

Ватман Семён Викторович

кандидат философских наук,
доцент кафедры теории и истории культуры
Санкт-Петербургского государственного
института культуры

**ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА
СИМВОЛА И ЗНАЧЕНИЕ ПОНЯТИЯ
«ЭМБЛЕМА» В ФИЛОСОФИИ
КУЛЬТУРЫ АНДРЕЯ БЕЛОГО**

Аннотация:

Статья обращает внимание на одну особенность творчества Андрея Белого. В своих текстах наряду с понятием «символ» он использует понятие «эмблема» как философский термин, что кажется необычным. Автор статьи подчеркивает, что в философской системе А. Белого приоритет отдается философии культуры, а наиболее фундаментальная проблема – экзистенциальный разрыв между единством и множественностью, между Богом и миром, между внутренним требованием значимости, ценности и совершенства результатов человеческого созидания и зримой бессмысленностью, бессистемностью и хаотичностью цивилизации. Русский мыслитель стремится выстроить онтологическое «межмирие», связующую структуру, роль которой должен играть символ. Однако вследствие попыток А. Белого соединить эзотерическую философию Р. Штайнера с логикой неокантианства символ в его построениях оказывается непостижимым и невоспринимаемым. Так возникает потребность в дополнительном элементе, которым становится эмблема, выступая в роли внешней поверхности символа. Эмблема в философии А. Белого – форма наличного бытия, посредством которой создается, конструируется и познается культурная реальность.

Ключевые слова:

Серебряный век, философия культуры, русская философия, философия Андрея Белого, символизм, символ, эмблема.

Vatman Semyon Viktorovich

PhD, Associate Professor,
Theory and History of Culture Department,
Saint Petersburg State Institute of Culture

**PHILOSOPHICAL PROBLEMS
OF THE SYMBOL AND THE MEANING
OF THE CONCEPT OF EMBLEM
IN ANDREY BELY'S PHILOSOPHY
OF CULTURE**

Summary:

The paper draws attention to one feature of Andrey Bely's philosophy. In his works, along with the concept of symbol, he uses the concept of emblem as a philosophical term, which seems unusual. The author of the paper emphasizes that in Bely's philosophical system priority is given to the philosophy of culture, and the most fundamental problem is the existential gap between unity and plurality, between God and the world, between the internal requirement of significance, value and perfection of the results of human creation and the visible meaninglessness, unsystematic and chaotic nature of civilization. The Russian thinker seeks to build an ontological "world between", a connecting structure, the role of which should be played by a symbol. But as a result of Bely's attempts to combine R. Steiner's esoteric philosophy with the logic of neo-Kantianism, it turns out that the symbol in his constructions became incomprehensible and imperceptible. So there is a need for an additional element, which becomes the emblem, acting as the external surface of the symbol. The emblem in Bely's philosophy is a form of present existence, through which cultural reality is created, constructed and cognized.

Keywords:

Silver Age, philosophy of culture, Russian philosophy, Andrey Bely's philosophy, symbolism, symbol, emblem.

Одной из примечательных особенностей философской системы, над которой на протяжении многих лет целенаправленно работал Андрей Белый (1880–1934), было включение им в дискурс понятия «эмблема» на правах философского термина, причем термина весьма существенного – по характеру и роли тех элементов системы, которые он, по замыслу мыслителя, был призван обозначать. Это необычно, поскольку в истории философии мы ничего подобного не обнаруживаем; в отличие от таких, например, понятий, как «символ», «метафора» и даже «аллегория», данный термин почти не встречается в философских текстах. Возможно, это объясняется тем, что в силу практической, служебности, а также других особенностей смысла, которые в него вкладываются или под ним подразумеваются, понятие «эмблема» кажется слишком незначительным, недостаточно абстрактным и емким для использования в философском дискурсе, а потому мыслители остаются к нему равнодушными. И это вполне понятно, поскольку, несмотря на то, что в качестве элементов семиосферы эмблемы могут обладать определенным и даже по-своему значительным культурным содержанием, играя важную роль в самых разных областях, например, в социальной, политической, экономической, спортивной и т. д., тем не менее в нашем восприятии они наряду с прочими знаками, как правило, продолжают оставаться лишь частью обыденности (к которой, собственно, и

сводится наше восприятие упомянутых областей), а вследствие этого неизбежно ассоциируются с ограниченностью, конкретностью, статичностью, скукой, не вызывая интереса.

Разумеется, понятие «эмблема» применяется и в качестве специализированного научного термина, например, в искусствоведении – в исследованиях архитектуры, скульптуры, живописи и декоративно-прикладного искусства. Допустимо и литературоведческое применение данного понятия; но значение его в данной области ограничено особенностями семантики, на что указывает, например, А.А. Потебня: «Эмблема – изображение не действия, а предмета... образ не сложного сплетения, лиц и действий, а одного из элементов этого сплетения, стало быть, отдельно взятого лица, качества, действия» [1, с. 526]. Наконец, понятие «эмблема» может иметь и вовсе специфическое значение, уже не столько научное, сколько эзотерическое, например, в алхимии и других подобных областях (далее мы к этому вернемся).

Вопрос, который неизбежно должен возникнуть и который представляется достаточно актуальным в свете возросшего интереса не только к поэтическому, но и философскому творчеству русских символистов, заключается в следующем: для чего А. Белый вводит в свой дискурс понятие эмблемы, какую функцию оно берет на себя, какая цель благодаря этому достигается? Для конкретизации вопроса и приведения его к масштабу небольшого исследования сформулируем его следующим образом: какая именно семантическая особенность понятия «эмблема» могла заинтересовать мыслителя и привлечь к себе его внимание; как именно это смысловое содержание было использовано, какую онтологическую интерпретацию оно получает в текстах; как эмблема соотносится с символом, какое место она занимает в символистской теории А. Белого; какое, наконец, значение имеют понятия «эмблема» и «эмблематика» в его философии культуры?

Для ответа на вопрос нам, безусловно, потребуется внимательно рассмотреть те концептуальные элементы системы русского мыслителя, к которым этот вопрос отсылает, но вначале нам нужно остановиться на значении исследуемого понятия. Согласно словарям, греческое существительное ἐμβλημα образовано от глагола ἐμβάλλω – «помещать во что-то или на что-то», «вставлять», «накладывать», т. е. это профессиональный термин, в котором выражен результат конкретного практического действия, предполагающего умение и навык. Эмблема, таким образом, есть «инкрустация», «орнаментальная вставка», а также «выпуклое украшение», «накладка». Неслучайно первоначальная сфера применения слова ἐμβλημα в качестве термина – изобразительное и декоративно-прикладное искусство.

Начиная с Возрождения и особенно в эпоху барокко за эмблемой закрепляется свой собственный, особенный семиотический статус, благодаря чему огромную популярность приобретает эмблемотворчество; возникает также *эмблематика*, своеобразная дисциплина по составлению и чтению эмблем. Типичная барочная эмблема – это графическое изображение нравоучительного характера, как правило, небольшое и лаконичное, включающее в себя девиз; к картинке прилагается разъяснение, чаще всего в стихах [2, с. 144]. Порой барочная эмблема намеренно наделяется тайным смыслом, превращаясь в шифр, требующий для разгадки специального ключа, известного только посвященным; такие *эмблемы-энигмы* составляют существенную часть многих алхимических текстов эпохи барокко; пример – трактат М. Майера «Убегающая Аталанта» (XVII в.), где к указанным составляющим – гравюре и эпиграмме с комментарием, т. е. изобразительной и литературной, добавлена еще и музыкальная – нотный текст трехголосной фуги [3, с. 50–54]. Ближе к нашей эпохе понятие эмблемы приобретает расширенный смысл и начинает употребляться по отношению к объектам как художественным, так и вовсе не имеющим отношения к искусству.

Для нас важнее, собственно, не жанровый, а семиотический статус эмблемы; для этого необходимо обратиться к соответствующим исследованиям. Однако, хотя объектом научного исследования эмблема становится уже в XIX в., мы не находим единства мнений по данному вопросу, впрочем, как и следовало ожидать. Не вдаваясь в частности разногласий, отметим главное, то, что касается соотношения эмблемы и символа. Так, согласно А.Ф. Лосеву, они представляют собой нечто принципиально различное; «символ *не есть эмблема*», поскольку «эмблема есть точно фиксированный, конвенциональный... вполне общепризнанный знак как самого широкого, так и самого узкого значения», тогда как «символ не имеет никакого условного, точно зафиксированного и конвенционального значения» [4, с. 148–149]. Тем не менее многие исследователи сближают эти понятия, рассматривая эмблему как некую, весьма специфическую, но все же разновидность символа. Здесь интересна характеристика С.С. Аверинцева: «Первый признак интересующей нас символической структуры (т. е. эмблемы – С.В.) – это символ, который символически подчеркнут, нарочито... Он несет на себе как бы знак своей собственной знаковости. Поэтому усугубленная “знакообразность”, парадоксально совмещающая эксцессы абстрактной схематичности и плотной, непроницаемой материальности, культивируется как самостоятельная эстетическая ценность» [5, с. 297–298].

По мнению Ю.М. Лотмана, эмблема и символ являются принципиально различными структурами: значение эмблемы определено, неизменно и, следовательно, подчиняется законам логики, тогда как символ по отношению к своему значению пребывает в состоянии «принципиальной неоднозначности и неполной предсказуемости» или даже «взаимной непереводаемости», поэтому в принципе алогичен [6, с. 363]. Тем не менее, представляя собой «враждебные полюса культурного и художественного пространства», эмблема и символ соотносятся друг с другом как части целого [7], иными словами, они соотносятся по принципу контрастности или в качестве моментов некоторого подвижного диалектического единства. Очевидное наличие корреляции между этими понятиями позволяет некоторым исследователям соединять их и образовывать конструкты наподобие «эмблемосимволов» (symbol-emblem), обозначающих «архетипические модели» с глубокими мифологическими коннотациями, выступающие в качестве «медиаторов между сознанием и бессознательным» [8, с. 5162]. Еще один аспект данной проблематики – возможность превращения символа в эмблему – отмечает С.В. Никоненко: «... всегда может существовать идеологическая или догматическая тенденция свести символы к “символике”, то есть к набору знаковых эмблем с “каноническими” толкованиями» [9, с. 112].

На наш взгляд, данного краткого экскурса достаточно, чтобы составить представление о разнообразии трактовок эмблемы и ее соотношении с символом с точки зрения семантики. Отметим наиболее существенные характеристики эмблемы, которые ей присущи и которые совершенно явно отличают ее от символа. Это, в первую очередь, конкретность, условность, ограниченность; если же взять те значения, которые придаются эмблеме в изобразительном искусстве, то это рельефность, объемность, выпуклость, четкость контуров; также можно сказать, что эмблеме в отличие от символа более свойственно «выступление», а не «отступление», и вследствие этого доступность для восприятия. Добавим к этим характеристикам также *схематизм* эмблемы, который ей определенно присущ, но это схематизм не столько в духе И. Канта, сколько Ф. Шеллинга, для которого *схема* – это «особенное, но только таким образом, что общее обозначает особенное» [10, с. 107]. Символ в отличие от нее есть «единство особенного с общим и общего с особенным» [11]. Отсюда пригодность эмблемы для роли конструктивного элемента, подходящего как со знаковой, так и с вещественной стороны для того, чтобы занять вполне определенное место в системе; элемента вполне локализуемого, совместимого и открытого для связи с другими элементами системы при сохранении непротиворечивости между ними.

Вместе с тем не следует сводить эмблему лишь к повседневности и банальности. Эмблема может обладать и весьма необычным содержанием, по своей природе она энигматична (чему способствует сама ее структура), поэтому является очень подходящей для того, чтобы служить шифром, сигналом, указателем и опознавательным знаком для посвященных, т. е. у эмблемы может быть сложный, многослойный подтекст, включая имитации, игру, испытания для адептов, запутывание и обман для профанов и т. д. (например, в алхимии, магии и мантике). Заметим, однако, что эмблема-энигма, какой бы трудной она ни была, всегда должна иметь окончательную разгадку, «дно», тогда как символ, напротив, «дна» не имеет и в принципе не может быть до конца разгадан. Теперь позволим себе предположить, что либо все упомянутые свойства эмблемы, либо некоторые из них обратили на себя внимание А. Белого и тем самым побудили его включить данное понятие в свой философский дискурс.

Перейдем к основной части исследования. Начнем с того, что вопрос, сформулированный вначале, в первую очередь отсылает нас к специфике тех задач, которые А. Белый ставит себе как мыслитель. Главная из них – создание всеобъемлющей системы, центральное положение в которой должна занимать философия культуры, творчества и самопознания человека. Необходимо учесть, что при этом возникает проблема того, как соединить без противоречия три достаточно разнородных основания: символизм, приверженцем и апологетом которого А. Белый себя неоднократно провозглашает, антропософское учение Р. Штайнера, оказавшего существенное влияние на формирование мировоззрения русского философа, а также гносеологические и аксиологические идеи фрайбургского неокантианства, которым А. Белый отдал немалую дань увлечения. Безусловно, были и другие влияния – философия Ф. Ницше, научно-философские идеи И. Гете, интуитивизм А. Бергсона и т. д., но все же наиболее существенными, по нашему мнению, представляются первые три. Нетрудно убедиться на примере философских текстов А. Белого, что все эти элементы оказались необходимы для расширения планировавшегося им философского синтеза и выведения его за рамки обычной для символистов области, ограниченной эстетикой и философией искусства (как, например, это можно видеть у Вяч. Иванова [12]), так, чтобы этот синтез включил в себя философскую проблематику культуры в целом, в том числе проблематику научного познания, исторического процесса и т. д.

Безусловно, следует указать и на особенности личности А. Белого, которого мы знаем, конечно же, не только как мыслителя. Поэт и прозаик, филолог и литературовед, теоретик стиха и

мемуарист, он стал, как отмечает С. Наровчатова, одной из самых интересных фигур российской интеллигенции первых десятилетий XX в. [13, с. 6]. И это далеко не все: он профессионально занимался наукой – химией, математикой, лингвистикой, обладая колоссальной эрудицией в самых разных областях знаний; был также музыкантом и, по его собственным словам, всерьез пытался стать композитором [14, с. 19]. Иными словами, он являлся личностью во всех отношениях уникальной, сложно сочетавшей в себе чисто философскую способность к метафизическому умозрению, ярчайшее поэтическое воображение и научный систематизм; причем все эти способности проявились в его творчестве в полноценно развитой форме. Представляется, что основой для их успешного совместного применения мог стать только совершенно уникальный, свойственный одному лишь А. Белому, энтузиазм неутомимого исследователя в сочетании с характерной для лучших представителей русского Серебряного века верой в первичность Всеединства, а также в возможность его практического осуществления в масштабах всемирного культурно-исторического процесса.

Что касается основного направления собственного философского творчества, то А. Белый характеризует его совершенно определенно: «я есмь символист...», «...вся моя деятельность, все мной писанное, пропечатано *черным по белому* – *сим-во-лизм*; и дальнейший мой путь вблизи д-ра Штейнера, далее, путь в революции, – все преломляется ранним моим выявлением как символиста...» [15, с. 433]. Достаточно четко продумано мыслителем и то значение, которое он вкладывает в понятие «символист»: в отличие от «вчерашних психо-физистов и физико-психистов», редуцирующих опыт к сознанию или сознание к опыту и потому неспособных разрешить их дихотомию, способствуя лишь скатыванию в тупик феноменализма, «...*символист органически в самосознании своем раскрывает мир третий*; пока этот мир в нем не вскрыт, этот мир есть лишь мир символа» [16]. Символ в данном контексте – это не знак, но сама по себе реальность; в человеческом же измерении наиболее полное выражение символической реальности есть культура, которую А. Белый понимает как «организм» или «коллектив» знаний и различных форм творческой деятельности человека, связующим принципом которых служит сознание [17, с. 502]; по сути, культура – это сознание в его проявлении и осуществлении: «Культура есть жизнь сознания, данная в пути самосознания; все – сознание, все – культура...» [18, с. 530].

Философия культуры, таким образом, выходит у А. Белого на первый план, а сверхзадачей философа становится осмысление историко-культурного процесса как осуществления «души самосознающей», или «обоснования культуры в духе»; но проблема культуры – это проблема ее конкретности, или «проблема духовного охвата человечества», и выражается она у А. Белого кантовским «Как возможно?»: например, как возможны памятники культуры как факт опыта? [19]. Отсюда связь: «...Если культура возможна, то сознание – примат бытия: все есть иерархия сознания; если мир – сфера сознаний сознания, то *само-сознание* вне “мира” и вне “сознания”» [20]. Но из этого следует, что символ в системе А. Белого – не что иное, как сама бытийная возможность этого «вне», его принцип, онтологическое условие ответа на вопрос о возможности самосознания, а следовательно, и культуры, т. е. именно символ выражает ее возможность, отвечая на поставленный выше вопрос. Ясно, что в данном значении символ еще более проблематичен для определения, потому что в нем выражена идея перехода от одного способа бытия к другому, по сути, «скачка». Символ в философской системе А. Белого – указание на переходную онтологическую структуру, которая, с одной стороны, должна выводить в область Непостижимого, с другой – служить опорой для устремленных туда иерархических «рядов символизаций», задача которых, в свою очередь, выражать форму и динамику частных культурных процессов – творческих, познавательных и т. д., а также культурно-исторического процесса человечества в целом.

Первый завершённый набросок данной системы являет наиболее известное раннее философское произведение А. Белого с примечательным для нас названием – «Эмблематика смысла». Несмотря на ряд обращающих на себя внимание недочетов (таких, например, как слабая обоснованность некоторых ключевых суждений и оценок, а также нередко встречающаяся путаница в понятиях), следует отметить глубокую содержательность и значимость данного текста для всего дальнейшего философского творчества А. Белого; по сути, это был своего рода «генеральный план» развития его как мыслителя. Вот как характеризовал «Эмблематику» сам автор в более поздний период своего творчества: «...Все когда-то написанное в разных этапах развития о символизме, конечно же, есть показатель рождения, роста и осознания самого символизма во мне; “Эмблематика смысла” – попытка дать краткие *prolegomena* к будущей систематике разных исканий в пределах течения близкого; как систематика, эта попытка – все еще в сфере души рассуждающей; как символизм преломляется в критицизме – вот теза, мной поднятая; и она показатель души самосознающей, во мне преломляющей, или силащейся преломить мир рассудочный» [21]. Этот элемент самоанализа философа интересен, и есть смысл остановиться здесь подробнее.

Как отмечают комментаторы А. Белого А.Л. Казин и Н.В. Кудряшова, задача «Эмблематики смысла» раскрывается в «попытке построения своего рода “лестницы Иаковлевы” между смыслопорождением и смыслоразличением, между “означающим” и “означаемым” в практике жизненного деления» [22, с. 438], т. е. в попытке решения все той же задачи, выходящей за рамки чисто философской проблематики ввиду ее глубокого экзистенциального характера, которую можно было бы иначе охарактеризовать как свойственное всякому зрелому мироощущению трагическое осознание непреодолимого разрыва между мыслимым единством и ощущаемой множественностью, между Богом и миром, что в культурном плане принимает форму конфликта между внутренним требованием значимости, ценности и совершенства результатов человеческого созидания и зримой бессмысленностью, бессистемностью, хаотичностью процессов и результатов цивилизации. Можно было бы даже сказать, что выстраивание «лестницы Иаковлевы» – промежуточного звена или системы звеньев – это то, к чему приводит любое основательное продумывание единства (или Всеединства, как это было свойственно мысли Серебряного века) в качестве первичного принципа реальности.

И опять же мы не ограничиваемся здесь рамками одной лишь философии. На наш взгляд, сказанное справедливо и для любых иных построений, включая богословские, теософские; не забудем, что, несмотря на провозглашаемую интеллектуальную независимость, А. Белый, что, на наш взгляд, совершенно очевидно, стремился, если не полностью соответствовать, то, по крайней мере, в главных положениях не расходиться с антропософией Р. Штайнера, которая есть не что иное, как разновидность теософии, и теософии не только как некоего специфического направления мысли, но и специфической сферы культурной деятельности.

Нетрудно убедиться в том, что основным содержанием систем подобного рода, т. е. систем *теософско-теургического* характера, раскрывающихся в сложных, многоступенчатых иерархических структурах, становится конструирование звеньев связующих цепочек. Именно таковы построения поздних схолархов афинской Академии, например, «Платоновская теология» Прокла, попытавшегося соединить философию Платона с учением орфиков и «Халдейских оракулов», что выразилось у него в иерархии умопостигаемых «генад сущего» – нисходящих божественных чинов, через которые, в силу их соотносительности с непостижимым сверхсущим, познается истина и природа [23, с. 518–521]. Другие примеры – учение гностика Валентина с опять же иерархической системой тридцати эонов Плеромы, за которыми сокрыто породившее их начало – предвечный Эон, Первоначало (Προαρχή), Праотец (Προπάτωρ) и Бездонный (Βυθός), а также семи «небес» материального мира с их промежуточными правителями-архонтами и демиургом-космократором во главе [24, с. 112–144]. Сюда же можно отнести учение лурианской каббалы с ее чрезвычайно сложной нисходяще-восходящей системой *сфирот*, «сосудов» божественного света, а также их комбинаций – *парцуфим*, «ликков» – особых антропоморфных сущностей, символически связанных друг с другом цепью порождения, что, в соответствии с Ари, создателем данного учения, обеспечивает связь и взаимодействие между «нижней» материальной реальностью (мир *Асия*) и бесконечно удаленной и непостижимой реальностью Бога (*Эйн-Соф*) [25, с. 334–339]. Уместно упомянуть здесь и описываемую Дионисием Ареопагитом иерархию «девяти разрядов небесных существ», подразделяемую на «три троичных устройства» [26, с. 66].

Все эти доктрины, безусловно, сыграли огромную роль не только в развитии мысли, но также в формировании тех важнейших образно-символических комплексов, которые легли в основу европейского мировосприятия, причем, и это нужно подчеркнуть, всегда оставаясь в тени официальной культуры и идеологии, будучи, по существу, маргинальными по отношению к ней. Иначе говоря, несмотря на «теневое» положение, культурная роль этих комплексов, существовавших с поздней античности и во все последующие эпохи, была огромна.

Что было наиболее заметной, наиболее характерной особенностью тех учений, которые мы условно называли теософско-теургическими? Прежде всего, они были целенаправленной попыткой устранить проблему трансцендентности Первоначала, лежащей как раз в основе монотеистических учений. Заметим, что именно постулат неразрешимости указанной проблемы при помощи человеческого разума и человеческих усилий всегда свято оберегался адептами монотеизма как весьма ценный смыслообразующий фактор, позволявший, например, отвергать и осуждать любые попытки самостоятельного богопознания вне учения церкви, общины и религиозных авторитетов как ложные, еретические и преступные. Попытка устранения проблемы трансцендентности Первоначала выражается в отказе признавать отологическую пропасть, которая зияет между индивидом и бесконечно Иным, запредельным Абсолютом, порождая у индивида по отношению к нему чувство *mysterium tremendum*, или, по характеристике Р. Отто, «момент странно отталкивающего характера, переполняющий ужасом» [27, с. 32].

Такое «непризнание» раскрывает для мыслителя простирающееся между ним и Абсолютом «межмирье», новую бытийную сферу и снимает моральный запрет на конструирование переходных структур и самих путей перехода, на выкладывание «мостков», «гати», через таинственную и опасную «межмирную трясину», которая мыслится все же как нечто лучшее, чем зияющий провал нуминозного. Так, сакраментальный для любой формы идеализма вопрос о том, «что, собственно, лежит “между” – бездонная пропасть, бесплодная пустыня или же бесконечное множество дышащих и цветущих миров?», безоговорочно решается в пользу последнего. Можно сказать, что в некотором смысле такой ответ представляет собой как бы черновой, предварительный ответ и на вопрос «Как возможна культура?», позволяя обосновать многообразие культурных форм в знаково-символическом слое открывшегося онтологического пространства, одновременно набрасывая топографию «межмирья».

Но нужно учесть и новую проблематику, которая неизбежно возникает в результате такого «набрасывания». Ведь на самом деле онтологический разрыв между посясторонней и запредельной реальностью хотя и сокращается, но полностью не устраняется: где-то необходимо положить предел выстраиванию иерархических структур, признав необходимость скачка-перехода к Иному и продумав онтологическое основание такого скачка; иначе не избежать проблемы «третьего человека» и ухода в «дурную бесконечность». Далее, если Иное или Трансцендентное мыслится как невыразимое и непознаваемое в своей основе, то как и на какой основе оно может быть явлено (иначе всякий дискурс на данную тему теряет смысл), и где пролегает предел этой явленности? Что, наконец, в самом мыслящем субъекте может служить субстратом, условием, залогом постижимости и, главное, практического освоения, культурной реализуемости «межмирья»?

Собственно, ответ на это уже дан, и дан как бы разом: все проблемы должны быть разрешены через понятие *символа*: это общее место всех символистов. Подобно платоновскому Эроту, символ призван соединять «верх» и «низ», с этим все ясно; но тогда не обойтись без ответа, хотя бы частичного, на вопрос: какова все же природа символа в представлении А. Белого, какова его структура, за счет чего символ способен нести такую нагрузку? Не будем приводить здесь все те многочисленные характеристики, которыми мыслитель наделяет это понятие, отослав читателя к тексту «Эмблематики смысла» [28], а также к нашей предыдущей публикации на данную тему [29, с. 51–52]; обратим внимание лишь на некоторые рассуждения философа, которые представляются существенными для понимания его замысла.

Во-первых, символ, согласно А. Белому, есть единство познавательное, а не метафизическое, и потому есть единство условное; это «абсолютный предел для всяческого построения понятий» [30]. Следуя в том же русле, мыслитель приписывает суждению «единое есть Символ» статус синтетического; тогда как «Символ есть единое» – суждение аналитическое [31]. На основании этого о символе, по аналогии с кантовской нормой долженствования, нельзя сказать «ни того, что он существует, ни того, что он не существует» [32], потому что, приписав ему бытие, мы бы предопределили им долженствование. Но если бы мы лишили его этого статуса, долженствование не предопределялось бы ценностью.

Итак, по А. Белому, в понятии символа определенно выражена идея единства, но остается под вопросом его онтологическое содержание; из этого закономерно следует, что «...о такой действительности нельзя сказать, что она проявляется в нашей действительности» [33]. Здесь выясняется, и это достаточно неожиданно по отношению к контексту предыдущих рассуждений, что символ, который есть скорее *ничто*, чем *нечто*, можно уподобить «первому Логосу» как «не творящему единству», «Парабраману» индусов, а также Дао Лао-цзы [34]. Такое, разумеется, не может быть рационально постигнуто и выражено в понятиях; а потому, будучи неразложимым сверхбытийным единством, символ, если и может быть хоть как-то дан, то лишь иррационально или сверхрационально, а именно, в переживании *мгновения* как «совокупности моментов, объединенных индивидуальным единством содержания» [35], но это доступно не каждому. Перед тем, кто сумел пересоздать сам себя, предстает «...некий неведомый Лик, сходящий к нему в душу; пределом переживания становится предел соединения с Ликом; в “я” личном переживается “я” вечное»; на подобный опыт, как утверждает А. Белый, указывают слова Змия книги Бытия: «*Будете как боги*», ибо «Бог становится символом субъекта» [36].

При этом мыслитель не теряет изначальной линии рассуждений в неокантианском духе: оказывается, что полнота индивидуального есть ценность и «переживаемая норма» в области творчества, а символизирует ее сам индивид. Расширенное переживание – это *мистерия*, единство художественного и религиозного, поскольку мистерия выходит за рамки искусства и осуществляется как в индивидуальном, так и всемирно-историческом плане; но при этом «тот и другой способ символизации предопределен творческой нормой» [37].

Точно так же раскрывается символ в области познания и морали, т. е. как «норма символизации». Высший вид символизации носит характер *теургии*, теургического творчества; норма

«теургической символизации» – сам «Лик Символа». Этим, по существу, снимается норма как таковая, поскольку в единстве символа ценное и должное восходят к одному и тому же корню, символизация же познается как кантовская «причинность из свободы». «Гетерономией свободы, – пишет А. Белый, – оказывается ее автономия при попытках определить эту свободу как в терминах практического разума, так и в терминах творчества; и только в Символе дается свобода» [38]. На основе этих рассуждений отметим то, что, на наш взгляд, совершенно очевидно: вместо того, чтобы служить переходным звеном и опорой «межмирья», иерархии культурных форм, и потому в той или иной степени быть доступным для познания и восприятия, символ в трактовке А. Белого оказывается по существу непознаваемым и невоспринимаемым, из-за чего вся структура как бы «провисает», становясь проблематичной в своей основе.

Это подтверждается последующими рассуждениями, в которых встречается все больше иносказаний эзотерического характера. Так, восхождение индивида к «неведомому Лику» реализуется им посредством таинственного «ряда творчеств», которые охарактеризованы А. Белым как «мистериальные» и «теургические», ведущие *аделта* (именно так, поскольку на этом этапе дискурс, по существу, строится в терминах эзотерического «посвящения») к вершине «пирамиды творчеств»; в точке их схождения находится тот самый предел символизации, за который пути уже нет, «звездное небо оказывается потолком» [39]. Столкнувшись здесь с ничто и хаосом, адепт переживает символическую «вторую смерть» («первая» была им пережита до этого как признание интеллектуальной непостижимости символа); из этой точки и начинается его путь «нисходящий», утверждающий, что раскрывается А. Белым уже в терминах *эмблематики*: «...Всякое определение художественных и иных символов в терминах познания мы называем эмблемами; самое определение Символа как *не данного единства* (курсив наш – С. В.) в терминах познания мы называем эмблемой» [40].

Эмблема, таким образом, начинает все больше и больше выходить на передний план, и этого требует сама задача построения системы культуры. Смысл эмблематики, как выясняется, в переоценке и реструктуризации всего содержания культурной реальности на основе полученного опыта сверхрационального переживания: «Теперь как маги спускаемся мы вниз по пирамиде, и там, где ступаем мы, возвращается право – познанию быть познанием; возвращается право – творчеству быть творчеством» [41]. Вершина пирамиды, «предел пределов» в духе фрайбургского неокантианства, которого пытается придерживаться А. Белый, понятийно может быть обозначена только как «Ценность», а «эмблематически» – как «Символ воплощенный» [42]. Спуск осуществляется, порождая ряды эмблем, в которых на «границах» познания раскрывается содержание «метафизических единств». На гранях творчеств (теургии) и религии в качестве параллелей этих единств эмблематически выступают «Лик и Имя Бога Живого» и «образ Софии-Премудрости»; далее в соответствии с формой пирамиды нисходящими триадами выстраиваются ряды наук, искусств и т. д. [43].

Что интересно, в результате мы получаем их тотальную классификацию, детально распиленную; заметим здесь, что увлечение неокантианством заставляет А. Белого, по крайней мере, в этой ранней работе, тщательно избегать полноценных диалектических построений. Становится ясно следующее: несмотря на заявления мыслителя о том, что «Символ есть единство формы и содержания» [44], и еще целый ряд единств, которые даются им в форме постулатов, все эти единства как кантовские априори остаются за гранью данности, о чем сказано совершенно недвусмысленно: «Символ непознаваем, несотворим, всякое определение его условно» [45]; все, что мы называем символами, есть «символы символа», т. е. эмблемы. Символ у А. Белого лишь отсылает к другому символу, а потому получается, что знаковая и вещественная реальность при попытке приблизиться к ней как бы отступает назад и теряется, «тонет», т. е. не только символ, но и сама реальность выводится из области воспринимаемого и полностью закрывается для познания, по сути, обесмысливается; но такое, разумеется, недопустимо [46]. Вот и получается, что эмблема становится «спасательным кругом» для символа: именно для спасения той самой стороны символа, которая обращена к восприятию и мышлению, а также его метафизического содержания, и вводится понятие эмблемы.

Можно сказать и так: эмблема – это некий дополнительный конструктивный элемент, помогающий сохранить равновесие конструкции при смещенном центре тяжести и уберечь ее от разрушения. Если же вспомнить о масштабности таких построений А. Белого, как, например, модель историко-культурного процесса, смены мировых эпох в духе Р. Штайнера, то необходимость в таком элементе становится весьма и весьма насущной; идеей символа, ускользающего от познания, здесь точно не обойтись; следовательно, на передний план должна выйти связь «символ – эмблема», смысл которой и нужно в первую очередь прояснить. Подчеркнем, что, несмотря на тесную связь эмблемы и символа у А. Белого (порой даже возникает ощущение контаминации

этих понятий), при более пристальном взгляде очевидно, что выражаемая ими реальность существенно различна; поэтому нельзя согласиться, например, с теми исследователями, которые, верно указывая на корреляцию эмблемы и символа, видят различие лишь в их семантике и относят их к одному и тому же бытийному плану [47, с. 301].

Приведенного достаточно, чтобы сделать ряд выводов и ответить на вопрос, поставленный в начале исследования. Задуманная А. Белым система мысли изначально предполагается как «обоснование культуры в духе», т. е. как философия культуры. Многообразие форм культуры мыслитель трактует как манифестацию самосознания; сущность последнего может раскрыться индивиду лишь в запредельном опыте переживания имманентности божественного «Лица». Однако к такому опыту необходимо «взойти» по «лестнице творчеств» – через познание, освоение и творческое воспроизведение содержания культурных форм; высшее самоосуществление носит характер *теургии*, т. е. оно таинственно, энигматично и может быть выражено лишь посредством эзотерических иносказаний.

Таким образом, культура играет у А. Белого роль переходной реальности, «межмирья», посредством которой должна быть преодолена «онтологическая пропасть» и трагическая разобщенность между отдельным и всеобщим, между человеком и Богом. Для прояснения онтологической природы культуры мыслитель вводит понятие символа, однако, вследствие попыток соединить эзотерическую философию Р. Штайнера с логикой неокантианского дискурса, символ у него становится, с одной стороны, «пределом построения понятий», указанием на запредельную «переживаемую норму» и «ценность», с другой – обозначением реальности самой по себе, имманентного единства, в котором снимается противоположность отдельного и всеобщего. И то и другое оказывается, в соответствии с рассуждениями самого А. Белого, за пределами рациональной постижимости и чувственного восприятия, может быть лишь пережито в опыте мистериальном и теургическом.

Важно отметить, что в силу исключительной полисемии понятия «символ» интерпретация А. Белого хотя и необычна, но вполне правомерна, поскольку может быть вписана в его объем. Но это порождает проблему: ускользая из культурного «поля зрения», т. е. выходя за рамки постижимого и воспринимаемого (еще раз отметим, что другие мыслители-символисты в своей трактовке обычно сохраняли этот поскосторонний аспект), символ принципиально изменяет свой онтологический статус и в значительной степени утрачивает важную роль «несущей конструкции» культуры, поэтому возникает потребность в дополнительном элементе. Эмблема, которая в отличие от символа по самому своему смыслу ни в коем случае не может никуда «ускользнуть», заполняет пробел: ее задача – служить внешней поверхностью символа, восстанавливая связь между ним и воспринимающим сознанием, а также формой наличного бытия, в границах которой создается, конструируется и познается культурная реальность; и здесь уместно говорить об «эмблематике», которая оказывается более актуальной, нежели туманная «символизация».

На первый взгляд похоже, что проблема А. Белым успешно решена: мыслимая как нечто выступающее, ограниченное, конкретное, эмблема кажется идеально подходящей для роли конструктивного элемента системы, легко фиксируемого, локализуемого и совместимого с другими элементами без противоречия. Следовательно, нет необходимости в построении текучих и как бы «провисающих» диалектических структур в духе Ф. Шеллинга и Г. Гегеля, без которых в противном случае не удалось бы обойтись. Но возникает целый ряд вопросов, которые требуют ответа. Например, а не «провисает» ли в таком случае сама связь символа и эмблемы; может ли у статичной по сути эмблемы быть «стыковочное звено» с текучей символической реальностью? Нет ли вообще неразрешимого принципиального противоречия между символической и эмблематической формой (вспомним, насколько существенны между ними различия, на которые указывают отечественные исследователи)? Наконец, способна ли эмблема, учитывая особенности ее семантики, охватывать и адекватно выражать глубину и богатство культуры, которая определяется А. Белым как «жизнь сознания, данная в пути самосознания»? Над этими и другими вопросами, так или иначе затронутыми в статье, предстоит дальнейшая кропотливая работа.

Ссылки:

1. Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М., 1976. 614 с.
2. Соколов М.Н. Мистерия соседства. К метаморфологии искусства Возрождения. М., 1999. 530 с.
3. Майер М. Убегающая Аталанта, или Новые Химические Эмблемы, открывающие тайны естества / пер. Г. Бугузова. М., 2004. 400 с.
4. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. 367 с.
5. Аверинцев С.С. Заметки к будущей классификации типов символа // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 297–303.
6. Лотман Ю.М. Между эмблемой и символом // Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 362–368.

7. Там же. С. 363.
8. Florea C., David D. Symbol-emblem, Symbol-code and Mythical Connotations // *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. 2014. № 16. P. 5160–5163.
9. Никоненко С.В. Эйдос и концепт. Эпистемологические основания символизма в метафизике, истории, искусстве. СПб., 2017. 522 с.
10. Шеллинг Ф. *Философия искусства* / пер. П.С. Попова. М., 1966. 496 с.
11. Там же. С. 108.
12. Ватман С. В.: 1) *Философия искусства Вячеслава Иванова: диалектика падения и апофеоза* // *Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств*. 2015. № 3 (24). С. 140–151; 2) *Искусство, культура и «опыт реальнейшего» в метафизике Вяч. Иванова* // *Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств*. 2019. № 2 (39). С. 63–68. <https://doi.org/10.30725/2619-0303-2019-2-63-68>.
13. Наровчатов С. Слово об Андрее Белом // *Андрей Белый: Проблемы творчества: статьи, воспоминания, публикации*. М., 1988. С. 6–7.
14. Белый А. Как мы пишем. О себе как о писателе // *Андрей Белый: Проблемы творчества: статьи, воспоминания, публикации*. С. 8–24.
15. Белый А. *История становления самосознающей души* // Белый А. *Душа самосознающая* / под ред. Э.И. Чистяковой. М., 1999. С. 62–476.
16. Там же. С. 437.
17. Белый А. *Философия культуры* // Белый А. *Душа самосознающая*. С. 488–516.
18. Белый А. *Культура как проблема духа* // Белый А. *Душа самосознающая*. С. 524–530.
19. Там же. С. 524–525.
20. Там же. С. 530.
21. Белый А. *История становления самосознающей души*. С. 440.
22. Белый А. *Критика. Эстетика. Теория символизма: в 2 т. Т. 1*. М., 1994. 478 с.
23. Прокл. *Платоновская теология* / пер. с древнегреч. Л.Ю. Лукомского. СПб., 2001. 624 с.
24. Школа Валентина. *Фрагменты и свидетельства* / пер. Е.В. Афонасина. СПб., 2017. 320 с.
25. Шолем Г. *Основные течения в еврейской мистике*. М.; Иерусалим, 2004. 512 с.
26. Дионисий Ареопагит. *Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника* / пер. с греч. Г.М. Прохорова. СПб., 2017. 464 с.
27. Отто Р. *Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным* / пер. с нем. А.М. Руткевича. СПб., 2008. 272 с.
28. Белый А. *Эмблематика смысла* // Белый А. *Критика. Эстетика. Теория символизма: в 2 т. Т. 1*. С. 131–132.
29. Ватман С.В. *К исследованию понятия символа в философии культуры Андрея Белого* // *Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств*. 2016. № 1 (26). С. 48–53.
30. Белый А. *Эмблематика смысла*. С. 95.
31. Там же. С. 107.
32. Там же. С. 108.
33. Там же.
34. Там же. С. 107–108.
35. Там же. С. 109.
36. Там же. С. 110.
37. Там же. С. 111.
38. Там же. С. 112.
39. Там же. С. 114.
40. Там же. С. 138.
41. Там же. С. 114–115.
42. Там же. С. 88–89.
43. Там же. С. 114–115.
44. Там же. С. 95.
45. Там же. С. 132.
46. Ватман С.В. *К исследованию понятия символа...* С. 52.
47. Cassedy S. *Bely's Theory of Symbolism as a Formal Iconics of Meaning* // *Andrey Bely. Spirit of Symbolism* / ed. by J.E. Malmstad. Ithaca, 1987. P. 285–312.

Редактор, переводчик: Арсентьева Ирина Ильинична