

## ОБОСНОВАНИЕ А. БЕЛЫМ И ВЯЧ. ИВАНОВЫМ КОНЦЕПЦИИ «СИМВОЛА»

САТОСИ КИТАМИ, НОБУАКИ КАКИНУМА

На первый взгляд складывается впечатление, что русские символисты занимались творческой деятельностью, отъединенные от культурно-исторических реалий, в герметически закрытом пространстве своей чистой эстетики. Но, на самом деле, они – благодаря эрудиции и необыкновенной широте интеллектуальных интересов – могли чутко реагировать на изменения общественной структуры конца XIX - начала XX века, возникшие во всей Европе, и вытекающую из них новую культурную проблематику.

Многие европейские мыслители на рубеже веков выражали «кризис культуры», и русские символисты не были исключениями. Кризис заключается в осознании того, что идеи рационализма и социального прогресса картезианского типа непосредственно привели к возвышению технической цивилизации, которая в то время достигла небывалой степени развития; с другой стороны, индивидуумы, появившиеся в силу постепенного разложения средневеково-феодальной общины, утрачивали целостность человеческого духа, органическую связь между собой, были нивелированы и обезличены в качестве механических составляющих этой цивилизации. Постановка вопроса «кризис культуры» всегда предполагает противопоставление духовной *культуры* технической *цивилизации*.

Рационализм основан на разумно-рассудочном осмыслении человека, стремлении выявить внутренние и внешние стороны человека путем мышления, рассуждения при помощи понятий и логических процедур. Рационализм стал фундаментальным началом цивилизации. Поэтому он пытается решить проблемы, происходящие внутри цивилизации, рационализируемыми средствами. Типичным образцом этого является марксизм. Марксисты убеждены, что можно отменить ситуацию отчуждения человека посредством целеустремленного коллективного преобразования действительности (национализации средств производства и ликвидации классов). А иррационализм делает акцент на духовных сторонах, не изъясняемых в свете разума (интуиции, вдохновении, бес- и подсознательном, народной душе и т.д.). Иррационализм выдвигает на передний план неповторимую, самоценную сущность человеческой особи, и в силу этого связывается с онтологической проблематикой. На основе личности иррационализм провозглашает резкий отказ от тенденции цивилизации, ущемляющей и обесценивающей полноту бытия. Именно на рубеже веков иррационалистическое течение мысли, находящее прямое выражение в «философии жизни» (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон и т.д.), приобретает разрастающиеся силы на фоне кризиса духовной культуры. Русский символизм, особенно идейно-теоретическая ориентация

младших символистов, характеризуется подобным иррационалистическим постижением субъекта и мира. Для утверждения духовных ценностей культуры они мечтали о религиозно-теургическом преобразовании действительности в рамках своего метафизического мировосприятия.

В то же время символисты были поэтами, размышляющими над темой словесного выражения. Они неизбежно сталкиваются с вопросом о том, как выразить иррациональное, на которое направлены их главные интересы: во-первых, мистические внутренние переживания (художественное вдохновение, божественное наитие), во-вторых, трансцендентную сферу, недостижимую для рационального познания. Отправной точкой является осознание ими неизрекаемости иррациональной природы таких явлений. Но символисты все-таки (как ни парадоксально это звучит) стремились теоретизировать возможность и средства ее выражения рациональным способом. Сначала материалом их разборов и раздумий стал язык, самое орудие выражения, затем им приходилось разработать новую концепцию «символа» в качестве объекта, в котором пересекаются феноменальный и ноуменальный миры. Символ таким образом составляет ядро теории символизма. Опираясь на эту ключевую концепцию, символисты пытались найти выход из проблем невыразимости иррациональных предметов и кризиса культуры.

В этом ракурсе ниже мы проанализируем характерные для символистов воззрения на слово и истолкование символа двумя главными теоретиками символизма — А. Белым и Вяч. Ивановым.

## 1. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ СИМВОЛИСТОВ О СЛОВЕ

В первую очередь мы хотели бы дать общую характеристику взглядов символистов на слово на основе известного стиха Тютчева из стихотворения «Silentium!», который А. Белый и Вяч. Иванов часто приводят, — «Мысль изреченная есть ложь». Оставим сейчас в стороне собственно поэтический взгляд, согласно которому никто не может надеяться, что его чувства и мысли, выраженные словами, будут поняты, так сказать, адекватно. На наш взгляд, в пристрастии символистов к этому стиху есть два аспекта в их осмыслении слова, больше связанного с философией, чем с поэзией.

Во-первых, слова Тютчева означают: «Мысль, выраженная обыденным языком, есть ложь». Бедный, несовершенный, неуклюжий обыденный язык не способен воплотить тайные внутренние переживания поэта. С другой стороны, предполагается, что язык, гармонизирующий с поэтическим воплощением, способен передать заветную мысль поэта. Символисты изначально противопоставляют обыденный язык языку особому, поэтическому. А что в сущности представляет собой для них язык поэтический? По определению Иванова поэзия содержит в себе дневной мир чувственных «проявлений» и ночной мир сверхчувственных откровений. Поэт, подобный Тютчеву, более причастен к ночному миру, дионисийской стихии, нежели дневному миру, аполлиническому ясновидению. Для выражения внутренних переживаний подобного

темного прозрения беспомощен язык, оскверненный и изношенный в бытовом обиходе. В древности жрецы и волхвы, ведающие “соответствия между миром сокровенного и пределами общедоступного опыта”,<sup>1</sup> имели особый язык, «язык богов» для передачи народу своих таинственных опытов проникновения в ноуменальную сферу бытия. Поэтический язык должен быть “воспоминанием о стародавнем «языке богов»”.<sup>2</sup>

В древности существовало некое идеальное, синкретическое состояние языка, — это разделяемые младшими символистами воззрения на слово.<sup>3</sup> Белый говорит: “первоначально поэзия, познание, музыка и речь были единством; и потому живая речь была магией, а люди, живо говорящие, были существами, на которых лежала печать общения с самим божеством”.<sup>4</sup> Магию совершают ведуны, монополизирующие тайное знание и владеющие способом словесного облечения его. А. Блок объясняет, что древние люди обладали специфическим мироощущением, полным живой поэтичности и непостижимым для современных людей. Это мироощущение находит прямое отражение в темной области старинной жизни: гаданиях, заклинаниях, заговорах, народной магии и обрядности, поверьях, суевериях и т.п. В то время “мирясь с тайнами окружающего мира, — пишет Блок, — народ признает за отдельными людьми вещь знание этих тайн. Это — колдуны, кудесники, ведуны, ворожеи, ведьмы; их почитают и боятся за то, что они находятся в неразрывном договоре с темной силой, знают слово, сущность вещей, понимают, как обратить эти вещи на вред или на пользу, и потому отделены от простых людей недоступной чертой”.<sup>5</sup>

Однако, цельность древней общинности, в которой лидирующую роль играли священнослужители слова, разлагается, и, соответственно, «язык богов» подвергается деградации и вырождению. Это своего рода миф, созданный символистами, о исходном райском совершенстве и последующем грехопадении языка. В формировании этих идей символисты во многом опираются на мысль о становлении и развитии языка в лингвистической теории А. Потебни.<sup>6</sup> Согласно его истолкованию, слово, сохраняющее «внутреннюю форму»

1 *Иванов Вяч.* Заветы символизма // *Соб. соч.:* В 4 т. Брюссель, 1971-1987. Т.2. С.593. Далее цитаты из работ Вяч. Иванова даются по брюссельскому изданию.

2 Там же. С.594.

3 Подобная идея символистов могла сформироваться отчасти под воздействием их сильного интереса к современной отечественной фольклористике, одним из центральных вопросов которой являются обычаи и обряды в древнем обществе. См.: *Топорков А.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997. С.397-399.

4 *Белый А.* Магия слов // *Символизм. Книга статей.* М., 1910. С.431.

5 *Блок А.* Поэзия заговоров и заклинаний // *Соб. соч.:* В 8 т. М.-Л., 1962. Т.5. С.40.

6 См.: “Следует отметить, что идеи поэтического языка, развиваемые символистами, — Андреем Белым и Вяч. Ивановым, — являются развитием взглядов Потебни” (*Медведев П.* Формальный метод в литературоведении. Л., 1928. С.117).

(представление), имеет возможность творить все новые производные слова, тогда как слово, утратившее ее, превращается в абстрактное понятие. Потебня говорит: “Слово, будучи средством развития мысли, изменения образа в понятие, само не составляет ее содержания. Если помнится центральный признак образа, выражаемый словом, то он (...) имеет значение не сам по себе, а как знак, символ известного содержания; если вместе с образованием понятия теряется внутренняя форма, как в большей части наших слов, принимаемых за коренные, то слово становится чистым указанием на мысль, между его звуком и содержанием не остается для сознания говорящего ничего среднего”.<sup>7</sup> Эти два модуса существования слова выступают у Иванова как «слово-понятие» и «слово-символ», у Белого как «слово-термин» и «слово-образ». Обыденный язык, противопоставляемый символистами поэтическому, указывает именно на язык, видоизмененный в систему понятий.

Хотя и переход от образного языка к понятийному трактуется Потебней без ценностных моментов с точки зрения необходимости экономии времени и увеличения быстроты мышления, он и усматривается символистами как ухудшение, дегенерация языка, ассоциируется со смертью его живости. Согласно Белому, слово, как всякий организм, становится “зловонным, разлагающимся трупом”,<sup>8</sup> т.е. понятием. Слово-термин является “прекрасным и мертвым кристаллом, образованным благодаря завершившемуся процессу разложения живого слова”.<sup>9</sup> По словам Иванова, “все слова (...) родового языка захвачены во владение хозяевами жизни и в повседневный обиход ее обыденными потребностями, — ничего и не оставалось больше поэту, как припомнить наречие, на каком дано ему было беседовать с небожителями”,<sup>10</sup> подобно тому как «припомнить» первозданный мир вечных идей в учении Платона.

Что сделать, чтобы вернуть поэтическому языку статус изначального «языка богов», чтобы поэт, достигнутый смутной дионисийской стихией, как Тютчев, припомнил последний язык? В практической методологии для осуществления этого символистами представлены два способа: неосознанный и осознанный. Иванов предлагает неосознанный способ, суть которого заключается в том, чтобы выкопать язык приобщения к божеству из лона народной души за счет углубления во внутренний мир и тем самым раскрытия своего подсознательного родового корня. Иванов утверждает: “Через толщу современной речи, язык поэзии — наш язык — должен прорасти и уже прорастает из подпочвенных корней народного слова, чтобы загудеть голосистым лесом всеславянского слова”.<sup>11</sup> Поэт, посвященный в опыт ночного лицезрения, никаких активных мер не принимает; в процессе страдательного самосозерцания просветляется его народная подоснова, затаенная под корой дневной

7 Потебня А. Мысль и язык. Харьков, 1892 (2-е издание). С.167-168.

8 Белый. Магия слов. С.436.

9 Там же. С.436.

10 Иванов. Заветы символизма. С.594.

11 Иванов. О веселом ремесле и умном веселии. Т.3. С.76.

эмпирии. “В отъединении созревают в душе поэта семена дневного сева. По мере того как бледнеют и исчезают следы поздних воздействий его отеснявшей среды, яснее и определяется в изначальном напечатлении его «наследье родовое». Созданное им внутреннее слово узнается народной душой как нечто свое — постигается темным инстинктом забытого родства”.<sup>12</sup>

В качестве осознанного способа представляются далее две тактики: восстановление утраченной «внутренней формы» за счет активизации эстетической функции поэтического языка и создание новых слов на основе использования этимологического корня. Что касается первого, наглядное представление этимологического значения, обычно забытого в коммуникативной речи, воскрешается в сознании воспринимающего посредством образной ассоциации, произведенной остранным сочетанием смежных слов. Потебня точнее определяет эту эстетическую функцию как «эпические выражения», т.е. “постоянные сочетания слов, в которых одно слово указывает на внутреннюю форму другого”.<sup>13</sup> Приведенный им пример из народной поэзии — «берег крутой»; “хотя множество наблюдений могло убедить, что берег не всегда крут — низкий, но эпитет остается, потому что слово берег имело у нас в старину, как теперь бриѣг у сербов, значение горы и находится в несомненном средстве с немецким Berg”.<sup>14</sup> Потебня сводит причину возникновения эпических выражений к бессознательному стремлению народа возобновить забытую внутреннюю форму, тогда как символисты вполне осознанно захотели ввести их в поэтические тексты. Белый провозглашает второй тактический план: “причина вырождения — смерть слова живого; борьба с вырождением — создание новых слов; во все упадки культур вырождение сопровождалось особым культом слов; (...) культ слова — деятельная причина нового творчества”.<sup>15</sup> Цель создания новых слов — оживление умерщвленной образности в слове.<sup>16</sup> В статье Р. Якобсона, посвященной проблеме словоновшества футуристов, трактуется неологизм, опирающийся на этимологическое мышление; путем сопоставления слов одного корня и употребления в прямом значении слова, которое на практике употребляется исключительно в переносном значении, подновляется образное представление в его корне.<sup>17</sup> В случаях первой и второй тактик внимание одинаково

12 *Иванов*. Поэт и чернь. Т.1. С.714.

13 *Потебня*. Мысль и язык. С.208-209.

14 Там же. С.210.

15 *Белый*. Магия слов. С.435.

16 Однако, как отмечает Г. Кустова, призыв Белого создать новые слова на практике реализован не в качестве сплошных неологизмов, как у Хлебникова, а в форме семантического сдвига и выявления неординальных метафорических значений путем разрушения обычной сочетаемости слов. См.: *Кустова Г.* Языковые проекты Вячеслава Иванова и Андрея Белого: Философия языка и магия слова // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С.405-406.

17 См.: *Якобсон Р.* Новейшая русская поэзия // Работы по поэтике. М., 1987. С.298.

устремлено на восстановление забытой внутренней формы, корневого значения слова.

Вернемся к прежней теме нашего рассуждения в связи с стихом Тютчева. Во-вторых, «Мысль изреченная есть ложь», поскольку мышление поэта отличается от логического, научного мышления. В. Брюсов четко разграничил «науку» и «поэзию» с точки зрения формы мышления.<sup>18</sup> Наука опирается на аналитическое суждение, сутью которого является нахождение истины посредством анализа известного явления. Значение обособленного употребления Кантом аналитического суждения — это предложение, в котором атрибут, указанный предикатом, потенциально заключен уже в сумме атрибутов субъекта (например, «человек смертный»). В области науки истина заключена в известном явлении, но еще не открыта; поэтому наука, применяя известные способы умозаключения (например, индукция и дедукция) к материалу известного, стремится к открытию ее. По своему логическому свойству наука оперирует абстрактными понятиями. По синтетическому суждению в отличие от аналитического невозможно разгадать истину в силу логического умозаключения. В этом случае субъект и предикат не разделяют общего в диапазоне их атрибутов по общепринятой мысли.

Потебня интерпретирует особенность «апперцепции» (душевный механизм трансформации чувственного образа) в связи со структурой суждения.<sup>19</sup> Согласно его замечаниям, новое чувственное восприятие связывается с представлением прежних чувственных образов в процессе апперцепции. Например, восприятие движения воздуха при произношении «Ветер!» приводит говорящего в память прежних опытов того же восприятия. Апперцепируемое и подлежащее объяснению (новое восприятие) есть субъект, а апперцепирующее и определяющее (ряд прежних чувственных образов) есть предикат в суждении. Брюсов на основе этого выясняет дифференцирующие черты мышления, характерного для поэзии. Поэт хочет уяснить самому себе расплывчатые ощущения и эмоции, и тем самым познать их средствами известных образов. Мышление поэта — объяснение неизвестного посредством известного, точнее, объяснение предмета неизвестного восприятия посредством известных образов. Эта когнитивная процедура равна принципу метафоры, замене частного частным на основе сходства двух сравниваемых. Она — поиск истины не в применении логического анализа к известному, а по синтетическому суждению, способом видоизменения нового явления в известный образ.

Брюсов излагает специфику синтетического суждения в поэзии на примере олицетворения («Звук уснул»). Атрибуты субъекта «звук» никак не сопрягаются с атрибутами предиката «уснуть», но имеется некая связь между двумя. Здесь «замирание, затихание звуков ночью, рассматриваемое как нечто неизвестное, требующее объяснения, истолковано, объяснено явлением,

18 См.: Брюсов. В. Синтетика поэзии // Соб. соч.: В 7 т. М., 1975. Т.6. С.557-562.

19 См.: Потебня. Мысль и язык. С.143-145.

рассматриваемым как нечто известное, засыпанием живых существ. ...Явление «одушевленной» жизни, в частности — людей, признаются более известными, так как поэт знает их по личному опыту, и ими объясняются явления мира «неодушевленного»<sup>20</sup>.

Две разновидности формы мышления в науке и поэзии у символистов соответствуют двум противоположным типам языка. Если научное мышление связывается с обыденным языком, твердыней «слов-понятий», «слов-терминов», а поэтическое мышление тождественно изначальному «языку богов», рассадке для процветания художественного наития.<sup>21</sup> Образно-метафорическое познание поэта не исчерпывается понятиями, а скорее ориентируется на то, чтобы зажечь погасшую в слове внутреннюю форму и обеспечить «допонятийное» состояние языка. Иванов различает «речь об эмпирических вещах и отношениях и речь о предметах и отношениях иного порядка»<sup>22</sup>; первая речь логическая совпадает с аналитическим суждением, а вторая речь мифологическая — с синтетическим суждением, поднимается «тучными колосьями родного злака на пажитях вдохновенного созерцания и чуждыми плевелами на поле, вспаханном плугами точного мышления»<sup>23</sup>.

Выше мы говорили о невыразимости поэтом своего сокровенного внутреннего мира. Но неизрекаемое — не только заветная мысль поэта. Младшие символисты стремились облечь в слово трансцендентное, запредельное, которое вообще не подлежит словесному воплощению. Для этого нужно было разработать новую теорию, новую концепцию. Эта новая концепция — «символ» А. Белого и Вяч. Иванова.

## 2. ОБОСНОВАНИЕ А. БЕЛЫМ «СИМВОЛА»

Дальше мы рассмотрим воззрения Белого на символ. Он обосновывает концепцию символа чересчур запутанным, извилистым путем. Формулировка символа в самой исчерпывающей форме дается им в статье «Эмблематика смысла», которая занимает стержневое место в аргументации теории символизма и в то же время кажется наиболее недоступной для общего понимания.<sup>24</sup> Ниже рассмотрим преимущественно выявленное в ней философское построение.

20 Брюсов. Синтетика поэзии. С.560.

21 Помимо противопоставления науки и поэзии, В. Гофман соотносит дуалистическое миропонимание символистов (эмпирический мир и сверхчувственный мир) с двупланностью языка. Согласно его изложению, рассудочное, логическое познание имеет установку на обыденный, прозаический, терминологический, омертвельный язык, в то время как интуитивное, мистическое познание стремится к особому, поэтическому, образному, живому языку. См.: Гофман В. Язык символистов // Литературное наследство. М., 1937. Т.27-28. С.54-65.

22 Иванов. Заветы символизма. С.594.

23 Там же. С.594.

24 О философской ориентации Белого существуют прямо противоположные мнения даже среди авторитетных русских философов. Более того, ее оценки од-

Отправной точкой логического толкования в этой трактовке является вопрос — «Как теоретически обосновать смысл жизни». Положение, выводящее из себя смысл бытия, по мнению Белого, имеет право претендовать на статус «мировоззрения». Для этого автором «Символизма» представляются две кандидатуры: естествознание (точная наука) и теоретическая философия (в частности, гносеология). Но обе им отвергаются. Естествознание предлагает лишь изолированный метод, отдельную точку зрения истолкования явлений действительности, в сущности многообразной и многоплановой, что приводит к тому состоянию, что “истолкований действительности столько же, сколько и методов”.<sup>25</sup> Поэтому оно не способно дать единый и целостный ответ на онтологическую проблематику. А теоретическая философия подменяет вопрос о мировоззрении вопросом о формах и нормах познавательной деятельности, о том, как построить мировоззрение, в процессе чего “мировоззрение в таком виде является нам не живым импульсом к деятельности, но мертвым принципом”.<sup>26</sup>

Белый, продемонстрировав несостоятельность естествознания и теоретической философии в качестве мировоззрения, сам пытается построить теорию, придающую жизни смысл. При этом он, оперируя гносеологическими методами на основе схемы в «Критике чистого разума» Канта, стремится уложить свои логические размышления в метафизические рамки. Но следует вспомнить, что цель написания немецким философом этой книги — преодолеть онтологию, традиционно считавшуюся одной из областей метафизики, в силу установления пределов познавательной способности. Поэтому, как справедливо отмечает Э. Чистякова, Белый “делает шаг назад, возвращаясь к онтологической проблематике, но совсем иного плана, нежели докантовская. Если в теоретическом плане задача обоснования новой онтологии сводилась к построению гносеологической метафизики, то в практическом — к теургии”.<sup>27</sup> Кант разделяет содержание познания (опыта) и форму познания; форма познания далее классифицируется на априорные формы интуиции чувственности (пространство и время) и априорные формы мышления рассудка (12 категорий, подобных причинности). Белый на основе этой

---

ним и тем же автором резко меняются с течением времени. Например, Н. Бердяев в 1910 г. в отзыве о «Серебряном голубе» пишет, что “в книге «Символизм» есть изумительная, местами гениальная глава «Эмблематика смысла» (Бердяев Н. Русский соблазн: По поводу «Серебряного голубя» А. Белого // Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т.2. С.434). В конце жизни, оглядываясь на прошлое, он замечает в автобиографии: “А. Белый был тоже чисто немецкого (философского — авторы статьи) направления, несмотря на свою русскую неорганизованность и хаотичность” (Бердяев Н. Самопознание. М., 1990. С.153).

25 Белый А. Эмблематика смысла: Предпосылки к теории символизма // Символизм. Книга статей. М., 1910. С.53.

26 Там же. С.68.

27 Чистякова Э.И. К вопросу об эстетико-философских взглядах А. Белого // Вопросы истории и теории эстетики. М., 1977. Вып.10. С.216.



схемы ставит под вопрос функции, которые регулируют, координируют формы рассудка, т.е. категории, поскольку, по его мнению, Кант не углубился в эту проблему. Автор «Эмблематики смысла» определяет эти функции как «норму» познания (“порядок между категориями познания, как особого рода норма”<sup>28</sup>). Именно в норме познания он находит переходный момент от гносеологии к метафизике. Каким образом? Согласно мысли теоретика символизма, “познание должно осуществлять свою цель”, которая заключается в том, чтобы норма познания превратила формы познания в средства для определения единства познавательной деятельности. Иными словами, норма познания под влиянием категорического императива предписывает формам познания целесообразное действие. Долженствование есть норма познания. Необходимо указать, что здесь проблематика «Критики чистого разума» незаметно трансформируется в проблематику «Критики практического разума», гносеология – в этику. Причем Кант рассматривает долженствование как норму действия, а не познания. Во всяком случае, за счет смешения области теоретического разума с областью практического разума понятие «нормы познания» стоит в преддверии к метафизике. Для полноправного вступления в нее еще требуется концепция «ценности».

Ценность предполагается теоретиком символизма как трансцендентная субстанция, определяющая норму познания, как “абсолютный предел построения гносеологических и метафизических понятий”; “Познавательный процесс исходит из этой ценности”.<sup>29</sup> Отсюда в качестве необходимого заключения следует, что познание совершается путем нисхождения от ценности через норму познания к его формам для выведения конечного содержания (опыта). Понятию ценностей в философии Белого придается ключевой смысл. Данное решение восходит к В. Виндельбанду, одному из представителей фрейбургской школы неокантианства (среди различных течений неокантианства только фрейбургская школа занимается аксиологией). Выдвижение понятия ценностей в центр философии Виндельбанда в 1880-е годы происходит из намерения сделать человеческую жизнь значимой. Согласно Виндельбанду, если мир сводим лишь к гераклитовскому круговороту и потоку всего сущего, смысл бытия человека теряется. Значимость жизни предполагает нечто надвременное, трансцендентное, существование вечных ценностей. Вслед за Виндельбандом Г. Риккерт, пересматривая метафизическую установку предшественника, ввел понятие ценностей в рамки кантовской гносеологии. Перед ним стояла теоретическая задача определить, каким образом ценности должны гарантировать объективность познания. В труде «Предмет познания, введение в трансцендентальную философию» («*Ker Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transcendental-Philosophie*») (1892) он решил эту задачу, выдвинув главные аргументы: 1) суждению предшествует практическое решение отношения субъекта к нему; 2) это решение включа-

28 *Белый*. Эмблематика смысла. С.59.

29 Там же. С.70.

ет оценочные моменты, т.е. предмет познания представляется познающему субъекту только через оценочное взвешивание и позитивный выбор этого предмета для познания. Риккерт наследовал идею Виндельбанда о всеобщей, надъисторичной сущности ценностей. Человек приобретает смысл бытия в силу соответствия (*Geltung*) всеобщим ценностям. Белый, переняв характеристику Риккертом априорной субстанции ценности, приписывает ей семантику надбытийного первоисточка познания в рамках своей гносеологической метафизики.<sup>30</sup>

На основе понятия ценности Белым оправдывается значение творческой деятельности человечества: “Познавательная ценность заключается в творчестве идей-образов, опознание которых образует самую объективную действительность; познавательная ценность — в творческом процессе символизации”.<sup>31</sup> Символизация представляет собой создание символов, превращение многообразного внешнего мира в идеи-образы. В «Эмблематике смысла» производится дифференциация творческой деятельности по категориям и ее иерархизирование: сначала человеческое творчество расчленяется на пять дисциплин (естествознание, психологию, теорию знания, метафизику и этику) по вертикальному оценочному порядку, затем на более раздробленные двадцать пять дисциплин в форме огромной пирамиды, составляемой отдельными треугольниками-дисциплинами. Иерархизация категорий творчества проводится по мере устремленности к Символу (с большой буквы) или Лику, который представляется Абсолютным бытием, т.е. Богом.<sup>32</sup> Согласно изложению Белого, наивысшие три дисциплины (метафизика, теургия, теософия) и следующие за ними высшие пять дисциплин (гносеология, теория знания, этика, теология, религия) причастны ценности. Определение «символа» (с маленькой буквы) дается Белым в связи с Символом-Абсолютом: “Символ не может быть дан без символизации; потому-то мы олицетворяем его в образе; образ, олицетворяющий Символ, мы называем символом в более об-

---

30 А.Л. Казин характеризует представления Риккерта о трансцендентной природе ценности следующим образом: “Согласно Риккерту, бытие имеет своей противоположностью не только «ничто», но и ценность. Более того, ценность, по Риккерту, лежит «над» и «до» всякого бытия” (*Казин А.К. Гносеологическое обоснование символа Андреем Белым // Вопросы философии и социологии. Л., 1971. Вып.3. С.73*).

31 *Белый. Эмблематика смысла. С.70.*

32 S. Casseday сводит употребление Белым слова «Лик» к православно-теологическому обоснованию иконографии: образ-икона, подразумеваемый под Ликом, имеет одновременно земной и божественный атрибуты подобно тому, как Христос приобретает дуалистический характер Бога и человека. См.: Steven Casseday, “Bely’s Theory of Symbolism,” *Andrey Bely: Spirit of Symbolism* (Ithaca; London, 1987), p.306. M. Keppermann трактует понятие Лица в свете раннехристианского византийского представления о «Лице нерукотворном». См.: Maria Keppermann, *Andrey Belyjs ästhetische Theorie des schöpferischen Bewusstseins: Symbolisierung und Krise der Kultur um die Jahrhundertwende* (München, 1982), p.144.

щем смысле этого слова”.<sup>33</sup> Короче говоря, символ есть продукт творчества, символизирующий Абсолют. В другом месте Белый говорит, что “символ есть всегда символ чего-нибудь; это «что-нибудь» может взято только из областей, не имеющих прямого отношения к познанию (еще менее к знанию); символ в этом смысле есть (...) соединение целей познания с чем-то находящимся за пределами познания”.<sup>34</sup> Символ указывает на то, что непосредственным образом не познается человеком.

В ракурсе соотношения Абсолюта и субъективного сознания попробуем резюмировать высказывания Белого. Существует некая трансцендентная субстанция, как бы ни назвать ее, «ценностью» или «Символом». Она не доступна прямому познанию субъекта, но все-таки воздействует на человеческое сознание в качестве первоисточка познавательного процесса (нормы познания). Субъект под этой мотивировкой приступает к творчеству идей-образов. Это творчество ориентируется на символизацию умонепостигаемого Абсолюта. Объективируемый в результате творческой обработки образ, олицетворяющий этот Абсолют, есть символ. Затем символ, вытекающий из индивидуального сознания, приобретает надиндивидуальное, универсальное свойство, возвратным порядком стремится к первоначалу познания, т.е. Абсолюту. Если сформулировать по-другому, наши по природе множественные, разъединенные сознания в сопричастности Абсолюту освобождаются от пересеченных, изолированных индивидуальных клеточек, составляют единое целое в процессе реализации своего творческого импульса к воплощению образа Абсолюта. “Индивидуальное переживание — пишет Белый, — стремится стать универсальным; единство индивидуальных процессов становится символом целого ряда единств... Мировое вечное «я», с точки зрения теории знания, есть лишь аллегория надиндивидуального субъекта; поэтому религия, рассматриваемая со стороны теории знания, есть переживание в имманентном бытии надиндивидуального; Бог становится символом субъекта”.<sup>35</sup> Эта мысль Белого о согласованной соотнесенности индивидуального и надиндивидуального сходно с принципом пифагорейской метафизики «числа», основанным на взаимодействии множественности и единства.<sup>36</sup> Для пифагорейцев числа-единицы, принимаемые как прообразы вещей, при выполнении каждым своей функции организуют гармоническое целое.

Нам думается, что, если вставить философское построение Белого в рамки телеологической схемы В. Соловьева, оно станет более ясным и постижимым. Согласно телеологическим концепциям Соловьева в «Чтениях о Бого-

33 *Белый*. Эмблематика смысла. С.105.

34 Там же. С.67.

35 Там же. С.108.

36 Эта наша идея сформировалась под влиянием интересной статьи Э.И. Чистяковой о воздействии миропонимания пифагорейцев на Белого. См.: *Чистякова Э.И.* Символ как число в теории символизма (По поводу философских размышлений Андрея Белого) // *Философская и социологическая мысль*. Киев, 1989. №6. С.92-96.

человечестве», душа мира (мировая душа), или София функционирует как начало творческого объединения в мировой истории. Мировая душа, сохраняя определенную свободу по отношению к божественному праистоку, проявляет и осуществляет себя во временной линии умственного развития человечества. Степень ее самообнаруживания прогрессивно повышается, начиная с первобытных языческих обрядов, проходя через древнеиндийскую философию, прозрения пророков в Ветхом завете, платоновский идеализм в эллинистическую эру, учение Филона Александрийского о Боге-Логосе, неоплатоническое истолкование божественной Троицы, средневековую теологию и т.д. Смысл и цель истории человечества заключается в подобном самостоятельном движении раскрывающейся в истории души мира. Соловьев утверждает: «...каждый реальный элемент, каждое единичное существо (атом) имеет особенную индивидуальную сущность (идею), и если в порядке божественном все эти элементы, положительно восполняя друг друга, составляют целый и согласный организм, то в порядке природном мы имеем этот же организм, распавшийся реально (*actu*), но сохраняющий свое идеальное единство в скрытой потенции и стремлении. Постепенное осуществление этого стремления, постепенная реализация идеального всеединства составляет *смысл и цель мирового процесса*. (...) ...Стремление к воплощению божества в мире — стремление общее и единое во всех и потому *переходящее за пределы каждого* — это стремление, составляющее внутреннюю жизнь и начало движения во всем существующем, и есть собственно мировая душа» (курсив наш — автор статьи).<sup>37</sup> Теоретическая стратегия Белого в обосновании человеческой творческой деятельности состоит в отождествлении продукта творчества (символа) с самообнаружением мировой души. Соловьевская субстанция, организующая всемирную историю, проникает в субъективное сознание, но все же превышает границы отдельных индивидуумов и осуществляет целостное провидение в предметной действительности, что переносится на определение Белым надиндивидуальной сущности символа. Недаром в «Эмблематике смысла» теургическое, религиозное и эстетическое творчество рассматривается как символизация образа «Софии-Премудрости», «Вечной Женственности». Кроме того, Соловьев в работе «Философские начала цельного знания» также занимается иерархизацией областей человеческого творчества (в этом случае самая высшая область — мистика).<sup>38</sup>

37 Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве // Владимир Соловьев. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе. СПб., 1994. С.165-166.

38 Однако, Соловьев формулирует иерархию областей творчества иначе, чем Белый; первый разделяет природу человека на чувство, мышление и волю. Эти три духовных стороны в качестве сферы их проявления соотносятся отдельно с творчеством, знанием и практической деятельностью. Каждая сфера имеет три области, расположенные соразмерно степени значимости. Об этом см.: Соловьев Вл. Философские начала цельного знания // Сочинения в 2 т. М., 1990. Т.2. С.146-156.

Телеология объясняет человеческую историю с точки зрения Бога-Творца. Поэтому телеологическая логическая конструкция всегда чревата опасностью редуцировать роль человека к формальному средству для реализации содержания божественных идей, в худшем случае к автоматической, бездушной марионетке на сцене истории. В противовес этой тенденции Белый подчеркивает значение субъекта, сохраняя телеологический каркас в своей аргументации. В его философском построении Богу и человеку отводятся равные позиции, а их взаимосвязь интерпретируется со стороны субъективного сознания в свете рецепции-познания и реакции-творчества. Непосредственно недостижимый Бог, служа исходной точкой действия (нормой познания), регламентирует познавательный процесс субъекта, иначе говоря, субъект принимает провиденциальный призыв Бога в форме долженствования. На это он реагирует творчеством символа, который, впоследствии отделяясь от чисто субъективного характера, сублимируется в надьиндивидуальное, межсознательное, рефлексивно устремляется к Богу. Взаимоотношение Бога и субъекта определяется Белым в виде действия-противодействия, призыва-ответа. Ответом является именно творение символа. В то же время через надьиндивидуальный символ человечество пересоздает действительность в соответствии с единым проявлением божественного начала. Таким образом, Бог проникает в субъективное сознание и объективную действительность. Человек, наделенный свободным волевым импульсом к творческой деятельности, принимает участие в этой грандиозной мировой эволюции. Внешний, космологический процесс и внутренний, онтологический процесс вместе мотивируются волей абсолютного Единства. В результате рождается целесообразный смысл в познавательном, творческом актах и, наконец, человеческом бытии.

### 3. ОБОСНОВАНИЕ Вяч. ИВАНОВЫМ «СИМВОЛА» И ЕГО СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Для Иванова символ является посредником между эмпирическим и трансцендентным планами действительности. Искусство, основанное на таких символах, Иванов называет «реалистическим символизмом» и определяет следующим образом: “Раскрывая в вещах окружающей действительности символы, т.е. знамена иной действительности, оно представляет ее знаменательной. Другими словами, оно позволяет осознать связь и смысл существующего не только в сфере земного эмпирического сознания, но и в сферах иных”.<sup>39</sup> Различение двух планов действительности и понимание символа как посредника между ними – это основной тезис ивановской теории символа. Можно признать довольно избитым подобное разделение эмпирического и трансцендентного. Однако, основываясь на такой традиционной схеме, ивановское понятие символа имеет определенную переключку с современной

<sup>39</sup> *Иванов*. Две стихии в современном символизме. Т.2. С.538.

мыслью: выдвигая тезис о двух разрядах действительности, Иванов прежде всего обращает внимание на замкнутость мира явлений, считая такой мир чем-то вроде замкнутой знаковой системы.

Как известно, для современной мысли одним из центральных вопросов является замкнутая знаковая система и ее «внешнее». Семиотика 20-го века показала, что человеческая культура структурирована подобно языку, и осветила разные вопросы, не разрешимые и даже не затрагиваемые прежним субстанционализмом. Однако, по мере того, как семиотика становится господствующим течением, актуальным вопросом становится то, что выпадает из поля зрения ее функционализма. Теперь для современной мысли один из самых злободневных вопросов — как теоретизировать «внешнее» замкнутой знаковой системы, не уловимое формализованной структурой семиотики.

Здесь мы сопоставим ивановскую теорию символа с современной мыслью. Конечно, никак нельзя отождествлять их, поскольку для Иванова «внешнее» замкнутой системы является трансцендентной действительностью, которая, по его мнению, существует за пределами мира явлений как истинный оригинал. С точки зрения современной мысли, предположение такого оригинала — не что иное, как возвращение к прежнему субстанционализму. Поэтому современная мысль последовательно избегает этого и вместо того старается теоретизировать в качестве «внешнего» системы некие внутрисистемные моменты, которые приносят видоизменения или самостановления системы.<sup>40</sup> Ясно, что современная мысль критикует замкнутую систему семиотики с послефункционалистической точки зрения, тогда как Иванов принадлежит еще к дофункционалистической стадии, т.е. стадии субстанционализма.

Рассмотрим параллели между идеями Иванова и современной мыслью в отношении критики замкнутой системы не для того, чтобы оценить ивановскую теорию символа как эквивалент современной мысли, а чтобы выяснить с помощью такого сравнения одну черту ивановской теории, именно характеристику Ивановым символа, сделанную в связи с языком. Иванов присоединяет вопрос языка к традиционной схеме о двоёмии, и именно такое присоединение составляет особенность ивановской теории символа по отношению к традиционной мысли. И далее, видя не только параллельность, но и различие между ними, можно заметить проблематичные моменты в ивановс-

---

40 Здесь мы имеем в виду в качестве современной мысли теорию Кристевой о тексте. Кристева критикует замкнутую систему и настаивает на открытости текста. Но это не значит, что текст имеет в себе нечто «трансцендентное», а лишь то, что нельзя считать текст статичной структурой, как он представляется семиотике. По ее мысли, в системе, выявленной по методу функционализма, всегда находятся некие моменты, которые заставляют самую систему видоизмениться и вступить в состояние бесконечного становления. Критикуя замкнутую систему семиотики, она отнюдь не намерена возвращаться к прежнему субстанционализму, а, признавая правильность метода функционализма, видит внутри системы некие моменты, из-за которых становится невозможным считать систему статичной или замкнутой.

кой теории символа, основанной на субстанционализме и поэтому предполагающей существование оригинала.

Иванов различает два типа символизма: реалистический и идеалистический. Реалистический символизм имеет целью раскрыть трансцендентный мир посредством символов. Идеалистический символизм, в отличие от реалистического, не обращается к трансцендентному миру и склонен замыкаться в мире явлений. Иванов критикует именно такую замкнутость «идеализма», но это касается не только искусства. Например, по той же причине Иванов критикует неокантианство: “Современная философия, желающая быть строгой и научной, ищет ограничить себя областью учения о познании... В результате неокантианских исследований субъект познания, в который обратилась личность, видит себя замкнутым в неразрывном круге. Все, что внутри магического круга, относительно; все, что за кругом, неопределенная данность”.<sup>41</sup>

Неокантианство с подчеркнутой претензией на научную строгость устранило проблемы «вещи в себе» из своей философской системы, определяя ее как «неопределенную данность». Таким образом оно создало замкнутую систему или, по формулировке Иванова, «магический круг», и успешно придало философии строго научный вид. Но такая система осуществима только устранением «вещи в себе» за пределы круга, а «все, что внутри магического круга, относительно», т.е. все элементы, составляющие этот круг, лишены своего онтологического статуса, и соотносятся только с другими внутрисистемными элементами, так же как и знаки, составляющие замкнутую знаковую систему семиотики.

Иванов видит такую же тенденцию и в идеалистическом символизме. Он определяет его следующими словами: мы “находим менее плодотворным, менее пригодным для целей религиозного творчества эстетический идеализм; под идеализмом же разумею утверждение творческой свободы в комбинации элементов, данных в опыте художнического наблюдения и ясновидения, и правило верности не вещам, а постулатам личного эстетического мировосприятия, — красоте, как отвлеченному началу”.<sup>42</sup> Проблема неокантианства состоит в том, что оно устраняет «вещи в себе», чтобы создать «магический круг», т.е. замкнутую систему. А проблема идеалистического символизма состоит в том, что он подобным образом устраняет «вещи», точнее, «*res realissimae*, вещи воистину»,<sup>43</sup> чтобы приобрести «личное эстетическое мировосприятие». Он не хочет обращаться к «вещам воистину», лежащим за пределами замкнутой системы, и занимается только “комбинацией элементов, данных в опыте художнического наблюдения и ясновидения”, т.е. манипуляцией внутрисистемными элементами.

Общность идеалистического символизма с неокантианством, так же с современной семиотикой можно найти в том, что они все абстрагируют фор-

41 *Иванов*. Религиозное дело Владимира Соловьева. Т.3. С.303.

42 *Иванов*. Две стихии в современном символизме. С.539.

43 Там же. С.542.

мализуемый поверхностный слой из действительности. Семиотика и неокантианство устраняют предмет или «вещь в себе» как «неопределенную данность» и, таким образом, конструируют самодовлеющий поверхностный слой, — знаковую систему или «магический круг». Поскольку у такого поверхностного слоя нет вертикального измерения, т.е. предметной сферы, для них весь вопрос заключается только в соотношении внутрисистемных элементов. Семиотика выявляет структуру, состоящую только из внутрисистемных знаков, а неокантианство — рассудочный закон, применимый только внутри мира явлений.

Иванов видит в идеалистическом символизме именно такую же редукцию всего к вопросу о поверхностном слое. По его мнению, идеалист занимается только поверхностным «покрывалом». «Пафос идеалистического символизма — иллюзионизм. Все феноменальное — марево Майи; под покрывалом завешенной Изиды, быть может, даже не статуя, а пустота, «le grand Néant» французских декадентов”.<sup>44</sup> Идеалист делает вид, будто бы за пределами «покрывала» ничего нельзя увидеть, и обращается только к поверхности «покрывала». По словам Иванова, он занимается только “дивными узорами покрывала”, “самыми пленительными линиями, самыми волшебными сочетаниями”.<sup>45</sup> Иванов определяет такой метод идеализма как «импрессионизм», цель которого — путем “комбинации зрительных, слуховых и других чувственных представлений”, вызывать в душе слушателя “аккорд чувствований, отвечающий аккорду, вдохновившему художника”.<sup>46</sup> Так комбинируя внутрисистемные элементы, идеалист “пленит ее (толпу — авторы статьи) зрелищем красоты, *только* красоты, быть может не существующей в действительности ни здесь, ни выше, но тем более милой, как залетная птица из сказочных стран”.<sup>47</sup> Но такая красота возможна только в результате устранения «вещей воистину», т.е. «внешнего» замкнутой системы. Иванов критикует именно такое устранение «внешнего» и такое абстрагирование поверхностного слоя из действительности, благодаря которым идеалисты приобретают самодовлеющую замкнутую систему.

Таким образом Иванов критикует идеалистический символизм, который, так же как и семиотика и неокантианство, вытесняет предметную сферу из поверхностного слоя и ограничивает все вопросы отношениями внутрисистемных элементов. Ивановская теория символа в такой критике замкнутой системы имеет определенное сходство с современной мыслью.<sup>48</sup> А в этом

44 Там же. С.553.

45 Там же. С.553.

46 Там же. С.552.

47 Там же. С.541.

48 Иванов критикует то, что в замкнутой системе нет предметной сферы, а современные мыслители, как Кристева, — то, что из системы устранены моменты видоизменения или самостановления самой системы. Но, как мы уже сказали, Иванов считает «внешним» системы, глубинным слоем по отношению к поверхности системы, именно трансцендентную действительность, существующую как оригинал за пределами системы. Такая мысль, с точки зрения последифункцио-



отношении, кажется, важнее то, что Иванов присоединяет вопрос языка к вопросу замкнутой системы. Как известно, в мысли 20-го века, особенно в структурализме и семиотике, язык или лингвистика функционируют как модель.<sup>49</sup> Для современной мысли замкнутая знаковая система структурирована подобно языку и поэтому ее «внешнее» является «внешним» языка; а для Иванова мир явлений структурирован подобно языку и его «внешнее», т.е. трансцендентный мир — это не что иное, как доязыковой мир.

Иванов обращался к вопросу языка, разумеется, потому что он занимался словесным искусством. Самое понятие символа выдвигается в сопряжении с вопросом языка. Он утверждает: “символ только тогда истинный символ, ... когда он изрекает на своем сокровенном (иератическом и магическом) языке намека и внушения нечто неизглаголемое, неадекватное внешнему слову”.<sup>50</sup> Иванов противопоставляет «внешнему слову» «истинный символ»; «истинный символ» может изрекать «нечто неизглаголемое», т.е. нечто, неисчерпаемое сеткой языка; другими словами, сетка языка не может охватывать весь мир и неизбежно упускает нечто «неадекватное внешнему слову».

«Покрывало» идеалистического символизма и «магический круг» неокантианства неизбежно устраняют предметную сферу, именно потому что они являются культурой, основанной на таком языке, и предметная сфера — «неадекватным внешнему слову». Иванов говорит: “И применима ли, наконец, формальная логика слов-понятий к материалу понятий-символов? Между тем живой наш язык есть зеркало внешнего эмпирического познания, и его культура выражается усилением логической его стихии, в ущерб энергии чисто символической, или мифологической, соткавшей некогда его нежнейшие природные ткани...”<sup>51</sup> Для Иванова культура осуществляется усилением логической стихии языка; значит, она структурирована языком. Такая культура, т.е. культура, структурированная языком, поскольку язык по своей сущности служит «внешнему эмпирическому познанию», не может обнимать весь доязыковой мир и неизбежно подавляет “энергию чисто символическую, или мифологическую”. «Покрывало» идеалистического символизма и «магический круг» неокантианства — не что иное, как продукт «слов-понятий» в ущерб такой энергии.

Для Иванова мир явлений является не только замкнутой системой, но и культурой, структурированной языком. В этом отношении мир явлений в

---

налистической мысли, не что иное, как возвращение к прежнему субстанционализму. В этом отношении они совсем не сходны. Мы видим сходство между ними только в их критике поверхности замкнутой системы, а не в их способах теоретизирования «внешнего» системы.

49 См.: Fredrick Jameson, *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism* (Princeton: Princeton University Press, 1972).

50 Иванов. Поэт и чернь. С.713.

51 Иванов. Заветы символизма. С.590.

ивановском смысле приобретает сходный характер с понятием «le symbolique» у Лакана и Кристевой. По мысли Лакана и Кристевой, «le symbolique» представляет собой структурированный модус мира, появляющийся вместе с возникновением языка. До «le symbolique», т.е. до формирования языка, мир представляется бессмысленным, хаотичным и руководимым телесными влечениями. И лишь с появлением языка мир становится расчлененным и структурированным. Но именно поэтому «le symbolique» служит и угнетателем телесных влечений, чрезмерной жизни до-эдиповой стадии. «Le symbolique» осуществимо только подавлением доязыкового мира. Однако, вместе с тем, «le symbolique», каким подавляющим оно бы ни было, необходимо человеку, чтобы стабилизировать доязыковой хаотичный мир. Поскольку и смысл, и субъект могут возникать только в силу «le symbolique», отклонение «le symbolique» — не более чем «романтический анти-разум, чистое сумасшествие, сюрреалистический автоматизм или языческий плюрализм». <sup>52</sup> Для Лакана и Кристевой «le symbolique» имеет амбивалентный характер: он подавляет доязыковой мир, но безусловно необходим человеку.

Можно сказать, что мир явлений в ивановском смысле тоже имеет такой амбивалентный характер. Как мы видим, Иванов тоже считает язык или культуру угнетателем «трансцендентного», т.е. доязыкового мира. Культура, основанная на языке, не может исчерпать весь доязыковой мир и неизбежно подавляет «энергию чисто символическую, или мифологическую». «Покрывало» идеализма или «магический круг» неокантианства неизбежно устраняет не обнимаемую языком предметную сферу. Однако, вместе с тем, Иванов отнюдь не намерен уничтожить язык или мир явлений. Иванов тоже знает, что доязыковой мир является хаотичным и опасным для человека. Он пишет: «Чтобы сохранить свою индивидуальность, человек ограничивает свою жажду слияния с «беспредельным», свое стремление к «самозабвению», «уничтожению», «смешению с дремлющим миром», — и художник обращается к ясным формам дневного бытия, к узорам «златотканного покрывала», брошенного богами на «мир таинственный духов», на «бездну безымянную», т.е. не находящую своего имени на языке дневного сознания и внешнего опыта». <sup>53</sup>

И здесь Иванов критикует художника, который обращается только к «покрову», т.е. миру явлений. Но Иванов не намерен отрицать «покров», поскольку он считает, что этот «покров» брошен самими богами. Для Иванова трансцендентный мир прежде всего «бездна безымянная» (у него нет имени, потому что он доязыковой), и он может принести человеку «самозабвение», «уничтожение», «смешение с дремлющим миром», одним словом, сумасшествие. И для Иванова доязыковой мир очень хаотичен и опасен, и поэтому человеку необходим «покров», т.е. мир явлений, чтобы закрывать

---

<sup>52</sup> Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique* (Paris, 1974) (Éditions du Seuil), p.80.

<sup>53</sup> Иванов. Заветы символизма. С.591.

такой хаотичный и опасный мир. Мир явлений в ивановском смысле тоже имеет амбивалентный характер: он подавляет доязыковой ноуменальный мир, но безусловно необходим человеку.

Иванов отрицает не мир явлений, а их замкнутость. Иванов критикует идеалистический символизм, обращающийся только к узорам «покрова», но это не потому что «покров» не нужен, а потому что его система замкнута, потому что идеалисты делают вид, будто бы за пределами «покрова» ничего нельзя увидеть. Цель Иванова — не устранить язык или мир явлений, а пробиться сквозь них, сквозь поверхностный «покров», к «внешнему», раскрывая замкнутую систему. Средством для такого пробивания является символ. В отличие от «внешнего слова», которое горизонтально движется на поверхности «покрова», совершая только кругооборот, как “не более чем сигнал” или “условный знак”,<sup>54</sup> «истинный символ» вертикально пересекается с поверхностным «покровом», указывая на внешнюю сферу замкнутой системы. И в этом отношении интересно то, что Иванов склонен определять символ в связи с «вещью» и «бессознательным». Вещь и бессознательное составляют вертикальное измерение или глубинный слой по отношению к поверхностному «покрову». Тем самым «истинный символ» неизбежно имеет дело с таким «внешним» системы, как вещь и бессознательным.<sup>55</sup>

Мы рассмотрели ивановское понятие символа в связи с современной мыслью, но теперь должны отметить различие между ними. По мнению Кристевой, «le symbolique» осуществляется через подавление доязыкового или внеязыкового модуса мира — «le sémiotique» (это «внешнее» для «le symbolique»). Однако «le symbolique» не может в полной мере уничтожить «le sémiotique». Поэтому «le sémiotique» периодически возвращается к реализовавшемуся «le symbolique» и приводит его в беспорядок. В результате этого, «le symbolique»

54 *Иванов*. Две стихии в современном символизме. С.552.

55 Рассматривая процесс формирования проблематики «Россия и Запад» в истории русской философии, Б. Гройс показывает, что русская философия считает Россию Иной по отношению к Западу, претендующему на всеобщность. И далее он отмечает, что Иное представляется русской философии внешним по отношению к «мировой истории» в гегелевском смысле. И так как гегелевская философия является философией, основанной на сознании, Иное по отношению к ней неизбежно представляется русским мыслителям «материальным» и «бессознательным». На основании этой характеристики Гройсом русской философии можно сказать, что «символ» в ивановском смысле связан с традицией русской мысли и в глубинном уровне. Но это вовсе не лишает ивановского понятия «символ» современного характера. Ибо Гройс говорит о русской философии следующим образом: “На своем специфическом языке русская философия стремилась таким образом описать проблематику, которая и в наше время остается актуальной, как об этом можно заключить по многочисленным дискуссиям относительно того, что сейчас принято называть «логоцентризмом» в западной культуре и связанными с ним стратегиями власти”. См.: *Гройс Б.* Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. М., 1992. №1. С.52-60.

повторно вынуждено преобразоваться в новую структуру. Эти два модуса находятся в состоянии не статичного противостояния, а диалектического противоречия. Другими словами, «le sémiotique» существует не где-то за пределами «le symbolique», а именно внутри него; оно появляется по щелям или трещинам внутри замкнутой системы. Поэтому Крестева так характеризует неразделимость двух модусов: “Эти два модуса неразделимы внутри означющего процесса, который составляет язык... Другими словами, так называемый «естественный» язык позволяет разные модусы соединения le sémiotique и le symbolique”.<sup>56</sup> «Le sémiotique», хотя является «внешним» для подавляющего «le symbolique», никак не есть существенный модус мира как суррогат «le symbolique»; его функция — периодически вторгаться в реализовавшееся «le symbolique» и вводить в него возбудитель становления или видоизменения системы, чтобы препятствовать окаменению «le symbolique» и, тем самым, бесконечно обновлять его. «Le symbolique» и «le sémiotique» не статично противопоставляются, а реализуют бесконечное диалектическое движение.

Тоже у Иванова «трансцендентное» можно найти не за пределами, а именно внутри мира явлений. Трансцендентную «вещь воистину» можно раскрыть только в проявленных вещах. Именно поэтому Иванов настаивает на верности проявленным вещам или восприимчивости к ним как на принципе реализма. По его мнению, обращаясь к вещам рецептивно, художник “будет слышать, «что говорят вещи»..., научится понимать смысл форм и видеть разум явлений”.<sup>57</sup> Поэтому “художник, прежде всего, должен верить в реальность воплощаемого”.<sup>58</sup> Ивановская теория символа и в этом отношении имеет сходство с современной мыслью.

Однако ивановское понятие символа лишено диалектического движения, ибо диалектика у Иванова подразумевает безусловный синтез, и именно такой синтез прекращает движение мыслей. Он утверждает, что в символизме будут интегрироваться два языка: структурированный язык, необходимый для человека, но неизбежно подавляющий нечто важное, и другой язык, «глушащий паразитическим произрастанием рассадники науки»,<sup>59</sup> но способный выразить неисчерпаемое первым. Несмотря на то, что он верно видит амбивалентность обоих языков, он предполагает их синтез: “Символизм кажется упреждением той гипотетически мыслимой, собственно религиозной эпохи языка, когда он будет обнимать две отдельных речи: речь об эмпирических вещах и отношениях и речь о предметах и отношениях иного порядка, открывающегося во внутреннем опыте, — иератическую речь пророчествования”.<sup>60</sup>

Если так интегрируются два языка и рождается существенный язык как синтез, у которого нет никакой антитезы, то больше не будет никакого диа-

56 Kristeva, *La révolution du langage poétique*, p.22.

57 Иванов. Две стихи в современном символизме. С.539.

58 Там же. С.539.

59 Иванов. Заветы символизма. С.594.

60 Там же. С.594.

лектического движения. Такой синтез, прекращающий диалектическое движение, характерен для мысли Иванова. Достаточно упомянуть «новозаветный синтез» в статье «О русской идее»: «новая органическая эпоха» как синтез «органической» и «критической» эпох, или «нация», как синтез «народа» и «интеллигенции». <sup>61</sup> Синтез такого рода не может не привести к субстанционализации чего-то идеального <sup>62</sup>: в этом случае — безусловного языка, по мнению Иванова, способного обнимать не только эмпирическую, но и трансцендентную действительности, и в случае статьи «О русской идее» — нации, которую Иванов считал априорным обществом.

Для современной мысли нет никакого оригинала за пределами замкнутой системы, и поэтому она требует бесконечного движения самой системы, чтобы избежать замкнутости. А Иванов предполагает существенный оригинал за миром явлений и поэтому ставит своей целью вернуть скрытый оригинал в качестве синтеза. Из-за предположения оригинала на основе субстанционализма у Иванова могут возникать такой проблематичные моменты, как субстанционализация идеального языка или нации как априорного общества. <sup>63</sup>

61 См.: *Иванов. О русской идее. Т.3. С.321-338.*

62 Иванов не может не предположить такой безусловный синтез, потому что он принадлежит к стадии субстанционализма, т.е. потому что он считает замкнутую систему или мир явлений обманчивой наружностью и не сомневается в существовании за ней существенного мира как оригинала. Из-за такого мышления он ставит целью вернуть существенный оригинал как синтез; по его мысли, в глубокой древности трансцендентный и эмпирический миры не разделены, но в результате их разделения трансцендентный мир скрылся под обманчивой наружностью эмпирического мира и вытесняется в скрытый глубинный слой; однако можно вновь интегрировать два разделенных мира в синтез посредством символа; именно такой синтез является целью ивановских диалектики и символизма. Но предположение такого синтеза или оригинала отделяет Иванова от Кристевой. Они оба критикуют поверхностную замкнутую систему, но в то время как Кристева старается теоретизировать в качестве «внешнего» внутрисистемные моменты видоизменения или самостановления, Иванов субстанционализует априорную и оригинальную действительность. В критике сведения всего вопроса к поверхностному слою видна параллельность между мыслями Иванова и Кристевой, но вышеуказанное различие между ними отнюдь не мало для современной послефункционалистической мысли. Субстанционализм в мысли Иванова должен стать предметом критики современной мыслью.

63 В настоящей статье мы называем «замкнутой системой» тот поверхностный слой, который идеалистический символизм, неокантианство и семиотика создают в силу устранения предметной сферы действительности. Однако нужно отметить, что тот же термин «замкнутая система» С. Аверинцев приводит именно в связи с поэзией Иванова (См.: *Аверинцев С. Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова // Поэты. М., 1996. С.165-187*). Впрочем употребление Аверинцевым этого слова имеет достаточное основание. Он характеризует поэзию Иванова как «замкнутую систему» по той причине, что все

#### 4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели взгляды младших символистов, прежде всего Белого и Иванова на язык и символ. Теперь попробуем показать сходство и различие между их взглядами.

Сначала об их теории символа. Между теориями символа Белого и Иванова есть заметная разница, равно как и несомненное сходство. На наш взгляд, сходство состоит в том, что они оба считают нужным заполнить зияющую пропасть между эмпирическим и трансцендентным мирами. По разным мотивам и на разные манеры они пытались ввести трансцендентное в замкнутый мир явлений с целью преодолеть духовный кризис своего времени. Для Белого суть кризиса состоит в расщеплении самосознания: утрата трансцендентного в рационализированном обществе лишила личности «смысла жизни», что делает самосознание индивидуума расщепленным. Исходя из этого, Белый ставит своей целью разрешить задачу: «как теоретически обосновать смысл жизни». Его метод — установить над «формой познания» высшую инстанцию («норму познания»), т.е. ввести трансцендентное в область гносеологии. Априорная «форма познания» не придает субъекту никакого смысла, так как она является неизбежным законом, который субъекту нельзя не соблюдать. А «норма познания» приносит субъекту свободу, которую Кант считал осуществимой только в сфере применения практического разума, и создает возможность целесообразного действия познания. Стратегия Белого заключается в том, чтобы таким образом дать субъекту свободу и тем самым смысл жизни. В результате можно преодолеть духовный кризис, т.е. расщепление самосознания.

А для Иванова кризис понимается как расщепление не индивидуального самосознания, а общества — разрушение единства в обществе, принесенное

---

символы в ней, органически соединяясь друг с другом, составляют целостную систему. Поэтому возможно такое объяснение: символы в поэзии Иванова образуют «замкнутую систему» не путем устранения предметной сферы и поэтому не являются поверхностным слоем; эти символы соответствуют внеязыковому «трансцендентному» не отдельно, а коллективно, и тем самым формируется система, в которой все символы органически взаимосвязаны. Однако не важно, верно ли такое объяснение, а важно, что подобный гармоничный вид поэзии Иванова исходит из безусловного синтеза, характерного для его философии. Так как синтез для него является априорной данностью, не затрагиваемой человеком, он не имеет никакой антитезы, никакого «внешнего». Синтез такого рода не может не приобрести характер «замкнутой системы», пусть Иванов считает ее поверхностной или всеобъемлющей. Гармонический характер, который находит Аверинцев в соотношениях символов в поэзии Иванова, представляет резкий контраст с понятием Кристевой «langage poétique» (поэтический язык), которое приводит в беспорядок структурированный модус мира, чтобы он повторно обновил свою структуру, и поэтому является крайне динамическим и даже разрушительным. В воззрениях Аверинцева на ивановскую поэзию как замкнутую систему проявляются проблемы, свойственные мысли Иванова (т.е. отсутствие диалектического движения).

развитием индивидуализма. Цель ивановского символизма — восстановить это единство посредством раскрытия бессознательного, т.е. трансцендентного для сознательного мира явлений, через символы. Символы “были искони заложены народом в душу его певцов, как некие изначальные формы и категории”.<sup>64</sup> Они существовали искони в глубине души поэта, но не были осознаны им, а затаены под бессознательной сферой. Недаром Иванов говорит: “творчество поэта — и поэта-символиста по преимуществу — можно назвать бессознательным погружением в стихию фольклора”.<sup>65</sup> Для Иванова символы являются коллективным бессознательным: “символы — переживания забытого и утерянного достояния народной души”.<sup>66</sup> Символы потенциально существуют в глубине души всех людей, и поэтому обеспечивают единство народа и позволяют преодолеть расщепление общества, произошедшее на уровне сознания людей. По Иванову “всякое культурное расслоение и расчленение встречает в нашей национальной психологии подсознательное противодействие”.<sup>67</sup> Таким способом, т.е. осознанием бессознательного через символы, Иванов пытается вернуть обществу утраченное единство.

Современный кризис проявляется для Белого в индивидууме, а для Иванова в обществе. Несмотря на такую разницу, они оба пытаются преодолеть кризис введением трансцендентного в замкнутый мир явлений. Хотя представления Иванова и Белого о трансцендентном различаются, каждый наследует традиционную схему разрыва между эмпирическим и трансцендентным мирами. Из этого, кажется, можно сделать вывод, что сходство наблюдается не в отражении ими обоими духа времени, а скорее в следовании этой традиции. Иными словами, взгляды Белого и Иванова как современников почти не совпадают, их мысль развивается в разных направлениях, но в рамках той же традиции. Теперь обратим внимание на одно из важных различий между ними: утверждение активного действия со стороны человека, т.е. творения у Белого, и утверждение пассивности человека с отрицанием всякого человеческого произвола у Иванова.

Иванов усердно утверждает верность вещам или восприимчивость к вещам. Для Иванова «внешнее» мира явлений, например, вещь или бессознательное, хотя и не осознано, но всегда потенциально существует как априорная данность или неизменяемая сущность. Субъективное творение человека может только закрыть такую сущность произвольным покрывалом и принести расщепление общества из-за несущественного сознания. Поэтому для Иванова важно “не налагать свою волю на поверхность вещей”, и “прозревать и благовествовать сокровенную волю сущностей”.<sup>68</sup> По сравнению с такой пассивностью Иванова, заметна склонность Белого к активному творению. Белый заимствует концепцию «ценности» у неокантианства, что тоже

64 *Иванов*. Поэт и чернь. С.712.

65 Там же. С.713.

66 Там же.

67 *Иванов*. О русской идее. С.327.

68 *Иванов*. Две стихии в современном символизме. С.538-539.

связывается с его установкой на творение. Намерение Белого в том, чтобы превратить «форму познания», для Канта априорную и поэтому неизменяемую для человека, в апостериорное, т.е. создание, принесенное в силу творческого действия человека. Только такое превращение априорного в апостериорное дает субъекту свободу действия и смысл жизни.

Их цель — пересмотр традиционной схемы двух миров — одинакова, но различны способы достижения этой цели. Иванов считает априорность Канта искусственной и поэтому произвольной, и противопоставит ей истинную для него самую сущность. А Белый превращает априорность Канта в апостериорность, т.е. нечто, подчиненное силам творческого действия человека. Иванов обращается к сверхвременному «бессознательному» и пассивно толкует трансцендентное, т.е. сверхисторическую сущность, а Белый делает априорность Канта исторической и придает высшее значение внутриисторическому действию субъекта. Такой контраст между пассивным толкованием Иванова и активным творчеством Белого, кажется, достойный внимания при том, что они — не только современники, но и символисты.

Рассмотренную нами разницу между Ивановым и Белым в их теориях символизма можно найти и в их воззрениях на язык. О разнице между их языковыми проектами Г. Кустова говорит: “проекты возрождения языка совершенно разные. Главная идея Белого — обновление языка: в этом жизнь, в этом эволюция; главная идея Иванова — консервация и даже искусственная архаизация”.<sup>69</sup> Белый считает нужным активно обновлять выродившийся язык на основе идеи Потебни, тогда как Иванов намерен пассивно сохранить или восстановить древний, святой язык, не признавая никакого произвола человека. Нельзя отрицать, что в их языковых проектах можно найти такую же разницу, как и в их теориях символа, притом первая не менее важна, чем вторая. Однако относительно их воззрений на язык нужно обратиться и к их сходству. Как сказано выше, они сходны не по причине совместного следования духу времени, но скорее через наследие традиционной схемы феноменального и трансцендентного. Именно это сходство имеет важное значение в вопросах языка. Именно примыкание вопроса языка к традиционной схеме создает оригинальность этих символистов по отношению к современной лингвистической мысли.

Одни из самых важных идей 20-го века сформировались через заимствование методов лингвистики. Таковы семиотика и структурализм. В связи с символизмом, можно сказать, что почти современное ему явление формализма является передовым выражением таких идей. Формализм — тоже течение науки, которое, толкуя культуру с помощью методов лингвистики и выявляя формализованную структуру, добилось больших успехов. Как известно, достижения формализма послужили движущей силой появления и развития семиотики и структурализма в области литературоведения. По сравнению с значением формализма воззрения символистов на язык

---

69 *Кустова. Языковые проекты Вячеслава Иванова и Андрея Белого. С.404.*



кажутся «отсталым». Из-за незнания синхронического метода современной лингвистики символисты ставили вопрос только о истории языка (притом идеалистической), например, его вырождении и обновлении, или о древнем святом языке. Они недостаточно улавливали структурный характер языка. Однако именно такая «отсталость» символистов заставляет их обращаться к «внешнему» языка. Формализм или семиотика не уделяет внимания «внешнему» языка. Точнее, именно такое ограничение взгляда внутри языка позволило им открыть его формализованную структуру. Для поворота от субстанционализма к функционализму необходимо отрезание вертикального измерения от поверхностного слоя, и именно оно дает мыслям 20-го века такую продуктивность.

Между тем у символистов нет никакого намерения выносить вертикальное измерение за свое поле зрения, так как для них вопрос языка тоже находится в рамках традиционной схемы феноменального и трансцендентного. Если существует невыразимое языком, то такой язык есть выродившийся язык, не совпадающий с трансцендентным миром. Осмысляя проблемы языка в рамках двоемирия, нельзя не увидеть прежде всего отношение между языком и невыразимым им, а не внутриязыковую структуру. Отсюда определенная «отсталость» и вместе с тем оригинальность символизма по отношению к современной мысли. Исходя из идеи, что существует нечто, невыразимое языком, символисты, с одной стороны, приступали к восстановлению или созданию идеального языка, а, с другой, обратили внимание на самое невыразимое, т.е. доязыковой мир.

Иванов считает язык чем-то вроде «покрова», выброшенного богами на доязыковой хаотический мир. Язык является тем, что расчлняет нестабильный мир и приносит структурированный модус мира, необходимый человеку для существования. Иными словами, доязыковой мир является совершенным хаосом, который привлекает человека, но вместе с тем приносит ему «самозабвение» и «уничтожение». Считая, что язык является выброшенным на трансцендентный мир покровом, Иванов рассматривает мир за пределами «покрова», т.е. внешнюю сферу языка. Белый тоже обращается к доязыковому хаотическому миру. Для него доязыковой мир является «враждебными стихиями», «мраком» и «бессмысленным миром», и слово есть «борьба человека» с таким опасным миром. Он говорит: «В звуке воссоздается новый мир, в пределах которого я чувствую себя творцом действительности... Стремясь назвать все, что входит в поле моего зрения, я, в сущности, защищаюсь от враждебного, мне непонятного мира, напорающего на меня со всех сторон; звуком слова я укрощаю эти стихии».<sup>70</sup> Для Белого язык является тем, что расчлняет доязыковой хаос и приносит структурированный модус мира. «Познание невозможно без слова. Процесс познания есть установление отношений между словами, которые впоследствии переносятся на предметы,

---

70 *Белый*. Магия слов. С.430.

соответствующие словам”.<sup>71</sup> С появлением языка мир поддается расчленению, и именно отношения между словами делают возможным познание. Белый видит структурирующую функцию языка и вместе с тем доязыковой хаотичный мир.

Как отмечалось выше, символисты были оригинальны в том, что они связали вопрос языка с схемой феноменального и трансцендентного. Но именно поэтому их языковые проекты производят впечатление определенной «отсталости». Впрочем именно эта традиционная схема заставляет их обращаться к «внешнему» языка, а связывание вопроса языка с ней показывает оригинальность символизма по отношению к мысли 20-го века. Само собой разумеется, это не значит, что следует возвращаться к языковым проектам символизма. Нельзя забывать, что лингвистика 20-го века произвела такой переворот в мысли, что возвращение к прежней стадии стало невозможным. Признавая это, можно сказать, что воззрения символистов на язык представляют интерес и в настоящее время.

---

71 Там же. С.429.