

УДК 1 (091)

Символ в мемуарах Андрея Белого

А.Д. Сиклари

Пармский университет, Италия

Аннотация. В статье рассматриваются мемуары А. Белого с точки зрения использования им герменевтического метода истолкования фактов и событий истории. Такое видение вскрывает основную дилемму герменевтики между "включенностью" и "дистанцией" автора при интерпретации. Предпочтение А. Белый отдает роли личности в формировании истории и символов культуры.

Abstract. The paper considers the memoirs of A. Bely and the hermeneutical method used by him for interpretation of facts and historical events. This sight shows the main dilemma of hermeneutics between "inclusion" and "distance" of the author while interpreting something. A. Bely shows preference for the role of person in history and symbols of culture.

Ключевые слова: символизм, неокантианство, творчество, символ, теория символа, самосознание, личность, познание, мировоззрение, культура

Key words: symbolism, neo-kantianism, creation, symbol, theory of symbol, self-consciousness, person, cognition, Weltanschauung, culture

1. Введение

Андрей Белый, без сомнения, предугадал многие пути последующего развития русской литературы. Его можно назвать постмодернистским писателем *ante litteram*, который в своих философских размышлениях использует герменевтический метод. Особенно это проявляется в мемуарах, в которых он описывает процесс становления своей личности – от непосредственного чувствования до сознательного суждения, что показывает самостоятельность мысли поэта. Основным мотивом (явным или подразумеваемым) воспоминаний является защита им концепции символизма, в которой отражаются, по утверждению автора, его личные чувства: характер автора совпадает с его критическим культурным сознанием, а путь самопознания представляет собой этическое самосовершенствование. Акцентируя свое внимание на символизме как первоначальной смутной интуиции, развивающейся и проясняющейся в разные периоды его жизни, Белый описывает зарождение сознания как представление и понятие, а также через расширение отношений, составляющих сферу культуры. Время, по его понятиям, связывает и объясняет личность. Такой же метод он применяет в исследовании различных теорий и философских направлений, предвосхитив, например, учение Штейнера.

2. Проблема познания и критика Канта

Проблемой познания А. Белый занимался всю свою жизнь. Она составляла основу его научных интересов в искусствоведении, но разрабатывалась с учетом философских учений его эпохи от Шопенгауэра, Ницше, Канта и неокантианцев до Штейнера. Первостепенной проблемой для Белого является отношение к жизни и представление о ней, а примирением же между этими двумя областями была именно философия. В мемуарах и философских размышлениях последних лет вместе с темой познания присутствует также и мотив возникновения и оформления в его собственном сознании идей и формирования определенного мировоззрения. Такое соединение идейного содержания и путей его формирования определяет авторскую основу концепции, в которой он интерпретирует явления и мировоззренческие позиции исторической эпохи.

Поэт воссоздаёт свой творческий путь, используя выразительность символов, через которые переживание становится суждением и понятием. Андрей Белый находит символы, используемые в процессе роста самосознания. Они принадлежат к объективному времени и по этой причине отстаивают свое право на существование, тем более, что опираются на индивидуальный опыт.

Поэт вспоминает о том, что свой первый опыт *общего* он получил в детстве, который состоял в том, что отец, мать, гувернантка и он сам говорили на одном и том же языке. Семья была для маленького "Бореньки" первым образцом "общественной – государственной жизни" и выражением кризиса такого общества. "В кризисе семейной жизни он /мальчик/ имел опыт первого кризиса; чувство кризиса присоединилось к чувству символа, индивидуума и многогранности; с тех пор оно росло; и к 17 годам выросло в чувство кризиса всей обстановки культуры" (Белый, 1982).

В мемуарах Белого присутствует большое количество примеров такого образующего опыта. Типичным является описание религиозной стадии символизма, проявляющейся в присвоении-переживании общих религиозных символов (Логоса, Христа, Теургии и т.д.). Использование

элементарных понятий и образов христианской религии в игре давало мальчику возможность назвать свои переживания "наименованием" (Белый, 1982).

В студенческие годы продолжилось развитие собственного Я, это был сложный процесс. Поэт пишет: "Мне нужен был знак отделиватель от догматизма; слово ТЕУРГИЯ – отделяло от догмата" (Белый, 1982). Поэтому религиозные термины получали новый смысл: "Творческое новое переплавление материалов и образов религиозной истории в нечто имманентное мне, сквозь меня прорастающее; ТЕУРГИЯ, как БОГОДЕЛАНИЕ; говоря более внешне – мифотворчество" (Белый, 1982).

Таким образом, с одной стороны, единство личности и совести являются условиями культуры, а с другой, исследование смысловых составов знания (культурных символов и методологий) вызывает постоянную их связь с глубокой эмоциональной сферой личного сознания.

А. Белый попробовал восстановить полную картину своего идейного пути в некоторых работах, написанных, по большей части, в последнее десятилетие жизни. Из наиболее значительных очерков, без сомнения, надо упомянуть: «Почему я стал символистом...» и «Основы моего мировоззрения». Последний очерк автор решил не публиковать, но тем не менее в нем поэт явно определил структуру акта познания. Очевидно, что на осознании целостности знания, включающего в себя не только чувственное и критическое познание, но еще и *личность*, в которой оно зарождается (как мифотворчество, как мировоззрение), основывается вся идеология Белого.

Отсюда берет начало критика Белым Канта и неокантианцев, а также вся критика философских направлений того времени, содержащих, по его мнению, превосходство гносеологии в рациональной области. "Увлечение гносеологией, – утверждает Белый, – привело к гипертрофии гносеологического рассудка в ущерб другим тканям организма мировоззрения; логика рассудка вращала проблемы и стили, и смысла, и цели в зависимости от себя /.../. В Канте он обнаружил еще и совпадение представления о том, чем должна быть теория знания, с представлениями о том, чем должна быть гносеология; гносеологическая аналитика Канта и есть, так сказать, теория знания Канта. Однако аналитика эта есть вскрытие механизма нам данного аппарата познания; взяты готовые формы живущих в нас познавательных представлений; анализом их Кант описывает непереступаемый круг, отрезающий цели и смыслы мировоззрения от мировоззрителя тем, что, утапливая цели и смыслы в орудиях познания, не имеющих целей и смыслов, – он цели и смыслы относит в недостижимые, трансцендентные области не убитой им метафизики..." (Белый, 1995).

По Канту, сфера логики имеет функцию определения условий познания; чистые априорные суждения, не имеющие опытного содержания, не *увеличивают* знания, а лишь указывают на систему отношений, на структуру и функционирование субъективности. Увеличение содержания сознания принадлежит к апостериорным синтетическим суждениям. Белый отмечает, что отделение содержания от чистых условий понимания – акт, следующий за интуицией целостности. Точка отправления мыслящей совести – не аналитическое суждение *априори*, но аналитическое суждение *апостериори*: "суждение щепления целого в субъект и объект есть суждение аналитического *a posteriori*, которого кантианство и неокантианство не вскрыли" (Белый, 1995). Таким образом, Белый хочет преодолеть расстояние между объектом и представлением. Законы и структуры познания, данные только в ходе от сознания к самосознанию, неотделимы от интуиции целостности. Эта проблема, по мнению Белого, касается не только Канта и неокантианцев, но и других течений мысли: "В гностицизме и в чистом логизме, в феноменологии и в гносеологии вскрылись тенденции обуславливать мировоззрение его познавательной формой" (Белый, 1995).

Познание, по его утверждению, начинается от осознания данного: "познание нам дается в сознании; и – никогда вне сознания" (Белый, 1995). Оно – "первичная и единственно данная нам интуиция целого", и самосознание – "итог познавательного процесса", в котором пересекаются "знание о предметах мира и знание о законах предметного мира". По отношению к самосознанию такие предметы и законы (самая апперцепция) суть "части целого, которое и есть *действительность*, т.е. нечто содеянное, как акт самосознания. Действительность – осознание сознания: само-со-знание" (Белый, 1995).

Предметы сознания (определяющего опыт и в то же время определенного опытом) "суть индивидуальные комплексы (организация, образы); и их образный смысл в жизни есть нам подлинный смысл" (Белый, 1995).

Если познание – это интуитивная целостность, тогда акт познания и непосредственно интуиция должны стать таковой, возвращая единство к тому, что было отделено первичностью рассудочной дискурсивности. В этом и заключается *цель* познания. Дискурсивный процесс мысли – "маска, таящая интуицию; понятия отрезанного от целого как идеи и нет: нет понятия; в понятии есть идея; идея понятия первее понятия; она – эйдос, или – образ. От образа мысли к частности мысли (метода, понятия), а не наоборот, как думают кантианцы" (Белый, 1995). В итоге, кантианское учение о разуме и рассудке "сплошной предрассудок" (Белый, 1995).

Белый критикует не только Канта, но и неокантианцев, т.к. у них (особенно у Когена) движущим принципом всего познания является первоначало, происхождение (*Ursprung*), как действенная установка, направляющая и основывающая бесконечный процесс познания. У неокантианцев такая установка приводит к абсолютизации (и даже, как у Наторпа, к *онтологизации*) метода. Однако следует признать, что к этому видению они пришли с целью избегания трудностей, возникающих при невозможности достичь именно конкретного опыта вне процесса представления. Об эту трудность спотыкается и сам Белый в символизме при переходе от области непосредственного (переживания) к опосредованной области, которая не представляет с необходимостью научный порядок, а является культурной организацией вообще, содержащей и искусство, и религию.

Наторп заканчивает утверждением, что *бытие – функция мышления* потому, что мышление – это устройство отношений, составляющих содержание объекта, независимо от субъективных условий того, кто его мыслит (Natorp, 1921). Такое заключение возникает из наблюдения опытных данных, которые не могут никогда быть абсолютно "первыми", ибо всегда подлежат какому-то градусу объективации (Natorp, 1912). Когда Белый утверждает, что "познание нам дается в сознании", он еще не уходит от замечания Наторпа, и это не случайно, по собственному свидетельству, он *четыре* года изучал неокантианцев (Когена, Наторпа, Риккерта и т. далее). Он также говорит о том, что вначале признавал разрешение неокантианством проблемы кантианского трансцендентализма.

Выход из рассудочной методологии ему представлялся в единстве интуиции и метода *интуитивизации*, т.е. исполнения цели познания, которое есть действие не простого сознания, а самосознания. Познающий человек целиком включается в акт познания, который всегда имеет смысл и цель; напротив, кантианское сознание – это только трансцендентальная апперцепция (не имеющая смысла), где "все живое – убито". Она уже не сознание, а "подсознание", она "чувственность" (Белый, 1995).

Считать опыт "лишь за чувственный опыт" – это, по Белому, один из видов кантианского догматизма, ибо и понятийное сознание, наличие идей – это тоже опыт, "хотя и познавательный опыт" (Белый, 1999). Введение априорных форм в познавательный процесс – это догматический акт, поэтому критический философ должен поставить вопрос: возможны ли априорные понятия или нет? И не важно, что такой критический аргумент против Канта мы находим не в упоминаемом докладе 1920 года, а в статье 1916 года: «О смысле познания» (Белый, 1965). Белый приписывает его Штейнеру, а не Когену, что было бы правильно (Дмитриева, 2007), но, по всей видимости, в то время это было распространенным убеждением. Интересно то, что упрек в догматизме используется для доказательства невозможности придерживаться строгих формальных понятий именно в области рассудка.

Призыв Белого к конкретности является признанием *индивидуальности* целого и неспособности синтеза (в смысле критицизма, по Белому) сохранить целостность. Индивидуальность – точная конфигурация целого, неотделимая от него. Белый объявляет: "Образ же целого – индивидуум. В этом смысле все данное нам как связанное, хаотическое, принимаемое за объективную первозаданную данность, – субъективация процессов познания; все же космическое – органично, телеологично, индивидуально" (Белый, 1995). Отличительные определения "субъективный" и "индивидуальный" Белый принимает в формально-условном порядке. На самом деле, вне понятийных пределов он не смог бы охарактеризовать индивидуальность. Определение субъективного и индивидуального типа – это дело *стиля*, а стилистическая форма не определима с точки зрения значения и содержания, не объяснима логически, ибо она условна. Такая условная формальность позволяет Белому подмечать аналогии и сходства с другими учениями и даже пользоваться ими, как собственными. Действительно, формальность является основой его герменевтического видения. И все же Белый открыто не отрекается от идеи необходимости теории символизма.

3. Теория символизма А. Белого

Чтобы управлять многочисленными данными знания, преодолеть субъективизм и сохранить символическое единство творения-представления во времени, Белый в первый период анализа мышления создаёт *теорию символизма*, которую он изложил в очерке "Эмблематика смысла", хотя впоследствии сам же и признал эту попытку неудачной. На эту работу он часто ссылается в очерках и мемуарах даже в последние годы. В этой работе Белый излагает теорию, связывающую все сферы культуры, полагая, что динамическая объединяющая функция символа нуждается в дополнении теорией символизма, без которой не будет органического реального знания. В сущности, теория должна была разрешить переход от индивидуального эмпирического (от жизненных и культурных знаний индивидуума) к общему, которое в своих определениях является *индивидуализированным* смысловым содержанием в формальном отношении.

Таким объяснением теории Белый старается правильно определить и употребить понятия "символ", "символизм", "символизация" в их различных видах и функциях. Он предостерегает от путаницы символа как "предела" и символа как "образа", символизма как творчества и символизации,

которые относятся к различным зонам творчества. "Определяя творчество с точки зрения единства, – пишет он, – мы называем его символизмом; определяя ту или иную зону этого творчества, мы называем такую зону символизацией" (Белый, 1969а).

Здесь выделяются два вида формализации символа (как и в понятии): с одной стороны, сложный, чисто формальный (единство) характер символа, а с другой – образный характер, относящийся к зоне объективации (смысла и ценности).

Аналогично Белый определяет отношение между символизмом и символизацией, по всей видимости, потому, что снова при исследовании конкретного символа встает познавательная проблема обобщения в терминах и отношения формы к содержанию. Сохранить связь познавательного процесса с жизненным порядком на основе символа, в общей культурной сфере, оказывается трудным, непосильным автору делом, который так и не создает теории или феноменологии культуры. Но это не потому, что *Эмблематика* у него только предисловие, а скорее, потому, что оказалось невозможным "описывать переживаемый необходимо вложенный в нас процесс построения всевозможных теорий" (Белый, 1969а). Не случайно Белый называет свою теорию, а точнее *предисловие* к теории, *Эмблематика смысла*.

Эмблеме предназначается посредническая роль не только между общей формой и эмпирическим содержанием, но и между творчеством и выражением. И здесь Белый сталкивается с трудностями кантовского схематизма. У Канта схема принадлежит к трансцендентальной области (пространство и время – априорные формы чувственности и рассудка), и поэтому они сохраняют тесное отношение с категориями, имеющими только логический смысл (простое единство представлений), из которого невозможно получить понятие объекта. Известно, что схематизм – слабый пункт в философии Канта. Критики по этому поводу отмечают разное признание Кантом невозможности абсолютной априорности трансцендентальной апперцепции. Тем более, что Кант определяет схематизм как "мастерство, скрытое в глубине человеческой души", укоренившееся в его природе, и маловероятно, что человек им овладеет. Видимо, поэтому Белый смотрит на кантовскую схему как на "алогический пункт самого рассудочного логицизма".

Кант не был в состоянии объяснить, как "безобразное" относится "к образности", и вызывал "из небытия образ мысли" (Белый, 1995). Поэтому Белый применяет свою схему к вполне образной области, ибо эмблема для него – это посредничество между *психологическим* переживанием и смысловой ценностью, хотя переживание и принадлежит к внутреннему миру личности, а смысл и ценность к объективному миру. Кроме того, переживание есть творчество, исходя из его утверждения: "Мы познаем переживания; это познание – не познание; оно – творчество. И первый акт творчества есть наименование содержаний" (Белый, 1969а). Следовательно, наименование (т.е. смысловое определение, понятие) обозначает предел, за которым существует только невыразимое и немислимое.

Это причина, по которой Белый называет эмблему разным образом: это и маска, и аллегория, и норма с точки зрения их чистой формальности, неспособная определить глубину переживания; а в отношении содержания – это эмблема свободы, ценностей, эстетического творчества и т.д., то есть, эмблема как смысловая форма. В длинной сноске в очерке "Принцип формы в эстетике" Белый дает краткое изложение кантовского схематизма и вводит свою особую схему. Это еще один из аспектов эмблемы по отношению к ее функции: "Искусство с точки зрения формальной эстетики и есть схематизм (или эмблематизм); здесь самая действительность берется, как схема. И как схема определяется отношением к времени, так и искусство определимо формально отношением к времени. /.../ Освобождающая нас сила искусства в том, что оно ведет к восприятию действительности, причины, сущности, как схем и только схем" (Белый, 1969б).

В этом случае схема указывает на что-то, что лежит в скрытой глубине акта творчества, создающего другую действительность, не обнаруживаемую рассудочными категориями. В этом смысле схема определяется Белым как "образ или миф, а это – факт". То же самое он утверждает по поводу рассудочной философии: она есть, "так сказать, мифология, производная от первичного мифа; акт познания начинается до его положения как рассудочного; и продолжается за пределами своей рассудочной (средней) части: рассудочный познавательный результат в самосознании зацветает смысловыми метаморфозами" (Белый, 1995). Мировоззрение, для Белого, относится к неиссякаемому и производительному действию Я, через которое Я осознает само себя как продуктивную силу, создающую культуру: "Мировоззрение становится путем роста «Я»: оно не доказывает; оно рассказывает себя". В этом *фихтеанском – иттейнерианском* контексте мировоззрение – зеркало, через которого Я поймает себя как некое Ты; а "это «Ты» и есть «Я» собственно" (Белый, 1995).

Таков *схематический* характер мировоззрения, выступающий посредником между *несказанной силой* сознания и самосознанием, ибо самосознание осуществляется в смысловых определениях. Но в самом времени мифическое значение мировоззрения является методом узнавания и осознания посредством органического и творческого приема. В *мифическом* мировоззрении действуют понятия, языки культуры, переживания по *ритмическому* порядку, как его называл Белый.

Это напоминает характер слова у Потебни, который утверждает, что слово – это мифическое творение, в котором сходятся личный опыт и культурная традиция. В мифическом творении образ вполне переходит в значение, так как его метафорическая значимость не замечена, и мифотворческая совесть принимает ее за саму действительность, которую хочет объяснить мифом (Потебня, 1989б). Убеждение Потебни в познавательном характере мифа базируется на том, что из чувственного опыта вытекают и содержание знания, и его организационные структуры. Понимание начинается с ощущения, из единства познавательного акта вначале появляется чувственный образ, понятие которого является упрощением всех его видов (Потебня, 1989а). Образ обуславливает смысл слова, и слово строит *необходимость* смысла, т.е. понятие: "Слово не есть ... внешняя прибавка к готовой уже в человеческой душе идее необходимости. Оно есть вытекающее из глубины человеческой природы средство создавать эту идею, потому что только посредством его происходит и разложение мысли" (Потебня, 1989а). Отказ от априорности Канта явный и у Потебни, для которого обобщения *создаются* сознанием через внутреннюю форму слова, названную именно символом или представлением. Форма гарантирует единство творчески-познавательного процесса во всех его видах: миф, наука, искусство. И хотя Белый не разделяет эмпирическую психологию, на которую опирается Потебня, все-таки он соглашается с ним по поводу единства множественных семантических видов слова, из которых вытекает метафора и рождаются миф и поэзия. И тот и другой признают в строениях сознания первоначальный, до-понятийный момент, который у Потебни представляется как случайность, а у Белого как свобода. Система определения производится у Потебни традицией, а у Белого – *ритмом*, т. е. *стилистическим* расположением феноменов.

4. Символ и самосознание

Отправляясь от основополагающего единства, т.е. символа-переживания, и от символического характера самого понятия, которое представляет формальное единство, Белый должен найти другой тип связи между конкретными переживаниями, нелогичный и несмысловой. Он должен исключить законы эмпирической ассоциации, такие, как закон смежности, сходства и т.п., которыми пользуется психология.

"Мы называем символом, – пишет он, – индивидуальный образ переживания; мы улавливаем далее единый ритм в смене наших переживаний, олицетворяя смену со сменой мгновений; образы переживаний располагаются друг относительно друга в известном порядке; этот порядок *мы* называем системой переживаемых символов; наконец выражение образа переживаний в пластической, ритмической форме различного рода приводит нас к построению из того или иного материала схем, выражающих соединение образа видимости с образом переживания; такие материальные схемы суть художественные символы" (Белый, 1969а).

Конкретное, а для Белого, следовательно, и индивидуальное единство эмоциональной и смысловой системы выявляет онтическую основу знания, но в то же время лишает дискурсивный круг сцепления с действительностью. Лишь ритмическая организация сохраняет символическое единство многообразных опытных моментов, поскольку ритм – проявление переживаний в том порядке, который *свободно* вытекает из жизненного импульса, и *потому что он обнаруживается, чувствуется*, что он необходим как факт, а не понятие. В переходе от переживаний к области творчества (искусства) *появляется цель*, и с ней *ценность*, посредством которой можно различать *познавательную* организацию и многочисленные зоны культуры.

Получается, что эмоциональная сфера жизни не прямо иррациональна, а *предшествует* рациональности. Определения "рациональность" и "иррациональность" принадлежат лишь к познавательной области. Но в любом случае невозможно избежать противопоставления *познания* (даже символического познания) *жизни* и собственно *познания*, что и определяется в последнем как противоположность иррационального и рационального. По этому поводу разъясняющее объяснение делает Ф. Степун, который отмечает, что, отправляясь от переживания, теоретическая мысль должна отличить процесс переживания от содержания его, хотя такое разделение не может раскрывать природу переживания. Дело в том, что, "говоря о переживании как о психическом процессе, как о психической данности, действительности, мы, в сущности, говорим уже не о переживании, но о лишь его теоретическом истолковании. Психичность, процессуальность, данность, действительность – все это моменты смыслового состава знания, которые могут быть пережиты, но которые никогда не могут быть определены как переживание. /.../ Значит, переживание есть такая наличность нашего сознания, которая никогда не может по всей своей природе стать объектом нашего знания" (Степун, 1913).

Белый, указывая на переживание, сознательно употребляет слово "символ", смысл которого принадлежит к концептуальному порядку. Анализируя символ, он освещает символический смысл и форму каждой культурной сферы, а значит, и способ их отношений: единство множества и *рациональность иррационального*. Под таким углом зрения символичность находится между двумя пределами: формальной завершенностью и *иррациональным* множеством содержаний. Последнее представляет

собой другой вид иррациональности, а именно: иррациональности как невозможности мыслить абсолютным символом. Символ всегда относится к двум крайностям, и символичность выявляет в своей сущности двойственность: бесконечность смыслов и условный формальный предел. Смысловое единство культуры с такой позиции проявляется как двусмысленное, как условное и необоснованное.

Видимо, именно такая непримиримость множественности и разнообразности конкретной сферы с формальной всеобщностью заставили Белого прервать попытки создать теорию и стать на путь автобиографической интерпретации своей эпохи. В автобиографию он все-таки включает процесс формирования своего критического сознания, т. е. самосознания, который объясняется им как процесс символизации.

"Туманное понятие «символ»" возникает в сознании автора, как уже отмечалось, во время его детства. Вначале оно возникает только как имя, употребляемое родителями для определения образов, пленявших мальчика. Но, раз появившись, оно делалось фактором увеличения его *рационального* сознания: "Под символом я силился разуть органическое соединение материалов познания в новом качестве, подобное химическому соединению двух ядов". Символизм "была деятельность, коренящаяся в воле, посредством которой по-новому соединяются творчество и познание, а символ – результат этого соединения" (Белый, 1966). Такими воспоминаниями Белый хочет показать неотделимость психологического и идейного факторов именно в формировании *сознающей* личности. Из данной цитаты можно вычленил и другой вид символа, а именно: его формальный, *понятийный* характер. Действительно, и это явно прослеживается в работе "Эмблематика смысла", автор отличает разные аспекты, или градусы, единства-символа, начиная от более конкретного – индивидуума, до более отвлеченного, – единства. Мысль, как лестница, здесь поднимается к более чистой абстракции, а в обратном направлении спускается к более глубокой жизни. Лестница представляет собой конкретную жизнь, а рациональный ход символизации – метод создания сознающего Я. Поэтому Белый может утверждать: "НИКАК НЕ СТАЛ, НИКОГДА НЕ СТАНОВИЛСЯ, но всегда БЫЛ символистом (до встречи со словами "СИМВОЛ", "СИМВОЛИСТ")" (Белый, 1982). Символизация – это *упражнение*, посредством которого смутное детское сознание – *совесть* раскрываются как точка соединения личности и масок, за которыми оно скрывается, и скрывается потому, что у него еще нет языка, значит, нет знания о себе; его выражение есть координата чередования масок. "Это «Я» – он пишет в 1928 г. – уже с семи лет знало и уже с 17 лет осознало, что никакое «Я» по прямой линии не выражаемо в личности, а в градации личностей, из которых каждая имеет свою «роль»" (Белый, 1982).

По его видению, Я – соединение трех миров: первый – внутренний, он есть именно личность; второй – внешний, это мир масок (социальных отношений); третий мир, изображаемый как вершина треугольника – индивидуальное Я.

Только на вершине треугольника осуществляется процесс, по мнению Белого, самосознания, а личность находится в зоне рассуждений, откуда по прямой линии выходит к внешнему миру, к области масок. Здесь Белый частично заимствует схему Штейнера, но употребляет ее не для обоснования собственной философии, а для описания схемы собственного развития от непосредственности переживания к сознанию и до полного самосознания.

Белый рассказывает, что в детстве практика концептуального властвования чувства имела характер игры. Одна из таких игр осуществлялась посредством багровой крышки картонки, спрятанной в тени, чтобы ее предметность оставалась таинственной. Проходя мимо багрового пятна, мальчик восклицал про себя: "НЕЧТО БАГРОВОЕ". Он поясняет свое поведение таким образом: "НЕЧТО – переживание; багровое пятно – форма выражения; то и другое, вместе взятые, символ (в символизации)" (Белый, 1982).

Создание символа оказывается преодолением двух миров: индивидуального психического мира (мира страха) и внешнего, предметного мира данности, при этом ни один из этих двух миров в отдельности не действителен. Третий мир возникает из творческого синтеза как преобразование познавательного комплекса, который оказывается познавательным углублением творческого приема, усваемого мальчиком в игре: "Упражнение в этих играх осознано мною, как собственно культура роста моего Я. /.../ Я учусь не заболеть болезнью чувствительных нервов от яркости неопознанных ВОСПРИЯТИЙ, во мне живущих" (Белый, 1982).

Поэтому символизация не только игра или эстетический опыт, а еще почти физиологическая функция для здорового роста сознательной личности, в которой непосредственность переживания поднимается до речения. Так переживание включает в себя целостность существования, и в этом смысле оно *конкретный* символ, имеющий онтическое основание. Как уже отмечалось, Белый различает две области единства: онтическое и формальное, при этом, второе – образ первого. Это означает, что истинность познавательного процесса (эстетического, научного, а также религиозного) находится в онтической области и завершается внутренней динамикой творения. Здесь следует различать объединяющую, индивидуализирующую силу ее видов, обусловленных внешней областью, в которой

она действует. Наконец правильное понимание зависит от цельного единства индивидуума. "Мы, – пишет автор, – оттого не понимаем друг друга, что глядели друг на друга не из индивидуума «Я», а из индивидуума, надевшего очки своей личной вариации, и поэтому вынужденного видеть в другом «Я» лишь такую же вариацию" (Белый, 1982). Я – это "творимая действительность, которая всегда не данность, но творчески-познавательный результат", а символизм – только "знак этого результата" (Белый, 1982).

На самом деле, по Белому, различные мировоззрения – это лишь *методы*, которыми индивидуум выражает и осуществляет свою личность. Их синтез не дает ничего конкретного, "потому что синтетическое единство самосознания только рассудочная форма в личном сознании"; то есть своего рода универсальность, слияние "самосознающих единств разных сознаний в ступенях самосознания". Напротив, "Я" в его "САМО" уже не есть синтез рассудочный, но синтез в действительности (Белый, 1982).

А. Белый прямо говорит, цитируя "Эмблематику": "Моя деятельность – сфера инспиративных и интуитивных миров: «она сама – живой образ, неразложимый в терминах; но мы мыслим в терминах; и потому-то наши слова о деятельности – только символ»" (Белый, 1982). Уже упоминавшаяся двусмысленность термина "символ" проявляется и здесь, в рассмотрении мировоззрения, которое, с одной стороны, есть методологический познавательный процесс, и с другой – творческое движение сознания, которое символично в двух видах.

5. Заключение

В воспоминаниях А. Белый основывается на подтверждении положения о творческой самобытности и первичности *индивидуальности*. Его ранние работы собраны в книге «Символизм», основной целью которой является разъяснение отдельных вопросов. В последующих теоретических работах, таких, как "Основы моего мировоззрения" и "Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть", появляется уже программная критика. Главная их цель – защищаться от обвинений в непоследовательности, подчинении доктринам или какому-либо влиянию. Но уже по названию второй работы видно, что исходным мотивом является развитие дискуссии по поводу роли символизма в поэзии. Белый рассматривает свои работы не в свете последующего закономерного тематического углубления, а с конфликтной позиции. Страстность, руководящая его воспоминаниями, – определенная методика творчества, *диалектика*, которая и составляет большую часть трудностей понимания и принятия его работ. Создание и изложение очерков совпадают с жизненной ситуацией автора, и читателю трудно понять ранние мысли поэта, тем более, что он отстаивает единство и *непрерывность* своего размышления.

Литература

- Natorp P. Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. *Mohr, Tübingen*, S.96-98, 1912.
 Natorp P. Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. *Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen*, S.35-37, 1921.
 Белый А. Душа самосознающая. *М., "Канон+", с.517-518, 1999.*
 Белый А. Мысль и язык (Философия языка А. А. Потебни). *"Логос"*, кн. 2, с.246, 1910.
 Белый А. Начало века. *Russian Study, Chicago*, с.115-116, 1966.
 Белый А. Основы моего мировоззрения. *Литературное обозрение*, № 4/5, с.13-22, 1995.
 Белый А. Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития. *Vu Ardis, Ann Arbor*, с.14-15, 7, 11, 1982.
 Белый А. Поэзия слова. О смысле познания. *Russian Language Specialties, Chicago*, с.44, 1965.
 Белый А. Принцип формы в эстетике. *В кн.: Символизм. W. Fink, München*, с.525, 1969б.
 Белый А. Эмблематика смысла. *Там же*, с.139, 141, 129, 133-134, 1969а.
 Дмитриева Н. Русское неокантианство: "Марбург" в России. Историко-философские очерки. *М., РОССПЭН*, с.368, 2007.
 Потебня А.А. Из записок по теории словесности. Слово и миф. *М., Правда*, с.432-433, 1989б.
 Потебня А.А. Психология поэтического и прозаического мышления. *Там же*, с.216, 148, 1989а.
 Степун Ф. Жизнь и творчество. *"Логос"*, кн. 3-4, с.84, 1913.