

*А.В. Иванов, И.В. Фотиева*

## «ФИЛОСОФИЯ МЫСЛИ» ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

*Иванов Андрей Владимирович* – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии. Алтайский государственный аграрный университет. Российская Федерация, 656049, г. Барнаул, пр. Красноармейский, д. 98; e-mail: ivanov\_a\_v\_58@mail.ru

*Фотиева Ирина Валерьевна* – доктор философских наук, профессор. Алтайский государственный университет. Российская Федерация, 656049, г. Барнаул, пр-т Ленина, д. 61; e-mail: fotieva@bk.ru

Статья посвящена недостаточно изученным идеям философского наследия П.А. Флоренского, которые, по мнению авторов, могут послужить основой для создания нового направления – «философии мысли». Эвристический потенциал этого направления связан, во-первых, с неразработанностью темы мысли в философии, во-вторых, с ее многоаспектностью, что дает основания для нового философского синтеза. Кроме того, в рамках данного направления станет возможным целостно философски осмыслить накопленный массив эмпирических научных данных и теоретических гипотез, не укладывающихся в до сих пор доминирующую, особенно в западной мысли, узкоматериалистическую парадигму. Авторы отмечают, что сегодня вновь актуализируется платоническая традиция в философии, в русле которой творил Флоренский и куда он внес неоценимый вклад. Прежде всего обращает на себя внимание принцип «духовного материализма» в трактовке Флоренским всех форм бытия, откуда следует, что мысли обладают особой «вещностью» и, соответственно, как опосредованно, так и непосредственно влияют на мир. Здесь видится прямое пересечение с современными естественнонаучными исследованиями, прежде всего в биологии, физике микро- и мегамира. В процессе познания человек, согласно Флоренскому, посредством мысли овладевает идеями (подлинным бытием) предмета; отсюда истина – не гносеологический конструкт, а совпадение индивидуальной мысли с эйдосом предмета, при этом индивидуальные мыслительные акты могут не только порождать новые смыслы, но и актуализировать, дополнять новыми смысловыми слоями и энергиями эйдетические смысловые структуры. В своей антропологии Флоренский последовательно развивает тезис о тождестве микро- и макрокосма, при этом особо подчеркивая прямое воздействие мыслительно-духовных процессов человека на все мироздание. Философия мысли, контуры которой очертил Флоренский и которая нуждается в дальнейшем развитии, важна не только в теоретическом плане, но и в практическом, давая основу для нового подхода к решению многих проблем современного человечества.

**Ключевые слова:** Флоренский, платонизм, «духовный материализм», эйдос, сознание, мысль

## Методологическое введение

У П.А. Флоренского мы встречаем исключительные по глубине и эвристическому потенциалу наброски к тому, что может быть названо «философией мысли». Здесь, на наш взгляд, кроется возможность качественного преобразования философии как с точки зрения нового прочтения многих ее ключевых проблем, так и в отношении ее синтеза с религиозной, научной и художественной мыслью. Здесь очерчивается путь к построению целостного антропокосмического мировоззрения, адекватного нынешнему переходу от техногенно-потребительской к новой духовно-экологической цивилизации. Поэтому трудно согласиться с мнением знатока и интерпретатора наследия Флоренского С.С. Хоружего, что «в целом контексте русской духовности идеи Флоренского и его философия являются скорее периферийными, маргинальными по отношению к некоему центральному руслу»<sup>1</sup>. Мы, напротив, постараемся показать, что в русле «философии мысли» – имплицитно вынашиваемой и в отдельных фрагментах явно проговариваемой великим русским философом – может быть основательно развита и онтологическая, и гносеологическая, и антропологическая проблематика.

Сразу отметим показательный факт: мысль как предмет рационального исследования (философского и научного) представляет собой нечто трудноуловимое, более сложное, чем даже сознание<sup>2</sup>. Недаром мы почти нигде не найдем статей «мысль» в философских и психологических словарях, а если найдем, то не встретим явного ее определения. В лучшем случае будет указано, что мысль – результат деятельности мышления или что она представляет собой разновидность информационной реальности, представленной в сознании человека.

Фрагментов, прямо посвященных природе мысли, нет и у Флоренского, но в его наследии мы находим многообразие ее контекстуальных (неявных) определений. Сама ускользающая предметность мысли оказывается созвучной синархической диалектической методологии Флоренского. И прежде всего у него есть достаточно четкая фиксация исходных метафизических принципов будущего построения «философии мысли».

Это, в первую очередь, приверженность Флоренского *платонической* линии философствования, что вполне понятно: пытаться адекватно понять мысль можно лишь из нее самой как из безусловной исходной данности. Другое дело, что эту данность, в отличие от трансценденталистских схем, необходимо вынести *за пределы* индивидуального сознания. Иначе философии никогда не войти в сферу, говоря языком Платона, «чистого бытия», а придется вечно вращаться в круговороте теней на стенах пещеры. «Философия самым существом своим, – пишет в этой связи Флоренский, – есть не что иное, как уразумение и осознание умного, горнего, пренебесного, трансцендентного мира...»<sup>3</sup>. Отметим, что символ пещеры обстоятельно промышляется в творчестве Флоренского. Это касается и возможности непосредственного созерцания божественных идей, и трактовки знания как припоминания, и особой роли математики, диалектики и искусства в познании эйдетического мира, и пространственно-временной структуры последнего, отличной от мира чувственно данной повседневности.

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 2001. С. 553.

<sup>2</sup> См. о парадоксах познания сознания в монографии одного из авторов: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000.

<sup>3</sup> Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С. 109.

В онтологическом плане Флоренский достаточно последовательно проводит *принцип монодуализма*<sup>4</sup>, не приемля ни натуралистическую, ни спиритуалистическую установки как ложные в своей отвлеченности начала, если использовать терминологию В.С. Соловьева. Как и последний, П.А. Флоренский стоит на позиции «духовного материализма» (термин С.Н. Булгакова) в трактовке любых форм бытия, подчеркивая неразрывное единство их материального и идеального, физического и психического, энергийного и сущностного измерений. Вселенная в целом – это не только *идеально-сущий* порядок и смысл, но и *материально-несущие* энергии, выступающие онтологической основой динамического множества, источником рождения и уничтожения вещей и процессов. Следовательно, Божественный порядок, по Флоренскому, неотрывен от *первичного онтологического хаоса*, который следует четко отличать от хаоса злого, порожденного ложно ориентированной человеческой волей, «ноогенного»: «Хаос у Тютчева залегает глубже человеческого и вообще индивидуального различения добра и зла. Но именно поэтому его нельзя понимать как зло... Хаос... есть высший закон мира, которым и движется жизнь. Без уничтожения жизни не было бы, как не было бы ее и без рождения»<sup>5</sup>. Избавление от ноогенного хаоса и софийное упорядочивание хаоса первичного – это важнейшая задача, стоящая перед человеком. Что же касается базового антропологического принципа Флоренского, то это тождество макро- и микрокосмов, на чем мы еще остановимся ниже.

Исходная гносеологическая установка Флоренского – принцип *неразрывной связи субъекта и объекта познания, мысли и ее предмета*, заключающий в себе возможность их полного вхождения друг в друга. При этом субъект и объект познания он трактует в христианско-платоническом ключе, не отрицая возможности познания как объективного и автономного бытия «вещей в себе» (понимаемого как мир идей), так и трансцендентального субъекта познания, понимаемого в качестве Творящего Логоса. Другое дело, что они навсегда останутся для земного сознания лишь регулятивными гносеологическими абстракциями, неким пределом познавательной активности, уходящим в бесконечность.

Что касается методологических симпатий Флоренского, то, как справедливо отмечают многие исследователи, они связаны с диалектической традицией философствования, но с элементами религиозного антиномизма (невозможностью рационального синтеза противоположностей в понимании Бога, мира и человека) и неприятия линейного – схематизирующего и огрубляющего действительность – философского дискурса. Рассудочно-одностороннему «препарированию» мира он противопоставляет идеал «синархического», нелинейного и многомерного мышления, где органически сплетаются разные темы и где мысль под разными углами зрения возвращается к каким-то ключевым проблемам, образуя многомерные смысловые узлы и средоточия<sup>6</sup>.

Здесь следует сделать принципиальное уточнение. Вопреки традиционным взглядам на мысль как на нечто идеальное, отлитое в форму понятий и суждений, для Флоренского она представляет собой нечто сугубо жизненное и конкретное, что нельзя оторвать от созерцаний и переживаний человека, а также от самого космического бытия. Флоренский в целом разделяет

<sup>4</sup> Данного термина мы в работах Флоренского не встречали, но его присутствие у С.Н. Булгакова, духовно близкого Флоренскому, позволяет предположить, что он не вызвал бы у него отторжения.

<sup>5</sup> Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. М., 1998. С. 181.

<sup>6</sup> См.: Флоренский П.А. На Маковце // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 36–37; Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 672–673.

позиции витализма и панпсихизма. Мысль и слово для него – атрибуты объективного мира жизни, органической и деятельной частью которого является человек. Здесь проходит водораздел<sup>7</sup> между западноевропейской и русской философской мыслью XX в., который был и для самого Флоренского вполне очевиден.

Отметим, что наша реконструкция неявной «философии мысли» Флоренского будет носить не историко-философский, а теоретический характер, т. е. включать в себя развитие его идей и авторские суждения. Мы не претендуем на законченность и точность формулировок, учитывая сложность и необъятность темы. Наша цель – на основе интуиций и иногда вскользь оброненных фраз Флоренского постараться очертить предметные контуры «философии мысли», выделив в ее рамках онтологические, гносеологические и антропологические проблемно-тематические поля, подлежащие дальнейшей разработке.

### ОНТОЛОГИЯ МЫСЛИ

Еще раз обратим внимание на важнейший момент: Флоренский в целом ряде работ настаивает на том, что мысли не только существуют в духе платоновского вечного и неизменного царства идей, но представляют собой своеобразные *индивидуальные живые сущности*, включенные в единую живую реальность Космоса, с которыми сложно и многомерно взаимодействует индивидуальная человеческая мысль. Этот мотив подробно развит, например, в его работе «Общечеловеческие корни идеализма».

Так, мысли, согласно Флоренскому, не являются чисто идеальными сущностями. В отличие от современных ему западных мыслителей, в той или иной мере тяготеющих к платонизму, таких как Н. Гартман, М. Шелер или Г. Фреге, онтологическая позиция Флоренского предельно определена. Мысли (или смыслы) обладают особой, как бы *тонко-материальной вечностью* и тонко-физической *энергией*, способной как опосредованно (через действия человека), так и *непосредственно* воздействовать на мир. Они имманентно *монодуальны*: «Если ранее мы сказали, что всякая мысль, да и самая вещь, – идеальность, то теперь скажем, что всякая мысль, как и сама вещь, есть реальность. Не только вещь мысле-образна, но и мысль вещь-образна... И потому мысль – творческая сила в мире “вещей”. Вспомните гипноз, заговоры, художественное творчество, преобразующееся в действительность, научное творчество, вторгающееся в жизнь объективности: ведь мысль же, если не прямо (хотя и прямо!), то косвенно, при помощи динамита, свергает гору в море! Ведь точка приложения силы мысли есть, в конце концов, гора, самая гора, а никак не призрак, не “представление” горы, в смысле чистой иллюзорности: в противном случае пришлось бы человеку быть лишь созерцателем калейдоскопа своей психики, а не делателем жизни и строителем культуры»<sup>8</sup>. Очень точен здесь образ калейдоскопа, который позднее использовал В. Франкл, критически высказываясь о «...специфической разновидности субъективизма, которую мы хотим назвать *калейдоскопизмом*... В калейдоскоп можно увидеть только сам калейдоскоп, в отличие от бинокля или

<sup>7</sup> Не затрагивающий такие немногие исключения, как поздний М. Хайдеггер, М. Шелер или П. Тейяр де Шарден.

<sup>8</sup> Флоренский П.А. Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 48–49.

подзорной трубы... Калейдоскопизм рисует картину человеческого познания, в которой человек предстает как субъект, который лишь “проектирует” свой мир, ...так, что через этот спроектированный “мир” виден всякий раз лишь он сам – проектирующий субъект<sup>9</sup>.

Мысли (и имена как концентрированные носители последних) могут быть светоносными и созидательными, но могут быть разрушительными и темными, могут как одухотворять, так и разрушать, причем не только человека, но и природные формы. Онтологический взгляд Флоренского на мысль и слово как на живые и деятельные сущности, буквально способные оказывать физическое воздействие, находит сегодня в ряде областей науки научно-экспериментальные подтверждения<sup>10</sup>. Фактически мы живем в воздействующем на нас гигантском море мысли, которое не ощущаем лишь по причине неразвитости соответствующих познавательных способностей.

Что касается строения Космоса, пронизанного токами мыслежизни<sup>11</sup>, то оно, согласно Флоренскому, также *монодуально*. Космос внутренне, субстанциально, един, но *состоит из двух иерархических слоев – ноуменального и феноменального*. Мир *ноуменальный* – это платоновский мир идей, область объективно сущих живых смыслов и их деятельных творцов, где упор должен быть сделан на *мысле-жизни* или *духо-материи*. Но в нем есть своя телесность, «тонкая материя», на которую указывали и сам Платон, и особенно неоплатоники. Что же касается мира *феноменального*, то он есть чувственно-телесное проявление ноуменального мира, царство теней, где смыслы даны нам лишь в своей субъективно-идеальной форме или скрыты за многообразием внешних, прежде всего плотно-телесных форм жизни. Наш земной мир с этих позиций – это область скорее *мысле-жизни* или *духо-материи*. Как справедливо замечает Хоружий, «ноумен есть тот же феномен, но созерцаемый в ноуменальном пространстве и тем самым в своей смысловой структуре; равно и феномен есть тот же ноумен, но созерцаемый в своем чувственном облике»<sup>12</sup>.

Оба мира как бы вывернуты относительно друг друга, имеют разный ход времени и разную пространственную структуру. Говоря современным языком, Вселенная, по Флоренскому, устроена по принципу ленты Мёбиуса<sup>13</sup> – плоского листа, изогнутого так, что, двигаясь по одной его стороне, рано или поздно оказываешься на противоположной стороне. Таково движение Данте из феноменального в ноуменальный мир в «Божественной комедии», которое анализирует Флоренский в своей работе «Мнимости в геометрии»: «... Переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через разлом пространства и выворачивания тела через самого себя»<sup>14</sup>. Двумя *естественными* разломами земного времени и пространства,

<sup>9</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 72–73.

<sup>10</sup> В частности, многочисленные факты влияния мысли и слова человека на растения собраны в известной работе: Томпкинс П., Берд К. Тайная жизнь растений. М., 2006. Кроме того, давняя проблема наблюдателя в квантовой механике, как известно, подвела уже многих исследователей к выводу о субстанциальности мысли и ее непосредственном влиянии на мир.

<sup>11</sup> Можно вспомнить знаменитое письмо Флоренского В.И. Вернадскому, с которым его как раз и роднила идея «всюдности жизни».

<sup>12</sup> Хоружий С.С. Указ. соч. С. 534.

<sup>13</sup> Об эвристичности использования образа ленты Мёбиуса для понимания природы человеческого сознания – см.: Иванов А.В. Указ. соч. Попытку интерпретировать структуру Вселенной по аналогии лентой Мёбиуса предпринял в свое время уже упомянутый физик Л.В. Лесков. Художественным выражением пространственных философско-математических изысканий Флоренского является графика М. Эшера (см., например, его знаменитые картины «Три мира» и особенно «Всадники»).

<sup>14</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М., 1991. С. 51.

обеспечивающими выход в сферу ноуменального, являются сон и смерть<sup>15</sup>. Искусственные средства, которые выработала культура для выхода в ноуменальную область, по Флоренскому, – это прежде всего религиозные символы, среди которых главные – икона и молитва.

Не касаясь символизма Флоренского в целом, который хорошо исследован, подчеркнем лишь его качественное отличие от западных трактовок символа. Через высшие символы, «окна, пробитые в нашей субъективности», перед человеком энергично обнаруживаются высшие творческие Лики и смыслы ноуменального мира. Очевидна разница между данным подходом и, скажем, «философией символических форм» Э. Кассирера. Для последнего символические системы – лишь объективации человеческих форм творчества, сугубо земных и одинаковых для всех конструктивно-смысловых потенций сознания. «Под символом, – пишет в противовес этому Флоренский, – можно разуместь всякую реальность, которая несет в своей энергии энергию другой, высшей по ценности, по иерархии реальности; тем самым эта первая является носителем, окном в высшую реальность, и с раздроблением низшей меркнет и свет высшей, не сам по себе, а поскольку закрывается окно. Это не значит, что сама высшая (реальность) перестала существовать, а то – что окно закрылось»<sup>16</sup>.

Здесь возникают два вопроса: каков, с точки зрения Флоренского, состав этого высшего ноуменального мира мысли и каков его генезис?

Что касается *состава ноуменального мира*, то русский мыслитель выделяет в нем, быть может, не всегда последовательно<sup>17</sup>, две диалектически связанные составляющие: *творческие Лики* (личности) и *предметные смыслы*. Первые, как сознательные *живые существа*, являются деятельными субъектами как ноуменального, так и феноменального мира. Они обладают индивидуальными характеристиками (качествами), определяемыми в первую очередь Именами (именными категориями). Имена являются «субстанциальными или эссенциальными формами личности»<sup>18</sup>, «творческими формулами личности»<sup>19</sup>, т. е. задают идеальную канву ее индивидуальной эволюции и творческие задачи, подлежащие воплощению в мире. Каждое имя имеет свой высший и низший смысловой полюс, и Я свободно в выборе путей собственного жизнеустройства. Высший полюс Имени – это святой, персонифицирующий высшие духовные качества и полноту реализации жизненных задач, связанных с именем. «Низший полюс того же имени, – пишет Флоренский, – уходит в геенну, как полное извращение бо-

<sup>15</sup> Оба эти состояния всегда очень интересовали Флоренского. Современные же исследования дают все больше косвенных и прямых подтверждений тому, что сознание в них работает в своеобразных режимах, соприкасаясь с какой-то иной реальностью. Начиная с эмпирических наблюдений клинической смерти Р. Моуди и статистики реинкарнационных воспоминаний Я. Стивенсона, эта линия продолжает активно развиваться, несмотря на все нападки.

<sup>16</sup> Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3(2). М., 1999. С. 478.

<sup>17</sup> В отличие, например, от Н.О. Лосского, который четко различал творческих субстанциальных деятелей (монады) и предметные эйдосы. У Флоренского же разрабатывается в первую очередь личностно-именная трактовка эйдоса, а не предметно-смысловая, как у Лосского и особенно у А.Ф. Лосева. С другой стороны, понимания мысли как именно всеобщей живой стихии мирового бытия не найти ни у Лосского, ни у Лосева. Их платонизм, быть может, более классичен, чем у Флоренского, но менее конкретен и жизнен.

<sup>18</sup> Флоренский П.А. Имена. Метафизика имен в историческом освещении // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3(2). М., 1999. С. 224.

<sup>19</sup> Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 266–267.

жественной истины данного имени»<sup>20</sup>. Иными словами, собственное имя – это эйдетическая матрица построения как своего духовного Я в мире, так и предметной деятельности в нем.

Что же касается предметных смыслов (Флоренский фактически отождествляет их с именами нарицательными)<sup>21</sup>, то они образуют *объективное содержание ноуменального мира мысли* и выступают *субстанциальной основой вещно-процессуального многообразия мира феноменального*. Здесь, конечно, всплывают сложнейшие теоретические вопросы, связанные с пониманием природы эйдоса и смысла, а также соотношением их самостоятельного ноуменального бытия – и бытия непосредственно в актах человеческого сознания.

Это пока, на наш взгляд, область гипотетических метафизических суждений. Так, можно предположить, что предметные смыслы могут быть разного онтологического уровня и статуса, *где любой эйдос – смысл, но не любой смысл – эйдос*, особенно порожденный хаотическим сознанием человека. В противовес нашим, чаще всего слабо предметно оформленным и смутным мысленным актам, эйдос представляет собой некое *фундаментальное и устойчивое информационно-смысловое образование ноуменального мира*, способное активно и длительно (если не постоянно) воздействовать на мировую жизнь (ее идеальные и материальные составляющие) и существовать без участия человеческой мысли. Возможно, такие фундаментальные эйдосы – плод деятельности сознаний (Ликов) более высокого уровня. Но, повторимся, это пока лишь размышления на вечные темы платонизма.

Вернемся к структуре ноуменального мира в представлении Флоренского. Помимо живых ликов и предметных смыслов, у него есть еще и *числа*, определяющие общую гармонию и порядок мирового бытия<sup>22</sup>, прежде всего его пространственно-временные отношения. Они обеспечивают также порядок и нашей индивидуальной судьбы<sup>23</sup>, и нашей предметной деятельности. В целом же картина ноуменального мира мысли осталась у философа незавершенной и где-то даже противоречивой. Так, питая нелюбовь к абстрактному мышлению и к логическим системам, он выпускает из виду необходимость существования *логических категорий* (своеобразных метаэйдосов) как всеобщих матриц созидания и понимания предметных смыслов (понятий) любого уровня. Отсюда и его недооценка синтезирующих функций *разумного мышления*, способного преодолевать антиномии познания через диалектический синтез противоположных сторон изучаемого предмета. Словом, между умным *созерцанием* эйдетического мира и его рассудочным познанием

<sup>20</sup> Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка. С. 225.

<sup>21</sup> Тезис Флоренского о принципиальной нерасторжимости мысли и слова вызывает сомнения. Если бы это было так, то невозможными были бы ни живопись, ни танец, ни классическая музыка – искусства принципиально внесловесные, но, несомненно, связанные с воплощением и пониманием смысла. Известны также многочисленные психологические исследования процессов открытия в философии, науке и искусстве, доказывающие образно-символическую, а не словесно-символическую форму творческих озарений. Феномен именно внесловесного мысленного схватывания сущности исследуемого предмета известен любому творческому человеку. Лишь впоследствии идея подвергается вербализации и дискурсивному развертыванию в тексте. Впрочем, многие контексты работ самого Флоренского говорят о том, что часто под словом и именем он понимает именно мысль и смысл.

<sup>22</sup> Флоренский П.А. Имена. С. 221–227.

<sup>23</sup> См., например, труды Флоренского по универсальной пропорции «золотого сечения»: Флоренский П.А. Понятие формы // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 474–475.

здесь образовался разрыв<sup>24</sup>. Именно за гипертрофированный антиномизм и недооценку синтетических способностей разума критиковал Флоренского и Е.Н. Трубецкой. Кстати, у самого Платона мы встречаем блестящие образцы именно логического диалектического мышления, если взять хотя бы диалоги «Софист» и «Парменид». Впрочем, Флоренский и сам ясно осознавал незавершенность своих категориальных исследований<sup>25</sup>.

Перейдем теперь к истокам ноуменального мира мысли в концепции Флоренского. Здесь он выступает не столько как платоник, сколько как мыслитель христианской ориентации. Творящее Слово-Логос является для него источником всех индивидуальных творческих Я, структурно-динамических устоев бытия и предметных смыслов<sup>26</sup>. Более того, Он – начало и конец всех вселенских форм жизни, универсальное единство во множестве, *совершенный индивидуальный Жизненный Мир, претворяющийся в Космический Мир Жизни*. Флоренский использует здесь традиционные образы ослепительного Света и огненного Первослова, упорядочивающих темный мировой хаос. Встречаем мы у него и образ Мирового Дерева. Логос как Живой Порядок Бытия в виде Древа Мысли словно *прорастает в мировой хаос*, очерчивает его границы<sup>27</sup> и претворяется в дерево вселенных и планетных систем, в родовидовые биологические и генеалогические деревья, в деревья языков и деревья святых, в деревья нервной и кровеносной систем человека, в дерево понятий и в семантических значений слова. Логос и сам может трактоваться, используя терминологию Флоренского, как *Семема семем, как Вечное древо имен и смыслов*, которое впоследствии будет распаковываться и приращиваться усилиями многих цивилизаций и индивидуальных сознаний. Говоря современным языком, Флоренский – один из первых ученых, ясно осознавших отраженное в символе Мирового Дерева *фрактальное (самоподобное) строение Вселенной*. Он делает попытку выявить базовые эйдосы-символы, среди которых выделяет крест, также сопрягая с ним символ дерева: «...Крест лежит в основании всего бытия как истинная форма бытия, уже не внешняя только, но форма организующая, платоновский εἶδος... И в целом, и в частях вселенная крестообразна»<sup>28</sup>.

Ноуменальный мир всегда, по мысли философа, охраняет свои трансцендентные тайны от профанного сознания. Чтобы приобщиться к ним, нужно совершить серьезные познавательные и жизненные усилия. Флоренский рисует яркий и емкий образ такого познания. Приведем эту цитату полностью, так как она позволит нам перейти к гносеологическим и антропологическим аспектам «философии мысли». Напомним только, что эйдос (идею, смысл) и имя (слово) Флоренский фактически отождествляет: познать эйдос (имя) вещи – значит облечь ее познание в сеть последовательных утверждений и определений, что должно резюмироваться в акте уже непосредственного целостного видения ее сущности. «...Можно назвать обычный ход диалектического умозрения, – пишет Флоренский, – путем, восхождением на вершину, а достигнутое синтетическое слово – созерцанием с самой вершины: посту-

<sup>24</sup> Диалектический разум, фундированный мощью всеобщих логических категорий, оказался за пределами его синархического мышления, но именно в этом направлении двинулись в своих исканиях Лосев и марксистская диалектика, питаемые в первую очередь силой гегелевских идей.

<sup>25</sup> См. в работе: Флоренский П.А. Философия культа. С. 115–116.

<sup>26</sup> См.: там же. С. 137.

<sup>27</sup> Флоренский, как известно, отрицал безграничность мира, полностью совпадая в этом пункте с Лосевым. См. работу Лосева «Диалектика мифа».

<sup>28</sup> Флоренский П.А. Философия культа. С. 39–40.

пательность движения тут прекращается, но это не значит, что прекращается вообще движение, ибо путник, достигший высшей точки своего пути, заменяет продвижение – вращением; да, перед ним открылись горизонты столь широкие, что есть, что созерцать, а малейший поворот вправо и влево дает ему новую полноту возвышенных зрелищ... Достигнув этого относительного максимума в своем движении, мысль покоится на созерцательной вершине, и долго может покоиться, пожиная плоды своего восхождения. Но когда она пожелает идти далее, продвигаясь еще, ей необходимо оставить вершинную стоянку и обречь себя на сужение своего горизонта, чтобы в своем дальнейшем пути... начать новое восхождение на новую и новые вершины»<sup>29</sup>.

Данный образ важен по двум причинам. Во-первых, он отчасти раскрывает диалектику единого и многого как в бытии самого эйдоса, так и в его постижении субъективной мыслью. *Эйдос в своей внутренней форме, как в зерне, латентно содержит много возможных вариантов своего внешнего обнаружения*, слоев (оборотов спирали) смысла. Он разворачивается по нисходящей линии из ноуменального в феноменальный мир, *от единства к множеству*, порождая творческие импульсы в индивидуальных сознаниях и раскрываясь в разных символических формах. Соответственно, его постижение, движение снизу вверх, может вестись по разным смысловым путям – научному, художественному, философскому, религиозному, чтобы с достигнутой синтетической вершины они предстали взаимодополнительными гранями целого, разными ветвями единого ствола.

### **Познавательный процесс и его классические антиномии с точки зрения «философии мысли»**

В трактовке познавательной деятельности мы встречаем у Флоренского вроде бы традиционный подход: есть акт индивидуальной мысли и связанное с ним предметно-смысловое содержание. Но если с точки зрения, скажем, феноменологического подхода любой акт мысли интенционален, т. е. только им конституируется любое смысловое содержание, то позиция Флоренского последовательно платоническая и, стало быть, радикально иная. Предмет мысли, как уже сказано, может быть порождением мыслительных актов существ более высокого онтологического уровня и вести независимое от нашей мысли существование. Более того, эти объективно существующие устойчивые эйдосы (семемы слов) способны оказывать влияние на акты нашего сознания, определяя его интенциональную направленность. С другой стороны, индивидуальные человеческие мыслительные акты могут не только порождать новые смыслы, но и *актуализировать, дополнять новыми смысловыми слоями и энергиями объективно существующие эйдотические смысловые структуры*. У Флоренского встречается мысль, что благодаря творческим актам мы словно пробуждаем эйдос, его спящие семемы-смыслы; приращиваем их и наделяем новыми энергиями жизни. В этом плане любая мысль *онтологична* в исконном смысле этого слова. Она *волнами распространяется и по горизонтали мира*, в большей или меньшей степени влияя на людей и природные формы. Развивая эти мысли Флоренского, можно сказать, что мы оказываемся частью *сборного процесса познания* и никогда не познаем в одиночку. Степень влияния «волн мысли» на индивидуальный познавательный процесс еще предстоит определить, но его реальность и значимость сегодня все более явно подтверждаются многими исследованиями.

<sup>29</sup> Флоренский П.А. Мысль и язык // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 190–191.

Что же касается соотношения идеального содержания мысли и предметов внешнего мира, то и здесь познавательный процесс, согласно Флоренскому, глубоко онтологичен и реалистичен: мы мыслью, с той или иной степенью успеха, субъективно овладеваем *объективным идеальным содержанием* вещи (ее идеей, или подлинным *бытием*); а не порожаем сами это идеальное содержание (конструктивистская установка) и не проникаем в сущность материальной вещи самой по себе (эту позицию Флоренский называет не реализмом, а натурализмом или иллюзионизмом), поскольку сама познаваемая вещь есть только образ в нашем сознании, перцептивное или концептуальное *сущее*, которое мы некритически наделяем существованием<sup>30</sup>. Поэтому и истина для Флоренского – не регулятивный гносеологический конструкт (не фикция и не конвенция) и не таинственное совпадение идеальной мысли с материальным предметом, *а совпадение индивидуальной идеальной мысли с живой мыслью (или эйдосом) самого предмета, с его ноуменальным бытием.*

При этом в процессе познания идеальной сущности вещи наличествуют и конструктивные, и отражательные; и субъективные, и объективные аспекты; и сам по себе предмет (ноумен), и его феноменально-энергетические обнаружения. В частности, у Флоренского мы встречаем идею, которая развивается в ряде многих современных естественнонаучных гипотез, о том, что от познаваемых предметов исходят вибрации, энергетические волны, которые связаны с их идеальной сущностью и обеспечивают наше с ней соприкосновение. Тему вибрационной сущности познавательного акта он затрагивает в самых разных своих трудах: «...Постижение реальности есть со-ритмическое биение духа, откликающееся на ритм познаваемого»<sup>31</sup>. Пульсирующей, волновой природы мира, задающей онтологические основы гносеологического совпадения мысли с предметом, он касается и в своих письмах<sup>32</sup>. Например, от иконы, по Флоренскому, исходят живые волны; это данный *в доступных земных формах* именно *сам живой лик святого*. Вот как он в целом объясняет познавательный процесс: «Всякое изображение, по необходимой символичности своей, раскрывает свое духовное содержание не иначе, как в нашем духовном восхождении “от образа к первообразу”, т. е. при онтологическом соприкосновении нашем с самим первообразом: тогда, и только тогда чувственный знак наливается соками жизни и, тем самым, неотделимый от своего первообраза, делается уже не “изображением”, а передовой волной или одной из передовых волн, возбуждаемых реальностью. А все другие способы явления нашему духу самой реальности – тоже волны, ею возбуждаемые, включительно до нашего жизненного общения с нею: ведь всегда мы общаемся с энергией сущности и, чрез энергию, – с самой сущностью, но не непосредственно с последней»<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> В этом пункте Флоренский весьма близок к позднему Хайдеггеру, разве что у русского мыслителя позиция выражена ясно и конкретно без германского многословия. У обоих философов мы видим *фундаментальную онто-гносеологию* мысли, когда в дом бытия возвращаются через тщательное вслушивание и вглядывание в первоимена и первосмыслы. Не случайна, кстати, и тяга обоих мыслителей к этимологическим изысканиям, к поиску слов, чьи морфемы и семемы непосредственно приобщают нас к ноуменальным глубинам бытия. Оба любят поэтому греческую философию, ценят и знают поэзию как сокровенную обитель языка. Оба критикуют современную механическую цивилизацию как всевластие сущего, затмившего бытие.

<sup>31</sup> Флоренский П.А. На Маковце. С. 39.

<sup>32</sup> См.: Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 216.

<sup>33</sup> Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 447.

С другой стороны, познание – это не только вибрационное влияние предмета на нас (*теория отражения*), но и наше активное стремление проникнуть в его сущность, спрятанную под чувственно-феноменальными покровами. От нас к предмету также исходит сканирующая мысленная вибрация. Отсюда познание всегда несет в себе и элемент *конструктивности*, неустранимой онтологической «впечатанности» субъекта и его мысли в объект познания.

Флоренский достаточно последовательно снимает классические гносеологические антиномии: «отражение-конструирование», «субъективное-объективное», «личностное-безличное», «типовое-разнообразное». И это опять-таки возможно, только если мысль субстанциальна, неотделима от бытия.

И важно подчеркнуть, что вовсе не устранение личностных компонентов из познания гарантирует его объективность, а, напротив, именно *подлинная и максимально развитая субъективность*; весь накопленный познавательный и личностный опыт субъекта обеспечивает глубину проникновения в предмет. Но при этом и *познавательный результат начинает нести на себе отпечаток мысли познающего, приобретает личностно-объективную окраску*. «Несомненно, – пишет Флоренский, – что конкретная мысль есть личная мысль, мысль не “вообще”... но мысль, характерно соотносящая данный объект с данным же субъектом. Мышление есть непрестанный синтез познаваемого с познающим и, следовательно, глубоко и насквозь пронизано энергиями познающей личности»<sup>34</sup>. Иными словами, существует корреляция между энергичными вибрациями познаваемого предмета и пульсацией мысли познающего субъекта. *Эйдетическая сущность предмета открывается лишь тому, кто, образно говоря, звучит с ней в унисон*.

Отсюда понятно, что познающая мысль должна быть окрашена любовью к этому предмету (говоря с позиций ее «волновой природы», содержать в своем спектре соответствующие энергии). Тогда предмет словно магнитом притягивается к мысли. «...Акт познания, – пишет Флоренский, – есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное выхождение познающего из себя или, – что то же – реальное вхождение познаваемого в познающего... Это основное и характерное положение всей русской и, вообще, восточной философии... В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины»<sup>35</sup>.

*Иными словами, личностная и самозабвенная<sup>36</sup> устремленность к предмету максимально способствует объективности познавательного акта*. Здесь можно, учитывая сказанное Флоренским, вспомнить и восточную традицию, требующую в познавательном процессе очистить сознание от всего земного и суетного, но не за счет обезличивания, а через максимально сосредоточенную и устремленную мысль. Вспомним, что, когда ученый работает с вдохновением, он забывает не только о пространстве и времени, но и о себе, буквально личностно сращивается мыслью с сущностью познаваемого предмета.

Следует остановиться еще на очень важном гносеологическом аспекте «философии мысли» Флоренского. Глубина схватывания эйдетической сущности предмета предполагает его *многомерное* и всестороннее осмысливание. Онтологически это связано с тем, что любая вещь и тем более человек существуют только через взаимодействие с миром и живыми существами, влияя на них и испытывая на себе их многообразные влияния. Соответственно, по Флоренскому, мышление должно быть гибким, многомерным и сетевидным –

<sup>34</sup> Флоренский П.А. Разум и диалектика // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 140.

<sup>35</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 73–74.

<sup>36</sup> И именно в силу этого лишённая эгоизма, отсебятины и пресловутого психологизма, с которым столько лет вела борьбу западная гносеология!

опять-таки синархическим, иначе оно никогда не познает живой предмет, а сформирует о нем лишь одномерные и безжизненные абстракции<sup>37</sup>. Мысль субъекта должна быть *живой вибрирующей сетью*, реагирующей на живую пульсацию бытия. В сущности, Флоренский демонстрирует постнеклассический комплексный подход к изучаемым предметам, а также то, что мы сегодня именуем нелинейным мышлением. Не случайно любое его произведение – это колоссальный объем эмпирического и теоретического материала, рассмотрение предмета с разных сторон и методологических ракурсов.

Таким образом, *глубина познания оказывается нерасторжимо связанной с его широтой*. Через пульсирующую, уточняющуюся и расширяющуюся – буквально *растущую в виде древа* – познающую мысль не только совершенствуется сам человек, но он прорастает в мир, делается его активным со-творцом.

Здесь самое время перейти к антропологическим аспектам «*философии мысли*» при всей относительности членений философии на различные разделы.

### Мысль и человек. Ключевые идеи антропологии Флоренского

Антроподицея Флоренского достаточно хорошо изучена. Она строится на основе противопоставления возрожденческого и средневекового образов человека. Для возрожденческого сознания характерны антропоцентризм; отвлеченный рационализм; примат количества над качеством; части над целым; массы над индивидуальностью, что в итоге оборачивается утратой понимания ноуменальной глубины и многомерности бытия мира и человека. Последний оказывается лишенным цельности, духовного центра, превращаясь в пучок признаков и свойств, в текучесть психических состояний. Отсюда, по Флоренскому, «если... происходит расслоение души, то в результате – болезни: неврастения и истерия. Суть их – в утрате координации душевной жизни: отпадает чувство реального мира, а при истерии – чувство реальности личности, души. Чувство эмпирии отменяется от своих субстанциальных основ. Я отделен от “я”»<sup>38</sup>.

Тема нецельности современного, прежде всего западного человека и его культуры традиционна для русской философии<sup>39</sup>. Однако Флоренский идет значительно дальше: из антропологического и культурного кризиса он делает вывод о кризисе природного мира, ибо духовно «расколотый» и индивидуалистически ориентированный человек оказывается неспособным выполнять предписанные ему Богом функции внесения в природу гармонии и смысла, обуздания и просветления земных стихий. Отсюда *природа, лишенная влияния сердечной и цельной мысли человека, оказывается больной и надломленной*<sup>40</sup>. Нынешняя мировая ситуация с нарастанием природных катастроф и биосферных аномалий подтверждает эти мысли философа. Мы связаны с

<sup>37</sup> Отсюда и нелюбовь Флоренского к линейно-дискурсивному мышлению, который он называет «геометрическим» и возводит к Декарту. Здесь очевидны его симпатии к интуитивизму А. Бергсона.

<sup>38</sup> Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 418–419. Любопытно, но со времен Флоренского ситуация с этим неврастеническим расслоением человеческой души и превращением мира в призрак только усугубилась. На уровне концептуального философского сознания это появляется в обосновании естественного наличия у человека многих «я», многих идентичностей.

<sup>39</sup> См.: Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 316.

<sup>40</sup> Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 430.

природой теснее и интимнее, чем это кажется даже современным экологам. При этом Флоренский выражает надежду, что последние научные открытия поспособствуют формированию адекватных представлений о связях природы и человека.

Не касаясь всех аспектов антропологии Флоренского, остановимся лишь на ее ключевых моментах, связанных с «философией мысли». Вся она, в сущности, есть синархическое развертывание его идеи о многоуровневом единстве макро- и микрокосмов.

*Во-первых*, данный принцип касается ноуменальной, духовной стороны человеческого существования. Отечественный мыслитель признает наличие глубинного (духовного) Я в человеке, его божественной сущности, которая скрывается за повседневным эмпирическим «я». Это духовное Я, с одной стороны, незримо фундирует и организует нашу индивидуальную психическую жизнь, а с другой, требует от эмпирического «я» усилий для своего деятельного проявления в мире. Соответственно, все духовные накопления и психический строй эмпирического «я» – это то, что сознательными и бессознательными психическими актами (прежде всего мысленными) словно «наназывается» на стержень глубинного Я и остается после физической смерти тела. Земные мысли и чувства формируют посмертное (астральное, как сказал бы Флоренский) тело, открывая или, наоборот, закрывая перед нами горизонты посмертного бытия: «Свобода Я – в живом творчестве своего эмпирического содержания; свободное Я сознает себя творческою субстанциею своих состояний, а не только их гносеологическим субъектом, т. е. сознает себя действующим виновником, а не только отвлеченным подлежащим всех своих сказуемых»<sup>41</sup>. Здесь Флоренский удивительно близок к индийской религиозно-философской мысли с ее идеями перевоплощения и кармы, где перевоплощается именно глубинное Я, аккумулируя в следующем рождении положительные и изживая отрицательные накопления прошлых жизней (хотя этого христианин Флоренский, естественно, не признает). Вот что он, в частности, пишет: «То, что дано Христом человеку, как человеку, не может прейти. Погибнет или, точнее сказать, будет непрестанно гибнуть в вечном моменте горения та работа, тот результат внутренней деятельности, который “самим” произведен за время жизни. Погибнет – все содержание сознания, поскольку оно – не из веры, надежды и любви»<sup>42</sup>. Спасается, как говорит Флоренский, чистое бого-сознание, духовное Я, как фрактальное духовное подобие Логоса, а земное самосознание исчезает.

Но при этом остается, к сожалению, непроясненным вопрос: гибнет ли все земное эмпирическое содержание сознания или только то, что накоплено без «веры, надежды и любви»? В первом случае неясно: зачем было Я проходить земные круги страданий и чем оно будет отличаться от других Я в Царстве Божием? Впрочем, эти вопросы проходят скорее по ведомству богословской антропологии. В любом случае проведенная через многие произведения идея Флоренского о непосредственном построении творческой мыслью самого себя заслуживает серьезного внимания в свете новых данных психологии и медицины, в том числе касающихся и посмертных состояний сознания.

*Во-вторых*, признание сверхэмпирической духовной реальности не дает основания отделять ее от материи, душу от тела. *Принцип монодуализма в антропологии Флоренский проводит не менее последовательно, чем*

<sup>41</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 217. Тут налицо явная полемика Флоренского с европейской трансценденталистской антропологией, начиная с Канта и кончая феноменологией.

<sup>42</sup> Там же. С. 233.

в онтологии: «Жизнь тела зависит от внутренней жизни, состояние тела от душевного состояния. Никакое состояние духа не безразлично для тела»<sup>43</sup>. Важно, что у него эти противоположности образуют многообразные и сложные единства – как в макрокосме (разные планы или уровни бытия), так и в самом человеке-микрокосме (плотное, эфирное, астральное и другие тела). В ткани мироздания эти слои и тела образуют сложнейшие синергические узоры и взаимопроникновения, позволяя развитой индивидуальности активно и творчески встраиваться в мировое бытие. Так, он пишет: «Даже для очень чувственного зрения граница тела лежит за физическим телом. Например, свет из пальцев – это почти физическое явление. А есть много других истечений, излучений и процессов нашей жизни, и я склонен думать, что благодаря своим телам мы охватываем всю вселенную»<sup>44</sup>. Более того, и чисто ноуменальный эйдетический мир, высшие уровни реальности «...открываются нами не мимо тела, а в теле же, в его более тонких, более энергических, более творческих слоях, нежели тело вещественное... Отовсюду из частей мира струятся к нам “*influentia* – влияния” мира, и в теле своем мы воспринимаем весь космос... Непосредственная присущность мне мира одна только дает возможность объяснить возможность эмпирического овладения миром, его ассимиляцией, его хозяйственным устройством, как моего тела»<sup>45</sup>.

В этой цитате из работы «Хозяйство» присутствует важное различие. Тождество макро- и микрокосмов может носить непосредственный и бессознательный, психо-телесный характер. В его реальности трудно усомниться, ибо через наше тело ежесекундно проходят многообразные космические излучения, несущие огромные объемы информации, которые мы неспособны осознать. Но эта бессознательная связь с Космосом создает, по Флоренскому, онтологическую и психофизическую основу для творчески хозяйственного вращивания в бытие – как за счет сознательного овладения своими более тонкими естественными телами, так и путем развития техники как материальной проекции человеческих органов вовне – *органопроекции*<sup>46</sup>. У Флоренского можно найти предсказания о технике, которая, скорее всего, будет связана с проекцией тонких форм нашей телесности, неотрывных от психической жизни.

Подобную связь макро- и микрокосмов можно назвать уже психо-телесной или, точнее – *мысле-телесной*. И все-таки именно живая, четкая и духовно устремленная мысль является самой мощной силой мирового бытия, с точки зрения Флоренского. Все это создает широчайшие возможности нашего и опосредствованного, и непосредственного мысленного влияния на мир, но также налагает на человека и колоссальную ответственность<sup>47</sup>. Можно сделать *главный вывод из антропологии Флоренского: в мире мысли бытие, познание, хозяйствование и творчество в принципе совпадают*. Однако степень полноты такого мыслящего бытия может быть существенно различной.

<sup>43</sup> Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 410.

<sup>44</sup> Там же. С. 423. См. аналогичный мотив связи нашего тела со всем Космосом в: Флоренский П.А. Философия культуры. С. 428.

<sup>45</sup> Флоренский П.А. Воплощение формы (действие и орудие) // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 438.

<sup>46</sup> В сущности, современный компьютер – это органопроекция рассудочных способностей сознания, а Интернет – нейродинамической нервной системы.

<sup>47</sup> Мотив ответственности за свою мысль присутствует в разных работах Флоренского, включая последние письма с Соловков.

Отсюда, *в-третьих*, следует признать, что творческое и живое прорастание в мир имеет свою *иерархию* и, следовательно, эволюционную перспективу. То, чего актуально достигают религиозные праведники и подвижники, у рядовых людей находится лишь в потенции. По мысли русских последователей метафизики всеединства, именно святые причастны могучим «живым силам» мироздания. Их деятельность «производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее»<sup>48</sup>. Развивая эти идеи В.С. Соловьева, П.А. Флоренский также считал, что «духовным подвигом своим святые развили у своего тела новые ткани светоносных органов как ближайшую к телу область духовных энергий»<sup>49</sup>.

Соответственно, у человека есть только два пути – или двигаться вверх, к Логосу, по путям, которыми уже прошли подвижники; или падать вниз, в некие inferнальные бездны. И эволюционная задача, стоящая перед человеком, всегда монодуальна: это духовное преображение своей души и тела и одновременно участие в одухотворении и просветлении мира, в соборном творческом обуздывании его меонального хаоса. Отсюда Флоренский четко разводит две пары ключевых антропологических категорий: души и тела, духа и плоти: «Итак, с одной стороны, “**души и телеса**”, а с другой – “плоть и дух”. “Плоть – состояние”, “дух – состояние”, и **скверна** этого состояния может быть и на теле, и на душе. Итак, душе противоположна не плоть, а тело»<sup>50</sup>. Отсюда есть низший антропологический полюс падения – «плотское тело» и «плотская душа»; и есть высшая цель земных стремлений – «духовное, одухотворенное тело» и «духовная душа», где мы уже почти достигаем корней Мирowego Древа Мысли или Царства Логоса.

В этом плане нельзя согласиться с Хоружим, считающим, что «философия Флоренского целиком находится в рамках статичной картины бытия»<sup>51</sup>. Напротив, у Флоренского отчетливо задан вектор двуединого – и индивидуального, и космологического – эволюционного преображения<sup>52</sup>. Приведем фрагмент из его работы «Макрокосм и микрокосм»: «Различными путями мысль приходит все к одному и тому же признанию: *идеального сродства* (курсив наш. – А.И., И.Ф.) мира и человека, их взаимно-обусловленности, их пронизанности друг другом, их существенной связанности между собой. *Гносеологически* – все, познаваемое нами, есть нами усвояемое и в себя нами преобразуемое. *Биологически* – все, окружающее нас, есть наше тело, продолжение нашего тела, совокупность дополнительных наших органов. *Экономически* – все, возделываемое, производимое и потребляемое нами, есть наше хозяйство. *Психологически* – все, нами ощущаемое, есть символическое воплощение нашей внутренней жизни, зеркало нашего духа. *Метафизически* – оно воистину есть то же, что мы, ибо, будучи иным, оно не могло бы быть с нами связано. Наконец, *религиозно* – Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова – Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управ-

<sup>48</sup> Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 547.

<sup>49</sup> Флоренский П.А. Иконостас. С. 488.

<sup>50</sup> Флоренский П.А. Философия культа. С. 476.

<sup>51</sup> Хоружий С.С. Указ. соч. С. 552.

<sup>52</sup> Не случайно Флоренский, несмотря на все свое неприятие советского атеизма, сочувственно оценивал коммунистический пафос преобразования мира, интерес широких масс социалистической молодежи к наукам, особенно техническим, активизм жизненной позиции советского человека в целом.

лять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос»<sup>53</sup>.

В сущности, здесь Флоренским намечены основные линии развития не только «философии мысли», но и различных наук. Действительно, если природа – продолжение нашего тела, то оно требует от нас бережного *биологического* познания и бережного – *экологического* – к ней отношения. Следовательно, наша мысль должна разумно руководить не только собственным, но и природным телом, развивая «*софийное хозяйство*», о котором вместе с Флоренским мечтал С.Н. Булгаков. Сегодня ростки этого «софийного хозяйства» видны в становлении так называемой зеленой экономики<sup>54</sup>: распространении экологически чистого земледелия и животноводства, развитии безотходных производств и нетрадиционной энергетики, строительстве так называемых умных городов и т. д. Но тогда и *психология* из науки о внутренней психической жизни человека (или науки о душе в ее классическом понимании) должна превратиться в науку о психической энергии, когда мысль формирует не просто идеальную «картину мира» в человеческих сознаниях, но непосредственно – материально и энергично – сам мир, сколь бы фантастической ни казалась эта мысль светски ориентированному сознанию.

«Философия мысли», предначертанная Флоренским, может стать одной из интеллектуальных троп, выводящих из нынешней философской пещеры к свету подлинного бытия. Но чтобы на нее вступить, нужно избавиться от закоренелой интеллигентской боязни – почти болезни, фобии – показаться смешным и архаичным в глазах коллег по профессии, одержимых культом новизны и привыкших отождествлять научную и философскую рациональность исключительно с атеизмом и натурализмом. Пример Флоренского показывает, насколько рациональным и многогранным может оказаться творчески воспринятый и продуманный платонизм, с успехом выдержавший испытание временем, в отличие от постмодерна, спустя полвека после своего возникновения отошедшего в историческое небытие, причем без всяких надежд на философскую реанимацию.

### Список литературы

- Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул: Изд-во АГИИК, 2000. 240 с.  
Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 432 с.  
Лесков Л.В. Семантическая Вселенная: МБК-концепция // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1994. № 2. С. 12–25.  
Казютинский В.В. Космология, теория, реальность // Современная космология: философские горизонты / Под ред. В.В. Казютинского. М., 2011. С. 8–54.  
Навстречу «зеленой» экономике России (обзор). М.: Ин-т устойчивого развития ОП РФ, Центр эколог. политики России, 2012. 82 с.  
Переход к зеленой экономике и устойчивому развитию в Алтайском крае: перспективы, механизмы, ключевые направления: материалы межрегионал. Конф. с международ. участием (22–24 окт. 2015 г., г. Барнаул) / Отв. ред. М.Ю. Шишин. Барнаул: Изд-во АлтГУ, 2015. 199 с.

<sup>53</sup> Флоренский П.А. Воплощение формы. С. 440.

<sup>54</sup> См. о стратегических направлениях развития зеленой экономики в работе: Навстречу «зеленой» экономике России. М., 2012. Модели регионального «зеленого» развития активно обсуждаются сегодня и в региональном формате. См., напр.: Переход к зеленой экономике и устойчивому развитию в Алтайском крае: перспективы, механизмы, ключевые направления. Барнаул, 2015.

- Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 493–547.
- Томкинс П., Берд К.* Тайная жизнь растений / Пер. с англ. Л. Шарашкина, И. Шарашкиной. М.: ГоМед, 2006. 444 с.
- Флоренский П.А.* Воплощение формы (действие и орудие) // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 373–452.
- Флоренский П.А.* Иконостас // *Флоренский П.А.* Соч.: 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 419–526.
- Флоренский П.А.* Имена. Метафизика имен в историческом освещении // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3(2). М., 1999. С. 169–358.
- Флоренский П.А.* Имяславие как философская предпосылка // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 252–286.
- Флоренский П.А.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3(2). М., 1999. С. 386–488.
- Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. М.: Лазурь, 1991. 96 с.
- Флоренский П.А.* Мысль и язык // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 104–363.
- Флоренский П.А.* На Маковце // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 28–45.
- Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. М.: Мысль, 1998. 795 с.
- Флоренский П.А.* Понятие формы // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 453–475.
- Флоренский П.А.* Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 34–60.
- Флоренский П.А.* Разум и диалектика // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 131–142.
- Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. 496 с.
- Флоренский П.А.* Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 684 с.
- Франкл В.* Человек в поисках смысла / Пер. с англ. и нем. Д.А. Леонтьева, М.П. Папуша и Е.В. Эйдмана. М.: Прогресс, 1990. 366 с.
- Хоружий С.С.* Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост. К.Г. Исупов. СПб., 2001. С. 525–557.

## The ‘Philosophy of thinking’ of Pavel Florensky

*Andrei Ivanov*

Altai State Agrarian University. 98 Krasnoarmeyskiy Pr., Barnaul, 656049, Russian Federation; e-mail: ivanov\_a\_v\_58@mail.ru

*Irina Fotieva*

Altai State University. 61 Lenin av., Barnaul, 656049, Russian Federation; e-mail: fotieva@bk.ru

This article is a study of a set of largely ignored ideas found in the philosophical *Nachlass* of Pavel Florensky, which, according to the authors, may point toward potentially a new theory, a ‘philosophy of thinking’. The problem of thinking has hitherto received only insufficient attention from the various branches of philosophy, despite the fact that its multifaceted character makes it suitable to provide ground for a new philosophical synthesis, the latter being much needed to holistically comprehend the wealth of amassed empirical data and hypotheses which do not fit into the dominant scientific paradigm. Today, as the authors contend, we witness a renaissance of platonism, the philosophy to which Pavel Florensky belonged and to which he made contributions of utmost importance. Particularly significant was the principle of ‘spiritual materialism’ which he applied in reconsidering all forms of being, assuming that thoughts possess a certain ‘thingness’ and thus affect the world both indirectly and directly. This shows striking affinity with some of the trends in present-day science, notably in biology and in micro and megaworld physics. In the

process of cognition man, in Florensky's view, gets hold of the idea of an object (its true being); truth, therefore, is not an epistemological construct but rather a congruence of individual thought with the eidos. More than that, the individual acts of thinking not only are capable of generating the new meanings, but also of complementing the existing eidetic structures with new layers of meaning and semantic energies. Finally, in his anthropology Florensky consistently develops the idea of the identity of micro- and macrocosm; he emphasizes the direct impact that intellectual and spiritual activities of a human being exert on the entire universe. Florensky's 'philosophy of thinking', if properly developed to include a practical dimension, may prove instrumental in approaching some of the fundamental problems mankind is facing.

**Keywords:** Florensky, platonism, monodualism, eidos, consciousness, thought

## References

- Florenskij, P. "Ikonostas" [Iconostasis], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 419–526. (In Russian)
- Florenskij, P. "Imena. Metafizika imen v istoricheskom osvjašhenii" [Names. Metaphysics of Names in Historical Interpretation], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 3(2). Moscow: Mysl' Publ., 1999, pp. 69–358. (In Russian)
- Florenskij, P. "Imjaslavie kak filosofskaja predposylka" [Onomatodoxa as a Philosophical Premise], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 3(1). Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 252–286. (In Russian)
- Florenskij, P. "Kul'turno-istoričeskoe mesto i predposylki hristianskogo miroponimani-ja" [Cultural and Historical Position and Premises of the Christian Worldview], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 3(2). Moscow: Mysl' Publ., 1999, pp. 386–488. (In Russian)
- Florenskij, P. "Mysl' i jazyk" [Thought and Language], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 3(1). Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 104–363. (In Russian)
- Florenskij, P. "Na Makovce" [On Makovec], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 3(1). Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 28–45. (In Russian)
- Florenskij, P. "Ponjatije formy" [The Concept of Form], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 3(1). Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 453–475. (In Russian)
- Florenskij, P. "Predely gnoseologii (Osnovnaja antinomija teorii znanija)" [The limits of epistemology (Basic Antinomy of the Theory of Knowledge)], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 34–60. (In Russian)
- Florenskij, P. "Razum i dialektika" [Sense and Dialectic], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 131–142. (In Russian)
- Florenskij, P. "Voploshhenie formy (dejstvie i orudie)" [The Embodiment Form (Action and Tool)], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 3(1). Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 373–452. (In Russian)
- Florenskij, P. *Filosofija kul'ta (Opyt pravoslavnoj antropodicej)* [Philosophy of Cult (Experience of the Orthodox Anthropodicy)]. Moscow: Mysl' Publ., 2004. 684 pp. (In Russian)
- Florenskij, P. *Mnimosti v geometrii* [Imaginarities in Geometry], Moscow: Lazur' Publ., 1991. 96 pp. (In Russian)
- Florenskij, P. *Sochinenija* [Works], Vol. 4: Pis'ma s Dal'nego Vostoka i Solovkov [Letters from the Far East and Solovki]. Moscow: Mysl' Publ., 1998. 795 pp. (In Russian)
- Florenskij, P. *Stolp i utverzhenie istiny* [The Pillar and Ground of the Truth]. Moscow: Pravda Publ., 1990. 496 pp. (In Russian)
- Frankl, V. *Chelovek v poiskah smysla* [Man's Search for Meaning], trans. by D.A. Leont'ev, M.P. Papush and E.V. Eidman. Moscow: Progress Publ., 1990. 366 pp. (In Russian)
- Horuzhij, S. "Filosofskij simbolizm P.A. Florenskogo i ego zhiznennye istoki" [P.A. Florensky's Philosophical Symbolism and His Life's Origins], *P.A. Florenskij: pro et contra*, ed. by K.G. Isupov. St.Petersburg: Russian Christian Humanitarian Inst. Publ., 2001, pp. 525–557. (In Russian)
- Il'in, I. *Put' k ochevidnosti* [Way to Evidence], Moscow: Respublika Publ., 1993. 432 pp. (In Russian)

Ivanov, A. *Mir soznanija* [World of Consciousness]. Barnaul: Altai Academy of Culture and Arts Publ., 2000. 240 pp. (In Russian)

Kazyutinskii, V. “Kosmologija, teorija, real’nost’” [Cosmology, theory, reality], *Sovremennaja kosmologija: filosofskie gorizonty* [Modern Cosmology: Philosophical Horizons], ed. by V. Kazyutinskii. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitacija Publ., 2011, pp. 20–48. (In Russian)

Leskov, L. “Semanticheskaja Vselennaja: MBK-koncepcija” [Semantic Universe: MBK-concept], *Vestnik Moskovskogo universiteta*, Series 7 Philosophy, 1994, No. 2, pp. 12–25. (In Russian)

*Navstrechu «zelenoj» jekonomike Rossii (obzor)* [Towards to “Green” Economy of Russia (review)]. Moscow: Institute of a sustainable development of Public Chamber of Russian Federation, Center of environmental policy of Russia Publ., 2012. 82 pp. (In Russian)

Shishin, M. (ed.) *Perehod k zelenoj jekonomike i ustojchivomu razvitiju v Altajskom krae: perspektivy, mehanizmy, kljuchevyje napravlenija (22–24 oktyabrya 2015, g. Barnaul)* [The Transition to a Green Economy and Sustainable Development in the Altai Region: Prospects, Mechanisms, Key Areas. Proceedings of the interregional conference with international participation (Barnaul, 22–24 October 2015)]. Barnaul: Altay St. Techn. Univ. Publ., 2015. 199 pp. (In Russian)

Solov’ev, V. “Smysl ljubvi” [The Meaning of Love], in: V. Solov’ev, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1988, pp. 493–547. (In Russian)

Tompkins, P. & Berd, K. *Tajnaja zhizn’ rastenij* [The Secret Life of Plants], trans. by L. Sharashkin & I. Sharashkina. Moscow: GoMed Publ., 2006. 444 pp. (In Russian)