

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ УКРАИНЫ
Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко

На правах рукописи

ДЬЯЧЕНКО ГАЛИНА ВИКТОРОВНА

УДК 811.161.1'42:1 + 929 Бердяев

**СИМВОЛ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ Н. БЕРДЯЕВА:
ЛИНГВОКОГНИТИВНЫЙ АСПЕКТ**

Специальность 10.02.02 — русский язык

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
Синельникова Лара Николаевна,
доктор филологических наук,
профессор

Луганск — 2008

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3 – 6
Проблема языка философии (анализ подходов)	7 – 28
РАЗДЕЛ I	
Символ в пространстве языка	29 – 80
1.1. Символ в лингвофилософском аспекте	29 – 53
1.2. Символ как посредник между языком и сознанием	54 – 67
1.3. Дискурсивные характеристики символа	67 – 79
Выводы	79 – 80
РАЗДЕЛ II	
Когнитивно-языковая специфика философского дискурса	81 – 104
2.1. Особенности философского дискурса	81 – 97
2.2. Филологическая герменевтика философского дискурса	98 – 103
Выводы	103 – 104
РАЗДЕЛ III	
Символический уровень языковой личности Н. Бердяева	105 – 151
3.1. Языковая личность Н. Бердяева: общая характеристика	105 – 121
3.2. Система символов Н. Бердяева	121 – 142
3.3. Ключевые слова как репрезентанты языковой личности философа	142 – 150
Выводы	150 – 151
РАЗДЕЛ IV	
Дискурсивная семантика символа Н. Бердяева	152 – 192
4.1. Диалектика символа в текстовых проявлениях	152 – 175
4.2. Циклическая динамика философского символа	175 – 177
4.3. Афористическое высказывание как форма раскрытия символа	177 – 181
4.4. Смыслопорождающий ритм символов	182 – 190
Выводы	190 – 192
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	193 – 198
ПРИЛОЖЕНИЕ А	199 – 224
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	225 – 258

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Устойчивый и постоянно растущий интерес к творческому наследию Н. Бердяева в мировой гуманитарной мысли обусловлен парадигмальностью его философии для осмысления и разрешения проблем современной культуры. Языковая личность философа является ценнейшим примером языкового творчества, активно противостоящего тенденциям стандартизации и опустошения речи в условиях современного «массового общества». Язык произведений Н. Бердяева является очевидно индивидуальным и специфическим во всей традиции русской философии (в западной философии XX века подобное явление представляет собой язык М. Хайдеггера). Языковая личность Н. Бердяева, развивающая смыслотворческий потенциал русского языка в одной из самых сложных и утонченных сфер его использования — сфере философской рефлексии, представляет большой интерес для современной лингвистики как знаковое явление в новейшей истории русского языка.

Связь работы с научными программами, планами, темами. Диссертационное исследование выполнено в рамках комплексной темы научного исследования «Национальная культура в филологических дискурсах разных типов», разрабатываемой на кафедре русского языкознания и коммуникативных технологий Луганского национального университета имени Тараса Шевченко (№ госрегистрации 0101U001371). Тема диссертации утверждена на заседании Ученого совета Луганского национального университета имени Тараса Шевченко (протокол № 5 от 23 декабря 2005 г.).

Цель и задачи исследования. Целью диссертационного исследования является анализ лингвокогнитивных аспектов символа в философском дискурсе Н. Бердяева. Поставленная цель предусматривает решение следующих задач:

- дать целостное представление о символе как особой смысловой и смыслопорождающей категории;
- определить структуру и содержание символа в лингвокогнитивной динамике, описать языковые экспликации символа;
- охарактеризовать философский дискурс как дискурс особого типа, выделить его признаки, выявить роль символа в нем;

- описать специфику языковой личности Н. Бердяева;
- реконструировать символический уровень языковой личности Н. Бердяева посредством анализа частоты, ритма символов и коэффициентов сочетаемости их друг с другом;
- раскрыть содержание символов Н. Бердяева как целостной системы и конкретизировать дискурсивные механизмы символической диалектики философа, определяющие языковое устройство его текстов.

Объект исследования — философский дискурс Н. Бердяева.

Предмет исследования — лингвокогнитивные особенности символа в философском дискурсе Н. Бердяева и содержательной структуре его языковой личности.

Материал исследования составили опубликованные книги и статьи Н. Бердяева, а также рукописные редакции, планы и наброски из фонда РГАЛИ; дневники и письма философа; мемуарные свидетельства современников.

Методы. В исследовании применен комплекс методов в рамках междисциплинарного подхода. *Системно-структурный метод* позволил рассмотреть каждый элемент философского дискурса в проекции на целое. *Герменевтический метод* и процедуры интерпретации применялись для понимания и толкования философских текстов Н. Бердяева. *Метод символично-экзистенциального анализа* (С. С. Аверинцев, М. М. Бахтин) позволил интерпретировать символ. *Когнитивный подход* обеспечил взгляд на философский дискурс сквозь призму процессов мышления, восприятия и понимания. *Дискурс-анализ* позволил рассмотреть исследуемые лингвистические единицы в их обусловленности экстралингвистическими факторами. *Функционально-коммуникативный подход* дал возможность рассмотреть языковые факты в единстве триады автор — текст — читатель. *Контекстуальный анализ* способствовал установлению смыслового окружения языковых единиц (микрконтекста) и функций, выполняемых ими в составе целого (макрконтекста). *Лингвистический эксперимент*, основанный на методах компьютерной лингвистики (статистическом, дистрибутивном, комбинаторном), использован с целью практической проверки теоретически выдвинутых

положений. *Частотный анализ* языка Н. Бердяева с помощью компьютерной программы позволяет определить тематическую направленность текстов философа. Компьютерный *контент-анализ* проявляет динамику символов, предъявляя символическую «карту текста». Коэффициенты сочетаемости символов, выявляемые машинной обработкой текстов, позволяют делать выводы относительно системной организации символического уровня языковой личности Н. Бердяева. Данные методы исследования дают возможность сформулировать целостную концепцию философского дискурса Н. Бердяева.

Научная новизна и теоретическая значимость работы состоит в том, что предложено целостное представление о символе с позиций когнитивной лингвистики. Новизна исследования заключается в выявлении и систематизации признаков философского дискурса, расширении представления о языковой личности посредством характеристики символического уровня языковой личности философа. Впервые создан частотный словарь языка Н. Бердяева, выявлен семантически значимый ритм его символов и их сочетаемость друг с другом. Описана смысловая динамика слова-символа в дискурсе Н. Бердяева, что позволило выявить конститутивное значение символа для диалектического метода философствования Н. Бердяева.

Практическое значение полученных результатов. Материалы и результаты данного исследования могут быть использованы в практике вузовского преподавания при чтении общих и специальных курсов по языкознанию (когнитивной лингвистике, общему языкознанию, коммуникативной лингвистике), а также по языку философии Н. Бердяева; спецкурсов и спецсеминаров по теории текста, дискурса, языковой личности. Разработанные компьютерные программы по анализу текста пополняют инструментальные средства корпусной лингвистики. Предложенная методика анализа символа может быть востребована для исследования символических структур как таковых. При изучении школьных курсов литературы и культуры периода конца XIX – начала XX вв. возможно обращение к исследованию с целью выбора учителем приемлемой точки зрения на проблему символизма.

Апробации. Результаты исследования были представлены в докладах на

IV Международной конференции «Философская антропология: традиции, проблемы и перспективы» (Санкт-Петербург, 2004), Международной научной конференции «Традиция и культура» (Киев, 2005), VI Международной научно-практической конференции «Образование и судьба нации» (Харьков, 2005), VI Международном семинаре «Нормы и парадоксы сознания и мышления. Их проявления в современном обществе, культуре и языке» (Луганск-Женева, 2006), XV Международной научной конференции им. проф. Сергея Бураго «Язык и культура» (Киев, 2006), II Таврических чтениях «Анахарсис» (Донузлав, 2006), Международной конференции «На пути к синтетическому единству европейской культуры: Н. А. Бердяев и единство европейского духа» (Москва, 2006), IX Международной научной конференции «Русистика и современность» (Одесса, 2006), Международной конференции «Академическая и неакадемическая философия: конфронтация и взаимодействие» (Ростов-на-Дону, 2006), Международной научной конференции «Понимание в коммуникации – 2007: Язык. Человек. Концепция. Текст» (Москва, 2007), XXXVI Международной филологической конференции (Санкт-Петербург, 2007), VII Международной научной конференции «Предъявление мира в гуманитарных дискурсах XXI века» (Луганск – Женева, 2008); Всеукраинской научно-практической конференции «Апостол свободы. Концепция свободы Бердяева как основа понимания свободы в современном украинском обществе» (Краснодон, 2005); Региональной научной конференции «Философия. Религия. Психология. Роль духовных ценностей в жизни общества» (Луганск, 2007); кафедре русского языкознания и коммуникативных технологий в рамках Дней науки Луганского национального университета имени Тараса Шевченко (2005 – 2008).

Публикации. По проблеме исследования опубликовано 23 работы: 6 тезисов и 17 статей, 8 из которых вышли в научных специализированных изданиях, утвержденных ВАК Украины.

Структура диссертации. Работа состоит из введения, четырёх разделов, заключения, списка использованной литературы (321 позиция), двух таблиц и приложения. Объем основной части работы — 198 страниц, полный объём — 258 страниц.

ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА ФИЛОСОФИИ (АНАЛИЗ ПОДХОДОВ)

В исследовательской традиции проблема существования специального философского языка представлена по-разному. В целом признается, что за тысячелетия существования философии сложился круг понятий, особая семантика и синтаксис, традиционно используемые в философских рассуждениях. Сложно обстоит дело с формулировкой и исследованием центральных понятий данной проблемы — *язык философии, философский текст, философский дискурс и дискурс философа*. Отечественный философ В. С. Горский отмечает крайнюю неопределенность понятия «язык философии», имея в виду «размытость границ между языком философии и языками конкретных наук, как и между языком философии и обыденным, естественным языком» [113, с. 116]. Сходство философских определений со значениями слов повседневного языка отмечают многие исследователи, что говорит о тесной связи философии с обыденным мировоззрением. А. Л. Никифоров иллюстрирует данные положения сравнением определений философских терминов с данными толковых словарей русского языка, обнаруживая почти буквальное тождество значений.

Проблема специфики философского дискурса и языка философии требует комплексного междисциплинарного подхода. Интерес к данной теме носит, как правило, сопутствующий характер и проявлялся в процессе решения иных исследовательских задач. Наблюдения над языком философии рассыпаны по множеству работ, связанных с определением сущности философии вообще (А. П. Алексеев, Д. В. Анкин, В. У. Бабушкин, Г. А. Брутян, Б. Т. Григорьян, В. Ю. Даренский, М. В. Желнов, Е. В. Золотухина-Аболина, С. Л. Катречко, А. И. Кобзев, П. В. Кретов, М. К. Мамардашвили, Т. И. Ойзерман, С. Г. Сычева и др.). Тем не менее работа, проделанная в этом направлении, весьма существенна и представляет собой весомую основу для дальнейшего изучения проблемы. Собственно же проблема языка философии была в фокусе внимания В. В. Бибихина, Л. М. Грановской, В. Н. Калюжного, А. В. Марцевой, Л. П. Машенковой, Н. А. Мещеряковой, М. Б. Плохиновой, Т. Н. Пресняковой, Л. Н. Синельниковой и нек. др.

Язык философии рассматривается как определенная модификация естественного языка. Изучается специфика слова в философских текстах (Т. Н. Преснякова, В. В. Биbihин), некоторые приемы построения философского рассуждения, аргументации (Г. А. Брутян, Ю. К. Мельвиль, Дж. Пассмор и др.), жанровая специфика философских дискурсов (Е. В. Золотухина-Аболина, Д. В. Анкин), анализируется философский язык отдельных философов и философских направлений (О. Б. Вайнштейн, Т. В. Васильева, А. В. Марцева, Т. А. Миллер и др.). Несмотря на это, язык философии изучен неравномерно. Предметом рассмотрения были единицы философского дискурса, соотношение категориальных средств философии — понятия, метафоры, концепта, символа (Л. Н. Богатая, Г. А. Ермоленко, А. Ф. Лосев, С. Л. Катречко и др.). Исследовалась природа философии (В. Ю. Даренский, А. Л. Никифоров, П. С. Юшкевич и др.), ее близость науке и искусству (В. У. Бабушкин, А. С. Колесников, Т. И. Ойзерман, Г. Г. Феоктистов и др.), а также логико-рациональные и образно-метафорические стратегии построения философских текстов (Е. В. Золотухина-Аболина, В. С. Хазиев и др.). Внимание исследователей привлекает и задача рассмотреть язык философии определенных культурных традиций — восточной (А. И. Кобзев, Т. Н. Снитко, В. С. Спирин и др.), западноевропейской и русской (Н. С. Автономова, Л. М. Грановская и др.). Менее изучен язык русской философии конкретных эпох, в частности начала XX в. Незначительным количеством работ представлен собственно лингвистический подход к философскому дискурсу (Л. Н. Синельникова; Л. В. Щеглова, В. В. Щеглов). Отдельно стоит назвать авторов, так или иначе затрагивавших проблему языка философии Н. А. Бердяева. Прежде всего это работы В. А. Кувакина, С. А. Титаренко, П. Мёрдока, Д. Лоури и др. Таким образом, в разных работах содержатся более или менее развернутые характеристики языка философии, но ни одну работу в исследовательской традиции нельзя охарактеризовать как концептуально целостную по этой проблеме. Поэтому лингвистический подход к философскому дискурсу является актуальным и оформляется в особое междисциплинарное направление исследования — лингвистику философии.

Определяя ракурс исследования языка философии, Л. Н. Синельникова

считает, что «можно говорить о языке философии вообще, о языке философии определенного времени и о языке отдельного философа» [260, с. 338]. Проанализируем ведущие тенденции в современном осмыслении философского дискурса, структурируя рассуждения такой логикой: прежде всего рассмотрим взгляды исследователей на специфику языка философии вообще, затем на особенности языка русской философии и языка философии эпохи Н. Бердяева, то есть эпохи русского символизма начала XX в. Языку философии Н. Бердяева посвящены следующие два раздела диссертации.

Язык философии вообще. Филология признается одной из первых среди вспомогательных дисциплин философского анализа, поскольку историко-философская наука располагает лишь письменными документами, текстами. «Филология философии» тщательно исследует идеи и аргументацию, учения, концепции и их социокультурный контекст, биографии авторов, трудности перевода и проблемы аутентичности текстов, интересуется вопросами построения текстов, манерой изложения мысли, образной составляющей философского произведения, авторским мастерством философа и ставит вопрос о том, насколько зависит успех той или иной идеи, концепции, той или иной «философии» от способа ее представления в тексте [13, с. 6, 7]. Филологическим этапом предваряется этап философский. Язык определяет развитие мысли и оказывается источником подлинно нового.

Одной из центральных работ по проблеме филологического анализа философских текстов является публикация А. И. Кобзева «О роли филологического анализа в историко-философском исследовании» [165]. Филологический анализ призван породить для реципиента ясность текстуальной формы, полно выявить ее формальные и содержательные параметры, которые должны быть затем философски истолкованы [165, с. 83, 84]. «Особая серьезность этой начальной инстанции заключена в самой ее первичности, ибо не скорректированная „внизу” филологическая неточность в дальнейшем способна разрастись до размеров теоретического заблуждения» [165, с. 85]. Развивая рассуждения А. И. Кобзева, можно назвать задачи, стоящие перед исследователем языка философского произведения: 1) жанровая

квалификация текстов, обладающих философским содержанием, что в значительной степени предопределяет его смысловую интерпретацию;

- 2) исследование семантики основных философских терминов и связей внутри семантических полей, образуемых философской терминологией;
- 3) обнаружение собственно философских средств самовыражения, возможно, даже своеобразного языка философии [165, с. 86 – 88].

Аксиоматично для философов требование точного употребления слов, предварительного анализа языкового инструментария в области философии, что обусловлено возможностью обозначения одним термином двух или нескольких понятий, наличием в языке философии нескольких дефиниций термина, наслаивающихся в ходе ее развития, наличием философских терминов, перенесенных из других нефилософских и философских языков, а также «многозначностью» философских терминов, вызванной склонностью философских понятий к модификациям. Таким образом, анализ языка является необходимым условием прояснения мысли и ее адекватной интерпретации.

Ряд значимых идей высказан в статье Н. С. Автономовой «Заметки о философском языке: традиции, проблемы, перспективы». Филолог и философ, Н. С. Автономова определяет предмет своих разысканий в области языка философии так: «*В слове мне интересно то, что понятийно, а в понятии то, что словесно...*» [12, с. 13]. Стык слова и понятия, филологии и философии представляется отнюдь не рядовым и не равным по значимости ни одному другому междисциплинарному взаимодействию. Автор полагает, что в философском языке, которым реально пользуются философы, есть и «референциальное» и «метафорическое», и конкретное и абстрактное, и логическое и нелогическое, содержательное и «стилевое» — в разных пропорциях, но в безусловном взаимодействии. «Философским языком можно считать различные виды и формы словесности (от строгой логичности до яркой поэтичности, в зависимости от того, как мы понимаем философию)» [12, с. 14]. Для исследовательницы главное в этой проблеме — два аспекта философского языка: *профессионально-технический и общезначимый*, обращенный к широкой публике. Состояние мысли существенно зависит от состояния философского

языка, а последнее в свою очередь — от состояния национального языка. «... Совместное участие философии и филологии в критической проработке концептуального языка — повседневная экстренная работа» [12, с. 28]. В известном смысле именно филология подготавливает философию к ее трансцендентальным взлетам и помогает ее возвращению на конкретную культурно-историческую почву [12, с. 28]. Таким образом, можно говорить о том, что пространство взаимодействия филологии и философии выступает центральным культуросозидающим фактором.

Семиотический подход к философскому дискурсу представлен в исследованиях Д. В. Анкина. Автор движется «от сложного и целостного феномена философского текста через дискурсивные особенности воплотившегося в тексте философствования (риторику, аргументацию) к его знаково-языковым основаниям, к философским категориям и их синтаксической обусловленности» [17, с. 17]. Философская рефлексия позволяет производить наиболее глобальные категориальные обобщения на уровне мира как целого и иметь дело с предельными для человеческого разума основаниями. Основной функцией философии исследователь считает сжатие информации. В результате категории философии являются *индивидуально-всеобщими* понятиями. Д. В. Анкин, как и многие другие исследователи, проблему философии видит в *интерсубъективности индивидуально-всеобщего*. Всеобщее в философии открывается как индивидуальное — в человеке и через человека.

И. В. Цветкова также делает решительный акцент на том, что философское творчество никогда не бывает анонимным, поскольку любое философское высказывание всегда осуществляется от первого лица. Исследовательница полагает, что ключевое значение для бытия философского произведения в культуре имеют индивидуально-психологические особенности философа. Судьбы философского текста тесно связаны с «индивидуальными особенностями мышления философа и социальными предпосылками» [296, с. 46]. Мысль о парадоксальной универсальности философского опыта, зависимой в то же время от индивидуальности конкретного философа, имеет

центральное значение. Автор видит гарантию универсальности философского опыта в укорененности текста в традиции, а также в единой системе философских категорий. Проблема универсального / индивидуального как проблема символа нашла отражение в первом разделе данного исследования.

Заметным явлением представляется сборник материалов межвузовской научной конференции «Особенности философского дискурса» [226]. Перед авторами стояла задача выявить и описать некоторые закономерности собственно философского дискурса, т. е. те черты и характеристики, которые позволяют маркировать тот или иной текст как принадлежащий философии. В сборнике представлены доклады Д. В. Анкина, Г. Б. Гутнера, С. Л. Катречко, Е. Г. Соколова, М. С. Уварова, В. А. Шапошникова и других. Г. Б. Гутнер в докладе «Теоретический и философский дискурс» теоретическим называет всякий дискурс, строящийся на подразумеваемых предпосылках, которые не проговариваются в самом дискурсе. Это, например, научный дискурс, который зависит от основных культурных, метафизических и методологических предпосылок; исторический или социологический — от идеологических. Автор же ставит вопрос о возможности «беспредпосылочного» дискурса, который, также будучи некоторой терминологической конструкцией, должен предъявить такие отношения своих терминов, которые были бы предпосылками всякого возможного дискурса — именно этот дискурс и называется *философским*.

С. Л. Катречко полагает, что если философия представляет собой воззрение на мир в целом, то в этом смысле философ является наблюдателем мира. Если мир понимать как некоторое место, то правомерно поставить вопрос о том, где должен находиться философ как наблюдатель мира? Автор приходит к выводу, что единственно возможное место философа — на границе мира. Это такое место, где нет привычных объектов мира (как, впрочем, и субъекта дискурса), где отсутствует «мирская» логика, основанная на законах тождества, непротиворечия, исключенного третьего и достаточного основания, где структура дискурса не может быть представлена как последовательность законченных знаковых утверждений об определенных предметах. Таким образом, философский дискурс определен как *трансцендентальный* дискурс,

специфика которого во многом обусловлена тем, что объектами его рассмотрения являются метафизические объекты (в противоположность физическим объектам), что составляет особую ситуацию референции философского слова. Резюмируя размышления названных исследователей, подчеркнем выделяемую почти всеми *предельность* философского высказывания, которое не имеет предпосылок, «нелокально» и претендует на универсальную значимость. Отвлеченный философский текст имеет особую прагматическую установку: он предназначен для всех и для каждого.

В работе В. В. Бибихина «Язык философии» дается характеристика неразделимой слитности языка и философии: «Философия несет в себе язык. Сочетание язык философии должно поэтому звучать примерно как свечение света» [88, с. 8]. Поэтому заглавие книги автор считает тавтологичным и заявляет более радикально — «философия и есть язык» [88, с. 399, 400]. Отсюда В. В. Бибихин выводит четкую формулу: «Философская мысль весит ровно столько, сколько весит философское слово» [88, с. 7]. Важным моментом является акцент на *неестественности* и, следовательно, автономности языка философии [88, с. 105, 106]. Выявление своеобразия языка философии приводит автора к заключению, что «философский диалог принадлежит монологической мысли» [88, с. 106]. Развивая мысль В. В. Бибихина, заметим, что в философии, скорее, следует вести речь о диалогичности *монолога*, чем о монологичности диалога.

Одним из определяющих моментов труда В. В. Бибихина является выразительный акцент на «просторности» семантики философского слова, на авторской дефиниции, не сводимой к более сжатой переформулировке в других терминах. Специфика языка философии, по В. В. Бибихину, в том, что «почти все значения привычных слов оказываются здесь характерным образом смещены, на общеизвестных фактах поставлены необщепонятные акценты, расхожий исторический и культурный материал переосмыслен» [88, с. 107]. Основной семантический закон, действующий в философии, — «раздвигание простора» [88, с. 123]. Дефиниция философского слова есть одновременно презентация всего универсума философа, в котором оно включено в замкнутую

систему ключевых философских слов, когда экспликация одного требует экспликации остальных.

Всплеск интереса к языку философии был вызван позитивизмом начала XX века, провозгласившим идеал однозначных и истинностных языковых выражений, воплощение которого видели именно в языке философии (Л. Витгенштейн, Б. Рассел, Г. Фреге и др.). Однако незамедлительно обнаружились «дефекты» не только естественного языка, но и языка самой философии — отсутствие доказательности, прогресса в развитии и «роста» знания, постоянные разногласия по сколько-нибудь важным философским вопросам и т. д. Интерес к философскому тексту в отечественной традиции добавил еще и идеолого-политический контекст эпохи, когда обоснование философии в качестве науки, ее рационально-понятийной природы было вопросом принципиального характера для марксистско-ленинской школы [см., например, 220; 94; 135; 216 и др.].

Значительный вклад в постановку и осмысление проблемы языка философии внесли исследователи в области теории аргументации как убеждающего воздействия. Это работы Г. А. Брутяна, А. П. Алексеева, Ю. К. Мельвиля, А. Л. Никифорова и др. Отечественные логики, теоретики познания, методологи науки, обратившись к исследованию сущности философского текста, обнаружили, что он далеко не тождествен науке, что в нем строгие логические рассуждения достаточно редки. «В философском тексте содержится нечто важное и ценное, побуждающее не только прощать несоответствие логическим стандартам, но и находить в этом несоответствии своеобразную привлекательность» [13, с. 231]. Стало ясным, что философский текст состоит во многом из *чего-то другого* и есть нечто совершенно *особое*.

Одним из первых, кто поставил проблему языка философии, был Г. А. Брутян. Он констатирует, что «не очерчена сама проблема языка философии, не раскрыты содержание и объем этого понятия, не предложена та совокупность вопросов, разработка которых может привести к научному освещению языка философии» [95, с. 24], притом что необходимость такого исследования осознавалась всегда. Отметим, что данная проблема не получила

систематического рассмотрения до сих пор. И слова Г. А. Брутяна не потеряли своей актуальности. Язык философии Г. А. Брутян призывает рассматривать как «процесс, как становление. Это особенно касается его семантики» [93, с. 51]. Такого рода наблюдение отражает специфику бытия философа в языке: процессуальность «словомышления» философа, результат его работы как новая номинация и т. д. Язык философии есть не только вербальный план, но и когнитивный, который отражает теоретический, социокультурный, уникально-личностный опыт философа. Характерной особенностью философии автор считает определенный понятийный состав, что подтверждается, в частности, тем фактом, что существуют философские словари. Философы констатируют многосмысленность философских слов и признают ее амбивалентную функцию — большие возможности в общепознавательном аспекте для фиксации и передачи нюансов мысли и человеческих переживаний, но в то же время трудноразрешимые проблемы при обобщении и адекватном понимании философского текста.

Особенность философии не в том, что у нее нет своего языка, а в том, что язык ее гораздо более *расплывчат* и *неопределен*, чем языки конкретных наук. А. Л. Никифоров объясняет это тем, что «в философии нет единой общепризнанной парадигмы и каждый философ вкладывает в философские понятия собственное содержание» [215, с. 25]. Сравнивая употребление таких понятий, как, например, *субстанция*, *опыт*, *справедливость*, *добро* разными философами, обнаруживаем весьма далеко расходящиеся вариации. Чтобы убедиться, насколько сильно язык философии отличается от языков конкретных наук, А. Л. Никифоров предлагает сравнить философский словарь со словарем физики. «В физическом словаре каждому термину дано четкое определение, указаны законы, в которые он входит, способы измерения и единицы соответствующей величины. ... Совершенно иной характер носит философский словарь. Девяносто процентов его содержания составляют исторические справки, повествующие о том, кто и в каком смысле употреблял обсуждаемый термин» [215, с. 25]. Причины семантической диффузности и многозначности философских терминов автор усматривает в том, что «в самой

потаянной глубине философской системы лежат наиболее личные, наиболее интимные убеждения, желания и оценки философа. Опираясь на это не всегда выраженное ядро, он истолковывает те или иные философские понятия, составляющие тело его философии, решает онтологические и гносеологические проблемы» [215, с. 39]. Мы разделяем данный подход к языку философии и в русле поставленных в диссертации задач обосновываем верность этой позиции.

Плюрализм философских мнений неопровержимо свидетельствует о том, что философия не находится в истинностном отношении к миру. Философский текст представляет собою скорее соглашения об употреблении терминов и следствия этих соглашений. Результат работы философа — языковые понятия, философ — тонкий и глубокий лингвист. «Оценивая философский результат в самом общем виде, можно сказать, что он всегда представляет собой создание нового смысла, т. е. лежит в плоскости языка и связан с его изменением» [215, с. 68]. Нет ни эмпирических фактов, ни экспериментальных данных, ни общего технического базиса, способных влиять на значения философских терминов. «Правило контекста» мы положили в основу интерпретации философского дискурса: философские термины целиком и полностью определяются контекстом философской системы, и нет проблем и вопросов, одинаково понимаемых представителями разных философских школ, течений, направлений. Это положение находит свое развитие во втором разделе работы.

Сходные мысли развивает современный украинский исследователь В. Н. Калюжный в публикации «Дискурс: философский и другие». Работа над словом, по его мнению, роднит философию с литературой. Автор озадачен тем, почему «все математики одинаково понимают, что такое *треугольник*, а философы *дух* понимают по-разному?» [156, с. 144]. Значение философемы — это ее значение в философском тексте (отдельного автора, произведения), и даже в рамках одного произведения разброс значений слишком велик. Интересно наблюдение, что философская лексика ограничивается преимущественно существительными, что обусловлено ситуацией *умо-зрения* философом собственного универсума, который он стремится содержательно описать, в некотором смысле инвентаризировать. Философия

«малоинформативна», что обусловлено референцией к сверхэмпирическим фактам. Отсюда скепсис по поводу полезности и целесообразности философского языка, ибо «из философских законов не выведешь ни закона Ома, ни правил уличного движения» [156, с. 146]. Следует согласиться с автором в том, что, исходя из детерминированности значения эмпирией, не просто понять, откуда можно получить представление о таких вещах, как *дух*, *вечность*, *Бог*. Представляется, что в данном пункте заключается центральная проблема семантики языка философии.

По мнению А. П. Алексеева, философская идея выступает как высказывательно-понятийный комплекс. Неотделимость философской идеи от языковой формы, ее выражающей, является одной из методологических предпосылок нашего исследования. Автор исследует коммуникативные стратегии философской аргументации, которая понимается широко — как убеждающее вербальное воздействие [13, с. 106]. А. П. Алексеев трактует *аргументацию* как коммуникативный феномен, который невозможен без адресованности, авторства, включенности в ситуацию, целесообразности, диалогичности и т. д., в противоположность *доказательству* как имеющему «вынуждающий», механический, безличный характер. Одних лишь операций со знаниями далеко не достаточно для понимания философского дискурса.

Основная коммуникативная стратегия философского дискурса — защита и распространение своих убеждений. Это достигается, по мнению В. П. Бранского и К. М. Оганяна, путем четырех основных аргументативных тактик: *логической*, *историко-философской (сравнительной)*, *методологической* и *аксиологической* [91]. Философские положения не могут быть доказаны в смысле доказательства в науках, максимум — они обоснованы. В. И. Хорев, также полагая, что убеждение есть генеральная стратегия философского текста, видит ее тактическое осуществление в искреннем выражении философом своей субъективности, своих переживаний, своего взгляда на мир [293, с. 289]. Отсюда — высокая степень субъективности в семантике философского текста и выборе языковых средств. Функция воздействия ярко маркирует философский дискурс, который стремится

перестроить (изменить и скорректировать) категориальную структуру индивидуального сознания, ввести в нее новые категории. Базовая речевая стратегия философского дискурса — коррекция «модели мира» на мировоззренческом (когнитивно-экзистенциальном) уровне.

В. С. Хазиев утверждает невозможность философского мышления одними понятиями: «Философский труд должен или по крайней мере может быть близок к художественным произведениям, где через образность языка достигается движение мыслей в понятиях (выражается идея произведения)» [290, с. 155]. «Художественность» философского текста не является индифферентным свойством по отношению к выражаемым таким способом идеям — она *уплотняет* их содержательность, сопровождая главную мысль [290, с. 115]. Автор прочно связывает художественность философского текста с возможностями понимания, познания и обучения его адресата, а также с уровнем духовного потенциала его автора. Эстетический критерий, таким образом, оказывается одним из значимых критериев в оценке философского текста.

О роли личности философа убедительно говорит Ю. К. Мельвиль, выделяя разнообразные способы убеждения в философии. Противоречия не только не влияли на роль философского произведения в культуре, но и служили стимулом для последующего развития философской мысли [203, с. 87]. Причина того, что философии безразлично, каким способом убеждать (рационально или образно-эмоционально), видится исследователю в полнокровности источника, из которого происходит философия — в самой жизни и широте человеческой природы философа. *Личность* философа и язык его философских произведений выступают определяющими характеристиками подлинной философии, достигая коммуникативных целей убеждения.

На адресованности, обращенности философии настаивают многие авторы. Адресат философии оказывает огромное влияние на форму философских произведений. Философы пишут не только для коллег-философов, но и для широкой публики, поэтому очень часто заботятся о литературной форме своих сочинений. Адресат выступает гарантом

жизнеспособности философской системы: «Каждая философская система живет до тех пор, пока находятся люди, мировосприятию которых она отвечает» [215, с. 79]. Поэтому весьма спорно мнение В. Н. Калюжного о том, что тяжеловесность философского языка не позволяет его использовать для фатического общения. Напротив, философия настойчиво требует встречной мысли и понимания.

В работе Л. Н. Синельниковой «Философ как языковая личность» диалогичность философского текста подвергается лингвистическому анализу. По мнению автора, философский текст подчинен задачам расширения ментального пространства, *co*-творчеству автора и реципиента. «Сама философская концепция адаптируется к основной коммуникативной цели — передать адресату содержание индивидуального сознания и акта мышления таким образом, чтобы быть воспринятым и понятым» [260, с. 360]. Диалогичность философского дискурса усиливает гносеологический потенциал философской мысли. Иными словами, философия выступает не отвлеченно-теоретической деятельностью, а особой формой духовной практики.

Заметным исследованием по проблеме языка философии является работа Г. А. Ермоленко «Метафора в языке философии». Исследовательница связывает современное отнесение метафоры к структурам языка философии с осознанием невозможности окончательной формализации философского знания. «Сейчас уже ясно то, что философия не может использовать только точные понятия, семантическая емкость строгих дефиниций оказывается недостаточной для выражения философских смыслов, т. к. содержание последних может даваться субъекту в интуитивной форме, располагая одновременно несколькими смысловыми центрами» [131, с. 3]. Полисемантичность и метафоричность не противоречат собственной *рациональности* философского дискурса. Данное исследование основывается на последних достижениях теории познания, которая изменила понимание рациональности и уже не привязывает ее только к непротиворечивости и истинности. «Некогда вынесенная за пределы познания сфера иррационального рассматривается в контексте новой научной рациональности как неотъемлемый

атрибут когнитивного акта» [131, с. 3, 4]. Тем самым оказывается снятым противоречие между рациональным и иррациональным, истоки знания ищутся в перцептивно-рациональном синтезе. Это важное замечание имеет методологическую значимость и для нашего исследования: все в языке философии, не укладывающееся в рамки узкологического подхода (многозначное, эмоционально-экспрессивное, противоречивое и т. п.), не выпадает из пространства философии, а является проявлением специфики ее особой рациональности.

Высокую ценность для исследования проблемы языка философии имеют работы Е. В. Золотухиной-Аболиной. Ее позиция о синтетической сущности философии как теории и духовной практики имеет ключевое значение [143, с. 118]. Продуктивно различение Е. В. Золотухиной-Аболиной академического и неакадемического жанров философствования [142]. Академический философский дискурс имеет гносеологическую и логико-методологическую речевую стратегию (стремится к точности и однозначности формулировок, логическому движению мысли, рациональным доказательствам истин, элиминации субъективности и под.); *неакадемический* берет за образец гуманитарные и художественные формы мышления, все богатство практик экзистенциально-антропологической традиции (насыщенность авторской эмоциональной тональностью, образно-метафорическими выражениями, напитывание мысли осязаемой пластикой мифа, отчего та напоминает публицистику или художественную прозу) [145]. Духовное влияние философских текстов выявлено автором в оригинальной работе «Философия как психотерапия: Терапевтические возможности философии» [144, с. 4].

Русский философский язык. Универсальность и национально-культурная обусловленность философского дискурса выступают в диалектическом единстве. «... Личный духовный опыт философа в глубине своей связан происхождением, подобием и взаимодействием с опытом его родного народа» [154, с. 67]. Русская философия представляет собой уникальное явление мировой культуры, запечатлевшее именно русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения.

Интересен сам вопрос: *что* считать русским — русской мыслью? Размышляя о русском уме, С. С. Аверинцев делает попытку определения: «... русская мысль — это вся совокупность того, что помыслено в контексте *русской жизни* и на почве русского языка» [5, с. 194]. Особенности русского философского дискурса находятся в центре внимания многих исследователей, которые в один голос отмечают синкретическую природу русской мысли, не полагающей четких границ между философским, религиозным, общественно-политическим, художественным дискурсами, сплавляемых единой интенцией поиска смысла жизни. Н. Бердяев указывает на экзистенциально-когнитивную доминанту русского философского дискурса: «... философское познание есть познание целостным духом, в котором разум соединяется с волей и чувством и в котором нет рационалистической рассеченности» [69, с. 180]. Русский мыслитель есть одновременно и художник, и гражданин, и учитель жизни — он носитель цельного, органического миропонимания, в котором не разделены духовное и материальное, теоретическое и практическое, слово и действие, текст и жизнь.

А. Ф. Лосев полагает, что исследователь русской философии должен быть *мифологом*, потому что «почти вся русская философия являет собой дологическую, до-систематическую, или, лучше сказать, сверхлогическую, сверхсистематическую картину философских течений и направлений» [185, с. 209]. Русской философии, в отличие от европейской, и более всего немецкой философии, чуждо стремление к абстрактной, интеллектуальной систематизации взглядов. «Она представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям, а только в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности» [185, с. 213]. Подчеркнем, что в рассуждениях о русском философском дискурсе неизбежно появляется *символ*.

В числе характерных черт русской философии В. Ф. Эрн выделяет *логизм* наряду с *онтологизмом*, существенной религиозностью, персонализмом в противоположность ведущим тенденциям западно-европейской мысли — рационализму, меонизму, имперсонализму [308, с. 90]. Устремленность к

логизму — исток своеобразия русской мысли. «... Всякое, даже самое отдаленное и приближенное, сознание Логоса предполагает как свое необходимое условие сверхобычную напряженность *личной* жизни, повышенное онтологически-жизненное самосознание. Мудрость Слова не может быть дана *помимо* личности. Она раскрывается *через* личность и *в* личности» [308, с. 88, 89]. Это и есть то, что называется *персонализмом русской философии*, т. е. подчеркнутая значительность личностей ее творцов.

По мнению авторитетного свидетеля эпохи Ф. Степуна, «русская философия никогда не была чистою, т. е. отвлеченною мыслью, а всегда лишь мыслью, углубленною жизнью. С этим ... связано и то, почему типичною формою ее выражения редко являлись толстые, заботливо и обстоятельно на главы и параграфы разграфленные книги и так часто письма, отрывки, наброски и статьи лично-исповедального и общественно-полемического характера» [274, с. 326, 327]. Жизненная конкретность истоков философствования порождает высокую степень экзистенциальной направленности на общение русских философов друг с другом, на соучастное творение философской мысли. Философский разговор был «*возможностью вслух переживать свое*» [256, с. 210]. Павел Флоренский в письме Василию Розанову заметил: «... для нас смысл жизни вовсе не в литературном запечатлении своих воззрений, а в непосредственности личных связей. Мы не пишем, а говорим, и даже не говорим, а скорее общаемся...» [цит. по: 306, с. 106]. Т. Г. Щедрина делает решительный акцент на коммуникативном пространстве русского философского сообщества, которое оказывает огромное влияние и на манеру философствования, и на тематические предпочтения, на техники рассуждений и способы организации текстов русских мыслителей [306, с. 108]. Дискурс русского философа интертекстуален, его интерпретация требует знания широкого культурного контекста. Русский философский язык — не кабинетная отвлеченная дискуссия с виртуальными оппонентами, а живой язык в бытовых жанрах — в письмах, в домашнем чтении, собраниях, литературно-философских вечерах, обществах.

Русский философский язык сложился, исследователи изучают его

развитие в истории русской философии. У истоков русского философского языка стоит Московский кружок любомудров (первая треть XIX века), программа которого о теоретическом и прагматическом уровнях развития языка философии оказали большое влияние на его становление в России [201]. По своим возможностям русский философский язык ничуть не «хуже» таких развитых философских языков, как греческий или немецкий [12, с. 15]. Воплощенная в языке традиция русской культуры благодаря византийскому наследию Православия «цепкой и очень конкретной связью» связана с греческим языком, которым впервые заговорила философия [7, с. 8]. Поэтому вряд ли обосновано утверждение, что русский язык ограничен в своих философских возможностях по причине связи с религией [296, с. 49].

Русские философы были одновременно и глубокими филологами. О них можно сказать словами О. Э. Мандельштама о философе Василии Розанове: «... вся его жизнь прошла в борьбе за сохранение связи со словом, за филологическую культуру, которая твердо стоит на фундаменте эллинистической природы русской речи» [199, с. 449]. Поэтому трудно согласиться с категорическим обобщением И. В. Цветковой, что философский текст русской культуры существует либо «в виде перевода с иностранного языка, либо компиляции текстов, либо текста, написанного на русском языке, однако воспринимаемого как перевод с иностранного» [296, с. 49].

Лингвисты также обращают внимание на связь языка русской философии с Православием и, как следствие, особый «разумно-образный» *символизм* ее языка: «Отталкиваясь от византийской патристики, русская философия выходит на свой логико-гносеологический и мистико-символический уровень философских идей... Образно-символическая структура русской этнокультуры, как перводанная знаковая система, становится коммуникативной основой и своеобразной базой для выработки языкового массива» [239, с. 251]. Из мистико-символического происхождения философских идей, по мнению С. А. Титаренко, вытекает «*символический уровень* языковой личности русских философов, позволивший им сказать мировой культуре то, что без этого уровня не могло быть сказано» [281, с. 154]. Русская философия утверждает

внутреннее, мифологическое познание в отличие от идеала внешнего рассудочного развития философского дискурса западной философии. Н. Бердяев «часто сетовал, что при переводе его текстов на французский язык, в силу рационалистической ограниченности этого языка, теряется энергетика слова. Так он опознавал уникальность структуры русской языковой личности, проявленной в русской философии. Именно энергетика слова, выраженная в символе, и выступает проявлением уникальности структуры русской языковой личности» [284, с. 48]. В. В. Колесов полагает, что русские философы в своих поисках абсолютно не актуализировали понятие, уравнивая при этом образ с символом. «Смысл понятия они понимают так, что понятие омертвляет вещь, вещь исчезает из „жизни“, поскольку она уже понята, т. е. схвачена мыслью и перенесена в сферу пустых логических операций над минимальным числом выделенных признаков, которые к тому же постоянно могут меняться, тогда как в символе они постоянны» [170, с. 35]. Здесь важно заметить, что основной «нормой» русского языка вообще, по мнению Т. А. Лисицыной, является «заниженность» формальных норм, погруженность языка во внутреннюю форму, в *символическую* явь слова [180, с. 88, 89].

Таким образом, необходимо констатировать, что русский философский язык, транслируя *персоналистическую, логосную, религиозно-бытийствующую* мысль, имеет *символическое* происхождение. Персоналистичность русского философского дискурса предполагает, что структурной единицей лингвокогнитивного анализа выступает не отдельный текст, не отдельная философама, а его *творец*. Семантика философских высказываний во многом остается неэксплицированной вне отсылки к их автору. Поэтому и способ контакта с философским дискурсом — личностный, смысловые связи в котором подчиняются не логической развертке, а символическим сцеплениям.

Философский язык Серебряного века. Русский философский язык влияет на культурно-историческую эпоху и сам подвергается влиянию. Своеобразие языка философии религиозно-философского Ренессанса к. XIX – нач. XX вв. — времени философствования Н. Бердяева — осмыслено исследователями в контексте феномена «русского символизма». Н. Бердяев является ярким

представителем и выразителем русского символизма как способа мироощущения, как темы творчества, а также как метода построения философского дискурса. Русский символизм осознавался его творцами как *действие*, житнетворчество, он был неразрывно связан с вопросами религии, философии и общественности [89, с. 533], поэтому о русском символизме исследователи говорят как о системном явлении культуры [104, с. 107, 108]. Символизм выступает моделирующим центром культуры, стилем мышления эпохи и языком ее самовыражения, то есть является мировоззренческой парадигмой. Русский символизм породил адекватный себе новый языковой код, собственную установку на именование: «Сначала отдельные личности, а потом маленькие тесно сплоченные группы медленно и с мучительным трудом выковывали новый язык, в котором само слово было „символичным”, равным чему-то большему, нежели себе самому, ощущавшим свои корни и способным к росту, изменению, преображению» [228, с. 6]. Одним из лейтмотивов символического мироощущения, безусловно, является слово.

О языке русского литературного символизма существует немало наблюдений в научно-исследовательской традиции, однако специфика языка философов символизма не раскрыта сколь-нибудь подробно. Пробел в известном смысле восполняет публикация Л. М. Грановской «О языке русской философской литературы XX века». Автор выделяет признаки философского дискурса данной эпохи, видя их в появлении нового стиля философского рассуждения, новой аргументации вместо утверждающего, категорического начала предшествующей традиции философствования. «Формируется новый, „поэтизированный” философский язык, широко использующий метафорику. Стилистическая структура не выстраивается как логика доказательства, а определяется риторической техникой внушения, созданной отчасти школой духовной риторики» [115, с. 127]. Философский язык эпохи символизма широко использовал как прием стилизацию, архаические формы выражения, афористический стиль. Философам эпохи русского символизма свойственны неизменное языковое изящество, «пленительность форм» (С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский); усложненная словесная связь, барочность (Л. П. Карсавин),

тонкое художественное чувство языка, его внутренней формы, эстетического своеобразия и эмоционального воздействия (Н. А. Бердяев). Редкое литературное дарование объединяет философов начала XX века.

Эссеизация философии — существенная черта этой эпохи. Э. М. Свенцицкая полагает, что культура Серебряного века прежде всего отмечена поэтизацией философии и философичностью поэзии, откуда следует «взаимопроникновение литературной проблематики в проблематику философскую» [251, с. 37, 38]. Авторитетный исследователь эпохи Серебряного века В. А. Келдыш считает, что в обновлении языка эпохи играло роль сопряжение двух встречных тенденций — «объективизации» и «лиризации» [163, с. 59]. У философов и художников были общими «формы философско-художественного высказывания — эмоциональные, афористичные, иносказательные... во всех религиозно-философских трудах заметно стремление автора затронуть читателя не только идейно, но и эмоционально, передать ему определенное психологическое состояние» [104, с. 111]. Работы и тех и других создавались в жанре «полуфилософского-полухудожественного эссе. Сочетание художественной экспрессии и философского содержания обуславливало характерный язык изложения, далекий от наукообразности» [104, с. 111]. Жанровый синтетизм эпохи дал основание К. Г. Исупову констатировать «стирание традиционной границы между профессиональной философией и литературным трудом»: «... если литература „золотого века“ традиционно философствовала, то философы века „серебряного“ „литературничают“...» [155, с. 69, 70]. Иными словами, для эпохи характерны *лиризм философии* и *философичность лирики* — и центральным, порождающим моментом этой целостности выступает *символическое слово*.

Важной особенностью философского дискурса XX в. выступает жанровое многообразие: диалоги, миниатюры, исторические портреты, трактаты, философская лирика, хлесткая публицистика, проповеди и призывы, обличения, исповеди и многое другое. Однако важно иметь в виду, что философы-символисты, по наблюдению С. С. Аверинцева, выдерживали, как правило, свой философский текст в рамках определенной внутренней

гомогенности. С. С. Аверинцев подчеркнул, насколько «единообразен держащийся на равномерном „форте” фраз слог такого философа символистской формации, как Бердяев» [6, с. 18]. Живой голос подлинного философа звучал в полную силу, обращаясь к современникам — как нефилософам, так и коллегам-философам.

Н. А. Кожевникова в исследовании «Словоупотребление в русской поэзии начала XX века» выделяет следующие особенности поэтического символа, которые еще более характерны для символизма философов. Во-первых, символизму свойственна тенденция к абстрагированию, которая не стремится изображать мир в его конкретности, а ищет универсальных закономерностей. Во-вторых, символу свойственна множественность выражения идеи, многозначностью, откуда органично вытекает многофункциональность слова [166, с. 250, 251]. Мысль имеет не прямое выражение: «Особенность символа в том, что его смысл, как правило, не выводится из языкового значения слов. Слова выстраиваются лишь как направление его осмысления» [166, с. 14]. В-третьих, слово у символистов внутренне подвижно, его смысловое наполнение изменяется в процессе развертывания текста. Языку символистов свойственно размывание замкнутости слова, расширение сочетаемости слов, антитетичность, игра противоположностями. И, в-четвертых, слово у символистов находится в сложных соотношениях с предметными реалиями, которые оно обозначает, происходит «развеществление» слова. «Развеществленность» слова — основная черта символического языка. Так называемая «ограниченность словаря» символистов есть именно философская попытка описать мир при помощи предельных категорий, то есть символов. Категории-символы являются своего рода точками отсчета, ключевыми словами, вокруг которых и из которых разворачивается текст. Указанные особенности характеризуют не только поэтико-философское словоупотребление данной эпохи, но и находятся в тесном соотношении с особенностями философского словоупотребления. Этот факт позволяет предположить органическое родство философского слова символу.

Подводя итоги, подчеркнем, что исследователи 1) квалифицируют

философский дискурс как особый режим функционирования языка; 2) акцентируют связь языка философии с языком повседневного общения, усматривая его специфику в кардинальной контекстной трансформации языковых значений; 3) выявляют правила построения философского дискурса, особенности его синтаксиса, семантики и прагматики; 4) утверждают «личностное» измерение философского текста, вследствие чего указывают на невозможность инвариантных философских терминов, которые бы выполняли операциональную функцию бесстрастного инструментария, как это возможно в науке; 5) настаивают на том, что система категорий философии определяется широким контекстом — конкретного ли философского текста, всей ли авторской философской системой, определенной школой или традицией философствования; 6) анализируют техники построения рассуждения, аргументативные и коммуникативные стратегии философского дискурса; 7) концептуализируют собственную рациональность философского дискурса, не исчерпывающуюся логико-понятийными средствами, а органично оперирующей также и художественными — образами, метафорами и т. д. Таким образом, *философский дискурс (язык философии)* — это особое структурно-семантическое и когнитивно-прагматическое функционирование языка, типологически обусловленное содержанием и целями философствования. *Дискурс философа (язык философа)* — это индивидуально-конкретная реализация философского дискурса (языка философии), обусловленная особенностями языковой личности философа.

При исследовании языка философии поднимается проблема символа, что обусловлено специфической связью языка и мысли. Это позволяет выдвинуть одну из основных гипотез данного исследования, состоящую в том, что специфика философского дискурса состоит в особом рода *символизме*.

РАЗДЕЛ I

СИМВОЛ В ПРОСТРАНСТВЕ ЯЗЫКА

1.1. Символ в лингвофилософском аспекте

Символ является «упорным и цепким» тысячелетним понятием, замечает А. Ф. Лосев [184, с. 263]. «Символ столь же древен, как человеческое сознание вообще», — вторит ему С. Аверинцев [9, с. 829]. На понятии символа, отмечает о. А. Шмеман, «сфокусировано сегодня все внимание и богословской, и секулярной мысли как на вопросе, от которого зависят все остальные вопросы» [304]. Это одно из центральных понятий философии, эстетики, филологии, без него невозможно построить ни теорию языка, ни теорию познания. Несмотря на иллюзию общепонятности, понятие символа является одним из самых туманных и противоречивых. Символ имеет более чем двухтысячелетнюю историю осмысления, он получил многообразные трактовки, однако целостного представления о нем до сих пор нет.

Символ осознается как самостоятельный объект лингвистического исследования. Лингвистика символа представлена работами в области семасиологии, теории языка и фрагментарно в философии языка. Значительны для этой отрасли знания работы В. фон Гумбольдта, А. А. Потебни, И. И. Мещанинова, Л. Ельмслева, А. Ф. Лосева, М. М. Бахтина, С. С. Аверинцева и нек. др. Символ введен в само определение природы языка. Так, в понимании Н. Д. Арутюновой, язык принципиально двойственен: он есть в одно и то же время и «система знаков, замещающих предметы речи (реальные и идеальные)», и «система символов, за которыми стоит духовная жизнь людей» [25, с. 657]. Таким образом, единство мира и человека, то есть символ, стоит у истоков языка. Проблема языка может квалифицироваться как проблема символа.

Несмотря на фундаментальное значение символа для языка, в исследованиях все чаще встречается мысль о том, что понятие символа

недостаточно четко очерчено в лингвистической литературе [299, с. 125]. Е. В. Красикова заостряет внимание на причинах лингвистической непродуктивности и подчеркивает необходимость рассматривать символ целостно [173, с. 3]. Лингвистическая теория символа возможна в единстве с фундаментальным его осмыслением, с опорой на *символологию* в целом. Исследования символа, по мнению В. М. Мейзерского, не могли органично развиваться в рамках лингвистики, ограничивающейся анализом системно-структурной реальности. «Символические отношения не являются сами по себе собственно лингвистическими. Они предполагают иерархию сигнификативных связей, возможную только в больших дискурсивных единицах» [202, с. 10]. «Лингвистика символа» основывается как на собственно лингвистических, так и на экстралингвистических параметрах коммуникации, связывающих воедино язык, сознание и культуру. Прежде чем оперировать понятием *символ*, являющимся ключевым в данном исследовании, необходимо понять: Что есть символ? Какова его логика и структура? Каковы его формы?

1. Символ есть соединение. Это альфа и омега символа. Этимология слова «символ» подчеркивает момент соединения: символ *от греч. συμβολον (sympallōn)* — «знак, примета, признак; знак, служивший доказательством союза гостеприимства, заключённого между двумя семействами»; *συμβάλλω* — «сбрасывать в одно место, сливать, соединять» [98, с. 1176]. *Σύμβολα* назывались у древних греков «подходящие друг к другу по линии облома осколки одной пластинки, складывая которые, опознавали друг друга люди, связанные союзом наследственной дружбы» [9, с. 827]. Символ есть соединение, но не всякое соединение составит символ.

В соединении, образующем символ, обязательно есть *одно* и *другое*, которые соединяются, но есть и *третье* — которое соединяет. Это третье и составляет тайну символа. Почему возможно соединение? Как происходит встреча? Каковы основания для факта связи? *Третье* как связь означает, что соединившиеся *одно* и *другое* взаимоуподобляются, составляют органическое, а не механическое единство, творчески преображаются. Почему это возможно?

Символ своего рода «складыш». Он присутствует везде, где

устанавливается связь. Стихия символа — стихия соборности. По определению А. Белого, всякое единство есть символ, и всякий символ есть единство [39, с. 48]. Установление связи есть символ. Поэтому символ универсален, многомерен и принципиально диалогичен. Символ — необходимая категория бытия и сознания. Это значит, что он принадлежит одновременно Богу, человеку и миру, он есть их связь. Символ дан как структурно оформленное взаимообщение — *Бого-человеко-миро-общение*, как энергетическое единство тварного и нетварного.

2. Символ объективен. Символ — конкретная, максимально интенсивная реальность. Символ всецело реален и объективен: он является фактом действительности, т. е. онтологичен. Реалистическое понимание символа разработано Вяч. Ивановым, о. П. Флоренским, А. Ф. Лосевым, М. Мамардашвили, А. Пятигорским и др. Фундаментальное значение имеет различение *реалистического* (утверждающего и реально являющегося) и *идеалистического* (субъективно-замкнутого, фантазийно-произвольного) символизма (термины ввел Вяч. Иванов [146]).

Идеалистическое понимание символа изначально свойственно западной мысли и уходит корнями в средневековое схоластическое богословие, утверждавшее несовместимость между символом и реальностью [304]. Святоотеческая православная традиция не только не знает этого различения и противопоставления, но для нее символизм неотъемлем от реальности и служит единственным ключом к ее пониманию. Преп. Максим Исповедник (ок. 580 – 662) называет Тело и Кровь Христа на Евхаристии символами, то есть, как замечает о. А. Шмеман, «символическое здесь не только не противопоставляется реальному, но предполагает его (воплощает) как свое непосредственное выражение и способ проявления» [304]. Это спор о *реальности присутствия* символизируемого в символизирующем. Нереалистическое понимание символа ярко выразилось в западном романтизме нач. XIX века [231]. Романтики противопоставляли *свои* символы (иллюзии, утопии, фантазии, мистификацию, игру) реальной действительности, отрицая ее. Идеалистический и реалистический символизм можно противопоставить как

монологический субъективизм и диалогический реализм и выразить в моделях Я “–” Мир “–” Бог и Я “+” Мир “+” Бог соответственно.

Для реалистической трактовки символа очевидно, что индивидуализм разрушает символ. «Идеалистический символизм ... не есть подлинный символизм, символизм, соединяющий и связывающий два мира. Это — символизм безнадежной разобщенности двух миров, безнадежной замкнутости нашего внутреннего мира... Символизм этот не онтологичен, в символах его нет онтологической обязательности, и он в сущности глубоко противоречит природе символа, как связи и соединения, как знака иного мира, подлинно сущего» [77, с. 71]. Осуществляемая в символе связь с предметным миром, с одной стороны, и с духовной реальностью — с другой — служит эффективным противовесом против субъективной замкнутости человеческого восприятия. Подлинный символизм реалистичен, он отображает бытие, а не идеалистичен, отображая лишь состояния человека [53, с. 25, 26]. Реалистически понятый символ — не *вместо* действительности, а есть сама эта *действительность*.

Символ раскрывается в *откровении*, не мы его находим, а он находит нас. С. С. Аверинцев утверждает, что «если вещь только позволяет, чтобы ее рассматривали, то символ и сам „смотрит“ на нас» [9, с. 828]. Символ можно уподобить свету, о котором Гёте однажды спросил у Шопенгауэра: «Свет существует, по-Вашему, лишь постольку, поскольку Вы его видите? Нет! Вас бы не было, если бы свет Вас не видел» [250, с. 106]. Не люди усваивают символ, а символ усваивает себе людей. Об этом гласит «четвертый постулат симвонологии» М. Мамардашвили и А. Пятигорского: символ понимает нас, а не мы его. В отношении символа правильнее говорить не «*У меня возникла идея*», а «*Я возник в идее*», не «*Я придумал нечто*», а «*Я оказался в нечто*» [198, с. 76]. Если мы не понимаем символа, то причиной этого является не столько недостаток нашей способности расшифровать символ, сколько независимость от нас бытия того содержания, которое символизируется.

Задача состоит не в приспособлении символа к нашему пониманию, но в изменении, перестройке собственного сознания до того, чтобы войти в его пространство. Н. Д. Арутюнова детализирует эту мысль: «Символ входит в

личную сферу, но не творится личностью. Если образы *складываются*, то символами становятся, до символа *возвышаются, поднимаются, вырастают, разрастаются*» [22, с. 84]. В возвышении символа над человеком усматриваются его религиозные истоки, поскольку задачу актуального онтологического возрастания, преобразования ставит перед человеком Бог [294, с. 129, 130]. Объективность символа означает, что он возвышает нас до себя.

В символе заключена та реальность, которая символизируется. Символ непосредственно охватывает бытие того, с чем приводит в соприкосновение. По словам М. М. Бахтина, символ не только несет впечатление от вещи, не только является объектом души человека — «символ знаменует реальную сущность вещи» [34, с. 394]. Символ и есть та реальность, к которой приобщает. О. Павел Флоренский определяет символ как «нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и однако существенно чрез него объявляющееся... символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» [289, с. 263]. Ученик о. П. Флоренского А. Ф. Лосев также подчеркивает: «Символ не указывает на какую-то действительность, но *есть сама эта действительность*. Он не *обозначает* какие-то вещи, но сам есть эта явленная и обозначенная вещь. Он *ничего не обозначает такого, чем бы он сам не был*. То, что он обозначает, и есть он сам; и то, что он есть сам по себе, то он и обозначает» [181, с. 876]. Символ вводит в реальность символизируемого, не замыкая на себе, не притязая на самодовлеющую значимость.

Несостоятельно представление о символе как о «знаке непознаваемого, как об иносказательном поэтическом выражении, где говорится одно, а подразумевается нечто другое» [129, с. 13]. Данную позицию конденсированно выразил О. Мандельштам: «Страшный контрданс „соответствий“, кивающих друг на друга. Вечное подмигивание. Ни одного ясного слова, только намеки, недоговаривания. Роза кивает на девушку, девушка на розу. Никто не хочет быть самим собой» [199, с. 455]. Эта установка подразумевает, что в символе внешний план выражения условен, то есть не выражает собою то, что

символизируется. Точка зрения О. Мандельштама демонстрирует раздражение не по поводу подлинного, реалистического, символизма, а по поводу *изобразительно-дидактического* «символизма». Изобразительный «кивок» розы на девушку — это не символ, а аллегорическое плоскостное соответствие. Символ противопоставляется рационалистичности аллегории как «мгновенная целокупность». Символ предъявит розу в ее глубинной подлинности — это будет именно роза, и только она, но в ней проявится вся тайна мира. Символ — «признается ценным постольку, поскольку служит соответственным ознаменованием объективной реальности и способствует раскрытию ее истинной природы» [146, с. 166]. Чтобы стать символом, образ должен обладать «двойной точностью»: «... он должен и сам быть точно изображён, чтобы не быть образом случайно и праздно измышленным, — за праздными измышлениями никаких глубин не откроешь; кроме того, он должен быть взят в точных отношениях его к другим предметам предметного мира... Из этого следует, что наиболее законная форма символического искусства есть реализм» [267, с. 185]. Символ есть принцип истинного реализма: он провозглашает «От реального — к реальнейшему!». «Истинный символизм не отрывается от земли; он хочет сочетать корни и звезды и вырастает звездным цветком из близких, родимых корней» [149, с. 196]. Поэтому смело присоединимся к мысли Е. В. Ермиловой: «Когда в образе нужно разгадывать заданный „второй план“, — это ложно-символический образ» [129, с. 14]. Символ реален глубоко серьезно, будучи способом присутствия реальности, он творит и исполняет ее. И не имеет ничего общего с маревом субъективных химер. Таковы аспекты объективности символа: символ *есть* и он есть *то*, что он символизирует. Это означает, что языковой (словесный) символ имеет денотативное значение.

3. Символ субъективен. Действительность открывает себя человеку посредством символа, который является способом установления связи между воспринимающим и воспринимаемым. И хотя символ независим от нас в своем бытии, но его нет вне человеческого сознания. Что-либо есть символ, потому что оно осмыслено и оформлено творческой активностью человеческого духа. «Проникновение в суть явления», по замечанию Н. Д. Арутюновой, есть

область символа [22, с. 86]. Без символических функций нашего сознания вся эмпирическая действительность рассыпается на множество дискретных и не связанных между собой вещей. Без представленности вселенной в сознании человека она не проявлена для самой себя. Этот факт указывает не на онтологическую, естественную или физическую, а на экзистенциальную зависимость мира от человека. Это обуславливает наличие сигнификативного значения в языковом символе.

Символ — сугубо *человеческая* реальность. Символический акт может рассматриваться как «предел» человеческого: при вхождении человека в область, превышающую его, символ самоликвидируется; с точки зрения сознания — растворяется в молчании [264, с. 68]. *До* человека символа нет, *сверх* человека символ упраздняется. Поэтому возможен тот парадокс, который сформулировал Н. Бердяев: «... символизм есть жажда преодоления символизма, превращение символической культуры в онтологическую культуру, в которой достижимы были бы не символы последней реальности, а сама последняя реальность» [51, с. 165]. Достигнув последней реальности, то есть *единства всего во всем*, символ сталкивается с невозможностью дальнейших соединений, то есть с невозможностью себя.

Символ представляет собой диалектическое единство объективного и субъективного. Символ возникает как *равновесие* ознаменования и преобразования вещи, пассивности и активности [146, с. 145 – 147]. Языковой символ есть отражение и преображение в слове объективной действительности. Символ исчезает, если будет отделен хотя бы от одной из своих опор. Символ и независим и зависим от субъекта. В самой способности осмысления действительности усматривают символическую функцию сознания. Э. Кассирер обращает внимание на отличительную особенность человека в его символическом способе деятельности в мире. Язык, миф, искусство, религия, наука суть символические формы освоения человеком действительности [161]. Первичное определение человека не как существа *разумного*, а как *символизирующего (homo symbolicus)*.

Объективно-субъективное единство символа М. Мамардашвили и

А. Пятигорский выразили следующей формулой: символ есть вещь, причем «такая странная Вещь, которая одним своим концом „выступает” в мире вещей, а другим — „утопает” в действительности сознания» [198, с. 26]. Будучи вещью мира, символ погружен во внутренний мир человека. Сознание говорит только языком символов [198, с. 145]. Авторы настаивают на том, что символ принципиально непсихологичен: когда символ обретает психологический статус, он становится псевдосимволом, функционально неотличимым от знака. С символом соотносятся «состояния сознания», а не психика. Тем самым философы выступают против произвольности и «частного характера» символа. Символ — универсальное средство взаимодействия человека и мира, имеющее экзистенциальные корни. Для символа необходимо личное бытие, вызывающее его к жизни.

Символ — всегда атрибут *личности*, он принадлежит личности, выражает и выявляет ее. Символ есть орган самоорганизации личности, оформляющий перспективную глубину внутреннего мира человека. Символ поэтому существенно императивен: если знаки регулируют практическую жизнь, то символы формируют идеалы и глубинные смыслы. По мнению Н. Д. Арутюновой, «стать символом значит приобрести определяющую жизнь человека функцию, властно диктующую выбор жизненных путей и моделей поведения» [22, с. 84]. Многие авторы делают акцент на том, что символ является наиболее экономным и сильным способом воздействия. Символ делает коммуникацию «эффективной, усиливая прагматический фактор воздействия с целью вызвать аффективное состояние» [235, с. 8]. С точки зрения К. Юнга, символы не могут быть устранены без значительных потерь. Там, где они подавляются либо игнорируются, их специфическая энергия выливается в непредсказуемые последствия. Все значительное в нашей жизни, таким образом, есть символическое. В языковом символе присутствуют субъективные (эмоционально-чувственные и смысловые) компоненты семантики.

Современная теория познания трактует символ как субъективно-объективное смысловое образование, объединяющее в себе моменты рациональной и эмоциональной обработки действительности, а также

ценностной ориентации познающего сознания личности [174]. Символ позволяет «актуализировать смыслы целостного бытия, не объективируемые и не осознаваемые в рационально-знаковых формах» [178, с. 3]. Способность затрагивать наиболее глубокие смысловые уровни сознания, не только рассудок, но и чувственно-эмоциональные реакции (целостный дух) — свидетельство глубины символа.

Символ обращен в сферу глубинной семантики субъекта и управляет самим процессом смыслопорождения. Символы субъекта образуют *символический уровень* его личности в целом и языковой личности в частности, представляющий собой тот предел, после которого начинается невыразимый мистический опыт за границами языка и мышления. Для лингвистики поэтому одним из существенных свойств символа будет являться его *экзистенциальный* и *когнитивный потенциал*, который обеспечивает не только устойчивую специфику личностных смыслов, но и их развитие.

Символ принципиально словесен. В слове символ достигает степени самосознания. Говоря словами русского мыслителя И. В. Киреевского, символ — «это не просто тело, в которое вдохнули душу, но душа, которая приняла очевидность тела» [164, с. 100]. И эта «телесная очевидность» — слово. Символ разворачивается прежде всего в словах и словами. Слово есть не только понятый, но и понявший сам себя символ. «В имени как символе сущность впервые является всему иному... Язык есть предметное обстояние бытия, и обстояние — смысловое, точнее — выразительное, и еще точнее — символическое... Всякий символ — есть языковое явление» [187, с. 686, 687]. Символ стремится выказать и высказать себя как слово. Отсюда следует, что если сознание человека есть сознание символическое, то оно имеет языковую природу.

Человек не конструирует слова, а слышит их, стремится приблизиться к истинной сути вещи, то есть стать с нею единым символом, который проявит ее имя. Теоретик символизма А. Уайтхед верно заметил: «... если вы — поэт и хотите написать лирическое стихотворение о деревьях, вы пойдете в лес с тем, чтобы деревья могли внушить вам подходящие слова. Поэтому для поэта в

состоянии экстаза, — а может быть, агонии — деревья являются символами, а слова — смыслами. Он концентрируется на деревьях для того, чтобы извлечь слова» [287, с. 13]. Отсюда Гумбольдтовское: «Языку в собственном смысле нельзя учить, можно только пробуждать его в душе» [117, с. 66]. Слово имеет *символическую* природу, оно связано с символом в своих истоках. О том, что слово исходит из символа и имеет поэтому свойства художественного произведения, говорил А. А. Потебня [238, с. 179]. Итак, символ проявляет себя прежде всего в слове.

Будучи исходной смысловой структурой, символ выступает и как ключевой фактор текстопорождения. Символ в отношении к тексту есть тот порождающий принцип, которым в конечном итоге оказывается определено все его разнообразие. Человек говорит не словами, а текстом, целостно вырастающим из символа, который содержит в себе личность говорящего и событие говорения. Символ выступает центральной точкой отсчета для всех других позиций в структуре текста, предопределяет выбор языка. Понимание символа как креативного аттрактора текста точно схватывает его природу [247]. Закономерно то, что критерием выделения символа в тексте является частота ключевого слова [27, с. 382]. Символ *высказывается* в ключевых словах.

Программа текстообразующей роли символа оформилась в работах Ю. М. Лотмана [188, с. 193 – 195], В. М. Жирмунского [138, с. 328], Ю. П. Солодуб [268], А. В. Попова [240] и нек. др. Так, согласно Ю. М. Лотману, «символ выступает в роли сгущенной программы творческого процесса. Дальнейшее развитие сюжета — лишь развертывание некоторых скрытых в нем потенциалов. Это глубинное кодирующее устройство, своеобразный „текстовый ген”» [188, с. 145]. Символ в свернутом виде содержит программу будущего текста. Трансформация символа не есть «трансформация *в тексте*, а есть трансформация *в текст*» [235, с. 7]. Способность символа порождать текст в самораскрытии, согласно А. В. Попову, составляет *трансформационный потенциал* символа. Символ задает такую текстовую парадигму, каждый элемент которой свидетельствует о его присутствии в тексте.

Одной из распространенных моделей лингвистического анализа символа является выделение «уровней символа»: к «ядру» символа относят словарную дефиницию, набор сем; второй «слой» символа — ассоциативный; третий — образный; четвертый уровень проявления символа составляют его тропеические модификации, широкая сочетаемость, выходящая на гештальт, и, наконец, — уровни мифологемы и архетипа [27]. При всей эвристичности данной модели нельзя не отметить, что она описывает не действительную структуру символа, а является демонстрацией способностей и инструментария лингвистики, с помощью которого она извне приближается к символу. Символ, напомним, есть единство и не имеет ничего подобного ни ядру, ни уровням, ни центру, ни периферии и не подчиняется сугубо лингвистическому их реестру и иерархии. Поэтому также сомнительно различение в символе прямого и переносного значений [300, с. 50]. В самом деле, равноправие значений в символе есть его основной семантический закон.

Анализ символа невозможен в движении по «уровням»: любая точка интерпретации символа обретает себя в самом сердце его организма. Символ есть единственный объект лингвистической науки, который не испытывает на себе дихотомии континуального и дискретного [247, с. 10]. Как заметил о. П. Флоренский, в символе нельзя отличить существенное от несущественного. В любой точке символа молниеносно попадание в центр, поскольку символ везде имеет свой центр. Символ везде имеет главнейшую точку, а околичности своей нигде (Н. Кузанский, Г. Сковорода). Символ не имеет ни начала, ни конца, ни верха, ни низа. Отсюда факт взаимобратимости смысловых связей символа, о котором говорит С. С. Аверинцев [9, с. 828]. Языковое значение — только «дверь» в смысловое пространство символа, это то, что нужно, восприняв, преодолеть. Любой акт понимания символа есть обретение себя в его «центре» — в смысловом пространстве.

4. Символ есть соединение разных планов действительности. Символ обретает себя в синергии (совместной энергии) нескольких планов реальности как факт их взаимопроникновения и взаимодействия. «Вопрос о символе есть вопрос соединения двух бытий, двух пластов — высшего и низшего, но

соединения такого, при котором низшее заключает в себе в то же время и высшее, является проницаемым для высшего, пропитываемым им» [289, с. 300]. Символ выступает как органическое единство всех планов действительности — «подключает» мир к человеку и к Богу. Символ — проводник к святыне, высшим смыслам и ценностям. Это код сакрального.

Символ является предикатом к понятию *человек*, поскольку человеческая личность определяется именно через символическую деятельность — через *связь* с миром, культурой, Богом. «Духовная жизнь и есть жизнь символическая, т. е. соединяющая два мира, или Бога и мир, в ней даны встречи и пересечения» [77, с. 43]. Символ, таким образом, существенно религиозен (*religare* — восстанавливать связь). Человек «найдет в себе религию, если найдет в себе *связь*» [148, с. 190]. Человек встретится с Богом, если попадет в пространство символа.

Связи человека и Бога, человека и мира, человека и культуры суть связи символические. Символ — точка переключения миров. Символ соединяет мир *физический* и *душевный*, и оба — с *духовным*; мир *индивидуального* связует с *общим* (культурно-историческим, вечным и т. д.). Символ выступает посредником между *семиотической* и *внесемиотической* реальностью. Символ также «посредник между разными сферами семиозиса» [188, с. 199]. Символ сцепляет реальности и осуществляет единство всей сложной системы мироздания.

По мысли о. П. Флоренского, «прорываемые человеком протоки в вязкую реальность» — это символы. Они суть органы нашего общения с реальностью. Но это утверждение верно и в обратном направлении: «Символы — это отверстия, пробитые в нашей субъективности» [289, с. 316]. Символ выступает гарантией взаимосообщения индивидуальных сознаний друг с другом. Он также способ взаимодействия человека с *вещным* миром. Вещь, входя в человеческий мир, становится символом — начинает нечто «означать», обретает «смысл». Обладая «символом вещи, мы, в сущности говоря, обладаем бесконечным числом разных отражений, или выражений вещи» [184, с. 9]. В символе через одну вещь мы обладаем ее связями со всеми остальными и

миром в целом. В символе цепкой и прочной связью соединяются разные миры в единую систему. Символ, таким образом, можно определить как *структуру границы*, снимающую всякую границу. Символ сопрягает в единое все планы бытия. Поэтому символическая ситуация — обретение полноты.

5. Символ диалектичен (динамичен). Он обладает открытой, гибкой и подвижной диалектической структурой. Жизнь пронизана символической логикой, и символ пронизан логикой жизни. Он непреднамерен и спонтанен. Символ есть принцип движения, бесконечного становления. Попадающее в поле символа обретает динамический импульс, неизменно оказывается не равным себе, выходит из своих собственных границ, покидает исходную систему координат, оказываясь в абсолютно *ином мире*. Символ можно определить как «оператор трансценденции» [190, с. 47]. Попавшее-в-иное, однако, само не становится абсолютно *иным*, напротив, оно лишь утверждается в своей сокровенной подлинности, усиливает свою индивидуальность. «Бытие, которое больше самого себя, — таково основное определение символа» [289, с. 263]. Динамика символа *трансцендирующая*, усиливающая исходное содержание.

При внешней статичности «тела» символа в нем не прекращаются смысловые процессы. Символ «выражает сгусток энергии; т. е. его действительная значимость непропорционально больше, чем на первый взгляд тривиальное значение, выражаемое его формой как таковой» [254, с. 205]. Символ приходит в движение от асимметрии формы и содержания. «Символ живет антитезой логического и алогического, вечно устойчивого, понятного, и — вечно неустойчивого, непонятного, и никогда нельзя в нем от полной непонятности перейти к полной понятности. В вечно нарождающихся и вечно тающих его смысловых энергиях — вся сила и значимость символа, и его понятность уходит неудержимой энергией в бесконечную глубину непонятности, апофатизма, как равно и неотразимо возвращается оттуда на свет умного и чистого созерцания. Символ есть смысловое круговращение алогической мощи непознаваемого, алогическое круговращение смысловой мощи познания» [187, с. 699]. Динамика символа *обогащающая*,

познавательная. Символ понимает до самого непонятого.

Глубокое проникновение в символическую диалектику осуществил А. Ф. Лосев, который в символе выдвигал на первый план «закономерное разложение той или иной модели в бесконечный ряд ее перевоплощений» [184, с. 11]. Эта бесконечность выступает наиболее оригинальной чертой в понятии символа, без чего его трудно отграничить от других категорий [184, с. 11]. Только символ позволяет связать все со всем, ни одна другая категория не осуществляет связей такого масштаба. Символ вещи содержит в себе гораздо больше, чем сама вещь в ее непосредственном явлении. Символ — заряженная множеством структура, призванная творчески переделывать действительность, а не мертвенно ее отражать [184, с. 17]. Символ «никогда не является прямой данностью вещи или действительности, но ее *заданностью*, не самой вещью, или действительностью, как порождением, но ее *порождающим принципом*, не ее предложением, но ее *предположением*» [184, с. 9]. Символ выявляет вещь в ее значимости для мира в целом.

Символ — это всегда задание. Как замечает С. С. Аверинцев, «смысл символа объективно осуществляет себя не как наличность, но как динамическая тенденция» [9, с. 827]. Рассчитанный на активную внутреннюю работу воспринимающего, символ раскрывается в творческом усилии. Он заряжен многочисленными смысловыми потенциями. «Символ заставляет задуматься, он зовет к интерпретации именно потому, что он больше говорит, чем не говорит, и никогда не прекращает побуждать к говорению» [242, с. 39]. Символ провоцирует человека на речь.

Символ нельзя «разъяснить, сведя к однозначной логической формуле, а можно лишь пояснить, соотнеся его с дальнейшими символическими сцеплениями, которые подведут к большей рациональной ясности, но не достигнут чистых понятий» [9, с. 827]. М. Мамардашвили и А. Пятигорский полагают, что символ выделяется как такая внезапная категория, «которая может быть только понята (или псевдопонята), но не познана» [198, с. 99, 100]. Символ доводит понимаемое до его границы, где оно соприкасается с тайной. Символ принципиально не может быть познан до конца, поскольку концом он

упирается в тайну. Стремление полностью овладеть его содержанием разрушает символ. Такова динамика символа — трансцендирующая, системно-закономерная, творческая, бесконечная.

6. Символ есть смысло-вещь. Символ эмпирически фактичен. Духовное содержание символа имеет материальные свидетельства о себе. В символе *смысл* всегда *овеществлен*, а *вещное* его выражение *осмысленно*. Символ материально проявлен, иначе было бы невозможно вхождение в его смысловую глубину. Символ — это *cosa mentale*, буквально умовещь, нечто чувственное-сверхчувственное [264, с. 31]. Смысл — внутренний план символа — и вещь — внешний план символа — связаны диалектически, неслиянно и нераздельно. «Символ и есть сталкивание формы и содержания, проплавка их друг в друге и их диалектическое взаимоотрицание и взаимопереход, дающий в итоге высшее единство. Только в смысле этого единства и возможен символ» [250, с. 92]. Сверхчувственный смысл и чувственная форма символа взаимообусловлены. Равновесие — закон структуры символа.

Многие исследователи в том или ином аспекте обращались к структуре символа, обозначая ее компоненты как: план выражения и план содержания символа (Ю. М. Лотман); означаемое и означающее (Н. Д. Арутюнова, И. В. Резчикова и др.); обозначаемое и обозначающее (А. Ф. Лосев); символизируемое и символизирующее (П. А. Флоренский, Е. В. Красикова, О. Г. Пестова и др.); метаморфема и морфема (К. А. Свасьян); духовный смысл и чувственный субстрат; интерпретационная суть и знаковая форма; невидимая, иррациональная сущность и интерпретационная метка и т. д. Символ — двусторонняя единица. Языковой символ — единство означающего (звукобуквенного комплекса) и означаемого (семантики).

Вещным носителем символа может выступать любой чувственно воспринимаемый предмет, явление, действие, культурные артефакты, звукобуквенные обозначения и т. п. Согласно Е. И. Аюповой, в языковом пространстве носителями символического значения могут быть не только лексемы, но и грамматические средства, стилистические характеристики и графические средства (прописная буква) [29, с. 44]. Данный перечень носит

принципиально открытый характер: вещественным воплощением символа может выступать какой угодно лингвистический маркер. «Телом» символа может выступать любой чувственно воспринимаемый предмет, попавший в его смысловое поле. Символ тождествен и различен со всеми своими формами. Он сказывается своей формой, но не уместается ни в одной из них, что обусловлено его «неизбытно-динамической соотнесенностью со всем-что-ни-есть» [250, с. 114, 115].

Означаемое и означающее символа с внешней точки зрения до определенного момента кажутся раздельными. Однако, как справедливо возражает А. Ф. Лосев, в таком случае обозначаемое не получало бы никакого обозначения, а обозначающее не давало бы никакого обозначения. Вещественный и смысловой компоненты символа оказываются вполне тождественными. «И это самотождественное различие обозначаемого и обозначающего впервые как раз и делает символ именно символом» [184, с. 40]. То, чем внешне проявляется символ, и есть он сам. Отношение между вещью символа (В) и его смыслом (С) не является ни чисто знаковым (В означает С), ни причинно-следственным (В есть причина С), ни репрезентативным (В представляет С). Это отношение — *откровение*. «В есть откровение С» означает, что всё В выражает, передает, являет, делает очевидной реальность С (хотя и необязательно всю), не теряя, однако, при этом своей собственной онтологической реальности [304]. Вещь — прямой способ участия в смысле.

7. Символ есть диалектическое единство противоположностей.

Символ — парадокс парадоксов. «Символы не укладываются на плоскости рассудка, структура их насквозь антиномична. Но эта антиномичность есть не возражение против них, а напротив — залог их истинности» [289, с. 316]. Антиномии, как было показано И. Кантом, указывают на то, что разум подошел к своим границам. Антиномии в символе — демонстрация разумом своей недостаточности в постижении символа. Символ требует наличия иных познавательных способностей (*духовного ума*).

Антиномия образует внутренний закон символа: он объемлет непрерывную цепь значений, включающую в себя и прямо противоположные.

Символ построен на сочетании полярностей. Символ представляет собою диалектическое единство идеи и образа, индивидуального и универсального, части и целого, конкретного и абстрактного, относительного и абсолютного, чувственного и сверхчувственного, временного и вечного, конечного и бесконечного и т. д. Символ осуществляет равновесие противоположностей, взаимосвязь которых органична, а не механична. В результате напряженного стяжения членов оппозиций, составляющих его семантическую структуру, символ и становится носителем всеобъемлющего поля смыслов.

Символ есть закон отождествления различного. Вспомним, что символ в первоначальном значении — это «намеренно небрежно обломленная половина черепка ... рисунок другой половины разломанного черепка диаметрально противоположен рисунку моей половины» [88, с. 204, 205]. Антиномичность символа заставляет обратиться к ее предпосылке. Дуализм преодолевается единством противоположностей в порождающем их основании. Символ, таким образом, адекватно выражается только с помощью антитетической диалектики, которая, будучи дуалистичной по форме, внутренне монистична в своих онтологических посылках — направленности на Тайну.

Символ есть диалектическое единство идеи и образа. Во всяком символе есть как идейная, так и образная сторона, но как нечто целое и неделимое: «Идейная образность или образная идейность есть нечто третье в сравнении с идеей и образом, нечто новое и оригинальное, уже неделимое на идею и образ» [184, с. 166]. Символ не есть только идея, не есть только образ, как не есть их механическая сумма, но качественно новая их форма. Классическое определение символа как идейно-образного единства принадлежит С. С. Аверинцеву. «Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса, невысказанные один без другого (ибо смысл теряет вне образа свою явленность, а образ вне смысла рассыпается на свои компоненты), но и разведенные между собой и порождающие между собой напряжение, в котором и состоит сущность символа» [9, с. 826]. Образ в символе *прозрачен*, смысл *просвечивает* сквозь него, «будучи дан именно как смысловая глубина, смысловая перспектива, требующая нелегкого „вхождения”

в себя» [9, с. 826]. В символе идея становится видимой через конкретный образ.

Всякий символ есть образ, но образ не равен символу. Образ — зримо-разыгранный коррелят идеи символа; образ — способ восхождения к идее. «Образ исчерпывается в смотреии, тогда как символ выходит за пределы одного только смотраения, сводясь к последнему лишь аспектом своей чувственной явленности» [250, с. 101]. Н. Д. Арутюнова подчеркивает, что символ принципиально отличается от образа «точкой опоры»: «... если образ опирается на предметный мир, то символ перенес точку опоры в мир смыслов; ср. образ матери и символ материнской любви» [22, с. 85]. Диалектика идеи и образа создает смысловое напряжение символа.

Символ есть диалектическое единство рационального-иррационального.

В символе рациональное и иррациональное находятся в полном равновесии. В символ, как заметил А. Ф. Лосев, «входят и рациональные и трансцендентные величины» [184, с. 11]. Символ не существует в качестве рационально постигаемой формулы. «... Символ и есть неисчерпаемое богатство апофатических возможностей смысла» [187, с. 699]. Он вырастает сам, имеет полноценное бытие, а не конструируется нами. «Смысл символа нельзя дешифровать простым усилием рассудка, в него надо „вжиться”» [9, с. 826]. Вяч. Иванов пронизательно замечает, что символ в своей глубине соприкасается с тайной, и потому он непостижим до конца: «Символ только тогда истинный символ, когда он неисчерпаем и беспределен в своем значении... Он многолик, многосмыслен и всегда темен в последней глубине» [150, с. 141]. В символе всегда остается тайна, как бы глубоко и полно мы его ни пережили. Непонимание является напоминанием о тайне — тайне человека.

Символы существуют как символы (а не как вещи, могущие нечто символизировать) только внутри интерпретаций [198, с. 168]. Множественность интерпретаций — способ бытия того содержания, которое символизируется. Необходимость интерпретации удостоверяет наличие символа. Интерпретация символа не ищет рационализации, она ставит другие задачи. С. С. Аверинцев полагает, что «истолкование символа, или симвонология, как раз и составляет внутри гуманитарных наук элемент гуманитарного с собственном смысле

слова, т. е. вопрошание о *humanum*, о человеческой сущности, не овеществляемой, но символически реализуемой в вещном. Поэтому и отличие симвонологии от точных наук носит принципиальный и содержательный характер — ей не просто не достает точности, она ставит себе иные задачи» [9, с. 828]. Задачи эти — приращение смысла, постижение тайны человека и мира.

Непознаваемость, невозможность исчерпывающей рационализации, способность вплотную подводить к тайне делают символ центральной категорией религиозных, мистических, эзотерических систем. Символ содержит «сокрытие и откровение», «молчание и речь» [26, с. 339]. Антиномическое и бесконечное существо символа для рассудка не понятно, темно и алогично. Символ обращен к целостному духу человека не только как разумному, но и как чувствующему и волящему существу.

Символ есть диалектическое единство индивидуального и универсального, единичного и всеобщего. Это одна из основополагающих антиномий символа. Символ раскрывает самый уникальный опыт как наиболее универсальный. «Универсальность отдельного человека мы постигаем не через отвлечение общих нам человеческих свойств, а через погружение в его единичность» [64, с. 72]. Русская мысль утверждает органическую связь личностей, их соборное единство, и потому она активно использует категорию символа. В символе всеобщее входит в единичное, подключая его к целому, и обогащается своеобразием единичного, обретая в нем существование. Сверхличное, таким образом, не отрицает личности, а конструирует и утверждает ее [77, с. 39]. В глубине символа снимается противоположность единичного и всеобщего, сверхличного и личного. Символ — особая коммуникативная модель, выполняющая интегративную и индивидуализирующую функции. Стабильные конвенциональные языковые значения переходят в изменчивый личностный смысл посредством символа.

Точную формулу символа, учитывающую синтез личного и сверхличного в нем, дала Н. Д. Арутюнова: «... символ — это компонент индивидуального (авторского) образного кода, позволяющий интерпретировать целое» [22, с. 86]. Символ связывает глубинную перспективность индивидуального переживания

со всеобщими смыслами. В аспекте данной антиномии исследователи говорят об окказиональных и устойчивых (Н. Д. Арутюнова), культурных и авторских, традиционных и индивидуально-авторских (Н. А. Афанасьева) и т. п. символах. Согласно И. В. Резчиковой, критерием определения авторского символа является степень лексико-семантического изменения общекультурного инварианта символа [241, с. 59]. Исследовательница выделяет различные виды трансформации общекультурного символа. При всей привлекательности данной идеи вряд ли возможно ожидать от нее адекватного разрешения символической антиномии универсального-индивидуального. Гипостазируя общекультурные значения в составе символа, возводя их в статус нормы, данная концепция редуцирует личностные компоненты символа до «отклонений» от универсального. Усматривать в символе только общекультурное, элиминируя личностное, означает упразднить его.

Культурная информация, представленная в виде символов, в той или иной степени может оставаться скрытой, неосознаваемой или неэксплицированной, но тем не менее всегда выступает эффективной доминантой индивидуального поиска, ведущим эмоциональным личностным мотивом [205, с. 20, 21]. Символы, как полагают М. Мамардашвили и А. Пятигорский, «берут на себя „апологетическую роль”, то есть роль разъяснения, признания, доведения до принятия нашей культурой, нашим самосознанием того, что уже заранее задано и уже есть... это попытка сделать приемлемым то, что уже дано» [198, с. 133]. Как носитель универсальных значений для конкретной личности символ выступает ключевой категорией культуры.

Символ есть диалектическое единство части и целого. Символ как целое и делится и не делится на части. Целое символа не есть просто сумма его частей. Составляющие символа не тождественны как целое самим себе. Символ как целое явлен в каждой своей части. «Часть, равная целому, причем целое не равно части, — таково определение символа», — гласит формула о. П. Флоренского [289, с. 124, 125]. Поэтому символ есть организм: в организме невозможно отрицать ни цельности, неделимой ни на какие части, ни наличия частей, носящих на себе это целое. Символ проявляет себя как закон

образования целого. Так, С. С. Аверинцев подчеркивает: «... в конечном же счете содержание подлинного символа через опосредующие смысловые сцепления всякий раз соотнесено с „самым главным” — с идеей мировой целокупности, с полнотой космического и человеческого „универсума”» [9, с. 826]. Символ исцеляет. Для символа характерна предельная степень обобщения, объем его референтной области предельно широк. Абсолютный символ, таким образом, содержит в себе все, что ни есть.

Символ есть диалектическое единство временного и вечного. В символе одинаково невозможны и одно только временное, постоянная изменяемость, и одно только вечное, неизменность абсолютного. Символ двойственен: он непрерывно творчески становится и пребывает в своем единстве, сохраняет свой единственный образ во всех изменениях. Символу свойственна особая темпоральность. Он живет чрезвычайно долго, наращивая смысл. В символе опознают хранителя памяти той или иной культуры. «Одно из центральных мест в осмыслении и формулировании идей памяти, культуры как памяти, конкретных литературных традиций принадлежит символизму» [129, с. 149]. Символ, таким образом, осуществляется как *воспомятельная* тенденция. Память — начало динамическое (Вяч. Иванов) и потому органично связана с символическими структурами.

Символ одновременно явлен в конкретном времени и пронзает толщу времен, приходя из прошлого и уходя в будущее [188, с. 192]. Символ накапливает смыслы и взрывается ими в точке настоящего, как кумулятивный снаряд (Ю. М. Лотман). Настоящее символа направлено одновременно и в прошлое и в будущее, устремляя их к вечному. Символ преображает дурную множественность временного, очищая его от несущественного, конечного, относительного. Вечность прорывается во время только в символе. Тем самым, символ есть мгновение времени, в котором переживается полнота вечности.

Символ есть диалектическое единство относительного и абсолютного. Символ малое делает великим; великое разглядывает в малом. Символ осуществляет сосредоточение абсолютного в относительном, и в этом аспекте был осмыслен В. Соловьевым: «... для того, чтобы таким образом уловить и

навсегда идеально закрепить единичное явление, необходимо сосредоточить на нем все силы души и тем самым почувствовать сосредоточенные в нем силы бытия; нужно признать его безусловную ценность, увидеть в нем не что-нибудь, а фокус всего, единственный образчик абсолютного» [266, с. 407]. Такое сосредоточение сил души до проникновения в силы бытия осуществляет символ. Относительное, понятое как символ, дорастает до абсолютного; и абсолютное, понятое как символ, приобретает конкретную фигурность относительного (А. Ф. Лосев).

Символ есть диалектическое единство конечного и бесконечного. Символ одновременно имеет и не имеет границы. Если бы символ не имел границ, то он бы был неотличим от всего остального. Если бы символ имел окончательные границы, то он в этой точке не соединился бы ни с чем, а значит не был символом. В символе мы бесконечно приближаемся к границе, и граница символа отодвигается вместе с нашим приближением. Символ размыкает горизонт всего конечного в бесконечное. Итак, диалектическое единство всех возможных категорий сознания и бытия покрывается категорией символа.

8. Символ осуществляется иерархически. Будучи неисчерпаемым, перспективно-глубинным, символ осуществляется в разной качественной степени. Определенная конфигурация проявляет символ как знак, аллегория, схему, понятие, метафору, олицетворение, эмблему, тип, архетип, миф и т. п. Символ может реализоваться однозначно, а может — в бесконечном приращении значений. Так, соединение только одного и иного есть знак, соединение одного и многого есть тип, соединение всего есть символ. Ни одна другая категория не обладает способностью собрать в себе весь мир в его целостном единстве.

В «Заметках к будущей классификации типов символа» С. С. Аверинцев утверждает символ как «общее родовое понятие» по отношению к остальным структурно-семантическим категориям, которые являются определенно модифицированными разновидностями символа и трактуются как «символические структуры» [3, с. 298]. Сопоставление символа с коррелирующими категориями является предметом детального анализа

А. Ф. Лосева в работе «Проблема символа и реалистическое искусство» [184]. Предел элементарного осуществления символа есть знак. Символ и знак

А. Ф. Лосев разводит по признаку бесконечности / конечности количества значений и выделяет промежуточные звенья между ними. Символ включает в себя свойства знака, но не всякий знак есть символ. Если для чисто утилитарной знаковой системы полисемия есть лишь бессодержательная помеха, вредящая рациональному функционированию знака, то символ тем содержательнее, чем более он многозначен [9, с. 826]. Для собственно символа характерна «незамкнутая многозначность».

К. А. Свасьян, развивая подход А. Ф. Лосева, исследует знак, метафору, образ, аллегория, понятие, явление, тип, сравнение, олицетворение, миф как *спецификации* символа, как особые формы его проявления: «... будучи в аспекте формы и метафорой, и образом, и типом, и т. д., символ в то же время не есть ни одно из них в том смысле, что ни одно из перечисленных звеньев не исчерпывает всей его природы» [250, с. 114, 115]. Любая категория, любая вещь или явление обладают потенцией символичности, поскольку являются иерархически осуществленной комбинацией компонентов символа. Каждый факт действительности «при всей субстанциональной и функциональной самодостаточности, несет в себе либо *потенциальные*, либо *актуальные* признаки символа, и, выражая его, самоопределяется им в процессе этого выражения» [250, с. 114, 115]. Таким образом, символ осуществляется иерархически.

Символ проявляет себя как приближенное значение, стремящееся к пределу — к абсолютному утверждению себя в личности. Вещью, материально выражающей символ, может быть как неживая материя, так и одухотворенная плоть. Содержанием символа может быть одно значение или вся целокупность духовного мира. Совершенство формы (человеческое тело) и полнота смысла (человеческий дух) символа явят перед нами личность. Личность — высшая степень осуществления символа. Символ, таким образом, *личностная* форма. Посмотреть на что-либо как на личность в аспекте индивидуальной судьбы — значит иметь дело с символом. Символизм есть *персонализм*.

В свете данной трактовки символа очевидна невозможность представления его как разновидности знака, которое свойственно многим современным семиотическим и психологическим теориям. Современные структуралистские теории языка отводят символу исключительно коннотативную роль, когда символ есть не что иное, как разновидность знака. Совершим операцию обращения: знак является разновидностью символа, осуществленной в известном функциональном и качественном его своеобразии. «Символ есть развернутый знак, но знак тоже является неразвернутым символом, его зародышем» [184, с. 106]. Всякий знак может стать символом, но символ превышает знак. Символ — родовое понятие по отношению ко всем знаковым формам.

Особое внимание различению знака и символа уделяют Н. Д. Арутюнова, Н. В. Кулагина, М. Мамардашвили и А. Пятигорский, К. А. Свасьян и др. С точки зрения Ю. М. Лотмана, символ объемлет все свойства знака, является их своеобразным конденсатором, но в то же время выходит за пределы знаковости. Н. В. Кулагина подчеркивает, что символы прежде всего ориентированы на уникальность экзистенциально-личностного опыта, знаки же — на фиксацию некоторого объективированного содержания, доступного многим [178, с. 7, 8]. Последовательное разведение символа и знака М. Мамардашвили и А. Пятигорским позволяет им сформулировать одну из важнейших особенностей символа: содержанием символа в конечном итоге всегда являются сущности более высокого порядка, чем содержания знака. «Символы мыслятся нами как репрезентации не предметов и событий, а сознательных посылок и результатов сознания» [198, с. 99]. Если знак указывает на предмет, то символ указывает на сознание. Знак сугубо прагматичен, символ — онтологичен. Знак ориентирован на внешнее, символ — на внутреннее. Символ, по наблюдению Е. А. Селивановой, не столько семантическая категория, сколько концептуально-конвенциональная, дейктическая, апеллирующая к экстралингвистической сфере [253, с. 81]. Знак и символ различают по линиям формального и интерпретативного моментов: «... если знаки мы знаем и автоматически оперируем ими, то символы мы понимаем» [262, с. 133, 134].

Роль символа часто недооценивается за счет гипертрофии знака и рационально-логического мышления.

Суммируем признаки символа. (1) **Символ есть соединение**, универсальный способ связи, осуществляющий единство мироздания. (2) **Символ объективен**, существует независимо от нас; символ реально, подлинно представляет то, что символизирует. (3) **Символ субъективен**; его нет самого по себе вне человека. Символ — атрибут личности, принадлежит личности, выражает и выявляет ее, достигая степени самосознания в слове. (4) **Символ есть соединение разных планов действительности**. Он объединяет Я и Мир в Боге, выступая посредником между ними. (5) **Символ диалектичен**. Динамика символа трансцендирующая, системно-закономерная, творческая, бесконечная. (6) **Символ есть смысло-вещь**. В символе смысл всегда овеществлен, а вещное его выражение осмысленно. (7) **Символ есть диалектическое единство противоположностей**: идеи и образа, рационального и иррационального, неизменного и становящегося, индивидуального и универсального, конечного и бесконечного, относительного и абсолютного, части и целого и т. д. (8) **Символ осуществляется иерархически**, т. е. в разной степени полноты. Определенная конфигурация элементов диалектической структуры символа проявляет его как знак, предмет, понятие, образ, метафору, аллегория, тип, миф, личность и т. д.

Символ — (2) объективно-(3) субъективное (1) соединение (4) разных планов действительности в (5-7) диалектическую (6) вещно-смысловую структуру, (8) осуществляющееся иерархически.

Формула символа есть общая модель всякого знака, в том числе языкового. Языковой знак (слово) — (2) денотативно-(3) сигнификативное (1) соединение (*отражение и преобразование с целью общения*) (4) именуемого субъекта и именуемого объекта в (5-7) диалектическую структуру (6) означающего-означаемого, (8) осуществляющееся иерархически. Символ лежит в основании языка, связывая его проявления воедино. Язык, таким образом, особая символическая форма.

1.2. Символ как посредник между языком и сознанием

Современная теория коммуникации разрабатывает два разнокачественных типа общения: первый связан с передачей информации и обозначается как *информационный*, или деятельностно-регулятивный, тип общения. Второй тип общения с передачей информации и социальной практикой связан опосредованно и в первую очередь представляет собой передачу «смысложизненных установок личностного бытия» [122, с. 3]. Этот тип общения называют *глубинным*. Концепции общения, в которых акцентирован его глубинный слой, представлены в работах Г. С. Батищева, М. М. Бахтина, В. С. Библера, М. Бубера, Д. фон Гильдебранда, Э. Левинаса. Глубинный тип общения начинается там, где «заканчивается простой „обмен информацией” и начинается „интенция на субъект”, т. е. высказывание и действие имеет своим предметом, помимо внешне-объектных референтов, также и сам субъект адресата высказывания, а тем самым — рефлексивно — и свой собственный» [121, с. 44]. Здесь начинают действовать детерминации неинформационного порядка, соотнесенные не с «количеством информации», а с сугубо качественными образованиями — со «смыслами».

Специфическими свойствами «глубинного общения» В. Ю. Даренский считает *непредопределенность, открытость* сознания новым смыслам, *невозможность исчерпывающей рационализации* его предметной содержательности (поскольку ею выступает контекст бытия субъекта общения), а также *личностную трансформацию субъекта общения* в сторону обогащения внутреннего мира субъекта, что проявляется в изменении его стратегий поведения [122, с. 3]. Таким образом, содержанием глубинного диалога является передача экзистенциальных смыслов в предельных коммуникативных ситуациях — религиозной практике, молитвенном опыте, мистике, философствовании, лирической поэзии, исповеди, полноценном человеческом общении.

Одним из принципиальных условий понимания является наличие общей для коммуникантов сферы действительности, с которой производится

постоянное соотнесение. Человек живет в двух перетекающих друг в друга действительностях — физическом и духовном мирах (в терминологии Л. Н. Синельниковой — сенсорно-эмпирическом и ментальном [258]). Цели общения определяют выбор референции: для информационного, или деятельностно-регулятивного, типа общения областью ссылки выступает физический мир. При процессах же глубинного общения происходит соотнесение с внутрисубъективной действительностью. Субъективная действительность — это сфера метафизического (не-эмпирического) опыта. К ней относится, во-первых, «лирическая» реальность, где мир сенсорно-эмпирических фактов втягивается в сферу Я, образуя точку пересечения внешнего и внутреннего миров [см. 258], и, во-вторых, мир чисто трансцендентного — невидимый мир духовной реальности. Важной особенностью духовного мира является то, что он воспринимается как реальность более высокого порядка, чем видимый мир данности. Возникает проблемный вопрос: насколько едина для коммуникантов субъективная реальность? Насколько данная субъективная действительность непроницаема и уникальна? Вправе ли мы утверждать объективность (общность) субъективной действительности?

Толчком к прояснению этих вопросов послужила концепция отечественного психолога-лингвиста Н. И. Жинкина об универсальном предметном коде (УПК), являющемся механизмом внутренней речи и межъязыкового общения [см.: 136; 137]. Универсально-предметный код — произносимый, в нем отсутствуют материальные признаки слов натурального языка. УПК оперирует изображениями, которые могут образовать цепь или какую-то группировку. Н. И. Жинкин на основании проведенных им экспериментов утверждает, что «... универсальный предметный код (УПК) построен так... чтобы партнерам было понятно, что именно говорится, о каком предмете (вещи, явлении, событии), зачем и для кого это нужно и какой вывод может быть сделан из сказанного» [137, с. 54]. По Жинкину, УПК есть однозначное отображение действительности, предметная соотнесенность с вещами, явлениями, событиями внешнего мира. Действительность как предмет

знания всего человечества едина, и перед языками стоит общая задача — однозначно отобразить действительность: «... цель языка состоит в том, чтобы при помощи речи отображать предметы окружающей действительности и тем самым управлять действиями человека» [137, с. 145]. Таким образом, семантическим ядром УПК являются конкретные предметы и явления эмпирического мира. Очевидно, что концепция Н. И. Жинкина неполна, поскольку УПК не распространяется на содержание глубинных дискурсов, являясь залогом состоятельности информационного общения. Например, философствование требует принципиального преодоления предметного мышления [312, с. 27]. Содержание глубинного дискурса не может быть закодировано в предметном коде, поскольку глубинно-личностный смысл в сущности своей имеет внеэмпирический характер.

Выделим принципы, позволившие Н. И. Жинкину квалифицировать предметный код как универсальный: во-первых, код опосредует общечеловеческую действительность, во-вторых, делает возможным межъязыковой перевод и, в-третьих, опосредует переход от «языка» сознания к естественному языку. Обозначенные принципы универсальности позволяют выявить и *второй* «код», существование которого ученый не «заметил», поскольку в фокусе его исследования находился один пласт действительности — внешний объектный мир. Если же в поле зрения исследователя в качестве действительности попадает субъективный мир, он сталкивается с *универсальным экзистенциально-смысловым «кодом»* — посредником между языком и сознанием субъекта, между личностными мирами и различными языками. Здесь общечеловеческой действительностью, с которой происходит соотнесение, выступает духовный мир личности.

Смыслонаполненность есть глубинная характеристика человека. «Способность понимать окружающий мир, других людей и самого себя составляет необходимое условие реализации сущностных сил человека как родового существа» [92, с. 23]. Верно и обратное: «Наиболее глубинные структуры субъективного опыта представлены человеку именно в виде смысловых отношений» [255, с. 20]. Интересно, что даже психоанализ, идущий

«снизу» — от физиологических параметров человеческой жизнедеятельности к душевности — и выше, видит основной потребностью, обеспечивающей самосохранение человека, «влечение к смыслу» и применяет методики логотерапии (работы В. Франкла, Э. Фромма и др.). Данный подход к проблеме смысла противостоит чисто языковедческому подходу, для которого характерна абсолютизация семантики языка и сведение смысла к чисто лингвистической сущности. Такой подход, согласно Р. И. Павилёнису, искажает не только роль языка в процессе познания и понимания мира, но и уяснение в этом процессе роли неязыковых факторов [227, с. 11]. Итак, осмысление есть собственная и прямая функция человеческой экзистенции. Экзистенциальный подход означает проблему понимания, осмысления. Поэтому «код» человеческого бытия может быть назван *экзистенциально-смысловым*.

Универсальные структуры личного переживания жизни, смысловые режимы присутствия, М. Хайдеггер назвал экзистенциалами [291]. Сфера экзистенциалов состоит из первичного континуума жизненных переживаний, который прямо не переводим на человеческий язык, а опосредуется *символами*. Экзистенциалы ставят человека перед необходимостью смыслопорождения — усилия осмысления, поиска источников смысла, деятельного его извлечения и «разработки». Смысл индуцирует символическую структуру во всей ее глубине и первичности [251, с. 216 – 218]. Символ извлекает смысл из хаоса внутреннего бытия личности, творит из него сознательно-выразительные факты. В символе сознание достигает степени самосознания. Таким образом, единицей универсального экзистенциально-смыслового «кода» является символ.

Духовную организацию человека нельзя назвать «кодом», потому мы и заключали эту номинацию в кавычки. Под *кодом* понимается означивание единиц одной системы единицами другой по определенным правилам. В понятие кода входят следующие признаки: направленность вовне, зависимость от предметной действительности, механичность, статичность и операциональность. Сеть символов, определяющих внутренний мир личности, по самой своей природе не может быть кодом. «Осмысленную» в

экзистенциальных символах живую текучесть личностного бытия назовем *универсальным экзистенциально-смысловым символикonom (УЭСС)*. «Семантическое ядро» УЭСС — это осмысленная экзистенция, личностно-уникальные феномены субъективной действительности, то есть данный в символизациях опыт внутреннего мира Я. Описанный выше символикonom может быть охарактеризован как внутренний, личностный, непроизносимый, состоящий не из последовательности статических знаков, а из континуума уникальных экзистенциальных символов.

Исходным пунктом анализа предметного кода и символикона является идея их неразрывной связи друг с другом. В реальной жизни, в функционировании самых разнообразных духовных структур предметное и экзистенциально-смысловое переплетаются и взаимопроникают: отражение предметов включает знание о собственной субъективности, а самый «наитрансцендентный» опыт происходит при непосредственном участии физического мира. Между содержательностью УПК и УЭСС нет четкой границы, поскольку не может ее быть в психо-ментальных процессах сознания личности, их продуцирующих. Единицы УПК и УЭСС имеют единую основу. Исходной содержательной структурой обоих промежуточных образований является первичная структура сознания, которая инкорпорирует целостный предметный образ, чувственно-эмоциональный фон переживаемого и элементы развивающегося смыслового различения. Такое синкретичное образование советский философ-когнитолог Д. А. Жданов в 1963 г. назвал «протоформой» [133].

Под протоформой Д. А. Жданов понимал промежуточное образование между предметными представлениями и абстрактными понятиями в зрелом мышлении современного человека [133, с. 108, 109]. Протоформа слито содержит не только предметный образ, но и «элементы возникающего абстрактно-общего», а также чувственно-эмоциональное отношение к ситуации, поэтому и является «более емкой гносеологически» [133, с. 111]. Протоформа есть первый шаг на пути отрыва образа от действительности, от конкретно-ситуативной пространственно-временной закреплённости, это

скачок к отвлеченности когнитивных структур. Термином «протоформа» исследователь подчеркивает функционально-динамический аспект, векторную устремленность развития когнитивных структур. УПК развивает конкретный образ протоформы и оперирует *предметными изображениями*, УЭСС актуализирует личные чувствования и смыслы в составе протоформы и оперирует *экзистенциальными символами*.

Символы внутреннего мира личности органически связаны со словом, как это было показано в предыдущей главе. Если УПК изоморфен запечатленному предмету физического мира и имеет предметно-образную метку, то «меткой» экзистенциальных символов чаще всего выступает *имя*. Интересной с этих позиций представляется теория ментальных репрезентаций, разработанная канадским ученым Алланом Пайвио [317]. Автор гипотезы двух систем кодирования утверждает, что информация может храниться как в образном, так и в вербальном виде (то ли в каждой системе отдельно, то ли в обеих системах одновременно). Системы кодирования могут перекрывать друг друга с большим акцентом на той или другой системе. Различая «картиноподобные» («*imagens*») и «языкоподобные» («*logogens*») паттерны, А. Пайвио подчеркивает, что *имогены* имеют аналогические, иконические и континуальные свойства, а *логогены* являются условными, дискретными, пропозициональными символизациями. Подсистемы кодирования различаются по природе репрезентативных единиц, их организации и функционированию. Функционально они независимы: каждая подсистема может быть активизирована независимо от другой или они могут быть активизированы параллельно. В то же время подсистемы связаны таким образом, что активирующее начало одной подсистемы может быть инициатором активизации другой. Данные этого исследования дополняют понимание когнитивной структуры УПК и УЭСС.

Универсальный экзистенциально-смысловой символикон есть внутренний интегратор человеческого сознания: он ценностно интегрирует, направляет, качественно определяет, регулирует всю структуру личности. Символизация как подведение к возможности трансляции другому

протоформических экзистенциалов происходит в процессе самопознания, смыслопорождения. УЭСС может быть рассмотрен как переходная семантическая форма между идиолектом сознания и естественным языком. Экзистенциально-смысловой символикон есть особенный вид мыслительно-вербальной деятельности, встающий как промежуточное звено между сознанием и общением, образующий специальную семантическую зону, «связывающую блоки интеллекта и языка» [цит. по: 112, с. 76]. УЭСС — внутреннее когнитивное образование, естественно создающаяся уникальная система открытого типа, характеризующаяся фундаментальной смысловой значимостью своих единиц, извлекающихся из личностного бытия. Символикон является тем содержанием, которое впоследствии разворачивается различными знаковыми системами — языком, искусством (красками, танцем, музыкальной звукописью, скульптурой и т. д.), наукой, философией, мифом и религиозным творчеством. Органичнее всего символ связан со словом (см. 1.1).

Промежуточное положение УПК и УЭСС между сознанием и языком требует выяснить соотношение УЭСС и внутренней речи, концепция которой была сформулирована Л. С. Выготским. *Внутренняя речь*, по Л. С. Выготскому, — это особый самостоятельный момент речевого мышления, в котором сфокусированы все динамические отношения мысли и слова. Учёный полагал, что внутренняя речь обладает следующими свойствами: чистая предикативность, редуцированность фонетики, особый семантический строй (преобладание смысла над значением, агглютинация семантических единиц, «влияние» смыслов, идиоматичность). По мнению В. Д. Ждановой и Ю. А. Кучер, «если у истоков образования языковых форм находится особая речевая конструкция, обозначаемая условно термином „слово-предложение”, то именно она соответствует протоформам мышления...» [134, с. 84]. Таким образом, связь внутренней речи и протоформы, из которой развиваются единицы УПК и УЭСС, была осознана в научной традиции.

Концепция внутренней речи получила развитие в многочисленных работах отечественных психологов, психолингвистов и языковедов (Т. В. Ахутиной, И. Н. Горелова, К. Ф. Седова, Н. И. Жинкина, А. А. Залевской,

И. А. Зимней, С. Д. Кацнельсона, А. Н. Леонтьева, А. Р. Лурия, В. Ф. Петренко, Л. В. Сахарного, А. Н. Соколова, Ю. А. Сорокина, Е. Ф. Тарасова, А. М. Шахнаровича и др.). Как отмечает Т. В. Ахутина, «благодаря своим структурным особенностям, внутренняя речь хотя и есть речь, т. е. „мысль, связанная со словом”, но такая речь, где слово с его фиксированным значением максимально расшатано, деформировано под влиянием мысли» [28, с. 40]. Внутренняя речь есть речь для себя, но она уже устремлена к внешней речи для всех. Она является «механизмом, превращающим внутренние субъективные смыслы в систему внешних развернутых речевых значений» [193, с. 10]. Ученые полагают, что наиболее существенное дополнение к теории внутренней речи Л. С. Выготского было сделано именно Н. И. Жинкиным, который высказал «концептуальную гипотезу о существовании в сознании особого языка интеллекта — универсально-предметного кода»; Н. И. Жинкин «приоткрыл завесу над тайной превращения мысли в слово, качественного скачка, который, по его мнению, представляет собой перекодирование личностного смысла из УПК в вербальное сообщение, наполненное языковыми значениями» [252, с. 39]. Признание того, что внутренняя речь «реализуется через универсальный предметный код» [139, с. 47], является аксиомой психолингвистических исследований. Справедливо оценивая вклад концепции УПК Н. И. Жинкина, исследователи, однако, не учитывают опыт субъекта, который невозможно кодировать в предметных схемах УПК. Основываясь на мысли Ю. Н. Караулова о том, что «внутренняя речь и промежуточный язык есть явления одного порядка» [159, с. 206], признаем, что, разрабатывая концепцию УЭСС, мы разрабатываем концепцию внутренней речи в дополнительном содержательно-функциональном аспекте. УПК и УЭСС — разноаспектное содержание внутренней речи.

Система символов есть уже не чистая реальность индивидуального сознания, но еще и не слова естественного языка. Основное свойство единиц УЭСС — это их *векторность*. В соответствии с ней экзистенциал непременно стремится к самообнаружению в символе. В этой точке содержания сознания обретают коммуникативную природу, поскольку устремлены к осмыслению,

символизации и, далее, называнию как для внутреннего «пользования», так и для трансляции другому. Векторность означает «адресатную направленность» символа [24, с. 362]. Идея коммуникативного вектора самого мышления принадлежит В. фон Гумбольдту [116, с. 399]. Номинация и коммуникация — нерасторжимые функции символа в человеческом сознании, обуславливающие одна другую. Символ содержит в себе и обозначение и сообщение и соотносим не с отдельным словом, а с целостным текстом. Символ дает «право говорить о речемышлении с большим основанием, нежели о мышлении и языке отдельно» [172, с. 85]. Символикон — двустороннее образование, осуществляющее вербальность мышления и интеллектуальность речи.

С именами В. фон Гумбольдта и А. А. Потебни следует связать установление «уравновешенного» [278, с. 19] понимания связи языка и сознания: «... область языка далеко не совпадает с областью мысли» [238, с. 41]. Эти идеи развил Л. С. Выготский, тем самым явившись непосредственной предтечей психолингвистики: «... мысль имеет свое особое строение и течение, переход от которых к строению и течению речи представляет большие трудности» [105, с. 355]. Л. С. Выготский считал, что мысль имеет свою грамматику, отличную от грамматики слов. Сам процесс формирования высказывания, переход от мысли к слову он сравнивал с «нависшим облаком, которое проливается дождем слов» [105, с. 356]. На уровне УЭСС мы можем выразить все мысли, ощущения и даже целые рассуждения одним лишь именем-символом, который, однако, уже соотносим с внешним языком, иначе оказался бы непереводаемым на него. Субъективное содержание символикона делает его сугубо индивидуальным языком. Л. Витгенштейн спрашивал: «... мыслим ли такой язык, на котором человек мог бы для собственного употребления записывать или высказывать свои внутренние переживания? ... Слова такого языка должны относиться к тому, о чем может знать только говорящий, — к его непосредственным, индивидуальным впечатлениям. Так что другой человек не мог бы понять этого языка» [101, с. 171]. Символ образует этот «индивидуальный язык» и нейтрализует разобщенность, размыкая его в естественный язык.

Основной проблемой взаимосвязи языка и сознания является переход от еще словесно не оформленного и понятного лишь самому субъекту смысла к словесно оформленной и понятной любому системе значений. Без посредничества УПК и УЭСС невозможна организация потока реальной речи, которая разворачивает «внутреннее слово» в последовательность общепринятых языковых значений. Переход к естественному языку — сложная динамическая трансформация символа из одной системы в другую. Суть динамической связи между сознанием и языком заключается в символических переходах: через внутренний язык символов к естественному языку, и наоборот. Таким образом, можно говорить о том, что именно диалогическая природа является фундаментальной характеристикой экзистенциально-символических образований. Поэтому единицы УПК и УЭСС являются *коммуникативными коррелятами* протоформы сознания [120, с. 91]. Диалогичность экзистенциальных символов подчеркивает их векторную направленность к самообнаружению.

Итак: 1) **религиозно-архетипический уровень символика** опосредует базовые глобально-матричные структуры смысла, в границах которых разворачиваются все остальные: *Бог, мир, Я*; 2) **метафизический уровень** опосредует такие жизненные экзистенциалы каждого человека, как: *истина, грех, святость, надежда, терпение, свобода, сущее, любовь, смерть, красота, дух, цель, смысл жизни, существование, бытие, целое, действие, сущность, конечное, бесконечное, вечное, сознание, начало, понимание* и т. д.; 3) **аксиологический** — опосредует нравственные, этические и эстетические ценности личности: *счастье, прекрасное, благое, трагическое, долг, милосердие, ответственность, совесть, скорбь, страх, добро, зло, сострадание*; 4) **культурологический уровень** опосредует смыслоценности, исповедуемые личностью вследствие укорененности в определенном культурном пространстве. Широко известно, что те смыслы, которые высоко оцениваются членами одного культурного сообщества, остаются вне культурного сознания или даже оцениваются отрицательно представителями другой культуры. Например, связаться с символическим полем русского

человека можно через фразы «Он тоже страдал», «Он был немощен от рождения», тогда как информацию о том, что кому-то плохо, не любят в англо-американском мире — здесь «И он стал победителем», «Он достиг успеха». Тесно связаны с культурологическим 5) **национальный символикон**, воплощающий национально обусловленные смысло-жизненные установки, и 6) **конкретно-исторический** — смыслоценностные ориентации личности в определенный исторический период времени. И, наконец, 7) **психолический** запечатлевает индивидуальные экзистенциально-смысловые комплексы личности, всю палитру ее уникальной мысле-эмоцио-волевой самости: *душа, боль, тоска, печаль, радость, женщина / мужчина* и т. д.

Перед нами универсальная смысловая модель внутреннего мира человека. Этот своеобразный алгоритм человеческого духа есть та «молчаливая предпосылка общения между людьми», которая дает нам уверенность в том, что всем нам общи «механизмы переживания и болей, и радостей...» [236, с. 15]. Будучи целиком и полностью связанными с глубиной личности, символы УЭСС универсальны. Символикон — не простая сумма символов, а пансимвол, цельный миф личности.

Общность в содержании архетипических и метафизических символов порождает полное взаимопонимание и глубокое духовное единство. Совпадение символических структур культурологического уровня обеспечивает возникновение у людей единой культуры идентичного ряда ассоциаций, позволяющего им без труда понимать друг друга. Однако близость только на нижних уровнях УЭСС есть более «эгоистичная» близость, проявляющая степень неразвитости человека до уровней всечеловеческой близости. Человек призван стать универсальным, преодолев исключительность, изолированность, самоутверждение признаков национальных, социальных или профессиональных, их главенствующее положение.

Положенная в основание градации символов восходящая «степень универсальности» знаменует одновременно усиление сопричастности *Я* другому. Взыскание смысла на уровнях, превышающих психоопытное присутствие, нуждается в диалоге, в выходе к *другому* (этносу, истории,

культуре, тексту, личности, Богу). Например, бесконечность познания Бога все больше и больше нуждается в открытости сознания общению и Слову — так диалог приобретает онтологические характеристики, становится все более фундаментальным режимом экзистенции. Личность постигает саму себя не иначе как через трансцендентное себе. Искажение иерархии, когда более низкий по ценности экзистенциальный символ перекрывает более высокие, есть абсолютизация относительного, то есть всякого рода извращения и ограниченность духовного типа человека (например, эгоизм, национализм, этатизм и т. д.).

Отметим, что возможность полной рефлексии и окончательного осмысления человеком отмеченных экзистенциальных констант личностного бытия уменьшается от психологического к метафизическому и архетипическому пластам, которые менее всего доступны рефлексии и самоопределение относительно которых составляет задачу всей человеческой жизни. Однако явно или неявно они оказывают влияние на формирование всего сознания личности, образуя иррациональную глубину человека. Не все доходят до осознанной постановки многих «метафизических» и «архетипических» вопросов, которые являются «своими» только для философского и религиозного уровней сознания.

Самоопределение относительно экзистенциальных констант может носить эпизодический, фрагментарный, нерелексивный, но обязательно жизнепротяженный характер, может охватывать не все уровни символика: в силу многих причин человек может не иметь некоторых экзистенциалов, а значит — и символов, им соответствующих (к примеру, культурной, национальной или исторической самоидентификации). «Удельный вес» переживаемых разноуровневых экзистенциалов и глубина их осмысления говорит о степени развитости, автономности, гениальности личности. Данные экзистенциальные пласты являются предпосылками всякой субъективности, содержанием духовной жизни. Субъект есть автономия его собственных смыслов в уникальной конфигурации символика (вряд ли вообще возможен бессмысленный, т. е. не-символизирующий, субъект).

Необходимо отметить, что представления о промежуточных звеньях между языком и сознанием углубляются многими исследователями и разными науками, в частности когнитивной лингвистикой. Медиаторная реальность между сознанием и языком сложна и многоаспектна, исследователи высвечивают ее различные грани: внутренняя речь (Л. С. Выготский), предметно-схемный код (Н. И. Жинкин), «промежуточный язык» (Ю. Н. Караулов), ситуационная модель (Т. А. ван Дейк), ментальные пространства (Ж. Фоконье), языковое сознание (В. фон Гумбольдт, Е. Ф. Тарасов), фрейм (Ч. Филлмор, М. Минский), коммуникативное сознание (И. А. Стернин), сценарий, экспериенциальный кластер (Дж. Лакофф), ментальная модель (Ф. Джонсон-Лэрд), ментальные репрезентации (А. Пайвио), универсальная грамматика (Н. Хомский), внутренняя форма слова (В. фон Гумбольдт, А. А. Потебня), правила концептуального вывода (Р. Шенк) и т. д. Концепция УЭСС есть шаг на пути к осмыслению связи языка и сознания в аспекте духовной глубины личности.

Концепция УЭСС, интегрируя основные функции языка — коммуникативную и когнитивную, высвечивает контуры *экзистенциальной* функции языка. Язык, с одной стороны, призван раскрыть другим и миру человеческую экзистенцию через посредство УЭСС — содержательный аспект экзистенциальной функции. С другой — язык является одной из форм человеческого существования (К. Ясперс, М. Хайдеггер), организуя и структурируя человеческий опыт, — онтологический аспект экзистенциальной функции. В процессе каждого акта общения язык становится способом экзистенции, проявляя и реализуя человеческое присутствие. В-третьих и «в-главных», язык есть *репрезентативно-кумулятивный органон* человеческой экзистенции, обладающий способностью замещать в культуре реального человека — темпоральный аспект экзистенциальной функции языка. Человеческая экзистенция хранится в культуре и «взрывается» как ккумулятивный снаряд внутри диалоговых актуализаций (ср. с концепцией семантического взрыва Ю. М. Лотмана). Итак, экзистенциальная функция языка обусловлена тем, что — *через* него существуют, в нём существуют, *им*

существуют. Экзистенциальная функция языка связывается с фундаментальными характеристиками, во-первых, бытия человека как живой, динамической, открытой, незавершенной смысловой реальности, а во-вторых, языка как непосредственного способа существования, самоопределения и самоосуществления человека в мире.

1.3. Дискурсивные характеристики символа

Со всей серьезностью стоит проблема возможности адекватных средств вербальной трансляции содержания символов личности. Как же организуются религиозный, философский, лирический дискурсы, строящиеся на основе УЭСС? Что обеспечивает передачу опыта личностного бытия? УПК и УЭСС непроизносимы, однако непроизносимость УЭСС, в отличие от непроизносимости УПК, не только формальная, но и содержательная. Восстановить предметное изображение внутреннего кода в словах элементарно, так как предметы уже названы в натуральном языке. Восстановление экзистенциальных символов в словах представляет собой вопрос о возможности «выражения невыразимого». Безусловным признается то, что глубинный дискурс является «коммуникацией некоммуникабельного», которая включает в себя непосредственно само знание о собственной невозможности [179, с. 273]. Как замечает Н. Д. Арутюнова, сами «чувства, как таковые, не могут быть описаны, описанию поддаются только ситуации, стимулирующие то или другое переживание» [23, с. 29]. Язык глубинных дискурсов всегда находится в опосредованном отношении к естественному языку.

Следуя М. Полани, можно выделить в «личностном знании» три области, характеризующиеся различным соотношением мысли и речи: 1) «область невыразимого», в которой компонент молчаливого знания преобладает и его артикуляция невозможна; 2) «область явного», достаточно хорошо выразимого в речи; 3) «область затрудненного понимания», где мысль и речь

накладываются, но не перекрывают друг друга [233, с. 128]. Чем больше глубина духа, тем дальше человек от внешних форм его воплощения. Но именно эта глубина и порождает более значительное выражение: «... я знаю больше того, что могу выразить словами, и то немногое, что я могу выразить, не было бы выражено, не знай я большего», — высказал эту мысль В. Набоков [209, с. 157]. Глубина «молчания с собой» определяет глубину культуры и языка. Само слово «принимает иной модус перед лицом „молчания”», заметил С. С. Аверинцев [7, с. 58]. Такова внутренняя структура символика личности в его отношении к слову.

Слово естественного языка, возникающее на основе УПК, устремлено к ясности, точности, однозначности. Назовем данное информативно-предметное слово *денотативным, или изобразительным*. «Прямое предметно направленное слово знает только себя и свой предмет, которому оно стремится быть максимально адекватным» [35, с. 217]. Денотативное слово исчерпывает предмет своей коммуникации, тогда как, по мысли немецкого лингвиста Х. Куссе, попытка выразить трансцендентное имманентным («посюсторонним») человеческим языком делает полное соответствие между выражением и выражаемым принципиально недостижимым [179, с. 272]. Денотативный язык есть «самые простые, обыкновенные и необходимые слова... Такие слова всю жизнь может говорить человек, и никто никогда не узнает, чем болела и радовалась его глубокая душа» [15, с. 630]. Однако обозначать предмет — не самая важная функция языкового знака. «Есть вещи, о которых мы *говорим*, легко понимая друг друга, но которые принципиально нельзя *показать*; например, совесть, любовь, думу, которая лежит у вас на сердце... Конечно же, *внутренний мир человека* может быть приоткрыт так или иначе для наших глаз, но его *никогда нельзя исчерпать изобразительными средствами*; все это будут лишь более или менее внятные потуги психологизма... Онтологически наша экзистенция выходит за пределы всего зримого» [223, с. 8]. Слово естественного языка, возникающее на основе УЭСС и транслирующее внутренний мир субъекта, имеет неденотативную, неизобразительную, невещную природу — это чисто *смысловое, или*

выразительное, слово. Это слово — *символ*. Символический язык требует десемантизации элементов высказывания, оттесняя денотативные значения к факультативным. Символ актуализирует область «дальнейших» значений слова, то есть уже не языковое значение, а речевой смысл.

Антитеза *денотативный / символический* является эвристичным принципом в определении специфики глубинного дискурса, тремя основными типами которого являются лирический, философский и религиозный. Эта антитеза получила название *принципа «двоемирия»* в исследовании лирики Л. Н. Синельниковой [258]. Принцип «двоемирия» выступает когнитивной программой всякого глубинного дискурса. Соотношение *внутреннего* и *внешнего* обуславливает жанровую уникальность глубинных дискурсов.

Лирике свойственна наглядная картинность, образность. Лирическое начинается там, где мир вещей становится соизмеримым миру идей, когда объекты и ситуации внешнего мира вызывают духовный импульс и обретают смысловое оформление. «Принцип восхождения» есть основной закон лирики: «„Восхождение“ — это переключение лирического повествования от событийности к ментальности, от видимого к невидимому, от реального и ирреальному, трансцендентному» [258, с. 169]. В лирике раскрывается опыт конкретного человека, и автор устремляет его к общезначимому. Лирика возникает на основе *психологических символов УЭСС*, становящихся общезначимыми парадоксальным образом — «чужое» индивидуальное актуализирует «свое» индивидуальное, когда чем сильнее чужая индивидуальность, тем сильнее мы познаем свою (лирическая антиномия «для себя — для всех»).

Во многом противоположен лирике религиозный дискурс, специфика УЭСС которого состоит в *универсально-личной* природе символов, данных Богом человеку в Откровении. Религиозное содержание внемирно, однако стремится облечься в предметы и конкретные ситуации физического мира. Здесь действует обратный принцип — «принцип нисхождения». Религия стремится к *воплощению*, к обретению земной плоти. По наблюдению Н. Б. Мечковской, «в самых разных религиях в круг ключевых значений входят

понятия, связанные с передачей информации: Откровение, слово Бога, заповедь, завет, пророчество, благая весть, вестник, посланник, пророк, Священное Знание (Писание, Предание), Символ Веры, истолкование священного Слова, проповедь, молитва» [207, с. 5]. Религия состоит в нисходящем движении смысла, люди стремятся жить, руководствуясь Словом Бога как единственной Истиной.

Философский УЭСС занимает промежуточное положение — философский дискурс строится на *индивидуально-всеобщих символах*, идущих от собственных истоков опыта конкретного человека, однако устремленных к статусу универсальных. Ситуация «я-ты-здесь-сейчас» трансформируется в философии в ситуацию «всякое я-всякое ты-езде-всегда». Отечественный исследователь специфики философии В. С. Горский подчеркивает, что «обязательным признаком философского знания является всеобщий характер его обобщений» [113, с. 61]. Философ проектирует свое объяснение мира в связи с бесконечностью, в чем состоит отличие философии от науки, поскольку «конкретно-научное знание представляет свои объекты в финитной форме» [175, с. 61]. Итак, в «восхождении от» эмпирии рождается лирика, «нисходит к» эмпирии религиозное Откровение, а философия занимает срединное положение, воспаряя над эмпирией и присваивая статус всеобщности религии. Таким образом, соотношение и направленность движения в оппозиции «внутренний / внешний миры» есть типологический критерий, лежащий в основе жанровой классификации глубинных дискурсов, содержание которых, в свою очередь, описывается антитезой «индивидуальное / универсальное».

Референтным комплексом символического языка является экзистенция — конкретное неповторимое бытие, смысложизненные ценности и ориентации; означаемыми для означающих в символическом языке будут являться состояния внутреннего мира личности, ее экзистенциалы. Поскольку стремление к прямой вербализации мира внутреннего *Я* является неизбежной мукой поэтов, философов, богословов, то именно для них характерна высокая степень представленности символического языка. В основе различия *денотативного* и *символического* лежат различия в природе референтов,

которые и обуславливают различия в содержании и свойствах их семантики.

Для глубинного дискурса, вырастающего из символика, характерны следующие признаки: 1) смысловость — слово усиливает когнитивную нагрузку, расширяя семантический объем; 2) нереферентность — слово теряет единичную предметную закрепленность, повышая свою когнитивную значимость; 3) полисемия — ключевое проявление символа в дискурсе; освобожденное от самозамкнутости и прямой референции слово всегда субъективно, вариативно, изменчиво, обозначает «и что-то еще». Символ в лингвистическом пространстве проявляется как духовно-языковой комплекс, обладающий потенциально бесконечным количеством значений (интерпретаций); 4) семантическая диффузность — напряжение между общеизвестными значениями слов естественного языка и уникальным содержанием внутреннего мира Я, балансирование между сказанным и несказанным, когда процесс поиска смысла языковых выражений важнее, чем преданные фиксированные языковые значения; 5) экзистенциально-личностная семантика вследствие референции к духовному бытию; б) трансцендентность содержания — личностный опыт человека выходит за рамки ограниченного пространства-времени и приобретает всеобщую ценность. Увеличение смыслового компонента в семантической сфере, повышение роли макроконтекста для понимания языковых выражений в микроконтексте, изменение соотношения эксплицитного и имплицитного характеризуют символ в дискурсивном пространстве.

Символическое значение слова является одним из наименее изученных семантических объектов. Лингвистическая семантика чаще всего трактует символическое как компонент значения слова. Согласно Е. В. Красиковой, в процессе символаобразования происходят кардинальные изменения в значении слова: выводятся ядерные семы из состава значения, изменяется их статус в структуре значения, вводятся потенциальные и новые семы и т. д. [173, с. 14]. Развиваемая концепция показывает, что символ локализован не в стандартизованном, конвенциональном языковом значении слова, он соотнесен с языковым смыслом, личностным, изменчивым, ситуативно-контекстуальным,

требующим не *знания* языка, а *понимания* речи. Значение и смысл — разные формы осуществления связи «означаемое-означающее». Смысл максимально трансформирует языковые значения, размыкая их в сложный и многослойный контекст, которого требует для своего осуществления символ. Как заметил А. Ф. Лосев, «если мы станем вникать в проблемы соотношения текста и контекста, то мы тотчас же сталкиваемся с проблемой символа» [184, с. 20]. Смысловые потенции символа всегда масштабнее его конкретных языковых реализаций и потому нуждаются в широкой контекстуальной среде.

Своеобразие символического смысла слова в том, что он развивается не из значения слова: причины его возникновения лежат в сфере внеязыковой, экстралингвистической — в сфере субъекта и ситуации речи. Так, О. Г. Пестова, выделяя пять этапов символизации, справедливо видит начало данного процесса в (1) индивидуальных контекстах. Однако дальнейшие этапы (2) фразеологизации, (3) развития новой сочетаемости, (4) закрепления «символического значения» слова в словарной статье и, наконец, (5) функционирования слова как однозначного [229, с. 9], на наш взгляд, не являются этапами символизации. Напротив, перед нами процесс перехода смысла в значение, языкового символа — в языковой знак. Приобретая характеристики знака — конвенциональность, мотивированность, устойчивость и воспроизводимость, символ как таковой упраздняется. Описывая символ как компонент *значения* слова, важно помнить о масштабе и уровне бытования символа. И тогда «символическое» будет не ступенью в развитии языкового значения, а слово явится как результат обнаружения символом самого себя.

Значение известно или нет, оно имеется или утрачивается, смысл — всегда искомая, выявляемая величина. Денотативный язык — четкое, статичное единство знака и значения. В ситуации символического языка смысл *всегда* является *только искомым*, лишь стремясь к единству «знака» и «значения» в границах одного контекстуального поля, однако все же никогда не обретая его. Под контекстуальным полем может пониматься конкретный текст определенного автора, книга, метатекст как текст всей жизни автора, дискурс определенной культурной традиции и т. д. Понимание символического языка не

установление твердых значений, а «опрокидывание» в неизвестный смысл.

Понимание денотативного языка состоит в установлении означаемого — предмета, здесь даже говорить о феномене понимания как одного из режимов экзистенции в сущности неуместно — это идентификация. Обмен информацией сохраняет обособленность участников, информационное общение монологично. Понимание же символического языка принципиально локализовано в ином — не в опознании предмета речи, а в самом процессе поиска смысла, в том ответном «включении» сознания для понимания, в самих личностных усилиях по преодолению неизвестности, в творческой энергии по смыслопорождению. Здесь происходит не обмен информацией, а превращение состояния каждого партнера в их общее достояние. Глубинное общение порождает общность, оперирует стратегиями фатической речи [100].

Модели понимания денотативного и символического языков соотносятся как *статическая* и *динамическая* модели, различие между которыми заключается в «воспроизведении» и «произведении» смысла. Статическое информационное общение стремится к унификации, согласованию знания для однозначного оперирования им. Тогда как глубинное общение появляется «при наличии любых смысловых „зазоров” в межличностном общении, но только в том случае, когда его участники не просто пытаются их игнорировать или устранить, а осознать как самоценные, конструктивные с точки зрения личностного становления» [121, с. 51]. Таким образом, конечная цель и успех информационного общения — усреднение смысла, точное понимание. Конечная цель глубинного общения — прирост смысла, его продуцирование, причем чем личностно-глубиннее он, тем выше его ценность.

Результаты статического и динамического понимания различны. В статическом понимании денотативное отнесение может завершиться: а) точным уяснением обозначаемого, б) приблизительным значением; в) неверным пониманием. «Поверхностный» дискурс бытовой, обыденной социальной коммуникации имеет лишь одно правильное понимание, все остальные являются браком, «коммуникативным провалом». Именно в отношении информационно-деятельностной коммуникации правомерно говорить о

«коммуникативной неудаче», которую О. П. Ермакова и Е. А. Земская определяют как полное или частичное непонимание высказывания партнером по коммуникации [128, с. 31]. Конфликт как феномен речи возникает в информационном общении как **недопонимание**. Здесь неудачи, сбои, недоразумения могут быть нейтрализованы с помощью дополнительных речевых шагов: уточнений, переспросов, пояснений, наводящих вопросов, переформулирования. Выяснение *правильности / неправильности* основано на возможности верификации сообщаемого знания, его соотнесении с предметной эмпирической действительностью, вследствие чего и выстраивается шкала по степени совпадения. Информационное знание возможно описать в параметрах *истинности / ложности*. Таким образом, характеристики *правильно / неправильно, истинно / ложно* являются конститутивным принципом, определяющим успешность информационного типа общения.

Экзистенциальная укорененность глубинного общения составляет его главное отличие от информационного, смысл которого остается внешним. Смысл в глубинном общении — всегда «свой», выходящий на личностные (этические, психологические, религиозные, нравственные) ценности. Информационное знание безлико, оно не сближает, поскольку общо для всех в равной степени. Н. А. Бердяев отмечал, что «через научное познание... происходит универсальное сообщение между людьми, но не происходит общения. Это познание предполагает лишь низшую ступень общности между людьми. Люди совершенно разной духовности, разных религиозных верований, разных социальных классов, разных национальностей и культур могут общаться между собой на почве истин математики и физики» [86, с. 75, 76]. Глубинное общение, в основе которого лежит экзистенциальный символ, имеет другой характер: «По символу опознают и понимают друг друга „свой“. В отличие от аллегии, которую может дешифровать и „чужой“, в символе есть теплота сплывающей тайны... „сопрягая“ предмет и смысл, он одновременно „сопрягает“ и людей, любивших и понявших этот смысл» [9, с. 827]. Смыслорождающая динамическая модель понимания описывается совершенно иной системой координат — координатами системной оппозиции

свой / чужой. Глубинное общение основывается на ценностном сознании, и случится ли оно или нет зависит только от *приятия* или *неприятия* собеседника, от степени духовно-ценностной общности. Глубинный дискурс сущностно многозначен (несет в себе множество потенциальных смыслов), его неопределенность принципиальна, поскольку личностна, критерии *правильно / неправильно* здесь бессмысленны, они просто не работают на описание «успешности» глубинного общения. Предлагая различать два типа употребления языка — научное и эмотивное (ср. денотативное и символическое — в нашей терминологии), английский ученый Айвор Ричардс подчеркивал, что для первого существенна истинностная оценка высказываний о действительности, тогда как для второго — эмоциональное воздействие высказывания безотносительно к его истинности и даже самой ее возможности [318]. Глубинное общение — это познание личности, а не вещи: «Критерий здесь — не точность познания, а глубина проникновения. Познание здесь направлено на индивидуальное. Это область открытий, откровений, узнаний, сообщений. Здесь важна и тайна и ложь (а не ошибка). Здесь важна нескромность и оскорбление» [33, с. 429].

При глубинном режиме коммуникации происходит конфликт или сближение «моделей личностного бытия» [122, с. 10], что можно обозначить как *дисгармонически-статический* и *гармонически-креативный* типы взаимодействия. Идея о том, что для успешности коммуникации необходимы любовь и согласие, была высказана библиопсихологом Н. А. Рубакиным в 1926 году [245]. В русской культуре данный феномен единения на основе свободы и любви закреплен в религиозно-философском символе *соборности*. Решающим обстоятельством для языка как феномена общения еще В. фон Гумбольдт считал первоисходность разделения людей на «два класса — свой и чужой», что «есть основа всякой первоначальной общественной связи» [116, с. 399]. Таким образом, имеет смысл отметить, что глубинное общение онтологически и хронологически предшествует информационному (как смысл генетически и функционально предшествует значению). Без установления контакта и опознания другого в качестве «своего» затруднителен переход к

идентификации *истинности / ложности* его сообщений, а тем более к оценке их как *правильных / неправильных*, что куда более субъективно.

Современное лингвистическое представление о понимании речи основывается на идеях В. фон Гумбольдта и А. А. Потебни, «переоткрытых» в XX ст. и интенсивно разрабатываемых психолингвистикой. Гумбольдт подчеркивал, что для обоснования возможности общения необходимо дать объяснение общности коммуникантов. Наше исследование выходит из того, что данная общность задается как единой внешней действительностью, так и единством природы внутреннего мира человека. Механизмы, размыкающие друг другу разные личностные миры, суть структуры УПК и УЭСС. Фундаментальная функция УПК и УЭСС в процессе понимания как *освоения* смысла состоит в следующих переходах: воспринимающий соотносит с собственным УЭСС и УПК речевое произведение другого, сворачивая его к исходному экзистенциальному символу или предметному образу, т. е. переводит ее на свой внутренний язык. «При сообщении значений, строго говоря, не происходит их передачи: знаки нельзя считать носителями значений в том смысле, что значения не заключены в них, не составляют часть материального тела знака. Более точно то представление, что знаки ... индуцируют тождественные или сходные значения, возбуждают аналогичные информационные процессы в двух сознаниях» [213, с. 16]. Понимание речевого сообщения можно представить как его переформулировку посредством содержания когнитивных комплексов УПК и УЭСС. Личностный смысл отбирает и распределяет содержание языковых значений, задавая форму восприятия текста.

Здесь обнаруживается то, что «всякое понимание есть непонимание», поскольку освоение передаваемого смысла возможно только через его перевод на язык собственного опыта, который не может быть тождественным опыту другого: понимание есть «упрощение мысли, переложение её, если можно так выразиться, на другой язык» [238, с. 92]. Акцент на «реконструировании» смысла предостерегает от отождествления смыслов другого со своими собственными. Налицо парадоксальное балансирование между *Я* и другим, где

нужно стремиться отождествиться с ним, а не отождествить его с собой. В заметках М. М. Бахтина «К методологии гуманитарных наук» есть такой фрагмент: «Свое и чужое слово. Понимание как превращение чужого в „свое-чужое”» [33, с. 392]. Понимание всегда только наше, но оно рождается в стремлении понять чужое, поэтому обретает приращение из «чужого» — становится «своим-чужим». На пути глубинного общения возможны иллюзии относительно другого, но перспективы понимания себя из другого очевидны. Смыслы другого — это «машины понимания» себя.

Понимание обретает характер экзистенциальной акции, смысловое свершение в которой лично и единственно. Уникальность экзистенций автора и понимающего усилия адресата, разнокачественность содержательной природы УЭСС обуславливают вариативность интерпретаций и неисчерпаемую бесконечность толкования. Символический язык позволяет множество раз обращаться к лирическим, философским, религиозным дискурсам, перечитывая их каждый раз на ином витке смысла. Информационный текст без особой на то причины вряд ли будет перечитан еще раз — он не дает прироста смысла. В сравнении с УЭСС предметному коду свойственна некоторая недиалогичность, агрессивность. Общение на основе УПК навязывает слишком много подробностей и впечатывает картинку в сознание коммуникантов, тогда как чем наполнятся структуры УЭСС, зависит в значительной степени от личностной интерпретации. Неустранимость «понижающего» усилия, применяющего смысл другого к себе, интимность и неповторимость толкования позволяют определить межличностное общение как *коммуникативную герменевтику УЭСС*. «... Достижение герменевтики, — обобщает Г.-Г. Гадамер, — заключается всегда, по существу, в том, чтобы перенести смысловую связь из чужого мира в собственный» [цит. по: 113, с. 14]. Таким образом, являясь принципиальным условием возможности глубинного общения, его медиатором, УЭСС обретает когнитивный, аксиологический и прагматический статус.

Непонимание и конфликт возникают в коммуникативной герменевтике УЭСС не как недопонимание, а как **отказ от понимания вообще**, отсутствие

контакта вследствие чуждости духа. Неприятие заставляет вести себя именно так, как если бы не было понято сообщение. Современный украинский лингвист Н. В. Сапрыгина продуктивно исследует «неприятие» как предпосылку непонимания [249, с. 194, 195]. Непонимание — это не только отказ от ответного усилия к пониманию, но и монологическое отождествление экзистенциальных смыслов другого со своими, ложное понимание.

Непонимание в информационном общении есть отрицательное понятие; этому противостоит абсолютно положительная функция непонимания в символическом языке. Понимание в глубинном дискурсе разворачивается тогда, когда есть непонимание, которое зачастую организуется автором глубинного дискурса намеренно: через семантически диффузные символы, парадоксальные — как логические, так и риторические — структуры, противоречия, непоследовательность. Известно, что парадоксальность в этих случаях не воспринимается как ошибка мышления, а приобретает эпистемическую функцию: познавательная ценность парадоксов заключается не столько в отражении, сколько в возбуждении глубинного опыта. Например, природа религиозного сознания опознается многими философами и теологами исключительно как сфера парадоксов (С. Н. Булгаков, о. П. Флоренский, В. Ю. Даренский, I. T Ramsey, H. Schroer, F. Wagner и мн. др.). Иными словами, для понимания глубинного дискурса действительно правило М. Мамардашвили: «Понимание есть ответ на непонятное, а если нет непонятного, то не может быть или возникнуть и понимание» [196, с. 101].

Акцент с «правильности» понимания, гарантированной УПК, в коммуникативной герменевтике УЭСС переносится на его *правдивость*. В. В. Знаков обосновал положение о том, что истина является логико-гносеологической категорией, а правда — экзистенциально-психологической [см.: 141]. Безличная объективная *истина* становится *правдой* в сфере субъекта и насыщается психологическими составляющими [141, с. 104]. Правдивость, а не истинность как нравственная, а не логико-гносеологическая ценность слова является характерной чертой русской культуры: «Величайшее заблуждение полагать, будто русского человека можно в чем-то убедить „словесно“: при

покушении на свою личную „волю” он упрям, поскольку не пропущенное через его собственную „совесть” знание, любое знание, признается им навязанным и чуждым ему. Прежде чем стать его знанием, оно должно быть *со-знанием* в ореоле *со-вести*» [169, с. 130].

Различая дисгармонически-статический и гармонически-креативный типы взаимодействия людей на основе сближения или отторжения УЭСС, важно заметить, что не так-то легко не поддаться и, более того, по каким-то причинам отказаться от вовлечения в понимание дискурса, который построен на экзистенциально-смысловых символах. С этим связан манипулятивный аспект глубинного общения: символический язык апеллятивен, суггестивен. Он стремительно мифогенен, поскольку лишен денотативной основы. Текст, обращенный к УЭСС, всегда хранит тайну другого, и этим захватывает в свое пространство, вовлекая в сотворчество, в поиск смысла. УЭСС — фундаментальный когнитивно-прагматический фактор. Слово в глубинном дискурсе — это путь внутрь личности.

ВЫВОДЫ

1. Осознавая необходимость целостной теории символа для анализа философского дискурса Н. Бердяева, мы столкнулись с множеством подходов к символическому. Символ определяется нами как (2) объективно-(3) субъективное (1) соединение (4) разных планов действительности в (5-7) диалектическую (6) вещно-смысловую структуру, (8) осуществляющееся иерархически.

2. Символ является универсальной общечеловеческой структурой осмысления мира. В символе сознание достигает степени самосознания. Символ принципиально словесен, стремится выразить себя в имени. Человеческое сознание как сознание символическое имеет языковую природу.

3. Лингвокогнитивный анализ символизации проявляет

экзистенциальную функцию языка, которая связывается с фундаментальными характеристиками, во-первых, бытия человека как живой, динамической, открытой, незавершенной смысловой реальности, а во-вторых, языка как непосредственного способа существования, самоопределения и самоосуществления человека в мире.

4. Система символов личности образует ее универсальный экзистенциально-смысловой символикон (УЭСС). УЭСС — синкретичная, переходная форма между сознанием и языком, между различными сознаниями и языками. Изоморфность символикаона сознанию и языку обусловлена его посреднической природой как ментальной диалогемы.

5. Символикон иерархически организован, он концентрирует религиозно-архетипические, метафизические, аксиологические, культурологические, национальные, конкретно-исторические и психологические смыслы, выступающие ведущим когнитивно-прагматическим фактором в порождении дискурса.

6. Дискурс, строящийся на экзистенциальных символах УЭСС, составляет глубинный тип общения. Основными разновидностями глубинного общения являются религиозный, философский и лирический дискурсы. Им свойственна высокая степень представленности символического языка, осуществляющего референцию к внутреннему миру личности и характеризующимся особой формой осуществления связи «означающее-означаемое».

7. Символ — важнейший текстопорождающий фактор. Глубинный дискурс является языком символов, для которого характерны трансцендентность содержания, смысловость, многозначность, семантическая диффузность, эмоциональность, нерационализирующий способ изложения и т. д. Символ в дискурсе проявляется как принадлежность языкового смысла, раскрывающего и динамизирующего языковые значения.

8. Коммуникативная специфика символического языка состоит в том, что его интерпретация основана на ценностном притии или неприятии. Акцент с *правильности* понимания в глубинном дискурсе переносится на его *правдивость*. Понимание обретает характер экзистенциальной акции, смысловое свершение в которой лично и единственно.

РАЗДЕЛ II

КОГНИТИВНО-ЯЗЫКОВАЯ СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

2.1. Особенности философского дискурса

Философский способ миропонимания синтетичен — он гибко совмещает в себе черты «теории (стремление проникнуть в сущность предмета, категориальный строй, всеобщность характеристик) и черты духовно-практического уровня (обращенность к субъекту и выражение субъекта, направленность на ведущие ценности и высшие цели, эмоциональность)» [143, с. 118]. Синтетическая природа философии обуславливает родственность философии, с одной стороны, науке, с другой стороны, искусству, и порождает синкретизм языка философии — специфическое сосуществование рационально-понятийных и художественно-образных дискурсивных стратегий.

Синкретизм философского дискурса порождает сложности в его квалификации. Так, не нов односторонний крен, отождествляющий философию или с наукой или с искусством, закрепленный как антиномия «сциентизма / антисциентизма», или логизма / антилогизма. «Сциентистский» подход требует от философии ориентации исключительно на естественнонаучное и логико-математическое знание, апеллирует к рациональности философского дискурса, отождествляя философемы с научными понятиями. Сближение философии и искусства утверждает принципиальную роль *творца* в философии, подчеркивает образность и «поэтичность» философских понятий [168, с. 27], их личностное происхождение, а также общность решаемых вопросов.

Плодотворны, однако, не антагонистические концепции «сциентизма / антисциентизма», а концепции, трактующие философию как специфическое единство «научного и вненаучного» [221], как синтетическое единство рационального и ценностного [143], научного и мировоззренческого

[95], «общетеоретического» и «мировоззренческого» [30] и т. п. Выявляя сходства философии с другими способами миропостижения, важно не потерять ощущение исходной самобытности философии. В этом смысле мы разделяем исследовательскую установку В. Ю. Даренского, который делает акцент на том, что философия — это именно философия, и призывает не редуцировать ее относительно чего-либо, а «дать конкретную феноменологию философского способа мышления и его специфического предмета» [123, с. 3, 4]. Признав автономность философии как особой духовной формы культуры, мы имеем возможность выявить ее собственный принцип в отражении действительности, общий принцип ее построения, определенный метод появления и образования смысла, что и требует особого языка.

Выделить рационально-понятийные и художественно-образные дискурсивные стратегии означает лишь констатировать то, что находится на поверхности философского дискурса. Данное противоречие должно быть снято выходом на более глубокий уровень объяснения его истоков. На наш взгляд, противоречия как в определении самой философии, так и синкретизма речевых стратегий философствования снимаются указанием на символ как основную единицу философского дискурса. Совмещение образно-метафорической и формально-логической тенденций и составляет особый тип философского символизма.

Философия принципиально *словесна*. Язык и философия вступают в отношения тесного параллелизма: философия возможна, только будучи выражена в слове. «Неспособность философа сообщить другим свои мысли, — говорит К. Ясперс, — является критерием неистинности его мышления». Мы имеем философский смысл только в языке, вместе с ним и неразъединимо от него, так что оба оказываются сторонами друг друга. Язык философии — не отдельная форма, в которой выражается некоторое внешнее по отношению к ней содержание философской мысли, а именно способ возникновения и бытия философской мысли. Поэтому для данного исследования актуально понимание дискурса Ю. С. Степанова, который *внешнее и внутреннее*, язык и смысл видит в единстве: «... дискурс — ... особое использование языка ... для выражения

особой ментальности...» [272, с. 260]. Важно, что категория дискурса «включает понятие сознания» [279, с. 24]. Философский «ментальный мир» активизирует некоторые черты языка, особую грамматику и лексикон, особые правила словоупотребления и синтаксиса. Философский дискурс — это поистине «альтернативный мир в сфере языка» [271, с. 44, 45]. Предпримем попытку описания *философского дискурса* в единстве «особой ментальности» философии и того варианта языка, который она преформирует для своего воплощения.

Языку философии свойственны: авторские окказиональные номинации (*трансцендентальный субъект, чтойность, вещь в себе* — И. Кант); использование специфических способов деривации (например, лексико-синтаксический у Хайдеггера: *воление-самого-себя, пред-стояние*); интернациональная терминология (*идея, детерминизм, субстанция, акциденция, позитивизм* и т. д.); нестандартное словоупотребление, квалифицируемое не как ошибочное, а как близкое к мысли (*наличное бытие свободы, ничто ничтожествует*); сближение контрастных в семантическом смысле лексем (*самотождественное различие*); использование семантических повторов, создающее впечатление тавтологичности изложения (*Если бы что-либо было частью многого, в котором содержалось бы и оно само, то оно, конечно, оказалось бы частью как себя самого — что невозможно, — так и каждого отдельного из другого, если только оно есть часть всего многого* — Платон, диалог «Парменид»). Сложные синтаксические конструкции в философском тексте вызваны усилием адекватной трансляции мысли. Тонкое реляционное мышление философа, обоняющее сложные взаимосвязи и отношения элементов мыслимого, организует по своему подобию и членение языка. Индоевропейские языки, благодаря своей удивительной способности к дифференциации выражения отношений, являются настоящими языками философского идеализма [161, с. 252]. Гумбольдт считает флективные языки совершенной формой развития языка, причем именно способность к разветвленным подчинительным связям, которая обретается лишь очень постепенно, является вершиной языка (ср.: детская речь определяется

принципом сочинения). Дифференциацией выражения отношений объясняются признаки синтаксиса в философском дискурсе, выделенные Л. Н. Синельниковой: обилие скобочных конструкций, поскольку «синтаксис при всей его разветвленности не даёт необходимой автору возможности линейного представления мысли»; объёмный блок примечаний, свидетельствующий о повышенной степени рефлексивности и т. д. [260, с. 355]. Однако развернутый синтаксис не является постоянным признаком философского дискурса (синтаксис простого предложения в текстах древних философов, Бердяева и др.). Системно-языковые средства обусловлены языковой личностью философа, когнитивной семантикой его дискурса.

Экзистенциально-смысловой символикон выступает важнейшим фактором семантики философского дискурса. Философский дискурс как особая разновидность глубинного общения наследует все его признаки, рассмотренные в первом разделе. Философский дискурс не описывает предметной реальности мира, укоренен в духовной глубине личности философа, основывается на символах архетипически-метафизического уровня и т. д. Изучение языка философии требует целостного выявления связей философского слова как с содержательной предметностью философии, так и его связей с философствующим субъектом. Раскроем лингвокогнитивные признаки философского дискурса.

Трансцендентность. Философия есть поиск ответов на вечные проблемы человеческого бытия: о первоначалах, о возможности достижения истины в их познании, о сущности добра, красоты и справедливости, о происхождении и назначении человека. «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? Что есть человек?» — под эти вопросы подводит сферу философии И. Кант [157, с. 332]. Вопросы такого рода принято квалифицировать в качестве философских, или *метафизических*, вопросов. Предмет философии сверхэмпиричен, он достигается трансценденцией в мир умопостигаемого. С этим связано то, что философский язык часто определяется как причудливая, искусственная, не пластичная и не осязаемая конструкция. «Ненормальное» словоупотребление, недоступное чувственному зравомыслящему пониманию,

концептуализируют как «странность» речи философа [286]. Речевые «отклонения» свидетельствуют об особых когнитивных процедурах, лежащих в основе философского дискурса. Требование «отучаться от наглядных привычек понимания, которые несет с собой обыденный язык», является условием приобщения к философскому дискурсу [196, с. 116]. Покидая мир вещей, философ оставляет эмпирические языковые значения; двигаясь в пространстве умозрительной реальности, философ оперирует смыслом.

Трансцендентность философского дискурса обуславливает высокую степень представленности *символического* языка, референция которого осуществляется не к объектам внешнего мира, а к состояниям внутреннего мира личности. Формулируемый И. И. Степанченко семантический закон «глубины текста» в точности отражает специфику символического языка философского дискурса: чем диффузнее, неуловимее, неоднозначнее, неконкретнее словесный ряд — тем больше «глубина текста», то есть сильнее напряжение между языком и мыслью. Под «глубиной текста» исследователь понимает «противопоставление языковых отношений отношениям мыслительным» [273, с. 33]. Глубина философского текста абсолютна, поскольку трансцендентная реальность мысли не покрывается семантикой естественного языка, предназначенного прежде всего для прагматической ориентации в физическом мире.

Философский дискурс провоцирует в слове, попадающем в его пространство, глубинные семантические процессы для обретения широкого значения. Вследствие этого философские категории обретают символический потенциал: они становятся способными индуцировать одна другую, определяться через друг друга, образуя замкнутую целостную систему (*время* определяется через *пространство*, *жизнь* через *смерть*, *возможное* через *действительное*, *случайное* через *необходимое*, *добро* через *зло*, и наоборот), составляя полярные символические оппозиции.

Денотативные слова могут встречаться в текстах самого различного содержания и передавать свое значение в любых речевых произведениях, поэтому их относят к «собственно» языку, тогда как символическое слово

выражает содержание в определенном контекстуальном поле и вне его теряет значимость. Этим объясняется лексикографическая трудность толкования таких слов, как *совесть, свобода, добро, время* и т. п. Чем выше степень символичности слова, тем большее пространство оно покрывает и тем больше может быть задано вопросов по его содержанию. В философии активны «слова широкой семантики», слова-заместители [244, с. 65]. Философский текст построен так, что языковые значения по всем параметрам выше самих себя, приобретают символический смысл. Семантика трансцендентности, требующая экзистенциально-смысловой референции, является основополагающим свойством философского дискурса.

Экзистенциальность. Метафизические обобщения принадлежат конкретной личности, «нрав» которой обуславливает восприятие мира и характер самой метафизики. Философствование имеет *экзистенциальные* корни. Решение проблемы смысла бытия происходит в сокровенных недрах человеческой субъективности. Экзистенциальность философии означает включение в рассмотрение такой реальности, которая не может быть предметом эмпирического исследования — *разум, любовь, свободу, бессмертие, Бога* и даже *материю*. Философский дискурс осуществляет референцию не к предметно-эмпирической действительности, а к духовному миру человека.

Философия не может быть безличной, то есть не-субъективной. Личный характер философии, как отмечает Н. Бердяев, виден уже в выборе проблем, в выборе типа философии, в преобладающей интуиции, в распределении внимания, в объеме духовного опыта и т. д. [86, с. 40, 41]. В философском мирозерцании вселенная есть порождение *Я* философа: «„Все” метафизики есть лишь своеобразная проекция наружу интимного „я”» [309, с. 11]. Мир, как целое, не дан, но лишь *задан*, поэтому «построение действительности в целом в значительной степени есть дело личного творчества» [132, с. 103]. Там, где один мыслитель усматривает движение и изменение, другой созерцает лишь молчаливый покой. Для одного мир — это вечная гармония идей; другой чувствует вулканический хаос воли к жизни [309, с. 12].

Философы разных поколений и направлений определяют философию как

исповедь. П. Юшкевич выразился афористически: «Философия есть исповедь интимного „я”, принявшая форму повествования о мировом „Всем”» [309, с. 13]. Современный российский философ К. С. Пигров замечает, что философия есть, в сущности, дневник — самосознание, отсроченное во времени [230, с. 311]. Сама задача философии предстает как требование ясно выразить свое личное мировоззрение: «Не повторение известных тривиальностей, не поиск общезначимых истин, а формирование и выражение своего личного взгляда на мир, своего личного отношения к миру — вот высший долг философа» [216, с. 61]. В определение подлинной философии входит яркая и оригинальная индивидуальность философа. Типология философских направлений определяется именами их авторов: платонизм, аристотелизм, эпикуреизм, томизм, Спинозизм, картезианство, Кантианство, Гегельянство, Шеллингианство, марксизм, Гуссерлианство и т. п. Философия всегда несет на себе личную подпись [124, с. 17]. Философское высказывание построено от первого лица и не бывает анонимным.

Мысли не рождаются упорядоченно-распределенными, исчислимо-сложенными, они вскипают в самих истоках духовной жизни философа. Это из них «вымораживаются» впоследствии твердые тезисы, признавался о. П. Флоренский [289, с. 16]. В основании философии лежит первичный, предшествующий всякой рационализации экзистенциальный акт. Почему Декарт, например, находит *несомненное основание* своей философии в *Я*, а не в Боге, который для него не менее реален? Почему Фихте первоначальное единство всякого осмысления трактует не как просто *Единое*, что сделал Плотин, а как *Я* [182, с. 44]? Таково собственное первичное жизнеощущение философов. Итак, *уникальная, жизненно-конкретная и нерационализируемая экзистенция* лежит в основе каждой философии.

Экзистенциальность философии означает невозможность проникновения в нее вне духовного напряжения личности читателя. «Что бы ни говорила философия, она всегда обращается ко мне, делает историю (в том числе интеллектуальную) моей историей, мир — моим миром. И если она говорит нечто, совсем не затрагивающее собственно человеческую глубину, то это

вовсе не философия» [208, с. 95]. Согласие или несогласие с утверждениями, содержащимися в философском тексте, выступает как один из моментов, побуждающих увидеть за текстом личность философа, а также осознать как личность себя самого. На этом фоне было бы правомерно отметить, что, вопреки расхожим представлениям, философии нельзя научить, опираясь на логику, стройную систему понятий, доказательств и т. д. Ей вообще нельзя научить. Нельзя, потому что опорой для философии является не логика, а личность.

Универсальность, предельность. Фундаментальным когнитивным принципом в построении философского дискурса является закон целостности и универсализма. Философия — это познание Универсума, ничего не оставляющего вовне себя [225, с. 78]. Человек живет среди частного и фрагментарного, целое не есть предмет его эмпирического восприятия. Мир, предстывая перед человеком не самодостаточным, вынуждает его философствовать, то есть взывать к своей целостности. Философская мысль, оторвавшись от потенциально бесконечной серии наблюдений, охватывает целое мира. «Все» есть основное понятие философии, оно — подлежащее — явное или неявное — всех философских суждений [309, с. 12]. Любой дискурс может быть встроен в философский, философ «должен строить свою конструкцию так, чтобы никакой, пусть даже неизвестный ему дискурс не мог выпасть из его построения» [118, с. 260]. Философия — явление масштабное, и масштаб есть не только ее достоинство, но в известном смысле это вообще все, что у нее есть. «У нас нет критериев, зато есть масштаб», — подчеркнул Г.-Г. Гадамер [107, с. 7].

Возможность восхождения к целому связана с самой сутью человека. Так, С. С. Аверинцев дает следующее определение человека: «Человек — это существо, которое, во-первых, по определению имеет идею целого и даже слова для выражения этой идеи... а во-вторых, тоже по определению, не может этого целого — знать, т. е. сделать предметом информации именно как целое» [4, с. 399]. Таким образом, человек — единственный путь к универсальному. Экзистенциальные и универсальность имеют общий источник. «Все» философии

не возникает как результат простого суммирования частного, не является количественно-предметным понятием. Это сугубо качественное образование: философское «все» есть проекция *Я* философа.

Трансцендирование к универсальному осуществляется путем «запределивания» ситуаций: философ «строит понятия, посредством которых эти ситуации и эти связки можно представить в предельно возможном виде и затем мыслить на этом пределе, мыслить, так сказать, „в идее”» [197, с. 60]. Радикализация предмета рассмотрения делает язык философии «языком абсолютов». Функция *сжатия* культурной информации рассматривается в качестве основной когнитивной функции философского дискурса.

Универсальность философии означает, что философская система содержит все, что может содержать, а потому для нее невозможны столкновения с другим. Возможность корректировки и дополнения противоречила бы всеобщности, а потому никакой философ не продолжает дискурс, начатый другим, а вынужден начинать все сначала [118, с. 260]. Оттого так часты в философских школах не строгая бесстрастная полемика, а слепое превознесение единомышленников и предание проклятию и позору противников, несогласие которых объяснимо только безумием или злой волей. Действительно, в самом предельном варианте можно сказать, что «философий столько, сколько самих философов» [259, с. 16, 17]. Философия создает «образы мира, в которых внутренние результаты имеются, но они не „приобщаемы”, т. е. не могут быть перенесены из одной философской концепции в другую» [31]. В философском дискурсе невозможны референции, вроде «как известно...», «как показано...», «если учесть, что...», «но это неверно...», «и это совершенно верно...», «следовательно...», «установлено...» и т. п. Плюрализм философских систем есть «следствие того, что она трактует глубочайшие *личные* вопросы человека даже тогда, когда она говорит о Вселенной» [246, с. 67]. Философия до сих пор находится в исходной точке, для нее до сих пор актуальны философские положения древних греков, формулировка которых остается без изменений.

Философское высказывание можно отнести к высказываниям

универсального типа, отграничив его тем самым от конкретных высказываний. Универсальные высказывания занимают особое место в речи и выполняют в ней определенные функции: кумулятивную, оценочную, комментирующую, классифицирующую, дидактическую, побудительную и др. Философское высказывание тяготеет к афористической форме. «Афоризм позволяет мгновенно окинуть какой угодно горизонт, соблюдая отношение между частями» [37, с. 249]. Высокую когнитивную ценность и прагматическую эффективность философской афористики подчеркивает Л. Н. Синельникова [260, с. 357, 358]. Афористическое философское высказывание стремится к краткости, обобщенности, общезначимости, глубине и выразительности мысли, что на уровне языковых средств сближает философскую речь с художественной. С другой стороны, философским высказываниям свойственна абсолютная категоричность, аксиоматичность. Прагматическая рамка философского высказывания изменяет семантику «здесь-и-сейчас», важное «для-меня», на «везде-и-всегда», общезначимое «для-всех».

Одной из коммуникативных норм философского высказывания является норма «упаковывания», обобщения. Акцент на обобщающей способности слова усиливает его символический потенциал. Для философии характерна, по словам С. С. Аверинцева, «работа над доведением слова до плавкого состояния» [2, с. 334]. Вхождение в пространство философского дискурса затруднено без снятия каких-либо ограничений со значения слова. Философский символ является таким обобщением, которое выступает законом появления бесконечного ряда всех частных и единичностей, то есть является динамическим началом-принципом всего-что-ни-есть. [184, с. 11]. Символ в максимальной степени удовлетворяет философской потребности в универсализации. «Сама структура символа направлена на то, чтобы погрузить каждое частное явление в стихию „первоначал“ бытия и дать через это явление целостный образ мира» [9, с. 827]. Когнитивная роль философского символа обусловлена его способностью производить наиболее глобальные категориальные обобщения на уровне мира как целого и иметь дело с предельными для человеческого разума основаниями.

Автономия, автосемантичность. «Самозаконие» философии требует такой постановки проблемы, которая не опирается на привычное видение и понимание и не придает никакого значения тому, что уже известно. Методологический принцип автономии означает, что философ отказывается опираться на что-либо, предшествующее той самой философии, которую он пытается построить: «... в ее основание не может быть положена ни одна истина, считающаяся доказанной вне этой системы» [225, с. 101]. Все философские допущения философ обязан добывать сам. «... Или мысль исходит из себя самой и тогда философия может начаться в каком угодно пункте действительности, *или же* мысль в каком угодно своем содержании *неавтономна* и тогда исходного пункта у философии *нет*, ибо *нет самой философии*» [308, с. 106]. Принцип автономии составляет условие философской мысли.

В этом и заключается смысл удивления (Платон, Аристотель, Шопенгауэр, Бэкон, Гоббс, Кант), сомнения (Декарт), скепсиса, «эпохе» [«отчуждения»] (Гуссерль), трагедии, потрясения (Ницше) как методов, навечно заложенных в преддверии философского знания. Философ удивляется и сомневается в самых очевидных вещах, в том, что «само собой разумеется». Размышляя о том, каковы критерии, по которым можно отличать опыт философский от не-философского, Людвиг Витгенштейн сказал, что попадание в пространство философского опыта можно сформулировать следующим образом: «Я не могу сориентироваться». Каждая философская проблема есть своего рода потеря ориентации — потеря иерархического, ценностного, впрочем, любого фундамента, отнесенности к чему-либо. Под ногами у философа нет никакого прочного основания.

В языке философии закон автономии проявляется как автосемантичность. Слово в философском дискурсе наделяется значением не из общесловарного фонда, а из контекстуального пространства философского дискурса, оно значит только и именно то, что хочет философ. А. Г. Барабашев справедливо утверждает, что «смысл философских понятий в сравнении со смыслом понятий, используемых во всех других областях познания, полностью привязан

к контексту концепций» [31]. Философское слово вживлено в дискурсивную конструкцию настолько, что просто теряет смысл вне этой конструкции.

Философский текст выражает то, что не может быть выражено прямо, указано или изображено. В ситуации «там и тогда, где и когда прямая референция бессмысленна или невозможна», то есть в философии, символ есть не возможность выбора, а принципиальная необходимость [177, с. 224]. В. Ю. Кузнецов полагает, что философские рассуждения не отсылают прямо и непосредственно к внеязыковому универсуму, а выстраивают сложные отношения со смыслом. Автосемантичность языка философии выступает следствием не прямой (экзистенциально-смысловой) референции. Анализ таких признаков философского дискурса, как трансцендентность, личностность, универсальность, автосемантичность и др. приводит к обнаружению их общего источника — философского символа.

Символичность. Рассмотрение категорий философии в качестве символов представляет собою определенную традицию. Одним из первых философский символизм отметил П. Юшкевич в нач. XX века. Он полагает, что философскими понятиями выступают символы, которые полны «намёков и обетований: „сущее“, „бытие“, „становление“, — это не сухие отвлеченные термины логики, это — сложные символы, под которыми, помимо их прямого смысла, скрывается еще особенное богатое содержание» [309, с. 8]. А. Ф. Лосев указывал, что «знаменитые идеи Платона или первоидея Аристотеля при ближайшем их рассмотрении оказываются не чем иным, как именно символами. Монадология Лейбница или персонализм Тейхмюллера, несомненно, в основе своей символичны...» [184, с. 9]. Категории философии как символы рассматривают М. Мамардашвили и А. Пятигорский: «... специальные символы, вырабатываемые философией... выполняют особую роль в аппарате философского анализа» [198, с. 157]. *Абсолютный Дух* Гегеля, *феномен* Канта, *воля* Шопенгауэра по своей структуре являются философскими символами.

Томская исследовательница С. Г. Сычева рассматривает философский символ как «предельно общее понятие или закон, указывающий на всемирную

связь универсальных признаков природы и мысли» [277, с. 13]. С. Л. Катречко выступает с обоснованием «символьного языка философии» [162]. Философский символ он поясняет, прибегнув к известной фигуре — семантическому треугольнику Г. Фреге, где каждый знак обладает и денотатом, и смыслом. «Символ — такая разновидность знаков, которая денотатом не обладает, при этом оставаясь осмысленной». С. Катречко полагает, что «если задать классификацию знаков по степени „денотативности“, то „символы“, репрезентирующие „метафизические“ объекты, занимают самое крайнее положение, поскольку они вообще не имеют „физического“ (чувственно данного) референта. Однако, в отличие от функциональных „языковых фикций“, или „пустых“ знаков (типа „круглый квадрат“) они имеют „максимум“ смысла... Тем самым язык философии есть язык символов» [162]. Для философского символа характерна исчезающая чувственность и акцент на чистом смысле. Философия постольку способна осуществлять универсальный охват, поскольку она есть особый способ символизации.

В целом нужно сказать, что не все исследователи природы философского дискурса распознают в философии символ. Часто *понятие*, т. е. форму логико-рационального мышления, считают основной единицей философии. Однако выдвижение понятия на ведущие позиции в порождении философского дискурса сопровождается неизбежными в этой ситуации уточнениями, описанием *особых свойств* «философского понятия» — эмоционально-ценностных компонентов, размытости семантики и др. Философия имеет символическую глубину: «В гераклитовском „все течет“ идея „течения“ вовсе не равнозначуща научному понятию движения, процесса, изменения: она есть все это плюс еще некоторый образно-эмоциональный комплекс, содержащий в себе, например, образ реки — „реки жизни“, „реки времен“ — и ряд ассоциирующихся с этим — то грустных, то радостных, в зависимости от темперамента — чувств и настроений» [309, с. 12]. Иными словами, понятие не является целостной, адекватной философской универсальности формой познания. Можно говорить о том, что понятие в философии входит в состав ее возможных средств, однако оно не является принципом порождения единиц

философии.

Настаивая на понятии в философии, подчеркивают его объективный характер. Однако способность объективности здесь произвольно приписывается только рассудку. Критерий истины не в интеллекте, а в целостном духе. По мнению Ф. А. Степуна, даже присутствие многих логических неправомерностей и фактических неверностей не может поколебать существенной истинности философии: «Есть книги, в которых правильны все положения и верны все факты, но которые все-таки не имеют никакого отношения к истине, потому что не имеют никакого отношения к духовному бытию, которых потому, в сущности, нет» [275, с. 871]. Философия не может быть продуктом одного разума, она соотносима с целостным духовным опытом (в составе которого *и* разум). А где целостность духовного опыта — там символ: «Где кончается компетенция понятия, там вступает в свои права символ» [77, с. 80]. Философия актуализирует символ как мощное средство познания.

В отношении «единиц» философии исследование не может обойти анализ специфики философских *категорий*, традиционно относимых к универсальному терминологическому аппарату философии. В философском языке в самой общей форме можно выделить термины общие («общепризнанные»), частные (употребляемые в ряде философских языков) и специфические (необходимые для изложения специфического содержания данной системы философского знания) [200, с. 269]. «Общепризнанными» терминами языка философии считаются категории.

Категории выступают как предельно возможные определения действительности, стремящиеся полно охватить сущее (например, 10 аристотелевских категорий: *субстанция, количество, качество, отношение, место, время, положение, состояние, действие и страдание*). «Новая философская энциклопедия» определяет категории как «фундаментальные понятия, формы мысли, типы связи субъекта и предиката в суждении, устойчивые способы предикирования, существующие в языке, составляющие условия возможности опытного знания и имеющие априорное значение в

качестве универсалий и предельных понятий» [218, с. 229]. В определениях категорий подчеркивается, во-первых, их тесная связь с языком, со способами предикации суждений. «Категории суть обнаруживающие названия сущего в аспекте того, чем сущее как таковое по своему устройству является» [292, с. 85]. Категории не просто охватывают сущее как таковое, безотносительно к человеческой субъективности, а выступают каркасом сущего «как оно дано в структуре языка, в способах именованя и предикирования, в синтаксических, грамматических и семантических формах» [218, с. 230]. Если в языке есть категории подлежащего, сказуемого, прилагательного и т. д., то и мир представляется как состоящий из автономных предметов, их свойств и состояний. Языки принципиально иной структуры задают иное категориальное расчленение мира (см. об этом [218, с. 230]).

Во-вторых, категории, внешне проявляемые в языке как *основные слова*, считаются принадлежностью мышления — формами миропонимания, основными конструктами полагания сущего. Так проявляется *гносеологическая природа* категорий. И. Кант полагал, что *время, пространство* суть человеческий «аппарат» восприятия мира. В-третьих, в толкованиях природы категорий обнаруживается стремление к их *онтологизации*: категории есть то, что *на самом деле* существует в мире, и именно поэтому они могут адекватно описывать мир. Многие философы утверждают аналогическое соотношение структуры языка, мышления и структуры универсума. Заметна тенденция к гипостазированию, овеществлению категорий, наделению их реальным бытием. Таким образом, категории осмыслены как лингво-гносеологический аппарат философии, обнаруживающий стремление быть онтологическим реестром всего имеющегося. Укажем на полное совпадение выявляемых характеристик философской категории с характеристиками символа как объективно-субъективного единства, а также единства смысла и его языкового выражения (см. 1.1).

Если объективность философской категории (онтологичность, гносеологичность, связь с языком) подчеркиваются многими, то их субъективный характер часто редуцируется. Поэтому отметим, изменяемость

значений категорий от эпохи к эпохе: то, что понималось под пространством и временем в античности, не тождественно пониманию времени и пространства в Новое время. Категории не только релятивизированы относительно культурно-исторической эпохи, но и относительно мировоззрения философа. Любая категория имеет экзистенциальный генезис — ее рационализации предшествовал духовный опыт философа. Например, категория времени есть продукт позднейшей рефлексии пережитого философом экзистенциала временности, о чем говорит М. Хайдеггер в «Бытии и времени» [291]. Эти аспекты не свидетельствуют в пользу «общепризнанности» категорий.

Категория получает индивидуальное осмысление, будучи встроенной в конкретную философскую концепцию. Определенный набор категорий есть следствие особого взгляда на мир. Если взгляд на мир меняется — появляется другая метафизика и другой перечень категорий или новые обертоны в семантике тех же. «Философ изобретает новые понятия или переинтерпретирует известные, изобретает новые связи понятий, выявляет скрытое или придает новое содержание понятиям. Примером могут служить известные философские понятия *материи, духа, субстанции, качества, добра, прекрасного* и т. п., которые в каждой философской системе получают новое истолкование, новую интерпретацию» [215, с. 67, 68]. Философия конкретного автора может быть сведена к реестру ключевых слов — категорий его философии. Философский результат отражается на плоскости языка и состоит в его изменении. Исследуя философские символы конкретного философа, мы имеем дело с уникальным набором его категорий.

Таким образом, специфика философского символа состоит в следующем.

✓ Философский символ выступает посредником между действительностью и актом ее смыслового полагания, органом субъект-объектного взаимодействия. Символ связан с глубинной перспективой как познаваемого, так и познающего.

✓ Философский символ выступает посредником между актом трансцендирования (смыслополагания) и языковым контекстом. Акт трансцендирования дан как символическое значение, которое в пространстве

философии обретает плоть в слове.

✓ Философский символ как структурно-семантическая категория целостен, синтетичен и неисчерпаем. Символ выступает как принцип бесконечного развертывания свернутого в нем смыслового содержания. Единичная референция есть антисимволизм. Философский символ открыт, никогда не замкнут, включая в себя все большее смысловое пространство.

✓ В отличие от понятия, символ не элиминирует личностно-индивидуальные компоненты смысла. Философский символ экзистенциален.

✓ Философский символ не может быть исчерпан рациональной артикуляцией. В философском познании действует совокупность духовных сил человека, а не только интеллект. Философский символ практичен, эмоционален, насыщен, жизнен.

✓ Философский символ выражает *смысл*, а не предмет. Философская отрешенность есть отрешенность от фактов и явлений. Ни знак, ни понятие ни др. категории не преодолевают предметность, но для символа это оказывается возможным. В философском символе смысловый компонент доминирует над образным, что создает то особое напряжение, которое определяет специфику философского символа.

Таким образом, философский символ осуществляет специфическую модификацию свойств символа, выявленных в первой главе. **Философский символ** есть (2-3) глубинное объективно-субъективное (1) соединение (4) всех планов действительности в целое, (8) осуществляющееся как (5) диалектическая структура с (7) доминантой идеи над образом, (6) вещным выражением которой является язык, а смысл универсален и бесконечен. **Философский дискурс** возникает как особый вариант языка (грамматики и лексикона), обусловленный когнитивной спецификой философского символа.

Определение философемы как символа позволяет отыскать в различных типах опыта философствования то инвариантное, которое делает возможным говорить о принципиальном внутреннем единстве философии как самостоятельной духовной формы культуры. Символ есть тот порождающий принцип, в котором сходятся все особенности философского дискурса.

2.2. Филологическая герменевтика философского дискурса

Символическая природа философского дискурса обуславливает его уникальную филологическую герменевтику — необходимое для его понимания искусство интерпретации [90]. Сама герменевтика, согласно П. Рикёру — это «выявление мышлением смысла, скрытого в символе» [242, с. 42]. Множественность интерпретаций — способ бытия философского символа. Герменевтическим методологическим стандартом понимания философского символа является интерпретация, которая обеспечивается особыми методологическими средствами: «герменевтическим кругом, вопросно-ответными методиками, контекстным методом, специальными логическими средствами..., семиотическими и психологическими приемами» [108, с. 111]. Без когнитивно-экзистенциального усилия в интерпретации символа факт восприятия философского дискурса не состоится.

Чтение философии есть акт трансформации внутреннего мира. Понимание философского дискурса имеет характер экзистенциальной акции, смысловое свершение в которой лично и единственно. Коммуникативная норма философского дискурса — напряженная активность смыслового поиска, стремящаяся к воплощению в самих поступках читателя. Всякий философский дискурс обладает «качеством перформативности»: он несет в себе «призыв, повеление, требование идти по конкретному познавательному или практическому пути» [145]. Перформативность философского дискурса связана также с тем, что единственная реальность философии, ее выражение, есть язык. Философское слово и есть философское дело [96, с. 337]. Прагматическая установка философского текста — установка на приятие. «Это текст влияющий, и, если угодно, насилующий» [156, с. 147]. Перформативность философского дискурса производна от его ценностно-мировоззренческого содержания.

Личностное происхождение философии нацелено на такое же личностное ее восприятие. Духовные предметы требуют особой атмосферы согласия и близости. Так, Н. А. Бердяев полагает, что «в философском познании чужие и

далекие уже друг друга убедить не могут, не могут обязать друг друга к признанию единой истины. Тут нужна общность интуиции, единство созерцаний духа» [77, с. 119]. Читатель выбирает философию в соответствии со своей духовной организацией. Современный психолингвист В. П. Белянин на широком материале показал, что автор и читатель, любящий книги этого автора, принадлежат к одному психологическому типу [40]. Субъектность восприятия философии возводится в квадрат.

В философском дискурсе языковые факты в существе своем объясняются фактами внеязыковыми, прежде всего когнитивными — фактами мышления и индивидуальности сознания как авторского, так и читательского. Когнитивные структуры лишь отчасти выражаются эксплицитно и формируют глубинную импликацию философского высказывания [32, с. 17]. Мы разделяем методологическую установку Е. А. Селивановой, согласно которой «восприятие текста есть прежде всего проникновение в сознание, концептуальную систему автора как языковой личности. Эффективность этого проникновения зависит от коммуникативно-прагматических стратегий автора, их реализации в тексте и от оптимального соответствия читателя этим стратегиям, его концептуальной системы» [253, с. 122]. Данная позиция в высшей степени адекватна природе философского дискурса. Философ выражает себя в философской речи через обращение к внутреннему языку символов, размыкающему факты сознания в перспективу межличностного общения. Понимание философской концепции есть прежде всего реконструкция когнитивного (духовного) кода философа, системы его символов.

Содержание философского дискурса активно перераспределяется читателем, привносится в книгу, становится таким, какова структура личности и каков ее опыт [269, с. 24]. Данные субъектные особенности восприятия относятся к постулатам лингвистической прагматики и особенно актуальны для философского произведения. Философский дискурс рассчитан на интерпретацию собеседником и возвращение в преломленном и обогащенном виде. Данная модель понимания охарактеризована нами в главе 1.3 как

динамическая, означающая прирост смысла, причем чем глубинно-уникальнее он, тем выше его ценность. Возможность прироста смысла обеспечивает философский символ, специфику которого многие лингвисты видят в том, что он всегда только отсылает, а не обозначает [206]. Непрерывные смысловые отсылки организуют символ как модель бесконечного смыслопорождения. Динамическая модель понимания философского дискурса предполагает интенсивную гносеологическую и экзистенциальную активность читателя.

Философема как символ есть задание, она не дана в конечной известности информации: «... имеется в виду задание, полностью понять которое без решения нельзя — такие задания и называются философемами... Они должны проникать в меня и понуждать меня вникать в них» [97, с. 33]. Философема-символ является интенсивной созидательной задачей, понуждающей к проникновению в ее смысл. Философский символ выступает эффективной доминантой индивидуального поиска, эмоциональным личностным мотивом, вовлекающим читателя в процесс познания и практического преобразования себя и мира. Философский символизм требует внимания к субъекту воспринимающему и субъекту творящему как целостным личностям [149, с. 192]. Символизм выступает когнитивно-герменевтической программой философского дискурса. Специфическая герменевтика философского дискурса позволяет сформулировать следующие два базовых правила его интерпретации.

1. Правило Контекста, или Правило Смысла. Слово, конституируя мысль в философском дискурсе, не равно само себе. Чтобы случилось понимание, необходимо принять к сведению совет М. Мамардашвили: «Каждый раз, когда вы читаете философский текст, настраивайте себя на следующее: слова, составляющие его, означают не совсем то, что они означают» [196, с. 72]. Чтение философского текста невозможно простым скольжением от непосредственного, мгновенно схваченного значения одного слова к значению другого и от буквального смысла одной фразы — к смыслу следующей. Так, вне всякого сомнения, нельзя понять ни одного философского высказывания. Как ни парадоксально мнение Ортеги, но философию нельзя читать, а «нужно проделать нечто противоположное чтению, т. е. продумывать

каждую фразу, а это значит дробить ее на отдельные слова, брать каждое из них и, не довольствуясь созерцанием его привлекательной наружности, проникать в него умом, погружаться в него, спускаться в глубины его значения, исследовать его анатомию и его границы, чтобы затем вновь выйти на поверхность, владея его сокровенной тайной» [225, с. 86]. И если проделать это со всеми словами фразы, то они уже не будут просто стоять друг за другом, а «сплетутся в глубине самыми корнями», и только тогда действительно составят философию. Таким образом, от скользящего, *горизонтального* чтения языковых значений нужно перейти к чтению *вертикальному*, к погружению в смысл. Философский дискурс развивается не значениями слов, а движется в сфере стоящего за ними смысла.

Вхождение в пространство философского текста невозможно без выполнения главной конвенции этого жанра, переключающей сознание в особый регистр, — снятия предварительного знания о значении слова. Мы никогда не поймем философское слово, если не ангажированы в философский дискурс во всем его объеме. А. Ф. Лосев в данном случае безапелляционен: «... контекст для каждого термина есть решительно все, на этом я буду настаивать» [186, с. 33, 34]. Нельзя изучать терминологию философа без учета всей его философской системы как порождающей необходимость того или иного понимания данного термина.

Лингвист Т. Н. Снитко прослеживает следующую процедуру философской семантизации: «В конкретной ситуации философ берет имя понятия и на первом шаге рефлексии семантически опустошает его — семантическая пустота понятия делает его в потенции максимально значащим; в дальнейшем в процессе философского рассуждения ... имя понятия наполняется смыслами» [263, с. 58]. Это означает, что в философской терминологии нет преемственности: возникновение нового текста может существенно трансформировать значение философского термина. Философия — это изобретение новых значений слов и новых связей между ними. Коммуникативная норма философского дискурса — определение, дефиниция. Это соглашение об авторском употреблении терминов, где все остальное —

только их раскрытие во всей полноте. Философы суть кропотливые лингвисты. Отсюда замедленный речевой ритм философии, необходимость всматриваться в детали, формирующиеся почти на глазах.

Закон контекста роднит философский дискурс с художественным, по отношению к которому Ю. М. Лотман сформулировал следующий постулат: «Если в нехудожественном тексте семантика единиц диктует характер связей, то в художественном — характер связей диктует семантику единиц» [189, с. 251]. Смысл философского слова определяется местом, которое оно занимает во всей дискурсивной конструкции, той функциональной ролью, которую оно в этой конструкции играет.

2. Правило Личности. Философия есть только там, где есть *личность*. Глубоко прав русский философ И. Ильин, отметив, что «тайна подлинного, великого философического опыта состоит в том, что человек лишь постольку познает философский предмет, поскольку приобщает ему самые корни или истоки своего духовного бытия» [153, с. 89]. Философия лично-императивна, в чем глубоко родственна религиозным учениям. Философия как путь императивов может решиться только для конкретного лица и в данный конкретный момент. Отсюда второе правило восприятия философского дискурса — духовная сопричастность коммуникантов.

Философствование свойственно каждой личности, оно укоренено в наиболее важных для личности символах. Философское слово ничего не скажет читателю, если у него нет определенной «понимательной базы», если в системе символов УЭСС не будет для него соответствующего экзистенциально-смыслового опыта. Понимание — это совместная идентификация: если читатель обнаружил что-то свое в том мире, который рисует ему философ, понимание состоялось. Справедлива мысль М. Мамардашвили, что самая большая сложность в обращении с философией — трудность *узнавания*: «... когда мы читаем философский текст, нам часто не хватает узнавания в нем используемого способа говорения о том, что мы вообще знаем, поскольку мы люди» [196, с. 183]. Философский текст создается экзистенциальным символом и им же понимается.

Чтение философского текста, всегда семантически открытого, приобретает статус творческого акта. Без *экзистенциально-гносеологической компетенции* соответствующего уровня понимание философии невозможно. Нельзя испытывать, описывать и познавать философию, не имея для этого необходимых и соответствующих «духовных органов» — совести, художественного видения, любви [153, с. 86]. Экзистенциально-гносеологическая компетенция — важный компонент общей компетентности субъекта, которая в настоящее время понимается исследователями в широком контексте: «Компетентность отражает общий уровень интеллектуального, нравственного и эстетического развития личности, включающий опыт порождения смыслов культурно-исторического наследия различных эпох» [141, с. 74]. Экзистенциально-гносеологическая компетенция означает признание того факта, что без определенного духовного опыта и смыслового усилия в познании и интерпретации экзистенциальных символов содержание философского дискурса остается герметичным. Экзистенциально-гносеологическая компетенция соответствующего уровня размыкает герметичность глубинного дискурса в бесконечную герменевтику символа.

ВЫВОДЫ

1. Символ — основная единица философского дискурса. Философский символ представляет собой специфическую модификацию признаков символа. Философский символ есть **(2-3)** глубинное объективно-субъективное **(1)** соединение **(4)** всех планов действительности в целое, **(8)** осуществляющееся как **(5)** диалектическая структура с **(7)** доминантой идеи над образом, **(6)** вещным выражением которой является язык, а смысловое содержание универсально и бесконечно.

2. Язык и философия вступают в отношения тесного параллелизма: философия возможна, только будучи выражена в слове. Язык философии — не

отдельная форма, в которой выражается некоторое внешнее по отношению к ней содержание философской мысли, а именно способ возникновения и бытия философской мысли.

3. Язык философии совмещает рационально-понятийные и экзистенциально-образные дискурсивные стратегии, то есть проявляет свойства символического. Тесное взаимодействие с языком повседневной жизни, переключки с научным и поэтическим текстом, мифологичность и архетипичность составляют особый тип философского символизма.

4. Философский символ способен производить универсальные обобщения на уровне мира как целого и иметь дело с предельными для человеческого разума основаниями. Философский символ экзистенциален, он не элиминирует личностно-индивидуальные компоненты смысла, поэтому не исчерпывается рациональной артикуляцией.

5. Философский символ выражает *смысл*, а не предмет. Философский дискурс демонстрирует отрешенность от фактов и явлений. Ни знак, ни понятие ни другие категории не преодолевают предметность, но для символа это оказывается возможным. В философском символе смысловой компонент доминирует над образным, что создает то особое напряжение, которое определяет специфику философского символа.

6. Философский символ обуславливает лингвокогнитивные особенности языка философии, а именно: трансцендентность семантики, универсальность, предельную обобщенность, невозможность исчерпывающей рационализации, автономность и автосемантичность, экзистенциальность, непредметность, ненаглядность, семантическую подвижность и неустойчивую многозначность и т. д.

7. Специфическая прагматика философского дискурса позволяет сформулировать два базовых правила его чтения: «правило контекста» и «правило личности». Символизм философского дискурса является таким функционально-коммуникативным типом, который основывается на принципах глубинного диалогизма и экзистенциально-гносеологической активности.

РАЗДЕЛ III

СИМВОЛИЧЕСКИЙ УРОВЕНЬ ЯЗЫКОВОЙ ЛИЧНОСТИ Н. БЕРДЯЕВА

3.1. Языковая личность Н. Бердяева: общая характеристика

Николай Александрович Бердяев (1874 – 1948) — один из величайших русских религиозных философов к. XIX – н. XX вв. Он внес вклад в мировую мысль уникальной разработкой тем свободы, творчества, личности, любви, Бога, мира, истории и др. Жизни и творчеству Н. А. Бердяева посвящено огромное количество работ, вышедших во многих странах на нескольких языках, причем число публикаций непрерывно растет. Это работы А. В. Вадимова, В. А. Кувакина, А. А. Ермичева, Н. К. Дмитриевой и А. П. Моисеевой, С. А. Титаренко, Б. И. Буйло, М. В. Силантьевой, Ю. Ю. Черного, O. Clement, F. Copleston, W. Dietrich, E. Lampert, D. Lowrie, P. Murdoch, F. Nucho, K. Pflieger, E. Porret, S. Reichelt, H. Slaate, M. Spinka, A. Vallon и др. О важности изучения языка философии Н. Бердяева говорится практически в каждой работе о нем, однако до сих пор мало сделано в этом направлении. Язык философа, по замечанию Р. Дикенса, может «вводить в заблуждение» [313, с. 250]. Немецкий бердяевед Пауль Мёрдок, проанализировав массу вторичной литературы по Н. Бердяеву, категоричен: «... не было сделано ни одного усилия, кроме короткой заметки Степуна, для понимания особого, противоречивого, трудно определимого языка Бердяева в его особенности до сегодняшнего дня» [здесь и далее перевод с немецкого выполнен нами — Г. Д.] [316, с. 32].

Исследователи Г. П. Федотов, Ф. А. Степун, П. Мёрдок, Д. Лоури, В. А. Кувакин, Я. Кротов, С. А. Титаренко и нек. др. предприняли попытку осмысления языка философии Н. Бердяева. Ф. А. Степун, С. С. Аверинцев, П. Мёрдок, С. А. Титаренко и др. утверждают, что русский философ лучше может быть понят с позиций *символизма*, чем через категоризацию его мышления. Сам философ говорит о символе как о качестве своей философии. В

нем он утверждает связь с духовным миром. Ф. Степун размышляет: если философия Бердяева — самовыговаривание, то каков же тогда язык его философии? «Что он думает о возможностях сообщения опыта бытия» [276, с. 485]? По мнению Ф. Степуна, символизм является методом философствования Николая Бердяева. Такой знаток Серебряного века, как С. С. Аверинцев определял Бердяева как философа «символической формации» [6, с. 18; а также 11, с. 296]. Один из первых исследователей творчества Н. Бердяева в России В. А. Кувакин выделяет в качестве методов философа «религиозный символизм», подчеркивая его важность и организующую роль в общей «иррационалистической гносеологии» Н. Бердяева [176, с. 182]. Таким образом, в бердяеведческой исследовательской традиции осознаны важность понимания языка для восприятия философии Бердяева, а также символическое качество бердяевских понятий. Однако серьезного исследования эта проблема не получила.

Одной из немногочисленных работ, опирающихся на исследование языка Н. Бердяева, является монография немецкого автора Пауля Мёрдока «*Der Sakramentalphilosophische Aspect im Denken Nicolaj Aleksandrovitich Berdjaevs*» («Таинственно-философский аспект мышления Николая Александровича Бердяева») [316]. Пауль Мёрдок размышляет о выступающих в единстве мыслительной и писательской способностях Н. Бердяева. Филологический анализ автор делает важной составляющей своей работы, поскольку «язык Бердяева еще не был учтен» [316, с. V]. Исследователь утверждает, что кажущийся простым язык Бердяева не представляет никакого значительного облегчения для понимания его мыслей и интуиций [316, с. 6]. Пауль Мёрдок охарактеризовал это явление как «сверкающий полумрак бердяевских понятий» [316, с. 79]. Языковые исследования необходимы для интерпретации самой мысли философа.

Концепция книги П. Мёрдока и выросла, по словам автора, из внимания к особенностям языка философа, потому что без такого внимания «едва дошло бы до установления, что бердяевское понятийное качество частично происходит от сакрального языка», то есть языка религиозных символов [316,

с. 49]. «Сакральным» в философии Бердяева исследователь называет тот пласт его мысли, в котором человек и Бог соприкасаются, вступают в отношения. Исследователя интересуют «сакраменталии» — непосредственные «точки» соприкосновения Бога и человека, а, во-вторых, каков язык Н. Бердяева, который выражает их сопребывание. П. Мёрдок строит свою работу на раскрытии основных символов философа. Раздел *Mysterion* как тайна человеческого мира включает экскурсы «Свобода», «Личность» и «Любовь». Устремленность человеческого к Божественному — это раздел *Communio* с экскурсами «Человек», «Бог», «Богочеловек», «Троица», «Дух». И, наконец, *Transfiguratio* (преображение человека после диалога с Богом) содержит экскурсы «Богочеловечество», «Царство Божие», «Церковь», «Символ», «Соборность» и «Эсхатология». Представленный нами частотный анализ текстов философа в Таблице 3.1 предьявляет близкий к этому перечень ключевых символов философа.

Философ-бердяевед С. А. Титаренко языковой личности Н. Бердяева посвятил главу своей монографии [284, с. 41]. Исследователь видит истоки особой языковой личности Бердяева в укорененности в православной традиции, а также в воздействии идей немецких романтиков. С. А. Титаренко прослеживает эволюцию формирования символического уровня языка Николая Бердяева: «... от размышления вслух и декларации собственных позиций к убеждению и призывам, затем к совместному вслушиванию и всматриванию и, наконец, приход к невыговариваемому, которое можно изречь лишь через отрицание инакового» [284, с. 46]. Н. Бердяев проходит путь «от аподиктического через проблематическое к сокровенному». Исследователь видит особенность символического языка Бердяева в особом лиризме, который происходит от причастности человека внешнему миру и отнесенности внутреннего мира к Богу.

Важное значение имеет концепция С. А. Титаренко о протоформичности мысли и текста Н. Бердяева. Протоформическое мышление таково, что «субъектом в нём всегда является человек, постигающий, а предикатом — наполняющее протоформу конкретное содержание, постигаемое как состояние

этого субъекта. Именно субъект производит акцентуализацию элементов образа-эмоции, содержащегося в протоформе, как более или менее значимых. Можно сказать, что *протоформическое мышление экзистенциально по своей природе*» [284, с. 33]. С. Титаренко полагает, что протоформичность мышления Н. Бердяева выражается, кроме прочего, в особом характере письма: в слитной речевой конструкции, когда только целостное содержание абзаца обладает законченным смысловым содержанием; в афоризмах, «бриколажности» и т. д. Концепция протоформ обладает огромным эвристическим потенциалом не только в описании дискурса Н. Бердяева, но и в прояснении соотношения языка и сознания в целом и получила лингвистическое осмысление в главе 1.2.

В. А. Кувакин придает исключительное значение форме и способу изложения Н. Бердяевым своих идей, что составляет один из «секретов эффективности воздействия его книг» [176, с. 176]. Исследователь сближает письмо Н. Бердяева с литературой потока сознания, отмечая высокий темп, интуитивность, афористичность, своеобразную неупорядоченность изложения. «... Поток предложений, то ли связанных, то ли не связанных между собой, нарастает. Возникает своего рода вихревое движение», тавтологии создают впечатление «чего-то раскручивающегося» [176, с. 178]. В текстах Н. Бердяева «разыгрывается настоящая словесная буря. Суждения, выводы, интуиции, афоризмы, аналогии и параллели, метафоры и намеки размывают всякие четкие границы объектов, о которых идет речь. По форме это чаще всего краткие предложения, в которых одна и та же мысль может повторяться снова и снова через несколько таких же повторяющихся или похожих предложений. Создается впечатление нерасчлененности, „синтетичности” целых абзацев, а порою и книг Бердяева» [176, с. 176 – 178]. По мнению В. А. Кувакина, Бердяев прибегает к двум главным способам воздействия. Философ убеждает «либо лобовыми, безапелляционными „сверхсмелыми” утверждениями, „доказательная сила” которых в смелости и воинственности их бездоказательности: „доказательство” здесь — в авторском волевом усилии, в напоре страстей и т. п.; либо в „подсовывании” постулатов, точек отсчета, базовых оценок „с тыла”, „за спиной”, т. е. минуя разум и аналитическую

способность читателя... Общим же приемом убеждения является у Бердяева иррационализм, понятый в широком методологическом и стилистическом смыслах» [176, с. 180, 181]. Читатель чаще всего художественно и «импрессионистично» воспринимает работы Н. Бердяева.

Биографическое исследование Дональда Лоури «Мятежный пророк: Жизнь Николая Бердяева» — уникальный опыт реконструкции языковой личности философа. Вектор постижения мыслителя совпадает с вектором реконструкции его языковой личности: от высшего уровня — к низшему, от соборности в духе — к пониманию каждого события жизни, от духовных поисков личности — к особенностям ее словаря и картины мира, от силы резонанса личности в культуре — к проникновению в мечты детских лет и воссозданию атмосферы ее быта. Хотя основное значение «Rebellious Prophet» состоит в биографическом массиве, но проникновение Д. Лоури в дискурс Н. Бердяева, а также тщательная реконструкция образа мыслей «мятежного пророка» и его центральных идей бесценны.

В Бердяеве, по мнению Д. Лоури, не было ничего половинчатого. «Подобно всем русским, когда он о чем-то говорил, он перепрыгивал из начала в конец, причем радикально — без всяких „если” и „но”» [315, с. 245]. Философ был поспешен в своих реакциях, что ярче всего отражалось на его манере письма: не успевая за мыслью, Н. Бердяев записывал обрывками и оставлял место, чтобы вернуться и расшифровать. Он был скорее «щедрым», чем «легкомысленным» в использовании терминологии [315, с. 245]. Бердяев как бы разбрасывался идеями, не доводя их до конца. Одно и то же слово у Н. Бердяева могло менять свое значение от одного периода мысли к другому. *Идеализм, субъективизм, даже экзистенциализм* меняют значение на протяжении пятидесятилетнего движения его философского письма. Есть и такие слова (например, *объективация*), в которые Николай Александрович вкладывает собственное особое значение. Содержание понятия у Бердяева не фиксированный инвариант, заданный языком или философской традицией.

Н. Бердяев должен читаться так, как читаются пословицы [315, с. 246] — это тончайшее и одно из самых глубоких замечаний Д. Лоури, синтезирующее

в себе и гносеологическую интуицию русского философа, и суггестивную эмоциональность его текстов, нерационализирующий способ изложения, вне / надвременность его обобщающей семантики, универсальность недоговоренного, афористичность стиля и символичность его дискурса. Чтобы понимать Н. Бердяева, нужно думать не только и не столько о том, что он написал, но о том, что он не успел записать; нужно, вжившись в текст через его же текст, додумывать недостающее для понимания. Чтобы понять гения, нужно стать конгениальным ему. Гениальность бердяевского текста заразительна. Показательны часто повторяемые Лоури фразы, как, например: «Чем больше читаешь Бердяева, тем более очевидно...» [315, с. 246]. Понимающий Бердяева, а следовательно, зараженный его гениальностью Д. Лоури часто пытается сказать то, что не сказал Бердяев. Символическое организует духовный обмен, вовлекая в со-творчество.

Работа с рукописями Н. А. Бердяева в архивах РГАЛИ показала, что философ писал книгу, разворачивая ее из сжатого плана и смысловых меток, понятных только ему. Книга имела, как правило, три редакции, все более и более разрастаясь из смыслового центра, который оставался неизменным. Философ оставил ценное свидетельство о рождении своего текста: «... моя мысль даже изначально связана с внутренним словом» [70, с. 221]. Это «внутреннее слово» есть символ. Такие смысловые концентры — первоинтуиция Бердяева. Они остаются практически без исправлений и зачеркиваний, не так часты в них и ретроспективные вставки. Те абзацы, которые философ выбрасывал, он зачеркивал полностью — настолько слитым был текст. «Мысль моя протекает с такой быстротой, что я еле успеваю записывать. Я не кончаю слов, чтобы угнаться за своей мыслью. Я никогда не обдумываю формы, она сама собой выливается. Я почти никогда не исправляю и не обдумываю написанного, могу печатать в таком виде, как первоначально написалось» [70, с. 221]. При этом мыслитель мучился от несоответствия между тем, что ему открылось, и его словесным воплощением.

В дневниках и «Самопознании» философ отмечал, что как будто какой-то внутренний голос заставлял его говорить то, что он писал. Н. Бердяеву чуждо

рационально-понятийное мышление, интуиция — вот основа его философствования. Д. Лоури утверждает, что если и «можно было бы охарактеризовать бердяевский метод в философии одним словом, то это — интуиция» [315, с. 243]. При логико-рациональном подходе философия Бердяева «превращается в совокупность тавтологий и поверхностных описаний, обнаруживая при этом множество несогласованностей» [282, с. 9]. Таким образом, каждый глубокий бердяевед знает, что нельзя рационально «инвентаризировать» философию Н. Бердяева, ибо даже тщательное рационалистическое усилие по систематизированию универсума мысли бессильно довести до глубины мышления философа.

Огромное восхищение вызывала эрудиция Н. Бердяева. Порождение творческих идей философом основано на тесном идейном диалоге с современными и предшествовавшими мыслителями. «Даже беглое знакомство с бердяевскими работами убеждает читателя в его поразительном универсальном знании философов и мыслителей от Платона и отцов церкви до Бергсона и Сартра» [315, с. 242]. Интертекстуальные связи бердяевских текстов множественны и стилистически многофункциональны. Например, название одного из подпунктов книги «О назначении человека» «Совесть и свобода. Критика чистой совести» является реминисценцией на «Критику чистого разума» И. Канта. Кроме того, что глава насыщена перекличками и полемикой с идеями Канта, Н. Бердяев начинает писать в его стиле категорических императивов — строить побудительные высказывания на глаголе 2-го лица ед. ч. повелительного наклонения: *Вот как можно формулировать парадоксальный принцип этики: в своем стремлении к совершенству никогда не стремись к тому, чтобы нравственное начало само по себе сделалось преобладающим в жизни и вытесняющим все остальное, стремись к совершенной полноте жизни* [61, с. 479]; на буквальном лексико-синтаксическом повторе Канта: *Поступай так, чтобы для тебя раскрылась вечная жизнь и чтобы от тебя излучалась энергия вечной жизни на все творение* [61, с. 597]; *Стремись к свободе, но никогда не забывай об истине, о любви, о справедливости, иначе свобода, станет пустой, бессодержательной*

и ложной идеей. *Стремись к жизни в полноте. Стремись к истине, к любви, к справедливости, но не забывай о свободе. Стремись к добру, к совершенству, но не дай Бог тебе забыть о свободе и осуществлять добро и совершенство насилем. Стремись к реальному духовному единству, к духовному братству. Но если его реально-духовно, внутренне, онтологически не существует, то дай возможность свободному выявлению многообразия, свободному исканию еще не найденной единой истины. Стремись к освобождению человеческих чувств, но не допускай одержимости чувствами, не допускай отпадения их от полноты жизни, в которую входит и мышление, умная жизнь и воля, жизнь нравственная и отношение к Богу, жизнь религиозная... Стремись к духовности, т. е. к целостности жизни, и к творчеству во всех сферах жизни [61, с. 483, 484].* Прецедентный текст Канта настолько вживлен в дискурс Н. Бердяева, что он заканчивает книгу, сплавляя собственную и кантовскую стилистическую манеры: *... поступай так, как будто бы ты слышишь Божий зов и призван в свободном и творческом акте соучаствовать в Божьем деле, раскрывай в себе чистую и оригинальную совесть, дисциплинируй свою личность, борись со злом в себе и вокруг себя, но не для того, чтобы оттеснить злых и зло в ад и создавать адское царство, а для того, чтобы реально победить зло и способствовать просветлению и творческому преобразению злых [61, с. 637].* Дискурсивно интенсифицированная семантика императива усиливает волеизъявление философа до прямого требования [295, с. 121].

Как все оценки, прилагаемые к этому мыслителю, интертекстуальная диалогичность обращается в свой антипод — часто звучат обвинения Н. Бердяева в компилятивности. Луначарский, например, сравнивал метафизику Бердяева с «окрошкой из дюжины немцев» [192, с. 114]. Но самую яркую характеристику дал А. Белый: «... мировоззрение Бердяева мне виделось станцией, через которую лупят весь день поезда, подъезжающие с различных путей, собственно идей Бердяева среди „идей Бердяева“, бывало, нигде не отыщешь: это вот — Ницше; это вот — Шеллинг; то — В. С. Соловьёв; то — Штейнер, которого он всего-навсего перелистал...» [36, с. 414]. Немецкий

исследователь Вольфганг Дитрих попытался исчислить чужие влияния на философа. В результате при чтении этого многотомного (!) труда возникает впечатление, что Бердяев состоит сплошь из мыслей других. Символ обладает способностью связывать все со всем, поэтому неудивительно, если В. Дитрих охватит в своем исследовании всю когда-либо существовавшую философию, оттолкнувшись от символика Н. Бердяева. Мы разделяем справедливое утверждение В. В. Зеньковского о «даре переплавляющего синтеза» у Н. Бердяева [140, с. 718]. Все, что попадает в пространство мысли Бердяева, обретает неизгладимую печать его самобытного духовного облика. Раскрытию диалогического характера творчества Н. А. Бердяева посвящено наше отдельное исследование [126].

Философия Николая Бердяева носит *синкретический* характер. В ней отчетливо проступают «лики» Н. Бердяева — литератора, публициста, философа, религиозного пророка или даже еретика. Синкретизм дискурса сразу был замечен современниками: «Бердяев никогда не был „чистым философом“, он постоянно вносил религию в философию и политику, политику — в философию и религию, философию — в религию и политику. Он не мог, да и не стремился изжить свою органическую страсть к неорганическому синтезированию. Этой страстью создана его философия» [234, с. 453]. Философ часто получал упреки в дилетантизме, фрагментарности и разбросанности, нечистоте жанра как от философов, так и от богословов. «... Доселе — все знакомо нам из церковных книг. То же самое скажет любой проповедник с кафедры. Где же философ? ... Слышим проповедника, но не видим философа», — поддевал В. Розанов [243, с. 261, 262]. Ругали за художественность: «Сплошь и рядом он и вообще не мыслит, а фантазирует, дает не идеи, а образы. Он не философ, а поэт» [16, с. 548]. Философский дискурс Бердяева лиричен: *Когда в пространстве происходит расставание с человеком, с домом, с городом, с садом, с животным, сопровождающееся ощущением, что, может быть, никогда их больше не увидишь, то это есть переживание смерти. Тоска всякого расставания, всякого разрыва во времени и пространстве, есть тоска смерти. Я помню мучительный опыт тоски,*

которую я переживал мальчиком при всяком расставании. Это носило столь всеобъемлющий характер, что тоска смерти переживалась мною оттого, что я никогда больше не увижу лица постороннего и чуждого мне человека, никогда не увижу города, через который я случайно проехал, комнаты, в которой останавливался на несколько дней, никогда не увижу этого дерева, этой случайно встреченной мною собаки и т. д. Это, конечно, есть опыт о смерти внутри жизни [61, с. 582]. Ему даже советовали писать стихи: «Эх, г. Бердяев, стихи бы Вам писать, а не философские теории составлять! Не Вашего ума это дело» [16, с. 560]. А. В. Луначарский назвал его «беллетристом от философии» [191, с. 1045]. Но почти все признавали за Н. А. Бердяевым блестящий талант и оригинальность идей, считали несомненно настоящим мыслителем.

Самоидентификация Н. Бердяева также многоаспектна и изменчива: литератор, теософ, философ, «философский слуга религиозного движения», «верующий вольнодумец», религиозный философ, мистик и т. д. «Моя философия имеет твердую религиозную базу, но я не решаюсь выступать в качестве религиозного проповедника, я не чувствую в себе особенного религиозного дара, не претендую быть пророком и апостолом, остаюсь философом и публицистом религиозного брожения» [232, с. 306 – 311]. Если поначалу Н. Бердяев обижался, когда его называли литератором, то немного позже именно автохарактеристика «писатель» остается навсегда. Так, в анкете ЧК в 1922 г. он записал: «Род занятий — писатель и ученый... Чем занимался и где служил: а) до войны 1914 г. — нигде не служил и занимался литературным трудом; б) до февральской революции 1917 г. — тоже нигде не служил и занимался литературной деятельностью» [301, с. 187, 188]. В середине 40-х гг. в «философской автобиографии» «Самопознание» Н. Бердяев также аттестует себя как писателя, подчеркивая общественное значение своих идей: «Я русский мыслитель и писатель» [70, с. 11].

Публицистика составляет значительную долю в наследии Н. Бердяева. Ф. А. Степун, Г. П. Федотов, В. В. Зеньковский и др. отмечали, что публицистическая стихия Бердяева тесно связана с проповедью: Н. Бердяев

«имел высокое самосознание христианского пророка в облики и стиле современного журнализма» [288, с. 441]. Неизбежна поэтому близость языка философии Н. Бердяева разговорному стилю: *Мне пикнуть не позволяют, не позволяют сделать никакого движения, ни в чем выразиться. Немедленно меня заключают под стражу рационализма, сажают в темницу рационализирования. Мистика переживаний, которую любезно и либерально разрешают, ни в чем не может выразиться. В качестве мистики я ничего не могу делать, ничего говорить, ничего писать. Я могу объективировать себя лишь в качестве рационалиста. Это тоже какой-то кошмар* [78, с. 102, 103]. Язык Н. Бердяева кажется понятным и простым каждому. Так, в доме Бердяевых на философских вечерах «бывали не только французы, англичане и американцы, но и японцы, китайцы, индусы» [240, с. 381]. Жена философа Лидия в своем дневнике записала, что Николай Александрович сам удивлялся этому [87, с. 71]. Н. Бердяев никогда не был отвлеченным кабинетным философом. Однако легкость и доступность высказываемого — видимость, только поверхность его уникального дискурса. Как отмечает П. Мёрдок, простой синтаксис и разговорный язык русского философа не представляют никакого облегчения для понимания его мыслей и интуиций, а, наоборот, затрудняют их интерпретацию, так как «необходимо узнавать философские мысли за якобы разговорной речью, которая использована как терминология» [316, с. 6].

В жанровой форме философского дискурса Н. Бердяева опознаются элементы *проповеди, исповеди и заповеди*, архитектоника которых дополняет друг друга. Экзистенциальная философия имеет исповедальный характер. В письме Д. Философову от 22.04.1907 г. Н. Бердяев пишет о себе: «В одном отношении я никогда в себе не сомневался — всегда верил в свою искренность, всегда считал себя искренним писателем, даже слишком искренним, субъективным лиричным философом» [232, с. 305]. Бердяев философствовал собою, своим именем, от первого лица: *Я хочу говорить о ..., Я утверждаю, что ..., Не думаю..., Я не верю..., Заранее должен предупредить, что ..., И я уверен, что ..., Я всегда думал и думаю, что ..., Но, к горю своему, вижу, что ..., С горестью я вижу..., И у меня является недоумение...* Стилистическая

нюансировка местоимения *мы* часто приближена к семантике *я*: *Мы допускаем...*, *Мы прежде всего отрицаем...*, *Мы поддерживаем и приветствуем...*, *Мы ищем ...*, *жаждем ... и не верим..*, *Мы настаиваем на...*, *Мы признаем...*, *Всего более мы бы желали...*, хотя и осуществляет переход к другому состоянию самоидентификации — к объединению с адресатом. Особенность философского дискурса Н. Бердяева — исключительная сосредоточенность на личных переживаниях. «Бердяев до крайности занят самим собой... в нем всегда чувствуется некоторая *самостилизация*... в каком-то смысле все его книги есть *повесть о самом себе*» [140, с. 718, 719]. И хотя Н. Бердяев настойчиво декларировал, что его философия является подлинно объективной и реальной, современники считали, что она «антропоморфистична, субъективна и психологистична» [311, с. 228]. В этой «субъективной страстности тона» Н. Бердяев видел главное оправдание и свидетельство первородности своих писаний. Философ призывал: «... заговорите языком своей души, своих переживаний, реальных своих надежд и верований» [43, с. 22].

Жанровый синкретизм философского дискурса Н. Бердяева обуславливает набор аргументативных техник философа, создает многообразие речевых стратегий. Среди характерных коммуникативных ходов философа В. А. Кувакин отмечает призыв, предписание, мольбу, заклинание, отчаяние и даже жалобу читателю на невозможность передачи другому своего переживания и т. д. [176, с. 155]. *Радикальная церковная мистика, мистика дерзающая — вот лозунг* [78, с. 228]; *Не угашайте духа, лелейте чистоту слова! — вот призыв, с которым мы должны неустанно обращаться к русскому народу и обществу* [67, с. 507]. Гений Бердяева лозунг предпочитает тезису [224, с. 26]. Ориентация на адресата фундирует когнитивную деятельность Н. Бердяева, мысль которого — это «мысль-жест, мысль-возглас, мысль-чувство» [237, с. viii]. По меткой характеристике А. Белого, он «расклеивает с аподиктическим фанатизмом прегромкие ордонансы» и «энциклики» [38, с. 53].

Исповедальная модальность порождает догматичность, монологичность,

безапелляционность суждений, характерных для проповеди: *Творческий акт всегда есть освобождение и преодоление. В нем есть переживание силы. Обнаружение своего творческого акта не есть крик боли, пассивного страдания, не есть лирическое излияние. Ужас, боль, расслабленность, гибель должны быть побеждены творчеством. Творчество по существу есть выход, исход, победа [72, с. 255].* Догматический пафос текста Бердяева обусловлен высокой частотой лексических повторов ключевых символов, предикативных конструкций с бытийной связкой *есть* (заранее утверждающих, не требуя доказательств), модальных предикатов долженствования *нужно, должны* и под., ограничительно-усилительных частиц *только, лишь*, кванторов всеобщности *всегда, всякий, каждый, всё* и т. д. Н. Бердяев согласился с наблюдением жены: «Я думаю, что основное для тебя в общении с людьми и участии в общих делах — это внести туда нечто свое, направить и людей, и те или иные начинания по своему пути, наложить свою печать. Отнюдь не смешиваясь и не соединяясь и не получая от других в этом общении, а утверждая *себя, свое*» [87, с. 115]. Аргументативные тактики Н. Бердяева состоят не в предъявлении доказательств, не в развитии предположения, а в непререкаемом и общеобязательном утверждении истины. Дискурсивная доминанта Н. Бердяева — вещать, чем часто раздражались современники, иронизируя над философом как над «новоявленным пророком», «преподобным отцом» [160, с. 318, 319]. Стиль Бердяева часто характеризовали как барски заносчивый и высокомерный. По наблюдению С. С. Аверинцева, «проповедующий голос по природе своей „монологичен”, он должен возвещать, разъяснять, убеждать, по возможности не допуская в свое сакральное пространство чужого голоса» [7, с. 223]. Монологизм догматической позиции — основная дискурсивная стратегия Н. Бердяева.

Символический язык философа критиковали за неопределенность, туманность, противоречивость, нелогичность, бессистемность. «Вся речь автора несколько туманна... Но благодаря его забывчивости, все главы его книги, кроме одной, написаны общечеловеческим языком и сохраняют общечеловеческий интерес» [280, с. 209]. Сам философ признавал

справедливость упреков в отрывочном изложении. Он очень страдал от того, что его плохо понимали: «Странная моя участь: левые считают меня правым, правые считают левым, ортодоксы считают еретиком, еретики считают ортодоксом, и всегда я чувствую свой образ искаженным» [217, с. 304]. Тем не менее философ настаивал на целостности мысли внутренней, на ее духовной централизованности. Метафизическая высота, проповеднический пафос, символический язык философии обусловили выбор Н. Бердяева высокой книжной лексики: *Творчество перейдет к космическому совершенству, в котором претворится в единое — совершенство человека и совершенство его созиданий. Доныне мир знал по преимуществу два пути: созидание собственной души или созидание совершенной культуры. Мировой кризис культуры выведет из этой противоположности. В творческом опыте человек выйдет из физического плана мира и его законов. Человек во всей полноте своей жизни должен претвориться в творческий акт [72, с. 521]. Л. Шестов замечает, что Бердяев очень любит «торжественные слова» [303, с. 172]. Николай Бердяев получил прозвище «благородного феодала воздушных замков» (А. А. Богданов).*

Профетическая прагматика философского дискурса Н. Бердяева концептуально осмыслена в работах С. А. Титаренко. Исследователь характеризует философию Бердяева как «пневматерапию», а самого философа — как «пневматерапевта», задача которого состояла в том, чтобы внушить адресату свою мысль и погрузить его в аналогичное своему творческое состояние [283, с. 109]. И как меток Луначарский в своей иронии: «... суть всей его [Бердяева — Г. Д.] статьи заключается в стремлении пролить бальзам на раны страждущего человечества... Посмотрите, какую большую бутылку спиритуалистического бальзама притащил он с собою» [192, с. 114, 115]. Пневматерапия в терминах лингвопрагматики означает суггестивный перлокутивный эффект дискурса Н. Бердяева [96, с. 336]. Пневматерапевтическая стратегия нацелена на изменение модели мира адресата, в основе перлокуции философа лежит когнитивная предпосылка.

Поскольку средством трансляции философии является язык, то

«пневматерапия» осуществляется как «лингвистическая терапия», а значит требует от исследователя выявления механизмов так называемой *лингвистической пневмотехники*. Н. Бердяев захватывает своей речью читателя, погружает в смысловую стихию, где можно осознать то, что стоит за словами. Под лингвистической пневмотехникой понимается *совокупность лингвокогнитивных механизмов актуализации нужного состояния сознания адресата*. В существующих словах сокрыт застывший дух, основная задача пневмотехника — расплавить его и стоящую за ним идею и передать энергию поиска смысла [283, с. 109]. «Пневматерапия» является не чем иным как реализацией прагматики символа. *Нужна новая страсть, новая страстная воля, чтобы расплавить застывший, детерминированный мир и раскрыть мир свободы. И эта страсть, эта страстная воля может возгореться на вершинах сознания, после всех испытаний разума. Есть первичная, изначальная страсть, страстная воля, и есть последняя, конечная. Я называю её мессианской. Мир может быть преображен, освобожден от рабства лишь мессианской страстью. Страсть двойственна по своей природе, она может поработать и может освободить. Есть огонь испепеляющий, истребляющий, и есть огонь очищающий и творческий. Иисус Христос говорил, что Он пришел низвести огонь с неба, и хотел, чтобы он возгорелся. Огонь есть великий символ первоначальной стихии мировой и человеческой жизни. Противоречия, из которых слагается жизнь мировая и человеческая, связаны с огненной стихией, которая есть и в самом мышлении. Творческая мысль, которая знает противоречия и движется ими, есть огненная мысль. Это Гегель понимал в логике. Но пламенная, огневая основа мира, к которой человек лишь редко прорывается через обыденность, к которой прорывается гений, порождает страдание [63, с. 464, 465]. Вихревое движение и нанизывание смыслов (возгорающаяся и плавящая страсть — огонь Христов — огненная мысль и, наконец, огневая основа мира), антитезы и стилистические контрасты (расплавить и застывший, детерминированный; первичная, изначальная и последняя, конечная страсть; испепеляющий, истребляющий и очищающий, творческий, поработать и освободить), ритм*

простых предложений, лаконичность и афористичность, когнитивно-нагруженные метафоры и авторская образность (*новая страсть; страстная воля; расплавить мир; мир застывший; огненная основа мира* и др.) размывают четкие границы языковых значений, наращивая символический контекст. Эмоционально-образное осмысление, диалогизм и драматизм, религиозный символизм составляют индивидуальный стиль письма Н. Бердяева. Через суггестивную практику воздействия текст философа будит в адресате энергию смыслопорождения, вводя его не в мир отстраненного чужого знания, а заставляя продуцировать смысл самому в рамках заданных текстом координат.

Систематизация лингвокогнитивных особенностей философского дискурса Н. Бердяева приводит к выводу, что он адекватно может быть описан в параметрах т. н. «глубинного языка», актуализирующего «глубинный уровень сознания». Отсюда высокая суггестия текстов Н. Бердяева. Лингвистическая теория измененных состояний сознания (Д. Л. Спивак и др.) утверждает, что человеческий мозг сохраняет в свернутом виде как пройденные этапы языкового развития данным человеком (онтогенез), так и этапы, пройденные в языковом развитии человечеством (филогенез). Все уровни сознания, даже глубокие филогенетически древние, соотносятся со свойственным именно ему уровнем развития языка. Следовательно, «если употреблять только структуры, типичные для „языка“ некоторого глубинного уровня, то и будет активизирована языковая деятельность этого уровня» [270, с. 81]. В морфологическом плане глубинным слоям языка и сознания соответствует частое употребление Н. Бердяевым форм существительных в именительном падеже, глаголов в активном залоге, в синтаксическом — нераспространенных простых предложений; склонность к прямому порядку слов и расположению членов предложения, уменьшение длины фразы, слов, экспрессивные структуры. Особенно частотна в текстах философа номинативно-описательная архаическая конструкция со связкой *есть*. Для дискурса Н. Бердяева существенны также техники ритмизации текста. Лингвокогнитивным особенностям философского дискурса Н. Бердяева посвящено наше отдельное исследование [127]. Н. Бердяев размягчает, разрушает логическую поверхность

языка и погружает в его пульсирующее символическое пространство.

Дискурсивные механизмы Н. Бердяева позволяют сформулировать основополагающий принцип эффективности бердяевской речи — обращение через «глубинный» язык к соответствующему глубинному уровню сознания, что и вызывает глубоко личностное восприятие текста. Современник философа Ф. А. Степун заметил, что очарование Бердяевым всегда было больше его влияния, философ имел много почитателей, но едва ли несколько учеников [319, с. 108]. Одна из причин этого, на наш взгляд, специфика языковой личности философа. Основать традицию — значит создать повторяемый образец мышления, что невозможно в случае с Н. Бердяевым, текст которого всегда фиксирует личную духовную практику. Таким образом, индивидуальный философский язык не только внутренне связан с кардинальными принципами философии Бердяева, но и определяет их.

3.2. Система символов Н. Бердяева

Философия Н. Бердяева — философия символизма, в которой символ — не декоративный атрибут, создающий атмосферу, но «основание, на котором возводится постройка» [10, с. 42]. Методики анализа символа, выработанные лингвистической поэтикой, направлены на анализ художественного символа и потому неадекватны задаче экспликации смыслового пространства символа философского. Традиционный номенклатурно-расчленяющий анализ символа по уровням, ядерным семам, контекстному употреблению не охватывает когнитивно-дискурсивное содержание символа философа. Так, Ю. Н. Караулов подчеркивает, что замысел составления словарей языка Маркса, Энгельса и Ленина, реализованный традиционным для лексикографа путем ограничения слова контекстом и толкованием его значения, привел «к структуре обычного филологического словаря, замыкающегося в кругу „ближайших” значений, ... выхолащивающего то принципиально новое, фундаментальное знание, которое

было выработано этими мыслителями и сделалось достоянием человечества» [159, с. 169]. Семантика слова, фиксируемая в филологическом словаре, вторична, производна по отношению к знанию о мире и смысле, составляющим «дальнейшие значения» слова, для отображения которых необходимы иные принципы [159, с. 169]. Чем ниже уровень языка, тем более отдаленной и опосредованной оказывается связь его языковых единиц с мышлением, то есть символ все более становится знаком. Методологическим ориентиром лингвокогнитивного описания философского символа Н. Бердяева выступают для нас анализ системы символов Вяч. Иванова, осуществленный С. С. Аверинцевым [10], и анализ языковой личности философа, предложенный в работах Л. Н. Синельниковой [260]. Определим исследовательские методики.

Методика выявления символов в философском тексте.

1) Дефинитивный метод: символом следует считать те элементы дискурса, которые соответствуют критериям определения символа (гл. 1.1) и философского символа (гл. 2.1). 2) Когнитивно-дискурсивный и герменевтический критерии: система символов суть несущая конструкция, смысловой «каркас» дискурса философа. Символические линии, символические связи, цепи, парные противоположения символов в философском дискурсе определяют уровень организации символов как сумму творчества философа, поэтому система философских символов не может быть выявлена ни в пространстве текстового фрагмента, ни даже в пространстве одной книги [10, с. 42; 260, с. 349]. 3) Существует соответствие между значимостью символа и его частотностью в философском дискурсе, которое, однако, не носит прямо пропорционального характера. Частотный анализ (гл. 3.3) является вспомогательным методом-проверкой когнитивно-дискурсивного выявления философских символов.

Методика интерпретации символов в философском тексте.

1) Бесконечность символической связи смыслов лишена возможности формально-научной четкости. Анализ символа есть «инонаучная деятельность, имеющая свои критерии точности» [9, с. 827, 828]. Система символов принимает интерпретатора «внутри себя», настраивая на специфический тип

восприятия: единственный способ контакта с символическим текстом — войти внутрь и дать «словесной стихии сомкнуться над головой» [10, с. 45]. Эти положения С. С. Аверинцева стали фундаментальным принципом интерпретации символа для М. М. Бахтина: «Истолкование символических структур принуждено уходить в бесконечность символических смыслов, поэтому оно и не может стать научным в смысле научности точных наук. Интерпретация смыслов не может быть научной, но она глубоко познавательна» [33, с. 382]. Разрушающее постижение символа крайности это, с одной стороны, интуитивистский субъективный произвол, отсутствие диалога, а с другой — поверхностный рационализм, который гонится за мнимой объективностью и четкостью формулировок, тем самым закрывая для себя «окончательным» толкованием бесконечность смысловой перспективы.

2) Интерпретация философского символа связывается с анализом языковой личности философа [260]. Согласно Н. Бердяеву, «тайна всякой индивидуальности узнается лишь любовью и в ней всегда есть что-то непостижимое до конца, до последней глубины» [68]. Любовь — вершинный метод филологической герменевтики. Ф. А. Степун считает, что присутствие в восприятии «живых следов такой любви есть, в виду объективной природы любви, единственная возможная гарантия объективности... Всякое требование иных гарантий означает обнаружение методологического дилетантизма» [275, с. 867]. Анализ литературы [19; 111; 194; 195; 310 и др.] показывает, что широко исследуется национально-культурная доминанта языковой личности и ее социально-ситуативная доминанта, а индивидуально-психологическая (по терминологии М. А. Канчер [158, с. 9]) не разрабатывается дальше стилистических особенностей языка личности. Языковая личность описывается в параметрах коллектива, но личность есть то, что определяется только через самое себя. Языковая личность философа требует максимально индивидуализирующего подхода, поэтому наиболее приемлемо ее исследование как *лингвоэгология*.

3) Процедуры символического анализа, развитые С. С. Аверинцевым и М. М. Бахтиным, требуют модификации в применении к философскому

символу, которая обеспечила бы способность выявлять экзистенциально-когнитивные компоненты смысла, определяющие, согласно Л. Н. Синельниковой, философский дискурс в его основе [260, с. 339]. Интерпретировать философский символ позволяет *символико-экзистенциальный анализ*. Истолкование философского символа должно воссоздать глубинную смысловую сеть дискурса философа, лингвокогнитивный принцип его текстопорождения, экзистенциально-когнитивную модель языковой личности философа — **описать язык как проекцию личности философа**. Символико-экзистенциальный анализ раскрывает лингвистическую организацию философского дискурса как глубинную когнитивную структуру языковой личности философа.

Символы Н. Бердяева составляют целостную систему высокой степени замкнутости и обращенности одного к другому, словно подтверждая мысль Л. Витгенштейна: «Символ не может быть символом сам по себе; то, что делает его символом, принадлежит системе символов» [102, с. 305]. Охарактеризуем экзистенциально-смысловой «ген» каждого ключевого символа, который обуславливал его философскую экспликацию в течение всей творческой жизни Н. Бердяева. Последовательность рассмотрения символов определена их связями в символиконе философа, выявленными посредством компьютерного анализа коэффициентов сочетаемости символов (см. главу 4.4).

Человек. Н. Бердяев имел реально-мистическое ощущение личности, испытывал напряженное ощущение таинственности своей индивидуальной судьбы [52, с. 6]. «Когда личность вступает в мир, единственная и неповторимая личность, то мировой процесс прерывается и принужден изменить свой ход, хотя бы внешне это не было заметно» [64, с. 18]. В самых первых статьях в начале 1900-х гг. Н. Бердяев ставит в центр проблему человека. Однако поначалу происходит поиск проблем и языка, и складывается впечатление, что философ «нащупывает» свою мысль посредством трансформации чужих терминов. Только к 1930-м годам, в частности, в работе «О назначении человека» (1931 г.) символ *Человек* обретает полноценный бердяевский смысл. *Человек* определяется динамически — как *Личность*,

которая предидируется как задание: *Личность* содержит сему 'образ Божий', который *Человек* должен раскрыть в себе. Уходит недифференцированное и неспецифическое употребление слов этой тематической группы: *Я, человек и личность*. Формируется персонализм зрелого Н. Бердяева, фундаментальное положение символа *Личность* в его мироощущении и философии.

Основным семантическим переходом в символе *Человек*, через который он наполняется содержанием, является связь с символом *Бог*. *Человек* — «Божья идея». *Человек есть великая загадка для самого себя, потому что он свидетельствует о существовании высшего мира. Начало сверхчеловеческое есть конститутивный признак человеческого бытия. Человек есть существо, недовольное самим собою и способное себя **перерастать**. Самый факт существования человека есть **разрыв** в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной и покоится на бытии **сверхприродном**. Как существо, принадлежащее к двум мирам и способное **преодолевать** себя, человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности. С одинаковым правом можно сказать о человеке, что он существо **высокое** и низкое, слабое и **сильное**, **свободное** и рабье. Загадочность и противоречивость человека определяются не только тем, что он есть существо, упавшее с высоты, существо земное, сохранившее в себе воспоминание о **небе** и отблеск **небесного света**, но еще глубже тем, что он изначально есть дитя **Божье** и дитя ничто, меонической свободы. Корни его на **небе**, в **Боге** и в нижней бездне. Человек не есть только порождение природного мира и природных процессов, и вместе с тем он живет в природном мире и участвует в природных процессах. Он зависит от природной среды, и вместе с тем он **гуманизирует** эту среду, вносит в нее принципиально **новое** начало. **Творческий акт** человека в природе имеет **космогоническое** значение и означает **новую** стадию жизни **космической**. Человек есть принципиальная **новизна** в природе. Проблема человека совершенно неразрешима, если его рассматривать из природы и лишь в соотношении с природой. Понять человека можно лишь в его отношении к **Богу**. Нельзя понять человека из того, что ниже его, понять его можно лишь*

из того, что *выше* его [61, с. 322, 323]. Содержание символа *Бог* обуславливает появление семантики ‘высоты’ при характеристике *Человека*, а содержание символов *Мир* и *Природа* — семантики ‘низа’. Через сцепление с символом *Бог* *Человек* специфицируется как существо *Духовное*, а через символический переход к *Миру* — противопоставляется *Природе*. Утверждая *Человека* на положительном полюсе *Божественного*, философ обрушивается на отрицательный, обобщенный символами *Мир* и *Природа*.

Символ *Человек* положительно коннотируется как ‘первичный’, ‘уникальный’, ‘целостный’, ‘подлинный’ и под., чем противопоставляется *Природному* и *Социальному* в его ‘раздробленности’, ‘иллюзорности’, ‘охлажденности’: *Мир* и *Природа* неизменно оцениваются негативно и вносят соответствующую коннотацию в контекст: «Свету» *быть, только если я «чай» буду пить, иначе «свет» не имеет никакой цены* [75, с. 301]. Парафраза слов героя «Записок из подполья» Ф. М. Достоевского подключает богатую традицию их интерпретации, усиливая отрицательный смысл символа *Мир*. *Личность не может быть вполне гражданином мира и государства, она гражданин Царства Божьего* [64, с. 35]; *Сначала должна быть поставлена дилемма: мир или личность* [79, с. 241]. Семантическая композиция дискурса Н. Бердяева обусловлена оппозициями символов *Личность* и *Мир*, *Дух* и *Природа*, *Субъект* и *Объект*. Философский дискурс Н. Бердяева строится на семантических контрастах и антитезах, варьировании синонимичных и антонимичных номинаций. Внутренняя антитеза, конституирующая символ *Человек*, — это антитеза *Бог / Мир*. На тесной взаимосвязи этих символов вырастает философский дискурс Н. Бердяева.

Противоречиво совмещая в себе *Бога* и *Мир*, *Дух* и *Природу*, *Человек* раскрывается через семантику ‘динамизма’, ‘движения’, ‘трансцензуса’. *Человек* ‘рождается’, всегда находится в ‘развитии’ себя, не может быть ‘закончен’ и предстать как ‘статичный’ *Объект*. Так, в приведенном выше примере *Человек* ‘живет’, ‘перерастает’, ‘вносит новизну’, ‘падает’, ‘участвует’, ‘зависит’ и т. д. Семантика динамики в *Человеке* позволяет развить символ *Свободы*.

На бездонной *Свободе* Н. Бердяев утверждает высокое призвание человеческого *Творчества*. Как образ Творца *Человек* призван прежде всего к продолжению дела Отца в *Творчестве*. Смысловой переход через символ *Личность* связывает *Бога* и *Человека* в *Творчестве*. *Бог* — конкретная *Личность* и потому *Творец*; человек — конкретная *личность* и потому *творец* [72, с. 361]. Закономерно, что в символ *Творчество* заложена идея обогащения *Человеком* *Божественной* жизни. *Человек*, отвечая на зов *Бога*, призван продолжать *Миротворение*, «дело его есть как бы восьмой день творения» [82, с. 30]. Когнитивный «прирост» (рождение новой философской идеи) происходит посредством наложения смысловых полей символов, прорастания их друг в друга.

Символ *Человек* не имеет самозамкнутого содержания, а раскрывается через смысловые сцепления с другими символами, порождая их. Это проявляется не только на внешнем композиционном уровне, но и на внутреннем: ‘связь’ выступает когнитивно-экзистенциальным истоком символа *Человек*. *Человек* возможен только в ‘отношениях’, бытие *Личности* предполагает другую *Личность*. *Личность невозможна без любви и жертвы, без выхода к другому, другу, любимому... Удушливая замкнутость в себе личности есть ее гибель* [61, с. 337]. Этим обусловлено появление символа *Любовь* как пути реализации *Личности* в философских построениях Н. Бердяева. *Человек* может осуществить свою *Личность* только в социуме, в общении с другими. ‘Общение’, ‘коммунотарность’, ‘соборность’ как утверждаемые на полюсе *Божьего* противопоставляются Н. Бердяевым ‘обществу’, ‘коллективизму’ и ‘социальности’ как *Природным* связям *Человека*.

Взаимополагаемость символов *Человек* и *Бог* в философии Н. Бердяева формирует символ *Богочеловек (Христос)*, который, в свою очередь, укрепляет и обогащает связи *Бога* и *Человека*. Две природы ‘связаны неслиянно и нераздельно’. Для философа это точка отсчета в понимании как *Человека*, так и *Бога*: ... *нужно начинать богословствовать и философствовать не с Бога и не с человека, а с Богочеловека, с Богочеловеческой природы, преодолевающей разрыв* [77, с. 106]. Утверждение *Бога* вне *Богочеловечности* так же неверно,

как и самообожествление *Человека* в гуманизме. На развитии символических связей *Человека* и *Бога* через *Христа* философ определяет основы новой религиозной антропологии.

Дискурс философа имеет такую степень и глубину внутренней связности, что каждый символ «зачинает» другой и потенциально содержит в себе все смыслы, необходимые для его становления. Так, на развитии символа *Богочеловек* формируется содержание символа *Богочеловечество*, которое означает подлинное 'объединение' людей, возможное только на религиозных началах. Развитие символа *Богочеловечество* выводит философа к становлению символа *Церковь*: *Церковь есть богочеловеческий организм и богочеловеческий процесс* [78, с. 211]. *Богочеловечество* раскрывается через отсылку к семантическому комплексу *Творческой активности*, уготовляющей приход *Царства Божьего*. *Богочеловечество* и *Царство Божие* ознаменуют конец *Мира*. Смысловые связи символов замыкаются в циклы.

В философском дискурсе Н. Бердяева можно наблюдать «круговую поруку» символов, которые, порождая друг друга, «опираются» друг на друга и обогащаются друг другом. *Есть только один великий миф, связанный с великой реальностью, миф о человеке, об его свободе, его творческой энергии, его богоподобии и его коммюнитарной связи с другими людьми и ближними* [81, с. 610]. Символ выполняет текстообразующую и смыслопорождающую функции, обеспечивая глубинную связность философского дискурса. *Человек* выступает пансимволом Н. Бердяева, стягивающим в живое единство весь символикон философа. Именно от него идут смысловые линии ко всем символам, и к нему же они возвращаются. *Человек* является сложным символом, объединяющим в себе несколько символов [99, с. 245]. В имплицатуре символа *Человек* содержится вся философия Н. Бердяева.

Человек — центральный символ Н. Бердяева. Этот символ стоит у истоков его творчества и продолжает быть центром поздних работ. Эволюция понимания *Человека* происходит как переакцентуация символического первообраза. Вектор изменения — от земного человека к небесному, от эмпирического человека к трансцендентному. Стимулом к творчеству в ранний

период было социально-политическое положение человека, в зрелый — метафизическое его существование перед лицом Бога. Акцент в символе *Личность* смещается в сторону *Человека*. *Бог* в известном смысле выступает как служебная и подчиненная категория. Для Н. Бердяева важно в *Боге*, что «сама идея человека может быть конституирована лишь через идею Бога» [77, с. 214]. Это дало основание Л. Шестову заметить, что у Бердяева «по мере того, как растет и обогащается независимым содержанием человек, умалется и беднеет Бог» [302, с. 412 – 413]. О. В. Зеньковский определил эволюцию религиозных воззрений Бердяева как движение к возвышению человека и к ослаблению реальности Бога [140, с. 730]. Только в последних работах «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1947 г.) и «Истина и откровение» (1996 г.) намечается, на наш взгляд, некоторое равновесие божественного и человеческого, происходит новая акцентуация в символе *Человек*.

Мир. Экзистенциально-смысловым первоисточком бердяевского символа *Мир* являются значения ‘чужой’, ‘низкий’, ‘враждебный’. Этот символ тесно связан с мировосприятием философа, который признавался: «Я никогда не чувствовал себя частью объективного мира и занимающим в нем какое-то место. Я переживал ядро моего я вне предстоящего мне объективного мира... Я чувствовал себя существом, не произошедшим из „мира сего” и не приспособленным к „миру сему”» [70, с. 44, 45]. Эмпирическая действительность давила на философа, вызывала чувство брезгливого отталкивания. *Мир* символизирует ‘зло’, ‘разобщенность’ и ‘вражду’.

Полное отвержение и негативные коннотации — основная характеристика контекста, выражающего символ *Мир*. Например: *Дух человеческий — в плену. Плен этот я называю «миром», мировой данностью, необходимостью. «Мир сей» не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. И истинный путь есть путь духовного освобождения от «мира», освобождения духа человеческого из плена у необходимости. Истинный путь не есть движение вправо или влево по плоскости «мира», но движение вверх*

или *вглубь* по линии *внемирной*, движение в *духе*, а не в *«мире»*. *Свобода от реакций на «мир» и от оппортунистических приспособлений к «миру» есть великое завоевание духа. Это путь высших духовных созерцаний, духовной собранности и сосредоточенности* [72, с. 254]. Мир раскрывается на контрасте с Духом и семантизируется через значения ‘тяжести’, ‘непросветленности’, ‘предметности’, ‘рабства’, ‘необходимости’ и т. д. Философ различает два состояния *Мира* — ‘мир иной’ и ‘мир этот’. ‘Этот мир’ есть мир *Объективации*, ‘отчужденности’, ‘абсурда’, ‘безличности’, ‘вражды’ и ‘закона’, в нем царит ‘детерминация’ и ‘материальная тяжесть’. ‘Иной мир’ есть мир *Духа, Свободы, Личности, Любви, Творчества*, ‘вечности’, ‘сострадания’, ‘родственности’. Если символы *Человек* и *Мир* пересекаются (*Человек* может быть ‘порабощен’ *Миром*), то символы *Мир* и *Свобода*, *Мир* и *Дух* не пересекаются, содержательно оформляясь на взаимном отталкивании. *Человек* выступает связующим их смысловым звеном: *Человек* призван совершить ‘прорыв’ из *Мира* видимого в *Духовный* мир невидимого.

При таком понимании *Мира*, с одной стороны, он все более ‘чужд’ и ‘холоден’, но с другой стороны, ‘твердые’ очертания *Мира* ‘расплавлены’ и ‘зыбки’: *Мир пришел в жидкое состояние, в нем нет больше твердых тел* [46, с. 56]. Это дает философу возможность обосновать *Творческое* изменение *Мира* *Человеком* из *Духа*. Для Н. Бердяева не существует ‘законченной’ и ‘замкнутой’ действительности, она ‘податлива’ и ‘пластична’. Какие образы примет физический *Мир*, зависит от *Творческой Свободы* *Человека*. ‘Прорыв’ *Духа, Свободы* меняет состояние *Мира*. ‘Отчужденный’ *Мир* нужно вернуть ко ‘внутреннему существованию’, к *Субъектности*, к *Личности*, к *Свободе*, к *Духу*. Символ *Мир* допускает ‘освобождение’ от него *Человека*.

С другой стороны, *Мир* связан с *Богом* через смысловой переход к символу *Творения*, чем обосновывается неподвластность *Мира* *Человеку*. *Мир* зависим от *Свободного Духа* *Человека*, но это не значит, что *Мир* им был сотворен. Данная семантическая оппозиция в символе *Мир* приводит Н. Бердяева к утверждению незавершенности *Божьего Миротворения*, что позволяет обосновать *Творческое* призвание *Человека*, которому передано

окончание *Миротворения*. Так в символе *Творчество* возникает смысловой обертоном 'преодоления *Мира*': *Творческий акт ... носит эсхатологический характер, означает наступление конца, конца этого мира тьмы, возникновение мира света* [63, с. 515]. *Творческий* ответ на *Божий* зов должен уготовлять приход *Царства Божия*. Таким образом, философ вносит во все символы антитетико-динамический момент, который является семантической программой их дискурсивной экспликации.

Философский символ *Мир* возникает на противопоставлении *Человека* *Природе* как *Духовного* существа. *Человек* превышает *Мир*, если является образом *Бога* — *Свободным Творцом*, призванным к преобразению *Мира* в *Царство Божие*. Таковы смысловые переходы и взаимосвязи, конституирующие семантику символа *Мир*. Они подтверждают, что интеграционные механизмы, обладающие огромным смысловым потенциалом, составляют основу системы символов (символиконе) Н. Бердяева.

Бог. В записных книжках философа находим следующее признание: «У меня незыблемая вера в Бога. Смысл мира в Боге. Не верю в самодостаточность человека и мира» [152, с. 265]. Однако в ранних работах философа не найти развернутого понимания *Бога*. *Бог* в них определяется через высшие человеческие ценности, и определения зависят от темы и контекста: *Бог* — это 'Первоисточник жизни', 'абсолютная действительность', 'сила', 'абсолютное добро', 'красота' и 'гармония', 'Высочайшее Благо', 'Вселенский Разум'. В зрелых же работах — это один из ключевых символов, тесно связанный с остальными: *Бог* есть *Дух* и *Свобода*, *Любовь*, вечное *Творчество* и *Тайна*.

В семантике символа *Бог* выявляется внутренняя антитеза: к вере в *Бога* приводит философа вера в *Человека*. *Существование человека, взятого в глубине, а не в поверхности, есть единственное свидетельство существования Бога, так как человек есть отображение образа Бога, хотя часто и искажающее этот свой образ. Человек есть не только конечное существо, как хочет утверждать современная мысль, он есть также бесконечное существо, он есть бесконечность в конечной форме, синтез бесконечного и конечного. Недовольство человека конечным, устремленность*

к бесконечному есть обнаружение божественного в человеке, человеческое свидетельство о существовании Бога, а не только мира [81, с. 582]. Символ *Человек* наполняется положительным содержанием через смысловое сцепление с символом *Бог*. Символ *Бог* не выступает в контекстах, не обусловленных *Человеком*.

Философ не верит в *Бога* карающего и устрашающего, не верит в *Бога* хозяина, господина, повелителя, считает, что «у *Бога* меньше власти, чем у полицейского, солдата или банкира» [48, с. 55]. Этот оригинальный смысловой поворот в понимании *Бога* обусловлен его фундаментальной связью со *Христом*, распятым за *Человека*. *Бог* Н. Бердяева есть *Бог*, страдающий вместе с *Человеком*.

Бог открывается *Человеку* — в этом смыслопорождающий толчок символов *Дух* и *Свобода*. В *Духовной* жизни возможны два направления движения: от *Бога* — к *Человеку* и от *Человека* — к *Богу*. Двусторонность связей *Человека* и *Бога* усложняет символ *Дух* в философии Н. Бердяева. *Духовная* реальность означает встречу, взаимодействие *Субъектов*. Символ *Личности* у Бердяева, как уже было показано, предполагает прежде всего ‘связь’. *Только с Лицами Божественной Троицы возможно личное общение и соединение. Бог единый — безличен* [72, с. 359]. *Бог* является для философа преодолением *мучительной чуждости*, обретением *родственности* [48, с. 65]. Символический ряд ‘динамики’, ‘связей’ и ‘отношений’ *Человека* и *Бога* является когнитивным принципом порождения философского текста: *Бог страдает и истекает кровью, когда не встречает ответной любви человека, когда свобода человека не помогает Богу в Его творческом деле, когда не Богу отдает человек свои творческие силы. Как повышается ответственность человека от этого сознания! Человек должен думать не только о себе, о своем спасении, о своем благе, он должен думать и о Боге, о внутренней жизни Бога, должен приносить Богу бескорыстный дар любви, должен утолить Божью тоску. Это есть долг благородства. Мистики возвышались до этого бескорыстного отношения к Богу, соглашались перестать думать о своем спасении, готовы были даже отказаться от*

спасения и принять адские муки, если этого требует любовь к Богу. Удивительная вещь: богословие так боится признать **движение в Боге, тоску в Боге, трагедию в Боге** и учит о неизменяемости и бездвижности Бога, но это же богословие строит судебную теорию искупления, по которой жертва Христа есть **умилостивление гнева Божьего, удовлетворение обиды Божьей**. Как будто бы **гнев Божий и обида Божья** не есть **аффективная жизнь в Боге**, не есть **движение сердца Божьего!** Почему допущение **обиды Божьей** менее унижает Бога, чем допущение **тоски Божьей**... Не ждет ли Бог, что человек в свободе раскрывает свою творческую природу? Не сокрыл ли Бог от себя то, что раскроет человек **в ответе на Божий зов**? Бог никогда не насилует человека, не ставит границ человеческой свободе. **Замысел Божий** о человеке и мире в том, чтобы человек свободно, в любви **отдал Богу** свои силы, **совершил во имя Божье творческое деяние**. Бог ждет от человека **соучастия** в деле миротворения, в **продолжении** миротворения, в **победе бытия над небытием, ждет подвига творчества** [77, с. 208, 209]. Символический ряд 'отношений' Человека и Бога пропускается философом сквозь каждый символ: Бог 'ждет', чтобы Человек совершил **Свободный подвиг Любви и Творчества**. Бог 'страдает', когда Человек не сознает, что должен 'помочь' Богу победить заключенную в **Ничто** потенцию зла, **Свобода** которой не в Его власти. Каждый новый смысл, полученный на пересечении символов, протягивается философом через всю систему символов, обогащая их и обогащаясь сам. Отсюда многочисленные повторы, казалось бы, одних и тех же мыслей и номинаций от книги к книге и тонкая, порой трудно уловимая семантико-стилистическая их нюансировка.

Обоснование **Свободы Человека** достигается путем 'бессилия' Бога, которое оформляется в символ **Ничто, Бездны**. Этим символом Н. Бердяев вносит 'динамику' в 'жизнь' Бога: **Из Божественного Ничто, из Gottheit, из Ungrund'a рождается Св. Троица, рождается Бог-Творец** [61, с. 296]. 'Динамика', 'связь' и 'отношения' функционируют как механизмы символической диалектики, являющейся принципом построения философского дискурса Н. Бердяевым (см. Раздел IV).

Таким образом, символ *Бог* оформляется на следующих смысловых связях в символиконе Н. Бердяева. *Бог* открывается *Человеку* во *Христе* и безмерно поднимает его до Себя. Роль *Человека* возрастает до сотрудничества с *Богом* в *Творческом* продолжении *Миротворения* из глубины *Свободы* и *Духа*, преобразующего его для *Царства Божия*.

Христос. Христианское сознание философа связано с символической комплексом *Личность*: *Только христианское сознание основано на чувстве личности, только оно признает божественность человеческой природы и человечеству дает центральное место в мироздании...* [62, с. 292]. *Богочеловеческую* природу *Христа* философ проецирует на *Человека*, чем вводит последнего на место второго лика Святой Троицы: *Христос — Сын Божий — предвечный, абсолютный, божественный Человек* [72, с. 313]. *Христос* — обнаружение связи между *Богом* и *Человеком*, *Духом* и *Миром*. Через символ *Христа* Н. Бердяев соединяет *Человека* и *Бога*. Через *Христа* *Человек* вводится в *Божество*, а в *Божестве* пребывает лик *Человеческий*. *Самосознание Христа как совершенного Бога и совершенного Человека возносит Человека на головокружительную высоту, поднимает его до Св. Троицы* [72, с. 312 – 315]. Смысловый первоисток символа *Христос* состоит в *человекоподобии Бога*, что позволяет обосновать возможность *Свободных* и *Любовных* ‘отношений’ между ними. Истинная антропология, по мнению Н. Бердяева, может быть обоснована лишь на откровении о *Христе*.

Божественная причастность *Человека* важна философу для утверждения его превосходства над *Миром*. Явление *Христа* во плоти является единственной и неповторимой точкой вхождения *Бога* в *Мир*, просветом *Духовного* в *Природном*. Пафос «головакружительной высоты», на которую философ поднимает *Человека*, приводит к различению двух ликов *Христа* — ‘лика распятого раба’ и ‘лика сильного и прославленного Бога’, т. е. *Христа Голгофы* и *Христа Грядущего*. Внутренняя антитеза в символе *Христос* возникает оттого, что философ не может обосновать *Человека* на унижении и муках ‘Христа распятого’, поэтому ожидает ‘пришествия Христа Грядущего’, в котором полностью раскроется ‘абсолютный Человек’ — *Свободный* и

Творческий. Символ *Творчество* связывается со *Христом* прославленным и могучим. Более того, философ возвещает, что именно от *Творческих* усилий *Человека* и зависит пришествие *Христа Грядущего*. Так символ *Человек* управляет смыслотворчеством философа.

Смысловое развитие символа *Христос* составляют следующие взаимосвязи символов. Явление *Христа* понято Н. Бердяевым космогонически: искупление *Мира* составило восьмой день *Творения*. Но еще важнее акцент на антропогоническом значении *Христа*: *Христос* обновляет *Человека*, искупает и восстанавливает *Человеческую* природу в ее *Богopodobии*. Философ утверждает путь *Человека* через жертву к *Творчеству*, через отречение от *Мира* сего — к *Творчеству Царствия Божия*.

Дух. Н. Бердяев всегда близко чувствовал дыхание духовного мира: «Центр тяжести подлинной жизни переносится для меня в иной мир. Я прохожу через жизнь этого мира со взором, обращенным в неизъяснимую глубь, я повсюду прикасаюсь к тайне и вижу отсветы иных миров» [77, с. 95]. Символ *Дух* тесно связан в символиконе философа с *Христианством*, которое близко ему именно своей пневмоцентричностью. Но даже христианство Н. Бердяев стремится модернизировать эпохой *Духа*. Раннее творчество философа проникнуто пророчествами о «новом религиозном сознании», которое наступит в результате Третьего Завета — *Духа*. Принцип 'динамизма' обуславливает историософскую концепцию Н. Бердяева как смену эпох *Отца*, *Сына* и *Духа*.

Дух «дышит, где хочет», он 'динамичен' по самой своей природе. Отсюда его центральная символическая нагрузка в символиконе философа. *Духовный мир есть огненный поток, творческая динамика в свободе* [77, с. 299]; *Дух есть бездонная глубина и небесная высота... Дух есть прорыв в этом отяжелевшем мире, динамика, творчество, полет* [45, с. 251]. *Дух* 'иррационален', поэтому философ характеризует его через парадокс и образный ряд. Философ не идет по пути определения *Духа*, предлагая лишь его описание посредством синонимических и антонимических номинаций: ... *есть реальность как мир физический, органический, психический, социальный, но есть реальность как истина, добро, красота, ценность, творческая*

фантазия. Последний род реальности относится к **духу** [45, с. 239]. Можно выделить семантические признаки, характеризующие символ *Дух*: ‘свобода’, ‘смысл’, ‘творческая активность’, ‘целостность’, ‘любовь’, ‘ценность’, ‘обращение к высшему божественному миру’ и ‘единение с ним’. Символ *Дух* раскрывается философом через отсылку к содержанию символов *Свобода* и *Творчество*. Семантическое сцепление *Духа* и *Свободы* приводит Н. Бердяева к революционному для философии требованию: «Онтология должна быть заменена пневматологией» [63, с. 452]. Этот символический ансамбль всегда выступает во взаимоотношающемся единстве.

Дух занимает одно из ключевых мест в символиконе Н. Бердяева, поскольку максимально позволяет провести через себя семантический ряд ‘отношений’, ‘связи’ и ‘динамики’, обуславливающий когнитивную специфику дискурса философа. Трактовка *Духа* Н. Бердяевым шире, чем в каноническом христианстве, понимающим дух как Святой Дух, Третью Ипостась Св. Троицы. Философ неоднократно возвращается к проблеме соотношения *Духа* и Св. Духа (см.: [83, с. 488; 48, с. 143] и др.). Символ *Дух* у Бердяева обретает двустороннюю смысловую разомкнутость: *Дух* исходит от *Бога*, но и восходит к Нему от *Свободы Человека*. На раскрытии движения от *Бога* к *Человеку* оформляется символ *Христа*, на раскрытии движения от *Человека* к *Богу* возникает символ *Дух*. *Духовный мир и есть место встречи природы божественной и природы человеческой* [77, с. 57]. Соответственно, через *Дух* проходят смысловые линии, составляющие символ *Богочеловечность*. Все многообразие связей *Человека* и *Бога* выявляется посредством развития символа *Дух*.

С *Духом* у Н. Бердяева всегда связаны ‘изменение’ и ‘преображение’. Подлинная ‘революция’ для него возможна не в *Мире*, а в *Духе*. Ожидание Третьего Завета никогда не исчезало из книг философа, могло только уходить под спуд или выражаться другой терминологией. В зрелом творчестве сравнительно редко звучат пророчества о Царстве *Духа*, религии *Духа*. Но в последних книгах Н. Бердяева, как и в ранних, чаяния ‘эпохи *Духа*’ усиливаются ... *христианство кончается и возрождения можно ждать лишь*

от религии Св. Духа, которая **возродит** и самое христианство, будучи его исполнением [83, с. 344]. Очень многие символические цепочки на закате творчества замыкаются у Н. Бердяева в такие целостные циклы.

Таким образом, символ *Дух* обращен к символу *Человек* и в нем противопоставлен *Миру*. Связывая также *Человека* с *Богом*, *Дух* составляет семантическую доминанту символа *Свобода*. В *Духе* *Человек* *Творит* и преобразует *Мир* в *Царство Божие*. Символ *Дух* входит в содержание символа *Царство Божие*.

Свобода. Символ *Свобода* — один из самых сложных и глубинных в символиконе Н. Бердяева. Он связан с опытом провалов в бездну, с болезненно-экстатическими видениями. Отсюда оригинальное понимание истоков *Свободы*. Философ укореняет *Свободу* в *Ничто*, в *Бездне Ungrund*, которое помещается вне *Бога*. *Бог* не властен над *Ничто*, и потому возможна *Свобода* *Человека* от *Бога*. *Бог* и *Ничто* равно определяют *Человека*: *Мы дети Божьи и дети свободного ничто* [50, с. 48]. Таковы глубинные семантические связи в этом ансамбле символов.

Наиболее суггестивен дискурс философа именно в раскрытии символа *Свободы*. Контекст, организованный *Свободой*, содержит лексические единицы с семантическими компонентами ‘тайны’ и ‘глубины’: *Свобода таинственна, изначальна, исходна, бездонна, безосновательна, иррациональна* [78, с. 233]; *Свобода — безосновная основа бытия, и она глубже всякого бытия... Свобода — колодезь бездонно глубокий, дно его — последняя тайна* [72, с. 369]; *Свобода духа, из себя порождающая следствие, творящая жизнь, раскрывается нам как бездонность, безосновность, как сила, идущая в бесконечную глубину. Дна, основы свободы мы не можем ощутить, не можем нигде упереться в твердыню, извне определяющую свободу. Свобода духа есть бездонно глубокий колодезь* [77, с. 131]. Образно-экспрессивные средства выражения символа *Свобода* обуславливают его семантическую диффузность и, как следствие, центральное положение в мифологии философа.

Сема ‘безосновности’ определяет когнитивно-дискурсивное развитие символа *Свобода* на протяжении всего творчества мыслителя. Так, *Свобода* у

философа ‘предшествует’ самому бытию. *Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать* [78, с. 27]; *Свободе принадлежит примат над бытием, которое есть уже остывшая свобода* [45, с. 252]. За Бытием философ видит начало добытийственное — Свободу. Бытие таким образом противопоставляется Свободе как ‘стылое’ ‘огненному’. *Бытие есть застывшая свобода, есть затухший и охлажденный огонь. В истоке же своем свобода огненна* [63, с. 463 – 464]. Свободу Н. Бердяев ‘кладет в основание’ классификации философских учений: отношение к Свободе, по его мнению, конституирует философский тип.

Внесение ‘динамического’ момента в Свободу приводит Н. Бердяева к различению двух Свобод: ‘свободы изначальной’ и ‘свободы конечной’, между которыми лежит трагический путь Человека. ‘Изначальная свобода’ формирует отрицательный полюс символа Свобода, поскольку это свобода избрания добра или зла, связанная с возможностью греха. ‘Высшая свобода’ относится к абсолютно положительному полюсу как ‘свобода в Боге’. Это свобода «в избрании Истины» и свобода «в Истине» [51, с. 51]. Таким образом, в символе Свобода заложена внутренняя антитеза, обуславливающая его когнитивный потенциал.

Символ Свобода составляет один из смысловых концентров символа Человек так, что без Свободы нет Человека. Через символ Свободы Человек связан с символом Бог, и наоборот. Свобода — знак Божественного происхождения Человека и его Божественного предназначения. Но Свобода Человека есть его Свобода и от самого Бога. Свобода Человека может обращаться как к Богу, так и против Бога [77, с. 297]. Но Бог ‘возжелал’ только Свободного Человека. Антитеза символа Свободы в его происхождении от Бога и Ничто.

Свобода и Дух составляют два неотделимых друг от друга смысловых поля: через Свободу действует Дух, а где Дух, там и Свобода. Семантическое наполнение этих символов взаимососообщаемо: *Свобода должна увеличиваться по мере приближения к духу и уменьшается по мере приближения к материи* [81, с. 629]. Свобода созидает динамику Духовной жизни, и наоборот. Символы

Дух и Свобода, определяя собою *Человека*, составляют семантическую оппозицию *Миру Природы*.

Цепкой экзистенциально-смысловой связью *Свобода* связана с символом *Творчество*. Н. Бердяев обосновывает на *Свободе* 'источник' *Творчества*. *Свобода есть мощь творить из ничего, мощь духа творить не из природного мира, а из себя. Свобода в положительном своем выражении и утверждении и есть творчество* [72, с. 370]. Символы *Свобода* и *Творчество* в своей взаимообусловленности устремлены к характеристике символа *Человек* и в нем связаны с *Богом*. Упоминание символов *Свобода* и *Творчество* органично продуцирует разговор о *Человеке* и его *Богopodobии*.

Н. Бердяев — пламенный философ свободы. Как только его ни называли в связи с этим: «апостол свободы», «фанатик свободы», «рыцарь свободного духа» и даже «пленник свободы». Однако идеи нетварности свободы, укорененности ее в ничто, которое вне Бога, несовместимы с христианством. Они всегда вызвали шквал критики, обвинения в ереси и «одержимости мракобесием свободы». Анализ символа *Свобода* показывает, что его смысловые линии органически связаны со всей системой символов философа.

Творчество появляется неожиданно в 1916 г. в книге «Смысле творчества» и раскрывается оригинально и масштабно. До этой работы слово «творчество» Н. Бердяев употребляет в общеязыковом значении: 'творческая духовность', 'неспособность к творчеству' как рабство, 'творчество культуры', 'творческие ценности культуры', 'положительное общественное творчество' как созидательный труд, 'творческое усилие' и т. д. Однако уже здесь проступают общие контуры будущего символа *Творчество*, его смысловая доминанта. *Творчество* понимается философом как 'прорыв в иной мир', 'преодоление тяжести' *Мира: Все творчество человеческое было томлением по трансцендентному, по иному миру ... отражением муки неудовлетворенности этой жизнью*» [79, с. 237]. *Творческий* экстаз потрясает все существо *Человека*, 'освобождает' его от этого *Мира* и возводит к *Богу*. *Человек* должен обогатить *Божественное* бытие, — так через символ *Творчества* делается возможным попадание *Человека* в бытие *Бога*.

Символ *Творчество* связан со всей системой символов, содержательно определяя их и определяясь ими: *В известном смысле я сам есть мой творческий акт, мир есть мой творческий акт, другой человек есть мой творческий акт, Бог есть мой творческий акт* [48, с. 75]. Символ *Творчество* получает добавочные приращения смысла на основе семантических связей с символом *Дух*: *Дух есть огонь, творчество духа огненно* [45, с. 271]. Символические сцепления *Творчества* с *Духом* обосновывают чаяния «новой религиозной эпохи *Творчества*» [72, с. 333].

Символ *Мир* имеет фундаментальное значение для символа *Творчество*. Эти символы вступают в антитетическое взаимоотношающее единство. В *Творчестве* побеждается ‘тяжесть необходимости’, ‘тьма’, ‘просветляется’ *Мир*, ‘преображается в красоту’, в нем ‘приоткрывается’ *Царство Божие*. Отрицательная коннотация символа *Мир* порождает в положительно коннотируемом символе *Творчество* внутреннюю антитезу: *В то время как творческий подъем хочет создать новое бытие, в результате получается стихотворение, картина, научная или философская книга...* [71, с. 138]. *Творчество* несет на себе ‘печать земной тяжести’ и в то же время *Творческий акт* ‘приобщается к вечности’. *Всякий подлинный творческий акт есть наступление конца мира, есть переход в царство свободы, выход из заколдованности мира* [42, с. 11]. *Творчество* есть ‘конец этого’ *Мира* и ‘начало нового’ — *Царства Божьего*.

Символ *Творчество* входит группу символов, определяющих *Человека* в его *Богopodobии*, и потому прежде всего связан с *Духом* и *Свободой*. На пересечении этих линий развивается понимание *Творчества* как *Богочеловеческого* дела. Через связку со *Свободой* в *Творчество* соплагается с символом *Ничто* и символизируется как ‘универсальная чистая потенция’, предшествующая всякой данности *Мира* [314, с. 466]. Итак, экзистенциально-смысловый исток символа *Творчество* акцентирует консубстанциональность *Человека* *Богу*, утверждающую способность *Человека* преобразить *Мир* в *Царство Божие*. *Творчество* — назначение *Человека*.

Царство Божие. Символом *Царство Божие* Н. Бердяев утверждает

абсолютное осуществление всех своих чаяний, реальное воплощение философско-религиозных прозрений — достижение *Свободы, Духа, Творчества, Любви, соборности, соединения Человека с Богом, преображения Мира, достижение Богочеловечества*. Динамизм определяет фундаментальную роль символа *Царства Божьего* в символиконе Н. Бердяева. Это обобщающий символ, стягивающий в свое пространство все остальные в аспекте ‘цели’ и ‘конца’: все имеет смысл лишь как движение к *Царству Божьему* [76, с. 712]. Этот символ появляется в тех контекстах, где Н. Бердяев утверждает идеал чего-либо. Соответственно, символ *Царство Кесаря* концентрирует все, подлежащее преодолению, — *Мир, Необходимость, Природу, Объекты, Рабство, Отчуждение, Одиночество, Безличность, Раздробленность, Зло* и т. д. Центральным положением символа *Царство Божие* в символиконе обусловлена эсхатологичность философии Н. Бердяева.

Царство Божие возникает в органической связи с символами *Бог* и *Мир*: *Царству Божьему должно уступить место и государство, и хозяйство, и культура, и весь мир. В вечности, а не во времени может быть побеждено время и может наступить Царство Божье. Но воля к наступлению Царства Божьего в вечности может быть раскрыта в каждом мгновении нашей жизни, в её глубине. Да приидет Царствие Твоё!* Символ *Царство Божье* имеет *Христианское* происхождение. *Христос* заповедовал искать *Царства Божьего* превыше всего. *Царство Божье* не может быть создано одной *Человеческой* активностью, но оно не может быть создано и без нее — это *Богочеловеческое* дело [80, с. 49]. *Царство Божие* становится *Творческим заданием Человека*.

Принципиальное значение динамизма в философском типе Н. Бердяева обусловило отрицание ‘пассивного понимания Апокалипсиса’. В идее ‘претерпевания конца и суда’ как отрицании всякого значения *Человека* и его *Творчества* для конца *Мира* философ видел выражение ‘рабства’ и ‘подавленности’ *Человека*. Этому он противопоставил ‘активное понимание Апокалипсиса’. *Человек* не только ‘претерпевает конец’, но и ‘уготовляет его’, ‘преображает’ *Мир* для наступления *Царства Божьего* [63, с. 562, 563].

Царство Божие в каждое мгновение должно активно осуществляться *Человеком*.

Итак, символ *Царство Божие* образован следующим символическим ансамблем: *Человек* как *Дух*, *Свободный Творец* есть гражданин *Царства Божия*, которое прежде всего персоналистично, то есть означает *Личностное* и *Свободное* единение, общение в *Любви*. Только один путь в этом *Мире* ведет к *Царству Божьему* — подлинное достижение высшей *Духовной* жизни. Мир иной означает *Духовную* революцию. *Творческое* достижение *Царства Божьего* положит конец этому *Миру*.

Таким образом, перед нами органическая система символов Н. Бердяева, экзистенциально-смысловые истоки и константы его философии. Лингвокогнитивный анализ символикона Н. Бердяева показывает: 1) каждый символ «полагает» другой; 2) все символы связаны друг с другом смысловыми сцеплениями; 3) каждый символ занимает определенное место в символиконе по отношению к другим; 4) каждый символ обращен в направлении других, составляющих его ближайшее смысловое развитие, и к остальным через них; 5) каждый символ не имеет одного твердо установленного, резко отграниченного значения, но обладает некоторой множественностью значений, которые во многом пересекаются; 6) символы стремятся вобрать в себя смысловое пространство всех текстов Н. Бердяева. Символ выступает интегративным механизмом глубинной текстовой связности и целостности.

3.3. Ключевые слова как репрезентанты языковой личности философа

Языковая личность философа сопротивляется описанию по трем уровням организации — вербально-семантическому, тезаурусному и прагматическому (модель Ю. Н. Караулова). Философствованию тесно в рамках тезаурусно-прагматической информативности слова. Об этом писала Л. Н. Синельникова:

«Языковая компетенция философа не сводится к объёму тезауруса, сформированного в результате хорошего знания языка, его лексических, фразеологических и прочих возможностей, в неё входит и *когнитивно-гносеологическая компетенция* — способность вербализовать ощущения и предощущения, знание и предзнание, мнение и сомнение, иногда говорить о том, что не только не познано, но и не познаваемо» [261, с. 10]. Концептуализируя когнитивно-гносеологическую компетенцию как специфическую черту языковой личности философа, Л. Н. Синельникова исключает его прямую корреляцию с тезаурусом личности, но и не соотносит его и с третьим уровнем языковой личности, по Ю. Н. Караулову, — прагматическим. Когнитивно-гносеологическая компетенция философа сопряжена с другим уровнем присутствия философа в языке — символическим, который был обоснован на примере Н. Бердяева С. А. Титаренко [284, с. 41 – 49]. Внимание к языковой личности Н. Бердяева позволяет усовершенствовать методологию анализа языковой личности. По отношению к языковой личности философа целесообразно дополнить трехуровневую модель Ю. Н. Караулова четвертым уровнем — символическим.

Сознание человека, опирающееся на символы, — символическое сознание, которое, согласно Н. В. Кулагиной, предполагает «установки, лежащие за пределами рационально-сознательного контроля, органически связанные с личностными смыслами и мотивами» [178, с. 8]. Символы — духовный центр личности, то целое, которое пронизывает все остальное, его обуславливает и обосновывает. Становление и углубление символика соотносится с оформлением мировоззрения, когда ценностные смыслы экзистенциальных символов личности относительно устойчивы и фундируют всю ее дискурсивную деятельность, вовлекая в свою орбиту все больше отдельных значений как семантикона, так и обуславливая прагматикон и тезаурус личности. Символическое измерение делает «модель» языковой личности динамичной, воссоздает не просто *структуру* личности, а живую *сеть* ее экзистенциальных символов. Постигание личности, исследовательская реконструкция ее языка начинается не «снизу» или «сверху», а происходит

целостно. Символический уровень пронизывает и организует все «нижестоящие» уровни, поскольку символ интегрирует смыслы личности. Символический уровень языковой личности определяет возможность выхода в духовную глубину личности, где слово, конечное по своей функциональной сути, обретает вектор трансцендентности.

Система символов языковой личности является первоосновой ее текстотворчества. Символическое пронизывает дискурс Н. Бердяева и на лексическом уровне выражается прежде всего в ключевых словах. Слова с частотностью, превышающей стандартную, служат ядром символического комплекса, занимающего пространство в символиконе личности. Ключевые слова, писал Ю. Н. Караулов, обладают «высокой смысловой прегнантностью», облечены символической функцией, играют роль смысловых вех, мнемических опор при понимании и продуцировании текста [159, с. 205]. Ключевые слова, имеющие высокую частотность в текстах Н. Бердяева, являются вербально-семантической проекцией философских символов. Именно на раскрытии ключевых слов бердяеведы строят исследование творчества философа.

Ориентируясь на то, что символ высказывает себя в ключевых словах, проведем экспериментальную проверку системы основных символов философа, выявленных посредством дискурс-анализа и символично-экзистенциального анализа в предыдущей главе 3.2. Для выделения ключевых слов в философском дискурсе Н. А. Бердяева была разработана компьютерная программа, определяющая рейтинг частотности слов в текстах философа [321]. Программа обчисляла тексты Н. Бердяева, переведенные в электронный вид. Массив электронных текстов был собран со специализированных сайтов по философии [320]. Следует отметить, что при переводе текстов в электронный вид неизбежны искажения и ошибки, поэтому существует мелкая погрешность в полученных результатах. Ошибки в записи лексем устранялись специальной программой корректировки данных.

Компьютерному анализу были подвергнуты 30 книг философа, то есть все, кроме самой первой, а именно: 1. Новое религиозное сознание и общественность (СПб., 1907); 2. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские,

социальные и литературные. 1900-1906. (СПб., 1907); 3. Духовный кризис интеллигенции (СПб., 1910); 4. Философия свободы (М., 1911); 5. Алексей Степанович Хомяков (М., 1912); 6. Смысл творчества. Опыт оправдания человека (М., 1916); 7. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности (М., 1918); 8. Духовные основы русской революции (книга статей 1918 г.); 9. Миросозерцание Достоевского (Прага, 1923); 10. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы (Берлин, 1923); 11. Философия неравенства (Берлин, 1923); 12. Новое Средневековье (Берлин, 1924); 13. Константин Леонтьев (Париж, 1926); 14. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства (Париж, 1927-1928); 15. О достоинстве христианства и недостоинстве христиан (Варшава, 1928); 16. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики (Париж, 1931); 17. О самоубийстве (Париж, 1931); 18. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи (Париж, 1934); 19. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения (Париж, 1934); 20. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности (Париж, 1937); 21. Христианство и антисемитизм. Религиозная судьба еврейства (Париж, 1938); 22. Истоки и смысл русского коммунизма (Париж, 1955); 23. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики (Париж, 1939); 24. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века (Париж, 1946); 25. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация (Париж, 1947); 26. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого (Париж, 1947); 27. На пороге новой эпохи (Париж, 1947); 28. Самопознание. Опыт философской автобиографии (Париж, 1949); 29. Царство Духа и царство кесаря (Париж, 1949); 30. Истина и откровение (СПб., 1996). В список не вошли первая книга Н. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» и небольшие статьи, издававшиеся философом в виде отдельных брошюр. Эти материалы труднодоступны. В то же время многое из них вошло в изданные книги.

Программа посчитала количество употреблений той или иной словоформы. На итоговую печать был выведен алфавитно-частотный словник

по словоформам. Таблица статистических распределений составлена по результатам сплошной выборки ключевых слов, в основу которой положен количественный критерий: слово опознается как ключевое и, соответственно, включается в таблицу, если коэффициент употребительности всех словоформ лексемы превышает средний показатель словоупотребления Н. Бердяева. В таблицу внесены только семантически однозначные лексемы с коэффициентом употребительности $> 1\,500$, которые оказываются значимыми в картине мира философа. Второй круг определения значимых слов возможен при коэффициенте, равном $2\,000$. В этом случае уходят слова, не имеющие существенной символической нагрузки. Брать более высокий коэффициент нецелесообразно, поскольку таблица распределений частот станет малопримечательной.

Из рассмотрения исключены слова, которым, по данным «Частотного словаря русского языка», вообще свойственна высокая встречаемость в текстах разных жанров (типа *так, я, что, а, мочь, хотеть, есть, вот, видеть, должен, вопрос, нельзя, для, жизнь* и т. д.) [297]. (Тем не менее преобладание модальных слов долженствования, отрицательных частиц и союзов, местоимения *Я* (более $9\,000$ раз) и т. д. является выразительной характеристикой стиля Н. Бердяева и не раз подчеркивалось в рецептивной традиции). Ключевые слова представлены в начальной форме и упорядочены по алфавиту, а не по частоте, чтобы не абсолютизировать цифровых данных. Смыслы Н. Бердяева анизотропны, распределены и закреплены за словесными знаками неравномерно. Значимость символа в картине мира Н. Бердяева не прямо пропорциональна полученным числовым показателям.

Общее количество словоупотреблений Н. Бердяева — $1\,521\,002$.

Таблица 3.1

Частотный словарь ключевых слов Н. Бердяева

Ключевое слово	Частотность ключевого слова (лексемы)	Частотность дериватов ключевого слова	Всего
Бог	5069	5158	10227
Борьба	1500	421	1921
Бытие	3586	80	3666
Власть	2295	232	2527
Внутренний	4424	551	4975
Время	3057	259	3316
Государство	2017	908	2925
Дух	6628	6123	12751
Душа	1927	573	2500
Зло	2545	1042	3587
Идея	2955	1349	4304
Истина	2588	760	3348
История	4225	2805	7030
Культура	2424	689	3113
Любовь	3142	1162	4304
Мир	11756	2738	14494
Народ	3209	1396	4605
Новый	4017	220	4237
Общество	2270	1266	3536
Отношение	2877	150	3027
Познание	2189	783	2972
Природа	3646	1373	5019
Реальность	1507	1483	2990
Революция	2481	1404	3885
Религиозный	4293	2646	6939
Русский /Россия	5676	2310	7986
Свобода	6660	1771	8431
Смысл	2875	78	2953
Сознание	4264	1085	5349
Социальный	3043	3051	6094
Судьба	1754	4	1758
Творчество	2618	4829	7447
Философия	3395	1941	5336
Христос(-тианс-)	2397	6153	8550
Царство Божие	2295	—	2295
Церковь	2584	825	3409
Человек / Личность	29980	472	30452

Компьютерные данные проверялись выборкой вручную по целому ряду лексем и постоянно соотносились с дискурсивным (смысловым) анализом текстов Н. Бердяева. Представленный в таблице частотный словарь Н. Бердяева проявляет индивидуальный язык философа. Раскрыть значения выявленных ключевых слов означает изложить как саму философию Н. А. Бердяева, так и охарактеризовать метод его философствования.

Располагая частотным словарем, можно описывать символикон философа, делать выводы о закономерностях функционирования символических комплексов в дискурсе Н. Бердяева. Символ *Человек* (29 980) составляет само существо философии Н. Бердяева. *Человек* противопоставляется *Миру*, что отражено индексом его частотности (11 756). *Бог* (5069), *Дух* (6628), *Свобода* (6660) являются спецификацией *Человека*. Они совокупно противопоставлены всему, что есть *Природа* (3646). К этой сети символов тесно примыкают *Творчество* (2618), *Христос* (2397), *Царство Божие* (2295), *Любовь* (3142), *Русский* (5676). Ближе к «периферии» символикона располагаются символы, отражающие тематическую направленность философии Н. Бердяева: *Бытие* (3596), *Время* (3057), *Государство* (2017), *Зло* (2545), *Культура* (2424), *Народ* (3209), *Общество* (2270), *Религиозный* (4293), *Социальный* (3043), *Церковь* (2584). Частота слов *Идея* (2955), *Истина* (2588), *Познание* (2189), *Реальность* (1507), *Смысл* (2875), *Сознание* (4264), *Философия* (3395) обусловлена непрерывной самоидентификацией философа как глашатая духа, активной рефлексией над задачами и спецификой своего философствования. *Борьба* (1500), *Власть* (2295), *Внутренний* (4424), *История* (4225), *Новый* (4017), *Отношение* (2877), *Революция* (2481), *Судьба* (1754) отражают динамизм мышления Н. Бердяева как философа-диалектика. Эти символы являются способами динамизации всего, что попадает в дискурсивное пространство Н. Бердяева. Высокая частотность *Души* (1927) связана с «очеловечиванием» всего, о чем говорит Н. Бердяев, это следствие тотальной «антропологичности» его философии.

Ключевые слова-символы Н. Бердяева чрезвычайно частотны даже в

пределах малого контекста. Текст философа имеет высокую плотность ключевых символов: *Дух есть прорыв в этом отяжелевшем мире, динамика, творчество, полет. Пико делла Мирандола говорит, что дух человека небесного рода, т. е. он происходит не из природного мира. Потому дух не детерминирован природным миром и есть прорыв в нем. Через дух человек есть образ и подобие Божье. Дух есть божественный элемент в человеке. И через дух человек может подниматься до высших сфер Божества. Дух есть целостный творческий акт человека. Дух есть свобода, свобода же уходит в добытийственную глубину. Свободе принадлежит примат над бытием, которое есть уже остывшая свобода. Поэтому дух не определяется законченным, совершенно оформленным, как бы уже статическим бытием. Поэтому дух есть творчество, дух творит новое бытие. Творческая активность, творческая свобода субъекта первична. Принцип каузальности неприменим к духу и его жизни. Дух от Бога и дух к Богу. Через дух человек все получает от Бога, и через дух человек все дает Богу, приумножает данные ему таланты, творит небывшее. Дух от Бога. Дух не творится Богом, как природа, дух эманурует от Бога, вливается, как бы вдувается Богом в человека. Таков его библейский образ. Но дух не только от Бога, дух также от начальной, добытийственной свободы, от Ungrund'a. В этом основной парадокс духа — он есть эманация Божества и он может давать ответ Божеству, который не от Божества исходит. Дух не только божественен, он бого-человечен, бого-мирен, он свобода в Боге и свобода от Бога [45, с. 251, 252]. Текст философа строится: 1) на повторах ключевых лексем (дух, человек, мир, Бог и др.); повторах метафор, обладающих общими семантическими компонентами (движения вверх и тяжести и др.); синтаксических повторах (Но дух не только от Бога, дух также от начальной, добытийственной свободы, от Ungrund'a); 2) на диалектико-динамизирующей процессуальной семантике (глаголов, существительных, прилагательных и предлогов); 3) на «синтаксисе актуализации высказывания» [21, с. 26], когда синтаксически однородные и самостоятельные фразы не дают своим строением представления о начале, развитии и завершении темы, информативность*

каждого предложения падает и недостаток «внешней» связности компенсируется «глубинной» — повторами слов-символов. Связность текста Н. Бердяева обеспечивается не тема-рематической последовательностью, но *тема-тематической*. В итоге текст работает на обогащение нескольких «тем», которые его скрепляют, наращивая смысловой потенциал до степени символа. Расстояние между повторами ключевых лексем минимально, что создает впечатление «топания на одном месте» и, в конечном счете, ведет к интенсификации смыслового аспекта семантики и *становлению* символа.

Усилительно-выделительную функцию лексических повторов отметила современница философа Е. К. Герцык: «Местами стиль маниакальный: на иной странице повторяется пятьдесят раз какое-нибудь слово, несущее натиск его воли: человек, свобода, творчество. Он бьет бешено молотком по читателю. Не размышляет, не строит умозаключений, он декретирует» [109, с. 134, 135]. Интенсивность повторения слова в тексте Бердяева значит больше, чем его значение. *Ритм символов* Н. Бердяева осмыслен нами в гл. 4.4. Данные частотного анализа не только описывают проблематику трудов Н. Бердяева, но и отражают специфику его диалектического метода философствования, раскрытию которого посвящен следующий раздел.

ВЫВОДЫ

1. Философский дискурс Н. Бердяева имеет синкретическую природу. В нем отчетливо проступают литературный, публицистический, собственно философский и религиозный компоненты. В жанровой форме философского дискурса Н. Бердяева присутствуют элементы проповеди, исповеди и заповеди. Исповедальность порождает диалогичность, безапелляционность, догматичность языковой личности философа.

2. Высокая степень суггестивности философского дискурса Н. Бердяева обусловлена символичностью его языка. Адекватное постижение

символического уровня языковой личности Н. Бердяева возможно посредством процедур символично-экзистенциального анализа.

3. По отношению к языковой личности философа целесообразно дополнить трехуровневую модель Ю. Н. Караулова четвертым уровнем — символическим. Экзистенциально-гносеологическая компетенция сопряжена с символическим уровнем языковой личности.

4. Символ *Человек* выступает пансимволом философского дискурса Н. Бердяева, стягивающим в живое единство весь символикон философа. Именно от него идет смысловое развитие всех символов и к нему же оно возвращается. В имплицатуре символа *Человек* содержится весь символикон Н. Бердяева, вся его философия.

5. Символикон Н. Бердяева имеет характер целостной системы, в которой каждый символ «полагает» другой и все связаны смысловыми сцеплениями; каждый занимает определенное место по отношению к другим и обращен к символам, составляющим его ближайшее смысловое развитие, а к остальным — через них; каждый символ не имеет одного отграниченного значения, но обладает множественностью значений, которые во многом пересекаются.

6. Частотный анализ текстов мыслителя, представленный таблицей ключевых слов, служит экспертной проверкой дискурсивно-символического анализа. Символ *Человек* составляет само существо философии Н. Бердяева, о чем свидетельствует его частота. *Человек* противопоставляется *Миру*, что отражено индексом его частотности. *Бог*, *Дух*, *Свобода* являются спецификацией *Человека*. Они совокупно противопоставлены всему, что есть *Природа*. К этой сети символов также тесно примыкают *Творчество*, *Христос*, *Царство Божие*, *Любовь*, *Русский*. Частотный словарь не только описывает содержание и проблематику трудов Н. Бердяева, но и отражает его метод философствования.

РАЗДЕЛ IV

ДИСКУРСИВНАЯ СЕМАНТИКА СИМВОЛА Н. БЕРДЯЕВА

Понимание философского дискурса Н. Бердяева как целого — это когнитивный поворот в сторону воплощения дискурсивной динамики символа. Структурно-функциональную динамику символа Н. Бердяева проследим на примере показательной в этом отношении книги «Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности» (1918 г.) [73]. Значение этой книги как ясно проявляющей механизмы текстотворчества Н. Бердяева обусловлено тем, что она имеет во многом переломный характер для жизни и творчества философа. Прежде всего, книга «Судьба России» является переходной от раннего творчества к зрелому, в силу чего выпукло проявляется «инвариантное» в философствовании Н. Бердяева, а также обнажено и выступает на поверхность то новое, что со временем войдет внутрь дискурса философа. Боль Н. Бердяева за катастрофические события Первой мировой войны и русских революций вылилась в потрясающую по силе книгу, в которой мыслитель выразил себя, в полной мере проявив новаторский талант в построении философского дискурса. Выявляя динамику символа в тексте Н. Бердяева на материале этой книги, раскроем попутно содержание одного из центральных символов философа *Русский / Россия*. Не вошедший в систему архетипически-метафизических символов Н. Бердяева, рассмотренную в 3.2, он центрирует национально-культурный сегмент символика философа.

4.1. Диалектика символа в текстовых проявлениях. В определении духовных истоков России Н. Бердяев проявляет большую интуитивную тонкость и психологичность. На подступах к «тайне России» философ избирает тот метод, который был бы адекватен ее загадочной природе. Методом постижения символа *душа России* становится *антиномический* — особый «экзистенциально-психологический метод осмысления феномена контрверсивных идеологических явлений» [119, с. 67]. Антиномичность есть первая и основная установка философа. Россия — страна контрастов, она «жутко» противоречива и парадоксальна. Антиномизм России означает

способность соединять в себе крайние проявления прямо противоположных качеств.

Вторая методологическая установка философа состоит в том, что *душа России* не покрывается никакими доктринами, она непостижима для ума и «неизмерима никакими аршинами доктрин и учений» [73, с. 23]. Иными словами, способ постижения России и ее тайны, по мнению философа, есть *вера*. Не верующий в *душу России* видит ее как бездушную кучу разлагающейся материи. Бердяев же утверждает, что «есть душа России и есть разум русской истории, русской исторической судьбы. Только верующее, духовно-просветленное отношение может увидеть эту душу и этот разум» [47, с. 380]. Следовательно, вера, нерационализуемость и антиномичность позволяют Н. Бердяеву вникать в глубь жизни и приближаться к постижению тайны России. Тем самым философ формулирует методологию анализа символа.

Антиномия составляет логику символа, который всегда заключает в себе обе противоположности, полюса положительного и отрицательного, тезиса и антитезиса. Антиномия — принцип существования символа [264, с. 31]. Символ сцепляет такой непрерывный ряд значений, который включает в себя и прямо противоположные. Антитетическая логика символа воплощается в циклических стратегиях порождения текста. Поэтому структура текста Н. Бердяева определяется не линейными причинно-следственными отношениями и связями, т. е. *не рационально*, а таким типом связи, когда последующее возвращается к предыдущему и составляет круги и пересечения различных диаметра и густоты. Таким образом, метод и свойства философского дискурса Н. Бердяева предопределены мощной — и по-своему строгой — логикой символа.

Полюса антитезы, включенные в семантическое поле символа *душа России*, целостно охватывают диапазон возможных суждений о ней. Первая антиномия в *душе России* — ‘Государство’. *Россия — самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире. И русский народ — самый аполитический народ, никогда не умевший устраивать свою землю* [73, с. 23]. ‘Безгосударственность’ и ‘анархизм’ Н. Бердяев характеризует как черты чисто ‘русские’. Природа русского народа понимается как аскетическая,

отрекающаяся от земных дел и земных благ.

Распространение антропологической метафоры на Россию (*душа России*) приводит Н. Бердяева к формулировке антитезы женственного-мужественного^{*}, члены которой выступают двумя концентриками, создающими смысловое напряжение в символе *душа России*. *Русский народ не хочет быть мужественным строителем, его природа определяется как женственная, пассивная и покорная в делах государственных, он всегда ждет жениха, мужа, властелина* [73, с. 24]. Семантическое ядро женственного образуют семы 'земля', 'покорность', 'пассивность', 'рецептивность', 'смиренность', 'терпение', 'многострадальность', 'отдание себя', 'внешний принцип'.

Противоположный полюс мужественности составляют 'народ' как 'строитель', 'жених', 'муж', 'властелин', 'государственная власть', 'внутренний принцип'. Через введение в этот семантический ряд 'рыцарства как мужественного начала' философ выходит на один из базовых смысловых компонентов мужественного — на 'личное начало', идею 'личности'. Логика антитезы потребовала далее введения в женственное сем 'коллектива' и 'родового начала': *Русский народ всегда любил жить в тепле коллектива, в какой-то растворенности в стихии земли, в лоне матери. Рыцарство куёт чувство личного достоинства и чести, создает закал личности* [73, с. 25]. Русский анархизм относится к женственному, а не мужественному, он есть пассивный, а не активный. Бунт оригинально, но символически-закономерно определяется философом как 'погружение в хаотическую русскую стихию'. Итак, женственное есть полюс преимущественно отрицательный и пассивный, мужественное — абсолютно положительный и активный. На основе распространения внутренней антитезы *женственное-мужественное* в символе *душа России* философ разносит к ее полюсам все вводимые новые смыслы, нанизывает их, наращивая символический контекст. Так с точки зрения читателя автор творит символ, но с точки зрения автора сам символ творит его текст.

* Вводимые философом значения символа, которые относятся им к женственному или мужественному, здесь и далее выделяются нами этими условными обозначениями.

Второй член антиномии ‘Государство’ состоит в том, что бюрократизм и государственность давят личность, делают невозможной игру творческих сил человека. И поскольку ‘личность’ уже отнесена к известному полюсу смыслов, читателю становится ясно, что бюрократическую государственность философ оценивает как начало отрицательное. Но ясно не только это. Весь полюс символа работает на раскрытие нового феномена, отнесенного к нему. Так, можно догадаться о причинах бюрократизма — пассивности русского народа, стихийности: *Власть бюрократии в русской жизни была внутренним нашествием неметчины. Неметчина как-то органически вошла в русскую государственность и владела женственной и пассивной русской стихией. Земля русская не того приняла за своего суженого, ошиблась в женихе* [73, с. 25, 26]. Таким образом, когда исследователи говорят о нелогичности философского дискурса Н. Бердяева, они узко понимают саму логику. Бердяевский текст производит впечатление стройной системы символических сцеплений, члены которых вычисляются с точностью математической задачи.

Антиномия ‘национализм-универсализм’ раскрывает новые стороны души России. Россия — самая нешовинистическая страна в мире. *Русские почти стыдятся того, что они русские; им чужда национальная гордость и часто даже — увы! — чуждо национальное достоинство* [73, с. 26]. В русской стихии есть национальное бескорыстие, жертвенность. Сверхнационализм, универсализм — существенное свойство русского национального духа. Но антитезис не менее обоснован: *Россия — самая националистическая страна в мире... страна национального бахвальства, страна, в которой все национализировано вплоть до вселенской церкви Христовой* [73, с. 27]. И логика отнесения новых смыслов к полюсам внутренней антитезы символа порождает следующее заключение: *Вселенский дух Христов, мужественный вселенский логос пленен женственной национальной стихией, русской землей в ее языческой первородности. Так образовалась религия растворения в матери-земле, в коллективной национальной стихии, в животной теплоте* [73, с. 28]. Тем самым русская религиозность — это женственная религиозность, религиозность коллективной биологической теплоты. И уже почти можно

предсказать следующее суждение: *В ней слабо развито личное религиозное начало; она боится выхода из коллективного тепла в холод и огонь личной религиозности* [73, с. 28]. Полюс мужественного обогащается новыми смысловыми обертонами: ‘дух’, ‘Христос’, ‘логос’, ‘холод’, ‘огонь’, ‘личная религиозность’, ‘горная религиозность’. В женственность привносятся ‘национальное’, ‘языческое’, ‘плотское’, ‘бытовое’, ‘натуралистическое’, ‘равнинное’ и задается логика отнесения русской религиозности не столько к религии ‘Христа’, сколько к религии ‘Богородицы’, религии ‘матери-земли’, ‘женского божества’, религии ‘родовой плоти’, ‘размножения и уюта’.

Анализ антиномии ‘свобода-рабство’ обогащает символ *душа России* ‘безграничной свободой духа’, ‘странничеством’ и ‘исканием Божьей правды’. Русский человек с большой легкостью уходит от всякого быта, от всякой нормированной жизни. Россия — фантастическая страна «духовного опьянения». Эта метафора рождает одно из символических сцеплений, которое образует главу «Темное вино». Мотив ‘странничества’ — *Русской душе не сидится на месте, это не мещанская душа, не местная душа* — провоцирует рассуждения Н. Бердяева о влиянии пространства на душу русского человека и выливается в главу «О власти пространств над русской душой». Так закладываются смысловые обертоны и циклическая композиция книги.

Новые смыслы ‘безграничность пространства’ и ‘странничество’ философ погружает в уже известные, осуществляя смысловые приращения: *Россия — страна бесконечной свободы и духовных далей, страна странников, скитальцев и искателей, страна мятежная и жуткая в своей стихийности, в своем народном дионисизме, не желающем знать формы* [73, с. 31]. Вводимые в символ новые смыслы подчеркнуты условными обозначениями. И сразу же антитезис: *Россия — страна неслыханного сервиллизма и жуткой покорности, страна, лишенная сознания прав личности и не защищающая достоинства личности, страна инертного консерватизма, порабощения религиозной жизни государством, страна крепкого быта и тяжелой плоти* [73, с. 31]. Символ женственного обогатился ‘рабским’, ‘инертным’, ‘консервативным’. Если символ женственного приобретает значение ‘рабства’, то мужественное

подключает к себе ‘свободу’.

Не все смыслы, относимые к отрицательно коннотируемому полюсу *женственного*, оцениваются философом абсолютно негативно. Например, такие черты русского народа, как ‘широта души’, ‘устремленность к абсолютным ценностям’, ‘бескорыстие’, ‘смирение’, ‘терпение’, ‘жертвенность’ есть положительные семы отрицательного полюса *женственного*. А вот ‘лень’, ‘беспечность’, ‘недостаток инициативы’, ‘слабо развитое чувство ответственности’, ‘пугливость’, ‘мнительность’, ‘скованность’ суть абсолютные негативы для философа. Так базовая антитеза *женственного-мужественного* расщепляется и ветвится. В *женском*, оцениваемом в общем отрицательно (–), философ видит некоторые положительные черты (–+), т. е. *вечно-женственное*, а также то, что абсолютно отрицательно (––), т. е. *«вечно-бабье»*. Зачастую для дифференциации смыслов философ вводит символы не только второй, но третьей и далее степени подчинения по отношению к исходному базовому. Не расщепляет Н. Бердяев только символ *мужественного*... Но об этом далее.

Олицетворением *бабьего* в русском народе для Н. Бердяева становится мирочувствие В. Розанова, выраженное в «блестящей и возмущающей» книге «Война 1914 года и русское возрождение». Вторая глава «О „вечно-бабьем” в русской душе» производит впечатление неистовой радости Бердяева по поводу того, что его пока чисто умозрительный символ *души России* как *женственной*, заявленный в первой главе, обрел свою вещественную плоть книгой и мироощущениями В. Розанова. Символ всегда есть единство идеального смысла и чувственного его носителя — символ Н. Бердяева обрел мощь, сделавшись видимым, когда втянул в свою орбиту материальный субстрат, выступающий прямым мостом в его смысловое пространство.

В ‘покорности’, ‘смирении’ ‘личности’ перед ‘коллективом’, ‘самодовлеющей силой государственной власти’, переходящей в ‘настоящее идолопоклонство’, в ‘рабьем мнении’ перед ‘силой государственности’ Бердяев и видит *бабье*. *Розанов — гениальная русская баба, мистическая баба. И это „бабье” чувствуется и в самой России* [73, с. 45]. Русский народ должен

изжить *Розановское*. Путем ... восприятия *Бердяевского*! Он призван 'творить жизнь', 'овладеть' своей 'землей' и 'национальной стихией', 'выковать мужественный', 'активный дух'. Глава о *вечно-бабьем* является развитием и уточнением, интенсификацией ключевой антитезы *женственного-мужественного*, а также вовлечением в смысловое пространство символа *душа России* все большего количества фактов и явлений действительности.

Первая глава «*Душа России*» является центральной в книге, она вводит базовый символ *души России* как *женственной*. Важно заметить, что сначала глава «*Душа России*» вышла отдельным изданием в 1915 г. (*Душа России*. — М.: И. Д. Сытин, 1915. — 42 с.). Остальные главы в основном писались как отдельные фельетоны в газеты на протяжении 1915 – 1918 гг. и лишь ретроспективно были собраны в одну книгу, которая и вышла под названием «*Судьба России*» в 1918 г. Поражает при этом удивительная смысловая и композиционная цельность книги. Выскажем уверенность в том, что символ *душа России* в антитезе *женственное-мужественное* мощно управлял смыслотворчеством философа. И когда Бердяев исчерпал витки темы и символические сцепления, то есть раскрыл символ — тот выпустил его из своей власти, оставив циклическую связность и смысловую цельность книги.

Душа России выступает осевым символом, скрепляющим и порождающим главы. Символ разворачивается в книгу, он дает композицию как то «целое в пространстве, организованное ядерными именами, гравитационно собирающими вокруг себя лексические ансамбли» [222, с. 19]. Композиция «*Судьбы России*» иррадирующая, она построена на раскрытии намеченных в ключевой главе «*Душа России*» символических последовательностей и антитез. Мысль философа движется от темы к теме по намеченным символическим сцеплениям и виткам. Каждое побочное ответвление темы, разрабатываемые подчиненные антитезы и вводимые символы второго и третьего порядка работают на раскрытие и увеличение базового символа *душа России*.

Четвертая глава «*Темное вино*» углубляет и разрабатывает сему 'стихийность' символа *душа России* и выступает по отношению к нему

символом второй степени. Так, *русская душа* обогащается у Н. Бердяева ‘темным иррациональным началом’, ‘темной стихией’, ‘темными влияниями’, ‘стихийной *оргийностью*’, ‘темным и грязным началом’, ‘дикостью’, ‘непросветимой *тьмой*’, ‘беспросветной тьмой народной стихии’, ‘теплом русской *грязи*’. Символ *темное вино* исследуется и раскрывается в подчиненной антитезе *безумного опьянения* и *рассудочной трезвости*, в каждом члене которой также выявляются положительные и отрицательные смысловые компоненты. Заострение негативной стороны ‘*русской хаотической стихии*’ позволило Н. Бердяеву существенно распространить полюс *мужественного*. Так, он приходит к ‘отрезвляющему действию культуры’, говорит о ‘просветляющей работе человеческого духа и сознания’. Всякая ‘опьяненность’ ‘первозданной стихией русской земли’ ‘оформляется’ ‘самосознанием’ ‘личности’, ‘ценностями культуры’, ‘развитием’, ‘восхождением’, ‘высшим сознанием’. Философ вводит новое созвездие подчиненных символов: это не только *темное вино* и *новое вино*, но и *стихия* и *дух*, *дикость* и *культура*, *свет* и *тьма*.

Ярким примером иррадиирующей композиции философского дискурса выступает глава «О святости и честности», в которой в символическом сцеплении развивается тема *святости*, намеченная уже в первой главе. *Святость* — символ второго порядка по отношению к первичной антитезе *мужского-женского*. Философ ‘русскую святость’ относит к *женственному* и ставит в оппозицию к ‘честности’, — создает подчиненную антитезу. Логика полярности *женского / мужского* диктует философу вынести ‘святость’ ‘вовне’ русского человека: *святой* есть ‘внешнее мужское начало’ для *женственной* ‘стихийной души’ русского человека, а не ‘внутренний активный принцип его личного самоустроения’. *Русский народ не дерзает даже думать, что святым можно подражать, что святость есть внутренний путь духа, — это было бы слишком мужественно-дерзновенно* [73, с. 28]. Логика символа руководит мыслью философа так, что он идет вразрез с православным пониманием, согласно которому святость есть нормальное состояние каждого человека и восстановить ее есть жизненная задача спасения для каждого. Честность же

есть один из компонентов святой жизни, поэтому она не может быть противопоставлена святости в одном логическом ряду. Об искусственности антитез *святость / честность, святой / человек*, которые обусловлены только антитетической логикой символа, свидетельствует и фрагмент из «Философии неравенства» (1918 г.), где ‘святость’ уже не противопоставляется ‘человеку’, а трактуется как ‘высшее развитие личности’ [76, с. 522].

‘Человеческий’ идеал есть идеал ‘совершенства’, ‘благородства’, ‘чести’, ‘честности’, ‘чистоты’, ‘достоинства’, ‘света’. *Святость* как ‘внешнее’ ‘отвлеченное’ начало нередко расслабляла ‘нравственную энергию’ русского человека, парализовала его ‘человеческую волю’ и мешала его ‘восхождению’. *Святость* тем самым отнесена Н. Бердяевым к ‘женственной религиозности и женственной морали’. По антитетической логике символа выход философ видит в ‘развитии в себе сознания ответственности’, ‘внутренней дисциплине личности’. Недостаток ‘честности’ и ‘чести’ в русском человеке, недостаток ‘нравственного воспитания личности’ и ‘свободного’ ее ‘самоограничения’ есть ‘рабье’, не ‘гражданское’, а ‘догражданское’ состояние. Программа исцеления России уточняется: ‘высшее божественное начало’ должно стать ‘внутренним преображающим и творческим началом’, во весь свой рост должен стать ‘человек’ и ‘гражданин’, вполне ‘свободный’.

Логика символа ведет Н. Бердяева не только к искажениям, но и к удивительно точным прозрениям. Например, относимые к *женственному* ‘земля’, ‘мать’ и ‘Богородица’ сближаются и взаимоопределяются: ... в религиозных видениях русского народа русская земля представляется самой Богородицей [73, с. 79]. Русский народ, утверждает Бердяев, почти смешивает и отождествляет свою мать-землю с Богородицей [73, с. 71]. О единстве земли, матери и Богородицы С. С. Аверинцев говорит как о константе традиционного русского сознания [1, с. 171]. Интуиция земли-матери-Богородицы была у «русского из русских писателей» Ф. М. Достоевского [125, с. 116]. Важно заметить, что Н. Бердяев не заимствует эту интуицию из какой-то внешней точки: он не ссылается ни на русские пословицы, ни на хомяковско-аксаковскую «Землю-Народ», ни на народническую мифологию земли

(Г. Успенский), ни на почвенников и Достоевского, ни на что-либо еще, чуждое и внешнее его собственному дискурсивному пространству. Это тонко заметил современник философа Н. Н. Алексеев, указавший, что Бердяев «берет» какую-либо мысль или идею извне именно потому, что «он увидел нечто, что сам много раз выражал, к чему сам приближался» [14, с. 30]. Н. Бердяев смотрит на вещи из своей глубины: «... нужно смотреть на вещи по существу, изнутри, из своего внутреннего видения истины и правды, не оглядываясь ни „направо“, ни „налево“ ... я по мере сил стараюсь так делать» [59, с. 330]. Он выходит ко многим прозрениям логикой символических сцеплений смысла. Символизму Н. Бердяева свойственен *имманентный персонализм*.

Глава «О власти пространств над русской душой», очень удавшаяся философу и развивающая интуицию «географии русской души», дает возможность четко проследить особенности работы философа с символами, его символическую логику. Пространства Н. Бердяев рассматривает как внутренний, духовный факт в русской судьбе: *Широк русский человек, широк как русская земля, как русские поля. Славянский хаос бушует в нем. Огромность русских пространств не способствовала выработке в русском человеке самодисциплины и самодеятельности, — он расплывался в пространстве* [73, с. 70]. В смысловое поле символа *душа России* вводятся ‘ширь’, ‘безграничность’, ‘аморфность’.

Движение дискурса Н. Бердяева начинается с тезиса. Философ вводит первый базовый символ, который обозначим как *власть пространства над человеком*, в общем оцениваемый отрицательно (1 –). Им он характеризует *русскую душу*, которая ‘подавлена’, ‘утопает’, ‘растворяется в своих пространствах’. Русская душа ‘ушиблена ширью’, ‘безграничность ее порабощает’, ‘пространства теснят русского человека’. Русский человек сделался ‘бесформенным’, он ‘расплылся в пространстве’, ‘порабощены его силы’, и ‘земля властвует над ним’. Таким образом, символ *власть пространства над человеком* есть развитие *женственных* особенностей России. По контрасту с этим философ вводит второй базовый символ, который образует с первым оппозицию — *власть человека при отсутствии*

пространств — и в общем оценивается положительно (2 +). В нем философ противопоставляет русскому человеку европейца.

Антитеза двух базовых символов высвечивает «достоинства» и «недостатки» в каждом. Так, *власть пространства над человеком* в России имеет положительные стороны в 'простоте', 'прямоте' и 'бесхитрости', 'душевных качествах России', ее 'способности к жертве и смирению', 'славянской щедрости и широте души', в 'искании Града Божьего', 'странничестве' (1 – +). Абсолютные негативы для философа проявляются в 'русской лени', 'беспечности', 'недостатке инициативы', 'слабом развитии чувства ответственности', 'подавленности русской энергии', 'безволии', 'бессилии', 'инерции', 'пассивности русского духа', 'пугливой мнительности', 'скованности' (1 – –). Таким образом расщепление первого базового символа на противопоставления вводит два подчиненных (1 – +) и (1 – –).

Второй символ подвергается тому же расщеплению. Европейец осуществляет *власть человека при отсутствии пространств*. Этот символ имеет положительный смысл для Бердяева, ратовавшего за 'честь и достоинство личности', ее 'абсолютное значение' (2 +). Философ ценит в европейском человеке 'интенсивность культуры', 'действие и энергию', его 'напряженную активность', 'всегдашнюю оформленность и организованность'. Европейец 'дисциплинирован' и 'ответственен', он 'видит границы' и 'ставит границы', 'оформляет свое бытие', 'вытягивается вверх' (2 ++). Однако 'стесненность в пространстве', 'сдавленность малыми размерами земли' порождает 'узость души' европейского человека, 'мещанский пафос устройства', делает его 'расчетливым' и 'мелочным', 'отмеренным' и 'размеренным' (2 + –). *Западноевропейский человек чувствует себя сдавленным малыми размерами пространств земли и столь же малыми пространствами души. Он привык возлагаться на свою интенсивную энергию и активность. И в душе его тесно, а не пространно, все должно быть рассчитано и правильно распределено* [73, с. 71]. Философский дискурс Н. Бердяева нарастает посредством антитез, каждое противопоставление которых наращивает как «в глубину», так и «в ширину» семантический ряд.

Теперь мы сталкиваемся с тем, что составляет собственно бердяевский лингвокогнитивный принцип построения философского дискурса. Философ «отрицает отрицания», отбрасывая негативные результаты смыслового развития базовых символов, и — синтезирует два положительных полюса в третьем *новом*, абсолютно положительном символе ($3 + = 1 - +$ и $2 + +$). Н. Бердяев обращает весь свой пламенный утверждающий пафос на абсолютно положительный символ — *власть человека над пространством. Требования, которые ставит России мировая война, должны привести к радикальному изменению сознания русского человека и направления его воли. Он должен, наконец, освободиться от власти пространств и сам овладеть пространствами, нисколько не изменяя этим русскому своеобразию, связанному с русской ширью* [73, с. 72]. 'Творческая мощь' русского человека должна быть направлена на 'государство' и 'культуру', которые станут 'силой' и 'орудием овладения человеком пространствами'. Так движется мысль в дискурсе философа: между смысловыми полюсами исходных символов к синтезу нового.

Единство противоположностей, включенное в пространство символа, логика дискурса «тезис-антитезис-синтез» дают основания говорить о методе Н. А. Бердяева как о **диалектике символа**. Диалектика есть становление, движение, но становление возможно только тогда, когда есть то, *что* именно становится. Особенность диалектики Н. Бердяева составляет неизменный-в-изменении символ. По А. Ф. Лосеву, сущность диалектики заключается в отличении одного от другого, в проведении границы между одним и другим [183, с. 420]. Н. Бердяев устанавливает противоположности (*одно* и *иное*) и двигается к снятию противоречия в новом синтезе. «... Я мыслю антиномиями, противоречиями, парадоксами, трагическими конфликтами. Делаю я это вследствие моего абсолютного убеждения в том, что лишь антиномически-парадоксальное мышление соответствует структуре мира и даже глубине бытия» [65, с. 31]. Исследователь дискурса русских религиозных философов А. Аржаковский полагает, что антиномичность характерна для всей русской мысли: русская «мифическая мысль пускает в ход некую логическую форму, которую можно назвать — по контрасту с непротиворечивой логикой

философов — логикой амбивалентности, двусмысленности, полярности» [20, с. 80]. Русский мыслитель видит Истину как единство противоположных суждений, что свидетельствует о ее непостижимости для разума.

Охватывая в антиномии, а на дискурсивном уровне в антитезе всегда некий универсум — то есть предел возможных суждений — через пребывание одновременно на противоположных полюсах смысла и бесконечную их диссоциацию, Н. Бердяев создает особое пространство — пространство «семантической бифуркации», где точка возникновения нового смысла не предопределена и возможна в неисчерпаемом количестве вариантов, реализуемых не только самим философом, но и его читателем. Так дискурс философа содержит потенцию творческого акта. «Семантическая бифуркация» максимально свободно позволяет осуществлять выбор направления и очертания мысли. В самой языковой форме воплощается основной пафос философии Н. Бердяева — свобода и творчество. Закон «семантической бифуркации» оказывается законом функционирования символа.

Антитезы Н. Бердяева ветвятся до бесконечности, выявляя символ, и не снимаются логически. Символ функционирует как мощный текстопорождающий фактор. Пока один символ не «выскажется» в бесконечности ветвящихся антитез, нет возможности перейти к следующему. Поэтому единица бердяевского дискурса не слово и не предложение, а абзац и период, часто вынесенный в подпункт. По мнению Ю. Ю. Черного, эта особенность мышления позволяет думать, что личность Бердяева выступает в качестве не только источника, но и связующего звена его философских построений. «Конкретные тексты Бердяева приобретают внутреннее единство не в силу формальной логики, а в силу их своеобразной „замкнутости“ на эмоциональные и идейные состояния личности самого философа, менявшиеся с течением времени» [298, с. 12]. Диалектический символизм составляет то, что называется спецификой философского дискурса Н. Бердяева.

Движение (диалектическая логика) в противовес статике (формальной логике) является фундаментальным когнитивным принципом дискурсивной стратегии Н. Бердяева, считавшего, что «ничего нельзя понять статически, все

должно быть понято динамически» [71, с. 171]. Прав Ф. А. Степун, который охарактеризовал стиль Н. Бердяева как «гераклитовский»: «... все находится у него в постоянном движении» [276, с. 496]. Н. Бердяев сам формулирует *динамический закон* вхождения в свой дискурс: «Мысли мои будут поняты верно, если они будут поняты динамически. Всякое статическое их понимание всегда будет ложно» [66, с. 3]. Динамизм — исходная предпосылка в построении любой философии Бердяева: если это история — то она будет определена как ‘судьба’; если этика — то не как пассивно-объективная норма, навязанная извне, а как ‘творческое усилие духа’, ‘мощь и энергия преображения’; если речь о Боге и человеке, то как о *Богочеловеке* в терминах *взаимоотношений* — ‘тоски’, ‘любви’, ‘свободы’, ‘творчества’, ‘жертвы’; Бердяев узревает движение в недрах самого Божества — Бог ‘рождается’ из Бездны и т. д. Все, что попадает в пространство мысли Н. Бердяева, теряет замкнутость и себестоимость, твердые границы и предустановленный смысл. Дух Бердяева усложняющий, создающий парадоксы, непреодолимые противоречия. Всему придается символический импульс саморазвития.

Н. Бердяев ни один исходный тезис не принимает абсолютно, для него в каждом есть свое «да» и свое «нет». Знаменательно, что философ не принадлежал никогда ни к одной партии, ни к одному направлению мысли. Эта особенность часто вызывала во враждебном лагере — а им оказывались обе противоборствующие стороны — раздражение: «Н. А. Бердяев занимает излюбленную им позицию некоего арбитра, который не желает встать ни на одну из сторон происходящего в мире поединка. Там, где для простого глаза обозначается борьба правды и лжи, Бердяев, воспаряя над местом борьбы и уходя в диалектические туманы, выступает против *обеих* сторон» [219, с. 360]. В любой мысли философ видит усложняющуюся ткань противоречий.

Специфика символической диалектики Бердяева в том, что антитезы его не схематически-типичны, логически предопределены, а индивидуальны. Искомый синтез не есть внешне-механическое задание. Для философа не существуют только две полярные крайности, он весь в переходах и оттенках, взаимопроникновениях. Творческая мысль философа множественна и сложна,

потому что погружается во всегда индивидуальную жизнь. Н. Бердяев свидетельствовал о своем когнитивном стиле: «Но я могу избрать не черный и не красный цвет, а, например, зеленый или синий. Бытие не схематично. Все в бытии индивидуально» [58, с. 190]. Сложность символической диалектики Н. Бердяева состоит уже в том, что каждый тезис не монолитен и не имеет себе лишь внешнее противоположение, а дробится на ряд внутренних противоречий. Диалектическое развитие не прекращается. Философ иррационализирует идею, внося в нее диалектическую борьбу смыслов, — творит символ. Этот процесс был прослежен при анализе системы символов Н. Бердяева в 3.2.

В бердяеведении диалектика как метод философствования Н. Бердяева осознана и плодотворно разрабатывается рядом исследователей. Так, С. А. Титаренко концептуализирует мыслительную процедуру Н. Бердяева в качестве принципа «бриколяж» — движения окольным путём. Согласно С. А. Титаренко, «философ конструировал всё идейное пространство своего поиска в биполярной перспективе. Каждому идейному конструкту, каждой реальности, попавшей в поле его мыслительного поиска, он противопоставлял антагонистический конструкт, противоположную реальность. При этом одна из полярностей явно носила для него предпочтительный характер, была полюсом положительного, а другая приобретала противоположное значение... После этого начинался процесс поиска подлинности, который внешне напоминал движение между полюсами окольным путём. Искомый смысл рождался в процессе этих блужданий как нечто третье» [284, с. 61]. Предыдущий лингвокогнитивный анализ дискурса Н. Бердяева подтверждает данный тезис.

Предложенная В. Ю. Даренским модель деконструкции антитезы Н. Бердяева, состоящая в обращении ее членов друг на друга, представляет собой детализацию механизмов диалектики Н. Бердяева [119]. Московская исследовательница М. В. Силантьева специфическую «новую рациональность» Н. Бердяева трактует как «экзистенциальную диалектику», под которой подразумевает «определенный стиль изложения, „играющий” с читателем, вовлекающий его в рассуждение и требующий включенности в текст с задачей понимания», когда «„то”, „что” появляется на свет при чтении трудов Бердяева,

есть результат совместных творческих усилий автора и его читателя, а вовсе не восприятие читателем изложения готового пути понимания истины» [257]. В паре понятий «экзистенциальная диалектика» М. В. Силантьева делает акцент на экзистенциальной составляющей, трактуя саму диалектику как способ актуализации личности. Концептуализируя философский дискурс Н. Бердяева как *символическую диалектику*, мы синтезируем выявленные исследователями аспекты в единую теорию, углубляя их эвристические возможности.

Ключевое значение в символической диалектике имеет механизм, к помощи которого философ прибегает для введения абсолютно положительного символа (3+). Почти всегда, а в программных работах в особенности, в конце статьи или книги философ возвещает «новую эпоху», исторический перелом, ведущий к новой эре, когда наступит то, о чем страстно философствовал философ. В. А. Кувакин заметил, что если абстрагироваться от конкретного содержания различных идей, проектов, лозунгов и предписаний, которые выдвигал Н. Бердяев в своих многочисленных книгах и статьях, то общим останется «стремление мистифицировать и таким образом... изменить мир, „деобъективировать” объективную реальность, добиться того, чтобы мир преобразился, став таким, каким хотело его видеть религиозно-мистическое сознание Бердяева» [176, с. 153, 154]. *Новая эпоха* обосновывает метафизические поиски философа, найденный им символ. Модальность долженствования и футуристические прогнозы в грамматическом будущем времени (*должно начаться..., мы должны..., русский народ должен...*) — прямой знак преобразования старых смыслов в синтетическое единство нового, момент введения третьего символа в ткань философского дискурса. Символ рождается как «абсолютный синтез абсолютных антитез».

Диалектическое введение символа в «новой эпохе» проиллюстрируем следующим примером. В статье «О гражданстве» (1916 г.), тематически прямо связанной с символом *душа России* (хотя и не включенной в книгу), Н. Бердяев утверждает необходимость ‘выработки гражданского характера’ в русском человеке, который должен ‘взять ответственность за судьбу своей родины’. *Истинное гражданство предполагает овладение личностью народной*

стихий, а не погружение в нее, выход из состояния рабства у народного коллектива, освобождение от власти земли [56, с. 463]. Н. Бердяев диалектически приходит к новому символу *гражданин*, синтезируя в нем уже известные смыслы *мужественного*. Для утверждения и внедрения символа в жизнь философ провозглашает наступление *новой эпохи*. Тем самым, логика введения символа через наступление *новой эры* отсекает все *старое* — прошлое и настоящее России — как *догражданское* и *не-мужественное*.

И тут *новая эпоха гражданина* встречает неприятие Як. Нивича, который воспринял символическую диалектику философа исторически-буквально. С иронией Як. Нивич пишет, что г. Бердяев «сделал еще одно „открытие“»: «... он провозгласил в России новую эру — эру появления в обществе настоящего, подлинного гражданина. До сих пор, по Бердяеву, наша страна не знала, что такое гражданин в его действительном, высоком служении родине и народу» [212, с. 946]. Автор возмущен нежеланием Бердяева считаться с прошлым, искать предпосылок своим выводам в истории, которая повествует о беспрецедентных гражданских подвигах предков, создавших Великую Русь.

При всей фактической правоте Як. Нивича нельзя отделаться от впечатления о его наивности в восприятии Н. Бердяева, который движется совершенно в ином смысловом измерении, даже не затрагиваемом исторической критикой. Философ оперирует не историческими фактами, а метафизическими конструктами собственного производства. Страстно утверждая *новую эру*, Н. Бердяев утверждает свою философию и пламенно верит в ее воплощение. Не история поставляет Н. Бердяеву факты, а Н. Бердяев из себя творит историю. Даже «христианство Н. А. — это *его* христианство с *им* воспринимаемым откровением, его Христом, его церковью» [130, с. 14]. Логические и научные неверности в его концепциях «должны быть поняты и оправданы в ней как гностически точные символы» [275, с. 871]. Таким образом, развитие мысли Н. Бердяева не внешнее, оно не исходит из фактов и явлений внешнего мира, оно все из внутреннего символа происходит.

Н. Бердяев безгранично верит в наступление *новой эпохи*, он переносит центр тяжести в сферу *должного*, чем обязывает его стать *сущим*. «В моём

философском существовании у меня не было желания лишь познать мир, но желание познания всегда сопровождалось желанием изменить мир» [64, с. 5]. Философ размывает границу между метафизическим и историческим, философским символом жаждет творить само бытие. Абсолютно прав К. Г. Исупов: «Н. Бердяев-историософ полагал, что реальную физику исторического процесса можно „исправить” корректирующей его метафизикой историософского трактата» [155, с. 71]. Символ, вводимый Бердяевым через *новую эпоху*, призван утвердить собою ее наступление, он имеет непреодолимый импульс преобразования действительности. Иными словами, диалектика символа Н. Бердяева носит *профетический* характер.

В *новой эпохе* необходимо раскрыть внутри *женственной* России *мужественное*. 'Самосознание' России должно быть 'освобождено' от 'порабощенности' у 'национальной стихии'. Русский 'народ' должен быть 'мужествен' и 'светоносен', должен 'владеть' 'землей' и 'оформлять' ее 'хаотические стихии', а не 'растворяться' в ней, не 'пассивно ей отдаваться'. 'Человеческое' призвано 'господствовать' над 'природным', 'личное' над 'родовым' и 'коллективным'. Россия должна исповедывать не религию 'теплой и влажной родовой плоти', а религию 'духа'. *Возрождение* России к *новой* жизни может быть связано лишь со 'свободными', 'активными' и 'творящими' путями 'духа', с раскрытием 'Христа' 'внутри' 'человека' и 'народа'. Иными словами, *душа России* должна преодолеть антитезу и прийти к высшему уже не символическому синтезу.

Символические пророчества *новой эпохи* задают особую прагматическую рамку дискурса Н. Бердяева. Проповедь теряет смысл, если ей не верить. Без веры Н. Бердяеву, без веры в *новую эпоху* у читателя возникает ощущение невозможности преодоления разъединенности *души России*, ее онтологической женской недостаточности. Критически настроенное сознание будет сомневается: если до сих пор, до *новой эпохи*, Россия была и все пребывает *невестой*, то почему это должно измениться в будущем? *Мужественное* обретает черты недостижимого идеала. Соединение с *мужественным* представляется механическим, необязательным. Требование Н. Бердяева

объединить в России и то и другое покажется впадением в «методологию» гоголевской невесты Агафьи Тихоновны: «Если бы... взять сколько-нибудь развязности, которая у Балтазара Балтазаровича, да, пожалуй, прибавить к этому еще дородности Ивана Павловича...» [167, с. 53]. Для читателя, не принявшего на веру символические пророчества Н. Бердяева, соединение *мужественного* и *женственного* в *новой эпохе* остается произвольной отвлеченной схемой, поистине неосуществимой утопией. Но, скорее, отвергающий прагматику символа еще раньше откажет философу во внимании, оспорив саму правомерность распространения на Россию как конкретное геополитическое образование метафоры *человек*, поиска в ней какого-то *мужественного* и *женственного*, проникновения в нечто, называемое ее *душой*, то есть упрекнет философа в субъективном произволе. Принявший символизацию Н. Бердяева получает дар зрения его смыслового единства.

Нагнетание положительного и отрицательного полюсов в смысловом пространстве символа Н. Бердяева имеет важное значение для провозглашения *новой эпохи*, преодолевающей эти отрицания. Для характеристики орицательного философ использует признак *женского* и, по сути, только *женским* исчерпывает «состав» *души России*, видит в ней трагедию 'внутренней безбрачности'. *Мужественное* есть то, чего России недостает, мужское начало в России отсутствует. По наблюдению В. Ю. Даренского, Н. Бердяев здесь нарушает собственные методологические принципы. Заявленная антиномичность не выполняется им в главном: «... Наряду с „вечно-бабьим” нужно уметь увидеть в русской душе и особую мужественность — настолько же сильную, чтобы „уравновешивать” другую сторону антиномии. И действительно, в реальной русской истории всякий непредубежденный взгляд увидит, прежде всего, мощную мужественность сопротивления внешней агрессии и экспансии на огромных пространствах. Все это ни в коей мере не могло быть следствием „немецчины” государства (весьма позднего происхождения), но могло быть только выражением свойств самой народной души» [119, с. 64]. Н. Бердяев разрушает саму антитезу символа *душа России*, вынося *мужественное* за его границы. Однако не согласимся с достаточностью

объяснения В. Ю. Даренского, что «описанный Н. А. Бердяевым феномен не был продуман им до конца» [119, с. 65]. Нарушение Н. Бердяевым своей же логики дуполярности необходимо ему для утверждения еще более «бердяевского»: абсолютная благодать *мужественного* возвещает приход *новой эпохи*, т. е. вводит новый символ по закону диалектики.

Исключительность *женственной природы души России* обусловлена символической диалектикой философа — ее профетическо-эсхатологическим характером. Об этом свидетельствует развитие данной темы М. Горьким и Д. С. Мережковским. Статья М. Горького «Две души» (1915 г.) была предметом острой критики и, собственно, одной из причин возникновения главы «Азиатская и европейская душа» в книге Н. Бердяева «Судьба России». Максим Горький рассуждал о *двух душах*, живущих в русском человеке, причем его похвалы предназначались *душе* ‘активной’, ‘действенной’, ‘волевой’, ‘разумной’, а все порицания выпали на долю *души* ‘женственной’, ‘созерцательной’ и ‘пассивной’, от которой он призывает ... «лечиться» [114, с. 105]. Как видно, Бердяев сближается с Горьким в толковании *мужественного* и *женственного*, но, в отличие от него, философ видит в России *одну* душу — *женщины*. Статья Д. С. Мережковского «Не святая Русь» (1916 г.) по-другому, чем Н. Бердяев и М. Горький, преодолевает фатальную для России *разъединенность*. Д. С. Мережковский призывает ‘соединить’ две души Горького, ‘спасти’ и ‘преобразить’ *обе* [204, с. 854]. Таким образом, в призывах о воссоединении Д. С. Мережковский идет по стопам Н. Бердяева. Но, в отличие от последнего, Д. С. Мережковский видит в *мужественном* не только абсолютно позитивный смысл, но и ужасается, как в свое время Н. Бердяев *вечно-бабьему*, — *вечно-мужицкому* в России — ‘жестокому’, ‘деспотическому’, ‘грубому’, ‘неистовствующему в своей ограниченности’. Мережковский видит *вечно-мужицкое* в современной ему России и далек от иллюзий его идеализации и отнесения к «будущей эпохе». Здесь нельзя не поразиться тому, что так тонко препарировавший символ *женственного* Н. Бердяев не подвергает *мужественное* ни малейшему анализу. Догматическое «ослепление» философа, на наш взгляд, обусловлено, кроме

прочего, и его пламенной верой в лучшее будущее России, которое не должно быть омрачено ни малейшей тенью. Ассоциирование *мужского* с абсолютным благом заставляет Н. Бердяева вынести *мужественное* вовне души России и поместить в будущее.

В «падении» современной ему России философ отказывается замечать ее 'мужицкий угар' и 'жестокость'. Почему Н. Бердяев «изменяет» духу своего философствования и не расщепляет не только *женственное*, но и *мужское*, чтобы затем соединить в новом символе оба абсолютно положительных полюса? Поразительно, что даже когда в одной из статей времени создания «Судьбы России» Н. Бердяев говорит о 'темном мужицком царстве', 'мужицкое' у него оказывается развитием все той же *женственной (!)* 'стихии России', ее 'органической коллективности и народности': *Церковь определилась как русская мужицкая церковь по преимуществу, в ней женственная народная стихия возобладала над мужественным Логосом* [54, с. 587]. Можно сказать, что Д. С. Мережковский, выявляя и *бабье* и *мужицкое*, видит Россию шире, но все же он более поверхностен. В отличие от сложных внутренних расщеплений Н. Бердяева, Д. С. Мережковский внешне-контрарно описывает *две души* и формально, схематически постулирует их *слияние* вне живого внутреннего синтеза в новой качественной реальности третьего.

Нарушая свою логику расщеплений на противоречия, Н. Бердяев поступает еще более «по-бердяевски». Философ наделяет абсолютной благостью то, чего России недостает и — помещает его в грядущую эпоху. Он не говорит в аспекте метафизической предвечности о судьбе России и потому провоцирует веру в возможность реально-исторического изменения этой судьбы. Философ творит веру, он внушает оптимизм. Н. Бердяев всегда, даже в старости, оставался юным и пылким философом. Тексты Н. Бердяева заряжают бодростью, поражают живостью духовной жизни их автора, он остается бесконечно молодым и верящим в благополучный исход в борьбе с уродливой действительностью. Это сокровенная тайна философии Н. Бердяева, составляющая одно из правил чтения его философского дискурса. Тот, кто остается трезв и равнодушен, не поддавшись экстазу и фанатической вере

философа в наступление провозглашенной эпохи, в «духовное углубление и религиозный свет» не бывшей еще жизни, наконец, в глубокое проникновение *мужественного* в *женственную* душу России, тот проходит мимо философии Н. Бердяева. Символические «доказательства» не имеют для того никакой доказывающей силы. Расчлененный, расщепленный и очищенный бердяевский символ не рождается, если читатель не производит, доверившись философу, его органический синтез — не наделяет символ силой своей веры.

Любопытно разворачивается полемика с символом *женственной души*. Можно заключить, что критический дискурс оппонентов есть индикатор понимания ими жизни символа. В. Ф. Эрн в уже упоминавшейся статье «Налет валькирий» пытается опровергнуть и поколебать центральный символ Бердяева о *женственности души России*. Для этого он разрушает саму абсолютность отрицательного его заострения Бердяевым в *бабье*, потенцируя *бабье* в положительное. «Баба, русская баба — полнорода русского, с его болью, страданием, подвигом, молитвой, радостью и трудом, с его коренною связанностью с родимою, влажной почвою, — для Бердяева только глина (почти что грязь), из которой ему хочется вылепить маску Горгоны, для того чтобы напугать ею своих современников» [307, с. 257]. Иными словами, снять негативный покров с *женственности* В. Ф. Эрн пытается не только расшатыванием полюсов антитезы, но и опрокидыванием *женственности* на самого Н. Бердяева. Отсутствие логики в статье Н. Бердяева, т. е. *мужественного духа* выдает, по мнению В. Ф. Эрна, что и у Бердяева «насчет мужественности не все в порядке» [307, с. 257]. Если Розанов пассивен и впечатлителен и часто меняет свои пристрастия, то Бердяев не менее по-«женски» уступчив и покладлив перед духами, которые «попеременно или вместе овладевают пневмой его» [307, с. 258]. В. Ф. Эрн до предела снижает символизм Бердяева в своей оценке его как склоки двух сцепившихся баб. Однако поколебать символ — практически безнадежная задача. Тем более пытаться его разрушить, находясь в его же смысловом пространстве. Развивая те символические сцепления, которые намечены Н. Бердяевым, двигаясь в системе его категорий, В. Ф. Эрн только обогащает символ *женственного* и

*бабье*го новыми обертнами, он утверждает его силу. Неслучайно Бердяев, ответил Эрну в статье «Эпигонам славянофильства» (1915 г.): у Эрна «никакого принципиального спора нет. Эрн ничего мне не возразил» [84, с. 289].

Более искушенный в жизни символа Вяч. Иванов, борясь с мифологией Н. Бердяева, идет совершенно иным путем. Мыслитель выстраивает *свой* символ о России — *вера в святую Русь*, посвящая полемическую статью «Живое предание» (1915 г.) почти исключительно его раскрытию. Иванов наращивает свой символ *России* в антитезах *святая Русь / грешная Русь, внутренний лик земли нашей / искаженные грехом черты обличья тленного, умопостигаемая сущность / явление, мистическая реальность России / видимая историческая реальность, божественность / земная действительность*. Подводя итоги, Иванов вкратце и почти мимоходом указывает, что антитезе *женственного-мужественного* здесь нет места, т. е. нет ничего подобного тому, что видит в России Бердяев. «Что в этом строе идей усматривает Н. А. Бердяев (который должен же был его продумать) нарочито „женского“, мне непонятно» [147, с. 350]. Иными словами, Иванов просто снимает враждебный символ, чем упраздняет его. И какой упрек: Бердяев, оказывается, должен был продумать, по сути, символ Иванова!

Оказывается, возразить символу невозможно: мы покидаем пространство одного символа и попадаем в сферу действия другого. Полемика, направленная на свержение символа, 1) или идет мимо него, не нанося ему ни малейшего вреда, если разворачивается логико-дискурсивно и пытается выявить неточности, противоречия и «субъективный произвол» философа-символиста; 2) или работает на усиление символа, если движется в его пространстве; 3) или посвящена развитию своего собственного символа, что выглядит как самый умный и дальновидный вариант. В таком случае полемика ставит читателя перед фактом выбора между символами, где уже будут играть роль только факторы мировоззренческих предпочтений. Символ *душа России*, являющийся проекцией внутреннего мира, критиковать абсурдно. Символический дискурс Н. Бердяева застрахован от преодоления, поскольку запечатлел в символах саму душу автора и обращается через них к живой душе читателя.

Выявленные механизмы символической диалектики Н. Бердяева на примере книги «Судьба России» являются принципом текстотворчества философа. Однако это не означает догматической неизменности в их функционировании. В зрелом творчестве (1930 – 1948 гг.) диалектика символа усложняется, уходя внутрь. На поверхности текста философ движется только по линиям тонких расщеплений, не проявляя свою исходную «философскую кухню». Исчезает ясность и механичность в противоположениях. Прав Д. Лоури, иронизируя, что формальная школа могла бы создать целую главу из одного абзаца Бердяева, восстанавливая связующие детали, — делая движение мысли глаже и менее обрывочным [315, с. 245, 246]. Вся прелесть зрелых работ Н. Бердяева состоит в этой тонкости, оригинальности, сложности антитез.

На первый план выходит методологический аппарат философа — набор тех «диалектических скальпелей», которые рассекают однородное тело идеи и умножают ее до символа. Среди этих средств отметим антитезы *внутренний / внешний, динамичный / статичный, вечный / временный, глубина / поверхность, эзотерический / экзотерический* и др. Эти категории являются механизмами символизации. Утверждаются содержательные полюса философии Н. Бердяева — *свобода и необходимость, дух и природа, Божье и Кесарево, коммюнитарный и коллективистический, персонализм и индивидуализм, открытость и закрытость, общение и сообщение, субъект и объект, качество и количество, конкретное и отвлеченное, интериоризация и экстериоризация, бесконечное и конечное, целостность и раздробленность, существование и объективация, свобода и рабство* и т. д. К этим смысловым полюсам философ разносит то, что расщепил своим «диалектическим аппаратом». Диалектизирующий аппарат Н. Бердяева выходит на поверхность и знаменует собой новое качество символической диалектики.

4.2. Циклическая динамика философского символа. Диалектическое движение множащихся противоположностей проявляется как движение по кругу. Круговое движение в циклах — один из лингвокогнитивных принципов философского дискурса Н. Бердяева. «Возможности цикла необъятны: никакая другая форма не обладает такой емкостью и многозначностью, такими

средствами самокорректирования, таким иммунитетом к односторонности» [211, с. 143]. Вяч. Иванов пронизательно отметил эту особенность Н. Бердяева, который говорит «нервным языком, торопливым и отрывистым, несмотря на долгие задержки на той же мысли или фразе и неоднократные к ней возвращения в дальнейшем движении, что сообщает последнему характер какой то спиральности» [151, с. 307]. В основе цикла Н. Бердяева — антитетическое сопоставление различных тем, их развитие и повторение, синтез мотивов на новом витке, в их сливающимся звучании.

Философские рассуждения В. Соловьева об идеальном бытии удивительно являют собою точнейшее определение цикла: «... когда, во-первых, частные элементы не исключают друг друга, а напротив, взаимно полагают себя один в другом, солидарны между собою; когда, во-вторых, они не исключают целого, а утверждают свое частное бытие на единой всеобщей основе; когда, наконец, в-третьих, эта всеединая основа или абсолютное начало не подавляет и не поглощает частных элементов, а, раскрывая себя в них, дает им полный простор в себе» [265, с. 78]. Каждая новая мысль, входящая в цикл и развивающая его, может существовать как самостоятельная единица в полифонии текста, но, будучи извлеченной из него, теряет свою значимость. Отдельное обретает смысл только в цикле. Значение цикла превышает сумму значений составляющих его элементов. Суть философской циклизации Н. Бердяева состоит не в поступательном дискурсивно-доказательном развитии мысли, не в простой линейной ее протяженности, а в рождении мысли в кругообороте связей частей в проекции на все целое. Дискурс Н. Бердяева предстает не как ряд разрозненных и замкнутых в себе самих книг, а как всего несколько основных тем, которые обогащаются от книги к книге.

Энергия цикла несет широкие возможности нагнетания смысла, когда исходный тезис варьируется, разбивается о контрарные противоположности, вытягивается в бесконечность, преобразуется, попадая в новый контекст, — и, наконец, перерождается в новый тезис, хранящий смыслы всех прежних контекстов каждого фрагмента. Обращение к циклической форме вызвано также стремлением философа воплотить универсальную модель мира, которая

требует панорамного развертывания. Цикличность проявляется на разных уровнях текста. В дискурсе Н. Бердяева на первый план выходят лексические и композиционные повторы, а также однотипные синтаксические конструкции по модели афоризма.

Цикличность является принципиальным залогом существования символа, это его биосфера. Символ обладает свойством интегративности, связывая философский дискурс Н. Бердяева в смысловое единство, он — эпицентр, созидающий целое из рассредоточенных ветвящихся мотивов. Богатство циклообразующих сцеплений философского текста Н. Бердяева неисчерпаемо. Цикл его интегративен, а не суммативен, и главной особенностью интеграции является предельная сращенность символов друг с другом. Система символов Н. Бердяева обуславливает единство и целостность возникающей в рамках цикла философии.

Система взаимосвязей содержательных линий дискурса, в которой одна является опорной, а другая тяготеет к ней, ее обогащая, — природа циклизации. Цикл — особая смыслопорождающая структура. В циклической форме важна связь частей, которая носит не готовый характер, а существует как возможность, реализовать которую может лишь воспринимающее сознание, адресат. Циклическая структура подразумевает повтор. Этот факт свидетельствует о направлении внимания читателя на нужную для автора информацию [249, с. 165]. И наконец, можно утверждать, что циклизация — это один из приемов организации философом восприятия целостности. Таким образом, *цикличность* как кругооборот мысли — это важный признак лингвокогнитивной динамики философского дискурса Н. Бердяева. Диалектика символа Н. Бердяева продуцирует циклическую композицию текста.

4.3. Афористическое высказывание как форма раскрытия символа.

Н. Бердяев в «Самопознании» неоднократно признавался, что мысль его интуитивна и синтетична, в частном и конкретном он узревал универсальное, в отдельном видел целое: «Я стремился не к достижению всеобщего по своему значению, а к погружению в конкретное, к узрению в нем смысла и универсальности» [70, с. 93]. Видеть в конкретном универсальное позволяет

символ, который воплощается в афористических конструкциях. Философ не пользовался логико-дискурсивными доказательствами, но стремился к ярким и точным формулам. Н. Бердяев убежден, что эффективность коммуникации зависит не от логической аргументации, а от точности и яркости формулировок: «Задача философии — найти наиболее совершенную формулировку истины, увиденной в интуиции, и синтезировать формулы. Убеждает и заражает в философии совершенство формул, их острота и ясность, исходящий от них свет, а не доказательства и выводы» [72, с. 285]. Поэтому философское высказывание Н. Бердяева имеет все отличительные признаки афоризма. Данную особенность отметил В. В. Зеньковский: «В литературной манере Бердяева есть некоторые трудности, — часто читателю трудно уловить, отчего данная фраза следует за предыдущей: порой кажется, что отдельные фразы можно было бы легко передвигать с места на место — настолько неясной остается связь двух рядом стоящих фраз*». Но в чем Бердяев является блестящим — это в чеканке отдельных формул, в своеобразных *bon mots*, которые запоминаются навсегда» [140, с. 718]. Афористические высказывания Н. Бердяева создают особое сверткостное пространство.

Философские высказывания Н. Бердяева не являются афоризмами в чистом виде, но их можно охарактеризовать как афористически структурированные. Для стиля философа действительно стилистическое определение афоризма как «суждения общего характера, выраженного в лаконичной художественной форме...» [214, с. 57]. В цитируемой словарной статье особо указывается, что сферой, из которой пришел афоризм является философия; афоризм — импликация философской картины мира [214, с. 58]. Афоризм востребован философом как микротекст, универсальное высказывание, для которого характерны генерализованность, текстовая автосемантическая фиксация знания. Диалектический дискурс Н. Бердяева выдвигает вперед такой признак афоризма, как парадоксальность [305, с. 9]. Множество афоризмов Н. Бердяева строятся по модели парадокса: *Безумно*

* Таково, по мнению В. В. Виноградова, дискурсивное сочленение символов, которые не вытекают логически друг из друга, а кажутся «прилепленными друг к другу как будто механически» [99, с. 246]. Символы принадлежат к разным предметным плоскостям.

воевать во имя разумных целей, и в высшем смысле «умно» воевать лишь во имя целей безумных [76, с. 674]; *Если все дозволено человеку, то свобода человеческая переходит в рабствование самому себе* [51, с. 56]. Актуальность данного свойства афоризма обуславливается во многом «борьбой противоположностей». Диалектический метод Н. Бердяева интенсивно эксплуатирует способность афоризма охватывать целый универсум через противоположные суждения о нем.

Обращают на себя внимание такие характерные признаки афоризма Н. Бердяева, как краткость, автосемантичность, общезначимость, глубина мысли, емкость, выразительность и оригинальность формы. Например: *Интересность и значительность человека определяется тем, что в нем есть дырочка, просверленная в бесконечность* [61, с. 453]; *Нельзя примириться с тем, что человек, с которым я пью чай, обречен на вечные адские муки* [61, с. 612]. Обобщающие высказывания Н. Бердяева отличаются использованием экспрессивной лексики, как возвышенной, так и сниженной, просторечной: *Как не походит мертвящая обрядность вырождающейся исторической церкви на былые вечера любви, в которых таинство сливалось с жизнью!* [55, с. 263]; *Тут чувствуется в Соловьёве отрывка гегельянства и склонность к гностическому рационализму* [78, с. 35]. Афористически кратким и изолированным высказываниям Н. Бердяева свойственна высокая интонационная и смысловая концентрация.

Среди средств создания афоризма Н. Бердяевым отметим предикат в настоящем времени и модальные предикаты: *Человек есть «разностное существо» и он не должен терпеть нивелировки, должен протестовать против попытки вымуштровать его по одному шаблону, сделать из него «хориста», обратить его в полезный для стада экземпляр, какими бы «общественными благополучиями» эти посягательства ни прикрывались»* [85, с. 107]; *Нужно любить не только Бога в человеке, но и человека в Боге. Всеобъемлющая любовь должна была бы увидеть в Боге и лик самого последнего из людей, самого падшего, самого грешного. Это и есть христианская любовь, к которой мы так мало способны. Полюбите нас*

черненькими, а беленькими всякий полюбит [49, с. 112]. Невозможен философский афоризм без кванторов всеобщности: *Когда умирал мой дорогой Мури, мой любимый кот, и в предсмертной агонии вскрикнул, я почувствовал мировое страдание, страдание всего живущего, и приобщился к этому страданию. Каждый разделяет или должен разделять страдания других и всего мира* [83, с. 395]. Афоризм как универсальное высказывание органичен для философского дискурса в целом (см. 2.1).

Особое место в афористических высказываниях Н. Бердяева принадлежит градации: *Корень мещанства в умалении ценностей, в постепенном превращении великого в малое и в ничто, мировой трагедии — в мещанскую драму, комедию и наконец в пошлый фарс* [44, с. 462]. Частотны в афоризмах Н. Бердяева фигуры парадокса, контраста и каламбура: *Содержание всей духовной культуры человечества относительно, но оно получает смысл лишь как стремление к абсолютному* [41, с. 25]; *Только освобождение человека от себя приводит человека в себя; Индивидуализм — враг индивидуальности* [72, с. 256; с. 376]; *Жизнь должна внутренне святиться и светиться, а не внешне освящаться и освещаться* [60, с. 108]; *Для нашего русского сознания бесконечно важнее, чтобы мы были хорошими, чем чтобы нам было хорошо. И пусть лучше нам будет плохо, чем чтобы мы были плохими* [57, с. 297]. Органичен для диалектики символа Н. Бердяева игровой, динамичный характер хиазма, на лексическо-синтаксическом уровне воплощающий симметрию и антитезу: *История была судьбой человека, но судьба человека никогда не интересовала историю* [74, с. 160]. Задаче экспрессивности служат синтаксический параллелизм и всякого рода инверсии: *Бесконечно беден и бессодержателен человек, если нет ничего выше его, нет Бога, и бесконечно богат и содержателен человек, если есть высшее, чем он, есть Бог* [72, с. 377].

Афоризм концентрирует в себе философские интуиции Н. Бердяева, представляет их в яркой, лаконичной, запоминающейся формуле. Философ стремился вложить в афоризм энергетический смыслопорождающий толчок. «Афоризм — точка отправления, где путь уже предвиден» [37, с. 249]. Афоризм — кульминационная точка дискурса, к которой сходятся его смысловые линии.

Афоризм в дискурсе Н. Бердяева — форма выражения символа. Связь символа и афоризма отметил А. Белый: «Символ, извне определяемый, есть напряженный до крайности афоризм. Афоризм поэтому — мост к символу» [37, с. 250]. Афоризм — точка перехода от микроконтекста к макроконтексту. Символ органично индуцирует афоризм, поскольку нуждается в его целостности, когнитивном потенциале и прагматическом воздействии. Афоризм, в понимании символистов, представляет собой «свернутый в почку» символ [171, с. 25]. Символ определяется как цель и идеал афоризма [37, с. 250]. Афоризм необычайно характерен для писателей близкого к символизму круга.

Всеобщность (обобщенность, генерализованность) является основным свойством семантики афоризма, востребованным символами Н. Бердяева. Афоризм реализует целостность миропредставления. Он есть такая часть, которая отражает целое. Философ подчеркивал важность данного свойства афоризма для своего стиля: «... моя мысль совсем не отрывочна, не фрагментарна, не направлена на частности и детали. Наоборот, она очень централизована, целостна, направлена на целостное постижение смысла, в ней все со всем связано. Афоризм есть микрокосм, он отражает макрокосм, в нем все» [70, с. 87].

Афоризм обладает сильным прагматическим потенциалом. Он краток и не завершен, но направлен на охват целого. Читатель в лаконичном пространстве афоризма обнаруживает границы своего понимания и стремится за них выйти. «Афоризм — открытая дверь к самостоятельному пути там, где автор лишь расставляет вехи» [37, с. 249]. Незавершенность афоризма призывает читателя к творчеству в рамках заданных текстом координат. Афоризм в тексте Н. Бердяева проявляется как один из механизмов организации глубинного общения, выполняя кумулятивную, оценочную, комментирующую, классифицирующую, экспрессивную, императивную функции. В целом, свойства афоризма оказываются изоморфными свойствам символа, афоризм тесно связан с символическим качеством философского дискурса Н. Бердяева.

4.4. Смыслопорождающий ритм символов. Смысловая и коммуникативная автономность афористических высказываний, в частности, создает особый ритмический рисунок текстов Н. Бердяева. Н. Бердяев имеет индивидуальный голос, дыхание, интонацию, которые воплощаются в особом ритме текста. Ритм оказывается залогом подлинности, естественности речи философа. Во всем доподлинно выношенном душевно звучит бердяевский ритм. Воистину ритм есть своего рода теодицея, оправдывающая недоброе и нестройное в голосе философа [8, с. 410]. Саму личность можно определить через ритм: личность — это *метрическое движение семантического пространства*. Проблема «ритм и смысл» имеет структурообразующий характер для философского дискурса Н. Бердяева.

Ритм — один из наиболее тонких и точных двигателей смысловой энергии. Именно ритм превращает случайную последовательность в последовательность значащую (Ф. Шеллинг), то есть является фактором смыслообразования. Ритм строится на взаимодействии однообразия и разнообразия. «Ритм выступает как упорядоченность во взаимодействии с неупорядоченностью, как норма и нарушение, как подтверждение ожидания и его опровержение, — словом, как единство в многообразии» [103, с. 81]. Ритм осуществляет смысловую целостность философии Н. Бердяева.

В качестве единиц ритма Н. Бердяева можно рассматривать не строгие повторяющиеся структуры, а *доминанты* — интонационные, синтаксические, смысловые, композиционные и др., так как ритм философа не носит характер механической искусственности. В организации ритма у Н. Бердяева задействованы все текстовые уровни: фонетические, интонационно-синтаксические, лексические, композиционные, идейно-символические и т. д. Диапазон ритмизации широк — от тематического мотива до соотношения крупных символических массивов, от отношения соседних элементов до соотношения крупных частей и циклов. Целесообразно рассматривать иерархию ритмов различных уровней, своеобразное нарастание смыслов, вхождение одного ритмического ряда в другой.

Письменно зафиксированное философствование Н. Бердяева не имеет

особой звуковой ритмизации, хотя и здесь нередки, например, ассонансы и аллитерации: «... от готтентота до Канта и Конта» и т. д. [61, с. 291]. Значительную ритмическую нагрузку философский текст Н. Бердяева обретает на интонационно-синтаксическом уровне — в объеме синтагмы (фонетического такта), фразы и абзаца. По определению Л. В. Щербы, «... синтагма — это фонетическое единство, выражающее единое смысловое целое в процессе речи-мысли...» [цит. по: 110, с. 26]. Подчеркнем связь ритма синтагмы с самим речемыслительным процессом. Синтагма — элементарное лингвокогнитивное ритмическое единство.

Для Н. Бердяева характерна сравнительная устойчивость слогового объема синтагм в 5-7 слогов: *Человек есть | загадка в мире|, и величайшая |, может быть, | загадка. || Человек есть загадка | не как животное | и не как существо социальное |, не как часть природы и общества, | а как личность, | именно как личность ||* [64, с. 17] — 4+5+6+3+3 и 7+6+11+10+4+6 слогов в синтагме. 5-7 слогов — своеобразная ритмическая доминанта, составляющая ту основу, на которой приобретает определенность и становится ощутимым разнообразие. Ритмическая оформленность синтагм в дискурсе Н. Бердяева характеризуется относительной устойчивостью колебаний слогового объема около средней и наиболее часто встречающейся в русской речи величины.

Для текстов Н. Бердяева характерна «рамочная» ритмизация зачина и окончания фраз и абзацев. Ударные зачины сменяются плавными трехсложными «стопами», а к концу фразы восстанавливается чеканность и сила ударений. Создается напряжение от противостояния четкости построения, организованности афористической фразы и внутренних сломов и перебоев в ней. Так до времени скрывается огромная энергия смыслового движения. В символически насыщенных фрагментах величественное дактилическое повествование чередуется со взволнованным хореем, плавная мелодичность сменяется взлетами вверх, чеканной дробью: *Личность не есть бытие и часть бытия, личность есть дух, есть свобода, есть акт. Бог также не есть бытие, а есть дух, свобода, акт* [64, с. 49]. Тенденция к увеличению количества

ударных форм и к общему увеличению ритмической напряженности наблюдается в концовках книг философа. Например, книга «О рабстве и свободе человека» заканчивается так: *Когда человек сделает то, к чему он призван, тогда лишь будет второе явление Христа, тогда будет новое небо и новая земля, будет царство свободы* [64, с. 265]. Увеличение фразовой энергии происходит за счет контрастности в ритмическом рисунке. Можно увидеть характерное для Н. Бердяева совмещение противоположных ритмических тенденций, отражающее его динамический и противоречивый стиль мышления.

Позиции начала и конца отмечены особым смысловым ударением. В дискурсе Н. Бердяева начало (анафора) фразы, абзаца, главы и т. д. чаще всего составляют ключевые символы философа: *«Дух человеческий в плену...»*, *«Человек есть ...»*, *«Мир находится ...»*, *«Свобода — вот исходное ...»* и т. д. Символ всегда образует главноударную позицию, концентрируя на себе фразовое ударение. Символ у Н. Бердяева чаще всего выступает в роли субъекта или предиката. Верно замечает И. Г. Торсуева: *«... чем больше степень эмоциональной насыщенности ситуации, тем чаще высказывания начинаются с наиболее важного элемента»* [285, с. 45]. Высокочастотное начало и конец фразы словом-символом — показатель его особой важности для философа.

Места наибольшей эмоциональной напряженности характеризуются нагнетанием интонационных и грамматико-синтаксических повторов: *Личность есть мое целостное мышление, мое целостное, воление, мое целостное чувствование, мои целостные творческие акты* [64, с. 22]. Повтор связан с накоплением качества, трансформацией смысла, он в сущности неповторим [248, с. 101]. Нанизывание однотипных ритмических структур малого слогового объема создает эмоциональное напряжение. Это сближает речь Н. Бердяева с акцентными нормами и экспрессией разговорной речи. В смысловом ритме Н. Бердяева отражается исповедальность и диалогичность.

Существует соответствие эмоционального фона, возникающего при восприятии текста, его ритму. Интересная попытка объяснить механизм воздействия ритма предпринята Л. С. Выготским. Он полагает, что ритм произведения устанавливает ритм и характер дыхания, которому соответствует

определенный строй эмоций. Духовный ритм автора через движение речи передается читателю [106, с. 172, 173]. Ритм «заразителен». Ритм есть резонансное состояние. Ритм осуществляет связь между континуальностью мышления коммуникантов и дискретностью языка [18, с. 132]. Таким образом, динамика когнитивных процессов Н. Бердяева является фоном восприятия содержательного компонента текста читателем. В ритме Н. Бердяева осуществляется мысль в тексте и формируется направление ее восприятия.

Ритм сущностно связан с понятием *движения*, с *организованностью* движения. Поэтому в символической *диалектике* Н. Бердяева ритм играет особо важную смыслообразующую роль. Ритм есть выражение борьбы, чувство диалектического, он предполагает развитие через противоположности. Ритм в значительной степени формирует антитезные противостояния и формируется ими. В. В. Налимов замечает, что «парадоксально построенные высказывания так же размывают смысл слов и тем придают тексту ритмичность» [210, с. 243]. Попытка определить ритм как диалектику ожидаемого и неожиданного принадлежит А. Белому в книге «Ритм как диалектика...» (1929 г.). Ритмическое движение диалектического дискурса Н. Бердяева слагается из повтора и внутреннего контраста: *Всегда нужно помнить, что Бог есть Дух, но не природа, не субстанция, не сила, не власть. Бог есть Дух, т. е. свобода, Бог есть Дух...* [83, с. 350, 351]. Ритм движет противопоставления к синтезу. Принцип контраста — стимулирующий лингвокогнитивное движение фактор.

Ритм проявляет себя как один из механизмов символизации. Ритм присущ внутренней сути символа как его способность к саморазвитию. Так, семантику ритма В. В. Налимов усматривает в его способности перемещать в пространство символа. Ритм определяется как «размытие смысла слов, слияние их в непрерывный, внутренне неразрывный — континуальный поток образов» [210, с. 241]. Ритм является руководящим началом, связующим разнообразные отдельные группы в единое символическое целое. Синонимическое богатство текста — мера его ритмичности. И мера его символичности. Символ делает *синонимичным* все, что попало в его семантическое пространство. Важнейшее значение ритма в текстотворчестве Н. Бердяева связано с символом. Символ —

основная единица ритма Н. Бердяева.

Компьютерный контент-анализ позволяет определить ритм символов и установить индивидуальную ритмическую традицию философа [321]. По результатам дискурсивно-символического и частотного анализов ключевыми символами являются следующие — *Человек, Мир, Дух, Свобода, Бог, Творчество, Христос* и *Царство Божие*. Программа считывает тексты Н. Бердяева и все не относящиеся к этим слова заменяет точкой, а встречающийся символ (в парадигме лексемы) выводит на экран первой его буквой — Ч, М, Д, С, Б, Т, Х, Ц соответственно. Таким образом, мы располагаем картами книг философа, основные из которых приводим в Приложении А.

Результаты данного контент-анализа показывают, что ритм текстов Н. Бердяева основан на соотношении символических масс и проявляется в пределах большого контекста. Можно уловить закономерности в чередовании символически-нейтральных и символически-насыщенных фрагментов текста. Плавное и устойчивое повествование сменяет резкий обрыв, экстатически напряженное следование одного за другим ключевых символов Н. Бердяева. Текстам Н. Бердяева свойственна стабильность ритмических импульсов. Общая тональность, символическая наполненность его неизменна. Период напряжения и концентрации символов сменяется успокоением, периодом спада, эффективно подготавливающим читателя к восприятию следующего залпа символов. Стабильность и смена символов выполняют организующую и экспрессивную функции, что в целом обуславливает смыслопорождающую способность ритма.

Вторичное погружение карты текста в сам текст показывает: когда Н. Бердяев говорит от себя, то текст максимально концентрирован символами; когда пересказывает чужие мысли, дает информацию из других источников или обрисовывает общую картину проблемы, концентрация символов снижается вплоть до полного их исчезновения [см. в Приложении А большие фрагменты текстов, наполненные только точками, например символически-нейтральное повествование в «Философии свободы» (1911 г.), вступление и конец «Смысла истории» (1923 г.) и т. д.]. Символы изредка повторяются в для сохранения

преемственности смысла в одном тексте.

Карты текстов позволяют предположить, какие работы философа являются наиболее значимыми, а какие менее, то есть не ключевыми в творчестве философа. Работами, особо значительными для философии Н. Бердяева, оказываются «Смысл творчества» (1916 г.), «Философия свободного духа» (1928 г.), «Дух и реальность» (1937 г.) и др. Такие работы, как «Философия свободы» (1911 г.), «Смысл истории» (1923 г.), «Я и мир объектов» (1934 г.) и др. развивают идеи, ранее поставленные в других, поэтому имеют более разреженный символический ритм.

Скопления многократно повторяющихся слов-символов являются наиболее ярким выражением «критической точки» текста. Динамика и энергия символа здесь — в стремлении сгустить и собрать в себе главную интуицию философа. Характерные приметы появления ключевого символа: относительная краткость синтагм и фраз, прерывистость и эмоциональность изложения. Причем «положительные символы» (*Бог, Человек, Дух, Свобода, Творчество* и др.) характеризуются плавно-возвышенным ритмическим рисунком: *Личность есть неизменное в изменении, единство в многообразии* [64, с. 20]. «Отрицательным» (*Мир, Природа* и др.) свойственен рваный ритм, перебои: *Физическая, материальная природа, с ее тяжестью, непроницаемостью, внеположностью частей, есть отхождение от внутренних центров бытия, распадение на части внешние и инертные друг для друга и принуждающие друг друга* [77, с. 130]. Скрепляющие целостность текста слова-символы совмещают контрастирующие значения, различные смысловые и ценностные планы, которые накапливаются, взаимодействуют, преобразуются каждый в отдельности. Так ритм творит символ. И символ, в свою очередь, порождает особую ритмичность текста.

Выявленный «символический ритм» позволяет проследить динамику (интенсивность, интервалы и т. п.) появления символа или их созвездий в текстах; определить значение символа или их скоплений как для конкретной работы философа, так и для всего творчества в целом; установить, в каком окружении выступает каждый из символов, каким он обусловлен или какой

индуцирует собою. Анализ «карт» позволяет четко выявить связи символов друг с другом, символическое окружение, ядро и периферию символикона Н. Бердяева. С этой целью была создана третья компьютерная программа, отслеживающая следуемость символов друг за другом [321]. На основании полученных данных строится следующая таблица.

Таблица 4.1

Коэффициенты сочетаемости символов

ПЕРЕД									ПОСЛЕ							
8	7	6	5	4	3	2	1		1	2	3	4	5	6	7	8
Ц 298	Х 361	Т 662	С 1152	Д 1170	Б 1744	М 2449	Ч 9276	Ч 33603	Ч 9276	М 2459	Б 1526	Д 1133	С 1116	Т 599	Х 383	Ц 312
Х 375	Ц 425	Т 439	С 572	Д 1077	Б 1141	Ч 2459	М 4942	М 22232	М 4942	Ч 2449	Д 1037	Б 954	С 620	Ц 450	Т 439	Х 372
Т 112	Х 233	С 356	Д 366	Ц 652	М 954	Ч 1791	Б 1966	Б 12857	Б 1966	Ч 1744	М 1141	С 426	Д 411	Ц 346	Х 245	Т 148
Х 144	Т 208	Ц 220	Б 411	С 604	М 1037	Ч 1133	Д 2498	Д 12305	Д 2498	Ч 1170	М 1077	С 576	Б 366	Ц 208	Т 205	Х 135
Х 114	Т 174	Ц 191	Б 426	Д 576	М 620	Ч 1116	С 2012	С 10300	С 2012	Ч 1152	Д 604	М 572	Б 356	Т 238	Ц 134	Х 128
Х 32	Ц 39	Б 148	Д 205	С 238	М 438	Ч 599	Т 876	Т 5066	Т 876	Ч 662	М 439	Д 208	С 174	Б 112	Ц 49	Х 33
Т 49	Х 100	С 134	Д 208	Ч 312	Б 346	М 450	Ц 757	Ц 4224	Ц 757	Б 652	М 425	Ч 298	Д 220	С 191	Х 88	Т 39
Т 33	Ц 88	С 128	Д 135	Б 245	М 372	Ч 383	Х 527	Х 3663	Х 527	М 375	Ч 361	Б 233	Д 144	С 114	Ц 100	Т 32

Полученные данные представляют собой своеобразную «ассоциативную сеть» символа — символы-«реакции» на символ-«стимул» в порядке убывания их частотности. Эти данные позволяют реконструировать смысловое поле символов Н. Бердяева, проявляют вектор смыслового развития символа. Показатель сочетаемости символа пропорционален показателю его частотности. Однако данный анализ символических связей имеет большой потенциал погружения в содержательный план текста Н. Бердяева. Близость результатов трех компьютерных исследований, полученных разными методиками и независимо друг от друга, свидетельствует об их достоверности.

Максимальной активностью обладает символ *Человек*, являясь членом наибольшего количества пар символов (33 603). Вторым по активности сочетаний является *Мир* (22 232), что закономерно обусловлено его

противопоставленностью *Человеку*. *Человек* утверждается в *Боге* (12 857). *Христос* (3 663) есть одна из связей символов *Человек* и *Бог*, поэтому его самостоятельная активность невысока. *Дух* (12 305), *Свобода* (10 300), *Творчество* (5 066) — атрибуты *Человека*, вводящие его в *Царство Божие* (4 224).

В части таблицы «После» по убыванию (слева-направо от 1 до 8) расположены символы, следующие в постпозиции относительно какого-либо символа из колонки посередине. Например, символ *Человек* чаще всего индуцирует появление символа *Мир* (таких пар на всем массиве текстов философа насчитывается 2 459), вторым по активности следования за символом *Человек* является символ *Бог* (1 526 пар), наиболее активны также пары *Человек-Дух* (1 133) и *Человек-Свобода* (1 116). В части таблицы «Перед» по убыванию (справа-налево от 1 до 8) представлены символы, стоящие в препозиции по отношению к символам из средней колонки. Так, перед символом *Дух* чаще всего появляется символ *Человек* (1 133), *Мир* (1 037), *Свобода* (604), *Бог* (411) и т. д. Заметим, что в основном все символы обусловлены *Человеком* и вызывают именно *Человека* собою, о чем говорит наполнение обеих колонок под № 2. Обратим внимание также на то, что максимальная сочетаемость символа свойственна ему с самим собою (в таблице эти данные выделены серым цветом). *Человек* (или *Мир*, *Бог*, *Дух*) вызывает *Человека* (*Мир*, *Бога*, *Дух* соответственно) и вызывается им же. Высокая степень концентрированности одного и того же символа без смены другими говорит о сильной сфокусированности на нем сознания философа, о стремлении как можно полнее и глубже раскрыть его символический потенциал.

Таким образом, философский дискурс Н. Бердяева *полиритмичен*, то есть представляет собой динамическую систему пересекающихся ритмических форм разного уровня (интонационного, синтаксического, символического, композиционного и т. д.). В ритмически подвижной, напряженной речи Н. Бердяева воплощается самый ход поиска истины, а особо выделяющиеся повторы слов-символов составляют узловые моменты этого

лингвокогнитивного процесса. Смысловой ритм Н. Бердяева — это отражение манеры видеть и познавать вещь. Ритм философа настолько энергичен и энергетичен, что вибрирует еще некоторое время после прочтения книги. Ритмическая организация дискурса Н. Бердяева — важнейший прагматический фактор, порождающий эффект фасцинации.

Подводя итоги характеристике символа в философском дискурсе Н. Бердяева в целом, подчеркнем следующие его модификации. Н. Бердяев сохраняет общую структуру философского символа (см. 2.1), но вносит в нее остро индивидуальную специфику в точках: **(3)** субъективного, провоцируя пронзительный лиризм, догматизм и еретический уклон философии, а также утверждая примат активно-творческого преобразования над **(2)** пассивно-детерминированным отображением объективной действительности; **(1)** соединения через отвержение **(4)** трех планов действительности (Человек “+” Бог “–” Мир); повышенного **(5-7)** диалектического динамизма дискурса. Таким образом, Н. Бердяев (оставаясь верным себе!) *балансирует* между идеалистическим, монологическим, (Я “–” Мир “–” Бог) и реалистическим, диалогическим, (Я “+” Мир “+” Бог) символизмом.

ВЫВОДЫ

1. Организующее пространство символа единство противоположностей, логика дискурса *тезис-антитезис-синтез* дают основание говорить о методе философствования Н. Бердяева как о символической диалектике. Символическую диалектику Н. Бердяева составляют антитеза, афоризм, цикл и ритм.

2. Символическая диалектика Н. Бердяева состоит в расщеплении двух базовых символов, составляющих антитезу (1 – и 2 +), на полюса положительного (1 – + и 2 ++) и отрицательного (1 – – и 2 + –) с последующим

синтезом положительных компонентов в третьем *новом* символе ($3 = 1 - +$ и $2 + +$). Новый символ вводится философом через провозглашение *новой эпохи*. Как только философ заговаривает о будущей эпохе, как только в тексте появляется модальность долженствования и футуристические прогнозы в грамматическом будущем времени (*должно начаться..., мы должны...*) — это есть прямой знак преобразования старых смыслов в синтетическое единство нового.

3. Новый символ всегда абсолютен, благ и идеален. Он никогда не подвергается диалектическому расщеплению. Символ, вводимый Н. Бердяевым через *новую эпоху*, призван утвердить собою ее наступление. Диалектика символа Н. Бердяева носит *профетический* характер.

4. Антитеза — один из ключевых дискурсивных механизмов диалектики Н. Бердяева. Антитезы ветвятся до бесконечности, выявляя символ, функционирующий как мощный текстопорождающий фактор. Пока один символ не «выскажется» в бесконечности ветвящихся антитез, нет возможности перейти к следующему. Охватывая в антитезе некий универсум — то есть предел возможных суждений — через пребывание одновременно на противоположных полюсах смысла и бесконечную их диссоциацию, Н. Бердяев создает особое пространство — пространство «семантической бифуркации», где точка возникновения нового смысла не предопределена и возможна в неисчерпаемом количестве вариантов, реализуемых не только самим философом, но и его читателем. Закон «семантической бифуркации» является законом символа.

5. Развитие мысли Н. Бердяева не внешнее, оно не исходит из фактов и явлений внешнего мира, оно все из внутреннего символа происходит. Символизму Бердяева свойственен *имманентный персонализм*. В силу этого возразить символу Н. Бердяева невозможно: мы покидаем пространство одного символа и попадаем в сферу действия другого. Символический дискурс Н. Бердяева застрахован от преодоления, поскольку запечатлел в символах саму душу автора и обращается через них к живой душе читателя.

6. Диалектическое самораскрытие символа проявляется как циклическое

движение. Поэтому структура текста Н. Бердяева определяется не линейными причинно-следственными отношениями и связями, т. е. *не рационалистически*, а таким типом связи, когда последующее возвращается к предыдущему и составляет круги и пересечения различных диаметра и густоты. Цикл Н. Бердяева интегративен, его главная особенность — органическая связь символов друг с другом. Цикл — особая смыслопорождающая структура. В циклической форме важна связь частей, которая носит не готовый характер, а существует как возможность, реализовать которую может лишь адресат. Циклическая стратегия осуществляет кумулятивную, инкорпорированную логику мироописания.

7. Через афоризм как микротекст философ стремится обобщить макромир и проявить ценностное отношение к нему. Афоризм концентрирует философский мир Н. Бердяева, позволяет представить его в яркой, лаконичной, запоминающейся формуле. Философ стремился вложить в афоризм энергетический смыслопорождающий толчок. Афористические структуры в дискурсе Н. Бердяева обусловлены символическим мышлением философа.

8. Ритм в символической диалектике Н. Бердяева — один из наиболее тонких и точных двигателей смысловой энергии. Философский дискурс Н. Бердяева полиритмичен. Символ — основная единица ритма Н. Бердяева. Компьютерный контент-анализ выявил индивидуальную ритмическую традицию Н. Бердяева, состоящую в смене символически насыщенных фрагментов относительно нейтральными. На основе результатов контент-анализа составлены символические карты книг философа.

9. Компьютерная обработка символических карт, определяющая коэффициенты сочетаемости символов, выявляет их связи в символиконе Н. Бердяева. Самой высокой активностью обладает символ *Человек*, являясь членом наибольшего количества пар символов. Вторым по активности сочетаний является *Мир*, что обусловлено его противопоставлением *Человеку*. *Человек* утверждается в *Боге*. *Христос* есть одна из связей символов *Человек* и *Бог*, поэтому его самостоятельная активность невысока. *Дух*, *Свобода*, *Творчество* — атрибуты *Человека*, вводящие его в *Царство Божие*.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Завершая исследование, подчеркнем, что философский дискурс представляет собой особое структурно-семантическое и когнитивно-прагматическое образование, занимающее отдельную позицию среди других типов дискурса. Синтетическая природа философии обуславливает родственность философии, с одной стороны, науке, с другой стороны, искусству, и порождает синкретизм языка философии — специфическое сосуществование рационально-понятийных и художественно-образных дискурсивных стратегий. Язык философии проявляет свойства символического.

Символ — основная единица философского дискурса. Философский символ — это диалектическая структура выражения в языке субъект-объектного взаимосообщения в модусе чистого смысла. Философский символ обуславливает особенности языка философии, а именно: трансцендентность семантики, универсальность, предельную обобщенность, невозможность исчерпывающей рационализации, автосемантичность, экзистенциальность, ненаглядность, многозначность и др. Специфическая лингвопрагматика философского дискурса требует соблюдения «правил чтения» философского текста — правила контекста и правила личности. Развивая подход Л. Н. Синельниковой, мы приходим к необходимости концептуализации *экзистенциально-гносеологической компетенции*. Философский дискурс требует особого типа чтения, который основывается на принципах глубинного диалогизма и экзистенциально-гносеологической активности. Это означает признание того факта, что без определенного духовного опыта и смыслового усилия содержание философского дискурса остается герметичным. Наличие же экзистенциально-гносеологической компетенции соответствующего уровня размыкает герметичность философского дискурса в бесконечную герменевтику символа.

Русский философский язык, транслируя *персоналистическую, логосную, религиозно-бытийственную* мысль, имеет символическое происхождение. Персоналистичность философии предполагает, что структурной единицей

филолого-философского анализа философского дискурса может быть не отдельный текст, не отдельная философия, а его *творец*. Персонализм — жизненный нерв философии. Семантика философских высказываний во многом остается неэксплицированной вне отсылки к их автору. Поэтому и способ познания философии — личностный, смысловые связи в котором подчиняются не логической развертке, а символическим сцеплениям.

Философский язык влияет на культуру и общественное сознание и сам подвергается влиянию в каждую культурно-историческую эпоху. Своеобразие языка философии религиозно-философского Ренессанса конца XIX — начала XX вв. осмыслено исследователями в контексте феномена «русского символизма». Н. Бердяев является ярким представителем и выразителем *русского символизма* как способа мироощущения, как темы творчества, а также как метода философствования. Русский символизм осознавался его творцами как *действие*, житетворчество, он был неразрывно связан с вопросами религии, философии и общественности. Для эпохи характерны *лиризм философии* и *философичность лирики* — и центральным, порождающим моментом этой целостности, безусловно, выступает символическое слово.

Языку символистов свойственно размывание замкнутости слова, расширение сочетаемости слов, антитетичность, игра противоположностями. Слово у символистов находится в сложных соотношениях с предметными реалиями, которые оно обозначает, происходит «развеществление» слова. «Развеществленность» — основная черта символического языка вообще и философского как его разновидности. Так называемая «ограниченность словаря» символистов есть также философская попытка описать мир при помощи предельных категорий, то есть символов.

Предпринятый лингвокогнитивный анализ символа позволяет сделать следующие обобщения. Слово «символ» не случайно буквально переводится как «складыш». Символ присутствует везде, где устанавливается связь. Символ — основание всякой связи. Поэтому символ универсален, многомерен и принципиально диалогичен. Он принадлежит одновременно и человеку и миру, он есть их связь. Символ дан как вещественно-смысловая реальность,

объективно-субъективное единство, структурно оформленное взаимодействие.

Символ — это орган самоорганизации личности, оформляющий перспективную глубину внутреннего мира человека в мировоззренческую целостность. Символ императивен: если знаки регулируют практическую жизнь, то символы формируют идеалы и глубинные смыслы. Способность затрагивать наиболее глубокие смысловые уровни сознания, не только рассудок, но и чувственно-эмоциональные реакции — свидетельство глубины символа.

Философский дискурс Н. Бердяева имеет синкретическую природу. В нем отчетливо проступают литературный, публицистический, собственно философский и религиозный компоненты. Многоплановость философии Н. А. Бердяева обусловлена тем, что она является особым типом символизации. Сохраняя общую модель философского символа, Н. Бердяев вносит в нее остро индивидуальную специфику в точках субъективного, что порождает лиризм, догматизм, примат свободного творчества над объективной данностью и еретический уклон; особого *соединения через отвержение* уникально понимаемых планов действительности (*Человек + Бог – Мир*), а также повышенного диалектического динамизма дискурса.

В жанровой форме философского дискурса Н. Бердяева присутствуют элементы проповеди, исповеди и заповеди, архитектоника которых определяет друг друга. Исповедальность порождает диалогичность, безапелляционность, догматичность языковой личности философа. Высокая степень суггестивности философского дискурса Н. Бердяева обусловлена символичностью его языка. Адекватное постижение символического уровня языковой личности Н. Бердяева возможно посредством процедур символично-экзистенциального анализа.

Ключевые слова репрезентируют символикон Н. Бердяева. Результаты частотного анализа текстов Н. Бердяева, показывают, что символ *Человек* составляет само существо философии Н. Бердяева. *Человек* противопоставляется *Миру*, что отражено индексом его частотности. *Бог, Дух, Свобода* являются спецификацией *Человека*. Они совокупно

противопоставлены всему, что есть *Природа*. К этой сети символов также тесно примыкают *Творчество, Христос, Царство Божие, Любовь, Русский*. Ближе к периферии символика располагаются символы, отражающие тематическую направленность философии Н. Бердяева: *Бытие, Время, Государство, Зло, Культура, Народ, Общество, Религиозный, Социальный, Церковь*. Частота слов *Идея, Истина, Познание, Реальность, Смысл, Сознание, Философия* обусловлена непрерывной самоидентификацией философа как глашатая духа, активной рефлексией над задачами и спецификой своего философствования. *Борьба, Власть, Внутренний, История, Новый, Отношение, Революция, Судьба* отражают динамизм мышления Н. Бердяева как философа-диалектика. Высокая частотность *Души* связана с «очеловечиванием» всего, о чем говорит Н. Бердяев, это следствие тотальной «антропологичности» его философии. Таким образом, полученные данные не только описывают содержание и проблематику трудов Н. Бердяева, но и отражают диалектический метод его философствования.

Символы Н. Бердяева имеют характер целостной системы, в которой каждый символ «полагает» другой и все связаны друг с другом смысловыми сцеплениями; каждый занимает определенное место по отношению к другим и обращен к символам, составляющим его ближайшее смысловое развитие, а к остальным — через них; каждый символ не имеет одного отграниченного значения, но обладает множественностью значений, которые во многом пересекаются. Символы стремятся вобрать в себя смысловое пространство всех текстов Н. Бердяева.

Развитие дискурса Бердяева не внешнее, оно не исходит из фактов и явлений внешнего мира, оно все из внутреннего символа происходит. Символизму Бердяева свойственен имманентный персонализм. В силу этого возразить символу Н. Бердяева невозможно: мы покидаем пространство одного символа и попадаем в сферу действия другого. Символ, являющийся проекцией внутреннего мира философа, критиковать невозможно. Символический дискурс Бердяева застрахован от преодоления, поскольку запечатлел в символах саму душу автора и обращается через них к живой душе читателя.

Единство противоположностей, включенное в пространство символа, логика дискурса «тезис-антитезис-синтез» дают основания говорить о методе философствования Н. Бердяева как о *символической диалектике*. Символическую диалектику Н. Бердяева составляют антитеза, афоризм, цикл и ритм. Символ функционирует как мощный текстопорождающий фактор. Пока один символ не «выскажется» в бесконечности ветвящихся антитез, нет возможности перейти к следующему. Н. Бердяев создает особое пространство — пространство «семантической бифуркации», где точка возникновения нового смысла не предопределена и возможна в неисчерпаемом количестве вариантов, реализуемых не только самим философом, но и его читателем. Закон «семантической бифуркации» является законом символа.

Символическая диалектика Н. Бердяева состоит в расщеплении двух базовых символов, составляющих антитезу (1 – и 2 +), на полюса положительного и отрицательного (1 – + ; 1 – – и 2 + +; 2 + –) с последующим синтезом положительных компонентов в третьем *новом* символе (3 + = 1 – + и 2 + +). Новый символ вводится философом через провозглашение *новой эпохи*. Как только философ заговаривает о будущей эпохе, как только в тексте появляется модальность долженствования и футуристические прогнозы в грамматическом будущем времени («должно начаться...», «мы должны...») — это есть прямой знак преобразования старых смыслов в синтетическое единство нового. Символ, вводимый Н. Бердяевым через *новую эпоху*, призван утвердить собою ее наступление. Диалектика символа Н. Бердяева носит *профетический* характер.

Диалектическое самораскрытие символа проявляется как циклическое движение. Поэтому структура текста Н. Бердяева определяется не линейными причинно-следственными отношениями и связями, а круговыми. Цикличность является принципиальным залогом существования символа. Цикл Н. Бердяева интегративен, его главная особенность — органическая связь символов друг с другом. В циклической форме важна связь частей, которая носит не готовый характер, а существует как возможность, реализовать которую может лишь воспринимающее сознание. Циклическая стратегия осуществляет

кумулятивную, инкорпорированную логику мироописания.

Афоризм как микротекст имеет возможность обобщить макромир и проявить ценностное отношение к нему. Афористические структуры в дискурсе Н. Бердяева вызваны символическим мышлением философа. Символ органично индуцирует афоризм, поскольку нуждается в его целостности, когнитивном потенциале и прагматическом воздействии.

Ритм в символической диалектике Н. Бердяева — один из наиболее тонких и точных двигателей смысловой энергии. Философский дискурс Н. Бердяева *полиритмичен*, то есть представляет собой динамическую систему пересекающихся ритмических форм разного уровня (интонационного, синтаксического, символического, композиционного и т. д.). Ритмическое движение текста индуцирует в воспринимающем сознании интонационно-смысловое «дыхание». Символ — основная единица ритма Н. Бердяева. Ритм присущ внутренней сути символа как его способность к саморазвитию.

Анализ коэффициентов сочетаемости символов высвечивают следующие взаимосвязи в символиконе философа. Пансимволом, собирающим символикон в единство, является символ *Человек*. Из него вырастают остальные символы и в нем же находят итог своему развитию. *Человек* теснее всего связан с символом *Мир*, поскольку раскрывается на противопоставлении ему. Это отрицательный полюс символа *Человек*. Положительным полюсом символа *Человек* выступает символ *Бог*. С *Богом* *Человек* связан через *Христа*. Через посредство символа *Бог* символ *Человек* наделяется атрибутами, выраженными символами *Дух*, *Свобода* и *Творчество*, раскрытие которых, в свою очередь, создает символическое пространство *Царства Божьего*. Данные компьютерного анализа наглядно демонстрируют связи символов Н. Бердяева.

В данном исследовании поставлены принципиальные вопросы взаимосвязи языка и сознания (в философском дискурсе в целом и языковой личности Н. Бердяева) и роли символа в них, которые требуют дальнейшего анализа, в том числе, и в рамках предложенных здесь моделей.

ПРИЛОЖЕНИЕ А

Ритм символов Н. Бердяева

Разработанная компьютерная программа позволяет установить ритм символов в текстах Н. Бердяева. По результатам частотного анализа ключевыми символами являются *Человек, Мир, Дух, Свобода, Бог, Творчество, Христос* и *Царство Божие*. Программа считывает тексты Н. Бердяева и все не относящиеся к этим слова заменяет точкой, а встречающийся символ выводит на экран первой его буквой — Ч, М, Д, С, Б, Т, Х, Ц соответственно. Таким образом, мы располагаем «картами книг» философа, основные из которых приводим в данном приложении.

Интерпретация карт показывает, что ритм текстов Н. Бердяева основан на соотношении символических масс, которое проявляется в пределах большого контекста. Можно уловить закономерности в чередовании символически-нейтральных и символически-насыщенных фрагментов текста. Плавное и устойчивое повествование сменяет резкий обрыв, экстатически напряженное следование одного за другим ключевых символов Н. Бердяева. Скопления многократно повторяющихся слов-символов являются наиболее ярким выражением «критической точки» текста.

Карты текстов позволяют предположить, какие работы философа являются наиболее значимыми, а какие менее, то есть не ключевыми в творчестве философа. Работами, особо значительными для философии Н. Бердяева, оказываются «Смысл творчества» (1916 г.), «Философия свободного духа» (1928 г.), «Дух и реальность» (1937 г.) и др. Такие работы, как «Философия свободы» (1911 г.), «Смысл истории» (1923 г.), «Я и мир объектов» (1934 г.) и др. развивают идеи, ранее поставленные в других, поэтому имеют более «ровный» и разреженный символический ритм.

Текстам Н. Бердяева свойственна стабильность ритмических импульсов. Общая тональность, символическая наполненность его неизменна. Стабильность и смена символов выполняют организующую и экспрессивную функции, что в целом обуславливает смыслопорождающую способность ритма.

.....

 М М
 М Д М
 Б Б Б Б

 Т М
 Д Д М Д М Ч
 Д М М Д М М
 Б Б М М Ч Ч
 Ц Д М Ц М Д
 Д Б
 Б Б М Ч
 М М Д Б Б Б Б Д
 Д Д Б Б Б М Т
 Б Б Т М М Д
 Д Д
 С
 М Д Т Т Т Т Т
 М Б Т Д Ч М М Ч Ч М Ч
 ч ч ч ч С М М С Д Д
 ч М Д
 М
 М
 Д Д
 Д М М
 М М М М М М М М М М
 Б Б
 М М
 М М М М М М
 М М М
 М Д М Б
 М М М М
 М М Д
 Б Б Б Б М М М С Ч
 М Ч Ч
 ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч
 ч ч ч ч Б Ц М ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч
 М Ц М М М М ч М М Ч
 С Д ч Б ч ч ч ч ч ч
 ч М ч М Б М
 М Д ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч
 С ч ч М М М
 М М М С Б М С
 Б М Б ч
 Б Б Б Б Б Б Б
 Д Б Ц С М М Б С Б Б
 С С Б Б С М С Б Б
 С ч Б Б С С ч М С ч ч Б М ч
 Б С С М Б М Ц С С С Б
 М ч М Б Б М ч
 ч ч ч М Б ч ч ч ч ч ч ч М
 ч ч ч М Б ч М М М М

..... ч ч ч ч
 ч д ч Б Б ч д
 ч
 ч
 ц ц ц ц ц ц
 ц ч м т т т ч ч ч
 д с с ч т т т с с с с
 ч ч ч ч м ч ч м т т ч ч ч б т
 ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч т
 м с с ч с д т ч ч ч ч ч ч ч ч ч
 т т ц ц м т т т т т т т т
 ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч
 ч с ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч
 ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч
 м ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч
 т д м т т т д д д т ч ч ч д
 ц б ц ц
 ц б
 т ч ч
 ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч
 м м м м м м м м м м м м м м м
 м ч т ч б ч ч б ч ч б ч ч б ч ч т б
 б ч б ч т с с с с с с с с с с с с
 м х б
 м м м м д ч т ч ч ч ч ч ч ч ч
 д д ч д д д м д
 т д д т м
 д д т
 ч ч ч д ч т ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч
 д ч ч ч д д м м ц
 м

«Философия свободного духа» (1928)

..... д б д ч д ч ч б
 ч ч ч д ч б с б ч
 м д с с с с с б с с
 х с с х х с с с д с д м
 ч ч ч ч ч ч ч ч ч ч т т
 м ч м м м м ч ч ч т ч
 ч ч ч ч д д д м д м
 б м х ц б м м м ч д м м м с с х
 ч м м д м ч д д м д д м д д м д

..... Т М.Ч
 Ч Ч М М
 М ч ч ч ч ч М М
 д д д д х м м чс ч ч
 б.ч м м м ч м м м ч ч м д ч м
 б.б б
 х х х м м м цб м м х цб
 д м д м м м цб цб
 ч с с д д м ч б с м с м м м с м
 м д с т д с цб м м м цб ч м м
 ч д с ч с с б м м м м
 д с м м м м м м м м м м
 ч ч м ч ч м ч с с с т т с
 с б ч м б ч б ч м ч м т м т т
 м м б м м м х м ч ч м м б
 м д с м б б с с б б д ч ч с ч б ч д
 д с м м д д м с м д д т с м д м
 м д м д м д м д м м д м
 д ч ч д ч м д ч ч м д ч м
 м ч ч с д д м м ч ч м м м б с б х б
 ч м м с м ч м м с ч м б с б ч
 б б б с б цб д м д м с с б б с ч
 б д с ч б х ч ч ч ц ч б ч с ч с ц
 ч ч б х ч ц м м ц м м м м
 м м м м м м м м м м м м м
 цб м б б т б б б б б б
 х м цб б м м м м ч м ч м
 м б м м м б м б б м м б м м
 м м ч б м б м с м м м м х
 х цб цб цб цб цб цб цб х б ч ч
 с ч б ч м т т т т т т т т т т
 ч б с т цб м с ц ч т х ч с ч х ч ч
 м ч т т т т т т т т т т т т т
 ч ч ч ч ч м х ч ч х ч ч ч ч ч
 д м м м м м м м м м м м м
 ч ц м м м м м м м м м м м
 ц м б б б б б б б б б б б б
 д д д с д д б б ч б ч м б ч ч х б х ч х х х
 цб цб д б д д м м м м б м м б м
 м х х м б ч д д м цб цб цб м цб цб
 с д с м д м д м д м м м м
 м м м м ч м ч д д цб м с м
 м м м ч м м м м м м м м м м
 м м м м м д м д м д м м м м
 д д д д д д д д х б м цб б д д
 цб м м цб м ц ц цб м х

«Я и мир объектов» (1934)

..... м ч ч б б б ч
 д м
 б ч с
 б б
 ч ч м м

..... Д М СЧ Ц М
 М М М М М Б Ч Ч Ч
 Ч Б Б Б Ч Ч Ч
 Ч М Б СЧ Б Х М Ч Б Ч Б М Б Б
 Ч М С Ч Ц Б Б Б Б Ч Б
 Б М Д Т Б Д Б Ч Ч
 М Х Ч Д Ч Б Ч Ч Б Ц Б Ц М С Д М
 Х Б М Б Б Д Ч Ч
 Ч Д Д Ч Ч Ч Д Т Ч Ч Ч Т Т Ч Б Ч Ч
 Т Ч Ч Ч Ч Ч Т Ч Д С Ч Ч М М
 М М Ч М Ч Ч Ч Ч Д Ч Ч Ч Ч
 Ч Д М Ч М М Ч Ч Ч Ч Ч Ч М М
 Ч М Б М М Ч Ч Ч Ч Ч Ч Ч
 Б Б Б М М Б Б М М М Ч М М М
 М Б М М М М М М М М М М
 М М М М Б М Х М Б М Б Б М М М
 М М М М Б М Б Ч Ч Ч Ч Ч
 М Ч Ч Ч М Ч Ч М М М М
 М М Ч Ч М М Ч М Ч Ч Ч Ч
 Д М М С М Ч Ч М
 С Д Д Д Д С С С С С С Б Б М Ч Б С Б Б
 Б М М Б Б Б Б Б М С С Б Б С Т М С
 С Т Ч Б С Б М Ч М Ч М Ч Т Ч С Б С М С С
 С Б С С Ч Ч Ч Ч
 Ч Ч Ч С Ч Ч Ч Ч
 М М С С Д Д Д М Ц Д Ц Ц Д М
 Ц М Д С С Ч Ц Ц Д Ч М Ч
 Ц Д Д С Ц Д Д С Ц Ц Д Ч Ч Ц Ц Т
 М Ч Ч Ч Ч Ч Ч Ч Ч Т
 М С Т С С С С С Ч С Д С С С С
 Ч С Ч С С Д Ч Т Ч Ч Ч
 Б Б М С Д Ч Ч Ч
 Ч Б М Ч Ч Ч Ч Б
 Ч Ч Б Ч Ч Д Ч Ч Ч Ч Б
 Б Ч Б М Ч М Б Ч Б М Б Д М Ч Б М Б Б
 М М М Б Д Б Б М Ч Б Б М Б Б Б Ч
 Д Б М М Б Б Б Ч Б М Ч Б Б Ч М Б Б Б Б Б М
 Б Ч С С М Д М М Д
 С С С Ч Б Ч Ч Б Б М Д
 М М Б Ч Ч Б Б М Д Б С С М
 С Ч Ч С М М С Д Д С Ч Ч Ч Ч М М
 Ч С Ч М Ч М Б Ч Ч С Б Ч М Б Б Б Ч С Ч Д Ч М Ч Б Ч
 Ч Б Ч М Ч М С Ч Б Ч Б Ч Ч Б Ч Ч
 Б Ч М Ч Ч Б Ч Х Ч С Ч Ч Ч Б Ч Ч
 М М Б М М М М Ч Ч Ч Ч Ч
 М Ч Ч Б Ч Ч М Ч Ч М М Ч Ч Б Ч Ч
 Ч Д Ч Ч Ч Ч Ч Ч М Ч Ч Ч Д Ч М
 М Ч Д Ч Ч Б Ч Ч Ч Ч Ч Б
 Ч Ч Ч Ч Ч Ч Ч Б С Ч С Б Б
 Б Ч Ч Б Б Ч Б Ч Ч С Д Б Д Б С Б С Д Б Ч Ч Б
 Х Ч Б Б Б Ч Б Ч Б Х Ч Х Б Ч Б
 Х Б Д С Б Ч Д С С М М
 Ч Ч М М М Б Ч Б Ч Д Б
 Б Ч М С М М М Ч Ч Б М Ч Б Б М Ч Б
 Х Д Д Д Д Д Ц Д Д Д Д Д М Д Д
 М С Д М Д М Д М М М Д М М М Д М Ц М М Ц Д
 Д Д Д М М М М М Д М М М Д М Ц Б Ц М
 М Ч М М Ц Т Ч Ч Ч М М

..... М.С.М..... Ч.М..... М.М..... М.М.Ч..... Т..... М.М.М..... М.М.....
..... Ч..... М..... М..... Ч..... Ч..... Ч..... Ч..... С.Т..... М..... Ч..... Д.....
Ч..... Т.Т..... М..... Т.Т..... Ч..... Ч..... Ч..... Т.Т..... Т.С.Т..... Т..... Ч..... Ч..... Д.....
Д.Б..... Ч..... Д..... Д..... Т..... Т.Д.С.Т..... Ч.Ч..... С..... Т..... Ч.М..... Ч.Б.Ч..... М..... Б..... Т..... Д..... М..... Д..... С..... Б.....
Д..... Д..... С..... С..... Т..... С..... Д..... Т..... Д..... Ч..... Ч..... Ч..... Ч..... Б..... Т..... Ч..... Б..... Д.....
..... Д.Ч..... Ч..... Ч..... Ч..... Д..... Д.Ч..... Ч..... Ч..... С..... Д.Д..... Д..... Т..... Д.....
М..... Д..... М..... Ч..... Ч..... Ч..... Д..... Д.Д..... Ч..... Д..... Ч..... Б..... Ч..... Ч.....
Б..... Ч..... Ч..... Ч..... Д..... Д..... Д..... Д..... Ч..... Ч..... Ч..... Д..... Д..... Д..... Д.....
Д..... Д..... С..... Д..... Д..... Д..... С..... Д..... Д..... С..... Д..... Д..... Д.....
С..... Д..... Д..... Д..... Ц..... Ц..... Ц..... М.Д.С.Т..... Д.М.Д..... Д..... Ч..... Д..... М.М.....
Д..... Ц..... Ц..... Ц..... Ц..... Д..... Ц..... Ц..... М.Ц..... Ц..... С..... Ц..... Ц..... М..... Ч..... М..... Д..... М..... Д.....
Д..... Д..... М.Д..... Ч..... Ч..... Ц..... Ч..... Б.Ч..... Ч..... Ч..... Д..... Ч..... Ч..... Д.....
..... Ч..... М..... М..... Д.Д.Д..... Д..... Д..... Д..... Ч..... Д..... Ч..... М..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д.....
Д..... Д.Б..... Д..... Ч..... Д..... Д..... Ц.Б..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Ч.....
..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Ц..... Д..... Ч..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д.....
..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д.....
..... Б.Б..... Б.Б..... Б.Б..... М..... М..... Б..... Б..... Б..... М.С..... М..... М.....
..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... С.Д..... Д.....
..... Ч.С.Д..... Д..... М..... М..... Д..... М..... С..... Т..... Д.М..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... С.Т..... Д.....
..... М..... С..... Ц.Б..... Ц.Б..... М.Д..... М.Д..... Д..... М.Д..... М.Д..... Д.Б.....
..... М..... Д..... М..... М..... Ч..... М.Д..... Д.Т..... М..... Б.Б..... Б..... Ц.Д..... Ц.Ц..... М..... М..... М.....
..... М..... М..... М..... М..... Т..... Т.С..... С.Т..... М..... Ч.....
..... Б..... М..... М..... Б..... Ч..... Б..... Б..... Ч..... Б..... Б..... Ч..... Ч.....
Ч..... Ч..... М.Д.Ч..... Ч..... Д..... Ч..... Ч..... Б..... М..... Ч..... М..... Ч.....
Ч..... Ч..... С.Д..... С..... Д..... Т..... Д..... М..... Ц.Б..... М..... М..... М..... М..... М..... Ц.Б.....
..... Ц.Б..... М..... М..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д..... Д.....
..... Д..... Д..... М..... С..... М..... М..... Ч..... Х..... М..... Х..... Ц.Б..... Х..... Ц.Б..... Т.Ч..... М..... Б.Х.Х..... Б.Ч..... Х..... Б.М.Ч.Д.Ч..... Б..... М..... С.М.С.....
..... Ч..... Ч..... Д..... Ч.Д..... Ч..... Ч..... Д..... Ч..... Д..... М..... Ч..... Ч..... Ч..... Ч.....
..... Ч.Б..... Ч..... Ч..... М..... Ч..... Б..... М..... Д..... Д..... Д.....
..... Х..... Д.....

«Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1947)

..... Д..... С.С..... М..... С.С.....
..... Ч.М.Б..... Ч.М.Б..... Ч.М.Б..... М.Ч.....
..... М..... Ч..... Т..... Ч..... Ч..... М..... С..... Б.Б.....
Ч..... М..... М..... М..... М..... М.....
Д..... М..... Д..... М..... М.Ч..... Б..... Д..... Б.Ч..... Б.Б..... Б..... Б..... Б..... Б.М.....
Б.М..... М..... Б.Б..... Б.Б..... Б.С..... Ц..... Б.Ч..... Ч..... Б.....
..... Ч..... Б..... Б..... Ч.Б..... Ч.Б..... Б..... Ч.Б..... Б..... Ч..... Б.Б..... Б.....
..... Б.Б..... Б.Б..... Б..... Б.Б.Б..... Б.Д..... Б.Д..... Б.Д..... Ч..... Ч..... Ч.....
..... Ч..... Д.С..... Ч..... М..... М..... Б..... Ч..... Ч..... Б.Ч.....
..... Б.С..... Б.Д..... Б.Б..... Б..... Ч.Б..... Б..... Д..... Б.Ч..... Ч..... Б.Б..... Б..... Б..... М.Б.Д.Б.С..... Д..... Д.Б..... Д.....
..... Б.Ч.М..... Ч.М.Б.Ч.М..... Б.Ч.М.Ч.М..... Б..... Б..... Б..... Б.М.Ч.Д..... М..... М..... М.....
..... Б..... Б..... М..... Б.С..... Б..... М..... Б..... М.....
М..... Ч..... Ч..... М..... Б..... Б.М..... Б..... Б.М..... М.Б.Б.М..... Ч.М..... С..... Ч.М.....
М.Б..... М..... Б.Д..... С.Б.Д..... М..... Б..... Б..... Б..... Б..... М..... Б.Ч..... Х..... Б.....
..... Б..... Ч..... Ч..... Б.Б..... Ч..... Х..... Ч..... Б..... Ч..... Б..... Ч.....
..... Ц.Б..... Б..... Б..... Ч..... Б..... Б..... Б.Б..... Ч.М..... Х..... Х..... Х..... Х..... Х..... С.....
Х..... Ч..... Х..... Х..... Б.М..... С.Ч..... Ч..... Ч..... Б.Ч.С..... С..... Б..... Ч..... Б.....
..... Б.Б..... Ч..... М.Ч..... Б..... Б.М..... Б..... Б.М..... М.Б..... М.Ц..... Д.....
..... М..... М..... М..... Ц.Д..... Д..... Д..... Б.Ч..... Б.Ч..... Ч..... Ч.Б.Б..... Б.Ч..... Ч.....
..... Ч..... Б.Ч..... Б.Ч..... Б..... Ч..... Б..... Ч..... Ч..... М..... Х..... Т..... Ч.....
..... Ч..... С..... С..... Ч..... Ч..... Ч..... М..... Б..... Ч..... Ч..... Х..... Д.....
..... Д..... Ч..... Б.Ч.Ч.С.Т..... Ч.....
..... Б..... Ч.Б..... Ч..... С.Ч..... Б..... С.Ч.С..... Б..... Б.М.....
..... Ч..... Б..... Ч..... Ч..... Б..... Б..... М.Ч..... С..... Б.....
..... Б.Ч..... Б.Ч.Ч.Б.Ч..... Б..... Ч..... С.Ч..... Ч..... Б.Б.....
..... Ч.Д..... М..... М..... Ч..... Ч..... Д..... Д.....
..... Б..... Ч.Б..... Б..... Ч..... М..... М..... М..... М.Б..... Б..... Ч.Б..... Ч..... Ч.....
..... С..... Б..... Д..... Ч..... Ч.Б..... Ч.Б..... Ч..... Ч..... Б..... Б.Ч..... Ч..... Ч.Б..... Ч..... Ч..... Ч.....
..... Б.Ч..... Ч.Б..... Ч..... Ч..... М..... Ч..... Ч.....
..... Ч..... Т..... Т..... Ч..... Ч..... Ч..... Т..... Б..... М.Ч..... М.....
..... Ч..... Ч..... Ч..... Ч..... Т.Т.Т.М..... Т..... Т..... Ч..... Ч..... Б..... Б..... Ч..... Ч..... Ч.....
..... Ч..... Ч..... Ч..... Ч..... Ч..... Ч..... Ч..... Ч..... Б..... Д..... М..... Ч.....
..... Х..... Т.Ч..... Ч..... Х..... Ч..... Ч..... Ч..... Ч..... Ч..... Ч..... Ч.....
..... Б.Ч..... Б.Ч..... Б.Ч..... Б.Ч..... Ч..... Ч..... Д..... Ч.М.Ч.....

ч М.М. Б.М. М. М. Д.С.Ч. ч.М. ч.М. С. ч.М.М. М.
 М. Б. М.Б.Б. М.
 Б.С. Б. Б. Б. Б. Б. Б. Ч.Б. Б. Б.Ч.Ч. Ч.Д.
 Д.Д. С.Т. ч. ч. ч.
 ч.Б. ч. М. М. ч. ч.Б.
 ч.М.ч. Б. Б.Ч. Б. Б. М. ч.М. Б.Б. Д. М. М. М. Б. М.
 М. М. Б. С.Ч. М.М. ч.Б.Ч. ч.Б.М.Б.С.Ч. Д.
 М. ч. ч.ч. Д. М. М. Т.М. М. С.
 Д.С. М.Ч. С. М. Д.
 С. С. М. М.С. С. М. С. М.М. М. ч. М. ч.Б.Б. ч.С.
 Т. Д. ч. Д. ч. ч.ч. М. М. М. ч. ч. ч.
 Т. ч. Д.Д. Ц.Б. С. С. ч. ч. ч. ч. ч.
 ч. Д. Б. ч. М.Б. ч. М. ч. ч.
 М. ч. ч. М. М.Б. Б. Д. М. ч. М. Б. М. ч. Б. ч. М. Б.
 ч. ч. ч. М. ч. ч. Д. М. С. С. ч. ч.
 Б. Б. ч. М. М. М. М. М. М. ч. М. ч. М. Б. С. ч. ч. ч.
 Д. ч. ч. ч. М. ч. М. ч. С. ч. С. ч. ч. ч. М. М. ч. М.
 ч. ч. ч. ч. М. Б. Б. Б. ч. Б. ч. М. Б.
 ч. ч. ч. ч. М. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. М.
 ч. ч. ч. ч. М. ч. М. ч. ч. Б.М. ч. М. ч.
 ч. ч. ч. ч. ч. М. М. М. М. ч. ч. ч. ч.
 ч. ч. ч. ч. ч. М. ч. М. ч. Б.
 М. Б. ч. М. ч. М. ч. М. М. М. М. ч. Б. Б. ч. ч.
 ч. ч. ч. ч. М. ч. ч. М. М. М. ч. М. ч. М.
 М. Б. ч. ч. ч. ч. М. ч. М. М. М. ч. М. Б.
 ч. ч. М. ч. ч. ч. М. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч.
 ч. ч. С. ч. ч. М. ч. ч. М. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч.
 ч. ч. М. ч. ч. ч. М. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч.
 М. М. Б. М. М. Д. Д. ч. Б. Б. Б. Б. М. Б. М. ч. ч. Б.
 Б. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М.
 М. Б. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М.
 М. С. М. Д. Д. ч. ч. ч. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М. М.
 М. М. Б. Д. С. Д. С. М. М. Д. С. Х. С. С. ч.
 ч. ч.М. Д. Д. Д. Д. М. М. Б. Б. М. М. Д. Д.
 М. М. Д. ч. Ц.Б. М. М. ч. Б. Б. ч. ч. Б. ч. ч. ч. С. ч. ч. Б. Б. ч. ч. Б.
 ч. ч. ч. ч. Б. ч. ч. М. ч. Б. ч. Б. ч. Б. ч. Б. ч. С. Т. Б. ч. ч. Б. ч.
 ч. Б. ч. ч. Б. ч. ч. Б. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч.
 ч.
 М. М. М. М. М. ч. М. М. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч.
 ч.
 Б. Б. ч. Б. ч. Б. ч. ч. М. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч.
 ч.
 ч. Т. ч.
 ч.
 ч. ч. Д. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч.
 ч.
 ч. ч. М. М. С. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч. ч.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С. С. Горизонт семьи. О некоторых константах традиционного русского сознания / С. С. Аверинцев // Новый мир. — 2000. — № 2. — С. 170 – 175.
2. Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы / С. С. Аверинцев // Человек в системе наук : сб. науч. ст. / отв. ред. И. Т. Фролов. — М. : Наука, 1989. — 504 с. — С. 332 – 342.
3. Аверинцев С. С. Заметки к будущей классификации типов символа / С. С. Аверинцев // Проблемы изучения культурного наследия / под ред. Г. В. Степанова. — М. : Наука, 1985. — 400 с. — С. 297 – 303.
4. Аверинцев С. С. К дефиниции человека / С. С. Аверинцев // Человек. История. Весть / отв. ред. К. Сигов. — Киев : Дух і літера, 2006. — 400 с. — С. 399 – 402.
5. Аверинцев С. С. К характеристике русского ума / С. С. Аверинцев // Новый мир. — 1989. — № 1. — С. 194 – 198.
6. Аверинцев С. С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева / С. С. Аверинцев // Вопр. философии. — 1993. — № 9. — С. 16 – 22.
7. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. — М. : Coda, 1997. — 343 с.
8. Аверинцев С. С. Ритм как теодицея / С. С. Аверинцев // Аверинцев С. С. Связь времен / отв. ред. К. Сигов. — Киев : Дух і літера, 2005. — 448 с. — С. 408 – 411.
9. Аверинцев С. С. Символ / С. С. Аверинцев // Краткая литературная энциклопедия : в 9 т. / под ред. А. А. Суркова. — М. : Сов. энцикл., 1962 – 1978. Т. 7. — 1972.
10. Аверинцев С. С. Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова / С. С. Аверинцев // Контекст-1989: лит.-теор. исслед. / отв. ред. А. В. Михайлов. — М. : Наука, 1989. — 270 с. — С. 42 – 57.

11. Аверинцев С. С. «Ученики Саиса»: о самоопределении литературного субъекта в русском символизме / С. С. Аверинцев // Аверинцев С. С. Связь времен / отв. ред. К. Сигов. — К. : Дух і літера, 2005. — 448 с. — С. 291 – 305.

12. Автономова Н. С. Заметки о философском языке: традиции, проблемы, перспективы / Н. С. Автономова // Вопр. философии. — 1999. — № 11. — С. 13 – 28.

13. Алексеев А. П. Философский текст: идеи, аргументация, образы / Александр Петрович Алексеев. — М. : Прогресс-Традиция, 2006. — 328 с.

14. Алексеев Н. Н. Об идее философии и ее общественной миссии / Н. Н. Алексеев // Путь (Париж) / под ред. Н. А. Бердяева и Б. П. Вышеславцева. — Июль – сентябрь 1934. — № 44. — С. 27 – 43.

15. Андреев Л. Елеазар // Андреев Л. Собрание сочинений в 2 т. / Леонид Андреев. — М. : Худ. лит., 1971. — Т. 1. — 688 с. — С. 629 – 647.

16. Андреев Ник. На границе человеческого разума (Теория «мистического разума» г. Бердяева) // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900 – 1906 гг.) / Николай Бердяев ; сост. и ком. В. В. Сапова. — [Репринт. изд.]. — М. : Канон, 2002. — 656 с. — С. 548 – 561. — (История философии в памятниках).

17. Анкин Д. В. Семиотика философии: философско-методологические аспекты : автореф. дис. на соискание науч. степени д-ра филос. наук : спец. 09.00.01 «Онтология и теория познания» / Д. В. Анкин. — Екатеринбург, 2004. — 44 с.

18. Антипова А. М. Основные проблемы в изучении речевого ритма / А. М. Антипова // Вопр. языкознания. — 1990. — № 5. — С. 124 – 134.

19. Антропова М. В. Личностные доминанты и средства их языкового выражения (на материале художественных текстов) : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.19 «Теория языка» / М. В. Антропова. — М., 1996. — 24 с.

20. Аржаковский А. А. Журнал «Путь» (1925 – 1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции / Антуан Аржаковский ; пер. с фр. Д. Власов. — К. : Феникс, 2000. — 656 с.

21. Арутюнова Н. Д. К проблеме связности прозаического текста / Н. Д. Арутюнова // Памяти академика Виктора Владимировича Виноградова : сб. ст. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1971. — 232 с. — С. 22 – 30.

22. Арутюнова Н. Д. Образ, метафора, символ в контексте жизни и культуры / Н. Д. Арутюнова // Res philologica. Филологические исследования памяти акад. Г. В. Степанова (1919 – 1986) / отв. ред. Д. С. Лихачёв. — М. ; Л. : Наука, 1990. — 468 с. — С. 71 – 88.

23. Арутюнова Н. Д. Тождество и подобие (заметки о взаимодействии концептов) / Н. Д. Арутюнова // Тождество и подобие. Сравнение и идентификация / АН СССР, Ин-т языкознания. Пробл. группа «Логич. анализ яз.» ; под ред. Н. Д. Арутюновой. — М. : Наука, 1990. — 226 с. — С. 7 – 32.

24. Арутюнова Н. Д. Фактор адресата / Н. Д. Арутюнова // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. — Т. 40. — № 4. — 1981. — С. 356 – 367.

25. Арутюнова Н. Д. Язык / Н. Д. Арутюнова // Русский язык. Энциклопедия / гл. ред. Ю. Н. Караулов. — [2-е изд.]. — М. : Большая Рос. энцикл. ; Дрофа, 1997. — 703 с. — С. 652 – 658.

26. Арутюнова Н. Д. Язык и мир Человека / Н. Д. Арутюнова. — М. : Языки русской культуры, 1999. — I – XV, 896 с.

27. Афанасьева Н. А. Авторский символ и его роль в смысловой организации художественного текста (на материале языковой «модели мира» М. Цветаевой) / Н. А. Афанасьева // Принципы и методы исследования в филологии : Конец XX века : сб. ст. [Научно-методический семинар «Textus»]. — Вып. 6. — СПб. ; Ставрополь : СГУ, 2001. — 488 с. — С. 380 – 384.

28. Ахутина Т. В. Нейролингвистический анализ динамической афазии (К вопросу о механизмах построения связного грамматически оформленного высказывания) / Т. В. Ахутина. — М. : Изд-во МГУ, 1975. — 143 с.

29. Аюпова Е. И. О символическом компоненте значения слова / Е. И. Аюпова // Русская сопоставительная филология: состояние и перспективы : материалы Междунар. науч. конф. (Казань, 4 – 6 окт. 2004 г.) : Труды и материалы / Казанск. ун-т, отв. ред. К. Р. Галиуллина и др. — Казань : Изд-во Казан. ун-та, 2004. — 364 с. — С. 44 – 46.

30. Бабушкин В. У. О природе философского знания: Критика современных буржуазных концепций / Владимир Ульянович Бабушкин. — М. : Наука, 1978. — 208 с.

31. Барабашев А. Г. Философия как схематизм образного мышления [Электронный ресурс] / А. Г. Барабашев. — Режим доступа к тексту : http://www.philosophy.ru/library/kn_book/01.html

32. Баранов А. Н. Постулаты когнитивной семантики / А. Н. Баранов, Д. О. Добровольский // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. — 1997. — Т. 56. — № 1. — С. 11 – 21.

33. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. — М. : Искусство, 1986. — [2-е изд.]. — 445 с. — С. 381 – 393 ; 429 – 432.

34. Бахтин М. М. Приложение. Из лекций по истории русской литературы. Вячеслав Иванов // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. — М. : Искусство, 1986. — [2-е изд.]. — 445 с. — С. 394 – 403.

35. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин. — М. : Сов. Россия, 1979. — 320 с.

36. Белый А. Между двух революций. Воспоминания : в 3 кн. — Кн. 3. / А. Белый ; под ред. В. Вацура, Н. Гей, Г. Елизаветина и др. ; подг. текста и ком. А. Лаврова. — М. : Худ. лит., 1990. — 670 с.

37. Белый А. Символизм как миропонимание // Белый А. Символизм как миропонимание / А. Белый ; сост., вступ. ст. и прим. Л. А. Сугай. — М. : Республика, 1994. — 528 с. — С. 244 – 255. — (Мыслители XX в.).

38. Белый А. Центральная станция // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 53 – 61. — (Русский путь, т. I).

39. Белый А. Эмблематика смысла // Белый А. Символизм как миропонимание / А. Белый ; сост., вступ. ст. и прим. Л. А. Сугай. — М. : Республика, 1994. — 528 с. — С. 25 – 90. — (Мыслители XX в.).

40. Белянин В. П. Психологическое литературоведение: Текст как отражение внутренних миров автора и читателя : монография / Валерий

Павлович Белянин. — М. : Генезис, 2006. — 320 с.

41. Бердяев Н. А. Борьба за идеализм // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900 – 1906 гг.)* / Николай Бердяев ; сост. и ком. В. В. Сапова. — М. : Канон, 2002. — 656 с. — С. 10 – 43. — (История философии в памятниках).

42. Бердяев Н. А. Война и эсхатология / Н. Бердяев // *Путь (Париж)* / под ред. Н. А. Бердяева и Б. П. Вышеславцева. — № 61. — Окт. 1939. — С. 3 – 14.

43. Бердяев Н. А. Декадентство и мистический реализм // Бердяев Н. А. *Духовный кризис интеллигенции* / Николай Бердяев ; сост. и ком. В. В. Сапова. — М. : Канон+ : Реабилитация, 1998. — 400 с. — С. 22 – 34. — (История философии в памятниках).

44. Бердяев Н. А. Демократия и мещанство // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900 – 1906 гг.)* / Николай Бердяев ; сост. и ком. В. В. Сапова. — М. : Канон, 2002. — 656 с. — С. 460 – 467. — (История философии в памятниках).

45. Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н. А. *Дух и реальность* / Николай Бердяев ; вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. — М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2006. — 679 с. — С. 227 – 378. — (Philosophy).

46. Бердяев Н. А. Духовное состояние современного мира / Н. Бердяев // *Путь (Париж)* / под ред. Н. А. Бердяева и Б. П. Вышеславцева. — Сент. 1932. — № 35. — С. 56 – 68.

47. Бердяев Н. А. Злая воля и разум истории // Бердяев Н. А. *Падение священного русского царства: Публицистика 1914 – 1922 гг.* / Николай Бердяев ; вступ. ст., сост. и прим. В. В. Сапова. — М. : Астрель, 2007. — 1179 с. — С. 379 – 381. — (Социальная мысль России).

48. Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / Николай Бердяев ; сост. и послесл. В. Г. Безносова, примеч. Е. В. Бронниковой. — СПб. : Изд-во Русского Христианского гуманитар. ин-та, 1996. — 384 с.

49. Бердяев Н. А. Кошмар злого добра: О книге И. Ильина «О

сопротивлении злу силою» / Н. Бердяев // Путь (Париж) / под ред. Н. А. Бердяева и Б. П. Вышеславцева. — Июнь-июль 1926. — № 4. — С. 103 – 116.

50. Бердяев Н. А. Метафизическая проблема свободы / Н. Бердяев // Путь (Париж) / под ред. Н. А. Бердяева и Б. П. Вышеславцева. — Янв. 1928. — № 9. — С. 41 – 53.

51. Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского / Николай Бердяев // Достоевский Ф. Post scriptum. Сборник / Федор Достоевский — М. : Эксмо, 2007. — 848 с. — С. 7 – 168. — (Антология мысли).

52. Бердяев Н. А. Предисловие // Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность / Николай Бердяев ; сост. и ком. В. В. Сапова. — М. : Канон+, 1999. — 464 с. — С. 5 – 6. — (История философии в памятниках).

53. Бердяев Н. А. Мое философское мирозерцание / Николай Бердяев // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 23 – 28. — (Русский путь, т. I).

54. Бердяев Н. А. Народническое и национальное сознание // Бердяев Н. А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914 – 1922 гг. / Николай Бердяев ; вступ. ст., сост. и прим. В. В. Сапова. — М. : Астрель, 2007. — 1179 с. — С. 585 – 592. — (Социальная мысль России).

55. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность / Николай Бердяев ; сост. и ком. В. В. Сапова. — М. : Канон+, 1999. — 464 с. — (История философии в памятниках).

56. Бердяев Н. А. О гражданстве // Бердяев Н. А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914 – 1922 гг. / Николай Бердяев ; вступ. ст., сост. и прим. В. В. Сапова. — М. : Астрель, 2007. — 1179 с. — С. 462 – 466. — (Социальная мысль России).

57. Бердяев Н. А. О дарящих и отнимающих (К спору о национальном вопросе) // Бердяев Н. А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914 – 1922 гг. / Николай Бердяев ; вступ. ст., сост. и прим. В. В. Сапова. — М. : Астрель, 2007. — 1179 с. — С. 294 – 299. — (Социальная мысль России).

58. Бердяев Н. А. О «двух тайнах» Мережковского // Бердяев Н. А.

Мутные лики. Типы религиозной мысли в России / Николай Бердяев ; вступ. ст., сост. и прим. В. В. Сапова. — М. : Канон+, 2004. — 448 с. — С. 187 – 195. — (История философии в памятниках).

59. Бердяев Н. А. О «левости» и «правости» (Ответ Д. Муретову) // Бердяев Н. А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914 – 1922 гг. / Николай Бердяев ; вступ. ст., сост. и прим. В. В. Сапова. — М. : Астрель, 2007. — 1179 с. — С. 328 – 332. — (Социальная мысль России).

60. Бердяев Н. А. Омертвевшее предание // Бердяев Н. А. Мутные лики. Типы религиозной мысли в России / Николай Бердяев ; вступ. ст., сост. и прим. В. В. Сапова. — М. : Канон+, 2004. — 448 с. — С. 102 – 110. — (История философии в памятниках).

61. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. О рабстве и свободе человека / Николай Бердяев. — М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. — 640 с. — С. 266 – 637. — (Philosophy).

62. Бердяев Н. А. Опыт философского оправдания христианства (о книге Несмелова «Наука о человеке») // Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции / Николай Бердяев ; сост. и ком. В. В. Сапова. — М. : Канон+ : Реабилитация, 1998. — 400 с. — С. 269 – 292. — (История философии в памятниках).

63. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н. А. Дух и реальность / Николай Бердяев ; вступ. ст. и сост. В. Н. Калужного. — М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2006. — 679 с. — С. 379 – 564. — (Philosophy).

64. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики // Бердяев Н. А. О назначении человека. О рабстве и свободе человека / Николай Бердяев. — М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. — 640 с. — С. 5 – 265. — (Philosophy).

65. Бердяев Н. А. О христианском пессимизме и оптимизме. По поводу письма прот. Сергия Четверикова / Н. Бердяев // Путь (Париж) / под ред. Н. А. Бердяева и Б. П. Вышеславцева. — Янв. – март 1935. — № 46. —

С. 31 – 36.

66. Бердяев Н. А. Предисловие // Бердяев Н. А. Новое Средневековье. Размышление о судьбе России и Европы / Николай Бердяев. — М. : Феникс-ХДС-пресс, 1991. — 84 с. — С. 3 – 4.

67. Бердяев Н. А. Психология переживаемого момента // Бердяев Н. А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914 – 1922 гг. / Николай Бердяев ; вступ. ст., сост. и прим. В. В. Сапова. — М. : Астрель, 2007. — 1179 с. — С. 501 – 507. — (Социальная мысль России).

68. Бердяев Н. А. «Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века)». Автограф // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 40. — 151 с., л. 1.

69. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Николай Бердяев. — М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2007. — 286 с. — (Философия. Психология).

70. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Николай Бердяев ; сост., предисл., подг. текстов, ком. А. В. Вадимова. — М. : Книга, 1991. — 448 с.

71. Бердяев Н. А. Смысл истории / Николай Бердяев. — М. : Мысль, 1990. — 176 с. — (Литературные памятники).

72. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Николай Бердяев ; вступ. ст., сост., подг. текста и прим. Л. В. Полякова. — М. : Правда, 1989. — 608 с. — С. 251 – 580.

73. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности // Бердяев Н. А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914 – 1922 гг. / Николай Бердяев ; вступ. ст., сост. и прим. В. В. Сапова. — М. : Астрель, 2007. — 1179 с. — С. 15 – 206. — (Социальная мысль России).

74. Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н. А. Дух и реальность / Николай Бердяев ; вступ. ст. и сост. В. Н. Калужного. — М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2006. — 679 с. —

С. 157 – 226. — (Philosophy).

75. Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900 – 1906 гг.)* / Николай Бердяев ; сост. и ком. В. В. Сапова. — М. : Канон+, 2002. — 656 с. — С. 277 – 309. — (История философии в памятниках).

76. Бердяев Н. А. Философия неравенства // Бердяев Н. А. Философия свободы / Николай Бердяев ; сост., вступ. ст. и ком. В. В. Шкоды. — М. : ООО «Изд-во АСТ»; Харьков : Фолио, 2004. — 732 с. — С. 475 – 728. — (Philosophy).

77. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого / Николай Бердяев ; сост. и вступ. ст. В. Н. Калюжного. — М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2005. — 620 с. — С. 13 – 338. — (Philosophy).

78. Бердяев Н. А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы / Николай Бердяев ; сост., вступ. ст. и ком. В. В. Шкоды. — Харьков : Фолио ; М. : ООО «Изд-во АСТ», 2002. — 736 с. — С. 25 – 262. — (Philosophy).

79. Бердяев Н. А. Христос и мир. Ответ В. В. Розанову // Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции / Николай Бердяев ; сост. и ком. В. В. Сапова. — М. : Канон+ : Реабилитация, 1998. — 400 с. — С. 230 – 247. — (История философии в памятниках).

80. Бердяев Н. А. Царство Божие и царство кесаря / Н. Бердяев // Путь (Париж) / под ред. Н. А. Бердяева и Б. П. Вышеславцева. — Сент. 1925. — № 1. — С. 31 – 52.

81. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря // Бердяев Н. А. Дух и реальность / Николай Бердяев ; вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. — М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2006. — 679 с. — С. 565 – 671. — (Philosophy).

82. Бердяев Н. А. Человек и машина. Проблема социологии и метафизики техники / Н. Бердяев // Путь (Париж) / под ред. Н. А. Бердяева и Б. П. Вышеславцева. — Май 1933. — № 38. — С. 3 – 37.

83. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого /

Николай Бердяев ; сост. и вступ. ст. В. Н. Калюжного. — М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2005. — 620 с. — С. 339 – 498. — (Philosophy).

84. Бердяев Н. А. Эпигонам славянофильства // Бердяев Н. А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914 – 1922 гг. / Николай Бердяев ; вступ. ст., сост. и прим. В. В. Сапова. — М. : Астрель, 2007. — 1179 с. — С. 289 – 294. — (Социальная мысль России).

85. Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900 – 1906 гг.) / Николай Бердяев ; сост. и ком. В. В. Сапова. — М. : Канон, 2002. — 656 с. — С. 70 – 114. — (История философии в памятниках).

86. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Дух и реальность / Николай Бердяев ; вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. — М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2006. — 679 с. — С. 23 – 156. — (Philosophy).

87. Бердяева Л. Ю. Профессия: жена философа / сост., авт. предисл. и ком. Е. В. Бронниковой. — М. : Мол. гвардия, 2002. — 262 с. : ил. — (Мемуар. сер. ; Вып. 1).

88. Бибахин В. В. Язык философии / Владимир Бибахин. — [2-е изд., испр. и доп.]. — М. : Языки славянской культуры, 2002. — 416 с.

89. Блок А. А. «Без божества, без вдохновенья» (Цех акмеистов) // Блок А. А. Собр. соч. : в 6 т. / А. А. Блок. — М. : Правда, 1971. — Т. 5. — 560 с. — С. 530 – 540.

90. Богин Г. И. Филологическая герменевтика : учеб. пособие / Г. И. Богин — Калинин : Калинин. гос. ун-т, 1982. — 88 с.

91. Бранский В. П. К характеристике структуры видов философской аргументации / В. П. Бранский, К. М. Оганян // Философские проблемы аргументации / ред. Г. А. Брутян, И. С. Нарский. — Ереван : Изд-во АН АрмССР, 1986. — 476 с. — С. 213 – 227.

92. Брудный А. А. Психологическая герменевтика : учеб. пособие для вузов / А. А. Брудный. — М. : Лабиринт, 2005. — 336 с. : ил.

93. Брутян Г. А. Аргументация (общая характеристика) / Г. А. Брутян // *Вопр. философии.* — 1982. — № 11. — С. 43 – 52.
94. Брутян Г. А. К вопросу о природе философского знания / Г. А. Брутян // *Филос. науки.* — 1976. — № 5. — С. 33 – 40.
95. Брутян Г. А. Природа языка философии / Г. А. Брутян // *Филос. науки.* — 1976. — № 1. — С. 24 – 30.
96. Булыгина Т. В. О границах и содержании прагматики / Т. В. Булыгина // *Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз.* — Т. 40. — № 4. — 1981. — С. 333 – 342.
97. Вайнштейн О. Б. Язык романтической мысли. О философском стиле Новалиса и Фридриха Шлегеля / О. Б. Вайнштейн ; РГГУ. — М. : РГГУ, 1994. — 80 с. — (Чтения по истории и теории культуры ; Вып. 6).
98. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь [Электронное факсимиле] / Александр Давидович Вейсман. — СПб., 1899. — [5-е изд., репринт.]. — 1370 с.
99. Виноградов В. В. О теории литературных стилей // Виноградов В. В. *Избранные труды: О языке художественной прозы* / В. В. Виноградов. — М. : Наука, 1980. — 360 с. — С. 240 – 249.
100. Винокур Т. Г. Информативная и фатическая речь как обнаружение разных коммуникативных намерений говорящего и слушающего / Т. Г. Винокур // *Русский язык в его функционировании. Коммуникативно-прагматический аспект* / отв. ред. Е. А. Земская, Д. Н. Шмелёв. — М. : Наука, 1993. — 224 с. — С. 5 – 29.
101. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. *Философские работы* / Л. Витгенштейн ; сост., вступ. ст., прим. М. С. Козловой ; пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева : в 2 ч. — М. : Гнозис, 1994. — Ч. 1. — 612 с. — С. 75 – 321.
102. Л. Витгенштейн: Человек и мыслитель / сост. и посл. В. П. Руднева. — М. : Прогресс ; Культура, 1993. — 352 с.
103. Волкова Е. В. Ритм как объект эстетического анализа / Е. В. Волкова // *Ритм, пространство и время в литературе и искусстве : сб. ст.* / отв. ред. Б. Ф. Егоров [и др.] ; АН СССР. — Л. : Наука, Ленингр. отд-е, 1974. — 299 с. — С. 73 – 85.

104. Воскресенская М. А. Символизм как мировидение Серебряного века: Социокультурные факторы формирования общественного сознания российской культурной элиты рубежа XIX – XX веков : монография / М. А. Воскресенская. — М. : Логос, 2005. — 236 с.

105. Выготский Л. С. Мышление и речь / Л. С. Выготский // Выготский Л. С. Собр. соч. : в 6 т. / под ред. В. В. Давыдова. — М. : Педагогика, 1982. — Т. 2 : Проблемы общей психологии. — 504 с. — С. 5 – 361.

106. Выготский Л. С. О влиянии речевого ритма на дыхание / Л. С. Выготский // Проблемы современной психологии. — Л. : ГИЗ, 1926. — С. 169 – 173. — (Ч. 2).

107. Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / сост. М. П. Стефанская ; послесл. В. С. Малахова ; ком. В. С. Малахова и В. В. Биbihина [пер. с нем.]. — М. : Искусство, 1991. — 367 с. — С. 9 – 15. — (История эстетики в памятниках и документах).

108. Герменевтический методологический стандарт // Словарь философских терминов / науч. ред. проф. В. Г. Кузнецова. — М. : ИНФРА-М, 2004. — 731 с.

109. Герцык Е. К. Н. А. Бердяев // Герцык Е. К. Воспоминания. Н. Бердяев. Л. Шестов. С. Булгаков. М. Волошин. А. Герцык. / Евгения Герцык — Париж : YMCA-Press, 1973. — 196 с. — С. 117 – 140.

110. Гиршман М. М. Ритм художественной прозы / М. М. Гиршман. — М. : Сов. писатель, 1982. — 368 с.

111. Говорящий и слушающий: языковая личность, текст, проблемы обучения : материалы Междунар. науч.-метод. конф. (Санкт-Петербург, 26 – 8 февр. 2001 г.) / РГПУ им. А. И. Герцена. — СПб. : Союз, 2001. — 367 с.

112. Горелов И. Н. Избранные труды по психолингвистике / И. Н. Горелов. — М. : Лабиринт, 2003. — 320 с. — (Филологическая библиотека).

113. Горский В. С. Историко-философское истолкование текста : монография / Вилен Горский ; отв. ред. И. П. Головаха ; ИФ АН УССР. — Киев : Наук. думка, 1981. — 208 с.

114. Горький М. Две души / Максим Горький // Максим Горький: pro et contra / вступ. ст., сост. и примеч. Ю. В. Зобнина. — СПб. : РХГИ, 1997. — 896 с. — С. 95 – 106. — (Русский путь).

115. Грановская Л. М. О языке русской философской литературы XX века / Л. М. Грановская // Филологический сборник (к 100-летию со дня рождения академика В. В. Виноградова) / отв. ред. д-р филол. н. М. В. Ляпон. — М. : Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН, 1995. — 432 с. — С. 127 – 131.

116. Гумбольдт В. фон. О двойственном числе // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры / сост., общ. ред. и вступ. ст. А. В. Гулыги и Г. В. Рамишвили ; [пер с нем.]. — М. : Прогресс, 1985. — 451 с. — С. 382 – 402.

117. Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / общ. ред. Г. В. Рамишвили ; послесл. А. В. Гулыги и В. А. Звегинцева ; [пер. с нем.]. — М. : ОАО ИГ «Прогресс», 2000. — 400 с. — С. 37 – 301.

118. Гутнер Г. Б. Предельность философского дискурса (Замечания по поводу сборника «Событие и смысл») / Григорий Гутнер // Событие и смысл (Синергетический опыт языка) / ИФ РАН ; ред. : Л. П. Киященко, П. Д. Тищенко. — М. : ИФ РАН, 1999. — 279 с. — С. 257 – 265.

119. Даренский В. Ю. Деконструкция антитезы «славянофильство» – «западничество» в историософии Н. А. Бердяева / Виталий Даренский // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. Владимира Поруса. — М. : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2007. — 336 с. — С. 57 – 68. — (Серия «Религиозные мыслители»).

120. Даренський В. Ю. Евристичність концепції «протоформ» мислення у дослідженні діалогічних процесів / Віталій Даренський // Філософські дослідження : зб. наук. пр. Східноукр. нац. ун-ту ім. В. Даля. — Вип. 5. — 2004. — 266 с. — С. 85 – 93.

121. Даренский В. Ю. К вопросу о типологии диалогических отношений в истории цивилизаций / Виталий Даренский // Філософські дослідження : зб. наук. пр. Східноукр. нац. ун-ту ім. В. Даля. — Вип. 4. — 2003. — 238 с. —

С. 42 – 52.

122. Даренский В. Ю. Структура «глубинного общения» / Виталий Даренский // *Практ. філософія*. — 2005. — № 1 (15). — С. 3 – 11.

123. Даренський В. Ю. Філософія як не-алібі в істині / Віталій Даренський // *Філосо. думка*. — 2004. — № 3. — С. 3 – 9.

124. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с фр. и послесл. С. Н. Зенкина. — М. : Ин-т эксперим. социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. — 288 с. — (Серия «Gallicinium»).

125. Достоевский Ф. М. Бесы / Федор Достоевский // Достоевский Ф. М. Полн. собр. Соч. в 30 тт. / гл. ред В. Г. Вазанов [и др.]. — Л. : Наука, 1972 – 1990. — Т. X. — 1974. — 520 с.

126. Дьяченко Г. В. Диалогичность философских монологов Н. Бердяева / Галина Дьяченко // *Вісн. Луган. нац. пед. ун-ту імені Тараса Шевченка*. — 2007. — № 18 (134) вересень. — С. 62 – 71. — (Серія «Філологічні науки»).

127. Дьяченко Г. В. Лингвокогнитивные характеристики философского дискурса Н. Бердяева / Галина Дьяченко // *Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. Владимира Поруса*. — М. : Библийско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2007. — 336 с. — С. 317 – 324. — (Серия «Религиозные мыслители»).

128. Ермакова О. П. К построению типологии коммуникативных неудач (на материале естественного русского диалога) / О. П. Ермакова, Е. А. Земская // *Русский язык в его функционировании. Коммуникативно-прагматический аспект / отв. ред. Е. А. Земская, Д. Н. Шмелев*. — М. : Наука, 1993. — 224 с. — С. 30 – 64.

129. Ермилова Е. В. Теория и образный мир русского символизма / отв. ред. С. Г. Бочаров ; АН СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. — М. : Наука, 1989. — 176 с. : ил.

130. Ермичев А. А. «Я всегда был ничьим человеком...» / А. А. Ермичев // *Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева*. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 8 – 22. — (Русский путь, т. I).

131. Ермоленко Г. А. Метафора в языке философии : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филос. наук : спец. 09.00.01. «Онтология и теория познания» / Г. А. Ермоленко. — Краснодар, 2001. — 24 с.
132. Ершов М. Н. Влияние личности философа на философское построение / М. Н. Ершов // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / сост. П. В. Алексеев. — М. : Политиздат, 1990. — 528 с. — С. 103 – 106.
133. Жданов Д. А. Возникновение абстрактного мышления / Дмитрий Жданов. — Х. : Изд-во Харьк. ун-та, 1969. — 176 с.
134. Жданова В. Д. Теоретическая конструктивность концепции генезиса мышления Д. А. Жданова в контексте современных методологических ориентиров / В. Д. Жданова, Ю. А. Кучер // Філософські дослідження : зб. наук. пр. Східноукр. нац. ун-ту ім. В. Даля. — Вип. 5. — 2004. — 266 с. — С. 77 – 85.
135. Желнов М. В. Предмет философии в истории философии. Предыстория / М. В. Желнов. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1981. — 720 с.
136. Жинкин Н. И. О кодовых переходах во внутренней речи / Николай Жинкин // Вопр. языкознания. — 1964. — № 6. — С. 26 – 38.
137. Жинкин Н. И. Речь как проводник информации / Николай Жинкин. — М. : Наука, 1982. — 160 с.
138. Жирмунский В. М. Два направления современной лирики // Жирмунский В. М. Поэтика русской поэзии / Виктор Жирмунский. — СПб : Азбука-классика, 2001. — 496 с. — С. 405 – 412.
139. Залевская А. А. Введение в психолингвистику / А. А. Залевская. — М. : Рос. гос. гуманит. ун-т, 1999. — 382 с.
140. Зеньковский В. В. История русской философии / Василий Зеньковский. — М. : Академ. Проект, Раритет, 2001. — 880 с. — (Summa).
141. Знаков В. В. Психология понимания правды / В. В. Знаков. — СПб. : Алетейя, 1999. — 282 с.
142. Золотухина-Аболина Е. В. Академическая и неакадемическая философия : единство и различие / Е. В. Золотухина-Аболина // Гуманитарные и социально-экономические науки. — Ростов-н/Д. — 2007. — № 1. — С. 223.

143. Золотухина-Аболина Е. В. Рациональное и ценностное (проблемы регуляции сознания) / Е. В. Золотухина-Аболина. — Ростов-н/Д. : Изд-во Ростов. ун-та, 1988. — 144 с.

144. Золотухина-Аболина Е. В. Философия как психотерапия: Терапевтические возможности философии / Е. В. Золотухина-Аболина // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. — 2003. — № 2 – 3. — С. 4 – 13.

145. Золотухина-Аболина Е. В. Философский текст: академичность или свобода? / Е. В. Золотухина-Аболина // Эпистемология и философия науки. — 2007. — № 1. — С. 49 – 54.

146. Иванов Вяч. Две стихии в современном символизме // Иванов Вяч. Родное и вселенское / Вяч. Иванов ; сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. — М. : Республика, 1994. — 428 с. — С. 143 – 169. — (Мыслители XX века).

147. Иванов Вяч. Живое предание // Иванов Вяч. Родное и вселенское / Вяч. Иванов ; сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. — М. : Республика, 1994. — 428 с. — С. 346 – 352. — (Мыслители XX века).

148. Иванов Вяч. Заветы символизма // Иванов Вяч. Родное и вселенское / Вяч. Иванов ; сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. — М. : Республика, 1994. — 428 с. — С. 180 – 190. — (Мыслители XX века).

149. Иванов Вяч. Мысли о символизме // Иванов Вяч. Родное и вселенское / Вяч. Иванов ; сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. — М. : Республика, 1994. — 428 с. — С. 191 – 198. — (Мыслители XX века).

150. Иванов Вяч. Поэт и чернь // Иванов Вяч. Родное и вселенское / Вяч. Иванов ; сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. — М. : Республика, 1994. — 428 с. — С. 138 – 142. — (Мыслители XX века).

151. Иванов Вяч. Старая или новая вера? / В. И. Иванов // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 306 – 313. — (Русский путь, т. I).

152. Из записных книжек. (Бердяев о себе) // Дмитриева Н. К. Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество) / Н. К. Дмитриева, А. П. Моисеева — М. : Высш. шк., 1993. — 271 с. — С. 265 – 268.

153. Ильин И. А. О возрождении философского опыта // Ильин И. А. Религиозный смысл философии: Три речи 1914–1923 / Иван Ильин. — Париж : YMCA-PRESS, б/д. — 118 с. — С. 71–114.

154. Ильин И. А. Философия и жизнь // Ильин И. А. Религиозный смысл философии : Три речи 1914–1923 / Иван Ильин. — Париж : YMCA-PRESS, б/д. — 118 с. — С. 35–70.

155. Исупов К. Г. Философия и литература «серебряного века» (сближения и перекрестки) / К. Г. Исупов // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов) / ИМЛИ РАН. — М. : Наследие, 2000. — 960 с. — С. 69–130. — (Кн. 1).

156. Калюжный В. Н. Дискурс : философский и другие / Владимир Калюжный // Філософська спадщина Г. С. Сковороди і сучасність : матеріали ІХ Харківських міжнар. Сковородинівських читань. — Х. : Екограф, 2002. — С. 141–151.

157. Кант И. Логика. Пособие к лекциям / Иммануил Кант // Кант И. Трактаты и письма / отв. ред. и авт. вступ. ст. А. В. Гулыга. — М. : Наука, 1980. — 709 с. — С. 319–444.

158. Канчер М. А. Языковая личность телеведущего в рамках русского риторического этоса (на материале игровых программ) : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.01 «Русский язык» / М. А. Канчер. — Екатеринбург, 2002. — 14 с.

159. Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность / Ю. Н. Караулов. — М. : Наука, 1987. — 261 с.

160. Карев Н. А. Философия дворянина нашего времени, или Откровения Николая Бердяева о социализме, революции и пролетариате // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 314–323. — (Русский путь, т. I).

161. Кассирер Э. Философия символических форм : в 3 т. — М. ; СПб. : Университетская книга, 2002. — Т. 1: Язык. — 272 с.

162. Катречко С. Л. Символьный язык философии [Электронный ресурс] / С. Л. Катречко. — Режим доступа к тексту : <http://www.philosophy.ru/library/ksl/>

katr_024.html

163. Келдыш В. А. Русская литература «серебряного века» как сложная целостность // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов) / ИМЛИ РАН. — М. : Наследие, 2000. — 960 с. — С. 13 – 68. — (Кн. 1).

164. Киреевский И. В. О стихотворениях г-на Языкова / Иван Киреевский // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. : в 4 т. / И. В. Киреевский, П. В. Киреевский. — Калуга : Гриф, 2006. — Т. 2. — 366 с. — С. 91 – 102.

165. Кобзев А. И. О роли филологического анализа в историко-философском исследовании (на материале китайской философии) / А. И. Кобзев // Народы Азии и Африки. — 1978. — № 5. — С. 81 – 93.

166. Кожевникова Н. А. Словоупотребление в русской поэзии начала XX века / Н. А. Кожевникова. — М. : Наука, 1986. — 254 с.

167. Кожинов В. В. Россия. Век XX-й. (1901 – 1939). История страны от 1901 года до «загадочного» 1937 года. Опыт беспристрастного исследования / Вадим Кожинов. — М. : Эксмо-Пресс, 2002. — 448 с.

168. Колесников А. С. Философия и литература: современный дискурс / А. С. Колесников // История философии, культура и мировоззрение. Сборник к 60-летию проф. А. С. Колесникова. — СПб. : Санкт-Петерб. филос. о-во, 2000. — 233 с. — С. 8 – 36. — (Серия «Мыслители», Вып. 3).

169. Колесов В. В. «Жизнь происходит от слова...» / В. В. Колесов. — СПб. : Златоуст, 1999. — 368 с.

170. Колесов В. В. Концепт культуры : образ — понятие — символ / В. В. Колесов // Вестн. Санкт-Петерб. ун-та. — Вып. 3 (№ 16) июль. — 1992. — С. 30 – 40. — (Серия 2. «История, языкознание, литературоведение»).

171. Колобаева Л. А. Русский символизм / Л. А. Колобаева. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 2000. — 296 с.

172. Колшанский Г. В. Объективная картина мира в познании и языке / Г. В. Колшанский. — М. : Едиториал УРСС, 2005. — 128 с.

173. Красикова Е. В. Семантика символа в языке художественной литературы (на материале русской реалистической прозы конца XIX – начала XX веков) : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филол. наук : спец.

10.02.01. «Русский язык» / Е. В. Красикова. — М., 1986. — 16 с.

174. Кретов П. В. Гносеологічний аспект символізму : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.02 «Діалектика і методологія пізнання» / П. В. Кретов. — Одеса, 2000. — 20 с.

175. Крымский С. Б. Научное знание и принципы его трансформации / С. Б. Крымский. — К : Наук. думка, 1974. — 207 с.

176. Кувакин В. А. Религиозная философия в России: Начало XX века / В. А. Кувакин. — М. : Мысль, 1980. — 309 с.

177. Кузнецов В. Ю. Философия языка и непрямая референция / В. Ю. Кузнецов // Язык и культура: Факты и ценности: К 70-летию Юрия Сергеевича Степанова / отв. ред. Е. С. Кубрякова, Т. Е. Янко. — М. : Языки славянской культуры, 2001. — 600 с. — С. 217 – 225.

178. Кулагина Н. В. Символ как средство мировосприятия и миропонимания : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филос. наук : спец. 09.00.08 «Онтология и теория познания» / Н. В. Кулагина. — М., 2003. — 30 с.

179. Куссе Х. Парадоксы оправдания в религиозном дискурсе / Хольгер Куссе // Логический анализ языка: Языки этики / отв. ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко, Н. К. Рябцева; ИЯ РАН. — М. : Языки русской культуры, 2000. — 448 с. — С. 271 – 281.

180. Лисицына Т. А. Языковая личность и культура (фрагмент истории русского литературного языка) / Т. А. Лисицына // Вісн. Луган. держ. пед. ун-ту. — 2001. — № 10 (42). — С. 87 – 90. — (Серія «Філологічні науки»).

181. Лосев А. Ф. Вещь и имя / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос / сост. и ред. А. А. Тахо-Годи ; Рос. открытый ун-т. — М. : Мысль, 1993. — 958 с. — С. 802 – 880.

182. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев; сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М. : Мысль, 2001. — 558 с.

183. Лосев А. Ф. Мифология и диалектика / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Диалектика мифа / сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М. : Мысль, 2001. — 558 с. — С. 419 – 423.

184. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. — [2-е изд., испр.]. — М. : Искусство, 1995. — 320 с.

185. Лосев А. Ф. Русская философия / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / сост. Ю. А. Ростовцев, вступ. ст. А. А. Тахо-Годи. — М. : Политиздат, 1991. — 525 с. — С. 209 – 236. — (Мыслители XX века).

186. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике : Литературные размышления философа / А. Ф. Лосев. — М. : Сов. писатель, 1990. — 320 с.

187. Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос / сост. и ред. А. А. Тахо-Годи ; Рос. открытый ун-т. — М. : Мысль, 1993. — 958 с. — С. 613 – 801.

188. Лотман Ю. М. Символ — «ген сюжета» // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история / Ю. М. Лотман. — М. : Языки русской культуры, 1996. — 464 с. — С. 115 – 145.

189. Лотман Ю. М. Структура художественного текста / Ю. М. Лотман. — М. : Искусство, 1970. — 384 с. — (Семиотические исследования по теории искусства).

190. Лошаков Р. А. Бытие языка и язык бытия / Р. А. Лошаков // Вестн. Поморского ун-та. — 2004. — № 2 (6). — С. 44 – 49.

191. Луначарский А. В. Дальше идти некуда // Бердяев Н. А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914 – 1922 гг. / Николай Бердяев ; вступ. ст., сост. и прим. В. В. Сапова. — М. : Астрель, 2007. — 1179 с. — С. 1045 – 1049. — (Социальная мысль России).

192. Луначарский А. В. Трагизм жизни и белая магия / А. В. Луначарский // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 103 – 119. — (Русский путь, т. I).

193. Лурия А. Р. Основные проблемы нейролингвистики / А. Р. Лурия. — М. : Изд-во МГУ, 1975. — 253 с.

194. Лютикова В. Д. Языковая личность: идиолект и диалект / В. Д. Лютикова. — Тюмень : Урал. гос. ун-т, 2000. — 316 с.

195. Максимчук Н. А. Нормативно-научная картина мира русской языковой личности в комплексном лингвистическом рассмотрении : в 2 ч. / Н. А. Максимчук. — Смоленск, 2002. — Ч. 1 — 204 с. ; Ч. 2. — 256 с.

196. Мамардашвили М. К. Введение в философию // Мамардашвили М. К. Мой опыт нетипичен / Мераб Мамардашвили. — СПб. : Азбука, 2000. — 400 с. — С. 31 – 216.

197. Мамардашвили М. К. Философия — это сознание вслух // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию / Мераб Мамардашвили. — [2-е изд., изм. и доп.]. — М. : Прогресс ; Культура, 1992. — 416 с. — С. 57 – 71.

198. Мамардашвили М. К. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом языке / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский ; под общ. ред. Ю. П. Сенокосова. — М. : Школа «Языки русской культуры», 1997. — 224 с.

199. Мандельштам О. Э. О природе слова / Осип Мандельштам // Мандельштам О. Э. Стихотворения. Проза / сост., вступ. ст. и ком. М. Л. Гаспарова — М. : ООО «Изд-во АСТ», Харьков : Фолио, 2001. — 736 с. — С. 443 – 459. — (Библиотека поэта).

200. Маркарян Э. Б. Экспликация как метод развития языка философии и ее аргументации / Э. Б. Маркарян // Философские проблемы аргументации / ред. Г. А. Брутян, И. С. Нарский. — Ереван : Изд-во АН АрмССР, 1986. — 476 с. — С. 256 – 274.

201. Марцева А. В. Проблема философского языка в московском кружке Любомудров : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филос. наук : спец. 09.00.03 «История философии» / А. В. Марцева. — М., 2005. — 19 с.

202. Мейзерский В. М. Философия и неориторика / В. М. Мейзерский. — Киев : Лыбидь, 1991. — 192 с.

203. Мельвиль Ю. К. Аргументация в философии / Ю. К. Мельвиль // Филос. науки. — 1985. — № 4. — С. 83 – 89.

204. Мережковский Д. С. Не святая Русь / Дмитрий Мережковский // Максим Горький: pro et contra / вступ. ст., сост. и примеч. Ю. В. Зобнина. — СПб. : РХГИ, 1997. — 896 с. — С. 844 – 856. — (Русский путь).

205. Меркулов И. П. Научное познание: когнитивно-эволюционный ракурс / И. П. Меркулов // Научный прогресс: когнитивный и социокультурный аспекты / отв. ред. И. П. Меркулов ; ИФ РАН. — М. : ИФ РАН, 1993. — 197 с. — С. 4 – 43.

206. Метафора в языке и тексте / [В. Г. Гак, В. Н. Телия, Е. М. Вольф и др. ; отв. ред. В. Н. Телия ; АН СССР, Ин-т языкознания]. — М. : Наука, 1988. — 176 с.

207. Мечковская Н. Б. Язык и религия : пособие для студ. гум. вузов / Н. Б. Мечковская. — М. : Агентство «ФАИР», 1998.— 352 с.

208. Мещерякова Н. А. Человек философствующий... / Н. А. Мещерякова // Вестн. Воронеж. гос. техн. ун-та. — Вып. 9.1. — Воронеж, 2002. — С. 95 – 99. — (Серия «Гуманитарные науки»).

209. Набоков В. В. Интервью Олвину Тоффлеру. Март 1963 / Владимир Набоков // Набоков о Набокове и прочем: Интервью, рецензии, эссе / сост., предисл., ком., подбор ил. Н. Г. Мельникова. — М. : Изд-во Независимая Газета, 2002. — 701 с. — С. 129 – 157. — (Серия «Эссеистика»).

210. Налимов В. В. Вероятностная модель языка. О соотношении естественных и искусственных языков / В. В. Налимов. — [2-е изд., перераб. и доп.]. — М. : Наука, 1979. — 304 с.

211. Непомнящий В. С. Добрым молодцам урок // Непомнящий В. С. Поэзия и судьба : Статьи и заметки о Пушкине / В. С. Непомнящий. — М. : Советский писатель, 1983. — 367 с. — С. 143 – 211.

212. Нивич Як. Гражданин по Бердяеву / Яков Нивич // Бердяев Н. А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914 – 1922 гг. / Николай Бердяев ; вступ. ст., сост. и прим. В. В. Сапова. — М. : Астрель, 2007. — 1179 с. — С. 946 – 948. — (Социальная мысль России).

213. Никитин М. В. Основы лингвистической теории значения : учеб. пособие / М. В. Никитин. — М. : Высш. шк., 1988. — 168 с. — (Библиотека филолога).

214. Никитина С. Е. Экспериментальный системный толковый словарь стилистических терминов / С. Е. Никитина, Н. В. Васильева. — М. : РАН ИЯ,

1996. — 172 с.

215. Никифоров А. Л. Природа философии: Основы философии / А. Л. Никифоров. — М. : Идея-Пресс, 2001. — 168 с.

216. Никифоров А. Л. Является ли философия наукой? / А. Л. Никифоров // Филос. науки. — 1989. — № 6. — С. 52 – 62.

217. Николай Бердяев и Лев Шестов. Переписка и воспоминания / Публикация Наталии Барановой-Шестовой // Континент. — № 30. — 1981 (IV). — С. 293 – 313.

218. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН. — М. : Мысль, 2000. — Т. 1. — 721 с.

219. О Бердяеве и «бердяевщине» // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 358 – 360. — (Русский путь, т. I).

220. Ойзерман Т. И. О смысле вопроса «Что такое философия?» / Т. И. Ойзерман // Вопр. философии. — 1968. — № 11. — С. 134 – 144.

221. Ойзерман Т. И. Философия как единство научного и вненаучного познания / Т. И. Ойзерман // Научные и вненаучные формы мышления / ИФ РАН ; ред. : И. Т. Касавин, В. Н. Порус. — М. : ИФ РАН, 1996. — 335 с. — С. 76 – 86.

222. Океанский В. П. Поэтическая софиология В. А. Жуковского: имя в лирическом космосе элегии «Море» / В. П. Океанский, Ж. Л. Океанская // Океанский В. П. От Хомякова — до Булгакова... (Книга очерков кризисологической метафизики) / В. П. Океанский, Ж. Л. Океанская. — Шуя : NEXТ, 2007. — 224 с. — С. 11 – 25.

223. Океанский В. П. Статус визуального в романтической культуре / В. П. Океанский, Ж. Л. Океанская // Океанский В. П. От Хомякова — до Булгакова... (Книга очерков кризисологической метафизики) / В. П. Океанский, Ж. Л. Океанская. — Шуя : NEXТ, 2007. — 224 с. — С. 5 – 10.

224. Океанский В. П. Философия трагедии Н. А. Бердяева в контексте «Трагедии философии» отца Сергея Булгакова / В. П. Океанский,

Ж. Л. Океанская // Океанский В. П. От Хомякова — до Булгакова... (Книга очерков кризисологической метафизики) / В. П. Океанский, Ж. Л. Океанская. — Шуя : NEXТ, 2007. — 224 с. — С. 96 – 110.

225. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Хосе Ортега-и-Гассет. — М. : Наука, 1991. — 408 с. — С. 51 – 191.

226. Особенности философского дискурса : тез. Межвуз. науч. конф. (Москва, 5 – 7 февр. 1998 г.) / Ун-т Рос. академии образования. — М. : Изд. УРАО, 1998. [Электронный ресурс] / С. Л. Катречко. — Режим доступа к тезисам : http://ru.philosophy.kiev.ua/library/konf/all_tez_fevr.html

227. Павилёнис Р. И. Проблема смысла: современный логико-философский анализ языка / Р. И. Павиленис. — М. : Мысль, 1983. — 286 с.

228. Пайман А. История русского символизма : авториз. пер. / А. Пайман ; [пер. с англ. В. В. Исакович]. — М. : Республика, 1998. — 415 с.

229. Пестова О. Г. Символическое значение слова как особый объект лингвистической семантики (на материале рус. и англ. языков) : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.19 «Теория языка» / О. Г. Пестова — Саратов, 1988. — 16 с.

230. Пигров К. С. Рефлектирующий человек в информационном обществе, или Императив философствования (феномен интимного дневника) / К. С. Пигров // Россия и Грузия: диалог и родство культур : материалы Междунар. симп. (Тбилиси, 3 – 6 сент. 2003 г.) / отв. ред. В. В. Парцвания. — СПб. : Санкт-Петерб. филос. о-во, 2003. — 352 с. С. 292 – 313. — (Вып. 1).

231. Пигулевский В. О. Символ и ирония (Опыт характеристики романтического мирозерцания) / В. О. Пигулевский, Л. А. Мирская. — Кишинев : Штиинца, 1990. — 168 с.

232. Письма Николая Бердяева / Публикация В. Аллоя // Минувшее. — Вып. 9. — М. : Откр. о-во : Феникс, 1992. — 510 с. — С. 294 – 325.

233. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / М. Полани. — М. : Прогресс, 1985. — 344 с.

234. Полторацкий Н. П. Н. А. Бердяев. Философия эсхатологического анархизма / Н. П. Полторацкий // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост.,

вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 451 – 454. — (Русский путь, т. I).

235. Попов А. В. Символ как фактор текстопорождения: На материале текстов современной русской поэзии Горного Алтая : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Попов Алексей Владимирович. — Барнаул, 2006. — 167 с.

236. Попович М. В. Понимание как логико-гносеологическая проблема / М. В. Попович // Понимание как логико-гносеологическая проблема : сб. науч. тр. / АН УССР ; Ин-т философии ; отв. ред. М. В. Попович. — Киев : Наук. думка, 1982. — 272 с. — С. 5 – 23.

237. Порус В. Н. От редактора / В. Н. Порус // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. Владимира Поруса. — М. : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2007. — 336 с. — С. vii – ix. — (Серия «Религиозные мыслители»).

238. Потебня А. А. Мысль и язык / А. А. Потебня // Потебня А. А. Полн. собр. тр. : Мысль и язык / подг. текста Ю. С. Рассказова и О. А. Сычева ; ком. Ю. С. Рассказова. — М. : Лабиринт, 1999. — 300 с. — С. 5 – 198.

239. Преснякова Т. Н. Влияние диалога культур на становление русской философской лексики / Т. Н. Преснякова // Язык образования и образование языка : материалы Междунар. конф. 11 – 13 июня 2000 г. / Новгородский ун-т им. Ярослава Мудрого. — Великий Новгород, 2000. — 382 с. — С. 250 – 252.

240. Рапп Е. Ю. Смерть / Евгения Рапп // Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Николай Бердяев ; сост., предисл., подг. текстов, ком. А. В. Вадимова. — М. : Книга, 1991. — 448 с. — С. 381 – 382.

241. Резчикова И. В. Типы лексико-семантической трансформации символа в поэтическом тексте / И. В. Резчикова // Филол. науки. — 2004. — № 4. — С. 58 – 66.

242. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / Поль Рикёр ; пер. с фр ; Моск. филос. фонд. — М. : Academia-Центр ; Медиум, 1995. — 416 с.

243. Розанов В. В. Новая религиозно-философская концепция Николая Бердяева. «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» / Василий Розанов //

Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 261 – 269. — (Русский путь, т. I).

244. Розина Р. И. Когнитивные отношения в таксономии. Категоризация мира в языке и тексте / Р. И. Розина // Вопр. языкознания. — 1994. — № 6. — С. 60 – 78.

245. Рубакин Н. А. Психология читателя и книги. Краткое введение в библиологическую психологию / Н. А. Рубакин. — М. : Книга, 1977. — 264 с.

246. Рубинштейн М. М. Жизнепонимание — центральная задача философии / М. М. Рубинштейн // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / сост. П. В. Алексеев. — М. : Политиздат, 1990. — 528 с. — С. 61 – 72.

247. Рылова Е. В. Символ как креативный аттрактор речевого произведения (на материале текстов О. Э. Мандельштама) : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.19 «Теория языка» / Е. В. Рылова — Горно-Алтайск, 2000. — 20 с.

248. Сапаров М. А. Об организации пространственно-временного континуума художественного произведения / М. А. Сапаров // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве : сб. ст. / отв. ред. Б. Ф. Егоров [и др.] ; АН СССР. — Л. : Наука, Ленингр. отд-е, 1974. — 299 с. — С. 85 – 103.

249. Сапрыгина Н. В. Психолингвистика диалога / Н. В. Сапрыгина. — Одесса : Изд-во «ТЭС», 2003. — 328 с.

250. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии: (Критика и анализ) / К. А. Свасьян ; отв. ред. А. В. Гулыга. — Ер. : Изд-во АН АрмССР, 1980. — 226 с.

251. Свенцицкая Э. М. Концепции слова и младшие символисты : монография / Э. М. Свенцицкая. — Донецк : ДонНУ, 2005. — 266 с.

252. Седов К. Ф. Дискурс и личность: эволюция коммуникативной компетенции / К. Ф. Седов. — М. : Лабиринт, 2004. — 320 с.

253. Селіванова О. О. Актуальні напрями сучасної лінгвістики (аналітичний огляд) / О. О. Селіванова. — К. : Вид-во Укр. фітосоціологічного центру, 1999. — 148 с.

254. Сепир Э. Символизм // Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии : [пер. с англ.] / Э. Сепир ; под ред. и с предисл. А. Е. Кибрика. — М. : Прогресс ; Универс, 1993. — 656 с. — С. 204 – 209.

255. Серкин В. П. Методы психосемантики : учеб. пособие для студ. вузов / В. П. Серкин. — М. : Аспект Пресс, 2004. — 207 с.

256. Сестры Герцык. Письма / Аделаида и Евгения Герцык; сост. и ком. Т. Н. Жуковской. — М. : Дом-музей Марины Цветаевой ; СПб. : Инапресс, 2002. — 760 с.

257. Силантьева М. В. Н. А. Бердяев: проблема личности как ключ к философии языка [Электронный ресурс] / М. В. Силантьева. — Режим доступа к тексту : http://www.mgimo.ru/kf/docs/silantieva_personality_problem.htm

258. Синельникова Л. Н. Лирический сюжет в языковых характеристиках : монография / Л. Н. Синельникова. — Луганск : Ред.-изд. отдел облуправления по печати, 1993. — 188 с.

259. Синельникова Л. Н. Парадоксы концепта *русскость* (на материале поэзии и философии) / Л. Н. Синельникова // Наук. записки Луган. нац. пед. ун-ту. — Вип. 6. [Норми та парадокси свідомості й мислення]. — Луганськ : Альма-матер, 2006. — 438 с. — С. 14 – 39.

260. Синельникова Л. Н. Философ как языковая личность // Синельникова Л. Н. Жизнь текста, или Текст жизни : в 3 т. / Л. Н. Синельникова. — Луганск : Знание, 2005. — Т. 2. — 392 с. — С. 333 – 362.

261. Синельникова Л. Н. Философский дискурс как проявитель языковой личности / Л. Н. Синельникова // Вісн. Луган. нац. пед. ун-ту. — 2004.— № 12. — С. 8 – 26. — (Серія «Філологічні науки»).

262. Слепович Е. С. Символ как форма существования ценностно-смыслового поля практики специальной психологии / Е. С. Слепович, А. М. Поляков // Вучоњыя запіскі Брэсцкага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А. С. Пушкіна. — 2006. — Т. 2., Ч. 1. — С. 131 – 139.

263. Снитко Т. Н. Предельные понятия в Западной и Восточной лингвокультурах : монография / Т. Н. Снитко. — Пятигорск : Изд-во ПГЛУ,

1999. — 156 с.

264. Созина Е. К. Теория символа и практика художественного анализа : учеб. пособие по спецкурсу / Е. К. Созина. — Екатеринбург : УрГУ, 1998. — 128 с.

265. Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика / В. С. Соловьев. — М. : Искусство, 1991. — 701 с. — С. 73 – 89.

266. Соловьев В. С. О лирической поэзии // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика / В. С. Соловьев. — М. : Искусство, 1991. — 701 с. — С. 399 – 425.

267. Сологуб Ф. Творимая легенда : в 2 кн. / Федор Сологуб. — М. : Худ. лит. — 1991. — Кн. 2. — 302 с.

268. Солодуб Ю. П. Текстобразующая функция символа в художественном произведении / Ю. П. Солодуб // Филол. науки. — 2002. — № 2. — С. 46 – 55.

269. Сорокин Ю. А. Почему живут и умирают книги? / Ю. А. Сорокин. — М. : Педагогика, 1991. — 160 с.

270. Спивак Д. Л. Лингвистика измененных состояний сознания : монография / Д. Л. Спивак ; отв. ред. В. И. Медведев. — Л. : Наука, 1986. — 92 с.

271. Степанов Ю. С. Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип Причинности // Язык и наука конца XX века : сб. статей. — М. : РГГУ, 1995. — 432 с. — С. 35 – 73.

272. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры / Ю. С. Степанов. — [3-е изд., испр. и доп.]. — М. : Академ. Проект, 2004. — 992 с. — (Summa).

273. Степанченко И. И. Поэтический язык Сергея Есенина (анализ лексики) / И. И. Степанченко. — Харьков : ХГПИ, 1991. — 189 с.

274. Степун Ф. А. Мысли о России // Степун Ф. А. Сочинения / Ф. А. Степун ; сост., вступ. ст., прим. и библи. В. К. Кантора. — М. : РОССПЭН, 2000. — 1000 с. — С. 201 – 422.

275. Степун Ф. А. Освальд Шпенглер и «Закат Европы» / Ф. А. Степун // Бердяев Н. А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914 – 1922 гг. / Николай Бердяев ; вступ. ст., сост. и прим. В. В. Сапова. — М. : Астрель, 2007. — 1179 с. — С. 850 – 872. — (Социальная мысль России).

276. Степун Ф. А. Учение Николая Бердяева о познании / Ф. А. Степун // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 483 – 500. — (Русский путь, т. I).

277. Сычева С. Г. Проблема символа в философии / С. Г. Сычева. — Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. — 197 с.

278. Тарасов Е. Ф. Тенденции развития психолингвистики / Е. Ф. Тарасов ; отв. ред. Ю. А. Сорокин. — М. : Наука, 1987. — 168 с.

279. Темнова Е. В. Современные подходы к изучению дискурса / Е. В. Темнова // Язык, сознание, коммуникация : сб. ст. / ред. В. В. Красных, А. И. Изотов. — М. : МАКС Пресс, 2004. — 168 с. — С. 24 – 32. — (Вып. 26).

280. Тареев М. М. Религия и общественность / М. М. Тареев // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 197 – 216. — (Русский путь, т. I).

281. Титаренко С. А. К вопросу о языковой личности Бердяева / С. А. Титаренко // Вісн. Луган. нац. пед. ун-ту. — 2004. — № 12. — С. 152 – 160. — (Серія «Філологічні науки»).

282. Титаренко С. А. Николай Бердяев: Антропология как основание постижения культуры : дис. ... кандидата филос. наук : 24.01.01 / Титаренко Сергей Анатольевич. — Ростов-н/Д., 1996. — 171 с.

283. Титаренко С. А. Пневмотерапия Бердяева как способ реализации эзотеризма / С. А. Титаренко // Практ. філософія. — 2005. — № 1. — С. 104 – 111.

284. Титаренко С. А. Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева / С. А. Титаренко ; науч. ред. Г. В. Драч ; Ростов. гос. ун-т. — Ростов-н/Д. : Изд-во Ростов. ун-та, 2006. — 287 с.

285. Торсуева И. Г. Интонация и смысл высказывания / И. Г. Торсуева. — М. : Наука, 1979. — 112 с.

286. Тузова Т. М. Специфика философской рефлексии / Т. М. Тузова ; Ин-т философии Нац. АН Беларуси. — Мн. : Право и экономика, 2001. — 262 с.
287. Уайтхед А. Н. Символизм, его смысл и воздействие / А. Н. Уайтхед. — Томск : Водолей, 1999. — 64 с.
288. Федотов Г. П. Бердяев-мыслитель / Г. П. Федотов // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 437 – 446. — (Русский путь, т. I).
289. Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Имена: Сочинения / П. А. Флоренский ; отв. ред. Е. Басова. — М. : Эксмо, 2006. — 896 с. — С. 5 – 322. — (Антология мысли).
290. Хазиев В. С. О языке философских текстов / В. С. Хазиев // Филос. науки. — 1990. — № 11. — С. 114 – 116.
291. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. и прим. В. В. Библихина. — М. : Ad Marginem, 1997. — XI, 451 с.
292. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и Бытие: Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер ; сост., пер. с нем. и комм. В. В. Библихина. — М. : Республика, 1993. — 447 с. — С. 63 – 176. — (Мыслители XX века).
293. Хорев В. И. О структуре философского убеждения как конечной цели философской аргументации / В. И. Хорев // Философские проблемы аргументации / ред. Г. А. Брутян, И. С. Нарский. — Ереван : Изд-во АН АрмССР, 1986. — 476 с. — С. 289 – 302.
294. Хоружий С. С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии : учеб. пособие / С. С. Хоружий. — СПб. : Алетейя, 1994. — 448 с. — С. 100 – 130. — («Наши современники»).
295. Храковский В. С. Семантика и типология императива. Русский императив / В. С. Храковский, А. П. Володин ; отв. ред. В. Б. Касевич. — Ленинград : Наука, 1986. — 272с.
296. Цветкова И. В. Судьба философского текста / И. В. Цветкова // Вопр. философии. — 2003. — № 11. — С. 43 – 50.

297. Частотный словарь русского языка : ок. 40 000 слов / под ред. Л. Н. Засориной. — М. : Рус. яз., 1977. — 936 с.
298. Черный Ю. Ю. Философия пола и любви Н. А. Бердяева / Ю. Ю. Черный ; Ин-т науч. информ. по обществ. наукам. — М. : Наука, 2004. — 132 с.
299. Шелестюк Е. В. О лингвистическом исследовании символа / Е. В. Шелестюк // Вопр. языкознания. — 1997. — № 4. — С. 125 – 142.
300. Шелестюк Е. В. Символ versus троп: сравнительный анализ семантики / Е. В. Шелестюк // Филол. науки. — 2001. — № 6. — С. 50 – 58.
301. Шенталинский Виталий. Осколки Серебряного века / В. Шенталинский // Новый мир. — 1998. — № 5. — С. 180 – 197.
302. Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия / Л. Шестов // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 411 – 436. — (Русский путь, т. I).
303. Шестов Л. Похвала глупости (По поводу книги Николая Бердяева «Sub specie aeternitatis») / Л. Шестов // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 169 – 181. — (Русский путь, т. I).
304. Шмеман А., протопресвитер. Таинство и символ. [Электронный ресурс] / А. Шмеман, протопресвитер. — Режим доступа к тексту : <http://www.liturgica.ru/bibliot/tainstvo.html>
305. Шумакова А. П. Французский афоризм как текст : автореф дис. на соискание науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.05 «Романские языки» / А. П. Шумакова. — М., 2006. — 23 с.
306. Щедрина Т. Г. Коммуникативное пространство русского философского сообщества (опыт реконструкции философского архива Густава Шпета) / Т. Г. Щедрина // Вопр. философии. — 2003. — № 8. — С. 106 – 118.
307. Эрн В. Ф. Налет валькирий / В. Ф. Эрн // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 255 – 260. — (Русский путь, т. I).

308. Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В. Ф. Сочинения / В. Ф. Эрн. — М. : Правда, 1991. — 578 с. — С. 71 – 108.
309. Юшкевич П. С. Сущность философии (к психологии философского мирозерцания) / П. С. Юшкевич. — Одесса, 1921. — 25 с.
310. Языковая личность: проблемы лингвокультурологии и функциональной семантики : сб. науч. тр. / Волгогр. гос. пед. ун-т [и др.]. — Волгоград : Перемена, 1999. — 272 с.
311. Яковенко Б. В. Философское донкихотство / Б. В. Яковенко // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичева. — СПб. : РХГИ, 1994. — 573 с. — С. 226 – 237. — (Русский путь, т. I).
312. Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс ; [пер. с нем.]. — М. : ИНИОН АН СССР. — 1992. — 152 с.
313. Dickens S. Robert. Berdyaev's Concept of Creativity / Dickens S. Robert // Personalist. — 1964. — Vol. 45. — P. 250 – 254.
314. Dye W. James. Berdyaev on 'Creativity' / Dye W. James // Personalist. — 1965. — Vol. 46. — P. 459 – 467.
315. Lowrie Donald A. Rebellious prophet : A life of Nicolai Berdyaev / Donald A. Lowrie. — New York : Harper & Brothers, 1960. — 310 p.
316. Murdoch P. Champbell. Der Sakramentalphilosophische Aspect im Denken Nicolaj Aleksandrovitsch Berdjajevs / Murdoch P. Champbell. — Erlangen, 1981.
317. Paivio A. Mental Representations : A Dual Coding Approach / A. Paivio. — Oxford University Press, 1990. — 336 p.
318. Richards I. A. Principles of literary criticism / I. A. Richards. — L. ; N.Y. : Routledge, 2001. — X, 283 p.
319. Stepun Fedor. Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus / F. Stepun. — München : Carl Ganser Verlag, 1964.
320. Библиотека Якова Кротова. Николай Бердяев : Библиография [Электронный ресурс] / Яков Кротов. — Режим доступа к текстам : http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/berd_bibl.html; Библиотека русской религиозной, философской и художественной литературы «Вѣхи» : Николай

Александрович Бердяев / Библиотека «Вѣхи». — Режим доступа к текстам : <http://vehi.net/berdyayev/index.html> и др.

321. Программы для лингвистического анализа текстов / В. В. Лихота, Г. В. Дьяченко. — Режим доступа к программам : <http://www.klv.lg.ua/~vadim/cntwords/>

Словари и справочные издания

Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь / С. С. Аверинцев ; сост. и послесл. К. Сигов ; ред. М. Добровольский [и др.]. — [2-е изд., испр. и доп.]. — Киев : Дух і Літера, 2001. — 460 с.

Бауэр В. Энциклопедия символов : [пер. с нем. Г. И. Гаева] / В. Бауэр, И. Дюмотц, С. Головин. — М. : КРОН-ПРЕСС, 1995. — 512 с.

Большой толковый словарь русского языка / Рос. Академия Наук, Ин-т лингвистических исследований ; сост. и ред. С. А. Кузнецов [и др.] ; [справоч. изд.]. — СПб. : Норинт, 1998. — 1536 с.

Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь [Электронное факсимиле] / Александр Давидович Вейсман. — СПб., 1899. — [5-е изд., репринт.]. — 1370 с.

Всемирная энциклопедия: Философия / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. — М. : АСТ ; Мн. : Харвест, Современный литератор, 2001. — 1312 с.

Краткая литературная энциклопедия : в 9 т. / под ред. А. А. Суркова. — М. : Сов. энцикл., 1962 – 1978.

Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. — М. : Сов. энцикл., 1991. — Т. 1. : А – К. — 671 с. ; Т. 2. : К – Я. — 719 с.

Никитина С. Е. Экспериментальный системный толковый словарь стилистических терминов / С. Е. Никитина, Н. В. Васильева. — М. : РАН ИЯ, 1996. — 172 с.

Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В. С. Стёпина и др. ; Ин-т философии РАН. — М. : Мысль, 2000.

Павлович Н. В. Словарь поэтических образов : в 2 т. / Н. В. Павлович. — М. : Эдиториал УРСС, 1999.

Русский ассоциативный словарь : в 2 ч. / Ю. Н. Караулов, Ю. А. Сорокин, Е. Ф. Тарасов, Н. В. Уфимцева, Г. А. Черкасова. — М. : ИРЯ РАН, 1994 – 1998.

Руднев В. П. Словарь культуры XX века / В. П. Руднев. — М. : Аграф, 1997. — 384 с.

Селіванова Олена. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія / Олена Селіванова. — Полтава : Довкілля-К, 2006. — 716 с.

Символы, знаки, эмблемы: Энциклопедия / под ред. В. Л. Телицына. — 2-е изд. — М. : ЛОКИД-ПРЕСС, 2005. — 494 с.

Современный психологический словарь / под ред. Б. Г. Мещерякова и В. П. Зинченко. — СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2006. — 490 с.

Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры / Ю. С. Степанов. — [3-е изд., испр. и доп.]. — М. : Академ. Проект, 2004. — 992 с. — (Summa).

Частотный словарь русского языка : ок. 40 000 слов / под ред. Л. Н. Засориной. — М. : Рус. яз., 1977. — 936 с.

Языкознание. Большой энциклопедический словарь / под ред. В. Н. Ярцевой и др. ; Ин-т языкознания АН СССР. — М. : Большая Рос. Энцикл., 1998. — 685 с.