

Олег Погорелов, Мирослава Карпенко
**П. А. ФЛОРЕНСКИЙ И ГЕТЕ:
МИФОСИМВОЛ ИЛИ ПРОТОФЕНОМЕН?**

Согласно одному из определений гения, гений – это великая идея, возникшая в молодые годы и осуществленная в зрелом возрасте. Личность П. А. Флоренского полностью соответствует этому определению. Свое самое раннее восприятие мира он определяет как интуицию, которая, по его словам, «была и есть то таинственное **высвечивание** действительности иными мирами – просвечивание сквозь действительность иных миров, которое дается осязать, видеть, нюхать, вкушать, настолько оно определенное» [7, с. 796]. Действительность, просвечиваемая иными мирами, представлялась юному П. А. Флоренскому как неведомая, и у него возникло убеждение, что именно оно, неведомое, составляет жизнь мира. Неизвестность мира захватывает сознание П. А. Флоренского, и он принимает твердое решение «...познать мир именно как **неведомый**, не нарушая его тайны...» [7, с. 796]. К решению этой задачи П. А. Флоренский непосредственно приступил после выхода в свет своей работы «Столп и утверждение истины».

Первичная интуиция, осенившая П. А. Флоренского в юные годы, выкристаллизовалась, в конечном счёте, в идею духовной реальности как *двуетности* феномена и ноумена. Её концептуальную разработку мы находим в работах, представляющих собой большие фрагменты незаконченного религиозно-философского учения, которое сам П. А. Флоренский назвал «конкретной метафизикой».

Вокруг «конкретной метафизики» давно ведутся дискуссии. Они касаются разных аспектов незавершенного учения. Однако внести окончательную ясность в решение этих проблем можно будет только тогда, когда будет получен ответ на вопрос о понятийном выражении метода познания П. А. Флоренским. Если будет найден метод, который использовал П. А. Флоренский, создавая «конкретную метафизику», то это позволит реконструировать его концепцию духовной реальности, а, следовательно, и решить те проблемы, которые уже давно стали предметом широкой дискуссии.

В настоящее время существует два подхода к определению метода П. А. Флоренского. Один подход основывается на понятии символа. Сторонники этого подхода считают П. А. Флоренского представителем символизма. Второй подход основывается на гетевском понятии протофеномена и, соответственно этому, его сторонники характеризуют философию П. А. Флоренского как гетеанизм. Таким образом, дискуссия по вопросу о методе П. А. Флоренского, нацеленная на установление

основной познавательной категории, определяющей этот метод, привела к дилемме «символ или протофеномен». Эту дилемму четко сформулировала Н. К. Бонецкая. Она отмечает, что П. А. Флоренский, используя символ в качестве познавательной категории, вместе с тем, считает основным для себя познавательным средством гетевский протофеномен. Поэтому она ставит вопрос о том, одно ли и то же – символ и протофеномен? Если они выражают разные методологические установки, тогда, как пишет Н. К. Бонецкая, «что же такое «конкретная метафизика» – символизм или гетеанизм?» [1, с. 180]. В другой работе она дает свое решение этой дилеммы, утверждая, что философия П. А. Флоренского является русским гетеанством [2].

То, что символ и протофеномен не есть одно и то же, – это очевидно. В религиозном сознании, а П. А. Флоренский религиозный мыслитель, символ соотносит с трансцендентным сверхъестественным и связан с его мистическим созерцанием. Гете, в отличие от русского мыслителя, не был мистиком, отрицал существование трансцендентного, и поэтому его протофеномен – это первообраз природы как материальной реальности. Если определять метод П. А. Флоренского, исходя из того, что он сам считает для себя главной познавательной категорией, а он называет и символ и протофеномен, а свою позицию и символизмом и гетеанством, то будут правы, и, равно, неправы и те и другие. Это значит, что дилемма «символ или протофеномен» является тупиком, в который попадает исследователь метода П. А. Флоренского, если он исходит из символа или протофеномена.

Несостоятельность рассмотренных подходов к определению метода П. А. Флоренского заключается в том, что те, кто их разрабатывал или разрабатывает, исходят, как было сказано, из того, что сам П. А. Флоренский считает для себя главной познавательной категорией. Существует другой путь решения этой проблемы. Выйти из тупика дилеммы «символ или протофеномен» возможно, отталкиваясь от особенности самого предмета исследования П. А. Флоренского – конкретной духовной реальности. Только таким способом можно установить основную познавательную категорию, которая определяет метод, адекватный предмету «конкретной метафизики». П. А. Флоренский определяет духовную реальность как *двуединство* феномена и ноумена. Благодаря этому *двуединству*, духовная реальность является конкретной. Поэтому в «конкретной метафизике» речь идет о конкретной духовной реальности. Для того чтобы всесторонне раскрыть то, в чем состоит конкретность духовной реальности, необходимо эксплицировать содержание понятий феномена и ноумена в контексте их *двуединства*. *Двуединство* феномена и ноумена как двух составляющих духовной реальности не означает их онтологическую равнозначность. Между ними

существует, по словам П. А. Флоренского «отношение высвечивающего и просвечиваемого» [7, с. 792]. Это указывает на то, что ноумен имеет более высокий онтологический статус, чем феномен. Поэтому первым должно быть эксплицировано понятие ноумена.

Ноуменальная составляющая конкретной духовной реальности – это трансцендентное духовное. Трансцендентное духовное доступно только для мистического созерцания, которое продуцирует религиозный символ. Своеобразие религиозного символа, как познавательного средства состоит в том, что он соотносит с трансцендентным, не раскрывая его. Поэтому тайна является онтологической характеристикой трансцендентного духовного. Из *двуединства* феномена и ноумена следует, что трансцендентная составляющая конкретной духовной реальности, в отличие от традиционного представления о трансцендентном, не является всецело трансцендентной. Для П. А. Флоренского это имеет принципиальное значение в том смысле, что *невсецело* трансцендентное включает в себе интенцию своего воплощения, или выявления в вещественном. *Он пишет: «Я хотел видеть душу, но я хотел видеть ее воплощенной»* [7, с. 793]. Это П. А. Флоренский называет потребностью в конкретном, потребностью созерцать духовное в его предельной определенности, т. е. как явленное в форме материальной вещи. П. А. Флоренский подчеркивает, что покровами вещества духовные сущности не сокрываются, а раскрываются, потому что «без этих покровов духовные сущности были бы незримы, не по слабости человеческого знания, а потому, что нечего там зреть...» [7, с. 793]. Таким образом, ноуменальное (трансцендентное) не существует само по себе, а существует только через явленность в вещественном (в феномене), «оставаясь при этом ино-мирным, ино-природным».

Из сказанного видно, что феномен есть проявленность ноумена и выражается это в том, что ноумен являет себя как имманентный, внутренне присущий материальной вещи, т. е. как имманентное духовное. Это означает, что феноменальная составляющая конкретной духовной реальности – это имманентное духовное. Последнее ничего иного не означает, как сверхъестественное, выраженное в естественном, т. е. в физическом облике.

Имманентное духовное, т. е. сверхъестественное, имманентное материальной вещи и потому зримое в физическом облике, является объектом дорелигиозного, мифологического верования. На протяжении десятков тысяч лет доминирующей познавательной способностью человека было мифологизирующее воображение, продуцирующее образы сверхъестественного в естественном облике – мифообразы. Это было всецело имманентное духовное. Этим мифологические верования (политеизм) радикально отличаются от религии (монотеизм),

возникновение которой связано с отделением от естественного и, соответственно с этим, с верой в сверхъестественное духовное существо, не имеющее физического облика и, как всецело трансцендентное, открывающее себя человеку посредством слова. Бог религии как всецело трансцендентное доступен только мистическому созерцанию, которое продуцирует религиозный символ. Как уже говорилось, религиозный символ соотносит с Богом как с трансцендентным существом, не раскрывая его. Таким образом, религиозному сознанию в целом присущи два познавательных средства – мифообраз и символ.

У П. А. Флоренского феномен выражает имманентное духовное, которое не является всецело имманентным по той же причине, по которой ноумен не является всецело трансцендентной реальностью. Вследствие этого у П. А. Флоренского переход от трансцендентного к имманентному не только возможен, но и необходим, из чего и проистекает их *двуединство*.

Итак, религиозному сознанию в целом свойственны два исторически сформированных средства познания – мифообраз и символ. Поэтому у нас нет другого способа определения основной познавательной категории П. А. Флоренского, кроме как адаптации мифообраза и символа к понятию конкретной духовной реальности как *двуединства* трансцендентного и имманентного духовного. Символ, в соответствии со своей познавательной функцией, соотносит с трансцендентной (ноуменальной) составляющей конкретной духовной реальности. Можно сказать, что сам символ как познавательное средство обусловлен наличием трансцендентной реальности и поэтому он генетически связан с ней и в принципе не может соотноситься с имманентным духовным. Мифообраз соотносит с имманентной (феноменальной) составляющей конкретной духовной реальности. Феномен не есть мифообраз в его классической данности. Но феномен подобен мифу в том смысле, что в нем трансцендентное духовное проявляет себя как имманентное вещи, как неотделимое от ее материальной формы. В этом состоит конкретность духовной реальности, возможность обнаружения ноумена в феномене. П. А. Флоренский говорит, что ему дорого явление как «дву-единое, духовно-вещественное». Он пишет: «Вглядись в явление – и увидишь, что оно есть шелуха другого, глубже его лежащего и то, глубже лежащее, – есть “ноумен” в отношении первого как “феномена”» [7, с. 793]. Из сказанного выше следует, что *двуединство* трансцендентного и имманентного духовного, взятое под углом зрения познавательных средств, свойственных религиозному сознанию, есть *двуединство* символа и мифообраза, т. е. мифосимвол. Таким образом, мифосимвол является основной познавательной категорией, определяющей методологию познания конкретной духовной реальности. Мифосимвол

адекватен не только структуре конкретной духовной реальности, но и структуре того типа мистического созерцания ноумена в феномене, который П. А. Флоренский называет «круглым мышлением».

В свете этого, то, что П. А. Флоренский называет символом, например, отношение между феноменом и ноуменом, воплощение ноумена в явлении, при сохранении им своей «ино-мирности», явление как «духовно-вещественное» и т. д., в действительности не есть символ, потому что последний наделяется познавательной функцией, которая свойственна не символу, а мифосимволу.

Мы показали, что один из элементов дилеммы «символ или протофеномен», а именно, символ не является познавательным средством, адекватным конкретной духовной реальности, что касается протофеномена, то это не так очевидно, потому что его познавательная функция, на первый взгляд, не отличается от познавательной функции мифосимвола. Кажущаяся идентичность гносеологических функций мифосимвола и протофеномена как бы подтверждает позицию тех, кто считает протофеномен познавательным средством, адекватным предмету «конкретной метафизики». Но отмеченное сходство между мифосимволом и протофеноменом будет оставаться внешним, чисто формальным до тех пор, пока не будет ответа на вопрос о том, совпадает ли предмет исследования П. А. Флоренского с предметом познания Гете. Для этого надо установить, какое содержание вкладывают Гете и П. А. Флоренский в понятие первоявления (протофеномена).

У Гете понятие протофеномена связано с разработкой метода познания природы, который отличается, как от метода современной науки, так и от умозрительного подхода, свойственного философии. Гете считает, что общим для человеческого познания является то, что оно всегда исходит из чувственно данных вещей, которые он называет феноменами. Особенность научного метода, по его мнению, состоит в том, что явления расчленяются на элементы и, исходя из них, стремятся познать природу; наука в своих обобщениях не выходит за пределы чувственно-воспринимаемого. Философия, считает Гете, делая широкие умозрительные обобщения, поднимается над явлениями. Она умозрительным путем приходит к высшему единству, в котором исчезают явления. Это высшее единство Гете называет идеей.

Он отвергает эти способы познания природы как несовместимые с его представлением о ней как о живой целостности. С точки зрения Гете, природа сама по себе есть высшее единство, а именно единство всех форм жизни (феноменов). Он помещает идею в явление и называет явление, в котором явлена идея, образом. В связи с этим, Гете подчеркивает, что при исследовании природы он исходит не из элементов, что свойственно научному познанию, и не из отвлеченной идеи, что характерно для

умозрительной философии, а из явления как образа. Созерцание явления как образа, в отличие от его перцептивного восприятия, является продуктивным, потому что представляет собой созерцание идеи в явлении (феномене). Идея как таковая есть единство и, в то же время, как объединяющее начало, она есть общее.

У Гете отсутствует противоположность единичного и общего. Он встраивает общее в единичное, которое, благодаря этому, представляет собой целое. Общее, встроенное в единичное, – это «идея», «закон», «смысл», «абсолютное» – термины, обозначающие протофеномен. Смысл положения о том, что общее не существует отдельно от единичного, заключается в признании в качестве действительно существующего явления как явленной в чувственном облике идеи. В связи с этим, Гете утверждает, что явление, в котором посредством созерцания не может быть обнаружена идея, есть иллюзия, а не действительность. Идея не привходит в явление откуда-то извне, она всегда воплощена в чувственно-воспринимаемом явлении, не существует независимо от своего чувственного воплощения. Гете пишет: «Я верую в Бога, это прекрасное и достойное почтения слово; но подлинное блаженство на Земле – зреть Бога там, где и как Он *открывается*» [5, с. 201]. Это созвучно словам П. А. Флоренского: «Я хотел видеть **душу**, но я хотел ее **видеть** воплощенной». Как у Гете доступ к «идее», так и у П. А. Флоренского доступ к «ноумену» дает чувственное созерцание феномена.

Понятие первоявления, или протофеномена проистекает из мировоззренческой установки Гете, согласно которой, природа есть высшее единство и все, что ни есть, бесчисленное множество явлений, проникнуто этим единством, выражает его в особенной, единичной форме. Это единство (идея), зримо присутствующее в каждом отдельном явлении, есть протофеномен. Протофеномен, будучи сам по себе общим, не существует, как уже говорилось, отдельно от явления. Он, в своей ипостаси общего, относится к явлению как его первоявление, первообраз, и в этом качестве, характеризуется как типичное для данного явления (феномена). Протофеномен – это явление, но только чистое явление, т. е. незамутненное, в отличие от феномена, разного рода внешними привнесениями.

О характере отношения между явлением и протофеноменом Гете мог бы вслед за П. А. Флоренским сказать, что явление есть шелуха другого, глубже его лежащего, но в отличие от русского мыслителя, это глубже лежащее, он называет протофеноменом, а не ноуменом. За этим, как могло бы показаться, чисто терминологическим различием скрываются две противоположные картины мира. У П. А. Флоренского ноумен и феномен отличаются друг от друга по своему онтологическому статусу (трансцендентное и имманентное духовное), что сопряжено также с их

отличием друг от друга, как сверхчувственного («ино-природного») и чувственно созерцаемого, т. е. относящегося к естественному, материальному. Иначе говоря, отличие ноумена и феномена друг от друга по онтологическому статусу предполагает также их субстанциальное отличие друг от друга. Что касается протофеномена и феномена, то между ними отсутствует отличие по онтологическому статусу, а вместе с этим, и отличие между ними, как сверхчувственным и чувственным. Протофеномен и феномен входят в состав природы как материальной реальности и, следовательно, представляют собой два вида материальных образования. Отсутствие отличия между протофеноменом и феноменом по онтологическому статусу означает также отсутствие субстанциального отличия между ними. Протофеномен отличается от феноменов только качеством своего материального субстрата. В отличие от феноменов, имеющих структуру физического тела, протофеномен обладает чистой структурой, что означает не свойственную ей трансцендентность и сверхчувственность, а только отсутствие каких-либо привходящих наслоений, смешивания с чем-то и т. п. В этом смысле, чистота структуры протофеномена, поскольку он является материальным по своему субстрату, выражает его «тонкоматериальность».

П. А. Флоренский признавался, что с детства произведения Гете были его умственной пищей и, хотя он мало что в них понимал, но определенно чувствовал, что в произведениях Гете есть то самое, что ему «сродно». Но, как видно из следующего высказывания П. А. Флоренского, «сродное» не означает «одинаковое»: «...то, к чему я стремился, – было гетевским первоявлением, но, вероятно, в еще более онтологической плотности, по Платону» [7, с. 797]. Слова «в еще более онтологической плотности, по Платону», уточняющие, какое содержание в понятие первоявления вкладывает сам П. А. Флоренский, выражают иное понимание протофеномена, по сравнению с гетевским. Онтологическое уплотнение гетевского первоявления, по Платону, означает понимание протофеномена по аналогии с идеей Платона как перво-образа вещи, т. е. понимание первоявления как сверхчувственного и, следовательно, как «ино-природного». Соответственно, у П. А. Флоренского отношение между ноуменом и феноменом выражает структуру конкретной духовной реальности. В нее он включил также природу (ее феноменальное составляющее) как просвечиваемую «ино-природным» – трансцендентным духовным. У Гете отношение между протофеноменом и феноменом выражает структуру природы, потому что протофеномен есть внутриприродное первоявление. Как у П. А. Флоренского, так и у Гете, стороны этого отношения образуют *двуединство*. У Гете – *двуединство* протофеномена и феномена. Естественно, возникает вопрос, не выводит ли *двуединство* протофеномена и ноумена, подобно *двуединству* ноумена

и феномена, на *двуединство* символа и мифообраза, т. е. на мифосимвол.

Нет необходимости в глубоком анализе, чтобы показать, что *двуединство* протофеномена и феномена не допускает его гносеологической интерпретации с помощью познавательных средств, свойственных религиозному сознанию. Протофеномен не является трансцендентной реальностью и поэтому символ, познавательная функция которого состоит в соотносительности с трансцендентным как тайной, не коррелируется с протофеноменом. Феномен, как проявленность протофеномена в материальной оболочке, исключает мифообраз как адекватное ему познавательное средство: познавательная функция мифа состоит в выражении сверхъестественного в естественной форме. *Двуединство* протофеномена и феномена вообще не заключает в себе проблему определения адекватного ему познавательного средства, вследствие того, что между протофеноменом и феноменом отсутствует онтологическое различие.

Что касается понятия протофеномена, то оно не является познавательной категорией, определяющей метод познания, а выражает мировоззренческую установку, задает определенную картину материального мира. Протофеномен сам является предметом познания и требует адекватного себе метода познания. Если у П. А. Флоренского обнаружение ноумена в феномене осуществляется посредством мистического созерцания, структуру которого выражает мифосимвол, то созерцание протофеномена в феномене предполагает, как считает Гете, участие всех познавательных способностей человека: чувственности и разума, воображения и рассудка. По его мнению, единство всех этих существенных проявлений человека коррелирует с единством мирового бытия, что означает нахождение человека в гармоничном отношении со всеми частями мира и включение всего человека в его познание. По Гете, человек, не отдающий предпочтения какой-либо одной из своих способностей, есть целостный человек, целостно постигающий природу. Такое целостное включение человека в познание материального мира Гете характеризует как опытное познание протофеномена. Он пишет: «*Чистый феномен* выступает ... как результат всех данных опыта и экспериментов... Чтобы его представить, человеческий ум определяет все эмпирически колеблющееся, исключает случайное, отделяет нечистое, разворачивает спутанное, даже открывает неизвестное...» [4, с. 530]. Протофеномен – это опытно данная идея, факт, «предметная истина» [6].

Конечно, надо иметь в виду, что речь идет о гетевской концепции созерцательного познания природы, которое допускает опыт и эксперимент, но такой, который полностью исключает грубое, физическое вторжение в природу, разрушающее ее целостность. Гете исходит из своего убеждения, что человек сам по себе есть физический аппарат, самый

совершенный из всех возможных, естественный инструмент познания природы. Поэтому для решения познавательных задач, считает он, человек не нуждается в искусственных инструментах науки, которая расчленяет на элементы то, истинное познание чего не допускает такого разъединения. Свой созерцательный метод познания природы Гете считает научным, несмотря на то, что он рассматривает его как альтернативный методу познания современной науки. Такую же характеристику его метода дает Гегель. В своем письме к Гете он пишет: «Выискивать своим чутьем этот прафеномен, освобождать его от всяческих прочих, случайных для него самого сопутствующих моментов, постигать его, как говорим мы, абстрактно – это я считаю делом великого духовного чувства природы, равно как метод такой вообще считаю поистине научным для познания в этой области» [3, с. 389]. Итак, понятие протофеномена не является познавательной категорией, оно обозначает материальное по своей природе первоявление и, соответственно, познается естественным, т. е. опытным путем, не выходящим за рамки созерцательного отношения к природе.

У Гете, замкнувшего все сущее на природу, так много ключевых понятий, аналогичных понятиям «конкретной метафизики» П. А. Флоренского, что кажется, если бы Гете спроецировал свои понятия на трансцендентное, то результатом этого было бы нечто аналогичное «конкретной метафизике». Поэтому не случайно П. А. Флоренский говорит о «сродности» своего мироощущения с мировосприятием Гете. Но эта «сродность» напоминает единство ликов двуликого Януса. Эти два, во многом идентичные мировоззрения, отворачивает друг от друга поправка П. А. Флоренским понятия первоявления Гете – «в еще более онтологической плотности, по Платону».

1. Боневская Н. К. Форум флоренсковедов // Вопросы философии.– 2001.– № 7.– С. 177–185.
2. Боневская Н. К. П. Флоренский: русское гетеанство // Вопросы философии.– 2003.– № 3.– С. 97–116.
3. Гегель. Работы разных лет: В 2-х т. / Сост., общая ред. и вступит. Статья А. В. Гулыги.– М.: Мысль, 1970.– Т. 1.– 668 с.
4. Гёте И. В. Избранные сочинения по естествознанию. Перевод, [послел.] и коммент. И. И. Канаева, ред. акад. Е. Н. Павловского.– М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1975.– 553 с.
5. Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры.– М.: Юрист, 1996.– 671 с.
6. Свасьян К. А. Философское мировоззрение Гёте.– Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983.– 183 с.
7. Флоренский П. А. Имена: Сочинения.– М.: ЭКСМО–Пресс; Харьков: Фолио, 1998.– 912 с.