

Шиповская Л.П., Гемонов А.В.

ФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ГЕРАЛЬДИЧЕСКИХ СИМВОЛОВ ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ

Аннотация: В статье реализована попытка философского анализа геральдической символики Древней Руси периода до монгольского ига. В статье указывается, что эффективным философским методом анализа данной проблематики выступает семиотический подход, позволяющий раскрыть знаково-символической основы культуры и поведения людей в обществе. Также в работе упоминаются социально-феноменологический подход и юнгианская психоаналитическая концепция как достаточно эвристичные методы для философского дискурса геральдических символов домонгольской Руси. В качестве объекта философского анализа в статье рассматриваются символы трезубца и двузубца, использовавшиеся на печатях первых древнерусских князей. Стандартный семиотический анализ с определением означающего, означаемого и референта (по методологической схеме У. Эко) в статье дополняется философско-культурологической интерпретацией числа «три», которое активно проявляется себя в различных культурных феноменах: пифагорейской нумерологии, христианском вероучении и философской системе Г. Гегеля. Помимо этого, автор приводит гипотезу об аналогии трезубца с символом косы или серпа на средневековых изображениях, что указывает на возможную присутствие танатологических мотивов в рассматриваемых символах. Еще одним аспектом анализа геральдических символов домонгольской Руси выступает изучение цветовой символики, присутствующей на данных изображениях. В завершение статьи указывается, что будучи феноменом древнерусской культуры, геральдические символы выражали особенности мировоззрения наших предков, их менталитет, имеющий архетипическую природу.

Review: The article represents an attempt to carry out philosophical analysis of heraldic symbols in ancient Russia before the Mongol Yoke. The authors of the article underline that a very efficient method of philosophical analysis in this sphere is the semiotic approach that allows to reveal the symbolic grounds of culture and human behavior in a society. The authors also touch upon the social-phenomenological approach and Jungian psychoanalytical conception as rather heuristic methods for philosophical discourse of heraldic symbols in pre-Mongolian Russia. The subject of philosophical analysis is the symbols of trident and bident that were shown on prints of ancient Russian knyazhes. Standard semiotic analysis which involves determination of the signifier, the signified and the referent (according to Umberto Eco's methodological scheme) is complemented with philosophical and culturological interpretation of 'three' – the number that was represented in different cultural phenomena: Pythagorean numerology, Christian religion, and Hegel's philosophy. Apart from that the author makes a hypothesis about analogy between the trident and the symbol of scythe or sickle on Medieval paintings. Another aspect of analyzing heraldic symbols of pre-Mongolian Russia is the color symbols shown in these paintings. At the end of the article the authors note that being the phenomenon of ancient Russian culture, heraldic symbols revealed the world view of our ancestors and their mentality that had an archetype nature.

Ключевые слова: символ, геральдика, герб, архетип, семиотика, трезубец, менталитет, культура, триада, символизм
Keywords: symbol, heraldic, coat of arms, archetypes, semiotics, trident, mentality, culture, triad, symbolism.

Философский анализ геральдических символов Древней Руси домонгольского периода необходимо начать с определения методологической модели. Основу данной методологии, на наш взгляд составляют два подхода: социально-феноменологический и семиотический. Согласно, социаль-

но-феноменологическому подходу, общество является продуктом совместной психической активности индивидов, его составляющих. Если Бергер и Лукман писал, что «общество существует лишь в той мере, в какой люди осознают его», мы, не сомневаясь в правоте представителей социальной феноменологии, допол-

ним их мысль юнгианской идеей о коллективном бессознательном, определяющим поведение индивидов. Таким образом, характер общества определяется особенностями сознательной и бессознательной психической жизни, протекающей как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях.

Киевский период российской истории – это своеобразный и важный этап в развитии древнерусской народности, ее государственности и сознания, но не с него они начинают свой исторический путь. Государственность докиевского периода возникла много тысяч лет тому назад и имела разные названия – Расения, Русколань, Русская империя, Древняя Русь, разные столицы – Трюю, Ур, Кияр, Пятигорье, Асгард, Тмурокан и, возможно, другие. Вероятно, эти названия соответствовали разным периодам развития древнерусской государственности.

Территория докиевских государств не совпадала с территорией Киевского государства. На ней проживали праславянские, русколанские, славянские племена, которые подготовили почву и привели к возникновению древнерусского, русского, российского народа, предопределили общность этнографических, психологических, религиозных, социальных черт, выразившихся в своеобразном мировоззрении, в правовом сознании. Были заложены основы национальных особенностей правовых, вероучительных знаний, заповедей, традиций и форм общественной жизни. Изучение этих особенностей необходимо для цивилизационной самоидентификации российского народа, для возрождения, сохранения и дальнейшего развития российской государственно-правовой и культурной жизни.

Домонгольский этап развития российского общества, который может быть охарактеризован как традиционный, сопряжен с формированием и развитием нового мировоззрения, совмещающего языческие верования славян и основные положения христианского вероучения, заимствованные из Византии. В философии могут находить отражение различные аспекты функционирования русского общества домонгольского периода: мировоззрение домонгольской Руси, культура домонгольской Руси, сознание человека в домонгольской Руси, социальные интеракции в домонгольской Руси, общественное сознание в домонгольской Руси и другие.

При этом, на наш взгляд, недостаточное внимание уделяется семиотическому аспекту бытия данного общества. Данный подход позволяет сформировать особый угол зрения на домонгольский социум и вывить

знаково-символические основы его материальной и духовной жизни, показать как знаки и символы данного социального организма влияют на сознание и поведение индивидов, его составляющих. Основанием для подобной формулировки сути семиотического подхода послужила семиологическая теория У. Эко, изложенная в его базовом труде по теории семиотики¹.

Но все же основной предпосылкой обращения к семиотическому подходу в данном исследовании явился тот факт, что актуальной проблемой домонгольского общества, определяющей многие остальные, является, на наш взгляд, его культура, которая может быть охарактеризована как допечатная. В домонгольской Руси сознание и поведение человека формировалось с помощью определенных механизмов, в выявлении и анализе которых значительным потенциалом, на наш взгляд, обладает семиотический подход, связанный с восприятием зрительных символов.

Наше мировосприятие во многом зависит от нашей визуальной установки. В нашем опыте познания окружающего мира мы полагаемся на репрезентативные системы, как лингвистические, так и визуальные. Господствующие образы и характер изображения, в том числе и в художественной практике, влияет на миропонимание.

Архаическое изображение было скорее неким знаком, связанным с образом жизни древнейших людей, и было призвано магически влиять на отсутствующие вещи и живые создания. Первоначально оно было статичным, в профиле, обладало контуром и раскрашивалось в несколько цветов. Позднее появилась передача движений, динамика в композиции и зачатки фронтальной перспективы с близкими – крупными и далекими – мелкими фигурами. При этом фигуры могли изображаться в нескольких ракурсах одновременно. Последнее получило большее развитие в египетских сложных, подчиненных канону рисунках. Древние художники стремились передать предмет, путем суммирования видов, получаемых при рассмотрении его со всех сторон. Такие варианты суммирования были: изображение – развертка (представления объекта изнутри и снаружи одновременно), изображение в разрезе и, конечно же, изображение человека, подчиненное строгому канону. Лицо, кисти рук, ноги рисуются в профиль, а глаза и плечи в фас – так они оказываются более информативными. Перспектива передается в

¹ Элиас Н. Придворное общество. М.: Языки славянской культуры, 2002. 314 с.

виде полос – далекие фигуры рисуются поверх близких. Близкими представляются и наиболее важные фигуры, например, Богов. В целом размеры фигур зависят от их значимости. П.Флоренский отмечает, что господствующим для изображений этого времени является доминирование длины над высотой.

Геральдические символы домонгольской Руси традиционно изучаются в рамках исторических наук, и здесь не существует единого мнения по данной проблеме. Известно, что как таковых гербов в строгом значении данного слова в домонгольской Руси еще не существовало. Однако, как свидетельствуют множественные артефакты, был один символ, передаваемый по наследству и свидетельствующий о княжеском статусе его владельца. Речь идет о символе трезубца (реже двузубца) княжеского рода Рюриковичей, который проявлял себя по большей части на печатях и монетах. Подробный анализ предметов с изображениями данных знаков представлен в трудах Белецкого С.Д.² и Соболевой Н.А.³

Помимо исторического изучения геральдических символов домонгольской Руси, они составляют предмет культурологического изучения в качестве интересного и недостаточно изученного аспекта культуры Руси указанного исторического периода.

Как и любая символика, геральдические символы представляют собой важный пласт мировоззрения, поскольку в них в символической форме отражаются особенности отношения к миру представителей той исторической эпохи, в которую они возникли. Выделенный нами мировоззренческий аспект рассматриваемого феномена культуры делает актуальным его рассмотрение с позиций универсальных мировоззренческих концепций и подходов, то есть его философскую интерпретацию.

Обращение к философскому методологическому инструментарию в изучении геральдических символов домонгольской Руси в данной работе обусловлено тем фактом, что они являют собой характерный пример символического элемента мировоззрения, выражающего отношение к миру наших предков, позволяющее глубже понять специфику и корни национального менталитета, проследить процесс генезиса определенных стихийно возникших представлений о социально-поли-

тическом устройстве, статусе государственной власти в обществе, роли государя в жизни народа.

Философскую интерпретацию геральдических символов домонгольской Руси, на наш взгляд, целесообразно начать с выявления места данного феномена в социокультурном пространстве. Мы склонны рассматривать их, прежде всего, как элемент национальной культуры домонгольской Руси, порождённый сознанием и влияющий на поведение наших предков.

При этом, под национальной культурой мы склонны понимать культуру, свойственную жителям одной государственной территории. Исходя из подходов к определению культуры, содержание национальной культуры может быть определено по-разному. Однако, мы, вслед за большинством современных исследователей склонны, придерживаться знаково-символического подхода и определять ее как территориальную знаково-символическую систему. Это означает, что основными компонентами культуры являются знаки и символы, общие для представителей одного народа.

Такое понимание народной культуры уходит в философию истории Иоганна Готфрида Гердера, с которого, собственно, и начинается привязка культуры к той или иной этнической сущности («народу») ⁴. Гердеровская интуиция была подхвачена и развита романтиками (Шлейермахер, Новалис, братья Шлегели) и Гегелем. Ранние романтики придерживаются идеи о том, что человеку для полного самораскрытия необходимо общение с другим, необходима коммуникация. Так, в неоконченном романе Новалиса «Генрих фон Офтердинген» главный герой, путешествуя в поисках голубого цветка, приходит к мысли о том, что ему «необходимо общение с людьми, только через общение происходит становление» ⁵. Духовное развитие человека возможно только в ходе взаимодействия с другими людьми, пусть с совершенно непохожими представителями других культур.

Впоследствии этот способ концептуализации культуры – ее понимание как выражения «духа народа» – утвердился едва ли не в качестве единственного. Его придерживались Мэтью Арнольд и Дильтей, Данилевский и Мишле, Шпенглер и Т. Элиот, Гадамер и Харальд Блум.

² Белецкий С.Д. Древнейшая геральдика Руси // «Повесть временных лет». СПб., Вита Нова, 2012. стр. 431 – 463.

³ Соболева Н.А. Очерки истории российской символики. От тамги до символов государственного суверенитета М.: Языки славянских культур: Знак, 2006. – 487 с.

⁴ Гарева Э.А. Ранний немецкий романтизм как синтез конечного и бесконечного // Вестник ВЭГУ. 2010. № 3. с. 63-67

⁵ Галанин А.В. Арийские традиции // Вселенная живая [Электронный ресурс] – Владивосток, 2012-2013. Адрес доступа: <http://ukhtoma.ru/traditions1.htm>

Политика и общество 12 (108) • 2013

Основной критерий «национальности» культуры – это ее государственность, то есть распространение ее содержания на жителей одного государства или одной страны. Если государство моноэтническое, то культура, в общем плане сохраняет свою целостность. Но многие государства, в том числе и Россия, являются полиэтническими. При этом государственно образующий этнос именуется титульной нацией. Культура данного этноса является национальной по формальным признакам, но наряду с ней, существуют и этнические культуры, носителями которых являются представители иных этносов, проживающих на территории государства, как и в Российской Федерации.

Такая размытость понятия национальной культуры легко преодолевается, если обратиться к точке зрения В.М. Межуева, который считает «национальную культуру понятием все же не субстанциальным, заключающим в себе некий метафизический или психологический субстрат, а функциональным, существующим лишь в системе определенных соотношений»⁶. Каждая национальная культура существует настолько, насколько она отличается от других культур.

Исходя из указанных представлений о национальной культуре, геральдическая символика может быть рассмотрена как элемент национальной культуры домонгольской Руси. Но данный аспект анализа, на наш взгляд, ближе к культурологическому. В рамках же философского анализа домонгольская геральдика нас будет интересовать в ее тесной взаимосвязи с мировоззрением и общественным сознанием наших предков, фрагменты которого, несомненно, сохранились и по сей день в седиментированной (осажденной) и архетипической формах.

Среди множества философских подходов мы считаем наиболее эвристичным для решения поставленной исследовательской задачи семиотический, хотя возможно применение социально-феноменологического⁷ и юнгианского⁸ подходов.

Целесообразность использования семиотического подхода обусловлена тем фактом, что семиотика позволяет сформировать особый угол зрения на социаль-

ную жизнь домонгольской Руси и выявить знаково-символические основы его материальной и духовной жизни, показать, как знаки и символы данного общества влияют на сознание и поведение индивидов, его составляющих. Основанием для подобной формулировки сути семиотического подхода послужила семиологическая теория У. Эко⁹. Геральдические символы в рамках данного подхода представляют интересный и в тоже время малоизученный сектор семиосферы домонгольской Руси.

Важнейшим инструментом семиотического анализа является представление о связи между символом и референтом и о том, как эта связь, называемая референцией и существующая в абстрактно-понятийной сфере, влияет на сознание и поведение индивидов. Несомненным нам представляется тот факт, что «знаки приводят наши мысли в порядок всеми возможными способами, но не ограничивают наше творчество и познание»¹⁰. Рассмотрим в рамках семиотического подхода ряд символов, имеющих непосредственное отношение к геральдике Руси домонгольского периода.



1. Двузуб князя Святослава.



2. Тризуб князя Владимира.



3. Тризуб Князя Ярослава.

⁶ Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. – М.: Университетская книга. 2012. 406 с. С. 311

⁷ Schütz Alfred Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego // Philosophy and Phenomenological Research, March, 1942, с. 323—347

⁸ Юнг К.Г. Человек и его символы – М.: Серебряные нити, 2011. 352 с.

⁹ Эко. У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с. С. 51

¹⁰ Эко. У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с. С. 51

На указанных символах герб является символом или означающим, референтом в данном случае является трезубец как элемент объективной действительности, который воспроизведен на гербе в схематической форме, означаемым выступают те представления, мысли, возникающие в сознании человека, видящего данный герб. Если рассматривать изображение в качестве знака, то означаемое сведется к мысли о трезубце, возникающей в сознании воспринимающего данный визуальный образ. Но данный визуальный образ представляет собой не просто знак трезубца, а знак, скрывающий глубинный геральдический смысл, и именно эта смысловая наполненность данного образа позволяет отнести его к разряду символов.

Говоря об отличии знака от символа, обратимся к мнению на данный счет А. Белого, который указывает, что «символ в отличие от знака побуждает к жизни не материальным, а идеальным фактором»¹¹. Другими словами, символ несет в себе некое духовное содержание, часто понятное лишь представителям определенной социокультурной группы.

Так, на рассматриваемых визуальных образах трезубец или двузубец для большинства наших современников будет являться знаком, а для наших предков он являлся символом, несущим вполне определенный духовный смысл. Существует гипотеза, что трезубец как геральдический символ Киевских князей из рода Рюриковичей является символом сокола, падающего на добычу.

Но данный символ встречается не только в культуре Руси, но и в культурах других народов. Так, трезубец в индуизме символизировал прошлое, настоящее и будущее и связанные с ними, пассивность, инерцию и активность, в древнегреческой мифологии он символизировал власть над морем бога Посейдона, у римлян был оружием бога Юпитера, у славян он был оружием Перуна, в раннем христианстве символизировал Святую Троицу¹². Таким образом, с одной стороны, трезубец, будучи акватическим символом, означает движение и жизнь, так как связан с водой. С другой стороны, трезубец – это символ власти. В наше время трезубец используется в качестве геральдического символа Украины, Монголии, республики Барбадос.

¹¹ Белый А. Символизм как миропонимание/Сост., вступ. ст. и прим. Л.А. Сугай.-М.: Республика, 1994.-528с. – (Мыслители XX в.)

¹² Белецкий С.Д. Древнейшая геральдика Руси // «Повесть временных лет». СПб., Вита Нова, 2012. стр. 431 – 463

Мы предполагаем, что трезубец был символом не только государственной власти, но и власти над судьбой. Первые представления человечества о судьбе, характерные для архаичного сознания, содержатся в мифах народов мира, в том числе и древних славян. Представления славян о судьбе были сконцентрированы в персонализированном, антропоморфном символическом образе богини Мокоши (Макоши).

Мокошь была единственной богиней, входившей во Владимиров пантеон, наряду с божествами мужского пола. Такое ее значение как главной богини обусловлено тем, что она, воплощая архетип Великой Матери, покровительствовала счастливой судьбе, которая в традиционном аграрном обществе славян была напрямую связана с урожаем.

Для конкретизации значения Макоши как богини судьбы обратимся к семантике слова «судьба» и близких ему по значению слов, которая успешно проанализирована Б.А. Рыбаковым¹³. Данный автор выделяет три группы слов, так или иначе отражающих судьбу человека.

В первую группу он включает такие слова, как «доля», «судел», «участь», «счастье», «удача». Все они, по его мнению, означают сопричастность к разделяемому благу, обладание частью совместно добытой дичи или совместно выращенного урожая. Таким образом, «счастье» изначально означает наличие у человека или семьи части делимого имущества, называемого долей. Достаточно вспомнить, что до сих пор вместо слова «судьба» или слова «участь» в русской речи используется слово «доля».

Во вторую группу входят слова со значением «решение, постановление, определение». К ним он относит слова «судьба, рок и среча». Среча – сербское слово, имя древнесербской богини, представляемой в виде девушки, плетущей нить судьбы. Судьба и рок означают не просто судьбу, а подчиненность человека или семьи воле коллектива или вышестоящей инстанции.

Третий семантический оттенок слова «судьба» присутствует в словах «жребий» и «кошь». В отличие от «счастья» и «удачи», где получение определенной доли можно заранее предопределить (например, в зависимости от вклада каждого в общее дело), «кошь» означает не просто выбор определенной доли, а выбор доли путем метания жребия. Другими словами, «кошь» предполагает случайность и непредсказуемость судьбы.

¹³ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян – М.: Наука, 1994. 610 с.

Акватическая семантика трезубца как геральдического символа указывает на истоки всей европейской философии. Так, Фалес Милетский, который считается отцом европейской науки, как и многие другие древнегреческие мыслители, размышлял над проблемой архэ – первовещества, лежащего в основе бытия. Он считал таким первовеществом воду. Но здесь он имел в виду не известную нам H₂O. «Водой» Фалес в данном случае называл изначальное бесформенное и изменчивое состояние материи, к которое стремятся вернуться разрушающиеся объекты и из которого возникают новые. Идея о материальном единстве Вселенной, о том, что она возникает и гибнет, но её материальная основа остаётся неизменной, является значительным элементом материализма в древнегреческой философии.

Трезубцы, а ранее двузубцы, как геральдические символы Домонгольской Руси, содержат и числовую символику, которую из философов досконально рассмотрел Пифагор еще в античное время.

Пифагор фактически обожествлял числа, утверждая: «Число владеет вещами». Исследование не только природы, но и духовно-нравственного состояния и поведения людей пифагорейцы сводили к измерению.

Пифагор разработал математическую теорию музыки, ставшую основой всего дальнейшего развития европейского музыкального искусства. Однажды, проходя мимо кузницы, он обратил внимание на созвучие ударов разных молотов. Сравнив их вес и соотношение тонов из звучания, он путём дальнейших экспериментов установил интервалы музыкальной гаммы. Поскольку музыка, согласно Пифагору, передаёт божественную цифровую гармонию Вселенной, она считалась благоприятно воздействующей на душу и имеющей воспитательное значение.

Очевидно, на индийском учении о реинкарнации (переселении душ) основывалась пифагорова теория метемпсихоза, согласно которой душа после смерти человека может воплощаться вновь в людях, животных, растениях в зависимости от поведения умершего. Свою цель пифагорейцы видели в освобождении от бесконечных страданий путём катарсиса – очищения. Для его достижения нужно воздерживаться не только от плохих поступков, но и от негативных слов, мыслей и чувств. Пифагор советовал: «Не гоняйся за счастьем: оно всегда находится в тебе самом».

В пифагореизме цифра три означала связь прошлого, настоящего и будущего, а также равновесие и мир. Подобное внимание к тройке проявилось позднее в

христианском богословии, что выразилось в триадичном образе Бога.

Также семантическое значение трезубца может быть рассмотрено в контексте философской концепции известного представителя немецкой классической философии Гегеля, который сделал основным принципом своего философского учения принцип триады. Базисом данного принципа у Гегеля является закон двойного отрицания. Согласно ему, исходное положение объекта – тезис – в результате развития подвергается отрицанию, переходит в свою противоположность – антитезис, который в результате последующего отрицания (отрицания отрицания), превращается в синтез. Диалектическое отрицание включает элемент преемственности, сохранения в новом положительного содержания старого, поэтому в результате второго отрицания происходит не возвращение объекта в исходное состояние (тезис), а достижение более высокого уровня развития, синтезирующего (объединяющего) в себе положительные элементы предыдущих состояний. Т.е. отрицаемый объект не уничтожается, а частично используется. Такое отрицание Гегель обозначал термином «снятие».

Еще один семантический смысл трезубца, на наш взгляд, связан с феноменом смерти, так как трезубец символизировал в культуре древнеарийских народов (индийцев и, возможно, славян) не только жизнь, но и смерть. Можно провести аналогию трезубца на рассматриваемых нами геральдических изображениях с косою на средневековых западноевропейских изображениях, символизировавших смерть.

Данные символы указывают на то, что неотъемлемость смерти от бытия каждого из нас, её всеобщность и неотвратимость делает актуальным философский анализ этого феномена. Об актуальности свидетельствуют такие факты, как постоянное совершение убийств, рост суицидов, увеличение смертности то различных заболеваний. Нельзя забывать и о главнейших императивах бытия современного общества: ухудшении экологической обстановки, следствием чего являются всё чаще и чаще происходящие природные катаклизмы, и развитии терроризма и его проявлениях по всему миру. И тот, и другой императивы влекут за собой массовую гибель людей, их смерть.

Феномен смерти является объектом исследования многих наук, как естественного, так и социально-гуманитарного профиля (физиология, биохимия, психология, культурология и другие). Философия же, исходя из её стремления к универ-

сальному знанию, пытается провести всеобщий анализ данного феномена.

Что же такое смерть, это страшное для индивида и неотделимое от существования всего живого явление. Приведем несколько определений. Отдел статистики при Организации Объединенных Наций в своей работе руководствуется таким определением данного феномена: «смерть – это окончательное прекращение всех жизненных функций». В Словаре русского языка в 4 томах, изданного в 1984 году, мы читаем: «смерть это прекращение существования человека, животного». Оксфордский академический словарь дает нам следующее определение смерти: «смерть – это конец жизни». Приведем две точки зрения на смерть, являющиеся полярными и существующие с древнейших времен. Первая точка зрения: «Жизнь – это однократное бытие человека, она подобна вспыхнувшей искре, после смерти человек со своим осознанием исчезает абсолютно, то есть происходит его полное исчезновение». И вторая точка зрения: «После смерти тела душа (разум или «Я») отделяется от тела и переходит в иную форму существования, либо вселяется в новое тело, во всяком случае ее бытие вечно».

Танатологическое направление философского знания имеет долгую историю. Танатологической проблематики касались многие мыслители прошлого и современности, поскольку тема смерти является определяющей для жизни человека. Рассмотрим, как рассматривался феномен смерти в различных философских традициях, и сделаем выводы, актуальные для темы нашего исследования.

Бытие человека, по мнению Мартина Хайдеггера, есть «бытие-к-смерти». Хайдеггер писал, что в объективном бытии «смерть ежесекундно заявляет себя как сила, которая борется с силой жизни. Тот или другой оборот этой борьбы дает возможность определить общее состояние человека в данное мгновение, его отношение к бытию как к таковому в данное мгновение; и всякий раз, когда человек глядит на свою кончину, сам характер его видения неразрывно связан с реальностью силы смерти в данное мгновение. Другими словами, человек как наличное бытие, как понимание бытия в образе предстояния смерти неотделим от человека как существа, которое начинает умирать тогда же, когда и жить, и не может заключать в себе ни жизни без смерти, ни жизнеустояющей силы без силы, разрушающей и разлагающей».¹⁴

¹⁴ Хайдеггер М. *Время и бытие* – М.: Республика, 1993 г. – 447 с.

Согласно его воззрениям, смерть неотъемлема от человеческого бытия, мало того, смерть есть «хран бытия». Бытие вечно и неизменно, меняются лишь его носители – конкретные люди. «Смерть как ковчег есть хран бытия. И будем теперь называть смертных смертными не потому, что их земная жизнь кончается, а потому, что они осиливают смерть как смерть. Смерть суть то, что они суть, как смертные, сохраняя свое существо в хране бытия. Они осуществляющееся отношение к бытию как к бытию».¹⁵ Смерть – неотъемлемый атрибут бытия человека, его непреходящий результат. А человеческая жизнь, которая неотделима от смерти – это лишь «искорка в снегу», которая вспыхивает, горит и неизбежно потухает. И таких искорок возникает множество, они сменяют друг друга, а смерть остается вечным и неизменным «храном бытия».

Смерть, таким, образом – одна из сторон бытия наряду с наличным бытием человека. Смерть и жизнь есть две стороны бытия, жизнь невозможна без смерти, а смерть без жизни. Вот как говорит об этом С. Е. Кюльтин: «Если бы каждый из нас в отдельности оценил вероятность браков наших достаточно далеких предков, то пришел бы к заключению, что появление каждого из нас – событие совершенно невероятное».¹⁶ А из случайности рождения логически следует конечность, случаен – значит конечен, преходящ.

Э. Фромм считал, что человек на протяжении своей жизни сталкивается с различными противоречиями – дихотомиями. Некоторые из них он может преодолевать, разрешать. Такие дихотомии Фромм назвал историческими. Они неотъемлемы от бытия каждого отдельного человека и бытия социума. Преодолевая противоречия, социум развивается, переходит от одной фазе развития к другой, более совершенной. Однако, человека на всем протяжении его жизни преследуют две дихотомии, разрешить которые он не в состоянии. Эти дихотомии Фромм назвал экзистенциальными. Разрешить их невозможно, вследствие того, что невозможно уйти от смерти как естественного финала бытия человека в мире. Фромм писал, что «самая фундаментальная экзистенциальная дихотомия – это дихотомия между жизнью и смертью».¹⁷ Человек вынужден жить в постоянном ожидании события своей

¹⁵ Фромм Э. *Душа человека* – М.: Республика, 1992 г. – 430 с.

¹⁶ Кюльтин С. Е. *Бессмертие: иллюзия или реальность?* // *Философские науки* – №9, – 1991

¹⁷ Фромм Э. *Душа человека* – М.: Республика, 1992 г. – 430 с.

Политика и общество 12 (108) • 2013

смерти. И он пытается преодолеть эту дихотомию различными путями, например через религию.

Но «факт смертности человека рождает и другую дихотомию: хотя каждый человек является носителем всех человеческих потенциальных способностей, кратковременность его жизни не позволяет полностью реализовать все возможности, даже при наличии наиболее благоприятных условий». ¹⁸ Смерть означает прерывание всех жизненных устремлений индивида, всех его дел, его продуктивной, творческой деятельности. Но смерть естественна и неотъемлема от жизни.

У Шопенгауэра смерть – это средство обновления вечной и неизменной в своей основе воли к жизни – хаотического, неуправляемого начала всего сущего, Природы. Смерть страшна лишь для индивида, который для Природы – ничто. Сама же Природа вечна и бессмертна. «Жизненная сила, даже понимаемая в смысле силы природы, остается чуждой смене форм и состояний, которые приходят и уходят, влекомые цепью причин и действий, и которые одни подвластны возникновению и уничтожению... Вследствие этого, в этих пределах нетленность нашего подлинного существования остается вне всяких сомнений». ¹⁹

Смерть есть лишь исчезновение единичного проявления воли к жизни, сама же воля, выражающаяся в человеческом роде, продолжает жить вечно, обновляясь и обновляясь. Парацельс писал: «Душа во мне сделалась из чего-то, поэтому она и не обратится в ничто, ибо она произошла из чего-то» ²⁰

Индивид умирает, но его сущность остается, она неподвластна смерти. Мыслитель пишет, что «метафизическое, неразрушимое, вечное в человеке лежит исключительно в воле, которая только одна первоначальна». Если рассматривать человека как явление, феномен, то ноуменом или сущностью и будет являться воля к жизни, которая одна – «зерно явления» ²¹.

Таким образом, Шопенгауэр рассматривает феномен смерти в рамках своей иррационалистиче-

ской философской концепции, центральной категорией которой является «воля к жизни» как хаотическая, не подлежащая рациональному познанию первооснова бытия.

Иррационалистическими по своей сути являются и воззрения на человека и общество З. Фрейда. Он уделял много внимания феномену смерти. Смерть опосредованно детерминирует поведение человека через два основных влечения: через «эрос» (влечение к жизни) и через «танатос» (влечение к смерти). «Влечение – наличное в живом организме стремление к восстановлению какого-либо прежнего состояния». ²²

Важным нам представляется символика цветов тризубов Рюриковичей.

Что касается цветовой символики, то Иоханнес Иттен (1888-1967) крупнейший исследователь цвета в искусстве, изучая способы воздействия цвета, констатировал семь видов контрастных проявлений: контраст по цвету, контраст светлого и темного, контраст холодного и теплого, контраст дополнительных цветов, симультанный контраст, контраст по насыщенности, контраст по площади цветочных пятен. Контраст холодного и теплого – «самый «звучащий контраст среди других цветочных контрастов. Благодаря ему открывается возможность с помощью цвета передать высшую музыку небесных сфер» ²³. Желтый, оранжевый, красный – теплые. Фиолетовый, синий и зеленый – как холодные. «Существует такое различие и в пределах одного цветочного тона: теплый зеленый и холодный зеленый» ²⁴. В разделение цветов на теплые и холодные играют роль ассоциации, связанные с теплыми и холодными предметами. Р. Арнхейм отмечал, что особую роль для выразительности цвета играет не просто цвет, а порой его оттенок. «Чистый цвет, без оттенка всегда строг, холоден и беспристрастен» ²⁵. Также холодные и теплые цвета можно представить: холодный–теплый, теневой–солнечный, прозрачный–непрозрачный, успокаивающий–возбуждающий, жидкий–густой, воздушный–земной, далекий–близкий,

¹⁸ Фромм Э. Душа человека – М.: Республика, 1992 г. – 430 с.

¹⁹ Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Метафизика половой любви – СПб.: Азбука-классика, – 2005 г. – 224 с.

²⁰ Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Метафизика половой любви – СПб.: Азбука-классика, – 2005 г. – 224 с.

²¹ Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Метафизика половой любви – СПб.: Азбука-классика, – 2005 г. – 224 с.

²² Медицинский энциклопедический словарь / В. И. Бородулин, А. В. Бруена, Ю. Я. Венгеров и др.: Под ред. В. И. Бородулина – М., Издат. Дом «Оникс 21 век», 2002 – 704 с.

²³ Иттен И. Искусство цвета/Пер. с немецкого; 6-е издание; Пред. Л. Монаховой.– М.: Изд. Д. Аронов, 2010

²⁴ Гердер И. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. 703 с.

²⁵ Иттен И. Искусство цвета/Пер. с немецкого; 6-е издание; Пред. Л. Монаховой.– М.: Изд. Д. Аронов, 2010

легкий-тяжелый, глухой-звонкий, мягкий-жесткий, влажный-сухой. «Под «ломанными» понимают цвета сероватые, но с заметным цветным оттенком, то есть цвета малой насыщенности и небольшой яркости»²⁶.

Так, желтое окаймление образа и желтые точки в поле данного изображения символизируют золото. Также «золото означает богатство, силу, верность, чистоту, постоянство»²⁷. Голубой цвет на фоне данного символа означает «величие, красоту, ясность»²⁸.

Еще одним вариантом трактовки желтого цвета на данном геральдическом изображении является желтый цвет как символ колосющихся полей, а голубого – как символ ясного неба.

Вскоре со временем подобные цвета стали активно использоваться в русской иконописи. Искусство, пришедшее из Византии с христианством, стало неотъемлемой частью русской культуры. Христианские церкви существовали на Руси и до официального принятия новой веры, еще с IX века, но после крещения Руси (988г.) строительство новых многочисленных церквей и храмов стало колоссальным импульсом для развития нового искусства на Руси. Строящиеся церкви должны были поражать сознание величием и красотой, как когда-то облик Софии Константинопольской восхитил послов Владимира. Красота искусства и его содержательность, важнейшие факторы византийской художественной традиции, стали определяющими в развитии русского искусства. В русское искусство пришла цветная наполненность, и, как важнейшая часть умозрительной красоты, усилила эстетическую компоненту национальной культуры.

Софийский собор, единственный из всех киевских построек этого периода, сохранил свою архитектуру, стенопись, мозаики. «Удивительны цветовые вариации мозаичистов, когда линии рисунка или моделировка формы исполняются не одним цветом, а в основной тон добавляются участки более легкого или, наоборот, более яркого цвета. Золотой фон изображений оказывается сотканым из смальты различной тональности, включая даже небольшие отесанные камушки желтого цвета, за счет чего он приобретает

мерцающее свечение, создающее в интерьере храма свое ирреальное пространство»²⁹.

В мозаиках техника определяла живописные приемы, во фресках существовало более свободное, гибкое создание образов. Конечно, рисунок ликов сводился к системе определенных правил и приемов, в которых акцент ставился на глазах, дугообразной линией бровей, тонком носе, чуть поджатых губах, но в каждом образе ощущалось «личное дыхание художника»³⁰.

После киевского Софийского собора были возведены еще два Софийских храма, в Новгороде (1045-1052 гг.) и в Полоцке (до 1066 г.). В Новгороде собор не был расписан в XI веке, изображения были написаны в иконной технике. В редких, дошедших до наших дней иконах: «Спас Златая риза» и «Апостолы Петр и Павел» мастера делали акцент на цветовой выразительности: свет исходил от Христа, облаченного в золотые одежды, синие хитоны апостолов, розовый и желтый плащи, при передаче теней – многообразии цветных рефлексов.

В конце XI – начале XII веков, когда на Руси появились свои монастыри, русская живопись, находящаяся под влиянием византийской, где значительную роль играли идеалы аскезы, приобрела характер контурного рисунка, заполненного локальными цветами, в ограниченном колорите.

С середины XII столетия свет стал определяющим в структуре построения формы и образа. В 1137-1142 гг. в Пскове в Мирожском монастыре возвели собор Спасо-Преображения. В Мирожском соборе до нашего времени сохранились уникальные росписи. Догматической основой Мирожских фресок является тема соединения в Боге-Сыне божественной и человеческой природы. Мирожские мастера использовали богатую палитру: сочетание ярко-голубого фона с более насыщенным синим и малахитовым, одежды написаны светло-фиолетовыми, вишневыми и лиловыми, салатными и светло-изумрудными, серо-голубыми и ярко-голубыми цветами. «Светящиеся цвета чередуются с темными коричневыми и синими драпировками. И самое главное, что красная охра, обычно составляющая

²⁶ Зайцев А.С. Наука о цвете и живопись.– М.: Искусство, 1986

²⁷ Лакиер А.Б. Русская геральдика [Электронный ресурс]. Адрес доступа: <http://www.heraldrybooks.ru/text.php?id=90>

²⁸ Соболева Н.А. Очерки истории российской символики. От тамги до символов государственного суверенитета М.: Языки славянских культур: Знак, 2006. – 487 с.

²⁹ Сарабьянов В.Д., Смирнова Э.С. История древнерусской живописи. М.: Православный Свято-Тихвинский гуманитарный университет. 2007. 750 с.

³⁰ Сарабьянов В.Д., Смирнова Э.С. История древнерусской живописи. М.: Православный Свято-Тихвинский гуманитарный университет. 2007. 750 с.

основу колорита древнерусских фресок, в Мирожских росписях отсутствует»³¹.

В указанных нами геральдических символах проявляются особенности русского менталитета, на который огромное влияние оказали природно-климатические условия.

Менталитет или характер любого народа, в том числе и русского, на наш взгляд, имеет архетипическую природу.

Понятие архетипа получило наиболее четкую и глубокую проработку в трудах К.Г. Юнга («Человек и его символы», «Душа и миф: шесть архетипов», «Проблемы души нашего времени», «Эон», «Психоанализ и искусство»). Согласно его концепции, архетип представляет собой устойчивый тип отношения представителей одного социума к объективной действительности, действующий на уровне коллективного бессознательного, которое «досталось нам от первобытных времен в специфической форме мнемонических образов или было унаследовано в анатомической структуре мозга»³².

В архетипах запечатлен национальный характер, мироотношение, мироощущение народа. Архетипы имеют свойство проявлять себя как в сновидениях, так и в мифах, традициях, искусстве, фольклоре и языке. Каждый архетип – это элемент коллективного бессознательного, основа народной ментальности, прообраз определенной черты личности или того или иного фрагмента объективной действительности. Личностными архетипами являются анима (женское начало), анимус (мужское начало), тень (темная сторона личности), самость (светлая сторона личности, самореализация, совершенствование)³³. Архетипов, отражающих объективную реальность, великое множество, и в культуре каждого народа присутствуют схожие архетипы, хотя различающиеся по частным характеристикам. Как объясняет швейцарский психолог и философ, форму архетипа «можно сравнить с осевой структурой кристалла, которая до известной степени предустанавливает кристаллическую

структуру матричной жидкости, хотя сама по себе материально и не существует»³⁴.

Так, цифра три в юнгианском психоанализе символизирует детство, зрелость и старость, то есть ход жизни человека, который завершается ее окончанием – смертью. Фигура, падающая с неба, символизирует истину, вмешательство высших сил в дела индивида, так и рассматриваемые нами геральдические символы означали на уровне коллективного бессознательного божественную сущность княжеской власти. В алхимии птица символизовала монстра, земного дракона (означающего первичную материю), который трансформируется в орла или петуха. В нашем случае изображение напоминает орла, который также на уровне коллективного бессознательного указывает на сакральный статус владельца печати с данным изображением – носителя княжеской власти.

Таким образом, указанный геральдический символ в контексте юнгианской теории коллективного бессознательного предстает как средство сакрализации княжеской власти на уровне бессознательных представлений древнерусского народа. Это, на наш взгляд, способствовало формированию и развитию идентичности древнерусского народа.

Утверждению этнической идентичности во многом способствуют различные формы духовной, культуросозидающей деятельности, осуществляемые в рамках одной нации, представителями одного народа³⁵. Такие формы культуры, как мифология, философия и искусство, которые могут рассматриваться и как типы мировоззрения, и как типы духовной деятельности, и как формы общественного сознания, являлись у многих народов важнейшими инструментами поддержания и развития национальной идентичности, то есть совокупности представлений, разделяемых представителями одного этноса, проживающего на территории государства, о его месте в мировом сообществе, о его специфике и назначении.

Что касается русского народа, то здесь исконным фактором формирования идентичности были как языческие верования, так и народное искусство.

³¹ *Сарабьянов В.Д., Смирнова Э.С.* История древнерусской живописи. М.: Православный Свято-Тихвинский гуманитарный университет. 2007. 750 с.

³² *Юнг К.Г. Нойманн Э.* Психоанализ и искусство – М.: Ваклер, 1998. 306 с.

³³ *Юнг К.Г.* Человек и его символы – М.: Серебряные нити, 2011. 352 с.

³⁴ *Юнг К.Г.* Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ.– К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с

³⁵ «The quest for meaning». University of Toronto Press Incorporated, 2007, Toronto Buffalo London. С. 153

Национальная идентичность как чувство сопричастности судьбе и жизни своего народа формируется за счет развитой национальной, и прежде всего народной культуры.

Социальный смысл идентичности, на наш взгляд, состоит в сплочении представителей одного этноса в единое целое, формировании чувства солидарности. Для русского народа как наследника древних славян, подобное мироощущение, основанное на соборности и сплоченности, являлось исторической традицией, восходящей к языческим верованиям и традициям древних славян.

Для языческого мирозерцания и мироощущения характерно то, что человек не противопоставлял себя космосу, природе, а растворялся в них, становясь таким же целым, как и они. Эта «целостность-принадлежность» достигалась общинным существованием, обрядовой и трудовой деятельностью, которые органично вплетались в контекст природы и космоса. Ощущая «себя принадлежностью целого», человек закреплял в общинных традициях нормы своего существования не только в природе, но и в мире людей: общине или роде, вследствие род или община гарантировали ему защиту и поддержку.

Итак, идентичность у древних славян означала чувство принадлежности к роду, а затем – к общине, значит в то время имела место общинная или родовая идентичность. С формированием русского государства формируется потребность возникновения национальной идентичности, хотя она формируется не сразу. На наш взгляд, национальная идентичность проявляла себя в те периоды отечественной истории, которые были сопряжены с трудностями и лишениями, перенести которые без национального единения было практически невозможно. К таким событиям можно отнести, прежде всего борьбу с крестоносцами, борьбу с кочевниками и с монгольским игом, борьбу с польскими интервентами во время смуты.

Таким образом, проведенный нами философский анализ указанных геральдических символов позволяет сделать вывод о том, что схематическое изображение трезубца, выполненное желтыми линиями на голубом фоне, вызывало в сознании представителей социума домонгольской Руси представление о власти и ее атрибутах: богатстве, силе, верности, чистоте, постоянстве, величии, ясности и красоте и тем самым формировало почтительное отношение к князьям как носителям данных атрибутов власти.

Библиография:

1. Белецкий С.Д. Древнейшая геральдика Руси // «Повесть временных лет». СПб., Вита Нова, 2012. стр. 431 – 463.
2. Белый А. Символизм как миропонимание/Сост., вступ. ст. и прим. Л.А. Сугай.-М.: Республика, 1994.-528с. – (Мыслители XX в.)
3. Галанин А.В. Арийские традиции // Вселенная живая [Электронный ресурс] – Владивосток, 2012-2013. Адрес доступа:<http://ukhtoma.ru/traditions1.htm>
4. Гареева Э.А. Ранний немецкий романтизм как синтез конечного и бесконечного // Вестник ВЭГУ. 2010. № 3. с. 63-67.
5. Гердер И. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. 703 с.
6. Даниэль С. Искусство видеть. СПб. 2006. Стр.111-112
7. Иванов В.В., Топоров В.Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.drevnosti.org/pagan/37-myth/201-2010-05-30-09-31-10>
8. Иттен И. Искусство цвета/Пер. с немецкого; 6-е издание; Пред. Л. Монаховой.-М.: Изд. Д. Аронов, 2010.
9. Зайцев А.С. Наука о цвете и живопись.-М.: Искусство, 1986.
10. Култыгин С. Е. Бессмертие: иллюзия или реальность? // Философские науки-№9,-1991.
11. Лакиер А.Б. Русская геральдика [Электронный ресурс]. Адрес доступа: [.http://www.heraldrybooks.ru/text.php?id=90](http://www.heraldrybooks.ru/text.php?id=90)
12. Медицинский энциклопедический словарь / В. И. Бородулин, А. В. Бруена, Ю. Я. Венгеров и др.: Под ред. В. И. Бородулина – М., Издат. Дом «Оникс 21 век», 2002 – 704 с.
13. Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры.-М.: Университетская книга. 2012. 406 с. С. 311.
14. Ницше Ф. Сумерки кумиров или как философствуют молотом // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза – СПб.: Худож. Лит., 1993 г.-672 с.
15. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян – М.: Наука, 1994. 610 с.
16. Сарабьянов В.Д., Смирнова Э.С. История древнерусской живописи. М.: Православный Свято-Тихвинский гуманитарный университет. 2007. 750 с.

Политика и общество 12 (108) • 2013

17. Соболева Н.А. Очерки истории российской символики. От тамги до символов государственного суверенитета М.: Языки славянских культур: Знак, 2006.-487 с.
18. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного – М.: Просвещение, 1990 г. – 448 с.
19. Фромм Э. Душа человека – М.: Республика, 1992 г. – 430 с.
20. Хайдеггер М. Время и бытие – М.: Республика, 1993г. – 447 с.
21. Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Метафизика половой любви-СПб.: Азбука-классика,-2005 г. – 224 с.
22. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ.– К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с
23. Юнг К.Г. Человек и его символы – М.: Серебряные нити, 2011. 352 с.
24. Юнг К.Г. Нойманн Э. Психоанализ и искусство – М.: Ваклер, 1998. 306 с.
25. Эко. У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с. С. 51
26. Элиас Н. Придворное общество. М.: Языки славянской культуры, 2002. 314 с.
27. Kalevi Kull: Vegetative, Animal, and Cultural Semiosis: The semiotic threshold zones // Cognitive semiotics. Issue 4-Spring 2009-Anthroposemiotics vs. Biosemiotics
28. Schütz Alfred Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego» // Philosophy and Phenomenological Research, March, 1942, с. 323—347
29. Otfried Neubecker Heraldry: Sources, Symbols and Meaning. Tiger Books International (1997). 288 pages.
30. «The quest for meaning». University of Toronto Press Incorporated, 2007, Toronto Buffalo London. С. 153
3. Galanin A.V. Ariiskie traditsii // Vselennaya zhivaya [Elektronnyi resurs] – Vladivostok, 2012-2013. Adres dostupa:<http://ukhtoma.ru/traditions1.htm>
4. Gareeva E.A. Rannii nemetskii romantizm kak sintez konechnogo i beskonechnogo // Vestnik VEGU. 2010. № 3. с. 63-67.
5. Gerder I. Idei k filosofii istorii chelovechestva. М.: Nauka, 1977. 703 s.
6. Daniel' S. Iskusstvo videt'. SPb. 2006. Str.111-112
7. Ivanov V.V., Toporov V.N. K rekonstruktsii Mokoshi kak zhenskogo personazha v slavyanskoj versii osnovnogo mifa. Internet-resurs. Rezhim dostupa: <http://www.drevnosti.org/pagan/37-myth/201-2010-05-30-09-31-10>
8. Itten I. Iskusstvo tsveta/Per. s nemetskogo; 6-e izdanie; Pred. L. Monakhovoi.-М.: Izd. D. Aronov, 2010.
9. Zaitsev A.S. Nauka o tsvete i zhivopis'.-М.: Iskusstvo, 1986.
10. Kul'tin S. E. Bessmertie: illyuziya ili real'nost'? // Filosofskie nauki-№9,-1991.
11. Lakier A.B. Russkaya geral'dika [Elektronnyi resurs]. Adres dostupa: [.http://www.heraldrybooks.ru/text.php?id=90](http://www.heraldrybooks.ru/text.php?id=90)
12. Mezhuiev V.M. Ideya kul'tury. Ocherki po filosofii kul'tury.-М.: Universitetskaya kniga. 2012. 406 s. S. 311.
13. Nitsche F. Sumerki kumirov ili kak filosofstvuyut molotom // Nitsche F. Stikhotvoreniya. Filosofskaya proza – SPb.: Khudozh. Lit., 1993 g.-672 s.
14. Rybakov B.A. Yazychestvo drevnikh slavyan – М.: Nauka, 1994. 610 s.
15. Sarab'yanov V.D., Smirnova E.S. Istoriya drevnerusskoi zhivopisi. М.: Pravoslavnyi Svyato-Tikhvinskii gumanitarnyi universitet. 2007. 750 s.
16. Soboлева N.A. Ocherki istorii rossiiskoi simboliki. Ot tamgi do simbolov gosudarstvennogo suvereniteta М.: Yazyki slavyanskikh kul'tur: Znak, 2006.-487 s.
17. Freid Z. Po tu storonu printsipa udovol'stviya // Freid Z. Psikhologiya bessoznatel'nogo – М.: Prosveshchenie, 1990 g. – 448 s.
18. Fromm E. Dusha cheloveka – М.: Respublika, 1992 g. – 430 s.
19. Khaidegger M. Vremya i bytie – М.: Respublika, 1993g. – 447 s.
20. Shopengauer A. Smert' i ee otnoshenie k nerazrushimosti nashego sushchestva // Metafizika polovoi lyubvi-SPb.: Azbuka-klassika,-2005 g. – 224 s.
21. Yung K.G. Dusha i mif: shest' arkhетipov. Per. s angl.– К.: Gosudarstvennaya biblioteka Ukrainy dlya yunoshestva, 1996. – 384 s

References (transliteration):

1. Beletskii S.D. Drevneishaya geral'dika Rusi // «Povest' vremennykh let». SPb., Vita Nova, 2012. str. 431 – 463.
2. Belyi A. Simvolizm kak miroponimanie/Sost., vstup. st. i prim. L.A. Sugai.-М.: Respublika, 1994.-528s. – (Mysliteli XX v.)

22. Yung K.G. Chelovek i ego simvoly – M.: Serebryanye niti, 2011. 352 s.
23. Yung K.G. Noimann E. Psikhoanaliz i iskusstvo – M.: Vakler, 1998. 306 s.
24. Eko. U. Otsutstvuyushchaya struktura. Vvedenie v semiologiyu – SPB.: TOO TK «Petropolis», 1998. – 432 s. S. 51
25. Elias N. Pridvornoe obshchestvo. M.: Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2002. 314 s.
26. Kalevi Kull: Vegetative, Animal, and Cultural Semiosis: The semiotic threshold zones // Cognitive semiotics. Issue 4-Spring 2009-Anthroposemiotics vs. Biosemiotics
27. Schütz Alfred Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego» // Philosophy and Phenomenological Research, March, 1942, с. 323—347