

Н.К. Бонецкая

Русское гётеанство: преодоление символизма

На рубеже XIX-XX веков в духовной жизни Европы произошло событие, последствия которого остаются неисчерпанными и по сегодняшний день. Я имею в виду новое открытие естественнонаучных сочинений И.В.Гете благодаря трудам Р.Штайнера как исследователя и издателя. Оказалось, что именно Гете может помочь философскому разуму выбраться из тупиков послекантовской мысли. Его теория познания, в центре которой стоит категория *протофеномена*, видит мир как единое целое: в этом мире отсутствует роковой для послекантовской гносеологии разрыв между сущностью и явлением. Импульс, идущий от Гете, в XX веке действовал не только в антропософии, которую Р.Штайнер иногда называл гетеанством, но и в "чистой" философии, - а именно, в феноменологии, представленной в первую очередь именами Э.Гуссерля, М.Хайдеггера, Х.-Г.Гадамера.

Но примечательно то, что гетевский импульс буквально в те же самые годы вступил и в русскую мысль: именно фигурой Гете вдохновлялся начиная с 1890-х годов Павел Флоренский. Его "гётеанство" развивалось независимо от антропософского влияния и вызывает поэтому особый интерес.

Принято относить творчество Флоренского к традиции русского символизма, и для этого есть множество оснований¹. Подобно символистам, Флоренский усматривал за наличной действительностью скрытый духовный план, и цель познания для него состояла в обнаружении духовных ноуменов в чувственно данных феноменах. Свое мировоззрение Флоренский называл "конкретной метафизикой" и говорил о *символе* как ее орудии познания. От сочинений Флоренского протягивается множество идейных нитей к творчеству В.Иванова, Д.Мережковского, А.Белого, А.Блока... Но правомерно ли ставить имя Флоренского в этот ряд имен виднейших русских символистов?

Мой тезис состоит в следующем: если корни Флоренского следует искать в символизме, то, с другой стороны, надо видеть глубокую разницу творчества Флоренского и символистской культуры. "Символ" Флоренского и "символ" главного теоретика русского символизма В.Иванова - это не одно и то же: Флоренский и символисты исходили из разного опыта восхождения "от реального к реальнейшему" (В.Иванов) - восхождения к духовному миру.

Символисты предполагали необходимость для этого мистического (религиозного, поэтического) экстаза или визионерского созерцания (вроде "встреч" В.Соловьева с Софией). И в конечном счете за духовностью символистов стоит опыт русского мистического сектантства, - а конкретно - опыт *хлыстов*. В русской культуре Серебряного века вообще отчетливо присутствовал хлыстовский элемент, и можно вспомнить здесь симптоматическую фигуру Распутина. На знаменитой "башне" в Петербурге на Таврической улице, где жил В.Иванов, иногда проводились культовые собрания, видимо, хлыстовского типа: особые танцы-хороводы были призваны вызвать экстаз. Философ Н.Бердяев вспоминает в своей автобиографии, что участники этих "действ" на следующий день испытывали стыд.

Нередким был и интерес писателей-символистов к сектантской тематике (роман А.Белого "Серебряный голубь").

Напротив, Флоренского трудно назвать мистиком: его обращение всё же в достаточно молодом возрасте к православию обеспечило ему *духовную трезвость* - склад личности, резко отличный, например, от постоянной экзальтации Белого. И как исследователь запредельного, он делал установку не на экстаз, но на методическое, терпеливое созерцание, вглядывание и трезво-разумное вживание в предмет. Именно в православии приобрел Флоренский эту способность к медитативной сосредоточенности. Опыт трезвого созерцания противопоставляет Флоренского мистикам и эстетам - В.Иванову, А.Блоку, А.Белому, сближая его с Р.Штайнером.

Стоит отметить, что Штайнеру был глубоко чужд символистский мистицизм. Однажды это проявилось совершенно явно, - описание соответствующего жизненного эпизода содержится в воспоминаниях Аси Тургеневой. Глава русских символистов, почитатель Диониса Вячеслав Иванов в 1912 году приехал в Германию. Он хотел стать учеником Штайнера и для этого вступить в Теософское общество. Каково же было удивление Иванова и его русских друзей, когда Штайнер не только отклонил просьбу Иванова, но даже не пожелал видеть его! "Mag Herr Iwanoff ein grofcer Dichter sein, - сказал Штайнер, - zum Okkultismus hat er nicht die geringste Begabung; das wtirde ihm und uns schaden. Ich mdchte ihm nicht begegnen, versuchen Sie ihn davon abzubringen!" "Also, derjenige, der sich fur den russischen Okkultisten par excellence hielt, war dazu unbegabt".* - с некоторым даже недоумением подытоживает этот эпизод А.Тургенева². Штайнер уклонился от соприкосновения с хлыстовской духовностью Иванова. Примечательно, что самое отрицательное впечатление осталось у Штайнера от встречи с другими корифеями русского символизма Д.Мережковским и З. Гиппиус³.

Повращавшись в начале 1900-х годов некоторое время в символистских кругах и отдав дань в книге (которая создавалась в начале 1910-х годов) "Столп и утверждение Истины" абстрактной метафизике (а это в действительности - обратная сторона символизма), Флоренский задается целью наметить контуры метафизики "конкретной" - мировоззрения, опиравшегося на православный культ. Первым сочинением, которое относится к этому второму этапу творчества мыслителя, следует считать трактат 1914 года "Смысл идеализма". Но о том, что же такое "конкретный идеализм" Флоренского, лучше всего судить по его книгам "Мысль и язык", "Имена", "Иконостас" и "Обратная перспектива", "Философия культа", "Детям моим", а также по ряду статей конца 1910 - начала 1920-х годов.

В этих сочинениях Флоренский вместе с категорией "символ" использует и понятие *Urphaenomenon*. Гносеология Флоренского при этом ориентирована именно на гетевскую категорию, и поэтому мы вправе "конкретную метафизику" Флоренского называть *гетеанством*. "*Urphaenomenon* - писал Флоренский о своем становлении, - делался (...) орудием познания, категорией, основным философским понятием, около которого все группировалось и координировалось, около которого выкристаллизовывался весь опыт" ⁴. Мыслитель искал вокруг себя эти *Urphaenomenon* - те особые явления, в которых сущность вещи присутствует наглядно, которые подтверждают гетевское "Natur hat weder Kern, noch Schale",**

где "ткань организации наиболее проработана формующими ее силами, где проницаемость плоти мира наибольшая, где тоньше кожа вещей и где яснее просвечивает чрез нее духовное единство".⁵ Пристальное и при этом глубоко сознательное (с подключением множества смысловых ассоциаций) всматривание в такие предметы раскрывают созерцательно в некоем синтетическом познавательном акте духовную суть предмета. Далеко не всякий предмет, по Флоренскому, может рассматриваться как *Urphaenomenon*; сокровищницей таких первоявлений стал для него православный культ. Действительно, в храме всё священо, всё святыня в том смысле, что материя пронизана духом, благодатными Божественными энергиями, - и задача исследователя-гетеанца в том, чтобы *осмыслить*, скажем, почитание икон или имени Божия, совершаемое православным на основании одной *веры*. Впрочем, гетеанские исследования Флоренского не ограничивались культовыми реалиями: первоявлениями, согласно Флоренскому, оказываются также слова и в особенности человеческие имена, произведения искусства, а также некоторые природные явления.⁶

Верность Гете Флоренский пронес через всю жизнь. Гете был любимым писателем его отца, и едва научившись читать, Флоренский погрузился в мир Гете. А уже осознав своё мировоззрение, мыслитель обнаружил, что его познавательное стремление всегда было направлено на гетевский протофеномен.⁷ Приступая к оставшемуся во фрагментах труду 1920-х годов "У водоразделов мысли", Флоренский выстраивает ряд наиболее значимых для него немецких авторов, и на первом месте в этом ряду стоит имя Гете.⁸ Наконец, за год до гибели Флоренский пишет матери из лагеря: "Я весь в Гете-Фарадеевском мироощущении и миропонимании. (...) Физика будущего должна пойти по иным путям - наглядного образа".⁹ Речь здесь идет о познавательном созерцании этих "наглядных образов" - протофеноменов, о выходе через это в духовный мир, - об опыте, аналогичном тому, который представлен в книге Р.Штайнера "Как достигнуть познания высших миров?"

Особенно примечательно то, что когда Флоренский возьмется описать ту духовную практику, которая приведет исследователя к познанию протофеноменов, сделает он это с явной оглядкой на Гете. В эссе "На Маковце" он предлагает читателю предпринять некий путь в собственные душевные недра: "Сойди в себя (...) ниже, (...) спустишься в пещеру. (...) Здесь (...) нагоняют и перегоняют друг друга неисчислимые ритмы, сплетаются и расплетаются (...) Упруго жужжат веретена судеб. Сердца всех существ пульсируют в этих недрах. (...) Тут (...) рождаются все вещи мира (...), ткется (...) живой покров, что называется Вселенной".¹⁰ Очевидно, что для Флоренского, как и для Штайнера, созерцание познающим субъектом протофеноменов и идей вещей неотделимо от его самопознания в процессе мышления, от некоего особого переживания им его собственного "я"; данный опыт основан на представлении о человеке как микрокосме. Но "посвятительное" схождение духовного исследователя в глубину собственной души - это аналог "макрокосмического" спуска к Матерям, который совершает Фауст, инспирируемый Мефистофелем: ведь "веретена судеб" в вышеприведенной цитате - это веретена Мойр, прядущих нити человеческих жизней, - иначе - гетевских Матерей.¹¹ И те образы, которые использует Флоренский, чтобы дать "профану" первоначальное представление о пещере "посвящения", вполне созвучно описанию

Мефистофелем местопребывания Матерей. Их таинственная деятельность совершается "im tiefsten, allertiefsten Grund", ^{***} и там непрерывно, происходит "Gestaltung, Umgestaltung, des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung", ^{****} парят "Bilder aller Kreatur"... ^{*****} Конечная цель спуска к Матерям Фауста - овладение Еленой, Мировой Душой; Флоренский стремится приблизиться к истокам бытия, чтобы познать начала "всех вещей мира" и приобрести Божественную Премудрость, Софию. Путь в духовный мир, о котором говорит Флоренский, принципиально отличен от экстаза символистов: экстаз - это выход из себя, тогда как созерцательная интенция в гетеанском опыте Флоренского обращена в последнюю глубину личности духовного исследователя.

Гетеанство Флоренского полностью сформировалось в 20-е годы; у истоков же его стоит замечательный трактат 1914 года "Смысл идеализма", в новейшее время, к сожалению, не переизданный. Трактат посвящен платонизму как учению об идеях ("идеализму"); Флоренский обосновывает в нем, что иногда можно увидеть духовную идею, не поднимаясь в "занебесную сферу" Платона, ¹² но интуитивно вживаясь в форму предмета, развивая тем самым у себя некое "синтетическое" восприятие. Ясно, что речь здесь идет о протофеноменах, в качестве которых в данном трактате выведены, в частности, произведения искусства. Скажем, распознать идею в человеческом лице позволяет искусство *портрета*. Образ лица на портрете синтетичен и поэтому более реален, чем повседневный облик человека: "Вечное и вселенское стоит перед созерцающим художественные образы". ¹³ Чтобы создать такой синтетический образ, великие портретисты прибегают иногда к следующему приёму: разные части лица на портрете выражают разные душевные состояния, благодаря чему лицо "оживает". "Синтетическое зрение" позволяет воспринять предмет в его единстве, - иначе говоря, открыть в нем четвертое измерение: ведь трехмерный мир - лишь "плоская" проекция мира истинного. Именно это, по мнению Флоренского, подразумевал Платон своим мифом о пещере. "Идеи, Матери всего сущего, живут *в глубине*, т.е. по направлению, которое есть глубина нашего трехмерного мира", - говорит Флоренский, сближая представления Платона и Гете. Возможность видеть идеи, способность синтетического зрения - это будущее человеческого развития: "В тот момент, когда отверзутся очи наши и мир окажется *глубоким*, - мы увидим лес как единое существо, и всех коней - как единого сверх-коня, а человечество - как единое Grande соеиг О.Конта, как Адам Кадмон Каббалы или как *Ubermensch* у Фр.Ницше". ¹⁴ Итак, заданием для человечества, является: выход в мир идей, духовный мир, благодаря развитию у людей синтетического зрения. Но с другой стороны, множество синтетических образов уже создано религиями: таково "мистическое древо" различных верований, выражающее "идею жизни", - в частности, "животворящий Крест Христов"; таковы зооморфные образы божеств - Сфинкс, Химера, ассирийские кируби, которые являются "стражами порога" (Флоренский использует здесь термин Штайнера)...

Большинство протофеноменов и идей Флоренский обнаруживает в сфере религии, и это понятно: по глубокомысленному замечанию апостола Павла, ¹⁵ вера есть "обличение вещей невидимых" (Евр.11,1), что по-славянски как раз означает обретение "невидимыми вещами", т.е. духовными существами, зримых ликов, явление их верующему в качестве *идей*, ибо греческое слово *идея* означает как раз

"внешний вид" (или "лик" в случае высокого духа). Область веры - собственно та, где обнаруживаются идеи. Но Флоренский ставит вопрос об идеях еще более остро: *религии* всё же располагают лишь символическими образами идей, - прямая же встреча с ними происходит в эзотерических *мистериях*. Проблема мистерий была, возможно, основной жизненной проблемой Флоренского; во многих его концепциях как некий фон присутствует тема мистерий.

Став православным священником, Флоренский, впрочем, предпринял попытку осмыслить в качестве мистерии *православный культ*. Все природные вещества и предметы, вовлеченные в сферу культа, теургии, реализуют там свою глубочайшую сущность, и поэтому в культе человек имеет дело не с мертвой материей, но с воплощенными смыслами, идеями. В своих блестящих лекциях по философии культа 20-х годов Флоренский показывает, как Церковь через систему таинств и обрядов освящает человека и его окружение, а затем, вступая в космическую жизнь, освящает и ее. Всё мироздание, - пространство и время, - вовлекается в Церковь, которая предстает как космическая мистерия: "Мир - в культе, но не культ в мире", ¹⁶ - парадоксально утверждает Флоренский, вкладывая в эти слова феноменологический смысл.

Но каким образом Флоренскому удастся постичь идеи культовых реалий? В его познавательном методе присутствуют два аспекта. *Первый аспект* - эмпирический, связанный с личным опытом Флоренского. Например, он утверждает, что крещенская вода - "вода живая, исполненная жизненной крепости, животворная", на основании собственного ощущения от воды, имеющей совершенно особый, "несравненно свежий" вкус, воспринимаемый к тому же всем существом человека. В другом месте лекций сказано, что в дыму фимиама присутствуют ангельские существа, и Флоренский опирается здесь на свой опыт священника при совершении панихиды, во время которой можно сердечно пережить реальную встречу с душами усопших (при назывании имен покойных, всякий раз ощущается нечто вроде легкого толчка в сердце: "я здесь", "я пришел", - свидетельствует Флоренский).

Вторым источником при описании Флоренским культовых протофеноменов служит церковное сознание, которое в гетеанстве Флоренского играет ту же самую роль, которая в рационалистической феноменологии принадлежит трансцендентальному субъекту. Скажем, именно из молитвенных текстов (они помещаются в православных богослужебных книгах) следует, что крещенская вода - это в конечном счете Ангел водной стихии, а пшеничное зерно, используемое в панихиде -растительная душа, становящаяся средой для проявления чистых, небесных намерений усопших. ¹⁷ Флоренский не только описывает множество конкретных культовых предметов, но и прослеживает смысловые связи между ними, благодаря чему православный культ предстает как единый живой организм, где всё связано со всем.

Вершиной русского гетеанства является *философия иконы* и *философия имени* Флоренского. Иконы суть "лики, т.е. горние облики, живые явления иного мира, первоначала, прафеномена -сказали бы мы вслед за Гете", ¹⁸ - утверждает Флоренский, и продолжает, имея в виду иконостас православного храма. "В храме мы стоим лицом к лицу перед платоновским миром идей", ¹⁹ лишний раз

подчеркивая, что видит в православном богослужении некий аналог древних мистерий. *Лик* - это та же *идея* Платона, "явленная духовная сущность"²⁰ человека, "образ Божий" в нем, достигали своего адекватного выражения. Мы вправе говорить о лике лишь того человека, чья плоть полностью проработана духом, - и таковы святые, достигшие обожения, теозиса своих тел. Иконопись - это не религиозная живопись, образ на иконе - не условное изображение: он реален, онтологичен. Икона, по Флоренскому, это *сам святой*: и когда православный молитвенно взирает на икону Богородицы, он говорит себе: "Это - Сама Она", а не изображение Ее.²¹ Флоренский балансирует на грани фетишизма, обосновывая, что икона - это живая идея. Впрочем, еще до Флоренского в 1916 году об иконе в том же духе писал философ Е.Трубецкой: "Шопенгауэру принадлежит замечательно верное изречение, что к великим произведениям живописи нужно относиться, как к высочайшим особам. Было бы дерзостью, если бы мы сами первые с ними заговорили; вместо того нужно почтительно стоять перед ними и ждать, пока *они* удостоят нас с ними заговорить. По отношению к иконе это изречение сугубо верно именно потому, что икона - больше, чем искусство".²²

Но уравнивая икону со святым, всё же Флоренский и Трубецкой не оказываются фетишистами, идолопоклонниками: эти их мысли надо понимать в феноменологическом, а не метафизическом смысле. В отсутствии молящегося, вне веры (например, в случае "музейного" отношения к иконе) никакой иконы как явления святого нет, - есть одна раскрашенная доска. Для того, чтобы икона "оживала", требуется человек со своей молитвенной установкой и экзистенциальной нуждой. Концепция иконы Флоренского точно соответствует церковному догмату иконопочитания - представлению о молитвенном восхождении "от образа к первообразу".

И вот наконец философия имени, отправляющаяся от представления о слове (и прежде всего, человеческом имени) как о гетевском протофеномене. Подобно теории иконы, учение Флоренского об именах можно рассматривать как один из разделов его философии культа: в основе его - почитание в Церкви имени Божия, "имеславие",²³ -, которое Флоренский распространяет на область обыкновенных имен. С философией имени Флоренского связаны его весьма примечательные антропологические идеи. Человеческое "я", как чистая деятельная субъектность, само по себе, в своей последней глубине, лишено объективности и воплощения. Стремясь однако к самообнаружению, "я" прежде всего находит для себя форму в *имени*. Если "я" - это духовная сущность человека, то "имя - тончайшая плоть, посредством которой объявляется духовная сущность"; имя предельно близко "прилегал к сущности в качестве ее первообнаружения или первоявления".²⁴ При этом конкретное имя задает в определенной степени характер (но не нравственную ориентацию!) человеку, "предопределяет" его судьбу. Имя, по Флоренскому, это тонкий воздушный организм, оформленный звуковыми волнами, - но у него есть и ещё более "неземной" аспект, ибо, с другой стороны, имя - это Ангел Хранитель человека.²⁵

Наиболее конкретной ономастологией Флоренского делается, когда он предпринимает подлинно гетеанское исследование, медитативно погружаясь в имена. Давая характеристику примерно 20 именам как "типам личностного бытия",

он опирается как на оккультный аспект отдельных звуков (нередки у него обращения к Каббале), так и на всевозможные ассоциации, связанные с конкретным именем.

Анализ имен у Флоренского и глубокомысленен, и при этом остроумен, его диалектика примиряет, казалось бы, непримиримое. Взять хотя бы распространеннейшее русское имя "Михаил". С одной стороны, "имя Архистратига Небесных Сил, первое из тварных имен духовного мира, Михаил, самой этимологией своей указывает на высшую меру духовности (...): оно значит (...) "Тот, кто как Бог".²⁶ По самой своей природе это имя противоположно земному, материальному началу, так что оказавшись на Земле, оно с трудом может там приспособиться. Интересно, что в русском языке уменьшительное от "Михаила" имя ("Миша") есть одновременно ласковый синоним медведя ("мишка косолапый"). И то, что носитель архангельского имени зачастую оказывается внешне неповоротливым, как медведь, парадоксально связано как раз с огненной, молниевидной его природой: этому имени трудно осуществлять себя в плотной земной среде, "небесное существо, Михаил, попадая на Землю, становится медлительным и неуклюжим"²⁷.

Очевидно, что рассуждения Флоренского так же далеки от философского рационализма, как далека от него антропософия Штайнера. Действительно в обоих случаях перед нами особый тип рассуждений, некий новый дискурс, и сопряженный с ним новый тип знания. И поскольку данный познавательный метод и соответствующее ему мировоззрение опираются на гетевскую категорию протофеномена, правомерно "*духовную науку*" Штайнера и "*конкретный идеализм*" Флоренского подводить под более широкое понятие *гетеанства*.

* "Г-н Иванов может быть большим поэтом, но он лишен малейшего дарования к оккультизму; это было бы вредно для него и для нас. Я не хотел бы с ним встречаться, попытайтесь его от этого отговорить!" "Итак, тот, кто придерживался русского оккультизма, был к нему неспособен.

** В природе нет ни ядра, ни оболочки.

*** В глубочайших подосновах.

**** Оформление, преобразование, вечного чувства вечная поддержка.

***** Образы всего Творения.

Примечания:

1. См., например: Zak L. Das symbolische Denken bei Florenskij und seine Bedeutung für die Epistemologie.- In: Pavel Florenskij - Tradition und Moderne. Europäischer Verlag der Wissenschaften. Frankfurt am Main 2001, S/193-213

2. См. Assja Turgenieff. Erinnerungen an Rudolf Steiner und die Arbeit am ersten Goetheanum. Stuttgart, 1993. S.31

3. Ibid. S.38

[4.](#) Священник Павел Флоренский. Детям моим. (Глава "Особенное".) М.,1992. С.153

[5.](#) Там же

[6.](#) Опираясь на теорию цветов Гете, Флоренский описал цветовой протофеномен в природе - игру красок на небе при заходе (или восходе) Солнца. Этому аспекту гетеанства Флоренского посвящена наша работа "Флоренский и Гете". - В изд.: Полигнозис, 2000, №3[11].С.113-119

[7.](#) Священник Павел Флоренский. Детям моим. С.159

[8.](#) Вот этот ряд: "Гете, Гофман, Новалис, Баадер, Шеллинг, Беме". См.: Флоренский П. А. Пути и средоточия. - В издании: Флоренский П. А. Сочинения в 2-х томах. Т.2 М.,1990. С.27

[9.](#) Письмо от 23-25 апреля 1936 г. - В изд.: Священник Павел Флоренский. Сочинения в 4-х томах. Т.4. М.,1996. С.453

[10.](#) Флоренский П.А. Сочинения в 2-х томах. Т.2. С. 20

[11.](#) Сцена "Finstere Galerie" II части "Фауста"

[12.](#) "Федр" 247 С.Д.Е)

[13.](#) Священник Павел Флоренский. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915. С. 39

[14.](#) Там же. С.47, 52 соответственно

[15.](#) О значении сочинений и личности апостола Павла для Флоренского см. прекрасную статью: Gut T. Das Auffinden des Noumens in den Phanomen oder Das Gewahrwerden der Idee in der Wirklichkeit. Pavel Florenskij und Rudolf Steiner. In: Materialien zu P. Florenskij. Berlin, 1999. S. 73-97. Т. Гут выдвигает понятие "Павлова христианства", к которому, по его мнению, были причастны Штайнер и Флоренский

[16.](#) Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия. Культ и философия. - В изд.: Богословские труды, выпуск 17. М., 1977. С.126

[17.](#) Благодаря этому присутствующие на панихиде избегают тех опасностей, которым подвергаются участники спиритических сеансов

[18.](#) Флоренский П. А. Храмовое действо как синтез искусств. - В изд.: Священник Павел Флоренский. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. С.378

[19.](#) Там же

[20.](#) Флоренский П.А. Иконостас. - В изд.: Священник Павел Флоренский. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. С. 434

[21.](#) Там же. С. 44.

[22.](#) Князь Евгений Трубецкой. Умозрение в красках. М.,1916. С.25

[23.](#) Подробное рассмотрение данного круга проблем предпринято, например, в нашей работе: "Борьба за Логос в России в XX веке". - Вопросы философии, 1998, №7. С.148-169

[24.](#) Священник Павел Флоренский. Имена. М.,1993. С. 26 (часть I, раздел III)

[25.](#) Там же. Приложение II. С. 291

[26.](#) Священник Павел Флоренский. Имена. С. 258

[27.](#) Там же. С.259