

Н.А. Кормин

Истоки соловьевской метафизики символа

Статья первая

Доступ к многоуровневому коду русского символизма – это художественного течения Серебряного века – открывает мировая традиция символического понимания бытия, проявляющаяся в древнегреческой и немецкой классической философии, в гетевском умозрении (знаменитое *symbolische Pflanze* как идея), теориях немецкого романтизма, архетипах французской поэтики символа. Анализируя процесс формирования этого художественного течения в романтическом сознании Нового времени, исследователь подчеркивает, что «исторически между романтизмом и символизмом не существует перерыва мистической традиции; только здесь более и сознательно было понято и сказано то, что там казалось мечтой и странным, может быть, не воплотившимся чаянием»¹. У истоков того, что В.М.Жирмунский называет мистическим преданием русского символизма, как раз и стояла эстетика Вл. Соловьева. Вообще тема соотношения философии всеединства и теории символа достаточна сложна. Как отмечает В.В.Бычков, «остроумно высмеяв первые опыты русских символистов за их претенциозность, Соловьев, по существу, конечно же был духовным отцом эстетики символизма, окончательно сложившейся уже в первое десятилетие XX в., то есть после смерти Вл. Соловьева, и особенно в теоретических работах Андрея Белого и Вяч. Иванова. Главные теоретики русского символизма фактически развили и довели до логического завершения соловьевское понимание искусства как выразителя духовных сущностей бытия, вечных идей и т. п. и интерпретировали на свой лад его идею «свободной те-

ургии»². Оставляя в стороне вопрос о ростках соловьевского символизма, укорененных в мировой поэтической традиции, сосредоточимся на осуществленном им переосмыслении понятия символа, выработанного в философии, на исследовании метафизических предпосылок, которые сделали возможными соловьевские выводы относительно символизма, использование эстетически-символических ресурсов его системы. Нас здесь будет интересовать прежде всего философия И.Канта.

В истории философии понятие символа зарождается в ситуации метафизического отчаяния, в которое впадает мышление при каждой новой попытке выявить основания для адекватного постижения трансцендентного – уже символика эйдетического схватывания онтологических форм у Платона отсылает к умопостигаемым прообразам чувственно воспринимаемой реальности. Впоследствии И.Кант также будет искать средство восхождения в ряду условий к абсолютно безусловному, которое никогда не встречается в опыте и имеется только в идее. В *Opus postumum* им раскрывается знаковая природа символа с его двойным смыслом: здесь проблематика символа увязывается им с анализом двух источников познания, которые находятся, во-первых, в чувственности, обладающей среди прочих и способностью отображения (*facultate characteristicam*) – этого средства обозначения иного, произведения образа другой вещи, и, во-вторых, в спонтанности рассудка. Вводя понятие символа как представления отношения действия к его причине, как средства репродукции через ассоциацию, Кант подчеркивает, что символические представления встречаются преимущественно при познании Бога. Эти представления характеризуются им прежде всего через религиозный аналог значения чего-то иного, через аналогию, то есть через то, что уже в античной философии трактовалось как подобие и равенство отношений. «К примеру, – пишет Кант, – солнце у древних народов было символом, представлением божественного совершенства, так как оно, присутствуя повсюду в огромном мироздании, многое отдает (свет и тепло), ничего не получая [...] Рассудочное познание, которое косвенно интеллектуально и познается рассудком, но производится при помощи аналога чувственного познания, есть символическое познание, которое противопоставляется логическому познанию, так же, как интуитивное – дискурсивному. Рассудочное познание

символично, если оно косвенно интеллектуально и произведено посредством аналога чувственного познания, но познается рассудком. Символ есть только средство помощи постижению. Он служит непосредственному рассудочному познанию, но со временем он должен отпадать. Познания всех восточных народов символичны. Таким образом, там, где созерцание непосредственно не доступно нам, мы должны аналогией помогать себе символическим познанием»³. Эти содержащиеся в рукописных заметках рассуждения о символе как знаковом явлении, имеющем довольно-таки странную природу, рассуждения, которые, как правило, не учитываются в современных исследованиях символизма, имеют важнейшее значение для понимания смысла символа, развернутого и в «Критике чистого разума», и в «Критике способности суждения». Для Канта решение проблем, поставленных символом, сродни горизонту: приблизиться к нему можно, но достигнуть нельзя. В этом фрагменте символ выступает как когнитивный инструмент, имеющий преходящее значение; символическое познание соотносится с таким эпистемологическим актом, в котором предмет познается не непосредственно, а опосредовано, косвенным образом как значение некоторого знака его, хотя символ сам по себе всегда многозначен, предполагает то, что А.Ф.Лосев называл бесконечным рядом интерпретаций. Однако, символ к знаковой форме не сводится. Эта форма обозначает не сам предмет, а нечто замещающее, репрезентирующее его, обозначает что-то другое – некую инаковую предметность или то, что можно отнести к сфере того, как мы мыслим, в которой предмет помещается в поле напряжения между означающим и означаемым, опосредовано представляется как объект приложения способности обозначения. В то же время символ всегда противостоит дискурсивно-логическим отношениям, его территория – это область, которая может быть условно обозначена как область созерцания несозерцаемого, сверхчувственного, соединения несоединимого и, говоря словами современного исследователя, выражения невыразимого⁴. Символ производится посредством аналогии, которая, как подчеркнет Кант в «Критике чистого разума», есть «равенство двух не количественных, а качественных отношений, в котором я по трем данным членам [пропорции. – Н.К.] могу познать и a priori вывести только отношение к четвертому члену, а не сам этот четвертый член; однако у меня есть правило,

по которому могу искать его в опыте, и признак, по которому в опыте можно найти этот четвертый член. Следовательно, аналогия опыта будет лишь правилом, согласно которому единство опыта (а не само восприятие как эмпирическое созерцание вообще) должно возникнуть из восприятий и которое как основоположение должно иметь для предметов (явлений) не *конститутивную*, а только *регулятивную* значимость» (В 222–223)⁵. Процедура порождения аналогий, как показали современные исследования проблематики ее компьютерного моделирования⁶, крайне важна для формализации процесса подведения частных случаев под общие законы, который Кант связывал с понятием способности суждения как самой таинственной способности души. Итак, символ отнесен Кантом к области косвенных интеллектуальных структур, намекающих на некие запутанные, многозначные, незавершенные и недостижимые явления. В этом смысле философ трактует чувственное представление как символ интеллектуального, а пространство, то есть способ представления вещей в качестве необходимо связанных при посредстве некоторого общего основания, – как символ божественного всеприсутствия.

Символично не только познание посредством рассудка, но и познание посредством разума. Кант ищет ответы на трансцендентальные вопросы в таких своих созданиях, как идеи, предписывающие правило, канон, согласно которому синтез в ряду условий явлений продвигается от обусловленного через все подчиненные друг другу условия к безусловному, хотя безусловного никогда нельзя достигнуть. В отличие от Платона, который «покинул чувственно воспринимаемый мир, потому что этот мир ставит узкие рамки рассудку, и отважился пуститься за пределы его на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка», не заметив при этом, «что своими усилиями он не пролагал дороги, так как не встречал никакого сопротивления, которое служило бы как бы опорой для приложения его сил, дабы сдвинуть рассудок с места» (В 9), немецкий философ переносит акцент на эпистемологию идеи, на сферу мыслимого, но не познаваемого, и именно эта эпистемология манифестирует себя в форме радикального переосмысления оснований метафизического символизма. Этот символизм подражает платоновским усилиям возвыситься от копирующего наблюдения явлений природы к архитектурной связи миропо-

рядка согласно идеям, он стремится избежать установления изоморфизма предметных и рассудочных форм, исходя из имеющихся смутных подобий, вольных ассоциаций и неопределенных аналогий и метафор, с помощью которых так или иначе беспорядочно оформлен «сырой материал опыта», но он не имеет ничего общего с платоновским принципом распространения идей на область спекулятивного познания, с их мистической дедукцией. Рассматривая трансцендентальную идею безотносительно к постижению какой бы то ни было ее объективации, трактуя ее как понятие разума, для которого не находится соответствующего предмета в чувственном мире (лишь совокупность связи вещей во Вселенной может быть полностью адекватна идее), Кант считает, что она столь же естественна для разума, как понятия и категории для рассудка. Но если мы хотим доказать реальность последних, то «нужно чтобы им соответствовал предмет, который мы могли бы созерцать, усматривать. Для этого в случае эмпирических понятий нужен пример, в случае чистых рассудочных понятий – схема, а в случае понятий разума (то есть идей), объективная реальность которых в принципе не может быть показана никаким созерцанием, приходится вводить символы. Символы, стало быть, вводятся по аналогии, на основе общности в работе способности суждения – в разбираемом случае символизации того, что явно не дано, и в случае употребления чистых рассудочных понятий»⁷. Правда, надо признать, что в философии Канта не вполне четко выявлено различие между схематизмом и символизмом.

Стало быть, существует только один – **символический** – способ доказательства реальности идей, производящих то, что Кант называет непреодолимой видимостью, которую не может устранить даже самая острая критика. Вопрос о реализации идеи как раз и будет стоять перед ранним Вл. Соловьевым, который фактически и повернет его решение в сторону метафизики символа, представив эту идею в ипостаси метафоры, иносказания, образа живого существа. В отечественной литературе символизм Вл. Соловьева нередко связывают с трактовкой идеи как живого существа⁸, которая допускает множественность интерпретаций. А этот философский символ, говоря словами современных исследователей, означает, что сущее, «бытийствующее в той мере, в какой оно символизировано, не завершено. Не завершено

в качестве именно бытийствующего, и способом завершения этого бытия, которое символизировано, является одновременное, параллельное наличие в пространстве и времени множества “срезов-интерпретаций” данного символа, которые именно своей множественностью завершают то бытие, которое в самом символе не завершено»⁹. Не отрефлексированный соловьевский символизм не только воспроизводит аристотелевское понимание эйдоса сущего как целостного существа, но и переформулирует христианский догмат о триединстве как живой личности. Делегируя право эстетического суждения на индивидуальный уровень, он возрождает символическую трактовку идеи как существа, которая дается у И.Канта. Хотя, надо признать, кантовский и соловьевский символизм – это разные типы символизма.

Установить подлинную связь между этими типами символизма, как и в целом между эстетическими концепциями Владимира Соловьева и Иммануила Канта, оценить, чем одна отличается от другой, – задача не из легких. Сложность ее решения связана прежде всего со сравнительным исследованием метафизических путей к эстетике, как они определились у этих мыслителей. И.Кант, а вслед за ним и Вл. Соловьев обращаются к давней традиции включения эстетики в метафизику. Эта традиция связана, как показал М.Хайдеггер, не с трактовкой эстетики и искусства как *выражения* культуры и *свидетельства* творческих способностей человека, а с рассмотрением произведения искусства как такой структуры, которая открывает простор для онтологического проявления. «Эстетический подход к искусству и художественному произведению начинается как раз тогда (и это вызвано самой сущностной необходимостью), когда начинается метафизика». С точки зрения Хайдеггера, это означает, что эстетическое отношение к искусству начинается в тот момент, когда древнегреческое понимание сущности истины как несокрытости, противостоящей сокрытости, – этим двум характеристикам самого сущего, превращается «в уподобление и правильность вслушивания, представления и предоставления. Такая перемена начинается в метафизике Платона. Поскольку в доплатоновскую эпоху рассуждение *об* искусстве по существенным причинам просто не имеет места, все западноевропейское размышление о нем, разъяснение его природы и его историография от Платона до Ницше насквозь “эстетичны”»¹⁰.

Это представляется Хайдеггеру метафизическим основополагающим фактом несокрушимого господства эстетики, который не препревал никаких изменений.

Кант, оставаясь в рамках этой традиции, берет тем не менее иной ракурс видения эстетики, значительно перестраивая образ ее идентичности, переосмысляя ее место во всем корпусе метафизических знаний. Немецкий философ, как подчеркивает исследователь, «предельно расширяет понятие метафизики, отождествляя ее с философией и тем самым поднимая на самую вершину такие представлявшиеся в прошлом второстепенными разделы философии, как теория познания, эстетика, и в особенности этика»¹¹. Поднятая на такую высоту эстетика стала мостом, переброшенным между метафизикой природы и метафизикой нравов. После появления «Критики способности суждения» метафизика становится собственно метафизикой в ракурсе таким образом понимаемой сущности эстетического. В этой смысловой тональности эстетика и упрочилась в западноевропейской и русской культуре. Следуя традиции критицизма, но уже с учетом того, как в неповторимой взаимоотноженности мыслят ее Шеллинг, Гегель и Шопенгауэр, метафизически возводит здание эстетики и Владимир Соловьев. В ранний период своего творчества он встраивает ее в контекст философского обоснования цельного знания, всей метафизики сущего.

Путь к метафизике сущего пролагает теория цельного знания, которую Вл. Соловьев пытается возвести в систему довольно-таки сложного типа, которая может функционировать только на основе обратных связей, устанавливающихся между ее когнитивными элементами – философией, мистикой, наукой и искусством. Однако ее реализация встречает немалые препятствия. Одно из них он как раз и находит в такой разновидности скептицизма как философия И.Канта, отрицающего в ряде аспектов именно то, возможность чего признает теория цельного знания: возможность познания существа вещей, того, что у немецкого философа выступало в качестве вещи в себе или вещи самой по себе, которую Вл. Соловьев отождествляет с категорией сущего. И потому философия Вл. Соловьева ближе к метафизическому реализму платоновского типа, чем к философии И.Канта. Кстати, такое отождествление особенно важно для понимания темы настоящего исследо-

вания, поскольку без осознания символа вещи в себе невозможно разобраться ни в сути эстетики критицизма, ни в сути эстетики как элемента цельного знания.

В «Философских началах цельного знания» само эстетическое берется фактически в измерении метафизического символизма, оно выступает здесь как амбивалентная структура. С одной стороны, оно обозначает категорию трансцендентного созерцания, чувства как состояния сущего, а с другой – **человеческого чувственно-го восприятия** «как необходимого предположения всякого полного наслаждения» [I II, 260]¹² и понятие искусства, берущего это чувство в его объективном выражении, передающем форму красоты в чисто идеальных образах и формирующем, как подчеркивается в рукописи «*La Sophia*», **свой предмет типически, то есть как всеобщую индивидуальность**; само произведение искусства представляет нам разрозненные картинки идеального мира, метафизической реальности. Чтобы связать оба эти смысла, философ вынужден как-то соотносить чувственное и сверхчувственное: абсолютное состояние должно стать условием художественного опыта, формы которого суть лишь слабый отблеск вечной красоты, произведения же современного искусства Вл. Соловьев и вовсе характеризует как копии копий. «Изящное искусство имеет своим предметом исключительно красоту, но красота художественных образов не есть еще полная, всецелая красота; эти образы, идеально необходимые по форме, имеют лишь случайное, неопределенное содержание, говоря просто – их сюжеты случайны. В истинной же абсолютной красоте содержание должно быть столь же определенным, необходимым и вечным, как и форма; но такой красоты мы в нашем мире не имеем: все прекрасные предметы и явления в нем суть лишь случайные отражения самой красоты, а не органическая ее часть» [I II, 195]. Мир искусства как отражение, размножающее то, что оно отражает, то есть реальный опыт, совпадает в своем материальном измерении с действительным миром, хотя, как подчеркивает Вл. Соловьев, формально он совсем другой, имеющий мало общего с реальностью как дурной копией идеального мира. Только в последнем мыслима вечная красота: «истинная цельная красота может, очевидно, находиться только в идеальном мире *самом по себе*, в мире сверхприродном и сверхчеловеческом» [I II, 195]. Эти рассуждения Вл. Соловьева фактически вводят эстетическую тему

произведения искусства как символической структуры, именно она сочетает земное и небесное, делает возможным рождение и в вечной красоте и в красоте художественных образов, дает чувственные точки касания к идеальному миру, к сверхсущему.

Соловьевский символ сущего идентичен кантовскому символу вещи в себе, хотя к признакам этой идентичности нельзя не при-совокупить признание их различий. В известном смысле символ есть основной вопрос и главный соблазн мышления Канта. Он помещает символ на стыке познаваемой и непознаваемой реальности, не инкорпорируя его ни в одну из них. Поэтому чтобы понять природу символизма из горизонта кантовской философии, следует прежде всего проводить четкое различие между познаваемым, то есть явлениями, и непознаваемым, то есть вещами в себе, которые «мы можем представить только в качестве мыслящих существ»¹³. Явно эксплицируя кантовский критицизм, Вл. Соловьев тем не менее даже и не пытается избежать жесткой интерпретации трансцендентализма, который ограничил силу самых мощных систем спекулятивной философии. Сама соловьевская постановка проблемы сущего вырастает в «Философских началах цельного знания» именно из кантовского рассуждения, которое Вл. Соловьев называет первым видом скептического аргумента. Его смысл русский философ связывает с трактовкой непознаваемого предмета метафизики, каковым для Канта было безусловное, вещь в себе, ноумен: их нельзя познать, но они могут быть помыслены и с ними каким-то непостижимым образом соотносится наше знание. Вл. Соловьев как раз и вступает в спор с Кантом по поводу проблемы соотношения непознаваемой вещи в себе и познаваемого явления. Оценивая соловьевский спор с И. Кантом, рождающийся в процессе метафизической трактовки вещей в себе, исследователь отмечает, что его решение этой проблемы состоит в следующем: «не “улучшенное” понимание вещи самой по себе Канта, но, по существу, устранение этого символа из философии – притом таким парадоксальным способом, как... использование именно кантовских ходов мысли! На место Ding an sich selbst ставится “метафизическое существо как абсолютная основа всех явлений” – и в таком понимании, при котором изначально даны не просто аффицируемость, явленность вещей, а “все относительные формы и реальности нашего действительного мира”... Отсюда вытекает следствие, чрезвычайно важ-

ное для Соловьева в этом споре: мир феноменальной данности, «известный нам», и сущностный («метафизический») мир *изначально едины, соответствуют друг другу*, а не оторваны друг от друга, как получается (по крайней мере) в начале «Критики чистого разума». Таково общее, принципиальное решение, благодаря которому, по Соловьеву, ставится преграда напору скептицизма, в том числе и кантовского типа¹⁴. Постулирование изначального единства этих миров, относительности и подвижности границы между явлением и вещью в себе является для Вл. Соловьева достаточным основанием для заключения о возможности действительного познания сущего, которую и отрицает кантовский скептицизм.

Сам Кант рассматривал скептицизм как привал для человеческого разума, на котором он может отрефлексировать свое догматическое странствие, но таким привалом как раз и не воспользовалась философия всеединства, так и не достигнув полной достоверности познания сущего и границ, в которых заключено наше знание о нем. Если воспользоваться кантовской метафорой, то можно сказать, что Вл. Соловьев ищет сущее там, где никаких объектов и предметов для разума вообще не может быть – вне сферы опыта, вне самого разума как шара, радиус которого можно вычислить из кривизны дуги на его поверхности. Соловьевская полемика со скептицизмом не случайно направлена против Канта, ибо именно в его философии он увидел угрозу для всего кортежа форм цельного знания – ведь сам Кант видел в скептической полемике не что иное, как средство, обращенное «только против сторонников догматизма, которые не питая недоверия к своим первоначальным объективным принципам, т. е. не подвергая их критике, с важным видом продолжают свой путь» (В 791).

Именно кантовский протест против необоснованного введения этих первоначальных объективных принципов вызвал тот взрыв во всех измерениях метафизики, который связывают с произведенным философом коперниканским переворотом. Говоря о принципе соответствия между феноменальным и метафизическим миром, посредством которого (принципа) обосновывается сама возможность метафизического познания, Вл. Соловьев почему-то проходит мимо фундаментального тезиса Канта, выражающего суть совершенной последней перемены в способе самого мышления (так называемый коперниканский переворот): предметы долж-

ны сообразовываться с нашим познанием (*die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten*), а не познание с предметами, – перемены, имеющей ключевое значения для понимания нового типа символизма. В отличие от кантовского понятия безусловного, соловьевское понятие его обладает реальной, а не только логической возможностью, сама идея абсолютного имеет объективную значимость, а не является лишь иллюзорной идеей разума, как у Канта. В философии Вл. Соловьева предположение абсолютной действительности основывается на признании действительности эмпирического бытия и нашего разума: поскольку дано бытие, необходимо есть сущее, абсолютное существо, на что Кант, по видимому ответил бы: не принимаем ли мы в таком случае простое порождение своего мышления за действительное существо. Ведь безусловное само по себе не дано как действительное, Кант рассматривает его как то, без чего имеющийся ряд условий, приводящий к его основаниям, не может быть завершен. Разум, согласно Канту, действительно полагает в основу нечто существующее, но только исходит при этом из обыденного опыта, а не из понятий. Но что важно для темы нашего исследования, так это то, что «символизм в концепции Канта – это одно из проявлений того «коперниканского переворота», который он совершил в философии. Смысл его – в отказе от натуралистического взгляда на мир и мысль о мире, в антропологическом повороте, заставившем человека обратить внимание на условия любой своей мысли [...] Символы в человеческом сознании – это доступный человеку способ откликнуться на существование ноуменального мира, который соотнесен с феноменальным миром, как нечто бесконечно возможное – с чем-то уже определившимся. Значит, символ – это способ косвенного отнесения меня к тому, что во мне от меня самого не зависит и не может быть «выполнено» в опыте. Символы существуют для схватывания идей без их объективации»¹⁵. И не случайно Кант называет себя сторонником символического антропоморфизма, представление о котором отнесено лишь к языку, а не к объекту.

Но если кантовский символизм вытекает из трактовки идеи, рассмотренной вне процессов ее объективации, отдаленной от объективной реальности, то соловьевский символизм, напротив, исходит из объективной действительности идеи (не отсюда ли символический принцип «*a realibus ad realiora*» Вяч.Иванова) как

первой материи, как объективного единства субъективных миров сущего. Если бы у Вл. Соловьева речь шла не о том, как познавать, а как мыслить абсолют, то его символизм можно было сблизить с кантовским метафизическим символизмом – ведь русский философ признает, что «мы можем познавать трансцендентные отношения только по аналогии с имманентными» [I II, 240]. Кант же допускает лишь регулятивное, а не конститутивное употребление трансцендентальных идей, посредством которого может быть дано понятие предмета. В отличие от И.Канта Вл. Соловьев допускает возможность конститутивного применения идеи, ее эстетической явленности. Вот почему так важно для понимания специфики его символизма проследить движение мысли создателя теории цельного знания от центральной категории этой теории – сущего к понятию идеи.

Парадоксальность так мыслимого сущего в том, что, будучи фактически производным от онтологического начала, то есть бытия, будучи, говоря чисто лингвистически, особой формой глагола «быть», «существовать», оно тем не менее не может быть ни чем из бытия и предстает в качестве начала, производящего само бытие, представляется в образе живого существа как носителя своих онтологических свойств: такое понимание бытия как парадокса, как спора постулатов, доходящего даже до их взаимного отрицания («*сущее не есть бытие*» и «*сущее есть сила бытия*» [I II, 251]), и дает доступ к новым вратам смысла – к постижению его начала и проявления как идентификационного знака, как двустворчатости метафизического символа; в сущности перед нами апория сущего, проблемная структура онтологии, завораживающей тайны бытия, как раз и дающих правило его осмысления – своего рода канон самого себя, благодаря которому сущее действительно существует, а не только мыслится, и сутью этого существования является то, что Вл. Соловьев, вполне в аристотелевском духе, называет объективной деятельностью, которая является одновременно субъектом и объектом, субъектом и предикатом. В этой *изначальной ипостаси* оно предстает как *действующее, производящее, обладающее, имеющее силу бытия, проявляющееся*: в теории цельного знания оно «вообще не определяется как *бытие*, а как положительное начало бытия» [I II, 249], что позволяет использовать это понятие для определения абсолюта. Следовательно, бытие не тождествен-

но себе, и, как знающее себя, оно больше самого себя, и в этом смысле оно абсолютно сущее или своеобразная матрица с избранными на ней знаками мира (впоследствии М.Хайдеггер назовет само творение символом), в которой выполнено тождество мышления и бытия. Производимое с ее помощью тиснение двойственности онтологического и онтического позволяет мыслить абсолютное как то, что дается одновременно в неделимом единстве собственного бытия, хотя знать то, как мыслит само абсолютное, невозможно. Принцип соловьевской онтологической герменевтики: «*бытие есть* значит, что *есть сущий*» [I II, 250] представляет собой не что иное, как формулу тождества, переформулировку знаменитой парменидовской тавтологии, тождества мышления и бытия: *то, что есть, есть = есть то, что есть*, которая содержит, между прочим, и свои эстетические интенции. Ведь о бытии помысленном, прошедшем через процедуру выявления тех «двух совершенно различных смыслов» его [I II, 250], **про которые говорит** Вл. Соловьев прежде, чем вступить на указанный путь дедуктивного умозаключения, можно говорить как о некоем сверхбытии, как о чем-то, что «выше всякого бытия» [I II, 252] и определяется уже «как сущее, а не как бытие» [I II, 251].

Умозаключение о сущем как начале всех начал не проясняет, что значит быть вообще, как возможно сущее, а с другой стороны, бытие («есть») как исполненность существования, как начало существования существующего или сущего отсылает Вл. Соловьева к апории предела, логической границы между всем, что есть, и ничто, не-бытием. Но в этом, как и в других сходных суждениях, даже апории самой связки-копулы «есть», имеющей своей молчаливой предпосылкой парадокс тождества, как раз и выражаются в эстетических импликациях идеи сущего. Философ стремится схватывать сущее в его отличии от бытия и в единстве его природы. Здесь, как и в античной философии, сущее мыслимое в его существе, предстает на своих *пределах*, на границе бытия и небытия, всего и ничто, что в известном смысле напоминает то, что впоследствии П.А.Флоренский будет называть точкой как *местом трансцензуса*. Но ведь «только искусство символистского аналогизирования позволяет истолковывать греческий *предел* в смысле христианского «трансцензуса», игнорируя их *архитектоническую разность*»¹⁶.

Превращая бытие в предикат сущего, Вл. Соловьев вступает в спор с Кантом, подвергшим резкой критике онтологическое доказательство бытия Бога. Для русского же философа любая онтология имеет своим условием понятие абсолютного субъекта, который делает возможным и само бытие: «...всякое познание предиката, или бытия, относится к сущему первоначально как субъекту этого предиката» [I II, 252]. Немецкий философ исходил из того, что бытие не может рассматриваться в качестве реального предиката, который приписывался бы понятию Бога наряду с другими предикатами, так как он ничего не прибавляет к этому понятию. Бытие в представлении Канта означает простое «полагание вещи», акт которого не может быть выведен из мышления – бытие не выводится из понятия. Вл. Соловьев же разделяет позицию тех немецких идеалистов, которые уже на гносеологической основе возрождают онтологическое доказательство бытия Бога, хотя он и критикует онтологические установки Канта, Фихте, Шеллинга (правда, с определенными оговорками) и Гегеля именно за гипостазирование предиката бытия – процедуру, упускающую из вида то обстоятельство, что бытие есть постольку, поскольку есть сущий. «И все коренные заблуждения школьной философии сводятся к гипостазированию предикатов, причем одно из направлений той философии берет предикаты общие, отвлеченные (а таковым и является бытие. – *Н.К.*), а другое – частные, эмпирические; и чтобы избегнуть этих заблуждений, нам должно прежде всего признать, что настоящий предмет философии есть сущее в его предикатах, а никак не эти предикаты сами по себе; только тогда наше познание будет соответствовать тому, что есть на самом деле, а не будет пустым мышлением, в котором ничего не мыслится» [I II, 250]. Так онтологическая проблематика естественно перетекает в гносеологическую в вопрос о соотношении бытия и мышления, которое в трансцендентализме как раз и конституирует сущее.

И для И.Канта, и для Вл. Соловьева вопрос о существовании всех существ – это вопрос познания, хотя и по-разному решаемый в их системах вопрос. Если придерживаться канонов рациональности, то фундаментальные структуры познания можно анализировать как включающие в себя созерцание – эту исходную точку его, затем промежуточные пункты, составленные из понятий, категорий, и завершающую точку – идею как регулятивный принцип система-

тического единства многообразного, имеющегося в эмпирическом познании, как эвристическое понятие, в котором сосредоточено высшее судилище прав и притязаний спекулятивного употребления разума. Заданные его природой, они имеют полезное и целесообразное назначение в естественном складе нашего разума. Проблематическое понятие о высшем мыслящем существе, которое дается разуму как предмет в идее, Кант трактует как схему понятия, предназначенную для обретения наибольшего систематического единства в эмпирическом употреблении нашего разума и расширения эмпирического познания. В смысловой объем идей не вмещается своеобразное состояние разума в диалектических умозаключениях, которое Кант называет «идеалом высшей сущности» (В 647), который венчает все человеческое познание. Идеал все-реальнейшего существа, объективную реальность которого нельзя ни доказать, ни опровергнуть, лишь указывает на определенную, хотя и недостижимую полноту. Именно кантовская тематизация идеала и будет взята Вл. Соловьевым в качестве образца, позволяющего эстетически завершить теорию цельного знания. Другим образцом, тоже имеющим непосредственное отношение и к идее, и к символу, послужит для Вл. Соловьева выявленный Шеллингом смысл тождества идеального и реального. Здесь даже «греческий *эйдос*, осмысленный в этом – поэтическом духе, окажется видом, открытым для того, чтобы захватить внимание и увести из себя, из своей индивидуальной видности, отсылать к другому, заставить припомнить то, что присутствует в нем как в *символе*, что составляет с ним символ (*συμβολή* значит *с-тык, со-единение, сращение*)»¹⁷. Но вопрос об этом другом образце, в котором сам символ предстанет чувственно данным правилом для реализации идеи, то есть образованием, единственно пригодным, как подчеркивал Шеллинг, для красоты и вечности, – это тема специального исследования.

Категориальное определение отношения сущего к сущности дается Вл. Соловьевым в виде трех онтологических понятий: воли, представления и чувства – **сущее хочет свою сущность, представляет и чувствует ее**. Несмотря на то, что философ относит эти понятия к разряду определений бытия, он тем не менее заимствует их характеристики из сферы сознания. Эти характеристики будут отражаться в возобновлении, нарастать в процессе логического ветвления, а само нарастание будет производить как тождество того,

что различается, так и сходство различного, оно откроет внутренним действиям сущего пространство выражения, позволит скреплять подлинность множественных актов эвокации и делать из них трансцендентальные события.

Понятия воли, представления и чувства, их точки схождения и единая основа задаются отношением сущего к своему другому (первой материи, сущности), но для дальнейшего развертывания логических категорий, описывающих проявление абсолютного, необходимо ясно осознавать смысл этого другого, в отношении к которому и заключается суть проявления сущего. С точки зрения Вл. Соловьева, «в абсолютном *другое* есть только проявленное *то же*» [I II, 284], и потому они неразличимы здесь друг от друга, и только через утверждение этого другого сущее придает ему положительную силу, относится к нему и осуществляет себя посредством своего Логоса. Другое – лишь посредник проявленного мира и, в конечном счете, оно есть лишь потенция. Трансцендентные точки такого осуществления Вл. Соловьев как раз и прочитывает как идеи – эти символические метафизические индивидуальности. Фактически здесь дается способ, каким сущее организует свое проявление на основе логической системы или схематизма идеи.

Если рассматривать другое само по себе, отдельно от сущего, то его, согласно Вл. Соловьеву, следует охарактеризовать как чистую возможность или материальную потенцию бытия, которая может быть осуществлена только волей самого сущего. В результате этого материальная потенция получает относительную автономию, в рамках которой она обретает «действительную силу, но силу пассивную, способную определяться сущим и воздействовать на него» [I II, 274]. Действительная сила первого центра сущего – это единственная активность, которой соответствует пассивность второго центра, и именно в этом соответствии сущее находит основу для своего проявления. Смысл другого обнаруживается, таким образом, как смысл первой материи – этого объекта Логоса, который определяется через него сущим. Именно первую материю Вл. Соловьев и характеризует как идею, в которой обитает полнота Божества. Идея нацелена на отражение, можно даже сказать, на копирование божественного мира, и сама эта копия закладывается, закрепляется в соответствующих структурах, то есть в формах или образах, а сами образы, аналогии, подобию, даже копии высших

реальностей отпечатываются в том, что можно назвать символом. Его возможности задаются особым духовным состоянием, открывающим нам перспективу «познавать трансцендентные отношения по аналогии с имманентными» [I II, 240]. Речь идет именно об аналогии, а не о тождестве отношений. Искусство может вмещать эти копии в своих образах, а сам образ подчинять подобию, превращать его, как в случае с современным искусством, в то, что Вл. Соловьев называет копией копий.

Примечания

- ¹ *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1996. С. 198–199.
- ² *Бычков В.В.* Русская теургическая эстетика. М., 2007. С. 78.
- ³ *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М., 2000. С. 146–147.
- ⁴ *Todorov T.* *Symboltheorien*. Tübingen, 1995. S. 204.
- ⁵ Здесь и далее в круглых скобках цитируется «Критика чистого разума» И.Канта по изданию: *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. М., 2001–2006. Т. 2. Ч. 1.
- ⁶ *Hofstadter D.* *Fluid concepts and creative analogies*. Basic books, 1995.
- ⁷ *Автономова Н.С.* Познание и перевод. Опыт философии языка. М., 2008. С. 231.
- ⁸ «Учения об идеях как живых существах, открывающих себя в феноменальном мире через систему соответствий (вариация на платоновскую тему, позволяет Соловьеву разрешить гносеологическую проблему в духе художественного символизма (хотя не вполне осознанного им самим) (*Амус В., Рашковский Е., Роднянская И., Хоружий С.* Соловьев Владимир Сергеевич // *Философская энциклопедия*: В 5 т. М., 1960–1970. Т. 5. С. 52), то есть такого типа символизма, к которому можно отнести, например, *смотрящие на нас символы*: их иногда фиксируют в образах часов без стрелок в одном из натюрмортов Сезанна или «Земляничной поляне» Бергмана, спецификой которых является «особая содержательная художественная черта, через которую художники уловили и показали, что какая-то степень или доза непонимания является проявлением или указанием на некоторую самостоятельную силу бытия, указанием на то, что какая-то граница этого непонимания должна сохраняться. Попытка полного понимания была бы просто элиминацией сущего» (*Мамардашвили М., Пятигорский А.* Символ и сознание (Метафизические рассуждения о сознании, символикe и языке). М., 2009. С. 155).
- ⁹ *Мамардашвили М., Пятигорский А.* Символ и сознание (Метафизические рассуждения о сознании, символикe и языке). С. 154.
- ¹⁰ *Хайдеггер М.* Парменид. *Parmenides*. СПб., 2009. С. 251–252.
- ¹¹ *Ойзерман Т.И.* Кант и Гегель. М., 2008. С. 183.

- ¹² Здесь и далее в квадратных скобках цитируются произведения В.С.Соловьева по изданиям: I. *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. и писем: В 20 т. М., 2000–2001. Т. 1–3. II. *Соловьев В.С.* Собр. соч. и писем: В 15 т. М., 1992–1993. Т. 1–3. Первая римская цифры в квадратных скобках означает соответствующее издание, вторая римская цифра через пробел – номер тома, третья арабская после запятой – страницу, на которой находится данная цитата.
- ¹³ *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). С. 146–147.
- ¹⁴ *Мотрошилова Н.В.* Рецепция идей Канта в русской философии XIX–XX веков и «Критика чистого разума» // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. М., 2006. Т. 2. Ч. 2. С. 645. Вообще очертания соотношения метафизических учений И.Канта и Вл. Соловьева, которые в чем-то противоречат, но в чем-то и дополняют друг друга, очень трудно прописать в виду сложности сопоставляемых систем. Русский философ стремится, ни много, ни мало, предпринять критическую деструкцию философии И.Канта, высказывая при этом как проницательные, остроумные, так и скоропалительные суждения по поводу прежде всего содержания «Критики чистого разума». Если рассуждать в терминах критицизма, то спор Вл. Соловьева с И.Кантом можно назвать спором представителя старой метафизики с родоначальником новой метафизики. Но этот спор выявляет множество нюансов, которые не утратили своего историко-философского значения и до сегодняшнего дня. Как отмечает Н.В.Мотрошилова, «Соловьев как бы снимает внутреннюю драму философии, следовавшую у Канта за его исходным трансценденталистским тезисом – снимает тем, что учреждает изначальную прилаженность явлений и вещей самих по себе, явлений и сущего в себе, возможность того, чтобы сущее утверждалось в своем «прямом и цельном обнаружении»... Это очень важно для теологически и онтологически ориентированной философии Соловьева. Но, по-видимому, «преодоления» Канта у Соловьева не происходит – по той простой причине, что коренная, истинно кантовская, принципиально новая для философии проблема подменяется более традиционной для философии тематикой явления и сущности, к тому же еще прилаженной к нуждам религиозно-мистической философии, вместо всех начал утверждающей одно «абсолютное начало», метафизическую сущность, т. е. философского Бога. Внутреннюю драму философии, зафиксированную Кантом (явление, т. е. неопределенный предмет представления, поначалу принципиально отгораживает нас от познания вещей самих по себе; но окончательно оторваться от этой темы философия не может, поскольку познание «обрабатывает» явления и в этой обработке в конце концов должно не только помыслить вещи сами по себе, но и изобразить свои помысленные конструкции как нечто существующее), Соловьев как бы снимает тем, что благодетельно стирает все несоответствия, противоречия, догматические коллизии познания в гарантированном самой абсолютной сущностью ее «прямом и целостном» самообнаружении» (*Мотрошилова Н.В.* Указ. соч. С. 649).
- ¹⁵ *Автономова Н.С.* Указ. соч. С. 232–233.
- ¹⁶ *Ахутин А.В.* Античные начала философии. СПб., 2007. С. 754 сн.
- ¹⁷ Там же. С. 657.