

# ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

© 2025 О. В. Кириченко  
Москва, Россия



## СИМВОЛ В ТРАДИЦИИ И МОДЕРНЕ

*Аннотация.* Статья посвящена теории символа в его классическом понимании как «знака», но насыщенно-го энергиями или безэнергийного, в случае его самостоятельного модернистского существования. Символ рассматривается автором в контексте существования разных эпох: архаики, античности, христианства, где символ может выполнять роль символической границы между мирами или же символической среды. В эпоху античности появляется дополнительная огласовка символа, он становится самостоятельным. С приходом христианства наблюдается необыкновенная по накалу страстей борьба за символический идеал, символическую аутентичность, явленную в христианском символе. С христианским символизмом борются несколько сил, находящихся в сферах: символической архаики, в пределах античного самостоятельного рационализма, и наконец, постветхозаветного рационализма. Все противники христианского символизма единогодно действуют в рамках современного постмодернизма.

*Ключевые слова:* символ, знак, духовная энергия, традиция, модерн, постмодерн, архаика, античность, христианство, зооморфная символика, антропоморфная символика, античная символика, христианская символика.

*Ссылка при цитировании:* Кириченко О. В. Символ в традиции и модерне // Традиции и современность. 2025. № 42. С. 3–14

**Публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Динамика идентичностей и культур наследия России: академические и прикладные социально-антропологические исследования»**

---

Кириченко Олег Викторович (*Kirichenko Oleg Victorovich*) – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: [kirichenko.oleg.1961@mail.ru](mailto:kirichenko.oleg.1961@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0730-7075>

**К**ультурное, историческое время человеческого пребывания на земле – учитывая наши библейские знания, а также знания, накопленные научным способом благодаря археологии, этнографии, истории, географии, филологии и другим дисциплинам – позволяет нам говорить о нескольких эпохах в жизни человечества: 1) архаике; 2) античности; 3) христианстве. Последняя эпоха хотя и привязана к христианской религии, но речь идет, как и в первых двух случаях, об особой форме существования традиции. Христианская традиция как отдельная эпоха, начавшаяся более двух тысячелетий назад, продолжается доныне. Эта эпоха господства монотеистической *религиозной* традиции включает в себя сложносоставной (поликонфессиональный) религиозный мир, где есть и другие монотеистические религии, – но не они создали эпоху, и не они держат ее на своих плечах. Так же, как обычный помощник традиции – модерн – в этот период претерпел множество трансформаций, и сегодня такая его форма, как постмодерн, давно уже претендует на главенство и даже на жизнь вне традиционной действительности. Не понимая того, что традиция является жизненной основой и для него, и если постмодерн потеряет эту почву (что само по себе невозможно), то и он не сможет существовать. Христианский традиционализм порождает среду жизненного пространства, где и время, и единство территории являются общими для всех народов земли, независимо от их религиозной принадлежности и этнического происхождения. Обладая возможностями создания глобалистского порядка (хотя и разного по содержанию), христианство делает это через механизмы: а) традиционализма, то есть возможности воспроизводить жизненный уклад естественным порядком; б) символизма – своего рода «ключа», закрывающего и открывающего двери эпохи.

Православно-христианский взгляд на традицию, с точки зрения ее базисной характеристики как «эпохи», был рассмотрен ранее нами в статье, а потом монографии (Кириченко 2007: 3–40; Кириченко 2020: 17–138). Там были выделены пять вариантов традиции: 1) ветхозаветная; 2) архаическая антропоморфная; 3) архаическая зооморфная; 4) античная; 5) христианская. Традиции рассматривались нами только с точки зрения их оригинального содержания; не ставилось вопроса о взаимодействии и переходе традиций от одной к другой. То есть вначале мы довольствовались только статичным взглядом на традицию. Сейчас, в продолжение этой работы, нами рассматривается вопрос о динамических характеристиках традиции, причинах ее столь разного существования. Речь идет о символике, как особом макроинструменте, формирующем лицо традиции, благодаря которому каждая тра-

диция осуществляет свой путь в истории. Символ понимается нами как знак, который насыщается разными по интенсивности духовными энергиями, придающими форме (знаку) смысловую глубину и ясность.

В понимании символа принципиально важна трактовка энергетической природы символа: где и как он получает энергию и как ее реализует? И каковы в связи с этим источники рождения символа. Нам нет смысла говорить о безэнергийных теориях понимания символа, в которых он рассматривается лишь как один из продуктов материальной деятельности человека: культурной, научной, идеальной, какой угодно – направленной на социализацию среды. Нас интересует символ, живущий по законам энергийного формирования и присутствия в мире. И здесь существуют только два варианта: исихастский взгляд на духовную энергию и софianский, противоположный ему. Упрощая существование вопроса, отметим, что первый видит источником энергии Бога, а второй – внебожественную реальность небытия. Наша задача в данной статье определиться с первой позицией, раскрыть ее особенности в отношении символа как инструмента, необходимого для работы с духовной энергией, как единственного в своем роде инструмента, созданного для этой цели. Этот инструмент был разнообразен, в нем наблюдаются следы разной ограничительной функциональности: он – маркер, инструмент идентификации (этот функция многообразно проявляется себя, но в значительной степени как фактор исторической памяти); он может быть заменой самого человека, его культурным альтер эго; или это орудие наступления, экспансии, демонстрации силы; в других случаях на первый план выходит его дифференцирующая способность, когда выделяются разные роли – государства, общества, религии и т. д. Словом, если не продолжать далее говорить абстрактно, за символом стоит очень многое в деле социализации человека, ее закрепления и ее демонстрации. Но, повторимся, в статье будет рассмотрен символ, как он понимается (как должен пониматься) в рамках исихастской методологии, субъектной по своей природе, где субъектом является Творец мира – Бог.

#### *Архаическая эпоха (ветхозаветная, зооморфная и антропоморфная традиции)*

Время архаики – особая эпоха в истории человечества. По нашему мнению, хронология (в рамках библейской хронологии) этого периода укладывается в промежуток с послепотопного времени до зарождения греческой античности, то есть начала I тыс. до Рождества Христова. По «русским Библиям потоп происходил в 2163 году (по римскому исчислению потоп был в 1656 г.)» от сотворения мира

(Келейный летописец 2000: 194), то есть в 2350 г. до Рождества Христова. Таким образом, архаика продолжалась менее полутора тысяч лет, очень немного. Античность продолжалась приблизительно столько же. Христианство разменяло уже третье тысячелетие.

В основу архаики была заложена традиция как механизм функционирования культуры, и именно это является первичным и самым важным для характеристики архаики. Собственно, с этого времени человечество начинает жить традицией, традиция начинает определять порядок функционирования культуры как мировоззренческой реальности. Можно сказать, что в допотопный период человечество не знало культуры, принцип его социального существования был однолинеен, поэтому культура и традиции – это реальности послепотопного времени, как и многоязычие и этническая дифференциация. Сама этничность есть также порождение послепотопных процессов, связанных с появлением традиции.

Традиция здесь максимально разъединяет людей на несколько больших групп, живущих по своим законам, отделяющим людей друг от друга весьма основательно, даже существенно. Архаическая традиция в целом, если мы абстрагируемся от весьма существенного различия между тремя ее разновидностями, это эпоха погружения человека в другой, отличный от него мир: мир природный; мир человеческого тела, как одной из форм материи; наконец – в мир божественный (у ветхозаветных евреев) как материальную область духа. В каждом из трех вариантов архаической традиции можно наблюдать свою долю искажения реальности, выхода за пределы объективного мира, приведшего к значимым последствиям для человека. В антропоморфной традиции законы бытия диктовала сосредоточенность людей на символической близости к человеческому телу, индивид в максимальной степени был удален от человеческой сущности, понимания себя, своей сформированной Богом телесности, данной Им бессмертной души и целеполаганий духовной способности мыслить. Божественная программа, связанная с бессмертием, была максимально свернута, человек видел себя лишь в животной телесности, которая, однако, требовала социальной, человеческой маркировки. Символизм впервые появляется, очевидно, в этой группе как средство фиксации последнего рубежа на пути к полному слиянию с нечеловеческим миром. Так, словно человек с помощью антропоморфной символики был остановлен на краю пропасти чьей-то заботливой и всемогущей рукой. Если привязывать происходящее к историческому времени, то речь идет о послепотопном человечестве, потому что допотопные люди, как пове-

ствует нам библейский текст, жили двумя разными группами, отличавшимися друг от друга не столько символикой (чем традиция и запечатлялась), сколько образом жизни, зависящим от живой традиции памяти о Боге как Творце человека.

Допотопный человек еще не познал «время войны» Бога с человеком, время Потопа, он опирался лишь на опыт *относительного* мира с Богом, то есть не полного мира, а мира нарушенного после факта изгнания людей из Рая, но все же продолжавшего существовать как часть прежней эпохи, связанной с жизнью в Раю. То есть допотопное человечество продолжало жить этим единым райским временем, хотя ссоры и нестроения уже сотрясали его, хотя уже произошло разделение на сифитов и каинитов. Но еще не было разделения на иафетитов, семитов и хамитов, в основе которого лежал другой принцип – связанный с судьбой каждой ветви человечества, когда символический язык начинал явно доминировать над языком реалистичных образов, объективной действительности. У допотопных людей, разделенных на сифитов и каинитов, доминировал принцип разной близости к Богу: близости или отдаленности, как бы территориальный принцип, связанный с местом райского пребывания. Одни продолжали помнить и оплакивать эту утрату, другие, напротив, стали воспевать новые реалии. Как повествует Библия, шло постепенное уменьшение численности сифитов, оплакивающих потерю Рая, нравственно возвышенных и духовно чистых людей. Когда число их стало ограничиваться только семьей Ноя, начался Потоп, как истребительная сила, положившая предел распространению болезни беспамятства и безнравственности.

В новой, послепотопной действительности сразу же появляется новый принцип деления людей, своего рода *этнический символизм*. Символ рождается как новая реальность этнического бытия, не знаемого до этого времени, как маркер этой новой реальности. В книге Бытия (Быт. 9: 25–27) она обозначена так: ты из рода патриарха Иафета, значит, тебя ждет судьба государственного строителя; ты из рода Сима, значит, в этом государстве ты будешь жить в покорности Иафету, но в знании подлинного Бога; если же ты из рода Хама, то твой удел быть в покорности у тех и других. Этничность была связана с символической природой, с «запечатанностью» людей с помощью символов, что являлось следствием их принадлежности к одному из трех больших родов послепотопного человечества. Несомненно, что мы не можем говорить о трех группах, как о чем-то радикально отдельном друг от друга, потому что реальная жизнь давала возможности и для взаимодействия, и даже для смешения, но в данном случае нам важно подчер-

кнуть, что только у послепотопного человечества сложился символический взгляд на мир, что легло в основу этнического деления.

#### *Антропоморфная языческая традиция*

Если допотопная форма несимволического деления была ориентирована на сближение двух разных групп, то послепотопный символизм работал на разъединение и в общем-то на самостоятельное, независимое существование. Особенно этим отличалась та группа людей, которую мы относим к представителям антропоморфной языческой традиции. Здесь символ находился в непосредственной близости к телу человека, на его одежде, вещах и обязательно на самом теле, в виде татуировок, надрезов, раскрашивания и других символических воздействий на телесность (кольца на шее с целью ее вытягивания; обматывание ступней для прекращения их роста; стягивание черепа для его деформации и многое другое, имеющее далеко не эстетическое значение). В данном случае тело было выбрано как наиболее близкая человеку форма материи, от которой надо было отталкиваться в движении символической маркировки природной материи. Это была точка отсчета в оформлении символического пространства вокруг. Отталкиваясь от тела человека, символ и получал антропоморфный заряд своей специфики, потому что маркировка природного мира носила уже антропоморфный характер. Человек старался не завоевать его, не защититься от него, а стать его частью, ввести туда человеческий элемент и растворить его там, получив взамен необходимую близость родства. Вот почему здесь низшей формой приспособления к природному миру был тотемизм, система кровнородственных отношений, куда включались и природные существа (Токарев 1990: 68).

Однако антропоморфная языческая традиция не была чем-то застывшим и окостенелым, здесь осуществлялась своего рода эволюция, от самых примитивных, тотемических форм к более сложным – шаманистским, где символ начинал уже играть не только роль простого указателя «свой/чужой» по отношению к природной действительности, но и приобрел динамичный характер участника религиозного ритуала. Здесь очевиден переход от одной формы антропоморфного символа к другой, от статичной к динамичной. Там, где господствовал тотемизм, наблюдалась только маркировка внешнего пространства природного мира, здесь первенствовала внешняя телесность. Но антропоморфное язычество не исчерпывалось вниманием только к внешним формам материи; в более социально сложных антропоморфных обществах, с наличием культа шамана, налицо появление еще одной реаль-

ности – духов, к которым обращено внимание человека, ищущего пути слияния с природой. Теперь природа предстает в более сложном виде, за животными и растениями, за природными стихиями стоят духи, и мир духов является основным предметом внимания. Задача все та же – приспособиться к миру, сделать его себе близким. В отношении духов это было возможно через религиозный ритуал: жертвоприношения и действия специальных людей (шаманов), которые могли «договариваться» с духами. Точка отсчета символического действия продолжает оставаться той же, что была в тотемизме, начало ее в человеке; но человек уже занимается не пассивной маркировкой пространства, а собирает сородичей на «разговор с духами», на единение с ними. Человек и в шаманистской культуре продолжает пребывать в рамках антропоморфной языческой традиции, потому что «разговор с духами» – это разговор с природными духами. То есть продолжает осуществляться идея гомеостаза человека с природным миром, растворения человека в нем, но в другой, более сложной форме. Сюда же можно отнести и все другие примитивные формы проявления религиозности: нагуализм, культ тайных союзов, культ вождей, культ племенного бога, аграрные культы, – во всех этих формах первенствует магия, осуществляется общение с духами, практика договоренности с духовными сущностями через магические действия с целью установления или подтверждения того социального порядка, который мыслится по-разному, но в соответствии с природным равновесием сил.

В антропоморфной традиционности символ выполнял роль *очерченной границы* – символической, «говорящей», информационно насыщенной. В антропоморфном символизме важны два элемента: фактор «границы» и фактор «телесной, человеческой материи». И конечно – только «мир с природой» и ничего другого. Антропоморфный символизм отличался своими мимикирующими функциями, его приспособляемость к природе и являлась его информационностью. Мир соседей, других человеческих сообществ рассматривалась как такая же группа существ природного мира, так же маркирующих себя и природу для единения с ней. В культе тайных союзов, как отмечает С. А. Токарев, была важная особенность – участники союзов создавали лишь видимость того, что за таинственностью, за атмосферой страха стоит нечто необыкновенное. Но ничего подлинного за этим не стояло; не было никаких тайных знаний, необыкновенных явлений, не было ничего такого, чего стоило бы бояться. Шаманизм предполагал уже не просто статичную символизацию, покрытие символами внешнего контура (тела и природных объектов), а погружение в мир, где прячутся духи, для

контакта с ними. И делалось это уже только одним представителем группы, умевшим профессионально воздействовать на духов. Шаман делегировался для общения с духами, в помощь ему давалась сумма динамичных символов, которые он использовал для установления контактов.

К специфическим особенностям антропоморфного символизма следует отнести его однополярность, в нем имелось только образное начало и совсем отсутствовало рациональное. Ввиду однополярности антропоморфный символизм имел застывшую природу, это был, по сути, не символ, а лишь его знак, но знак не рациональный, а образный. Так же однополярность символа порождала беспочвенность, формировала отсутствие укорененности, не давала возможности двигаться в сторону этногенеза, усложнять и укреплять этническую природу символа. Мы сравнили бы такой символизм по своей информационной бедности и невысокой, почти нулевой сакральности с современными знаками, которыми маркируется пространство, например дорожное. Все эти многочисленные знаки на дорогах для водителей и пешеходов имеют ту же самую плоско формализованную функциональную основу, достаточно утилитарную. Таким образом, обозначение символом границы, за которой идет тело человека, в данной традиции имело две формы: а) простую и б) опосредованную, когда символы-знаки, маркирующие тело, выносились в природную среду для совершения религиозных действий. Простая форма была рассчитана на социальный символизм, символизм для своих и чужих; опосредованная, или сложная форма была ориентирована на религиозный символизм, объединяющий многие тела в одно единое тело. «Одно тело» защищало символом самое себя, «общее же тело» защищало данное сообщество. Таким образом, у антропоморфного символа были и статичные, и динамичные характеристики. В статичной ситуации, когда символом-знаком защищалось одно тело, все дело было именно в знаке-символе; в отличие от динамичной ситуации, когда все сосредотачивались на религиозном ритуале и в нем виделся главный смысл коллективного действия. Значит, ритуал имел то же знако-символическое значение, но помещенное в динамичный порядок: символ-знак в статике и динамике. Отсюда мы можем сделать интересный вывод, что статичное существование символа-знака также есть своего рода ритуал. Но не религиозный, а социальный, а значит, общение людей было хотя и социальным, но имело характер ритуального общения.

Зооморфный символизм мы относим к более сложной символической модели, существовавшей в архаический период. В качестве главного предмета символического внимания здесь выступает уже не

человек, а природа, как главный источник опасности для человека. Защищаясь от нее, человек уже не просто проводит символическую границу, но начинает устраивать защитную *символическую среду*, в которой существуют уже не только узко защитные функции, но и культурные, апеллирующие как к соотечественникам, так и к врагам, новые реальности, связанные с человеческим языком, речью. Соответственно, появляются два принципиально разных символических ряда: один защищает, информирует, второй обращается к другим, говорит с ними. Во втором случае появляются элементы логосового, словесного символизма. А это уже рационализм, инструмент чисто человеческого воздействия на мир, хотя он и находился еще в тесном единстве с информационным, защитным символизмом. То есть словесный символизм в зооморфной традиции еще не свободен. Но даже при его малой свободности мы говорим о первых ростках модерна, в рамках господства традиции. Модерн как проявление рационализма апеллирует к современности, ему важна уже не только аксиологически первичная прошлая реальность, время предков, но и настоящее, с которым модерн связан особым символическим языком.

Новый символический язык – это язык уже не границы, а язык *культурной среды*, язык частичной свободы от господства природного мира. Мы вправе говорить, что в нем, кроме символического обращения к материи, появляется нечто принципиально иное, а именно – внимание к миру небытия – новой реальности для человека. Символическая среда должна защитить человека от опасности природной материи, а также помочь ему в поисках новых сил, для чего он и обращается к небытию. Рационализм, апелляция к современности, модерн – все это следы внимания к небытию как сфере, открытой для символического проникновения в нее. Мир древнего Египта, с его тщательно разработанным культом мертвых – лучшая иллюстрация зооморфной архаической традиции, зооморфного символизма. В зооморфной традиции мы уже видим появление государств, даже крупных империй, как следствие возможностей, предоставляемых символической культурной средой.

Здесь важен еще вопрос о движении в сторону трансформации традиции. Антропоморфная архаика, например, не запрограммирована на движение, у нее отсутствуют для этого возможности, ее символика рассчитана только на одну функцию – защищать. Зооморфная архаика уже оказывается более многообразной функционально, она и защищает, и ищет возможности для человеческого разговора, общения, культурного диалога. И в своем втором качестве зооморфная архаика способна к изме-

нению, к дальнейшей эволюции форм. К этому ее подталкивал культурно-символический интерес к небытию, к которому она приближалась, конечно, не в полноте творческой свободы, прежде всего художественной, а в симбиозе защитного и апеллирующего начал, то есть в противоречивости символического воздействия: внимания и боязни этого.

Если апеллирующее начало в символе мы связываем с рациональностью, с участием слова в символической деятельности, то защитный символ действует вне рамок рациональности, он весь – «священный знак», это символ говорящего знака, а не символ слова. Знак, «пылающий смыслом», становится пылающим лишь потому, что поднесен к телу, и именно оно поджигает знак на теле (татуировку) или знак на одежде, знак на предмете, превращая знак – этим его «поджиганием» – в символ. Как назвать эту максимально актуальную знаковую реальность, если она не рациональна? Наверное, удобнее всего обозначить ее *образным символизмом*.

В период архаики жила и действовала весьма отличная от антропоморфной и зооморфной символичности *ветхозаветная символичность*. Тем более, что она распространяла время своего существования и на античный период. Нам важно понять в связи с ее существованием две вещи: а) какова была ее символическая природа в архаичный и античный периоды; б) выяснить степень ее влияния на формирование христианского традиционализма и символичности.

Архаика имела свое определенное лицо, где главным признаком следует считать несвободное состояние символа. И в антропоморфном, и в зооморфном символизме символ привязан к материю – или к телу-материи, или к природе-материи. Образное символическое начало здесь может быть активным/пассивным или отсутствовать. Рациональный символизм здесь также может быть активным/пассивным или отсутствовать. Образная и рационалистическая формы символизма в период архаики имеют одинаковые характеристики. Ветхозаветное общество тоже владело свободным символом, его символика также была привязана к материальному началу, о чем говорит практика жертвоприношений и другие формы апелляции к Богу через материальную действительность. Но в этом обществе была, в виде исключения из правила, пророческая деятельность, в том числе царская, то есть политическая. Что за этим стояло? Только одно: однополярная природа символа, существующего только в активном состоянии. А также невозможность для него отсутствовать, символ всегда присутствует – залогом чего являлся Ковчег Завета. Итак, ветхозаветный символ несвободен, но всегда активен и всегда есть. Далее надо выяснить, на что он ориен-

тирован? Конечно же, учитывая его всегдашнюю активность и наличие, он ориентирован не на человека и не на природу; его предметный объект – это общество, народ, еврейский этнос. В силу состояния несвободы символа здесь, народ понимается как эквивалент материи, требующий создания символической границы, защищающей его от другой материи, не имеющей тех характеристик, которые имеет этот народ-материя. Защита нужна от воздействия неорганизованной другой материи. Ветхозаветному обществу не надо было заботиться о сохранении символа в активном и неумирающем состоянии, об этом заботился Бог. Предметом общественных забот должны были стать педагогика, устная передача традиции сохранения народного единения, что являлось главной формой приложения человеческих сил, вот почему ветхозаветный символизм – это символизм этнический, но не абстрактно этнический, а конкретно этнический, еврейский. Развивалась целевая культура этнических маркеров, позволяющих в каждом из этих маркеров видеть не просто знак, но символ в его активном выражении, «явления сущности».

Между тем состояние несвободы не давало возможности ветхозаветному символизму действовать на пользу всего человечества; в этом смысле этот символизм был этноцентричен, причем радикально этноцентричен, не допуская даже возможности участия других народов в теогонии, в христианской теогонии. Вот почему, как нам кажется, на этом отрезке истории появляется любопытная и логически необъяснимая развишка на дальнейшем пути традиции. Создается античная традиция, отдельная от архаики и решающая одну только задачу – освобождение символа из плена материи. То есть для ветхозаветной традиции искусственно создаются условия для того, чтобы она могла преодолеть несвободу символа без внутренних катаклизмов. И это для нас еще один аргумент в пользу не совсем обычного появления античной традиции.

#### *Античная традиция*

Античная традиция появилась, как мы полагаем, в связи с опосредованным, непрямым влиянием на будущих античных греков тех судьбоносных для человечества явлений, которые происходили на горе Синай в 1759 г. до Рождества Христова, когда Богом передавались скрижали пророку Моисею. Ведь чего недоставало зооморфной традиции, появившейся, думается, в иафетической среде? Ей недоставало свободы от господства защитного (образного) символизма, связывавшего рационалистический символизм условными рамками защиты. Эту свободу можно было получить лишь при сильном внешнем механическом воздействии

на зооморфный символизм. Своего рода удара молнии, которым была бы расщеплена надвое зооморфная символика. Такой молнией и стали для будущих античных греков судьбоносные события. То, что это был точечный удар по будущим античным грекам, а не по всем индоевропейцам, говорит в пользу «удара молнии», а не какого-то открытия или чего-то подобного, эволюционного. В результате «расщепления» зооморфного символизма рождается античность. У греков появляется свободный от всего материального символ: появляется в качестве отдельного явления – чисто рациональный символ, быстро потерявший свою сакральную природу и ставший вместо символа знаком. Знаком, «не пылающим смыслом», а холодным остатком, сохраняющим лишь внешнюю природу символичности. Из чего и родился понятийный мир греческой философии, греческая риторика, греческий умственный утилитаризм и прагматизм. Здесь было налицо появление однополярной реальности символа рационалистического толка, напрочь лишенного защитной функциональности. А значит, не работающего на общество и государство, а являющегося лишь предметом абстрактного познания.

Расщепленный зооморфный символ вышиб из прежнего единого защитно-апеллирующего символа его активную, беспокойную часть, хотя она и продолжала сохраняться, но уже в пассивном качестве. Активность же приобрела защитная часть образного символа, ставшая за счет первенства смысла священно актуальной, а не просто актуальной. Таким образом, новая конструкция сложного античного символа, в отличие от простого античного рационального символа, выглядела так: первенствовала защитная функция образного символа, приобретшая священный характер, ее уравновешивал находившийся в пассивном состоянии рациональный символ. Соответственно, рациональная апелляция к небытию в сложном символе была уже не главной, а вторичной, малоактивной, существующей в условиях господства защитной функции. Активность образного символа сделала его первичным для последующей символической эволюции, которая была реализована в следующую – христианскую – эпоху, пришедшую на смену античной.

Итак, античность стала не только обладательницей *свободного символа*, как такового символа в его новом качестве, но и двух его разных модификаций: самостоятельного рационального и самостоятельного рационально-образного. Образный, имеющий свободную и самостоятельную природу модерна, был целиком ориентирован на апелляцию к небытийному миру, полностью оторвавшись от традиции и традиционности. То есть это был уже не греческий, античный продукт, а «всечеловеческий»,

лишенный этнографического лица. Он не нуждался ни в нравственном, ни в духовно-религиозном началах, его не интересовал патриотизм; он весь был сосредоточен на себе самом. Что и стало для Сократа, например, приговором со стороны блюстителей традиции и государственного порядка в Афинах. Для Платона абстрагирование от нравственности и духовности также стало мотивом для создания утопий в духе тоталитарных государств, работающих, как бездушные часы. Сюда же можно, наверное, отнести и философское обоснование специфической сексуальности (осуждаемой Православной Церковью), которую проповедовал Платон. А. Ф. Лосев возмущался и осуждал за это Платона, но не мог отказать ему в признании величайших заслуг перед философией. Для сторонников рационалистического символизма в античной Греции, оторвавшихся от традиционализма, многое в жизни становилось не таким, как у всех, как у большинства, у тех, кто жил в рамках подчинения рационально-образной символике. Самостоятельный, открытый модерн требовал быстрых изменений, поэтому философские школы в античной Греции напоминали капризы моды, меняющейся с каждым сезоном. И этот неудержимый поток ничем не сдерживаемого рационализма должен был в конце концов где-то быть пойманым внешними силами и запертых в одном пространстве. А дальше ему грозила не просто застойность, но разложение, что характерно для такого явления, как постмодерн. Все это мы наблюдаем в поздней античности, когда пришла новая эпоха – христианства – и модерн был «заперт в одном пространстве», продуцируя постмодернистский неоплатонизм. Также следует помнить, что любой однополярный символ (а рациональный символ был таковым) мог претендовать на созидание только «границы» и ни в коем случае символической среды. Поэтому рациональный символ был ограничен в своих пространственных возможностях; хотя он и апеллировал «к другому», но не от лица «среды», а от лица «границы», то есть слабосильно и с нечетко выраженной идентичностью: то ли посылая сигнал защиты, то ли вопрошая о чем-то ином.

Вторая форма античного символизма – двуполярная, с образно-рациональной природой – была символической практикой большинства античного общества. Благодаря ей античный символизм продолжал сохранять традиционалистские черты, он был «греческим» и «римским», то есть со своим лицом. А также ориентировался не только на вечное настоящее, но и на будущее, которое он искал и к которому стремился. Античность в лице этой формы символизма жаждала появления христианства, готовилась к нему и приняла его, хотя и не так скоро, после трех столетий существования с ним.

Символическая среда здесь была насыщена энергией «горения», позитивности, жизненной силы. Именно здесь скульптура становится главным выразителем античного мировоззрения, скульптура помещалась в символическую среду – с очень активной защитной функцией символа и пассивной рационалистической частью. Скульптура защищала человека от смерти, давая в совершенной форме человеческого тела, приобретшего мраморную основу нетленности, возможность для обретения бессмертия. Шанс на бессмертие имели не только творцы этих скульптур, но и все, кто действовал с тем же посылом в других областях: в риторике, в изготовлении прекрасной расписной керамики, в Олимпийских соревнованиях, в театре, в воинском деле – словом, везде, где была возможна творческая деятельность. Как отмечал А. Ф. Лосев, античное мировоззрение – это «скульптурное мировоззрение», это был своего рода первосимвол для античности или же символ, генерирующий скульптурные идеи. Его защитно-рациональный характер (все-таки это была идея скульптурности, а не просто скульптура) позволял символу действовать в широком, культурном пространстве, отличном, надо сказать, от пространства, где господствовал зооморфный символ. В последнем рационализм (в паре рационального и образного в символе) был ведущим, двигая мысль к небытию и по отношению к нему выстраивая защиту. То есть там символ с той же, казалось бы, парой, но с другой акцентировкой решал другую задачу: не бессмертия, а дозированного, ограниченного нормой погружения в небытийный мир смерти.

Понятие «свободный символ», конечно, требует дополнительной аналитической проработки, поэтому остановимся на его содержании. «Свободный», значит, освобожденный от власти материи, ставший самостоятельным. Последнее означает не что иное как самостоятельное существование сущности, причем не как субъекта, сравнимого с человеком, с личностью, а как чего-то самостоятельного – сущностного, но не субъектного. Что особенного мы видим в «Илиаде» с точки зрения наличия там самостоятельных символических сущностей? Мы видим богов, которые, с одной стороны, являются бессмертными, но с другой – ограничены обстоятельствами жизненного пути, оказывающимися порой более всесильными, чем бессмертие. Этими обстоятельствами оказываются роковые случаи в судьбе, когда бессмертный бог, в силу особого стечения обстоятельств, может погибнуть. Как считал советский филолог Голосовкер, это была система, а не сумма отдельных исключений из правил: для каждого бога в античности была заготовлена подобная участь, некий логический подвох, которого нельзя было избежать (Голосовкер 2012). Даже в судьбе вер-

ховного бога Зевса момент, связанный со смертью, был неизбежен. Из-за этого Громовержец и истязал бессмертного героя Прометея, знавшего об обстоятельствах будущей гибели Зевса, но не желавшего открыть эту тайну. Очевидно, к Мойрам даже Зевсу было нельзя прикоснуться с подобным насилием, выпытывая у них те же знания. Словом, античные греки сознательно ввели этот рационально необходимый элемент в мифологический мир (читай, символический мир) божественных сущностей – для того, чтобы сделать их свободными символами, то есть не почивающими на лаврах бессмертия, а борющимися за свою бессмертную жизнь. Вот почему в Илиаде мы застаем уже античный, а не архаичный мир, с присутствием свободных символов, правда, еще только одного порядка, только образно-рациональных – без наличия отдельных рациональных символов. Но все же свободный символ уже имелся и формировал античный порядок жизни, античную традицию.

В чем был смысл появления отдельных рациональных символов в рамках свободной символики, не совсем ясно. Также пока неясно, когда это произошло, но, очевидно, где-то в промежутке с начала I тыс. до н. э. и до V в. до н. э., скорее всего, в пределах VII–VI вв. до н. э. Как случилась эта философская революция, имевшая тогда всемирное значение, источники нам не говорят, приходится только предполагать. Одно лишь очевидно, что греки, уже в своем античном качестве, еще не имея слова, как понятия, как самостоятельной символической, точнее, знаковой сущности, нашли путь к такому слову, и этот путь был связан каким-то образом с их активной миграционной, точнее, колонизационной деятельностью, конечно, в античном ее понимании. Упрощая ситуацию, можно сказать, что слово было превращено в товар, им научились так же торговать, как торговали художественными произведениями свободного символического труда. Во всяком случае, VII–VI вв. отмечены активным античным воздействием на Восток, в результате чего там повсеместно, вплоть до северных регионов Индии и Китая, появляется своего рода мода на античность как мировоззрение, мода на рациональность как таковую. И дело здесь было не в презентации символико-рациональных достижений античной культуры, а в представлении возможностей слова как рационального инструмента речи, обладающего возможностями понятийных конструкций. Это последнее и стало, на наш взгляд, предметом пристального внимания архаично живущего Востока, что очень быстро привело к появлению там таких мыслителей, как Конфуций, Будда, Заратустра, философски мыслящих и облекающих свою мысль в новые рациональные формы.

То есть получается, что поначалу свободный символ в античности существовал в рационально-образном виде, без самостоятельности рационального символа. В этой антиномии рационального и образного в символе первенствовал тогда рациональный элемент. Эту ситуацию мы застаем в Илиаде. Здесь уже налицо расщепление символа, который в доантичный период у предков античных греков выглядел как образно-рациональный символ, с первенством образного начала. Если мы соотносим время «расщепления» символа у протогреков с событиями передачи Богом скрижалей Завета на горе Синай в 1759 г. до н. э., то после этого должно было пройти целое тысячелетие античного этногенеза, в результате чего у античных греков появился отдельный рациональный символ. Таким образом, свободный символ у античных греков появлялся постепенно, сначала в форме рационально-образного символа, и только через тысячелетие к нему прибавляется самостоятельный рациональный символ. Под *свободным символом* мы будем понимать самостоятельную сущность не субъектного характера, освобожденную от власти материи и подчиненную власти человека. Человек распоряжался ею не как пассивная материя, которая лишь пассивно принимала на себя символические формы, которыми человек ограждался от ее тотального господства (телесного и природного), сохраняя за счет этого человеческое начало в себе. То есть свободным символом стал благодаря освободившемуся от власти материи человеку. В архаичном мире человек был частью материи, и символ лишь в той или иной степени делал ее не такой опасной, какой она представлялась без него. Но материей он считал не только природу, но и свое тело, причем материей гораздо более опасной, чем природная. Свободный символ уже не маркировал ни тело, ни природный мир, он сам по себе, как самостоятельный сущностный феномен, становился предметом внимания. Ведь первенствующая рациональная часть символа являлась уже не орудием защиты от власти материи, а апелляцией к небытийному миру, хранящему тайну самостоятельности символа и тайну его сущности. Небытие скрывало то главное, что имел свободный символ. Таким образом, свободный символ в античности перестает защищать человека, но начинает служить ему оружием оцивилизования, окультуривания мира, лишения его варварских черт. Причем свободный рациональный символ делал это по-своему, глобалистски, централизованно, а рационально-образный – по-гречески, индивидуально, децентрализованно. Но в том и другом свободном символе была заключена общая для них идея окультуривания мира. Только в одном случае – формализованного

окультуривания, глобалистского, общемирового, навязываемого; в другом – мягкого, осуществляющего частным порядком, «по случаю», не идейного, а скорее художественного.

### *Христианская традиция и христианский символизм*

Выявляя отдельные традиции и показывая работу символа, мы не должны забывать, что отдельное существование каждой из них может быть только на бумаге. В реальной жизни приход в мир античности не уничтожил до конца архаику в зооморфном, антропоморфном и ветхозаветном вариантах. Было сильное воздействие, особенно плодотворно оказавшееся на зооморфной традиции, но остатки и осколки архаики продолжали жить и в античное время. Более того, они постоянно питались своей негативной энергией ту часть античного символизма, которая была связана с отдельным существованием рационального символа. «Отравление» миазмами архаики касалось не только античности, но и ветхозаветной традиции, как известно по Евангелию, сильно трансформировавшейся к моменту прихода Спасителя Богочеловека Христа в мир.

Это одна сторона, имеющая отношение к формированию христианской традиции. Она происходит из нескольких источников. Во-первых, из органичной ей ветхозаветной традиции. Здесь символ был однополярным, по характеру образным, маркировавшим еврейский народ, к тому же этот символ всегда находился в активном состоянии. Он пережил две крупные эпохи архаики и античности, соответственно, находясь то в несвободном, то в свободном состоянии. «Материей» его, которая символически маркировалась в эпоху архаики, был сам еврейский народ. Позже, в античную эпоху, когда для символа наступила свобода, для ветхозаветных евреев наступило время относительной свободы символа, то есть только в форме рационально/образной, внелогоской. Свободный символ мог здесь существовать лишь в виде религиозных, частных, этнических форм. Во-вторых, из жаждущей ее прихода античной традиции, которая ждала, конечно, не конкретно христианство, а такую традицию, которая решит главную проблему – восполнения образно/рациональной природы символа, относящейся к его приспособительным функциям. И в-третьих, снизу ощущалось давление архаики, которая не желала сдаваться. Конечно, архаика пробивала себе дорогу в виде антропоморфного символа, образного, динамичного и статичного.

В связи с этим динамика формирования христианской символичности выглядела так: поначалу на первый план выходит новозаветный символ, идя на

смену ветхозаветному, однополярному. Создается и существует первые три века «замкнутая» символическая среда, почти этноцентрическая. Ветхозаветный символизм очень похож на однополярный антропоморфный символизм, здесь также господствует «образность» и отсутствует «рациональность». Задачей такого символизма является установление равновесия в социально-этнической среде, которая призвана жить по понятым правилам в определенных границах существующего порядка. Катакомбная Христианская Церковь в первые три века своего существования хотя и была уже христианской, но не свободный образ существования делал ее очень похожей на ветхозаветную. Надо помнить, что в эти же первые три столетия христианской эры греческий античный символизм в лице образно/рационального символизма уже оторвался от античного же чисто рационального символизма, который себя реализовывал в неоплатонизме, и тяготел к свободному и культурному воплощению образно/рационального символизма. В эти три века происходило все более тесное знакомство последнего с христианской духовностью, с христианским символизмом, а после принятия двумя императорами Миланского эдикта в 313 г. в восточнохристианской части Римской империи начался неудержимый уже процесс сращивания христианского (ветхозаветного) символизма с пост античным образно-рационалистическим. В результате сращивания появился новый православно-христианский символизм, уже освобожденный от опеки ветхозаветного символизма.

Однако активизировался и фактор архаики. Архаичный символ начал оказывать корректирующее воздействие на ветхозаветный символизм, не связанный с христианством (откуда выросла каббалистская символическая традиция), и на христианский символизм, что спровоцировало разного рода ереси и расколы. Таким образом, в основу православного символизма был положен несвободный, но активный ветхозаветный символизм, однополярный, соединившийся со свободным античным образно-рационалистическим символизмом. Православный символизм это: а) однополярный, преображеный в новозаветный ветхозаветный символизм; б) преобранный античный символизм, двуполярный по своей природе. Такую конфигурацию мы встречаем лишь в античное время, когда сосуществуют в одном символическом поле самостоятельные рационалистический символ и образно-рационалистический символ.

#### *Специфика современного христианского символизма*

Сегодня в мире господствует христианский символизм, и это объективная реальность господ-

ства определенной традиционной системы, хочет этого кто-то или нет. Вместе с тем, учитывая, что постмодерн занял сегодня место первенствующей идейности, мы не можем не понимать, что хотя это глобальное первенство и является узурпацией прав традиции, за этим стоят определенные процессы, открывшие постмодерну дорогу к первенству. Постмодерн пользуется почвой традиции, ее ресурсами, но представляет себя как самостоятельную и ресурсоемкую действительность. Модерн, как было показано выше, впервые себя показывает в эпоху архаики, в зооморфной традиции, проявляясь как рационализм, обеспечивающий создание символической среды. А это возможность для появления государства и отдельно развивающихся культуры и общества. Свободу от сращивания с материей модерн и постмодерн получают лишь в античную эпоху, когда впервые появляется свободный символ и вместе с ним два вида рационализма. Античный модерн вел свое наступление на образно-рационалистическую символическую сферу, сохраняющую связь с традицией, но ему не удалось получить абсолютной власти над ней, даже просто подчинить ее себе. Произошло лишь разделение этих двух областей символизма, что и разрушило античность изнутри.

В христианскую эпоху складывается символическая модель, напоминающая античную, когда соседствуют две формы символизма: однополюсная и двуполюсная. С той существенной разницей, конечно, что однополюсная христианская форма символизма была не рационалистической, не модерновой, а образной. То есть в христианской модели не было заложено конфликта и противоречия, таких же, как в античной модели, но здесь был возможен иной конфликт, связанный с существованием однополюсной образной формы символизма. На античную модель в свое время влиял один негативный фактор в лице отравляющей силы не отступившей до конца архаики, потому что за счет этого влияния происходило то негативное в области самостоятельного рационального символа, что мы связываем с его желанием стать постмодернистским символом. То есть не только отказаться от почвенности в пользу глобальности, но и нравственный фактор сделать относительным. Соответственно, на христианскую традиционность влияли уже два негативных явления: а) все та же архаика в ее самом примитивном антропоморфном виде; б) ветхозаветная традиционность, лишившаяся своей исторической почвы (а значит, и нравственной, и культурной) после преображения ее в новозаветную. Однако ветхозаветная традиционность в ее трансформированном виде сохранилась и стала важным элементом, оказывающим негативное влияние на христианскую

традицию. Возрожденческие процессы, начавшиеся за Западе в XIV в., затрагивали напрямую область однополярного символа, за него шла основная борьба. К этому времени второй элемент в лице об разно-рационального символизма, отвечающий за «национальную самобытность», был уже выведен Западнохристианской Церковью за скобки христианизации, из-за чего ни государство, ни западная культура, ни этнос (каждый в отдельности) не получили светски самостоятельного христианского развития. Все они развивались несколько веков под догматической властью Западной Церкви, что и привело ко многим деструктивным процессам внутри самой Церкви: а это – отделение католиков от Вселенского православия; это раскол внутри католического мира и появление протестантизма; это появление светскости в форме радикального отказа от собственной национальной традиции вплоть до атеизма.

Что касается Восточнохристианской Церкви, то здесь немалую деструктивную роль сыграли два фактора, направленные Западнохристианской Церковью против Православия. Во-первых, прямая военная агрессия, долгосрочная, перманентная, приведшая к гибели Византию и периодически ставящая Россию в критическое положение. И во-вторых, западный богословский модернизм, в значительной степени исказивший христианское учение Церкви, догматику, предание. Если применить эти деструктивные для христианства и традиции процессы к символической сфере, то оказывается, что в христианскую традицию западное Возрождение внесло взятый в античности элемент самостоятельной рациональности, заменивший преображеный ветхозаветный самостоятельный символический элемент. А учитывая, что и преображенный в христианстве античный символический элемент также был в значительной степени искашен в период с IV по X в., то получается, что западнохристианский мир имел символическую модель, отличную от оригинальной христианской. Из этой модели вырос позже, в XX столетии постмодернизм, уже как са-

мостоятельное явление, не нуждающееся ни в чем другом, кроме себя самого. Таким образом, западный постмодернизм – это введение искусственного элемента (античной самостоятельной рациональности) вместо новозаветной символичности, плюс исаженная форма еще одного преображеного христианством античного элемента. Во втором случае исажение происходило за счет влияния постветхозаветного рационализма (каббализма).

В русской форме православной церковной традиции в условиях официального разделения Церкви с 1054 г., а также последующего западоцерковного влияния на восточнохристианский мир постепенно (с XVI в.) стала утверждаться одна из форм исаженного западного символизма. Речь идет о самостоятельной рациональной части возрожденческого античного символизма. Но утверждалась она не вместо новозаветной, а в соседстве с ней, как форма *внекерковного* рационализма, на основе которой возрастила значительная часть русской интеллигенции. С конца XIX в. со стороны русской интеллигенции инициируется еще и внимание ко второй форме исаженной западной символичности, что было связано с появлением софийской идейности (Кириченко 2024: 266–423). Последнее направление, активно о себе заявившее в период Серебряного века, как одно из базисных для этого века явлений, стало весьма активно утверждаться и в современной постсоветской России. Таким образом, на сегодняшний день мы имеем в Русском мире и непорушенную подлинную церковную традицию христианского символизма, которую, однако, активно осаждают уже не одно столетие рядом с ней действующие исаженные западнические формы символизма. Причем современное софийство действует уже не где-то вовне, в интеллигентской среде, а внутри Русской Православной Церкви, все более набирая там вес и власть. Противоречие двух символических систем все более нарастает, и это главный на сегодня конфликт символических интересов «православно-христианской традиции» и «модерна» внутри Русского мира.

## Источники и материалы

Келейный летописец 2000 – Келейный летописец святителя Димитрия Ростовского, с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и Киевского синопсиса архимандрита Иннокентия Гизеля. М.: Паломникъ, 2000.

## Научная литература

Голосовкер Я. Имагинативный абсолют. М., 2012.

Кириченко О. В. Идейность и идеиные формы: евразийство и скифство, советское славянофильство и западничество, софийство и светский исихазм, нигилизм и социальный оптимизм, светская и церковная эсхатология. СПб.: Алетейя, 2024.

Кириченко О. В. Общие вопросы этнографии русского народа. Традиция. Этнос. Религия. СПб.: Алетейя, 2020.

- Кириченко О. В. Традиция с позиции православного мировоззрения // Традиции и современность. 2007. № 7. С. 3–40.
- Медникова М. Татуировки. Неизгладимые знаки как исторический источник. М.: АСТ, 2023.
- Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Изд-во политической литературы, 1990.

### References

- Golosovker, Ya. 2012. *Imaginativnyi absolyut* [The Imaginative Absolute]. Moscow.
- Kirichenko, O. V. 2024. *Ideinost' i ideinye formy: evraziistvo i skifstvo, sovetskoe slavyanofil'stvo i zapadnichestvo, sofianstvo i svetskii isikhazm, nihilizm i sotsial'nyi optimizm, svetskaya i tserkovnaya eskhatologiya* [Ideology and Ideological Forms: Eurasianism and Scythianism, Soviet Slavophilism and Westernism, Sophianism and Secular Hesychasm, Nihilism and Social Optimism, Secular and Church Eschatology]. Saint Petersburg: Aleteiya.
- Kirichenko, O. V. 2020. *Obshchie voprosy etnografi russkogo naroda. Traditsiya. Etnos. Religiya* [General Issues in the Ethnography of the Russian People. Tradition. Ethnicity. Religion]. Saint Petersburg: Aleteiya.
- Kirichenko, O. V. 2007. Traditsiya s pozitsii pravoslavnogo mirovozzreniya [Tradition from the Perspective of the Orthodox Worldview]. *Traditsii i sovremennost'* 7: 3–40.
- Mednikova, M. 2023. *Tatuirovki. Neizgladimye znaki kak istoricheskii istochnik* [Tattoos. Indelible Marks as a Historical Source]. Moscow: AST.
- Tokarev, S. A. 1990. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury.

### THE SYMBOL IN TRADITION AND MODERNITY

*Abstract.* This article is devoted to the theory of the symbol in its classical sense as a «sign», either imbued with energy or energyless, in the event of its independent modernist existence. The author examines the symbol in the context of various eras: archaism, antiquity, and Christianity, where it can serve as a symbolic boundary between worlds or as a symbolic environment. In antiquity, additional vocalization of the symbol appears, and it becomes independent. With the advent of Christianity, an unusually intense struggle for the symbolic ideal, symbolic authenticity, manifested in the Christian symbol, is observed. Several forces contend with Christian symbolism, located within the spheres of symbolic archaism, within the independent rationalism of antiquity, and finally, post-Old Testament rationalism. All opponents of Christian symbolism operate unanimously within the framework of contemporary postmodernism.

*Keywords:* symbol, sign, spiritual energy, tradition, modernism, postmodernism, archaism, antiquity, Christianity, zoomorphic symbolism, anthropomorphic symbolism, ancient symbolism, Christian symbolism.

*Authors Info:* Kirichenko, Oleg V. – Dr. of History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), E-mail: [kirichenko.oleg.1961@mail.ru](mailto:kirichenko.oleg.1961@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0730-7075>

*For citation:* Kirichenko, O. V. 2025. Symbol in Tradition and Modernity. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremenost')* 42: 3–14

*Funding:* The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

