

Вокруг Павла Флоренского

Г. В. Лобастов^{1, 2}

¹ *Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия*

² *Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет), Москва, Россия*

lobastov.g.v@yandex.ru

Автор размышляет о личности и творчестве Павла Флоренского, пунктиром очерчивая круг фундаментальных проблем, представленных в любых формах культурно-исторического бытия и обсуждаемых в исторической философской рефлексии духовного содержания. Показано, что универсальные формы человеческой деятельности остаются центральными в составе любой культуры и задают масштаб отношения к любым ее проявлениям: от техники до господства бога, от искусственного интеллекта до человеческой души, — и являются точкой притяжения как философской мысли, так и религиозного сознания. Обозначена проблема абсолютного содержания в формах человеческого мышления, а через нее — проблема истины с ее значением для понимания свободы и творчества.

Ключевые слова: Павел Флоренский; мышление; чувственность; рассудок; разум; диалектика; философия; универсальная форма; истина; свобода; религия; Бог; личностная форма; отчуждение; искусственный интеллект.

Around Pavel Florensky

G. V. Lobastov^{1, 2}

¹ *Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia*

² *Moscow Aviation Institute (National Research University), Moscow, Russia*

lobastov.g.v@yandex.ru

The author reflects on the personality and work of Pavel Florensky, outlining by dotted line a range of fundamental issues presented in any form of cultural-historical being discussed in historical and philosophical reflection of spiritual content. It is shown that the universal forms of human activities remain a central part of any culture and set the scale of attitude towards any of its manifestations: from the engineering to the Lord God, from artificial intelligence to the human soul, and are a point of attraction for philosophical thought as well as for religious consciousness. The author has denoted the problem of the absolute content in the forms of human thinking, and through it the problem of truth with its value for understanding of freedom and creativity.

Keywords: Pavel Florensky; thinking; sensibility; intellect; reason; dialectic; philosophy; uniform; truth; freedom; religion; God; personal form; alienation; artificial intelligence.

В Российской философской культуре Павел Флоренский — один из тех, кто в своей оценке требует явно необычного масштаба: богослов, философ, физик, математик, техник, эстетик, искусствовед, филолог-лингвист, научный организатор. И много другого мог делать Павел Флоренский, даже будучи осужденным и ссыльным. Да если все его способности разложить на «министерские компетенции», то сколько работы можно было бы задать работникам высшей школы! Но система образования — ни высшая, ни низшая — не видит и не ищет принципа синтеза этого многообразия. Однако любое многообразие предполагает единство, анализ и синтез существуют как два взаимоопределенные противоположные момента единого процесса. И мера личностного бытия может быть понята только через природу того явления, которое мы пытаемся измерить.

Явление Флоренского явно указывает на некие универсальные определения, лежащие в основании любой его деятельной способности, конечно же, несводимые ни к одной из перечисленных. За всеми этими, «судьбой» определенными делами Флоренского, лежит универсальная способность, поисками которой занимается по существу любая философия, ее определение пытается расшифровать психология; и любой, обнаруженный исторической культурой мировоззренческий принцип предстает в нашем сознании как всеобщее-универсальная позиция отношения человека к миру — во всех его определениях. Назовите его идеей или системой ориентирующих ценностей и т. д. — это дела не меняет. Но именно эта идея входит в состав любой человеческой души (субъективности) и живет там как далее неразложимый момент, обладающий активно-творящей силой. Силой настолько очевидной, что целое

направление в философии не может избавить себя от навязчивого представления об ее субстанциальном характере. Даже если она, эта сила, в сознании определена как непознаваемый умом Бог.

Именно Бог есть мировоззренческий принцип Флоренского, но это несколько не мешает его уму входить в широчайший спектр человеческого содержания и выстраивать его согласно уму. Уму, который понимает, что требуется теодицея, но который еще более озабочен антроподицеей. И вместе с этой громадной работой мышления обстоятельства бытия не помешали ему, даже в условиях заключения, заниматься научными изысканиями и запатентовать более десятка открытий. Был он и тем, кого сегодня именуют политологами, но, в отличие от последних, был далек от текущего полужаказного (сегодня это именуют «вызовами») мелкотемья, а, как и надлежит мыслителю, ставил принципиальные вопросы организации общественного бытия и, обсуждая их, давал концептуальные решения.

Сам Флоренский эту способность ума характеризует следующим образом: «Связи отдельных мыслей ограничены и существенны; но они намечены слегка, порою вопросительно, многими, но тонкими линиями. Эти связи, полу-найденные, полу-искомые, представляются не стальными стержнями и балками отвлеченных строений, а пучками бесчисленного волокон, бесчисленными волосками и паутинками, идущими от мысли не к ближайшим только, а ко многим, к большинству, ко всем прочим. Строение такой мысленной ткани — не линейное, не цепью, а сетчатое, с бесчисленными узлами отдельных мыслей попарно, так что из любой исходной точки этой сети, совершив тот или иной круговой обход и захватив

на пути любую комбинацию из числа прочих мыслей, притом, в любой или почти любой последовательности, мы возвращаемся к ней же. Как в римановском пространстве всякий путь смыкается в самого себя, так и здесь, в *круглом* изложении мыслей, продвигаясь различными дорогами все вперед, снова и снова приходишь к отправным созерцаниям» [1, с. 27].

В этом надо видеть не только объяснение личностных способностей самого Флоренского, но и узловых точек взгляда его на процесс движения познающей мысли. И надо сразу заметить, — правда, выходя уже за пределы процитированного, — что описание отношения человека к объективности у Флоренского всегда остается в рамках религиозно-психологического. И вместе с тем, как бы парадоксально это ни звучало, не выходит он и за рамки эмпиризма. Речь не о том, что «снова и снова приходишь к отправным созерцаниям», а о том, что сами эти созерцания не получают объяснения. И даже можно сказать, не избавляется он и от «шелухи» (*Флоренский*) позитивизма. «Наше дело, — пишет он, — собирать конкретную мысль, сгоняя в один загон подмеченные нами водовороты первичных интуиций: верность факту» [1, с. 29]. Чуть ниже попробую показать, что он даже, похоже, не ведая того сам, но вполне логично, утверждает в позитивистской позиции.

Но каковы бы ни были суждения и взгляды Флоренского, истинность их может быть обоснована только внутренней мерой того мирового философского процесса, которая удерживает в себе историческую универсальность человека. Насколько его всесторонность была глубока и в самом деле синтетически объективно-едина, насколько она выражала истину бытия, — это вопрос особый. Хотя проблема истины, как

в бытии, так и в мышлении, всегда актуальна и везде присутствует именно как проблема, не разрешать которую нельзя. Для Флоренского она — центр внимания, исходная его работа так и называется — «Столп и утверждение истины» [2].

Мыслителя всегда судят, — как судят любого короля. Не только судами общественно-организованными, но элементарной способностью суждения, присущей каждому, ибо дела их касаются всех и не всякому они нравятся. Флоренского судили государственным судом, освобождали, предлагали эмигрировать, он, в отличие от тех, кто вывезен был на приснопамятном «философском пароходе», отказался уехать и в свое время, тогда, когда его деятельность оказалась несовместимой с государственной политикой (чего стоила только его идея тоталитарной диктатуры, которую он считал наилучшим государственным устройством!), был расстрелян. И королям рубят головы.

По внешней фактуре отказ от эмиграции — это нечто похожее на последний поступок Сократа. Но абстракция, если остаются только в ее пределах, всегда ведет к обобщениям, далеким от истины: абстракция не есть основа конкретного образа, претендующего на истинность, но только субъективное средство его, этого образа, конкретного построения. Однако, оценивая Флоренского в этой же абстрактной методе, можно заметить и некое внутренне-методологическое сходство с Сократом, ибо он опирается на его диалектику, считая диалог, вопрошающе-ответную форму самой ее сущности, которая, диалектика, в его представлениях тождественна с философией. «Вопросы и ответы, и снова вопросы, ответами возбуждаемые, и новые ответы — радость присного обретения в имени, пиршественное узвание, называемое диалектикой. Ведь

диалектика, возникшая как эротический диалог, по внешнему составу непременно есть разговор. <...> Диалектик — тот, кто опирает свой ум на смысл постигаемой им реальности» [1, с. 44].

Этим одновременно в некоторой мере Флоренским расшифровываются и его «первичные созерцания» — с опорой на предмет и ради постижения предмета. Тот факт, что действительность им сведена к символическому содержанию, собственно говоря, сути дела не меняет, если с умом войти в существо символа, как он Флоренским представляется. Ибо, если именно по существу, символ есть предмет, нагруженный смысловым содержанием, а в такой форме предстает любой и каждый предмет культурно-исторической действительности. «Самый ум живет, лишь опираясь на объективный, вне его сущий разум реальности, а без этой опоры мертва и перестает быть умом» [1, гл. XVI].

Именно так: разум живет в реальности предметного культурно-исторического бытия. И если бы Флоренский не сводил активную форму творяще-организующей активности человека к наличным представлениям о субъективно-психической деятельности, а увидел бы здесь в качестве определяющей формы деятельность предметно-преобразующую, — как всеобщий конституирующий момент этой разумной реальности, — он не мог бы пройти ни мимо Гегеля, ни мимо Маркса. Однако он застревает в языке. «Имя, вот что объясняет Тайну мира. Да, Имя объясняет ее предельно, имена — частично. В языке, как таковом, заложено объяснение бытия; факт существования языка есть факт существования философии; ибо язык по существу своему диалектичен. В слове, как таковом, бьется ритмический пульс вопросов и ответов,

выхождений из себя и возвращений в себя, общения мысли и углублений в себя» [1, с. 150].

Что слово, язык, имеет величайшее значение в культурно-историческом контексте человеческого бытия, факт несомненный. И настолько существенный, что неслучайно его начинают преувеличивать, и это имеет место в различных, и даже противоположных, философских традициях, достаточно указать на Гегеля и Хайдеггера. Сам же Флоренский дает блестящий философско-психологический анализ проблемы языка, настолько глубокий и тонкий, что поневоле прощаешь ему тот общий контекст мировоззренческого характера, в который так или иначе вписан этот анализ. И столь же невольно возникает ощущение некоего сродства этого анализа с не менее блестящим анализом языка и мышления Л. С. Выготским, данным им, Выготским, на десятилетие позже — в совершенно другой мировоззренческой парадигме [3].

И если не быть абстрактно-односторонним и в этой абстракции не противопоставлять себя тому или другому историческому персонажу, а попытаться самому занять позицию конкретно-объективного анализа природы гения исторической личности, то, конечно же, нельзя не увидеть, что любая разносторонность ее определяется глубокими синтезирующими основаниями культурно-исторического бытия, тем или иным образом входящими в субъективную культуру индивида и обнаруживающими себя в его свободно-творческой деятельности. Даже на Соловках.

Исторические факты «сдвигают» мысль, не имеющую устойчивости в самой себе. Историки с таким умом чем-то похожи на уфологов. У последних определенность мысли настойчиво ищет обоснования «фактов», у историков

«факты» ломают представления. Потому внимательная осторожность в оценках фактов (в обосновании их существования и их природы) совсем не значит экзистенциальную осторожность прагматического рассудка, замкнутого в свою собственную несвободу. Ощущение такой несвободы вообще присуще только тому, кто в своем существе за рамки частного принципа бытия не выходит и полностью поглощен конечным и преходящим содержанием. Такой позиции мышление вообще недоступно, сколь бы индивид ни мыслил себя мыслящим. Ибо позиция мышления — это позиция понятия, позиция той способности, которая видит *суть* бытия. Историческое мышление исследовало различные пути вхождения в эту суть, сложились и по сей день культивируются различные традиции миропонимания. Категории религиозного сознания, скажем, находя свою опору в той же самой действительности человека, пытаются объяснить существо человеческих проблем тем умом, который окультурен и живет в особой традиции. И позитивизм, и постмодернизм и т. д. находят свою почву в человеческом общественном бытии и всегда выращивают себя как универсальные позиции. Тут бы и место диалогу, обязанному обосновывать себя в каждом своем логическом движении. Но если нет объективно-всеобщей меры, через которую я вижу истину, то кроме «базара» ничего умного не получится. Отсутствие серьезной философской культуры оставляет, скажем, сегодняшних историков у «разбитого корыта» собственного недоумия, где оскопленная мысль вожделеет только «египетских горшков с мясом». Ибо философия никогда (кроме позитивизма) не понимала под умом рассудок «мелкого лавочника», рвущегося в «олигархи». Понимание истории зависло, и удивительно, что в этом не видят отсутствия ума.

Не видят даже банального противоречия самим себе: ведь в крике, защищающем свою позицию, явно слышится нарушение «принципа плюрализма», столь милого сердцу каждого апеллирующего к гласу народа, но ищущего лишь собственный интерес. Это страшная позиция, по необходимости ведущая к тому самому тоталитаризму, с которым история уже сталкивалась. «Тоталитаризм» Флоренского совершенно другого рода, он, так или иначе, восходит к универсальной способности человека, и потому никак не может опираться на подмену демократии господством одного социального класса. Ведь и у Маркса была надклассовая позиция, идея найти пути снятия исторических классовых противоречий, иначе говоря, снятия классов как таковых. То есть, в расхожем выражении, уничтожения классов. Недоученные «интеллигенты» это обстоятельство понимают не как многосложный процесс преобразования человека в реальных исторических обстоятельствах, а как физическое уничтожение инакомыслящих, только как организацию «ГУЛагов» с мощно работающей гильотиной. Естественно, что такое «мышление» порождает ответную эмоцию. И колесо покатилося: подобно сегодняшней ситуации с патриотизмом, где клятвы и заверения с самого начала несут ложь и лицемерие, а взаимодонорство становится свидетельством нравственно-интеллектуального релятивизма, не ведающего своего безумия.

Школа не способна бороться с безумием. Но философия ищет начала ума. Насколько плотно прилегает мысль Флоренского к этим началам, к тому исходному тождеству бытия и мышления, увидит каждый, способный к критической рефлексии. И увидит то, настолько Флоренский отдаст отчет в смыкании, «средоточии», всех исторически определенных

мыслей, которые «питаются на одних пажитях и тянутся к одному солнцу. Это солнце растило на протяжении истории никогда не иссякавший род мыслителей, хотя соответственный склад мыслей то разгорался на высоком свещнике, то таился, загнанный, как сокровенное учение» [1, с. 32]. Потому ясной кажется и установка для школы, которая, однако, всегда требует своей расшифровки как для учителя, так и для ученика. Но делать это должен всегда сам учитель и сам ученик — в совместной проникающей в существо исторических смыслов мыслительной деятельности. Деятельности, поднимающей в себя умное историческое содержание. Эта установка — *истина*, как она есть в бытии и мышлении. «Разум жаждет спасения, т. е., другими словами, он погибает в своей сущей форме, в форме рассудка» [2, с. 821].

Школа — вместе с наукой — утонула в рассудочных формах и даже их не может умно в себе удержать. А ошибки в мышлении страшнее грамматических ошибок, на которые уже привыкли не обращать внимания. Потому и стоит задача «узнать, при каких условиях разум делается воистину разумом, когда он имеет высшее свое проявление, — когда цветет и благоухает. <...> А ответ на поставленный вопрос возможен тут только один, — такой: разум перестает быть болезненным, то есть быть рассудком, когда он познает Истину: ибо Истина делает разум разумным, то есть умом, а не разум делает Истину истинною. Следовательно, ответ на основной вопрос о разуме, а именно на вопрос: “Как возможен разум?” должен гласить: “Разум возможен через Истину”. Но, в таком случае, что же делает Истину истинною? — Она сама» [2, с. 822].

Потрясающе! Воистину разными путями философия выходит на одну и ту же позицию, чувство совпадает с мыслью,

Бог с природной субстанцией, свобода с необходимостью и так далее. Пятилетний малыш, которому Бога определили как существо, создавшее все, что есть, восклицанием спросил: «Значит, и самого себя!?!». Малыш тут равен Флоренскому, они вместе — Спинозе, но мы с вами — ни тому, ни другому, ни третьему. Здесь бьется мировая философская мысль, даже отголосками своими мало попадая в учебники. В учебники по всем дисциплинам — не только в философские. Учебники — не только по истории — столь же фальшивы, сколь и создающие их люди. Ибо истинная форма мышления — не только по Сократу, но и по Флоренскому — есть диалектика, диалог, который разворачивается внутри определений предмета. То, что эти люди, пишущие учебники, как говорят, «субъективно чисты и искренни», только больше усугубляет трагикомическую позу мира, сделавшего фальшь принципом (идеей), формой бытия. Их умственная оскотченность не ведает иных форм, кроме рассудка, возвращенного на почве обыденного сознания и узко-прагматических форм бытия.

Самоопределение Истины. Ее свобода в себе. «Но где свобода, — говорит Флоренский, — там непременно — и диалектика» [2, с. 822]. Но я, однако, предпочту анализ этих сюжетов оставить для другого случая.

По большому счету, универсализм надо бы рассматривать естественным определением каждого нормального человека. Но мы, однако, привыкшие к тому, что мир производил и производит в своей массе усеченно-ограниченных индивидов, как чуду дивимся росткам таланта и гениальности. *Рассудком* обобщая несомненный эмпирический факт индивидуальной ограниченности, приходят к выводу, что люди и по природе своей являются

ограниченными — каждый в своем роде. И потом ищут основания своеобразных особенностей тех или иных индивидов и их групп — с тем, чтобы более определенно и эффективно вписать в систему общественного производства. Ищут одаренных, чтобы сформировать элиту будущих времен. И реформируют школу до уровня производства «рабочей силы».

Искусственный интеллект, говорят, вытесняет человека. Другие осторожно (в упомянутом выше смысле) замечают, что нельзя определить, что такое искусственный интеллект, не зная интеллекта естественного. Однако давно было замечено, что любое искусственное образование появляется в мире как удвоение того, что выработалось в самой человеческой истории: сначала человек должен был быть превращен в винтик, чтобы он был заменен действительным винтиком механической машины. Искусственный интеллект воссоздает, моделирует, ту систему деятельности, которая характерна для человека определенной исторической жизненной организации его бытия. В топор вложена определенная схема действия, в арифмометр — схема счета, в компьютер — схемы человеческой рассудочной деятельности. И весь этот так называемый искусственный интеллект построен на таком способе движения человеческого рассудка, который умеет критиковать любой прилежный студент даже современного вуза. Но этого не видит ни «философия искусственного интеллекта», ни социальная философия, как будто бы должна понимать природу интеллектуальных функций.

Однако разработчики искусственного интеллекта без всякой философии отдают полный отчет в том, что они делают и как они это делают. И совершенно не лишены критической рефлексии. Как в содержании их собственного продукта, так и последствий его использования

в современной организации человеческой жизни. И видят предел «универсализма» создаваемой робототехники (так, конечно, называть это дело лучше). Видят и то обстоятельство, что все схематизмы, вводимые в технические устройства в качестве схем мышления, списаны, тождественны схемам деятельности школы. Так что ими просто воспроизводится тот самый интеллект, который заквашивается в стихийных условиях бытия и культивируется в школе. А потом и в науке. Философская критика способа этого мышления столь убога, что войти в *стихийный разум* человеческого бытия не может.

Но человечество обеспокоено «самостоятельным» развитием этого искусственного интеллекта, искусственного только по материалу воплощения (потому этот интеллект и способен творить то, что творит человек, и даже лучше, поскольку он полнее воспроизводит в себе всеобщие схематизмы наличного общественного сознания). Это тем самым означает, что оно, человечество, обеспокоено своим собственным образом бытия, обеспокоено тем, что образовательная система порождает тех, которых завтра надо будет бояться. Тех, которые активно воспроизводят фальшивые формы человеческого общежития, губительные не только в больших войнах, но и на школьных площадках и больших площадях городов. Тех, которые в науке воспроизводят столь же бессознательный хлам действий, сколь бессознательно и действие «умной» машины.

А досужие споры вокруг этой «проблемы» просто отражают отсутствие ума естественного интеллекта. То есть интеллекта, воплощенного жизнью и школой в естественное тело человека. Откуда появляется каменный топор дикаря и болт механической машины и, скажем, мануфактура в системе

производственно-экономической деятельности человечества, — такую, казалось бы, банальную задачу они перед собой не ставили. И здесь ведь вопрос не только о том, что вздумает делать самообучающаяся и самоорганизующаяся «умная» машина, а в том, что эта машина в образе организованных и организующихся людей делает *сегодня*. Ибо машина и человек — взаимоотражающиеся системы.

В связи с этим было бы неплохо припомнить, что государство есть машина. Предикаты этой машины опускаю сознательно, ибо дело в данном случае не в них. А в том, что любые функции государственной машины с самого начала будут «умной искусственной машиной» присваиваться и осуществляться в процессе ее самообучения и самоорганизации. Потому-то мы и боимся ее. Ибо сила искусственного интеллекта не в тех мыслительных механизмах, которые в него воплощены, а в тех его функциях, которые этими, безразличными к бытию человека, формами мышления, обеспечиваются. Как банальные бюрократы с заранее заданными функциями их «труда», способными и готовыми быть винтиком функционирования любой государственной машины, не зависимо от направленности ее деятельности. А чем направляется деятельность государственной машины, надо полагать, понятно даже профессору философии. Так что, повторю, — в страхе человека перед машиной проявляется его страх перед собой. Человек тут боится себя, но думает — очень хочет думать! — что он всегда умный и добрый, а пугают его то враги, то черти с рогами.

Ясно поэтому, что требовать от человека универсальности, это требовать разрушения современной организации человеческой жизни. «Профессиональный кретинизм» (К. Маркс) есть

необходимое условие буржуазного образа бытия. И, наоборот, он есть его, капитализма, следствие. Здесь мы имеем дело уже не с механической машиной, элементом которой стал человек-болтик, превращенный в болванчика и вытесненный этой машиной на обочину человеческого бытия. И не с государственным служащим, по определению обязанным быть безликостью и в образе слуги-винтика вертеться в механизме этой социальной машины. А с индивидом-специалистом, отточенным профессионалом, через свое бытие завершающее общественное устройство капиталистического типа. На всем пространстве этого общественного бытия *личность отчуждена от индивида*, человек отчужден от своей сущности, и любое явление личности — это как явление Христа народу.

Потому и культ личности неизбежен — как бессознательная тоска по человеческому. Всякий культ, всякая культура в ее отчужденной форме, это превращенные, ложные формы бытия, и человек, живущий в этих формах, не знает истины. И тоска по истине становится религиозной тоской. А это — завершенная форма духовного отчуждения. Однако окультуривание каждого индивида, развитие его до формы *личностного бытия* — в этом *смысл истории*. Убогое существование, бессознательная тоска по свободному бытию оборачивается формами различного поклонения. Которые, кстати, исторически выработаны и веками отрабатывались в реальных отношениях между людьми, где власть и покорность начинали уже мыслиться как естественные свойства человека.

Откуда же люди типа Флоренского? Люди универсального диапазона бытия? Что воплотилось в них, если не банальные логические схемы и профессиональные

навыки, бытующие в жизни и культивируемые всеми силами общественного бытия? Ясно: нечто иное. Это иное мы называем гениальностью. И видим там то, что никакими силами, включая сюда силу самой гениальности, мы не можем вложить в машину...

И гениальность остается столь же мало понятым феноменом, как и сам человек. Знать — это уметь сделать, говорил Спиноза. Мы не можем расшифровать природу и способ осуществления таланта, потому школа и не умеет его формировать.

Но чтобы попытаться понять гениальность, то бишь универсальную развитость человеческой личности, конечно же, следует всмотреться в содержание дел тех, которых мы в эту категорию зачисляем. Разумеется, здесь всегда есть опасность гения увидеть в своих далеко негениальных схемах, но иного способа нет, чтобы развить свою способность теоретического мышления.

Всмотримся в способ мышления Флоренского, посмотрим, насколько далеки формы его мысли от тех, которыми заполняются машины с «искусственным интеллектом». Этот способ Флоренский лаконично и отчетливо излагает в прекрасном очерке психологии познания, написанном как методологическое предисловие к работе «У водоразделов мысли» и озаглавленном «Пути и средоточия». Внимательный читатель здесь обязательно найдет внутренний отклик своей души и в призме авторских разъяснений еще более ужаснется той методологии познания, которая отвлеченно сухо излагается в современной литературе, пытающейся рассказать, как наука познает мир. Даже если это рассказы от имени и в рамках науки психологической. Ибо абстрактно-внешняя форма движения мысли здесь настолько отвлечена от субъективного смысла, что кажется всего лишь досужим

делом научного работника. Обесмысленные формы математического мышления потому и могут быть погружены в технологические механические процедуры, в пространстве которых потому умствующий ум пытается найти сознание и задается вопросом сформировать там не только интеллект, но и душу. Не ведая, где лежат объективные основания столь же объективного (независящего от человека) различия и разведения знака и смысла. Обесмысленный знак потому и оказывается как бы в ведении позитивистского умонастроения науки, а смысл погружается и остается в ткани религиозно-психологических интуиций, чувствующих и эмоционально-нагруженных «исходных созерцаний» (Флоренский). Потому эта чувствующая сторона человеческого бытия и остается полностью во власти человеческой субъективности, через которую пытаются объяснить всю действительность, включая сюда и Бога и космическую физику. И в какую бы из этих *мыслимых* «корзин» бытия вы ни положили себя, именно ваша, и только ваша, субъективность окажется началом и образования образа этих «корзин», и началом погружения в них себя. «Так, — говорит Флоренский во “Вступительном слове пред защитой на степень магистра книги ‘О Духовной Истине’”, — хотя внешний мир не оставлен религией, однако настоящее место ее — душа. И поэтому, если онтологически религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то феноменологически религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение. Другими словами, спасение, в том наиболее широком, психологическом смысле слова, есть равновесие душевной жизни» [2, с. 818].

Должен сказать, что, возможно, по необразованности в этой сфере, я только здесь, у Флоренского, обнаружил трезвое понимание «спасения»,

к которому так алчно тянется религиозное человечество, — явно понимая его иначе. Обнаружил и не увидел в нем ничего религиозного. Ведь речь идет о спасении «души», то бишь о внятности и устойчивости (как говорит и сам Флоренский) субъективно-личностной позиции в мире. Выведении ее из хаоса марионеточных подергиваний, из иллюзии свободного бытия. Сонм практических психологов на общих путях с мошенниками и политиками сегодня занимается именно этим — придать устойчивость человеческому сознанию, не ввергая его одновременно ни в какую идею.

Ибо идейная определенность еще, не дай бог, застрянет в рамках некоей справедливости и действительной свободы. Бог и есть то надклассовое «устойчивое законопослушное равновесие» «спасенной» души. Религия во всех формах ее социально-культурного установления обеспечивает бытие в иррациональном содержании, вполне рационально вводя в себя субъективность индивида. Она знает силу чувственной стороны бытия, но она знает и внечувственное содержание сознания. И, зная это, она выстраивает связь (как известно, религия, буквально, есть связь) индивида, индивидуального самосознания, с объективными основаниями человеческой жизни, выстраивая одновременно соответствующее этому мировоззрение.

Опора души на идею Бога оказывается одновременно и опорой индивида в жизненном бытии. Опорой на спасенную, сохраненную, собранную уравновешенную свою душу. То есть субъективность. Молясь Богу, и тем самым оставаясь наедине с самим собой, с составом своей упорядоченно-спасенной субъективности, человек сосредотачивает себя на определении путей разрешения той или иной насущной проблемы

и, уповая на Бога, на самой деле весь хаос бессознательного содержания своей души определяет к сознательному и вполне определенному действию. Эта психотерапия, исторически окультуренная, конечно же, в разы сильнее сегодняшней «оцыганенной» психотерапии научно-практических психологов, укороченной узко-прагматическими смыслами наличного бытия. Широкое пространство божественных смыслов, тотально «сколлапсированных» в точке субъективности, в точке Я, выводит индивида в бессознательное ощущение «метафизических линий мира» [1, с. 34]. И вот что пишет С. С. Хоружий, как раз эти «линии» имея в виду: «Утверждая внутреннюю соотнесенность человека и мироздания, человеческого и космического порядков, этот тезис — отчетливая формулировка того, что сегодняшняя наука именует антропным принципом» [4, с. 7—8].

Но речь не идет о якобы угадывании Флоренским сегодняшних научных представлений, истинность которых еще более проблематична, чем самосознающее бытие человеческой субъективности, выражаемой в «терминах» религии. Бог не исключает субъективизма, но создает иллюзию объективности, и предчувствие этой иллюзии опрокидывает сознание в веру. Ибо неведомо то, что этому сознанию явилось. Иначе говоря, — что этим сознанием выстроилось. Потому «нет божества без убожества» (Ильенков). И тем же самым актуализируется проблема мышления, ибо мышление неявно введено в контекст религиозного сознания, но существует там как отделенная и существующая на заднем плане позабытая способность. А религиозное чувство оказалось самостоятельно сущим и сращенным с субстанциальным бытием порожденного этим мышлением Бога.

Но там, где мысль сама себя не забывает и видит свое бытие и в чувстве и за чувством, она и пытается обосновать как чувство (проблема логического доказательства бытия Бога), так и самое себя. Теодицея Флоренского как будто отсюда, но опирается она с самого начала не на мысль, а на чувственность и выстроенной здесь, в чувственности, мыслью пытается обосновать саму эту чувственность как исходную. Но обоснование онтологии, гносеологии и психологии чувства, выстраивание религиозного мировоззрения (воззрения на мир) Флоренский (как и все, кто занят богословием и даже обыденное религиозное сознание, знающее, что оно верит) — это обоснование Флоренский *осуществляет мышлением*. Тем мышлением, которым владеет и которое «впечатывает» в доступное его субъективности религиозное сознание исторического человечества. Потому и метод его остается в рамках субъективизма, психологизма и эмпиризма. Но с претензией на диалектику, отождествленной с философией.

Хотя надо отдать отчет в самой общей мысли: любое индивидуальное мышление в продуктах своего творчества, в созидании образа действительности откладывает себя, впечатывает в той мере, в какой оно находит для этого в себе силы. Флоренский это называет энергией. Но это силы объективной действительности, объективных форм исторического человечества в их бессознательном проявлении в производящих творческих актах, и потому понять действительную логику мышления Павла Флоренского (как, впрочем, любого мыслителя) — это мерой исторического мышления просветить способы движения его мысли. Авторская рефлексия этому делу всегда помогает, и попытка высветить свой способ

анализа предмета одновременно оказывается обнаружением его, этого способа, всеобщей формы. На этих путях развивается историческая философия, занятая всеобщими определениями мысли.

Вот как видит способ мышления Флоренский. В начале статьи процитированный мною фрагмент из «Путей и средоточия», как я уже заметил, в какой-то мере обозначает «реперные» точки этого способа, следуя которым «снова и снова приходишь к отправным созерцаниям». Но последуем дальше. «У первичных интуиций философского мышления возникают сначала вскипания, вращения, вихри, водовороты — им не свойственна рациональная распланировка, и было бы фальшью гримировать их под систему, — если только и вообще-то таковая не есть всегда *vaticinium post eventum*, вещание после самого события мысли» [1, с. 28]. Ясно, что это психология, описывающая что угодно в движениях человеческой субъективности. Это поэзия, это фантазия, движение вдохновения и т. д., но никак не логика этого процесса. Тем более не логика, воспроизводящая объективный предметный процесс. Потому-то Флоренский активно опирается на творчество и миропонимание Гете, но нигде — на Гегеля. Но чтобы эти сюжеты немного пояснить, снова предварительно вчитаемся в его текст.

«Разлагаясь в антиномиях и мертвый в своем рассудочном бытии, разум ищет начала жизни и крепости. Спасение, в сфере теоретической, мыслится прежде всего как устойчивость ума, то есть именно как ответ на вопрос: «Как возможен разум?» И если религия обещает эту устойчивость, то дело теодицеи — показать, что действительно эта устойчивость может быть дана, и как именно» [2, с. 821]. За спиной здесь легко

почувствовать Канта. Не только в форме постановки вопроса, но и в указаниях на антиномии разума.

Оно и в самом деле так. Вот рассуждения Флоренского.

«Как возможна Истина?» — спрашивает Кант, и ответ его гласит:

— Истина возможна как методическое познание, т. е. как вечно строящаяся, но никогда не заканчиваемая система знания — вавилонская башня Нового времени.

«Но как же, в свой черед, возможно методическое познание?»

— Оно возможно, — как синтетическое суждение *a priori*, — спешит успокоить Кант.

«Но, в таком случае, как же возможны синтетические суждения *a priori*?» — снова шевелится беспокойство у Канта.

— Как функция организации разума, — с довольным видом открывает он. И замолкает совсем. Но дальнейшая история этим ответом опять не удовлетворена.

«А организация разума со всеми его функциями, она как возможна?» — спрашивают у Канта. Но на этот вопрос Кант уже не желает давать ответа, и ряд вопрошаний должен прерваться. В организации разума критическая мысль увязает, как в трясине. А между тем неизвестно еще, есть ли, в самом деле, эта организация разума, да и есть ли самый разум.

Кант пытается доказать, что есть: и то, и другое. Как же именно? — Наличностью разумных функций. Но где же они? — В науке. Почему мы знаем их общегодность (всеобщность и необходимость)? — Потому-де, что наука вселенска. Итак, последней опорой у Канта оказывается факт науки или, точнее, математического естествознания. Разум есть, а стало быть, есть и Истина, **ибо Кант верит** в вавилонскую башню механистического естествознания.

Наши рассуждения начинаются с той точки, на которой кончает Кант.

«Есть ли разум?» — спрашиваем мы себя.

— Нет, такой определенной величины мы не знаем. Разум — нечто подвижное. Это — понятие динамическое, а не статическое. Разум имеет нижним пределом своим, поскольку он — разум трансцендентальный, — разложение, полное ничтожество, геенну; а верхним, — как разум трансцендентный, — полноту и непоколебимость.

«Но, — спрашивается тогда, — как возможен разум?»

Эта большая выписка из «Вступительного слова...» яснее ясного обнажает понимание Флоренским разума, из которого, понимания, и возникает его критическая интенция как в отношении самого разума, так и науки. Что в этой его интенции есть истина, это факт. Факт этот состоит именно в том, что рассудок являет себя как отчужденная и формальная форма, следуя которой и наука мыслит себя только в надындивидуальной общезначимой, вынесенной в пространство языка, форме. Наука есть язык, говорит Флоренский. «Во всей науке нет решительно ничего такого, каким бы сложным и таинственным оно ни казалось, что не было бы сказуемо с равной степенью точности, хотя и не с равным удобством и краткостью, — и словесною речью. Физика описывает действительность дифференциальными уравнениями и другими, тому подобными, формулами. Но нет такого дифференциального уравнения, как нет и какой угодно другой такой математической формулы, которые не могли бы быть рассказаны. Нет и быть не может. Точно так же нет такого механизма, как бы невероятно сложен он ни был, который не мог бы быть описан словами. Нет и быть не может. Дар слова есть дар всеприменимый,

и область слова — не менее области сознания, если только не более. Все, растворимое сознанием, претворяется в слово» [1, с. 122—123]. Все может быть заменено описанием «чрез образы и символы низшего порядка, включительно до *первичных описаний — предложений* (курсив мой. — Г. Л.)» [1, с. 122].

Ну, разве это не похоже на теоретическое введение в логический позитивизм? Кстати, работа Павла Флоренского «Наука как символическое описание», откуда я взял последние цитаты, готовилась одновременно с «Логико-философским трактатом» Людвиг Витгенштейна. Но не будем искать первоисточник «протокольных предложений», дело, в конечном счете, не в них. Это всего лишь иллюстрация того, что позитивистские представления столь же глубоко укоренены в действительности, сколь и религиозная философия. И что никакая философия не может обойти проблему языка, как не может его обойти и реальная человеческая жизнь. И что, не решая проблему абсолютного, нельзя разрешить (понять) и проблему религиозного сознания.

Литература

1. **Флоренский П. А.** Сочинения в двух томах. Т. 2: У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. 446 с.
2. **Флоренский П. А.** Сочинения в двух томах. Т. 1: Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Ч. 1. 490 с. Ч. 2. С. 494—837.
3. **Выготский Л. С.** Мышление и речь // Собрание сочинений: в 6 т. / Л. С. Выготский. Т. 2. М.: Педагогика, 1982. С. 5—361.
4. **Хоружий С. С.** Обретение конкретности // Сочинения в двух томах / П. А. Флоренский. Т. 2: У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 3—16.

Поступила 30.11.2017.

Лобастов Геннадий Васильевич — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры общих закономерностей развития психики Института психологии им. Л. С. Выготского Российского государственного гуманитарного университета (Россия, 125993, Москва, Миусская площадь, 6); профессор кафедры философии (517) Московского авиационного института (национальный исследовательский университет) — МАИ (Россия, 125993, Москва, Волоколамское ш., 4), lobastov.g.v@yandex.ru

References

1. Florenskii P. A. Sochineniya v dvukh tomakh, T. 2, U vodorazdelov mysli (Works in 2 Vols. Vol. 2, Over the Ridge of Thought), M., Pravda, 1990, 446 p.
2. Florenskii P. A. Sochineniya v dvukh tomakh, T. 1, Stolp i utverzhdienie istiny (Works in 2 Vols., Vol. 1, The Pillar and Ground of the Truth), M., Pravda, 1990, Ch. 1. 490 p., Ch. 2. Pp. 494—837.
3. Vygotskii L. S. Myshlenie i rech' (Thinking and Speech), *Sobranie sochinenii, v 6 t.*, by L. S. Vygotskii, T. 2, M., Pedagogika, 1982, pp. 5—361.
4. Khoruzhii S. S. Obretenie konkretnosti (Specificity Acquisition), *Sochineniya v dvukh tomakh*, by P. A. Florenskii, T. 2, U vodorazdelov mysli, M., Pravda, 1990, pp. 3—16.

Submitted 30.11.2017.

Lobastov Gennadiy V., doctor of philosophical sciences, professor, professor of the Department of theory and history of psychology at Institute of psychology named after L. S. Vygotsky, Russian State University for Humanities (Russia, 125993, Moscow, Miusscay square, 6); professor of Philosophy Department (517), Moscow Aviation Institute (National Research University) — MAI (4, Volokolamskoe shosse, Moscow, 125993, Russia), lobastov.g.v@yandex.ru