

*М. И. Филатова**

ПРИНЦИП ТОПОСНОСТИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ П. А. ФЛОРЕНСКОГО

В статье показано, что соотношение между тремя этапами развития проблемы истины в истории (от мифа к логосу, от логоса к Логосу и обратно и, наконец, от логоса к отрицанию логоса) регулируется проблемой актуальной бесконечности. На примере понимания истины как актуальной бесконечности П. А. Флоренским показано, что развитие проблемы истины предполагает выход за пределы разума-логоса и может направляться как *вправо*, так и *влево*. В первом случае такое выходение ведет к обожению, во втором — к постмодернизму. Наличие пределов, положенных разуму-логосу, а также наличие двух направлений, открывающихся за ними, делает необходимыми переоценку традиции логоцентризма с приоритетом ума и *единым* образом умопостигаемости и утверждение приоритета реальности со следующим отсюда отделением находящегося по *эту сторону* от находящегося по *ту сторону*, что и составляет так называемый принцип топосности (местности). Делается вывод, что применение этого принципа необходимо не только для понимания религиозной философии Флоренского, но и для оценки значения и возможностей постмодернизма, в частности оправданности «богословия постмодерна».

Ключевые слова: принцип логосности, принцип топосности, П. А. Флоренский, антиномии, постмодернизм, истина, актуальная бесконечность.

M. I. Philatova

THE PRINCIPLE OF TOPOSITY IN P.A. FLORENSKY'S RELIGIOUS PHILOSOPHY

The author of the article shows that the relationship between the three stages of the development of the problem of truth in history (from myth to logos, from logos to Logos and back, and finally, from logos to negation of logos) is regulated by the problem of actual infinity. Using the example of understanding truth as an actual infinity by P. A. Florensky, the author shows that the development of the problem of truth involves going beyond the

* Филатова Мария Игоревна, кандидат философских наук, преподаватель, Курская государственная сельхозакадемия им. И. И. Иванова; m.philatova@yandex.ru

limits of the mind-logos and can be directed both to the right and to the left. In the first case, such a departure leads to deification, in the second — to postmodernism. The presence of the limits laid down by the mind-logos, as well as the presence of two directions opening up behind them, makes it necessary to re-evaluate the tradition of logocentrism with the priority of the mind and the unified image of intelligibility and the assertion of the priority of reality with the following separation of the one on this side from the one on the other side, which is the so-called principle of toposity (locality). The author of the article concludes that the application of this principle is necessary not only for understanding Florensky's religious philosophy, but also for assessing the significance and possibilities of postmodernism, in particular the justification of «postmodern theology».

Keywords: the principle of logosity, the principle of toposity, P. A. Florensky, postmodernism, truth, actual infinity.

Проблема истины как актуальной бесконечности: из философии в богословие и обратно

В истории европейской мысли выделяется три поворотных пункта в развитии проблемы истины. Первый пункт — переход от мифа к логосу вследствие утверждения греками приоритета разума. Второй — вытеснение приоритета разума ввиду принесенного христианством нового понимания истины, которое есть безумие для эллинов. При этом такое понимание истины, открытое Вторым Лицом Пресвятой Троицы — Божьим Словом (Логосом) стало для человечества абсолютно новым словом, утверждаемым как бы без всякой оглядки на античное наследие и в разрыве с ним. Тем не менее определенные влияния одного на другое все же имели место. В первые века христианская религия, нуждающаяся в определении истин своей веры, заимствовала у античности выработанные ею понятийные средства, наполнив их своим содержанием. Но к началу Нового времени стал набирать силу и симметричный процесс заимствования у христианства со стороны европейской философии, в результате которого оказались пересмотрены некоторые ее старые вопросы, оставшиеся для нее неразрешимыми. И прежде всего это вопрос о возможности математизации природы, который был пересмотрен в ходе сомнительных богословских спекуляций, использовавших понятие актуальной бесконечности. Рассматривая, какие новые возможности открывает перед наукой принятие актуальной бесконечности, систематически вводимое в нее Галилеем, П. П. Гайдено поясняет, что «Галилей в сущности возвращается к парадоксам Зенона», при этом «если у Зенона парадоксы призваны были играть разрушительную роль... то у Галилея дело обстоит иначе» [1, с. 58–59]. Однако такое изменение в понимании актуально бесконечного произошло не вследствие обнаружения Галилеем некоторого до него никому не известного пути пересмотра апорий Зенона, пересмотра самой проблемы актуальной бесконечности именно как формальной проблемы. Не логика и не математика, но теология дает Галилею ресурсы для нового понимания актуально бесконечного. Галилей опирается на учение Николая Кузанского о совпадении противоположностей, устранившее «тот непреходимый водораздел, который существовал в средние века между Творцом и творением» [1, с. 60]. В итоге понятие актуальной бесконечности, которое прежде применялось лишь по отношению к Богу, становится

употребительным и по отношению к тварному миру. Предполагавшаяся этим существенная переоценка познавательных возможностей человеческого разума была произведена уже Декартом. Как бы то ни было, итогом этого открытия новоевропейской цивилизации стал осознанный в постмодернизме отказ от сложившейся в европейской культуре традиции понимания истины, ставший третьим поворотным пунктом в развитии проблемы истины.

Вопрос влияния христианства на формирование научного мышления новоевропейского типа не мог остаться без внимания исследователей. Однако исследователи этого вопроса обычно не придают должного значения принципиальной разнопорядковости христианского Откровения и европейской интеллектуальной традиции. К примеру, Гайдено рассматривает влияние христианства на генезис новоевропейской науки с точки зрения принятых в античности представлений о соотношении горнего и дольнего, естественного и искусственного и показывает, как в результате влияния христианства античные представления пересматриваются и принимают вид, благоприятствующий возникновению научного мышления новоевропейского типа [2, с. 55]. Но здесь необходимо отдавать себе отчет в том, что если христианство действительно есть то, за что оно себя принимает, если оно действительно располагает принципиально иными возможностями преобразования природы (обожения), которыми и обусловлен его *разрыв* с эллинской культурой, то сам факт так или иначе все же произошедшей ассимиляции христианства европейской интеллектуальной традицией должен стать здесь не столько предметом исследования, сколько *самостоятельной проблемой*. И наоборот, если в рамках рассмотрения вопроса о влиянии христианства на генезис науки ограничиваться пониманием христианства как только феномена европейской культуры и истории, то и тогда беспрецедентность последствий этого влияния, заявляющая о себе через беспрецедентные возможности современной науки, возвращает к вопросу о действительности беспрецедентных для европейской культуры возможностей преобразования природы, открывшихся в христианстве. Как бы то ни было, до самого последнего времени необходимость поставить очень непростой вопрос о влиянии христианства на европейский тип мышления в контексте проблемы *разрыва* между тем и другим по-настоящему не возникала. Однако в провозглашенном в постмодернизме Жака Деррида *разрыве* со всей сложившейся в европейской культуре традицией классической философии как будто угадывается некоторый этап развития этой безвозвратно упущенной в свое время проблемы. В связи с этим разрывом Деррида говорит об абсолютном прошлом, которое никогда не было настоящим, но отделено от него как бы некоторым *разрывом*. По словам Деррида, абсолютное прошлое — это «такое прошлое, которое невозможно понять как измененное настоящее, как настоящее, отошедшее в прошлое (*un present passe*) <...> абсолютное прошлое <...> вовсе не стоило бы, строго говоря, называть «прошлым»» [4, с. 194].

* Здесь мы привлекаем Ж. Деррида, поскольку из всех теоретиков постмодернизма именно он наиболее открыто заявляет о проблеме бесконечности как о проблеме, спровоцировавшей постмодернистское отрицание классики. Подробнее об этом в статье: [7].

Таким образом, Деррида как будто говорит о развитии некоторой проблемы, в ходе которого ее начальное состояние претерпело некоторую необратимую деформацию, и теперь она может быть увидена только из того места, куда привело ее это развитие и откуда она видится уже *по-своему* и где ее уже нельзя увидеть *в целом*. Однако это не значит, что такое видение невозможно в принципе. Вопрос в том, на каком языке строить здесь дискурс и как возможно объединить в нем принципиально разнопорядковые явления — европейскую философию и вызвавшее в ней разрыв влияние христианства. Ответ на этот вопрос дает П. А. Флоренский. В работе «Столп и утверждение истины» он показывает, что объединяющим началом такого рода является проблема актуальной бесконечности. Флоренский утверждает, что истина есть актуальная бесконечность и что эта истина недостижима на доступных человеку путях познания — интуиции и дискурсии, неосуществима в истории человеческой мысли (истории философии). Она осуществима только в религиозном опыте обожения. Но обращаясь к истории западной философии можно видеть, что и ей — причем с самых ее истоков — было известно о проблеме истины как актуальной бесконечности и что эту проблему пытались решить еще древние элейцы.

Начало философской мысли в древней Греции восходит к выделению двух начал — изменчивого и неизменного, осознанию разрыва между ними и поиску единства. Представление о неизменном постепенно эволюционировало, возвышалось и очищалось, а разрыв между ним и изменчивым и временным увеличивался. Так, Парменид, в отличие от своего предшественника Гераклита, уже не знал, как совместить Единое с чувственным миром и потому оставил разрозненными две части своей поэмы «О природе», где в первой части излагается его учение о Едином, а во второй — его натурфилософские представления. Попытку совместить то и другое предпринял ученик Парменида Зенон Элейский. В своих апориях Зенон показал, что такое намерение сталкивается с проблемой актуальной бесконечности. Но эта проблема остается неразрешимой. Таким образом, в западной философии актуальная бесконечность дает о себе знать только апофатически.

Но поскольку в христианском опыте обожения стало возможно *действительное* приобщение к актуальной бесконечности, то можно ожидать, что, какими бы далекими друг от друга ни были те два начала, с помощью которых в обоих случаях подходят к актуальной бесконечности, — логос как разум и Логос как Второе Лицо Пресвятой Троицы, в истории не может не наблюдаться определенных посягательств со стороны первого на возможности, доступные второму. Причем в данном случае правомерность таких посягательств регулируется самой проблемой актуальной бесконечности, которая хотя и превосходит компетенции логоса-разума, но все же небезызвестна ему (что и продемонстрировал в свое время Зенон Элейский). В этом смысле проблема актуальной бесконечности так или иначе отсылает логос-разум к тому, что для него запредельно. В новоевропейскую философию и науку понятие актуальной бесконечности пришло именно из христианского богословия. Это понятие имеет как количественный, так и философско-метафизический аспект. При этом в последнем случае оно разрешается в христианский опыт

обожения, а в первом — остается неразрешимой для разума проблемой. И если допустить, что логос-разум даже в случае неправомочности его посягательств на положительное знание актуальной бесконечности все же может иметь то или иное *отношение* к этому общему для христианства и науки началу, то, поскольку он является в этом *отношении* только одной стороной, ход самого этого *отношения* может ускользнуть от непосредственного контроля со стороны логоса-разума, а его результат может стать для него полной неожиданностью.

Возможно, что именно такое происхождение и имеет тот необъяснимый разрыв в истории европейской философии, который фиксирует Деррида. И здесь превосходящая возможности разума-логоса проблема актуальной бесконечности дает, пожалуй, единственную возможность разобраться в этом вопросе. В связи с этим особое значение получает философия Флоренского. Определяя истину через проблему актуальной бесконечности, Флоренский эксплицирует заложенные в последней возможности развития проблемы истины, — развития, итогом которого стало отрицание истины в постмодернизме. Примечательно, что Флоренский предвидел этот исход проблемы истины задолго до ее обострения, современником которого ему не суждено было стать. Несвоевременность идей Флоренского немало поспособствовала превратному их пониманию, задавшему традицию критического отношения к ним.

Флоренский о трех этапах на пути к Истине как актуальной бесконечности: от логоса к Логосу и к Духу

По-видимому, первый возникающий при чтении книги Флоренского вопрос — это вопрос о месте и значении ума в преобразении человеческой природы. Именно такой вопрос разбирает в своей книге «Свет фаворский и преобразование ума» Е. Н. Трубецкой. Центральный пункт расхождения во взглядах между Флоренским и Трубецким приходится именно на этот вопрос.

Трубецкой видит проблему таким образом: или разум человеческий напрямую участвует в преобразении человеческой природы и даже сам ведет к нему, или он «ввергается во тьму внешнюю, лишается участия в радости всеобщего преобразования» [6, с. 20], и вследствие этого оказывается, что в преобразении участвует уже не весь человек. Поскольку признаков первого решения вопроса Трубецкой у Флоренского не находит, то отсюда он, по-видимому, заключает о втором. Для Трубецкого идеал единства и всецелости составляет истинную норму мышления, «формальное богоподобие нашего разума» [6, с. 18]. По его словам,

рационализм возводит в принцип самодовлеющую мысль, из себя черпающую познание истины; а антиномизм освобождает ту же мысль от имманентной ей религии и нормы, от той заповеди всеединства, которая составляет подобие Божие в ней: он объявляет свойством истины то, что на самом деле есть грех рассудка — его внутреннее распадение [6, с. 21].

Как видно, в своем понимании проблемы истины Трубецкой в главном не отступает от выработанных еще античностью идеалов. К представлению об истине как Едином пришел еще Парменид. Но нельзя сказать, что в основанной Парменидом традиции понимания истины было все в порядке. Сам

Парменид не смог довести ее до конца. Парменидом была неявно поставлена проблема единства *мыслимого* по истине (1-я часть его поэмы «О природе») и *существующего* по природе (2-я часть), от решения которой зависела вся судьба его предприятия. На это указывает В. Я. Комарова:

Между разъединенными частями есть логическая связь и связь такого рода, что противоположные части обуславливают друг друга, и поэтому неизбежно будет возникать вопрос, как их соотнести... секрет же их соединения в одном сочинении без всякого объединения кроется в содержании поднятой им [Парменидом] проблемы, ответа на которую он сам не знает [5, с. 84].

Попытку решить эту проблему предпринял ученик Парменида Зенон. В своих знаменитых апориях Зенон показал, что на открытом Парменидом пути к истине стоит проблема актуальной бесконечности. С тех пор все предпринимавшиеся в истории попытки решить проблему актуальной бесконечности приносили только нежелательные плоды. Таковыми в истории математики стали три кризиса ее оснований, последний из которых — современный. Таким образом, в области разума самого по себе мы не имеем никаких оснований для того, чтобы допускать возможность его приближения к постижению актуальной бесконечности. Здесь разуму положена какая-то действительно непреодолимая черта. И с этим нельзя спорить.

В своей работе «Столп и утверждение истины» Флоренский подходит к главной проблеме этого по сути богословского труда, отправляясь от *формального* рассмотрения проблемы истины. На первых страницах своей книги он пишет: «Итак, если Истина есть, то... она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или, — выражусь математически, — актуальная бесконечность...» [8, с. 49]. И только после этого Флоренский меняет математический язык на богословский и приступает к *содержательному* рассмотрению проблемы истины, какой она является для христианской мысли и христианской жизни. В своей критике книги Флоренского Трубецкой принимает во внимание только последнее, то есть собственно ее богословское содержание, и оспаривает правомерность понимания Флоренским богословских вопросов. При этом создается впечатление, что в этом случае изложение Флоренским данных вопросов оказывается вырванным из контекста, отделенным от того предположенного им предварения, в котором автор посчитал нужным представить рассматриваемую им проблему истины на математическом языке. Стоит или не стоит придавать значение этому вступлению? С одной стороны, понятно, что как бы остро ни стояла проблема актуальной бесконечности для математики и философской мысли в целом, однако обожение, в котором в конечном счете достигается Истина, совершается не для того, чтобы разрешать апории Зенона и прочие тупики философской мысли, где заявила о себе проблема актуальной бесконечности.

Но, с другой стороны, может быть, автор обращается к подобным тупикам философской мысли как раз для того, чтобы на этом материале нагляднее выразить свое (и в то же время признаваемое им за православное) понимание обожения, показать место ума в этом преображении человеческой природы. Соответственно, оставляя без должного внимания подобные разъяснения Фло-

ренского, мы рискуем остаться с превратными представлениями о его взглядах после чтения его книги. По-видимому, именно это и произошло с Трубецким.

Обращаясь к труду Флоренского «Столп и утверждение истины», можно убедиться, что его автор достаточно определенно выразил свое понимание отношения между логосом как разумом, Логосом как богословской категорией (Второе Лицо Пресвятой Троицы) и Духом, — соотношения, которым, по Флоренскому, определяется путь к Истине. Флоренский дает как философское, так и богословское определение истине и показывает, как первое вплотную подводит ко второму и останавливается здесь. Необходимость этой остановки была засвидетельствована еще древними элейцами на заре философской мысли. Как у них тогда, так и теперь у Флоренского она вызвана проблемой актуальной бесконечности. Флоренский подходит к обнаружению того, что именно эта проблема стоит на пути к истине, отправляясь от рассмотрения и оценки двух доступных человеку путей познания — интуиции и дискурсии. Интуиция есть суждение самоочевидное и непосредственное, главный недостаток которого есть его голая данность, его неоправданность. Дискурсией же называют суждение опосредованное, где «разум *discurrit, перебегает* к суждению какому-то другому» [8, с. 35], причем конца у такого перехода разума от одного суждения к другому нет, а «есть беспредельное отступление назад, *regressus in indefinitum* — нисхождение в серый туман «дурной» бесконечности, никогда не останавливающееся падение в беспредельность и в бездонность» [8, с. 36]. В итоге Флоренский заключает, говоря попросту, что «слепая интуиция — синица в руках, тогда как разумная дискурсия — журавль на небе» [8, с. 37], и делает вывод о необходимости их соединения. Так, он заявляет, что «истина есть интуиция-дискурсия» [8, с. 48] и она требует осуществления бесконечного синтеза, она есть «синтезированная в конечную интуицию бесконечность ряда оснований» [8, с. 51]. «Если истина есть, то она... есть актуальная бесконечность...» [8, с. 49] — заявляет Флоренский. Но, заключает он, такая «Бесконечная Единица трансцендентна для человеческих достижений... *все наши усилия* всегда будут давать только синтезируемое, но никогда — осинтезированного» [8, с. 50].

На основании этого требования для осуществления истины как бесконечной Единицы Флоренский разрабатывает *идею* истины.

В самом деле, если не удовлетворено условие интуитивной конкретности, то Истина будет лишь пустою возможностью; если же не удовлетворено условие разумной дискурсивности, то Истина является не более, как слепою данностью. Только осуществленный независимо от нас конечный синтез бесконечности может дать нам *разумную данность* или, другими словами, само-доказуемый Субъект» [8, с. 50].

Развивая далее эту *идею*, Флоренский пишет:

Само-доказательность и само-обоснованность Субъекта Истины Я есть *отношение к Он чрез Ты...* Истина — созерцание Себя чрез Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух. Таково метафизическое определение «сущности — *οὐσία*» само-доказательного Субъекта, которая есть, как видно, субстанциональное отношение.

Субъект Истины есть отношение Трех, но — отношение, являющееся субстанцию, отношением-субстанцией [8, с. 54].

И хотя Флоренский говорит, что «отсюда понятно, каков само-доказательный Субъект и в *чем* его само-доказательность», он тут же добавляет, что это так, — «если только вообще он есть» [8, с. 53]. Для Флоренского, в отличие от древних элейцев, для которых такая *идея* истины не имела смысла, риск сформулировать ее уже вполне оправдан, так как, помимо ресурсов логоса-разума, исчерпанных на данном этапе философского рассмотрения проблемы истины как актуальной бесконечности, он располагает еще и ресурсами православного богословия. Поэтому Флоренский смело идет дальше и продолжает: «...ὁμοία Истины есть *Бесконечный акт Трех в Единстве*... Истина есть **единая сущность о трех ипостасях**» [8, с. 54].

И здесь то содержательное раскрытие *идеи* истины как актуальной бесконечности, которое дает Флоренский, определяя ее как Само-доказательный Субъект, наполняется живым смыслом и становится своего рода мостом между философским и религиозным контекстами развития проблемы истины как актуальной бесконечности. Но чтобы стать на этот мост, ведущий к Истине, нужно осознать, что *с этой стороны* (со стороны логоса-разума) у нас уже нет ничего, что могло бы способствовать продвижению по пути к Истине, и потому нужно суметь оторваться от этой земли, то есть от только человеческих возможностей познания. «Эта точка опоры — догмат. С догмата-то и начинается наше спасение...» [8, с. 152], — говорит Флоренский. Но догмат «по своей сверх-логичности, не мог быть возведен никем, кроме Самого Бога» и «в устах не Господа оставался бы набором слов» [8, с. 112]. «Никакие человеческие силы сами по себе не могли бы анализировать Бесконечную Единицу, — совершенно так же, как они не могут синтезировать Ее» [8, с. 112].

В догмате о Троице наполняется живым смыслом и осуществляется та *идея* истины как Само-доказательного Субъекта, или Бесконечной Единицы, к которой в результате философского исследования проблемы истины пришел разум и на которой он вынужден был остановиться. Таким образом, в контексте проблемы истины как актуальной бесконечности логос-разум и Логос как Второе Лицо Пресвятой Троицы (через откровение которого мы знаем о Троице то, что можем знать) оказываются неслитно и нераздельно связаны. Здесь еще философская *идея* истины как Само-доказательного Субъекта, которая ничего не говорит о том, если ли он вообще, оказывается *неслитно* связана с *догматом* о Троице, и вне этой *неслитной* связи сама эта *идея* истины не имеет смысла.

Но так же, как на явлении Второго Лица Пресвятой Троицы откровение Божие людям не заканчивается, антиномичность догмата о Троице не становится пределом возможностей богопознания. Слово Божие воплотилось и стало человеком Христом, говорило с людьми на их человеческом языке. Но люди не могли вполне вместить силы богооткровенных слов, и потому им был обещан Дух Святой, который придет и всему их научит (Ин. 14:25). Так и церковный *догмат* о Троице хоть и может быть выражен на человеческом языке и в человеческих понятиях, но имеет вид антиномии и свидетельствует этим о своей неместимости в пределы человеческих возможностей познания,

о том, что «познание истины требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг» и такой подвиг «есть вера, т. е. само-отрешение» [8, с. 152], или выхождение за пределы возможности познания, положенные человеку природой. Поэтому, хотя христианская Церковь и существует в человеческом мире и *на этой земле*, но многое, а вернее, самое главное в ней, остается невыразимым в человеческих понятиях. Если в аспекте Логоса Сына христианство может входить в то или иное отношение с человеческой культурой (и прежде всего с исторически предшествовавшей ему античной интеллектуальной культурой), то в аспекте Духа Истины — нет. Здесь, по выражению Флоренского, имеет место своего рода «церковный эзотеризм», «чаяния, о которых не должно говорить слишком прямо» [8, с. 138]. Разбирая богослужебные тексты Троицыного дня, Флоренский убеждается, как мало Церковь может сказать людям о Святом Духе. Так, *третья* молитва коленопреклонения, в последовании занимающая место, точно соответствующее местам двух первых молитв, т. е. литургический аналог двух первых молитв, обращенных к Отцу и Сыну, по смыслу самого праздника («Троицын» день!) и по своему литургическому положению должна быть обращена к Духу Святому. «Но к Кому же именно это моление?» — спрашивает Флоренский и убеждается, что «все к Господу Иисусу Христу, а вовсе не к Духу Святому» [8, с. 125]. Флоренский заключает: «Повседневная жизнь Церкви, — за вычетом избранников Неба, — *мало, смутно и тускло знает Духа Святого, как Лицо*» [8, с. 142]. Полное сошествие Святого Духа (Царство Божие) наступит только в будущем веке «грядущего Дня Немеркнувшего» [8, с. 130]. «Но, доколе идет история, доколе возможны лишь моменты и миги озарения Духом... поскольку нет воскресения, постольку же нет и полного разумного просветления Духом Святым» [8, с. 118] — поясняет Флоренский.

Таким образом, Флоренский показывает, что проблема истины — это проблема актуальной бесконечности, что она задается самими человеческими возможностями познания (законами логоса-разума), но уводит за пределы только человеческих возможностей и через Логос Слово Божие ведет за пределы человеческого мира и человеческой истории. На каждом из трех этапов на пути к истине ее поиск разрешается соответственно в: 1) философскую *идею* истины, 2) церковный *догмат*, 3) личный аскетический *опыт* (обожение). «Таковы, — говорит Флоренский, — три стадии веры, — как в фило-генезисе, так и в онто-генезисе» [8, с. 68].

Третий этап восхождения к Истине в онтогенетическом срезе

Особое внимание в своей книге Флоренский уделяет онтогенетическому процессу восхождения к Истине. Итак, на первом этапе Флоренский утверждает, что истина есть интуиция-дискурсия. Но рассмотрев по отдельности возможности интуитивного и дискурсивного познания, Флоренский не находит пути к их совмещению. На этом этапе свое исследование вопроса «*что* есть истина» он завершает подбором определений, каждое из которых представляет собой сочетание двух несовместимых противоположностей: «Несокрушимая стена и непереплываемое море; мертвенность остановки и суетливость непрекращаемого движения; тупость золотого тельца и вечная недостроенность вавилонской башни...» [8, с. 39]. Отправляясь от этого, он заключает:

«Исчерпав средства реализма и рационализма, мы невольно поворачиваемся к скепсису, т. е. к рассмотрению, к критике суждения самоочевидного» [8, с. 39]. Таким образом, Флоренский приходит к неизбежности скепсиса. При этом ёлохї как воздержание от суждений для него оказывается безысходным и непреодолимым, в отличие, например, от скептицизма Декарта. Он не ищет возможности победить ёлохї силою ума. Поэтому его переживание эпохе заканчивается не суждениями, содержащими связку «следовательно» (ср. «мыслью, следовательно, существуя»), которой подчеркивается логическая строгость такого суждения, возвращающая на почву рации усомнившуюся в нем мысль. Нет, Флоренский и не пытается туда вернуться. Наоборот, он считает, что необходимо покинуть эту *почву* и окончательно порвать с ней, «надобно стать на вполне новую землю, о которой у нас нет и помину» [8, с. 70]. При этом он поясняет, что между тем и другим берегом, то есть

между пройденною уже областью знания в понятиях, знания об Истине (постулативного, а потому и предположительного) и предполагаемую, требуемую областью знания в интуиции, знания Истины (существенного, включающего в себя свое обоснование, а потому и абсолютного) лежит бездна, которую нельзя обойти никакими обходами, чрез которую нет сил прыгнуть никакими усилиями [8, с. 70].

Чтобы попасть на тот другой берег, нужно прежде всего осознать, что на этом берегу у нас уже нет ничего. Но и тогда необходимость того, другого берега не станет для нас реальностью. «Мы даже не знаем, есть ли в действительности эта новая земля» [8, с. 70–71], — говорит Флоренский. Отрицания «этого» не ведет к утверждению «того» (пусть даже как неизвестного), не становится основанием для перехода от «этого» к «тому». Нечто подобное такому переходу от знания к знающему незнанию имеет место у Николая Кузанского. Но у Флоренского переход от «этого» к «тому» все-таки происходит иначе. Как именно? — этого нельзя вывести из его слов с логической строгостью уже потому, что в этом месте он как раз и пытается показать, как он порывает с областью логоса. Пытаться вопреки этому понять смысл совершаемого им по законам и в терминах логоса — значит заведомо обрекать себе на непонимание. Здесь нужен совершенно другой язык (если язык здесь вообще нужен). За неимением другой возможности выразить это в своем произведении, Флоренский пишет:

Я перестая быть Я, **моя** мысль перестает быть **моею** мыслью; **непостижимым актом** отказываюсь от самоутверждения «Я = Я»... **Что-то** или **Кто-то** гасит во мне идею, что Я — **центр** философских исканий, и я ставлю на это место идею о самой Истине [8, с. 73].

Больше Флоренский ничего не говорит о той новой земле, на которую он вступил, в отличие, например, от Николая Кузанского, написавшего о своем ведающем неведении два тома «Ученого незнания». В этом смысле и в этом месте религиозная философия Флоренского выступает своего рода философской пропедевтикой того опыта, по поводу которого Григорий Палама написал «Триады в защиту Священно-безмолвствующих». Здесь переживание философской идеи истины (на первом из трех выделенных нами выше этапов

на пути к Истине) через церковный догмат (второй этап) вплотную подводит к личному аскетическому опыту обожения (третьей этап). Флоренский говорит о необходимости какого-то *опыта*, о необходимости деятельного, а не умственного преодоления скепсиса. Но все это устанавливается им с позиции самого ума, в том смысле, что Флоренский, как вполне понятно, не приходит в своем *теоретическом* исследовании к самому положительному *опыту* личного обожения. Поэтому он по необходимости как бы не доводит до конца то преобразование, о котором начинает говорить.

В противоположность этому «Триады» Григория Паламы написаны им при совершенно других обстоятельствах. Необходимостью, подвигшей фессалоникийского святителя взяться за перо, стали нападки калабрийского ученого Варлаама на духовный опыт афонского монашества, преуспеянием в котором достигается обожение, то есть единение с Богом. Таким образом, опорным пунктом рассуждений святого Григория является уже свершившийся *опыт* единения. И этот опыт, как показывает Григорий, становится возможен не благодаря восхождению человека к Духу, а, наоборот, благодаря нисхождению Духа к человеку. Григорий говорит, что единения не будет до тех пор, пока «Утешитель не озарит свыше молящегося, воссевшего в горнице на крайней доступной его природе высоте и ожидающего обетования Отца, и не восхитит его через откровение к видению света» [2, с. 249–250].

Как видно, свт. Григорий понимает обожение иначе, чем критики Флоренского, в частности Трубецкой. Обожение — это не мера совершенства, богоподобия человека, до которой он может по своей инициативе (но с помощью Божьей) возвыситься, а именно онтологический акт единения человеческой тварной природы и нетварной божественной, в котором решающее значение в конечном счете принадлежит последней. К этому и сводится смысл того образа двух берегов, разделенных пропастью, через которую нельзя своими силами перепрыгнуть, нельзя даже своими силами выяснить, есть ли другой берег, или его нет [8, с. 70–71]. Флоренский показывает только бессилие ума разрешить эпоху, к которому сам ум и подводит человека, ставит его на край пропасти. Отсюда Трубецкой заключает об отрицательном значении ума у Флоренского, о предполагаемой им необходимости его отсечения для преобразования и жизни в Духе. Сам Флоренский, как и было отмечено, не дает внятных разъяснений относительно дальнейшей судьбы ума на том берегу, его значения для жизни в Духе. Но зато по этому вопросу очень обстоятельно высказывается свт. Григорий. Если бы в обожении нетварный свет был созерцаемой нетварной реальностью, созерцание которой делало бы человека богоподобным, тогда можно было бы поставить вопрос об участии в этом преобразении человеческого ума, о его отличии от ума непреобразенного, которое в этом случае наверняка должно было бы иметь место. Но, как утверждает свт. Григорий, нетварный свет — это самовидящий свет. Он сам является органом зрения самого себя, и по-другому его увидеть невозможно. Как говорит свт. Григорий, «видящее, отойдя от всего прочего, само становится всецело светом и уподобляется видимому, вернее же сказать, без смешения единится с ним, будучи светом и видя свет посредством света...» [3, с. 250]. Таким образом, здесь созерцаемая реальность оказывается не тем, что противопоставлено созерцающему

(познающему) сознанию, — она становится самым этим (преображенным) сознанием. В этом и состоит суть преобразования человеческой природы. Как видно, оно не в преобразовании познавательных способностей человека внутри познавательного отношения «знание — реальность» (с определяющим значением ума), а в преобразовании самого этого отношения, в результате которого определяющее значение получает уже *реальность* (нетварная реальность). Отсюда понятно, что в связи с этим можно сказать по вопросу о том, отсекается ли человеческий ум в обожении или, наоборот, способствует ему. Понятно, что такой вопрос, по сути, является псевдovoпросом, так как обожение — это прежде всего единение с *новой* (неизвестной из обыденного опыта) *реальностью*, где все совершается этой реальностью, и когда *она совершается*, то ум, по большому счету, не может ни препятствовать, ни способствовать этому. Поэтому, по сути, нет смысла спрашивать, отсекает ли его, или, наоборот, именно на него и возлагать надежды.

Таким образом, ввиду возможности коренного преобразования познавательного отношения, совершаемого нетварной *реальностью*, определяющее значение имеет принцип топосности, четко разграничивающий находящееся *по эту сторону* от находящегося *по ту сторону*, при том что установить связь (или хотя бы возможность связи) между тем и другим в пределах ума невозможно. Новые возможности *приносит* новая *реальность*, но никак не новый взгляд на уже известную и принимаемую за единственно возможную действительность. Принцип топосности дает понять, как *в своих пределах* могут быть правы те, кто еще находится вне опыта преобразования. Не допускается лишь утверждать, что эти пределы являются абсолютными. Но именно такую позицию и отстаивал Варлаам Калабрийский, полемизировавший с Григорием Паламой.

Флоренский о выхождении за границы логоса слева

Случай Флоренского представляет собой похожий, но в своем роде намного более сложный случай. В своем понимании данной проблемы Флоренский исследует не только перспективы выхождения за границы логоса *справа*, но также и те пути, которые открываются за пределами логоса *слева*. (При этом справа и слева (как одесную и ошую) здесь употребляются не в пространственном, а в сотериологическом смысле.) Другими словами, Флоренский исследует перспективы преобразования реальности и *в ту*, и *в другую сторону*. В отношении последнего дело обстоит следующим образом. Некоторое существующее по природе «сырое» данное, *еще* не затронутое интеллектом, обозначается Флоренским через А. Такое А существует само по себе и, безусловно, имеет право на такое существование. Другой вопрос, что это его существование очень неустойчиво. Акт познания, направленный на него, с необходимостью выводит такое существование из точки неустойчивого равновесия для утверждения в одном из двух направлений: или в соответствии с нормами рассудка, выраженными в законе тождества, или в соответствии с другими принципами, требующими нарушения закона тождества ради восстановления его в других, новых условиях, в которых этот закон только и может действительно работать. Флоренский показывает, что если какое-нибудь частное существование, какое-нибудь *конечное*

данное, выделенное из среды всего прочего, мы утверждаем в акте познания как уже имеющее прочное основание своего существования, дальше которого ничего искать уже не нужно, то есть утверждаем, что А есть А, то тем самым мы инициируем тот процесс, который Флоренский описывает такими словами:

Каждое А, исключая все прочие элементы, исключается всеми ими; ведь если каждый из них для А есть только не-А, то и А супротив не-А есть только не-не-А. Под углом зрения закона тождества, все бытие, желая утверждать себя, на деле только изничтоживает себя, делаясь совокупностью таких элементов, из которых каждый есть центр отрицаний, и притом только отрицаний; таким образом, все бытие является сплошным отрицанием, одним великим «Не». Закон тождества есть дух смерти, пустоты и ничтожества [8, с. 33–34].

Как можно судить на основании приведенной историко-философской критики, значение принципа топосности остается неучтенным даже в отношении того преобразования конечной реальности до единства с актуально бесконечной, которое было раскрыто в богословии восточно-христианской церкви и ввиду возможности которого Флоренским были выражены соответствующие представления об истине (хотя и Флоренский и тем более Григорий Палама высказываются на этот счет достаточно определенно). Если так, то что же можно сказать относительно изменения конечной реальности в другом направлении, открывающемся за пределами логоса *слева*, которое также исследует Флоренский и по поводу которого им было сказано действительно *новое слово* в философии, понятное только в связи с событиями последнего времени? Относительно этого направления не было разработано богословского учения. Философия того времени, то есть начала XX века, еще не столкнулась с характерными для его второй половины онтологическими проблемами, осмысленными в современном постмодернизме. Да и сам Флоренский как будто не доводит здесь свою мысль до конца, не раскрывает суть распада А на множество не-А в той мере, в какой раскрывает смысл восстановления тождества А через единение с актуально бесконечным. Создается впечатление, что структура произведения Флоренского отводит вопросу распада А только *вспомогательное* значение — таким образом Флоренский выявляет бессилие ума справиться со своими задачами (безысходность скепсиса) и тем самым обосновывает необходимость того *шага*, который уводит с почвы логоса и ставит на другую *землю*. Но, несмотря на то что в своем рассмотрении проблемы распада Флоренский не идет дальше этого, тем не менее он уравнивает в онтологическом статусе это нежелательное в сотериологическом смысле направление изменения реальности с тем, которого чает христианство, по-видимому, допуская, что это изменение в направлении к распаду есть в той же мере действительно происходящее изменение реальности, в какой действительным является изменение (преображение) реальности в направлении к единству.

Да мы знаем, что первое — и вообще невозможно, иначе как в геенне огненной, а второе — иначе как в раю, — в просветленном и одухотворенном человечестве. Но тенденции той и другой философии [философии западной и философии православной] настолько определены, что классификация их по их идеальным пределам законна и удобна [8, с. 86].

И если в отношении проблемы преобразования реальности в направлении к единству решающее значение имеет признание принципа топосности, так, по-видимому, обстоит дело и с проблемой изменения реальности в другую сторону. Эта последняя проблема определяет собой специфику современной постмодернистской философии, где нечто подобное попыткам применения принципа топосности уже предпринимается.

Принцип топосности и постмодернизм

Деррида признает, что ниспровергаемый им принцип связи между означающим и означаемым, всегда подспудно питался апофатической идеей актуальной бесконечности, невыразимой силами самого логоса и неосуществимой в природном (посюстороннем) мире. В связи с этим Деррида говорит о повернутости умопостигаемой грани знака «к слову и лику божьему» [4, с. 128]. По словам Деррида, «бесконечный божественный разум есть другое имя логоса* как самоналичия... Лишь бесконечное существо может устранить различие в наличии» [4, с. 238, 200]. Поэтому у логоса с самого начала должна была быть четко обозначена граница (справа) между ним и областью позитивной (актуальной) бесконечности. Но коренным грехом западной философии как раз и была тенденция стирания этой границы, стремление узурпировать полномочия «потустороннего». Как показывает Деррида, если попытаться устранить границы логоса *справа*, то они возникнут *слева* в виде невозможности той связи означающего с означаемым (ср. у Флоренского $A = A$), которая для здравого смысла (т. е. для ментальности западноевропейского типа) всегда предполагалась сама собой разумеющейся. Деррида считает необходимым заново переосмыслить связь означающего с означаемым. Так оказывается, что «самотождественность означаемого непрестанно скрывается и смещается» [4, с. 171] (ср. у Флоренского $A = \text{не-}A$). Наличие означаемого оборачивается для означающего отсутствием. Такой радикальный переворот взгляда на проблему связи означающего с означаемым оправдывает то, что принцип топосности действительно позволяет ожидать, что с *левой* стороны онтологического разрыва с областью логоса, где и находится постмодернизм Деррида, эта связь выглядит уже совсем по-другому.

Потребность в применении принципа топосности наблюдается в «богословии постмодерна» (англ. *postmodern theology* — направление современной западной теологии, интерпретирующее христианское наследие в свете таких постмодернистских течений как семиотика, постструктурализм, деконструкция). Здесь утверждается, что постмодернистское признание несостоятельности онто-теологического единства (возникшего вследствие метафизического отождествления Бога с философскими понятиями), произведенный постмодернизмом разрыв этого единства имеет итогом восстановление исходного двустороннего соотношения — логоса и Откровения. То есть для «богословия постмодерна» «смерть Бога» онтотеологии приведет к воскресению Бога Писания. Таким образом постмодернизм якобы невольно способствует

* В этом случае подразумевается Логос (с большой буквы), в созвучии с терминологией Флоренского.

утверждению (да еще в чистом виде) того, возможность соотношения с чем, он, как ему кажется, наоборот, отрицает. Однако в этом случае принимается во внимание только само выхождение за пределы логоса вне вопроса о том, в какую сторону, и предполагается, что все находящееся за этими пределами относится к области сверх-разумного, божественного. То есть здесь не различается «право» и «лево», тогда как именно на этом различии утверждается специфика постмодернизма.

Таким образом, наличие пределов у разума-логоса, а также наличие двух направлений, открывающихся за ними, оправдывает переоценку традиции логоцентризма с приоритетом ума и *единым* образом умопостигаемости и ведет к утверждению приоритета реальности со следующим отсюда отделением находящегося по *эту сторону* от находящегося по *ту сторону*, что и составляет так называемый принцип топосности (местности).

ЛИТЕРАТУРА

1. Гайденко П. П. К вопросу о генезисе новоевропейской науки // *Философия науки*. — 1998. — Вып. 4. — С. 52–60.

2. Гайденко П. П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // *Философско-религиозные истоки науки* / отв. ред. П. П. Гайденко. — М.: Мартис, 1997. — С. 44–88.

3. Григорий Палама. Триады в защиту Священно-безмолвствующих / пер. с древнегреч. В. В. Библихина — М.: РИПОЛ классик, 2018.

4. Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вступ. ст. Н. С. Автономовой — М.: Ad Marginem, 2000.

5. Комарова В. Я. Учение Зенона Элейского. Попытка реконструкции системы аргументов. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1988.

6. Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума. — М.: Путь, 1914.

7. Филатова М. И. Потенциальная бесконечность как парадигмальное ядро постмодернизма // *Вестник Московского государственного областного университета*. Серия: *Философские науки*. — 2023. — № 2. — С. 57–70.

8. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М.: Гаудеамус; Академический Проект, 2012.