

Вл.Соловьев: метафизика символа

Тематизация эстетики внутри метафизики может вызывать живой интерес тогда, когда не просто выстраиваются схемы соотношения этих двух дисциплин, а показывается, во-первых, как эстетически структурированы основания самого философствования. Такого рода структурированность нетрудно обнаружить, например, в даосской формуле о порождении света пустым помещением или в декартовской философии, где явно эстетические состояния ясности имеют непосредственное отношение к тому, что истинно — тем самым мышление обращается как бы к светостойким, умножающим свет условиям философских построений. Эстетика, следовательно, так или иначе связана с прояснением «начал» (а они, по Канту, могут быть, в отличие от причин, чувственными), нормативного контекста, делающего возможным познание — независимо от того, признаем ли мы существование заранее данных оснований или исходим из принципа создания оснований; и раскрыть эстетические свойства отправных положений метафизического рассуждения, выявить эстетическую природу метафизического видения сущего довольно-таки трудно.

Можно обсуждать и метафизические предпосылки эстетики, говоря о ней как метафизике чувственности, метафизике духа или метафизике времени, но важно только проникнуть, например, в сущность эстетической темпоральности, понять, как эстетика по-своему «переписывает» метафизику времени, отвечая на западный манер на вопрос: почему Бог не сотворил (а такое сотворение и есть выполнение Богом предельного эстетического акта, то есть мир открывается в Боге эстетически) мир раньше (значит, нужно прежде всего прояснить, находится ли Бог и его эстетический акт в каком-либо отноше-

нии к пустой позиции времени), или на восточный манер развертывая перед сознанием то, что китайцы называли *гунфу* — *время, проведенное с высшим искусством* (или, по характеристике А.А.Маслова, *совокупность времени и усилий, затраченных на достижение мастерства как способности духа принимать чудесность мира и доверять ему*, речь идет о «небесном мастерстве», толкование которого связано с представлением о «работе *дао*» и «даоской антиномикой эстетизированной «праздности» как высокой работы духа и противоположной ей «внешней» механической работы»)¹. Без такого «переписывания» все разговоры на темы об эстетике как метафизике чувственности или духа приведут к тому, что эстетика будет сведена к той или иной метафизической универсалии, не выясненными останутся своеобразные категории, которыми определяется модальность метафизического введения в эстетику, не выявленной окажется та точка, где метафизическое превращается в эстетическое, и анализ застынет на уровне исходного пункта рассуждения, оставляя совершенно неопределенной топологию пункта конечного, ради которого, собственно, и вводилось это предварительное условие. Не менее важно и показать, как из предпосылки та или иная метафизическая структура становится принципом построения эстетического знания.

В истории мысли существовали разные конструкции, использовавшиеся для осмысления соотношения эстетики и философии, хотя дело, конечно, не в этих конструкциях, — эстетика каким-то почти неуловимым образом возникает едва ли не каждый раз, как создается новая метафизическая система. И выявить этот едва уловимый механизм ее возникновения — достаточно сложная задача.

Что дает метафизика эстетике? Отвечая на этот вопрос, важно иметь в виду кантовские инвективы в одном из набросков «Критики чистого разума» против тех эстетов, которые «заносчиво насмеваются над метафизикой. В их душах живет постоянное требование предпринять в ее области какое-то разбирательство. Поскольку, будучи людьми, они не могут искать последние цели в реализации посюсторонних замыслов, они не могут обойти вопросы: откуда я, откуда все... С первым же вынесенным по данному поводу суждением он (эстет — Н.К.) оказывается на территории метафизики. Без какого-либо руководства, он будет теперь просто уповать здесь на убеждения, которые могут у него возникнуть, хотя у него нет карты поля, по которому он хочет побродить. Критика разума вносит в этот мрак факел, но освещает он не неизвестные нам области по ту сторону чувственного мира, а затемненное пространство нашего собственного рассудка»². Итак, метафизика доставляет карту поля, по которому хочет побродить эстетика: но что вынесет она из такой «прогулки»? Вот в чем вопрос.

Сам факел, освещающий метафизические предпосылки эстетики, нужно внести так, чтобы их теоретические формулировки не переводили понимание эстетики в столь универсальную область, которая способна размыть само ее понятие, этот ничем не сдерживаемый универсалистский поток может стереть все границы между метафизикой и эстетикой, так что будет утрачена сама ее специфика и в стороне останутся даже те тонкие метафизические структуры (например, кантовские), которые ориентировались на своеобразие эстетических реалий.

Итак, на мыслительном горизонте светят две «звезды» — метафизика и эстетика, и в рефлексии над их соотношением важно набраться достаточно сил для «межзвездного полета», а не просто попадать в поле тяготения одной из них, важно отыскать такие метафизические структуры, которые не застывали бы на высоте чисто метафизического мышления, а все-таки касались эстетических реалий, приземлялись на поле эстетически сущего. Перед нами достаточно сложные вопросы: в каких именно формах метафизика трансформируется в эстетику, а затем и опосредуется последней? В какой мере искусство соответствует метафизическим предпосылкам эстетики? Как возможны художественно-метафизические средства выражения? Как возможна метафизика в самом искусстве?

Помня, к чему этимологически восходит термин эстетика, поиск ее метафизических предпосылок следовало бы начать с образа чувственности, рассмотрев, как в ее разнообразных духовно-эстетических состояниях (катарсис, смех, озарение и т.д.) проявляется метафизическая природа человека. Не менее важно начать этот поиск и с понятия бытия, которому в эстетике соответствуют онтологические реалии, лежащие в основе представлений о субстанциональной гармонии, о прекрасном и возвышенном в природе (тут только нужно иметь в виду, что сама природа, как она выступает в механическом представлении, «постепенно и понемногу — теряет свое метафизическое измерение; именно поэтому, как замечательно показал в свое время Йоахим Риттер, эстетическое переживание природы конституирует себя как особую область, в которой это изгнанное наукой и из науки метафизическое измерение более чем где-нибудь еще способно удержаться и утвердиться»)³ и реализме в искусстве — вплоть до его современного переосмысления («реализм без берегов», метафизический реализм как определение художественного метода, данное самим писателем, и т.д.), до его отторжения и отрицания в модернизме и постмодернизме. То есть эти реалии «переформируются» на уровне человеческой жизни и сознания и их эстетики

(охватывающей обширную область от представлений о высшем аристократизме гармонии (согласно Конфуцию, *благородные мужчины пребывают в гармонии, но не объединены [в группировки], ничтожные люди объединены [в группировки], но не пребывают в гармонии*) и суждении вкуса до эстетики мышления, архитектуры знания и онтологии художественного творчества) и выражаются не только категориями гармонии, прекрасного и возвышенного, но и трагического и комического, не имеющими, правда, точно фиксированного смысла.

Продолжить указанный поиск можно, обратившись к принципу единства (всеединства или гармонии), но в качестве метафизической предпосылки именно эстетического знания это единство предстает не просто как предмет теоретической рефлексии, а как духовный индивид, личность. И в этом смысле значим опыт интерпретации структур самоопределения эстетики внутри метафизики, накопленный в истории русской философии, прежде всего в философии Вл. Соловьева. Здесь она представляет интерес постольку, поскольку в ней как раз и происходит замыкание структуры всеединства на структуру личности. Такая проекция всеединства фактически создает символический элемент, ориентируя на рассмотрение эстетики как метафизики символа.

Нужно отметить, что с символической проекцией всеединства связана не только философия Вл. Соловьева. Эта проекция приоткрывает и тайну восточной культуры. В истории мировой культуры выделяются следующие формы онтологического обоснования символа — древнегреческая, западно-европейская, китайская и русская. В русской традиции начало такому обоснованию положил Вл. Соловьев.

Исследователи связывают платоновское осознание символа как философской проблемы с рассмотрением самой возможности адекватной формы трансцендентного — в «Федоне» Сократ «решается рассматривать «истину бытия» в отвлеченных понятиях, чтобы не «ослепнуть» от сияния истины... Эйдосы, которые не суть ни абстракции, ни образы, в этом контексте можно понимать именно как символы»⁴. Античную трактовку эйдоса как символа как раз и воспроизводит Вл. Соловьев в своем первом трактате «Философские начала цельного знания». Для него понимание структуры *символа* немислимо вне представления об индивидуализации целого, вне заданности идеальной полноты через нечто индивидуальное. Но одновременно у Вл. Соловьева воспроизводится и иная грань платоновской мысли: личность есть выражение самосознания абсолюта, или существо есть осуществление идеи, понимаемой как его обозначение, и потому символ — это всегда референт сознания, смысл сим-

вола, говоря на языке интерпретации платоновской традиции в философии М. Мамардашвили, может быть тут вычитан из формулы: *идея есть символ сознания*, которое фактически вводится русским философом как трансцендентная структура, трансцендентная, если применить здесь логику указанной интерпретации, возможно, потому, что Вл. Соловьев ощущает необходимость таких предпосылок для феномена трансцендентального расширения гносеологии, расширения ее диапазона до уровня теории сознания, которые и были бы имманентны предельному пункту такого расширения — сознанию, но одновременно переступали бы пределы его самовыражения на уровне психологических явлений. У Вл. Соловьева речь идет о сознании как о чем-то несводимом к явлениям психической жизни, непрерывно существующем, актуальном, надиндивидуальном, как о свойстве некоего надмирного существа, идеальная выполненность которого и символизирует именно его (а не наблюдаемое на психическом материале) сознание в неисчерпаемой многозначности образа живого существа. Наиболее соответствующий способ описания сознания — метафизический способ, и Вл. Соловьев все время будет вести расширенный поиск идеальных символических типов (Богочеловечество, София), через которые можно эксплицировать место сознания в мире, но эксплицировать так, чтобы сознание и мир и не сливать до неразличимости, и не разводить до бесконечности. Этот метафизический символизм и порождается трактовкой идеи как живого существа.

Но поскольку сама идея понимается им как проявление гармоничности всеединства, то легко обнаружить связь соловьевского обоснования символа и с его рассмотрением в китайской культурной традиции.

Если античная мысль в определенной степени ограничивает символизм, связывая его только с эйдосами или с сознанием, то в восточной культуре он приобретает более широкий контекст, носит более универсальный характер. Восточная мысль налагает запрет не только на операции с образами и абстракциями, но и с идеями; все они заменяются тут символами, которые указывают не на вещи, а на качество отношений между вещами, на их не-двойственность⁵. В восточной науке глубоко исследована природа символизма, как он сложился в китайской традиции, раскрыто, как ипостаси дао находят свое выражение в символе, выявлены место символов в онтологизированной иерархии, даже отдельные элементы китайской эстетики символа, например, как реалии мира, созданного художником «точно укладываются в «раму» метафизических спекуляций, стоящих за употребляемыми им символами»⁶. Владение символическим язы-

ком китайской культуры позволяет трактовать подлинное действие как *недеяние*, которое «носит характер «сбережения целостности» и неотличимо от всего свершающегося в мире. Подлинный же герой восточной традиции — это сакральный «всечеловек», самое условие и предел человеческой социальности»⁷.

Соловьевское понимание символа связано как с метафизическим, так и культурологическим уровнем его рассмотрения. В истории мировой культуры существует два образа-философемы «Восток — Запад». Первый образ сложился внутри христианского вероучения и характеризует отношение между православным Востоком и протестантско-католическим Западом. Для каждого из них характерна своя символика. Разницу в философемах «Восток — Запад» исследователи усматривают даже в центральных духовных праздниках, отмечаемых верующими. «В католичестве Рождество Христа есть символ «приземления», обмирщения Бога. На Востоке же дух православия выражает Пасха как символ воскресения, преображения человека и всего окружающего мира»⁸. Первый образ-философема, как и складывающаяся внутри него символика, находится в сложных отношениях со вторым, более универсальным образом, связанным уже с отношением между мировыми религиями и с геополитическими реалиями планетарного масштаба, со свойственными им специфическими интерпретациями сущего. Именно к последней философеме как раз и обращается Вл. Соловьев. Он непосредственно выходит на проблему Россия — Восток — Запад, на проблему самоопределения России в мире. Философ берет поэтическую ноту в трактовке этой темы: с каким духовным образом Востока связать судьбу России — с тем, что запечатлен в символе Ксеркса или Христа, свет которого «с Востоком Запад примирил»?

Если западная традиция делает акцент на понимании символа как духовного феномена, то восточная — на понимании его как онтологического явления. Именно к восточному пониманию как раз и тяготеет соловьевская метафизика символа. Примечательно, что в современном востоковедении именно символизм представляется в качестве способа открытия тайны самого Востока, причем сам символ связывается с всеединством, взятым в одной из своих модальностей. Вл. Малявин указывает на опасность мерить дальневосточную традицию западными мерками, когда ей приписывается «то мистицизм и пассивность, то бездуховный практицизм. Но если не идеализм и не материализм, то что? Нечто иное — интуиция символической реальности, которая делает возможными все превращения мира и стирает все различия. В «великом пути» мироздания все вещи схо-

дятся в момент своей трансформации, по пределу своего существования. В мире символического все может быть всем»⁹, то есть всеединством. Согласно концепции автора любая культурная традиция основывается на идее символически завершенного и потому вечно возобновляющегося действия, но сами символические ценности, несмотря на свою совмещенность с практическими ценностями человеческой деятельности, не могут быть непосредственно спроецированы на внешний мир. В этом смысле весьма показательно различие между китайской и японской культурными традициями: в последней символические типы первой переинтерпретированы так, как если бы они отвечали всего лишь соотношению между вещами и идеями; в конечном счете произошло замещение этих типов структурами предметного действия. В результате символическое измерение, присущее китайской культуре, утратило в японской культуре. «Идеал японцев, — пишет здесь же Вл. Малявин, — не символическая реализация (знаменитое китайское гунфу), а просто искусная работа. Поэтому Япония смогла быстро выработать национальную идеологию и осуществить модернизацию, соответствующую стадии ранней современности, но столкнулась с огромными трудностями, когда мир вступил в эпоху глобализации, и потребовалось перейти к открытой модели культуры. Кстати сказать, утрата символической глубины культурной традиции представляется мне действительной почвой насилия и агрессивности и в других частях современного мира, в том числе в мусульманских странах».

С этой точки зрения любопытно было бы рассмотреть идеал россиян на ранней стадии того, что в Германии принято называть *die Moderne*, и проанализировать, в какой мере символически инкрустирован этот идеал. Но это задача специального исследования, связанного прежде всего с изучением культурных предпосылок процессов модернизации в России. Здесь же для нас важно подчеркнуть, что такой анализ невозможен без обращения к наследию мыслителя, который стоял у истоков русского символизма.

Русская культурная традиция синтезирует результаты символического освоения реальности, своеобразные для античной, западноевропейской и восточной культур. Новаторский этап русского символизма связан с «осознанием софийного начала искусства и антиномии «соборное — индивидуальное», выведением символизма из сферы искусства в жизнь и разработкой понятия... теургии как важнейшей категории эстетики»¹⁰. Этот новаторский характер русского символизма во многом определил Вл. Соловьев. В рамках данной статьи мы можем рассмотреть лишь одну грань соловьевской метафизики символа, как она оформилась в ранний период его творчества.

Именно в этот период им выявляются философские предпосылки понимания эстетического как онтологической реальности, являющейся одним из основных начал теургического реализма Вл. Соловьева, ориентированного по линиям различения логического, реального и символического; и здесь русский философ во многом следует за И. Кантом, не допускавшим тождества безусловной необходимости суждения и абсолютной необходимости вещей. Одновременно он ориентирован по линиям философии жизни неклассического типа (предметом мистической философии является *живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях*), философии как того, что в состоянии править жизнью, охватывать единым лучом творчество, знание и общество как феномены цельной жизни, каждый из этих феноменов не в одинаковой степени эстетически скомпонован, смыслом красоты преимущественно наделена сфера творчества, но достоинством эстетического произведения обладает и сама *всецелая жизненная организация*, призванная осуществить цели человеческого существования, утолить жажду духовной цельности личности. Живая философия задает образ реалистической эстетики духа, понятие жизни центрирует не только его концепцию природной красоты, но и его понимание красоты искусства, оттеняющее «важнейшую особенность его философии жизни, т.е. ее реалистическую сдержанность, отличающую ее от прекраснодушного оптимизма... Как красота, так и добро, воплощающиеся в реальных проявлениях природной, человеческой или нравственной жизни, скованы внутренним несовершенством, множеством отступлений, противоречий, нелепых или даже безобразных, безнравственных проб»¹¹. Но для определения метафизических предпосылок эстетики не менее важен и другой контекст, в котором фигурирует понятие жизни, а именно контекст соловьевского понимания идеи как живого существа, который как раз и является нормативным контекстом обоснования символизма.

Метафизический символизм Вл. Соловьева замыкается на идею взаимодополнительности философии и религии; он продолжает разрабатывать его и как открытие православной святоотеческой традиции, и как установку трансцендентального идеализма Фр. Шеллинга. Можно даже сказать, что в рамках цельного знания философия символизирует религию, а религия символизирует философию. К тому же как для философа и поэта для Вл. Соловьева естественно явление художественного символизма. Как отмечает современный исследователь, в «Трех разговорах» Вл. Соловьева жизненный путь старца Иоанна — как бы вторично объявившегося среди верных апостола

Иоанна, по преданию, возможно, не вкусившего смерти, — намечен «с ювелирным художественно-символическим тактом. Автор понуждает нас с равной вероятностью предполагать и то, что это не увидевший смерти патмосский отшельник, и то, что это русский наставник святости. Его неведомое прошлое и непрестанное странничество можно равно принимать за черты мистического жития и за свойства именно русского благочестия»¹².

Философская интерпретация символа держится у Вл.Соловьева на структурах реализации диалектического подхода к рассмотрению идеи, который требует развертывания ее противоположных определений до такого уровня абстракции, когда сама идея в своей действительности предстает уже неким третьим термином, синтезирующим эти противоположности. Логическая система как схема идеи представляется Вл.Соловьеву в виде категориального построения, состоящего из девяти синтетических определений, в каждом из которых запечатлена частичка истинного образа идеи, — определений, подведенных под категории *существа, организма и личности*. И речь здесь идет не о реальных явлениях, а о существе, организме и личности как мыслительных формах, которые содержат в себе элемент незнаемого и которые тем не менее делают понятным то, что наше сознание схватывает в самой реальности. В отечественных исследованиях уже отмечалось, что «учение об идеях как живых существах, открывающих себя в феноменальном мире через систему соответствий (вариация на платоновскую тему), позволяет Вл.Соловьеву разрешать гносеологическую проблему в духе художественного символизма (хотя не вполне осознанного им самим)»¹³. Но если и говорить здесь о символизме, то следует все-таки признать, что эта проблема разрешается у Вл.Соловьева в духе философского, а не художественного символизма, ибо в рамках «Философских начал цельного знания» недостает такого важного для конструирования художественности элемента, как категории чувственной реальности, чувственного воплощения. Ведь действительная реальность и существо, о которых говорит в конце этой работы Вл.Соловьев, — это вовсе не чувственно воспринимаемая реальность и не эмпирическое существо, а философские абстракции какой-то первичной действительности или материи и какого-то первичного существа, ничего общего не имеющие с естественным миром и конкретным человеческим существом. И тот символизм, о котором можно говорить, учитывая указанный мыслительный ход Вл.Соловьева, философски зарождается уже у Декарта. Мы имеем в виду его способ символического рассуждения о Боге. Необходимость

этого символизма вытекает из того, что онтологическая мысль имеет дело с силами, которые не имеют оснований в нашем реальном мире, а проявляют себя в мучительном акте второго рождения, онтология которого и вводится отрицательным символом, указывающим на невозможность природного лона этого рождения. И у Вл.Соловьева этот символизм возникает как способ философского обсуждения эстетической проблемы: идея и спаренный с ней символ того, кого русский философ еще в трактате «София» называл гражданином другого мира, символ человека как метафизического существа, которое себя сотворило и которое в то же время знает, что в действительности нельзя сотворить себя — все это имеет непосредственное отношение к внутреннему смыслу эстетического, который, как это вытекает из органической логики, как раз и состоит в этой его разомкнутости на самосотворение и на невозможность самосотворения. Это своего рода апория эстетического.

Логическим предикатом, прибавляемым к понятию идеи и расширяющим его, является понятие «нечто», но органическая логика никак не может остановиться на таком скудном определении идеи. Как же происходит содержательное наполнение и развитие понятия нечто, снятие его относительной неопределенности? Это развитие напоминает обращение идеи в божественном мире, как оно мыслилось Шеллингом: «Бог отдает идеи, которые были в нем лишены самостоятельной жизни, самости и не-сущему, чтобы, вызванные оттуда к жизни, они вновь были в нем в качестве независимо существующих»¹⁴. Переводя этот онтологический смысл на язык своей органической логики, Вл.Соловьев считает: если «нечто» синтезирует «то же» и «другое», то сам этот синтез представляющий ум производит только под категорией взаимодействия, вступая в которое моменты синтетического целого не теряют своей самостоятельности, а сама эта тотальность может быть охарактеризована как действительность. Фактически Вл.Соловьев подходит к той точке, где ему нужно отделить идеальное, мысль от существования, но сделать это при помощи очередной идеализации уже невозможно. Это возможно только посредством такой идеи, внутри которой совершается онтологическое рождение, посредством такого пространства, на поверхности которого мы возникаем в идее, имеем *живую жизнь* духовного организма. И этот способ нашего рождения как раз и фиксирует символ в философии Вл.Соловьева, полагая нечто сходное существованию духовного организма. Это, как мы сейчас увидим, категория личности.

Итак, идея есть действительность [см.: II 1,397]*, но действительность, которую Вл.Соловьев включает в категориальную сетку цельного знания, это не доступная нашему созерцанию реальность, это, скорее, некий прототип для понимания последней, понимания, имеющего своей основой бесосновное, непостижимое сущее. То есть идея реализует себя там, где ее нет. Впоследствии Вл.Соловьев получит содержательно более богатое понятие *идеи* уже не как абстрактного понятия, а *как некоторой действительности* или, вернее было бы сказать, некоего предсуществования. Но такое сочетание идеи и предсуществования можно отнести к такому семиотическому концепту как символ. Существование символизирует вступление идеи в некое новое состояние сущего. Сверхсущее предстает здесь, если использовать удачное выражение П.Флоренского, как *условная* трансцендентность — понятие, найденное им как раз для символа. Подойдя к пределу логического рассмотрения идеи, Вл.Соловьев оказывается в ситуации, которая хорошо будет описана П.Флоренским: он «считает всякую систему связанную не логически, а лишь телеологически и видит в этой логической обрывочности (фрагментарности) и противоречивости неизбежное следствие самого процесса познания, как создающего на низших планах модели и схемы, а на высших — символы. Язык символики есть одна из существенных проблем теории знания»¹⁵, в нашем случае — соловьевской теории цельного знания.

Новый момент в сфере проявлений сущего связан с тем, что теперь оно открывается духовному взору, человек может даже мыслить его, но мышление не может обходиться без языка, а значит, и без метафорической деятельности, явной или скрытой. Само же превращение тех или иных метафор в создающие напряжение символы — закономерная фаза мыследеятельности. Философский символ идеи как существования или «любой конкретный символ — Крест, Флаг, или Божественный Отец, или акт коленопреклонения — может быть подвергнут скептическому рассмотрению». Но сам «человек не выбирает».

* Произведения В.С.Соловьева, кроме специально отмеченных, цитируются по изданиям:

I. *Соловьев В.С.* Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000—2001. Т. 1—3.

II. *Соловьев В.С.* Собрание сочинений и писем: В 15 т. М., 1992—1993. Т. 1—3.

III. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: В 10 т. /Под ред. и с примеч. С.М.Соловьева и Э.Л.Радлова. СПб.: Просвещение, [1911—1914].

IV. Собрание сочинений В.С.Соловьева: В 8 т. СПб., [1901—1903].

Здесь и далее первая римская цифра в квадратных скобках означает соответствующее издание, вторая арабская цифра через пробел — номер тома или журнала, третья арабская после запятой — страницу, на которой находится данная цитата.

ет между символическим или несимволическим мышлением, он может либо свести свои мысли и чувства к расхожим смыслам, обозначаемым при помощи конвенциональных символов, либо научиться мыслить так, чтобы создавать более живое напряжение. «Бог, говорящий устами дельфийского оракула, — по словам Гераклита, — не сообщает и не утаивает, он подает знаки». Символы... могут намекать на объекты такой природы, что при использовании прямолинейных методов неизбежно игнорируются или же искажаются. Поскольку действительность является текучей и более или менее парадоксальной, стальные сети не лучшее средство, чтобы черпать из нее»¹⁶.

Соловьевское отождествление идеи и действительности восходит и к мистической традиции истолкования идеи как магического бытия, и к тому мыслительному ходу, который в платонистской софиологии интерпретируется, как правило, в качестве приводящего к понятию символа. Этот вариант имманентной метафизики «втягивает «мета» в физический мир, претендуя полностью ноуменализировать его, установить тождество понятия и вещи (в символе)»¹⁷. У Вл. Соловьева существование фактически истолковывается как символ идеи, что нетрудно соотнести с христианским представлением о свете как символе божественности. Хотя существование как метафорический предикат идеи и непостижимо с эмпирической точки зрения и, надо думать, противоречиво со строго логической точки зрения, но это увеличивает его символическую значимость. Символический образ идеи как существования — источник новых семиотических понятий философии всеединства, структура которых создается органичным взаимодействием принципиально разных планов: плана идеи (или, говоря языком семиотики, выражения, означающего, которое тут подвергается схематизации) и плана живого существа, личности (содержания, означаемого). Эта интерпретация приближается к своего рода иконописи идеи сущего — в сущности, это метафизическая иконография Софии.

Для понимания логики движения мышления русского философа к символу важно не упустить шеллинговского толкования действительного существования как личностного. Конституированием такого существования и будет завершать Вл. Соловьев обоснование философских начал цельного знания. Пока же он проводит различие между категориями действительности и реальности, ссылаясь при этом на структуры художнического опыта. В случае, если нечто, заключающее в себе внутреннюю действительность, остается тем не менее нереализованным нечто, то его нельзя рассматривать как нечто, имеющее реальность, как онтологически закрепленное нечто. То же самое

происходит и с художественной идеей — имея действительность в сознании творца, она не получает онтологического статуса до тех пор, пока не осуществилась во внешнем материале.

Но философское понимание идеи как некоторой действительности имеет свой эстетический эквивалент, выраженный в поэтической форме¹⁸:

Красою сияет идея живая.

Эстетическое оформление метафизики идеи завершается ее символической прорисовкой, последние штрихи которой как раз и связаны с трактовкой ее как синтеза формы и положительного содержания (материи) — ведь вне этого синтеза форма не получит собственного существования, а материя, обладающая лишь потенциальным существованием, так и останется без какой-либо определенности. То есть для того, чтобы стать действительной, эта форма должна стать прежде потенциально амбивалентной, она нуждается в материальном наполнении. И потому, заключая логическое рассмотрение идеи, Вл. Соловьев пишет: «Мы нашли, что идея не может быть только формой, имеющей свою материю или содержание в чем-нибудь другом, а что она, следовательно, сама в себе должна иметь свою материю и быть, таким образом, столько же материей, сколько и формой, то есть единством того и другого» [II 1, 404]. Синтез всех этих категорий и рождает понимание *идеи как некоторой действительной реальности, или существа*, то есть, в сущности, некоего символического существа. Сам Вл. Соловьев не говорит, как это реально существующее может быть артикулировано, хотя, как видно из сказанного выше, эту артикуляцию следовало бы философски обозначить понятием символа. Такой ход мысли можно понять как *криптосимволизм*, то есть скрытую, латентную концепцию символа. По существу, тут раскрывается понятие предмета мистической философии — это для Вл. Соловьева и не мир явлений, и не мир идей, а *живая действительность существ*. Очевидно, это «более высокие по внутреннему бытию и более могучие существа, чем все существа нашего мира... Эти существа, существуя и воздействуя на нас, открываются нам, или дают себя познать. Как <всякие> существа, эти существа являются индивидуальными, и, как высшие существа, универсальными» [I 2, 41, 43]. Их существование не есть эмпирическое событие, будь так — о символе пришлось бы забыть, ведь он описывает априорные состояния, условия рождения личностного существования, а вот оно-то и дается в символических корреспонденциях. Указанные категории Вл. Соловьев выстраивает как прототипы человеческого отношения,

стоящие на пути к человеческому миру. Философ намеревался построить целый категориальный ряд, предельным пунктом которого была, как и у Канта, персонификация идеи всереальнойнейшей сущности. В этом ряду после существа должны были следовать категории *организма и личности или личного сознания*, но этот замысел так и остался неосуществленным в «Философских началах цельного знания». Итак, *идея* не творится личностью, а сама *есть личность*, и «есть» здесь — своего рода граница: символическая черта между личностью и идеей. Фактически идея и личность — это члены символического отношения. То есть речь идет о персонифицированном выражении идеи, а это и есть согласно большинству устоявшихся интерпретаций — и старых, и современных — подлинный символ. Если иметь современные интерпретации, то, скажем, с точки зрения К.Юнга, символы «надо понимать как выражение для идеи, которую пока еще невозможно обрисовать иным или более совершенным образом. Когда Платон, например, выражает всю проблему гносеологии в своем символе пещеры или когда Христос излагает понятие Царства Божия в своих притчах, то это — подлинные и нормальные символы, а именно попытки выразить вещи, для которых еще не существует словесного понятия»¹⁹.

Итак, личность как выражение идеи — это не просто какая-то эмпирическая структура, а скорее то, что в философской традиции мыслилось как метафизическая личность с ее особой плотью. Образ такой личности в христианской культуре — образ Иисуса Христа. В «Философских началах цельного знания» сама идея трактуется как то, чему принадлежит особая действительность, но не относительно самосознания Абсолютного, а относительно Логоса, сообщающего ей собственное содержание. При этом Вл.Соловьев различает скрытый, открытый и конкретный Логос. С точки зрения символизма интерес представляет именно последний — конкретный или воплощенный Логос (Христос), которому соответствует конкретная идея или София. В своем трактате Вл.Соловьев дает определения только скрытого и открытого Логоса, но так и нереализованным замыслом остается выяснение смысла воплощенного Логоса и соответствующей конкретной идеи. Он лишь констатирует, что Логос и идея суть универсальные индивидуальности. Если Логос есть божество в бытии, то идея есть божество в объекте. Впоследствии он будет понимать Логос, Христа как лицо, в котором, как говорит Вл.Соловьев в одном своем малоизвестном письме, «духовная сила, достигнув *полноты* своего совершенства, неизбежно... захватывает и телесную жизнь, преобража-

ет ее, а затем окончательно одухотворяет... Высший момент этого откровения должен был представить явление того же духовного начала *личное и реальное* его воплощение в живом лице, не в мыслях только и художественных образах, а на *деле* должно было показать силу и победу духа» над действительностью. И в этом смысле Иисус Христос есть символ или, в терминологии Вл. Соловьева, «указатель пути, вождь и знамя для деятельной жизни, борьбы и совершенствования»²⁰.

Завершающий аккорд раннего трактата Вл. Соловьева производит некую в высшей степени интеллектуализированную, почти достигающую уровня понятия — понятия о всеобщем характере личности — структуру, запечатлевшую как бы круг, который совершило мышление русского философа. Отходя от одного аспекта кантовского понимания идеи как представления о цели, выполняющего регулятивную функцию в познании, Вл. Соловьев приближается к другому аспекту этого понимания, а именно как индивида. Фактически речь идет о старой традиции европейской философии, восходящей к Аристотелю, который трактует сущность как живого индивида. Вместе с тем Вл. Соловьев возвращается к схеме платоновского толкования идеи как сверхчувственной сущности, обладающей реальным существованием, при этом он переходит от идеи к символу, хотя, как показал П. Флоренский, возможен переход и от личности к символу: он говорит о людях, душевные свойства которых «запечатлены «какой-то особой печатью небес», отчетливой до осязательности и в то же время неуловимой до неопределенности. *Духом* веет от них, хотя они этого не знают <...>. Это — живые символы; сквозь банальное и обычное провеивает тонкими духами потустороннего мира, ясным ароматом и свежестью неэмпирических лугов вселенной...»²¹. Именно к таким людям принадлежал и сам Владимир Соловьев.

Идея, носителем которой является абсолют, принимает у русского философа индивидуальную конфигурацию, и сама способность абсолюта давать императив гармонии для собственной активности является тем, в чем фактически и коренится природа символизма. Язык символа — это язык обсуждения вопроса о такой божественной активности, которая проявляет себя именно личностно. Вместе с тем к соловьевской трактовке идеи как личности можно подойти и с другой стороны. Ведь трактовка личности как бесконечной ценности как раз означает, что личность есть онтологическое явление или бытийная форма. Вл. Соловьев прочитывает, правда, это наоборот — онтологическое явление как личность. Но и онтологическое понимание персонализма и персоналистское понимание онтологического не столь уж

различаются друг от друга. И полнота события их встречи, события, имеющего внутреннюю бесконечность, доступна сверхэмпирическому символизму. По логике мышления Вл.Соловьева человек как раз и рождается в таком сверхприродном символизме, сращен с ним, обретая в таком сращении творческий опыт нового религиозного сознания. Звучание этого сознания, звук реального существования будет тянуть ноту воссоединения человека с его первородиной.

Примечания

- ¹ *Маслов А.А.* Гунфу // Китайская философия. Энцикл. словарь. М., 1994. С. 81—82.
- ² *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М., 2000. С. 91.
- ³ *Макушинский А.* Современный «образ мира»: действительность // *Вопр. философии*. 2002. № 6. С. 125.
- ⁴ *Доброхотов А.Л.* Символ // *Новая философская энциклопедия*: В 4 т. Т. 4. М., 2001. С. 532.
- ⁵ См.: *Maliavin V.V.* V.S.Solovyov and the Russian—German Philosophical Dialogue // *Соловьевский сборник. Материалы междунар. конф. «В.С.Соловьев и его философское наследие»*. Москва. 28-30 авг. 2000 г. М., 2001. С. 252; *Малявин Вл.* Темнеющий выход // *Эксперт*. 2002. № 19. С. 71.
- ⁶ *Кобзев А.И.* О философско-символическом смысле образов природы в китайской поэзии // *Проблема человека в традиционных китайских учениях*. М., 1983. С. 150; *Кобзев А.И.* Дао // *Китайская философия. Энцикл. словарь*. С. 92.
- ⁷ *Малявин Вл.* Темнеющий выход. С. 71.
- ⁸ *Бобков К.В., Шевцов Е.В.* Символ и духовный опыт православия. М., 1996. С. 7.
- ⁹ *Малявин Вл.* Темнеющий выход. С. 72.
- ¹⁰ *Бычков В.В.* Символизм // *Новая философская энциклопедия*. Т. 3. С. 535.
- ¹¹ *Мотрошилова Н.В.* Владимир Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии последней четверти XIX-го века // *Соловьевский сборник*. С. 265—266.
- ¹² *Роднянская И.Б.* Конец истории и «окончательный взгляд на церковный вопрос» (к строению «Трех разговоров») // *Соловьевский сборник*. С. 461.
- ¹³ *Асмус В., Рашковский Е., Роднянская И., Хоружий С.* Соловьев В.С. // *Философская энциклопедия*: В 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 52.
- ¹⁴ *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1987—1989. С. 148.
- ¹⁵ *Флоренский П.А.* Автореферат // *Вопросы философии*. 1988. № 12. С. 115.
- ¹⁶ *Уилрайт Ф.* Метафора и реальность // *Теория метафоры*. М., 1990. С. 108.
- ¹⁷ *Ахутин А.В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики // *Россия и Германия. Опыт философского диалога*. М., 1993. С. 242.
- ¹⁸ Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 3 т. Т. 3. СПб., 1908—1911. С. 167.
- ¹⁹ *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1991. С. 272.
- ²⁰ *Соловьев Вл.* Письмо Л.Толстому // *Путь*. Париж, 1926. № 5. С. 76-77.
- ²¹ Переписка П.А.Флоренского с Андреем Белым // *Контекст* 1991. М., 1991. С. 37—38.