

## О МИФОСИМВОЛИЧЕСКОМ ПОДХОДЕ К ИССЛЕДОВАНИЮ «КОНКРЕТНОЙ МЕТАФИЗИКИ» П.А. ФЛОРЕНСКОГО

М.В. Карпенко

Идея «конкретной метафизики» возникла как следствие и, можно сказать, как глобальный итог всех предшествующих философских и богословских исследований П.А. Флоренского. Ее разработка должна была завершиться созданием целостной философско-религиозной концепции, но проект «конкретной метафизики» остался, как известно, незавершенным. «Конкретная метафизика» как концепция духовной реальности не относится к таким религиозно-философским учениям, в которых философская составляющая четко выражена.

П.А. Флоренский не использует для познания духовной реальности язык, мировоззренческие конструкции и метод того или иного философского учения. Он лаконично, но по сути, сопоставляет свою «конкретную метафизику» с другими философскими конструкциями, когда пишет о том, что отбрасывает позитивизм и чистую метафизику. Это означает, что он не признает все философские концепции позитивистского типа, также как и все философские построения «отвлеченной философии». Побудительным мотивом создания «конкретной метафизики» является возникшее у него еще в юные годы мистическое восприятие мира как онтологически неведомого и соответствующее этому восприятию мистически-гносеологическое стремление — познать этот мир, именно как неведомое, не нарушая его тайны. На это указывает следующее высказывание П.А. Флоренского: «И повторяю сказанное в начале, что неведомое было таковым не потому, что было неизвестным, а потому, что оно познавалось, и познавалось в

своих вторжениях в познаваемое, оставаясь при этом ино-мирным, ино-природным, своеобразным и странным, по обычному пониманию» [6, с. 793]. Такая установка на познание тайны без раскрытия ее сокровенной глубины заведомо исключает возможность использования для познания духовной реальности не только рационалистической, но и иррационалистической философии. Что касается последней, несмотря на то, что она противоположна рационалистической философии по методу познания, все же между ними существует объединяющая их гносеологическая установка — убеждение в возможности познать мир как такой, который не имеет вечных тайн.

Однако с ней несовместима гносеологическая установка самого П.А. Флоренского. Именно поэтому философская составляющая «конкретной метафизики» не может быть определена ни как рационалистическая, ни как иррационалистическая, а только как мистическая. Религиозная составляющая по своей сути также является мистической, поэтому, можно сказать, что «конкретная метафизика» является мистической метафизикой. В ней метафизические проблемы не отделены от теологических, что исключает существование границы между философской и религиозной составляющей этого учения, а также возможность системного построения указанной метафизики. С этим связана не только сложность ее изучения, но и наличие двух разных исследовательских подходов к определению познавательного метода, используемого П.А. Флоренским.

Один из этих подходов основан на понятии символа, которое разработал сам П.А. Флоренский, другой связан с применением им гетевского понятия протофеномена, который такие исследователи, как Л. Зак (см. : [2]) и Н.К. Бонецкая [1], [2], считают адекватным познавательной установке его «конкретной метафизики». Так, Н.К. Бонецкая в своей статье «Русское гётеанство: преодоление символизма», отмечая связь сочинений П.А. Флоренского с творчеством теоретиков этого направления в России, а именно, В. Иванова, Д. Мережковского, А. Белого, А. Блока, задает вопрос: «Но правомерно ли ставить имя Флоренского в этот ряд имен виднейших русских символистов?» [1]<sup>1</sup>. И отвечает на свой вопрос следующим тезисом: «Если корни Флоренского следует искать в символизме, то, с другой стороны, надо видеть глубокую разницу творчества Флоренского и символистской культуры [...] Флоренский и символисты исходили из разного опыта восхождения „от ре-

---

<sup>1</sup>Текст этой статьи Н.К. Бонецкой взят из интернета, без указания страниц — М.К.

ального к реальнейшему“ (В. Иванов) — восхождения к духовному миру» [1]. В своих сочинениях, пишет Н.К. Бонецкая, П.А. Флоренский наряду с понятием символа использует и гетевское понятие протофеномена, поэтому «мы вправе „конкретную метафизику“ Флоренского называть гётеанством» [1].

Проблемная ситуация, возникшая вокруг «конкретной метафизики» П.А. Флоренского, является именно тем случаем, когда несостоятельность существующих подходов становится очевидной и именно это вынуждает начать поиск новых методологических способов для решения проблемы. Дело в том, что понятие символа, также как и понятие протофеномена, не может быть основой методологии познания духовной реальности, какой представляет ее П.А. Флоренский, а именно, как феноменально-ноуменальное двуединство. П.А. Флоренский пишет:

Мне же представлялось с раннейшего детства, что явление есть именно явление, объявление, проявление вещи, от вещи не отделяется и потому — столь же «здесь», как и «там». А вещь мне казалась являющей себя своими явлениями и потому пребывающей столь же «там», как и «здесь». Противоположность «кажется» и «есть» состояла для меня в самых явлениях, в самых выявлениях [6, с. 793].

Понятие символа выводит на ноуменальное как трансцендентное духовное, не схватывая феноменальное как имманентно духовное, то есть не выводит на двуединство ноумена и феномена, а понятие протофеномена изначально было разработано Гете с целью доказать, что не существует ни трансцендентно духовное, ни имманентно духовное. Он характеризует протофеномен как опытно данную идею: «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]. Гетевский протофеномен является первоявлением не трансцендентной, а материальной реальности, как природы в целом, так и отдельных ее феноменов.

Если не отгаликовать от того, что сам П.А. Флоренский называл своим познавательным средством, а он считал таковым, как уже отмечалось, то символ, то протофеномен, а исходить из особенностей его концепции духовной реальности, то следует обратить внимание на то, что ее ноуменальная составляющая — это трансцендентное духовное, а феноменальная — имманентное духовное. Опираясь на такое понимание духовной реальности как двуединства феномена и ноумена как единства трансцендентного духовного и имманентного духовного, мо-

жно прийти к пониманию природы ее составляющих, то есть к мифу и символу. Почему миф и символ следует рассматривать как двуединство феномена и ноумена?

В своих сочинениях П.А. Флоренский подчеркивает, что для него дорогое явление только как вещественно-духовное, такое, которое можно ощущать. Именно, в мифообразе сверхъестественное неотделимо от естественного, вследствие чего оно является настолько определенным, что его можно мистически созерцать в чувственно данном. Мифообраз — это образ сверхчувственного, объективированного в сенсорно данном предмете. Последний, силой воображения, на котором основывается мифотворчество, неразрывно связывается со сверхъестественным и благодаря этому воспринимается носителем мифосознания не как бездушный физический предмет, а как существо, а именно как сущее, имеющее божественную природу. Исследуя природу мифа, Р. Бультман отмечает:

Мифология говорит о богах как о людях и об их действиях как о действиях людей, хотя она и считает, что эти боги наделены сверхъестественной силой, а их действия непредсказуемы и способны нарушить нормальный, обычный ход событий. Можно сказать, что мифы наделяют трансцендентную реальность имманентной, посюсторонней объективностью. Миф делает потустороннее посюсторонним [3, с. 215].

Нельзя согласиться с той частью высказывания Р. Бультмана, в которой речь идет о природе мифа. Для мифосознания сверхъестественное не является трансцендентной реальностью. Как трансцендентное оно открывается только религиозному сознанию. Мифу недоступно сверхъестественное в модусе трансцендентного. Поэтому миф не мог наделять «трансцендентную реальность имманентной, посюсторонней объективностью». Для мифосознания сверхъестественное дано исключительно в модусе имманентного как «встроенного» в сенсорно данную реальность. Имманентное сверхъестественное, будучи бестелесным, зримо и осязаемо в чувственном предмете, с образом которого оно отождествляется и вне которого оно не существует. Здесь нет потустороннего и посюстороннего. О.М. Фрейденберг, исследуя первоначальную мифологию, замечает, что: «Мышление носило пространственный, конкретный характер; каждая вещь воспринималась чувственно (в философском смысле), и образ воспроизводил только внешнюю сторону предмета — то, что было видимо и ощутимо» [9, с. 25]. Силой мифологизирующего воображения вся чувственная реальность спонтанно субъективируется и эта субъективация состоит в продуцировании образов сверхчувственного, зримо данного в чувственном.

О.М. Фрейденберг пишет: «Чаша, змея, тога, жертвенное животное, пляска, возлияние — это жизненные акты, жизненные вещи, жизненные твари. Какой бы смысл в них ни вкладывался, они сформированы по зрительной аналогии с окружающей первобытного человека действительностью» [9, с. 58]. Формой функционирования мифологического образа является мифологическая метафора, которая создается в соответствии со зрительным восприятием природных явлений или предметов. Когда с возникновением религии сверхчувственное открывается человеку в модусе трансцендентного, тогда мифообраз уступает место религиозному символу.

Характерным для религии является персонификация трансцендентного, благодаря которой трансцендентное воспринимается как существо, не имеющее физического облика, т. е. как чисто духовное существо. Поэтому оно не может быть предметом ни чувственного восприятия, ни разума. Это указывает на то, что природу персонифицированного трансцендентного составляет тайна и, следовательно, познаваться оно может только как тайна. Именно на этот момент, прежде всего, и обращает внимание П.А. Флоренский. Он пишет, что: «неведомое — прежде всего, есть неведомое, в своей особой качественности, и то познание, которое сделало бы его не неведомым, которое лишило бы его качества неведомости, было бы не познанием, а величайшим заблуждением» [6, с. 796].

На раннем этапе человеческой истории воображение открывало доступ человеку к сверхъестественному, но как к имманентному, а не трансцендентному. Благодаря другой способности, мистическому созерцанию, сверхъестественное воспринимается как трансцендентное. Формой его выражения является не образ, а символ. Религиозный символ соотносит человека с трансцендентным, не раскрывая его, т. е. соотносит как с тайной. П.А. Флоренский, подчеркивая чисто духовный характер трансцендентного существа, обозначает его понятием ноумена. В то же время он утверждает, что трансцендентное необходимо предполагает наглядно-чувственную форму своего бытия, чувственный образ. По П.А. Флоренскому, это такое трансцендентное, которое в то же время представляет собой и имманентное. Поэтому духовная реальность определяется им как двуединство трансцендентного и имманентного, ноумена и феномена. Он считает, что доступ к трансцендентному лежит через имманентное, через его чувственный образ, а поскольку это есть образ сверхъестественного, то он может быть продуктом только мифологизирующего воображения. Таким образом, структура духовной реальности, по П.А. Флоренскому, такова, что для

доступа к ней, наряду с мистическим созерцанием, требуется также мифологизирующее воображение.

Из сказанного видно, что в религии мистическое созерцание неотделимо от мифологизирующего воображения, символ неотделим от мифа. Иначе говоря, мистико-символическое созерцание органично связано с мифологизирующим воображением, что позволяет рассматривать религиозное сознание не как чисто символическое, а как мифосимволическое. Мифосимвол выражая природу религиозного сознания, исходно предопределяет не только религиозное понимание структуры реальности, но также метод ее исследования в качестве предмета «конкретной метафизики». В текстах П.А. Флоренского нет понятия мифосимвола. Разрабатывая концепцию «конкретной метафизики», основанную на идее двоемирия, он опирается на понятие символа, но определение П.А. Флоренским символа и его разъяснение сути символического постижения реальности как феноменально-ноуменального двуединства показывает, что оно не покрывает собой реальность «конкретной метафизики». П.А. Флоренский, определяя понятие символа и свое понимание феноменальной, то есть данной в чувственности реальности как символической, пишет:

Бытие, которое больше самого себя, — таково основное определение символа. Символ — это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его и, однако, существенно чрез него объявляющееся [...]. Символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет, таким образом, в себе эту последнюю [6, с. 279].

Выделим акценты, которые делает П.А. Флоренский, определяя понятие символа. Символ есть бытие, которое больше его самого. Он не есть это «большее его», но есть существенно через него объявляющееся «большее его». Символ есть сущность, сращенная (срастворенная) с тем, что есть большее и более ценное, чем он и, в силу сращенности с этим большим и более ценным, чем он, символ несет в себе это большее и более ценное, чем он. Из сказанного видно, что у П.А. Флоренского символ есть одновременно и означающее, то есть знак, как он определяется в семиотике, и означаемое в том смысле, что включает в себе содержание того, знаком чего является. Последнее указывает на то, что символ есть знак, особенностью которого является его внутренняя (содержательная) связь с означаемым. Это полностью исключает условный характер символа как знака и означает, что он является смысловым знаком. Именно такой, по сути, является природа религи-

озного символа как знака трансцендентного сверхъестественного, для П.А. Флоренского, ноумена.

Согласно П.А. Флоренскому, содержание, заключенное в символе, не является его собственным содержанием. Поэтому символ определяется им как «нечто являющее собою то, что не есть он сам», то есть как особая или специфическая форма объективации того, что не есть сам символ, но в символе являющее себя, а именно ноумена. Таким образом, символ есть явленность или проявленность ноумена, феномен. Нельзя не видеть того, и это принципиально важно, что символ, как его определяет П.А. Флоренский, выражает одновременно две встречные направленности: направленность на то, чем символ не является — на ноумен — и направленность от того, чем символ не является — от ноумена. Первая направленность выражает акт означивания трансцендентного, соотносительность с ним, а вторая — феноменологизацию, т. е. перевод трансцендентного как ноумена в чувственно воспринимаемый образ — феномен. Такая встречная направленность может осуществляться только мифологизирующим воображением. Двудеиная направленность на ноумен и от ноумена есть не что иное, как структура и механизм мифосимвола. Таким образом, то, что П.А. Флоренский называет символом, структуру которого образует спонтанная встречная двунаправленность, можно назвать мифосимволом.

Миф, продуцируемый воображением в структуре мифосимвола, есть чувственный образ потустороннего и, следовательно, не имеющего, по своей природе, внешнего облика, в этом смысле без-образного. Миф как чувственный образ невыразимого во внешнем образе есть символический миф. Символический характер мифа проявляется тогда, когда речь идет о мистически созерцаемой сверхъестественной реальности. Р. Штейнер в своей работе «Христианство как мистический факт» [10] отмечает, что миф обладает тем же строением, что и мистическая истина, которая символически выражена в нем. Когда Н.А. Бердяев, Р. Бультман, В.И. Иванов, А.Ф. Лосев, В.С. Соловьев, П. Тиллих говорят о символической природе мифа, то речь идет о мифе религиозного сознания — о мифе, который продуцируется мифологизирующим воображением, как о составляющей мистического созерцания трансцендентного сверхъестественного. В мистическом созерцании символизация как акт означивания не самого означиваемого, а означивания его запредельности, потусторонности, сопряжена с мифологизацией, с мифологизирующим воображением как актом созерцания без-образного, потустороннего в образе, в чем, собственно, и состоит, как было сказано, символичность мифа. В религиозном мифе

трансцендентное (ноумен) предстает как посюстороннее, а именно как явленное в чувственном образе, как феномен. Поскольку речь идет о внешнем образе сверхчувственного, которое является трансцендентным и, следовательно, по своей природе не может быть внешним, то его чувственный образ представляет собой не его внешний облик, а, так называемую, «тонкоматериальную» реальность как явленность трансцендентного, которое делает доступным его духовное, а не физическое созерцание в чувственном — созерцание ноумена в феномене. Иначе говоря, здесь феномен означает явленность сверхъестественного в естественном, чувственном, которое не является его физическим образом. Это существенно отличает религиозный, символический миф, истоком которого является вера в трансцендентное Существо, от до-религиозного мифа, выражающего веру в сверхъестественное как бестелесного двойника физического тела, то есть как несуществующего отдельно от естественного, физического образа.

Можно сказать, что двуединое встречное движение в мистическом созерцании трансцендентного сверхчувственного — символизация как соотнесенность с высшей реальностью, и мифологизация как явленность высшей реальности в чувственно данной реальности — представляют собой структуру мифосимвола, которая воспроизводит и отражает структуру мира. В этой структуре существование высшей, трансцендентной реальности необходимо предполагает ее феноменологизацию, явленность в чувственной реальности. Для П.А. Флоренского трансцендентное явлено в таких феноменах как слово и имя, иконостас и икона, облачения духовенства, словом, в том, что он называет орудиями культа. Оно присутствует также в церковных таинствах, хореографии священнослужителей, наконец, в особых местах искривленности пространства, его складках или узлах. К ним П.А. Флоренский относит те сферы, где с наибольшей очевидностью обнаруживает себя феноменально-ноуменальная двуединая структура реальности. К примеру, он рассматривает произведения человеческого творчества как проявления, знаки таких онтологических искривлений (см. об этом статью А.Н. Павленко [5]).

П.А. Флоренский пишет, что для него «нечто чувственное, некое явление вместе с тем является также окном, без которого высшая реальность не является» [8, т. 3 (2), с. 478]. И добавляет к этому: «Чувственная реальность должна быть мыслима такою, без которой высшая реальность нам не дана» [там же]. Это замечание раскрывает и проясняет методологическую функцию мифосимвола, а также адекватность мифосимволического метода духовной реально-

сти П.А. Флоренского. Если функции мифа и религиозного символа проистекают из их природы, которая у них противоположна: природа мифа — в отождествлении сверхъестественного с естественным, а природа религиозного символа — в соотносении сверхъестественного с естественным, то природа мифосимвола заключается в двуединстве духовной реальности как единственной, т. е. исчерпывающей собой реальность вообще. Здесь, по сути, снимается оппозиция естественное / сверхъестественное и признается в качестве единственной реальности сверхъестественное, существующее в двух ипостасях — феномене и ноумене. Этим обусловлена доминирующая функция мифосимвола, которая заключается в «опрозрачивании» структуры реальности, т. е. предельной проявленности ноумена в феномене и предельной «просматриваемости» самого феномена. П.А. Флоренский, характеризуя духовную реальность, утверждает:

Это — одна реальность. Точнее, она не одна, а единственная, единственная реальность бытия, ибо всякое бытие есть лишь ступок, оплотнение, световой слиток этой первореальности, оплодотворенный Божественным Словом, Семенем, — зачатый от Божественной мысли-идеи [7, с. 309].

Итак, понятия мифа, символа, протофеномена являются вспомогательными для понимания учения «конкретной метафизики». Для П.А. Флоренского двуединство феномена и ноумена означает двуединство мифа и символа — мифосимвол. Понятие мифосимвола адекватно структуре конкретной духовной реальности, а также тому типу мистического созерцания ноумена в феномене, который сам П.А. Флоренский определяет как «круглое мышление». Предлагаемый в этой статье новый мифосимволический подход к раскрытию «конкретной метафизики» П.А. Флоренского, основанный на понятии мифосимвола, содержит в себе также потенциал для исследований мистической составляющей духовной культуры.

## Литература

- [1] *Бонецкая Н.К.* Русское гётеанство: преодоление символизма / [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.rudolf-stein-er.ru/50000051/1466.htm/>
- [2] *Бонецкая Н.К.* Форум флоренсковедов // Вопросы философии. — 2001. — № 7. — С. 177-185.

- [3] *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание. Том I–II. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.
- [4] *Гёте И.В.* Избранные сочинения по естествознанию. — М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1975.
- [5] *Павленко А.Н.* Отечественная философия. Возможность техники: взгляд из Лавры и голос из Марбурга // Историко-философский ежегодник. — 2002. — № 1. — С. 386-408.
- [6] *Флоренский П.А.* Имена: Сочинения. — М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс ; Харьков: Изд-во Фолио, 1998.
- [7] *Флоренский П.А.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). — М.: Мысль, 2004.
- [8] *Флоренский П.А.* Сочинения: В 4-х т. — М.: Мысль, 1994–1999. — Т. 1–4.
- [9] *Фрейдберг О.М.* Миф и литература древности. — М.: Восточная литература, РАН, 1998.
- [10] *Штайнер Р.* Христианство как мистический факт и мистерии древности. — Ереван: Ной, 1991.

*Надійшла до редакції 2 березня 2012 р.*