

Строитель- ство объективной жизни. Понятие деятельности у Павла Флоренского и Эвальда Ильенкова

Юлия Попова

*Аспирантка 3 курса Центра практической философии «Стасис»,
Европейский университет в Санкт-Петербурге,
ул. Гагаринская, д. 6/1А, Санкт-Петербург, Россия
E-mail: ypopova@eu.spb.ru*

Строительство объективной жизни. Понятие деятельности у Павла Флоренского и Эвальда Ильенкова

Аннотация:

Актуальные дискуссии в философии, посвященные поиску стратегий организации человеческой (и нечеловеческой) деятельности в реальности, альтернативной капиталистической, где была бы возможна свободная деятельность, а не «псевдоактивность» или радикальная пассивность вплоть до отказа от труда, позволяют вовлечь в диалог два контрастных способа концептуализации освобождающей деятельности. В фокусе статьи: «конкретный идеализм», или «сакральный материализм», Павла Флоренского

и деятельностный подход Эвальда Ильенкова.

Задача статьи состоит в том, чтобы увидеть философский потенциал двух различных программ российско-советской философии XX века — религиозной и марксистской, их современность в новых исторических условиях, антагонизм, но и взаимодополняемость на основе объединяющего элемента — понятия деятельности. В этих проектах деятельность осмысливается и одновременно оправдывается в контексте идеи коллективного неорганического тела, размыкания субъекта навстречу объекту или, как пишет Флоренский, «подъема над субъективностью», где реальность не изобретается, но добывается в литургической деятельности, культовой практике (Флоренский) или в труде (Ильенков). Такая деятельность не связана ни с потреблением, ни с наслаждением, ни с отчуждением, ни с инструментальностью: это два проекта деятельности, которые наполняют ее пафосом освобождения, даже превозмоганием конца истории.

Ключевые слова:

Флоренский, Ильенков, деятельность, труд, идеальное, реальность

Введение

Марк Фишер диагностировал¹ повсеместную апатию и бессилие в условиях «капиталистического реализма», под которым он подразумевает не только ощущение, «что капитализм является единственной жизнеспособной политической и экономической системой, но и то, что теперь невозможно даже вообразить непротиворечивую альтернативу ему» (Фишер 2010: 12). Если в условиях капиталистического реализма все наши действия уже заведомо инфицированы логикой капитала и больше не функционируют в качестве механизмов сопротивления, остается лишь занять позицию² Славоя Жижека: «лучше не делать ничего, чем участвовать в конкретных действиях, основная функция которых — помочь системе действовать мягче» (Жижек 2010: 165).

¹ Я ссылаюсь именно на Марка Фишера, поскольку не только его работы, но и биография стали знаковыми в контексте тематизации депрессии, однако проблему депрессии, политику депрессии в условиях позднего капитализма рассматривают и многие другие философы. См.: Frantzen, Mikkel (2019). *Going Nowhere, Slow: The Aesthetics and Politics of Depression*. London: Zero Book; Берарди, Франко (2019). *Душа за работой*. М.: Грюндриссе.

² Подробнее о трансформациях вопроса «что делать» см.: Žižek, Slavoj (2017). *In Defense of Lost Causes*. London: Verso.

Жижек замечает³, что «угроза наших дней — не пассивность, но псевдоактивность, требование быть активным, участвовать, прикрывать ничтожество происходящего» (Там же: 165).

Так действовать или бездействовать? Быть субъектом или занять сторону объекта? Выбрать активность или пассивность? Труд или посттруд? В конце концов, существует ли реальность, альтернативная капиталистической, или «легче вообразить конец света, чем конец капитализма» (Фишер 2010: 12)? Другими словами, в философских дискуссиях последнего десятилетия происходит поиск способов организации человеческой (и нечеловеческой) деятельности, поиск «объективной жизни», реальности, где свободная деятельность будет возможна.

Как заметил теоретик деятельностного подхода в советской философии Генрих Батищев: «Учиться жить более объективно — не только в средствах, но и ценностях — вот та стратегия, в свете которой должна проясняться также и роль категории деятельности, и ее границы» (Батищев 2015: 616). Действительно, и само понятие деятельности, и способы ее организации в свете проблемы объективности осмыслились в российско-советской философии XX века, причем как внутри традиции религиозной философии, так и внутри советского марксизма. Традиции эти во многом перекликаются не только друг с другом (в том числе и негативно, то есть как взаимное отрицание), но и с современными дискуссиями в философии, связанными с преодолением субъективизма, поиском объективности и реальности.

В статье предпринимается попытка реактивировать две контрастных стратегии строительства «объективной жизни», а именно: «конкретный идеализм», или «сакральный материализм», Павла Флоренского и деятельностный подход Эвальда Ильенкова. Обе программы объединяет тематизация объективности и реальности через понятие деятельности, которое подразумевает определенную философско-антропологическую стратегию размыкания субъекта навстречу объекту, «подъем над субъективностью» (Флоренский 2004: 393), где реальность не изобретается, но добывается в литургической деятельности (Флоренский) или в труде (Ильенков).

На круглом столе, посвященном запуску издательского проекта «Философия России второй половины XX века», отмечалось, что типологически русская религиозная философия, как и вся

³ В конечном счете даже психоаналитический поучительный разрыв между актом и содержанием делает пути расщепленного субъекта действия неисповедимыми. См.: Žižek, Slavoj (2008). *For they know not what they do*. London: Verso.

культура Серебряного века, является следствием и проявлением модернизма⁴, то есть обновлением и преобразованием традиции, поэтому во многом она смыкается с советским марксизмом. В рамках этой позиции русская религиозная философия и советский марксизм рассматриваются в контексте преемственности через идеи общинности, мессианизма, утопизма и идеализма.

Начало XX века в России было временем, когда «русская философская мысль вместе со всем русским обществом мучительно искала единственный верный путь в будущее, в новую историческую эпоху» (Евлампиев 2003: 59). На этом пути, как отмечает философ, богослов, православный священник Сергей Булгаков, «после томительного удушья 80-х годов марксизм явился источником бодрости и деятельного оптимизма, боевым кличем молодой России» (Булгаков 1903: 7). Известно, что Булгаков, друг и соратник Павла Флоренского, двигался в направлении от марксизма к идеализму, отмечая, что идеализм в России складывался не для ухода от земли «на небо ли или в болото реакции» (Там же: 6), но как поиск социального идеала. В активной борьбе за этот идеал марксизм смыкается с идеализмом. Именно под влиянием марксизма формировалось идеалистическое мировоззрение Булгакова, а также, по его убеждению, идеализм в России вообще «родился и стоит под знаком социального вопроса и теории прогресса» (Там же: 6). В сочинении «Исток и смысл русского коммунизма» (Бердяев 1990) Николай Бердяев называет это общей тенденцией:

Как это ни странно с первого взгляда, но именно из недр марксизма — скорее, впрочем, критического, чем ортодоксального, — вышло у нас идеалистическое, а потом религиозное течение. К нему принадлежали С. Булгаков, ныне священник и профессор догматического богословия, а также пишущий эти строки (Там же: 90).

В 1912 году Булгаков создает «Философию хозяйства» (Булгаков 2009), обращаясь к проблеме хозяйственной деятельности и труда, замечая, что «стиль хозяйства соответствует духовному стилю эпохи» (Булгаков 1999, 1: 311). Разрабатывая философию хозяйства, Булгаков отталкивается от значимых для марксизма понятий, однако переосмысливает их содержание, синтезируя

⁴ Подробнее о консерватизме, новаторстве и модернизме в православном богословии см.: Шапошников, Лев (2006). *Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XX веков*. СПб: Изд-во С.-Петербург. ун-та.

экономическое понимание мира с идеалистическим и религиозным. Флоренский также в переписке (Павлюченков 2014: 199–231) подчеркивает значимость марксизма «для нашей эпохи» (Там же: 219), а также неоднократно обращается к интерпретации понятия хозяйства, к критике «экономического материализма». Иллюстративен в этом отношении и диспут 1925 года «Христианство или коммунизм», который состоялся между Анатолием Луначарским, революционером, писателем, народным комиссаром просвещения, и митрополитом Александром Введенским. Вводный доклад Луначарского на диспуте начинается словами:

Товарищи, я понимаю мысль устроителей этого диспута таким образом, что мы разделяем общую тему о взаимном отношении и соотносительной ценности миросозерцания коммунистического и христианского на два раздела. <...> Мы берем сегодня коммунизм как определенное общественное движение, устремленное к установлению определенной общественной правды, и под таким же углом зрения мы возьмем и христианство — как христианское устроение праведного жития. И вот с этой социальной точки зрения двух градусов, взыскуемых разными способами, мы сегодня и будем обмениваться мыслями с моим оппонентом. <...> Христианство и коммунизм, как общественные устремления, перекрещиваются между собой в некоторых исторических пунктах по существу (Луначарский 1926).

Таким образом, не только идеалистическое и религиозное течения вышли из недр марксизма, но и марксизм в России, развиваясь в условиях дискуссий XX века, посвященных «установлению определенной общественной правды», испытал влияние идеализма и религиозной философии. В этой связи Николай Бердяев, анализируя особенности русского марксизма, пишет, что «большевизм гораздо более традиционен, чем это принято думать, он согласен со своеобразием русского исторического процесса. Произошла русификация и ориентализация марксизма» (Бердяев 1990: 89). Бердяев показывает, что русский марксизм вобрал в себя и религиозность, и догматизм, и максимализм, и искания социальной правды, и интеллигентское сектантство, и народничество. В дальнейшем эти особенности русского марксизма получили развитие и в рамках советского марксизма (внутри экономических дебатов в Советском Союзе в 1920-е годы, а также наложили отпечаток на проекты сталинских реформ 1930-х годов), что в исследовании «Серп и крест» (Евтухова 2021), посвященном творчеству Сергея Бул-

гакова в историческом контексте, упоминает Екатерина Евтухова: «<...> требуется некоторая сила исторического воображения, чтобы снова свести эти части воедино в забытом контексте русского Серебряного века» (Там же: 229). В Заключении книги автор подчеркивает (Там же: 356), что советский марксизм вырос в том числе и из дискуссий 1890–1900-х годов, а построение социализма в Советском Союзе, в свою очередь, отразилось на проблематике западного марксизма⁵. Исходя из этого, как представляется, даже мотив радостного труда, активной деятельности в советском варианте марксизма отчасти связан с упомянутой спецификой предшествующего русского марксизма⁶. Так, например, когда Эвальд Ильенков пишет о «пафосе труда» (Ильенков 2019: 450), о преобразующей природу деятельности, вспоминаются не только идеи софийности хозяйства, христианского оправдания труда («трудовое восстановление мира», по выражению Булгакова), получившие развитие в русской религиозной философии, но и лейтмотивы русской литературы конца XIX–начала XX века: «Надо дело делать» (Чехов 2007: 27), как повторяет герой пьесы Чехова. Кажется неслучайным, что спустя некоторое время, уже в конце XX века, этот призыв озвучивает вымышленный персонаж истории Алексея Лосева, студент Чаликов, который обращается к учителю с вопросом: «Я просто-напросто не понимаю: что значит дело делать?» (Лосев 1989: 29). Деятельностный подход в советской философии пронизан идеей синтеза думания и делания, что, как представляется, отсылает не только к марксистскому праксису, но и к локальным общественно-политическим дискуссиям в России на фоне конкретных исторических событий и политического устройства страны.

Конечно, историко-сравнительный анализ русской религиозной философии и советского марксизма — объемный и дискуссионный сюжет, который заслуживает отдельного внимания и не будет подробно затронут в рамках этого текста. Задача статьи скорее заключается в том, чтобы увидеть философский потен-

⁵ В конце концов, утверждает Екатерина Евтухова, «любые попытки, направленные на то, чтобы понять, чем стали марксизм и структурализм в этом столетии, должны учитывать их рецепцию, трансформацию, преломление и разработку в России на рубеже веков» (Евтухова 2021: 356).

⁶ Тем не менее, по справедливому замечанию Сергея Хоружего, несмотря на нити непрерывности, было бы цинично не замечать разрывов между указанными традициями, рассматривая историю русской философии XX века исключительно целостно, просто сшивая две ее половины (Хоружий 2014).

циал двух программ, их современность в новых исторических условиях⁷, антагонизм, но и взаимодополняемость на основе объединяющего элемента — понятия деятельности. Предметно-конкретная деятельность, где происходит диалектическое взаимодействие идеального и материального, субъективного и объективного, сближает подход Ильенкова с подходом Флоренского, который трактует тело как орудие, инструмент «телостроительства», запускающий движение от телесного, материального к идеальному и обратно, а деятельность — как способ преодоления субъективизма. Кроме того, оба подхода пронизаны этикой радостного труда, стремлением обрести свободу не *от* труда, но *через* труд. В случае Флоренского это связано с христианским представлением об изначальной софийности мира, хозяйственной деятельности: до грехопадения человек не знал труда как хозяйственного бремени, он трудился радостно, возделывая сад Эдемский. В случае Ильенкова — с представлением о неотчужденном, творческом, свободном труде в коммунистическом мире без частной собственности.

Павел Флоренский: обретение реальности в литургической деятельности. «Подъем над субъективностью»

Наследие религиозного философа Павла Флоренского анализируется внутри разных направлений современной мысли⁸. Отчасти такое разнообразие подходов можно объяснить незавершенностью его проектов (Паршин, Седых 2013: 28), многие из которых только намечены и открыты для интерпретации. Отчасти это связано и с тем, что Флоренский использует необычный способ изложения и обоснования⁹, синтезирующий веру и разум, богословие и философию, искусство и науку. В фокусе статьи — сочинения, позволяющие очертить деятельностный подход Павла Флоренского.

⁷ Это продолжает в том числе линию, очерченную в выпуске журнала «Стасис» о советском марксизме. См.: *Stasis № 2, 2017: Античность и современность советского марксизма*.

⁸ См.: Вострикова, Ольга (2011). *Наследие Павла Флоренского в отечественной историографии*. Список ключевых работ, посвященных наследию Флоренского, см.: Павлюченков, Николай (2012). *Религиозно-философское наследие Павла Флоренского. Антропологический аспект*: 180–187.

⁹ Игумен Андроник отмечает в предисловии к «Философии культа» (Флоренский 2004b: 20), что «мышление отца Павла — это особый язык, своеобразием которого является использование терминологии богословской, философской, естественно-научной».

Деятельность и деятельное отношение к миру в соотношении с понятиями объективности, реальности, конкретности пронизывают не только сочинения Флоренского, но и его личные переписки с родственниками и соратниками¹⁰.

В основе внимания Флоренского к этим сюжетам лежит несколько причин. Во-первых, Флоренский решает миссионерскую задачу: внук Павла Флоренского и издатель его сочинений, игумен Андроник (Трубачев), подчеркивает (Флоренский 2004b: 22), что новизна подхода Флоренского заключается в его обращении к тем, кто находится вне церкви, то есть он решает задачу апологетическую в условиях определенной исторической ситуации, которая складывалась под влиянием культуры Серебряного века, оккультизма, спиритизма, оформления нового религиозного сознания — богоискательского течения в среде либеральной интеллигенции. Флоренский также стремится к религиозному обновлению, однако не путем мистического богоискания, но путем оживления догматики и только в рамках исторической церкви. Подтверждением и иллюстрацией служат его переписки с представителями русского символизма (Иванова 2004). Кроме того, в подробном анализе истории православной мысли в России философ и историк Лев Шапошников (Шапошников 2006) определяет Флоренского как новатора и модерниста, но подчеркивает его критическое отношение к субъективному искажению христианства, вызванному отказом опираться на догматы. Однако догматы, согласно Флоренскому, необходимо не просто принимать по умолчанию, отвлеченно, рассудочно (не уходить в догматизм), но деятельно переживать их:

<...> онтологизм — характерная черта догматических построений Флоренского, пафос его богословия — в преодолении разрыва между словом и делом, в превращении христианства в силу, преобразующую как жизнь индивида, так и общество в целом (Там же: 68).

Реагируя на декадентскую среду начала XX века, Флоренский вводит два контрастных типа миропонимания: средневековый и «возрожденский», однако не в хронологическом, а в логическом смысле. Если для средневекового типа характерны объективность, конкретность, истинность, реальность, то для «возрожденского» — субъективизм, отвлеченность, иллюзионизм, психологизм. Со-

¹⁰ См.: Флоренский, Павел (2015). *Обретая путь: Павел Флоренский в университетские годы*; Священник Павел Флоренский (2004). *Все думы — о вас. Письма семье из лагерей и тюрем 1933–1937 гг.*

временность он соотносит с доминированием «возрожденского» принципа, когда человек «полюбил в себе свою слабость, свои колебания, свою немощь и постарался их именно выразить и показать прекрасными» (Флоренский 1993: 172).

Такому «возрожденскому» иллюзионизму Флоренский противопоставляет деятельное, трудовое, реалистическое отношение к миру. Отчасти подобная критика «иллюзионизма» перекликается и с текущей постсекулярной ситуацией нехватки реальности, когда с исчезновением необходимого сущего намечаются попытки ухватиться хоть за какую-нибудь необходимость, нащупать хоть какие-либо ориентиры и инструменты навигации¹¹.

Во-вторых, Флоренский откликается на тенденции глобализма и экономизма как «исторического самочувствия эпохи»¹². Показательно, что даже строгую лояльность Флоренского по отношению к советской власти игумен Андроник (Трубачев) объясняет как раз тем, что «для него вариант развития России по буржуазному пути был еще хуже, чем большевизм»¹³. На это указывают и такие слова Павла Флоренского:

Буржуазная культура распадается потому, что в ней нет ясного утверждения, четкого «да» миру. Она вся в «как будто», как если бы, иллюзионизм — ее основной порок. Когда субъект оторвался от объекта и противопоставился ему, все становится условностью, все пустеет и предстоит иллюзией (Флоренский 2004а: 175).

В-третьих, Флоренский, будучи религиозным философом, развивает важный для этой традиции аспект — идею культа, культовой практики, расширяя тем самым и понятие хозяйства, двигаясь от его политико-экономического смысла к мистериальному. Разрабатывая понятие деятельности на основе православного культа, Флоренский тем не менее обращается и к платонизму, и к немецкому идеализму, и к английской школе антропологии, и к французской социологической школе:

¹¹ Неслучайно дискуссии об объективности и реальности активно ведутся в современных теологических работах: это и исследования Джона Милбанка — лидера движения «радикальной ортодоксии» (См.: Millbank, John (2006). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell), Дэвида Харта, критикующего мир «рынка» идей, в котором не остается места для истины (См.: Харт, Дэвид (2010). *Красота бесконечного. Эстетика христианской истины*. М.: ББИ), и других теологов и философов.

¹² Историческое самочувствие эпохи — выражение Сергея Булгакова. См.: Булгаков, Сергей (2009). *Философия хозяйства*. М.: ИНР.

¹³ См. Пущаев, Юрий (2013). *Интервью с игуменом Андроником (Трубачевым)*. <https://foma.ru/tvorchestvo-otcza-pavla-florenskogo-byilo-ukoreneno-v-pravoslavii.html>

так, например, он ссылается на Спенсера, Тейлора, Джевонса, Робертсона-Смита, Фрэзера, Лэнга, Дюркгейма, Мосса.

В первую очередь его интересует обоснование господствующего места именно культовой практики, где происходит взаимопереход идеального и материального, материальное воплощается в духовном, а духовное — в материальном. В «Философии культа» (Флоренский 2004b) этот взаимопереход иллюстрируется рядом примеров, Агиасма или святая вода, рассматривается как «новое бытие, духовно-телесное бытие, взаимосвязанность неба и земли, благодати и вещества» (Там же: 231). Евхаристия — вкушение как вид богослужения. Крещение — очищение и освящение плоти. Иными словами, «каждое таинство, извне рассматриваемое, есть некоторое телесное действие, но такое, которое имеет в сознании безусловную ценность и святость» (Там же: 437). Флоренский даже использует слово «магия», отвечая на упрек в том, что христианство и магия — это несовместимые понятия:

Итак, магия — это не только «таинство», это много шире, и что-бы подчеркнуть это расширенное понимание, я и беру это слово. Конечно, если бы было другое, более общее слово — я сказал бы его, — но его нет. Волшебство — хуже, а магия — хотя и спорно, но хоть прилично (Флоренский 2000a: 251).

Такое «магическое» взаимодействие Флоренский возводит к платонизму: «„Магия“ — вот то единственное слово, которое решает платоновский вопрос» (Флоренский 2000b: 147). Действительно, христианство у Флоренского сближается с платонизмом, Флоренский, можно сказать, «платонизировал христианство»¹⁴. Неслучайно в лекции «Общечеловеческие корни идеализма» он говорит, что «мысль и слово, слово и дело — нераздельны, — одно и то же, тождественны. Дело рождается само собою, как плод этого брачного смешения кудесника и природы» (Там же: 155).

Кроме того, Флоренский пишет (Флоренский 1996, 2: 141), что деятельность — основополагающее понятие, без которого трудно представить себе мышление и познание вообще, поскольку перед мыслящим — будь он верующий или атеист — неизбежно встают вопросы соотношения субъекта и объекта, сущности и явления, которые отсылают к соответствующему пониманию деятельности как челночному или диалектическому движению,

¹⁴ Подробнее об исследованиях, посвященных анализу платонизма Флоренского, см.: Павлюченков, Николай (2020). Платонизм и христианство в философско-богословском наследии П. А. Флоренского. *Платоновские исследования*, № 12.1: 236–258.

обустройствающему мыслимое по контуру наличного, где активность/пассивность, субъект/объект — моменты этого движения. Отсутствие такого движения от материального к идеальному и обратно приводит, согласно Флоренскому, к ложным дуализмам, к выбору между идеализмом или материализмом, к ошибочной постановке вопросов.

Основная предпосылка деятельности — реальность. Деятельность без этой предпосылки Флоренский называет «иллюзионизмом», когда «отдельный человек замыкается здесь в субъективное и тем самым перерезывает свою связь с человечеством, а потому и с человечностью» (Флоренский 2000а: 364). Иллюзионистская деятельность — субъективно-произвольна (Флоренский оппонирует принципу тождества, ссылаясь на Фихте и Шеллинга), она «изобретает» реальность (Там же: 366). Напротив, реалистическая «обретает» ее:

...реалистическое отношение к миру по самому существу дела есть отношение трудовое: это жизнь в мире. Иллюзионистическое миропонимание пассивно, да оно и не может быть активным, коль скоро при нем не ощущается реальности, тогда как реалистическое твердо знает, что реальность должна быть активно усваиваема трудом (Там же: 366).

Одним из примеров такого «обретения», а не «изобретения» реальности, служит идея органопроекции — строительства коллективного неорганического тела, — которую Флоренский разрабатывает на основе преимущественно работы Эрнста Каппа. Флоренский отталкивается от того, что «орудия расширяют область нашей деятельности и нашего чувства тем, что они продолжают наше тело» (Там же: 402). Орган и орудие связаны морфологически, орудия — это органопроекции, в основе которых лежат органические прообразы: «ряд зубов — в технике соответствует напильнику и пиле», «уху подражают рояль, пианино, фортепиано и прочие тому подобные музыкальные ударные инструменты с клавишами» (Там же: 409), и так далее.

Иначе говоря, техника расширяет тело через проекцию внутренних органов вовне. Биологическое или органическое единичное тело размыкается и расширяется до коллективного неорганического тела¹⁵. Таким образом Флоренский приходит к выводу об «идеальном средстве мира и человека, их взаимобусловленности, их пронизанности друг другом» (Там же: 440).

¹⁵ Надо отметить, что тело Флоренский даже этимологически понимает как синоним целого.

Это смещает акцент с частного мира внутри человека на человека внутри общего мира, осуществляя то, что Флоренский называет выходом из беспомощной субъективности: «отчетливость и незатуманенность духовной жизни требует усиленного самообъективирования и понуждения себя к выходу из субъективности» (Флоренский 1993: 26).

Орудия в совокупности — это наше хозяйство, оно разрастается через ассимиляцию внешнего мира, который «мы сделали своим достоянием, обратили в свое хозяйство» (Флоренский 2000а: 435). Но в то же время: «хозяйство же наше — наше внутреннее содержание, но осуществленное через проекцию вовне: не станет нашим то, что изначала не принадлежало нам» (Там же: 435). Соответственно, внешнее — это проекция внутреннего, но нашим, присвоенным и познанным, оно становится только после уподобления нам, обращения в наше хозяйство: «все, что есть, есть в некотором отношении и познанное, то есть уподобленное нам, — иначе говоря — часть нашего хозяйства, или, еще, собственная наша проекция» (Там же: 436).

Здесь важно отметить два момента. Во-первых, техника открывает мир, а не конструирует или изобретает его по случайному человеческому произволу. Во-вторых, эти рассуждения содержат в себе интересный ход мысли Флоренского, который связан с необходимостью момента отрицания и который возникает в ряде его сочинений¹⁶. Отрицание, челночное движение, взаимопереходы, — характерные особенности мысли Флоренского. Флоренский говорит, что «живая мысль по необходимости диалектична» (Флоренский 1996, 2: 138), она противостоит научному методу, который отрицает «жизнь», но философия, в свою очередь, отрицает это отрицание, «возвращаясь к жизни»: «Наука враждебна жизни. Но враг врага жизни, философ, через отрицание отрицания, возвращается к жизни» (Флоренский 2000а: 122). Диалектичность философии — «это ненасыщаемое вглядывание в реальность» (Там же: 123–124). Однако эта реальность именно открывается, а не изобретается, и должна быть освящена культом, который позволяет ориентироваться в ней. Культ — сакральный инструмент навигации в освоении, открытии реальности.

¹⁶ В частности, когда Флоренский, например, пишет о семье, в которую можно вернуться, лишь сначала выйдя за ее пределы. Когда определяет речь через молчание. Узор — через разрывы сплошности света. Примирение — через разногласия. Кружево — через дыры: «другими словами, отрицание данного содержания есть условие его умности. Так, кружево есть кружево, ибо в нем дыры, то есть отрицание нитей. Определим кружево. Не нити, а дыры делят кружево». См.: Флоренский, Павел (2004). *Философия культа. (Опыт православной антропологии)*. М.: Мысль.

Историк русской философии, исследователь творчества Флоренского, Наталья Бонецкая описывает философско-антропологическую концепцию Флоренского через взаимопереход «homo faber» и «homo liturgicus», отмечая, что мысль Флоренского от философии хозяйства постепенно движется к философии культа:

«Человек» учения Флоренского — это человек технических эпох, пытающийся приобщиться и к сфере священного. Средневековая система литургического богословия трещит по швам, когда в нее вторгается сергиево-посадский мыслитель с его навыками «инженера»: таинство оборачивается «орудием», культ — «производством святынь», молитва — действующей подобно механизму формулой. Тем не менее в жизни и творчестве самого Флоренского его внутренние «homo faber» и «homo liturgicus» протягивают друг другу руки (Бонецкая 2018: 273).

Итак, человеческая практика у Флоренского освящается в культе: «случайное возводится культом в должное, субъективное просветляется в объективное» (Флоренский 2004b: 129). Через литургическую деятельность культ, происходит обретение и освящение реальности, хотя реальность является предпосылкой всякой деятельности вообще: «без этой предпосылки реализма наша деятельность представляется либо внешне-полезной, в достижении некоторых ближайших корыстей, либо внешне-развлекательной, забавой, искусственным наполнением времени» (Флоренский 1990: 341). Тем не менее важно, что Флоренский все-таки не только проводит четкое различие между орудиями хозяйства и орудиями культа, между разными видами деятельности, но и называет литургическую деятельность центральной.

Литургическая деятельность для Флоренского — важнейший, если не ключевой, способ соприкосновения с абсолютным и вещами мира, в которых воплощается абсолют. Обосновывая три вида деятельности — теоретическую, практическую и литургическую, — Флоренский пишет (Флоренский 2004b: 59), что литургическая — это перводеятельность (вновь не в хронологическом, а в логическом смысле, как сердцевина всех прочих деятельностей, их средоточие), которая превращает индивидуальные, субъективные практики в объективную, «вселенскую форму» (Там же: 130). Отсюда следует анализ соотношения трех видов деятельности — теоретической, практической и литургической — в зависимости от того, какая из них признается первичной.

Если первичной становится теоретическая деятельность, то есть деятельность разума, которая производит такие орудия, как понятия (в широком смысле), возникает «идеологизм» (Там же: 63). Такая ситуация, согласно Флоренскому, отмечена индивидуализмом, индивидуальным творчеством отдельных личностей и, как правило, заканчивается культом этих личностей и террором.

Если первичной становится экономика, хозяйство, то есть деятельность практическая, тогда культ в этом соотношении служит просто «освящением экономического строя, опять-таки задним числом» (Там же: 63). Флоренский называет это «экономическим материализмом» (Там же: 64).

Таким образом, в первом случае, с культом теоретической деятельности, мы имеем дело с «идеологизмом». Во втором случае, с культом практической деятельности, — с «экономическим материализмом». Флоренский также соотносит культ теории и культ практики с типами философских учений: идеализм («идеологизм»), материализм («экономический материализм»), сакральная теория («сакральный материализм» или «конкретный идеализм»).

Соответственно, третий тип — «материализм сакральный», где перводеятельностью является культ:

...культовый ритуал, священнодействие, таинство — а не мифы и догматы и тем более не правила поведения — составляют ядро религии: все же остальное около культа наслоется, служа вспомогательным моментам культа и получая самостоятельное значение только через некоторое, в большей или меньшей степени, разрушение целостной религии. Миф вне богослужения, догмат вне богослужения, правило поведения само по себе, — уже есть секуляризация религии, уже есть акт вражды к религии, уже есть омирщение (Там же: 65).

Когда культ изымается, его место занимает теоретическая или практическая деятельность, как в первых двух упомянутых типах соотношения деятельностей. Изъятие культа из мира в конечном счете превращает весь мир в неосознанное множество версий культов¹⁷, культ возвращается в искаженном виде:

¹⁷ Развитие этой идеи можно найти в творчестве Сергея Булгакова. В частности, в его критике религии человекобожия у Фейербаха. Булгаков пишет (Булгаков 1993, 2: 216): «Отвергнув Богочеловека, мистический центр, единящий человечество, он [Фейербах] начал искать его в эмпирическом мире и, как мы знаем, нашел его... в государстве.

...деятели растворились в своих деятельностих, субъекты — в своих состояниях; механики растворились в своих механизмах, ими же изобретенных; человек растворился и ушел в слияние стихий. Автономия, сделанная богом, сама стала автономной в отношении людей и подчинила их себе. <...> Личность человеческая стала себе трансцендентной, лицо отщепилось от лика, лик перестал высвечивать в лице и чрез лицо; личность затерялась в себе, стала потерянной и растерянной. Так возникла психология без души и гносеология без активного центра познания (Там же: 111).

В философско-антропологической перспективе следствием этого становится культивация «субъективизма», иллюзионизма и пассивности. Преодоление такого «культа» происходит через культ литургический, который позволяет человеку не остаться «одиноким в своей беспомощной субъективности, в своей собственной самозамкнутости, в своей условности». Однако задача культа, литургической деятельности, согласно Флоренскому, состоит не просто в том, чтобы «показать нам таинство, испепелив нашу бренность, но спасти эту бренность, приобщить ее горнему миру, который ее бы просветил, направил и освятил» (Там же: 220). Литургическая деятельность отрицает кажущуюся иллюзорной реальность (иллюзорное миропонимание) через ее освящение, или, другими словами, иллюзорная действительность, освященная культом, становится реальностью.

Деятельность и конец истории

Около 1905 года Флоренский сделал доклад «О цели и смысле прогресса» из тридцати тезисов, чья задача заключалась в «диалектическом рассмотрении известных принципов» (Флоренский 1994, 1: 196). В докладе он говорит о диалектике единого и многого и цели деятельности, которая состоит в обнаружении единства. Понятие единства может мыслиться двояко: либо как следствие случайной деятельности элементов множества, то есть единство мнимое, или *ens rationis*. Либо как цель, направляющая деятельность этих элементов: актуальное единство, идеал, или *ratio entis*. Согласно Флоренскому, мнимое единство (*ens rationis*) воплощается в анархических формах общества. Актуальное единство (*ratio entis*) — в иерархических формах, например в теократии. Теократия — нереализуемая форма в силу

Читатель помнит, что в конце концов глава государства является в роли заместителя бога».

«существования извращенности или любви ко злу, присущей человеку» (Там же: 199). Анархическая — возможна, но такая форма уничтожает саму себя в процессе реализации в силу отсутствия направляющего единства:

...чем стихийнее и беспорядочнее жизнь отдельных элементов, чем менее в ней упорядоченности и цельности от подчинения нормам, тем точнее соблюдаются законы теории вероятностей. Самоуничтожение — вот результат анархического самоутверждения общества. Часть его, личность, желала быть всем; в результате — часть гибнет, чтобы было все (Там же: 199).

Флоренский приходит к выводу о двух полярных формах реализации единства, которые мыслимы, но в действительности неприменимы или недопустимы. Однако, замечает Флоренский, это не значит, что остается только «абсолютная атараксия» и отказ от всякой деятельности, поскольку атараксия и жизнь несовместимы: «отрицание жизни — смерть, переход в смерть — самоубийство. Но и самоубийство есть целевой акт, а как таковой, и он противоречит атараксии» (Там же: 201). Напротив, неприменимость этих двух форм организации общества означает, что мы тогда должны мыслить общество «не в отношении к известной нам жизни и известной нам человеческой природе, а в отношении к какой-то иной жизни и какой-то иной природе» (Там же: 203). В таком случае любая из упомянутых Флоренским мыслимых, но неприменимых в текущей действительности форм общества становится потенциально применимой в действительности идеальной или в будущем, которое пока нам неизвестно. Причем качественное изменение общества или «формы жизни», как пишет Флоренский,

...не может быть постепенным; оно не мыслимо иначе, как изменение прерывное, без промежуточных стадий <...> Отсюда следует необходимость мыслить во времени конец этой формы жизни, а потому и конец истории, когда так или иначе произойдет качественное изменение природы человека и формы его жизни (Там же: 203).

Выходит, конец истории для Флоренского — это условие качественного изменения формы жизни, а качественное изменение — обязательный постулат всякой деятельности: «будет ли она направлена на осуществление нормального общества или на мешание ему осуществиться, безразлично» (Там же: 204).

Доклад вносит важное дополнение к пониманию Флоренским реальности как предпосылки деятельности. Это не только реальность, которая противостоит «иллюзионистскому», пассивному и отвлеченному миропониманию, голому проективизму, необязательности, но и реальность утопическая, реальность как идеал, направляющий деятельность и наделяющий ее пафосом преобразования и преображения.

Эвальд Ильенков: пафос деятельности

О пафосе деятельности и конце истории пишет и Эвальд Ильенков в экспериментальной работе «Космология духа»:

В сознании огромности своей роли в системе мироздания человек найдет и высокое ощущение своего высшего предназначения — высших целей своего существования в мире. Его деятельность наполнится новым пафосом, перед которым померкнет жалкий пафос религий. Это будет пафос истины, пафос истинного сознания своей объективной роли в системе мироздания (Ильенков 1991: 436).

Речь в «Космологии духа» идет о роли человечества в движении мировой материи. Энергия солнца не просто бесплодно нагревает мировое пространство, но накапливается в человеческом мышлении как в высшей форме существования материи, и в момент остывания вселенной человеческое мышление жертвует собой «во имя долга перед матерью-природой»:

...мыслящие существа, исполняя свой космологический долг и жертвуя собой, производят сознательно космическую катастрофу — вызывая процесс, обратный «тепловому умиранию» космической материи, то есть вызывая процесс, ведущий к возрождению умирающих миров в виде космического облака раскаленного газа и пара (Там же: 433).

В этом акте самопожертвования ради перезапуска вселенной и состоит цель мышления как важного звена всеобщего круговорота:

...предлагаемая гипотеза отличается тем преимуществом, что гибель человечества (и мыслящего духа вообще) предстает в ее свете не бессмысленной, как в любой другой возможной гипотезе, а оправданной как абсолютно необходимый акт с точки зре-

ния всеобщего круговорота мировой материи, развивающейся по своим объективным законам (Там же: 435).

Конечно, эта работа Ильенкова, как указано в подзаголовке «Космологии духа», лишь «философско-поэтическая фантазмагория», но он тем не менее фиксирует в ней принципиально иное по отношению к учению Флоренского восприятие человека и его места в мире. Можно сказать, что «Космология духа» — это коммунистическая антроподицея, квазирелигиозное оправдание человеческой деятельности.

Деятельностный подход Эвальда Ильенкова

Эвальд Ильенков — один из представителей деятельностного подхода в советской философии¹⁸. К источникам вдохновения советской теории деятельности относятся традиция немецкой философии от Фихте до Гегеля, а также ранние работы Маркса, в частности «Тезисы о Фейербахе» (1845) и «Экономическо-философские рукописи» (1844). Как пишет Владислав Лекторский (Лекторский 2001), общая черта деятельностных концепций, созданных на основе работ Фихте, Гегеля, Маркса, — идея опосредствования, которая снимает проблему обоснования возможности существования внешнего мира, противостоящего уже данному и непосредственному сознанию: «сознание и Я возникают и существуют лишь в результате деятельности по созданию внешнего объекта. Для Фихте и Гегеля речь идет прежде всего об актах духовной деятельности, для Маркса — это прежде всего деятельность по созданию предметов культуры, в основе которой лежит труд». Причем труд, практика обеспечивают доступ к реальному миру: «Вернее сказать, объективная реальность не дана, а взята, добыта у Природы человеческим трудом, в поте лица» (Майданский 2010).

Отталкиваясь от понятий органического и неорганического тела у Маркса, Ильенков пишет, что биологическое, или органическое, тело преобразуется в процессе социального, коллективного труда: труд преобразует природу в неорганическое тело. Иначе говоря, деятельность, труд — это процесс наращивания

¹⁸ Формирование деятельностного подхода обычно связывают со школой советской психологии (Сергей Рубинштейн, Алексей Леонтьев), которая базировалась на работах Льва Выготского, однако теория деятельности — широкое направление, включающее исследования в сфере культурологии, этики, социологии, философии.

такого неорганического тела, которое включает в себя и орудия, и машины, и язык, и знания.

Даже личность возникает только в процессе труда, то есть «в системе реальных взаимоотношений данного единичного тела с другим таким же телом через вещи, находящиеся в пространстве между ними и замыкающие их „как бы в одно тело“, управляемое „как бы одной душой“» (Ильенков 1983: 330). Согласно Ильенкову, противоположное понимание личности — это субъективизм, замыкание внутри частного буржуазного одиночества¹⁹, в драме, которая разворачивается исключительно между мной и мной, то есть в иллюзорности, как отмечает Ильенков, «самомнения, ощущения своей мнимой неповторимости» (Там же: 357).

В коллективном труде рождается универсальная личность, которая противостоит «частичному человеку» — печальному следствию «товарно-капиталистической системы разделения труда, загоняющего каждого индивида уже с детства в тесную клетку узкой профессии» (Ильенков 2006b: 150). Как марксисту, Ильенкову важно противопоставить разделению труда «распределение видов деятельности» между равными участниками этого процесса, поскольку таким образом они будут выведены из рыночных форм отношений.

Труд преодолевает слабости органического тела, мешающие строительству условий, равных для каждого человека. Иллюстрацией к этому тезису служит участие Ильенкова в так называемом Загорском эксперименте, который проходил в интернате для слепоглухонемых людей. Цель эксперимента состояла в воспитании детей, формировании у них полноценной психики.

Ильенков рассматривает случай со слепоглухой девочкой — воспитанницей интерната, которая после прогулки вокруг оврага лепит из пластилина его модель, геометрический контур. Тем самым она активно воспроизводит объективную форму (пространственно-геометрический контур) внешней вещи. Согласно Ильенкову, само мышление — это действие, выраженное пространственно. Через монизм Спинозы он переосмысливает две субстанции (мышление и протяжение) посредством понятия «мыслящего тела». Таким образом Ильенков решает проблему Декарта, которая состоит в том, что разделение субстанции на два разных вида не отвечает на вопрос о том, как процессы в сознании могут повлиять на движения тела и где происходит их соединение.

¹⁹ Конечно, частный мир для Ильенкова — это капиталистический мир частной собственности с конкуренцией, отчуждением и эксплуатацией.

Такое «мыслящее тело» выстраивает свое движение по форме любых объектов и пластично адаптируется к ним: оно зависит от объектов, с которыми находится в диалектической соотнесенности. Аргумент о диалектической соотнесенности с реальными объектами, о пластичности связан с проблемой идеального — одной из ключевых проблем в работах Ильенкова. Идеальное — это совокупность всеобщих форм деятельности (идеальное — объективно), направляющая деятельность конкретного человека, но категорию идеального нужно понимать диалектически, а не фетишизировать как систему «непререкаемых „правил“, неизвестно откуда взятых» (Ильенков 2006а: 28). Идеальное как бы вырабатывается в ходе коллективной человеческой деятельности и постоянно корректируется в процессе приложения к реальным условиям:

Напротив, если идеальный образ усвоен индивидом лишь формально, лишь как жесткая схема и порядок операций, без понимания его происхождения и связи с реальной (неидеализованной) действительностью, индивид оказывается неспособным относиться к идеальному образу критически, то есть как к особому, отличному от себя, предмету. В таком случае он как бы сливается с ним, не может поставить перед собой как предмет, сопоставимый с реальной действительностью, и изменить его в согласии с действительностью (Там же: 28).

В процессе деятельности два объекта сталкиваются: слепоглая девочка и овраг, как в упомянутом примере, — а результатом этого столкновения становится их взаимное преобразование. Девочка преобразует свое природное, или органическое, тело, получая понятие оврага (понятие самого предмета, а не субъективно-положенную цель, что для Ильенкова как гегельянца важно, поскольку в этом заключается принцип мышления), а овраг получает свою объективную форму — геометрический контур. Здесь, отмечает Ильенков, лежит грань, которая отделяет материализм «старый» от материализма диалектического.

Таким образом, в деятельности, посредством труда, который понимается довольно широко: труд — это и мышление, и общение, и «деятельность руки» (Ильенков 1999: 127), отдельные тела не только сталкиваются, но и преобразуются в коллективное неорганическое тело. Ильенков приводит такие слова одного из участников воспитательного эксперимента: «А кто вам сказал, что мы ничего не видим и не слышим? Мы видим и слышим глазами и ушами всех наших друзей, всех людей, всего рода

человеческого» (Ильенков 1991: 43). Причем, доказывая успешность этого педагогического эксперимента, Ильенков пишет, что причину успеха не стоит искать «ни в особой божественной благодати, ни в особой милости матери-природы» (Там же: 43). Причина — в труде, в коллективной деятельности человечества. Иными словами, труд в деятельностном подходе Ильенкова преобразует природу, причем не только природу как внешний объект, материал, вещество, которому в процессе труда человек придает определенную форму, но и свою, человеческую природу, то есть органическое тело. Такой преобразующий труд — условие реализации коммунистического идеала:

...простейшую модель коммунистически организованного общества можно построить только из всесторонне развитых индивидов, то есть из людей, каждый из коих сам хорошо понимает как общую задачу, так и свою специальную роль в ее решении, чтобы координировать свои усилия с усилиями соседа, товарища по общему делу.

Кроме того, этот идеал сформирован именно в процессе реальной деятельности, опущен на землю «из разреженной атмосферы горных высот спекуляции», а не формально усвоен или навязан как идол. Отсюда — работы Ильенкова об образовании и воспитании в свете деятельностного подхода и коммунистического идеала, которые пронизаны пафосом совершенствования человека и общества.

Коллективную деятельность в этом свете можно назвать строительством объективной жизни или, говоря словами Ильенкова, «продуцированием неорганического тела — предметного тела» культуры (Ильенков 2006b: 242) сообразно объективному идеалу, а не индивидуальному произволу или «личному капризу» (Там же: 244). Если объективность и связь с реальностью теряются, остается только «мнимая неповторимость», «индивидуально-неповторимое самочувствие плоти» (Ильенков 1991: 411), органическое тело. Финалом утраты такой связи становится шизофреническое мироощущение, которое «строит соответствующий себе внешний мир» (Там же: 404), все глубже и глубже погружаясь в пассивность и одиночество. Тогда как подлинная индивидуальность, пишет Ильенков (Там же: 413), рождается, открывается и сохраняет себя только в процессе коллективной деятельности, «в создании такого продукта, который становится достоянием всех, а потому и не умирает вместе со своим органическим телом» (Там же: 413).

Заключение

Коллективная деятельность объединяет два этих подхода, антагонистических, но перекликающихся. Такая деятельность — это не «бредовая работа» (Гребер 2020), но, напротив, идеализация или даже романтизация освобождающего труда. Литургическая деятельность у Флоренского, труд у Ильенкова связаны с преобразованием природы, включая органическое тело человека, с отказом от буржуазного одиночества в пользу коллективного и объективного самочувствия, где реальность не завоевывается, не конструируется, но открывается и добывается.

Флоренский говорит об опыте православной антропологии, смысл которой в оправдании человека, в «освящении реальности» и, соответственно, освящении человеческой практики. Он критикует пассивность, иллюзионизм, отвлеченность и оторванность от хозяйства, мира, противопоставляя такому миропониманию реалистическое, трудовое, деятельное отношение к миру, которое связывает слово и дело, внутреннее и внешнее, идеальное и материальное. Так, например, хозяйство в совокупности — это орудия-органы нашего тела, спроецированные вовне, внешняя проекция внутреннего мира. Сердцевина, корень этой связующей деятельности — объективность, конкретность культа, позволяющие увидеть небесное в земном: питание является воплощенной идеей Евхаристии, очищение тела — воплощенной идеей крещения. В этом распознается платонизм Флоренского, христианская вариация платоновской идеи: стремление усмотреть в земном идеал горний, в обыденном — таинство, в субъективном переживании — объективную реальность.

Литургическая, культовая деятельность как сердцевина всех прочих деятельностей не только проявляет, приоткрывает таинство, но и служит инструментом преобразования обыденности, обретения реальности, без которой любая деятельность становится просто инструментальной, утилитарной или отвлеченной, развлекательной. Сугубо практической (экономический материализм) или теоретической (абстрактный идеализм). Мистериальным, культовым содержанием Флоренский наполняет как политико-экономическое толкование хозяйства, так и отвлеченное, абстрактное понимание теории. Такой подход он называет «сакральным материализмом» или «конкретным идеализмом», представляющим собой синтез теоретических (понятие) и практических орудий (хозяйство). Можно сказать, предельная задача «сакрального материализма» — освящение мира, обретение подлинной реальности, поэтому Флоренский не пытается прими-

речь с действительностью, сбежать в мир горний, но стремится к ее преобразованию.

Пафосом преобразования, но и в данном случае уже революционного переустройства, обновления пронизан и деятельностный подход Ильенкова. Ильенков создает вариант коммунистической антропологии, где человеческая деятельность способна даже разогреть остывающую вселенную, запустить очередной цикл движения материи. Несмотря на то, что «Космология духа» — лишь «поэтическая фантазмагория», она во многом характеризует его интенцию, которая проявляется и в научных работах, где Ильенков описывает, например, результаты педагогического эксперимента, влияние коллективного труда на воспитание универсальной личности:

Тотальное развитие каждого индивидуума отнюдь не только следствие, но и условие возможности коммунистической организации отношений человека к человеку. И оно — не идеал в смысле Канта и Фихте, а принцип разрешения сегодняшних противоречий: коммунизм становится реальностью ровно в той мере, в какой каждый индивид превращается в «тотально развитую личность». И «реализацию» коммунистического идеала ни в коем случае нельзя откладывать «на завтра». Его нужно реализовать сегодня, сейчас (Ильенков 2006b: 151).

В свете коммунистического идеала Ильенков рассматривает труд как изменение, совершенствование органического тела. Труд — это обмен веществ между человеком и природой, превращение объективного в субъективное и обратно. В труде возникает мышление, примером тому служит Загорский педагогический опыт, который иллюстрирует отношение Ильенкова к трудовой деятельности как деятельности, соединяющей руку и голову, освобождающей, преодолевающей слабости органического или биологического тела, а в конечном счете — и смерть. Совокупность форм общественной деятельности — идеальное — возникает в процессе труда и одновременно усваивается через трудовую деятельность, а идеальные формы, по замечанию Ильенкова, не умирают вместе с органическим телом, поскольку составляют коллективное неорганическое тело культуры. Такое деятельностное понимание идеального, считает Ильенков, опускает его на землю «из разреженной атмосферы горных высот спекуляции» (Там же: 115). Идеал, опущенный на землю, Ильенков, во-первых, отличает от фетишистских идолов, а во-вторых, наделяет воспитательным смыслом: объективный идеал, возникающий

в процессе труда, направляет совершенствование и изменение тела человека и тела природы сообразно ему, а не произвольному капризу или произволу. Тем самым в процессе труда формируется тотально развитая личность, «коллективно-всеобщая, а вовсе не сугубо индивидуальная ее неповторимость» (Ильенков 1991: 413). Такая универсальная личность противостоит «частичному человеку» — следствию капиталистического способа производства, поэтому труд играет существенную роль в реализации коммунистически организованного общества. В этом смысле отказ от труда для Ильенкова был бы равносителен рабскому и отчужденному труду.

Когда Ильенков рассматривает идеал как универсальный, общезначимый, объективный «закон, с требованиями коего каждый индивид с детства вынужден считаться куда более осмотнительно, нежели с требованиями своего собственного единичного тела, с его мимолетными и случайными состояниями», он ссылается на Платона, который и поставил, согласно Ильенкову, вопрос об идеальном. Но Ильенкову важно также поставить вопрос происхождения идеала: универсальный, всеобщий идеал формируется в процессе деятельности — реального воздействия на природу — и, по верному замечанию Антона Сюткина, «сама по себе, вне деятельностного воздействия на нее, природа ничего идеального не содержит» (Сюткин 2017). Флоренский, в свою очередь, неслучайно называя свой подход «сакральным материализмом», тоже толкует идеальное деятельностно, синтезируя платонизм и христианство. В деятельности, как в понимании Флоренского, так и понимании Ильенкова, снимается дуализм идеального и материального, природы и культуры, субъекта и объекта. Однако важно: в ракурсе Флоренского, в отличие от Ильенкова, идеальное в процессе деятельности скорее открывается, показывается, являет себя, что Ильенков, конечно, критически назвал бы «атмосферой горных высот спекуляции».

Тем не менее оба подхода объединяет общий замысел строительства объективной жизни, которую направлял бы универсальный, всеобщий идеал. Такая стратегия объективной жизни связана с поиском выхода из «хаоса марионеточных подергиваний, из иллюзии произвольности, частности, субъективизма» (Лобастов 2017: 59), с преодолением ложного выбора в пользу или отвлеченного созерцания, или бессмысленного действия, а также с деятельностным преобразованием органического тела и приращением коллективного неорганического тела культуры. Это настроение деятельного энтузиазма представляет собой аль-

тернативу констатации (Фишер 2010) отсутствия всякой альтернативы и, как следствие, апатии, депрессии и бессилию.

Библиография

- Берарди, Франко (2019). *Душа за работой*. М.: Грюндриссе.
- Бердяев, Николай (1990). *Истоки и смысл русского коммунизма*. М.: Наука.
- Бибихин, Владимир (2006). *Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев*. М.: Институт философии, теологии и истории святого Фомы.
- Бонечкая, Наталья (2018). *Между Логосом и Софией* (Работы разных лет). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Булгаков, Сергей (1903). *От марксизма к идеализму*. СПб.: Тип. Товарищество «Общественная польза».
- Булгаков, Сергей (2009). *Философия хозяйства*. М.: ИНР.
- Гребер, Дэвид (2020). *Бредовая работа. Трактат о распространении бессмысленного труда*. М.: Ад Маргинем.
- Евлампов, Игорь (2003). «Религиозный идеализм С.Н. Булгакова: „за“ и „против“». В кн.: С.Н. Булгаков: *pro et contra*. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института.
- Евтухова, Екатерина (2021). *Серп и крест. Сергей Булгаков и судьбы русской религиозной философии (1890–1920)*. СПб: Academic Studies Press.
- Жижек, Славой (2017). *О насилии*. М.: Европа.
- Иванова, Евгения (2004). *Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка*. М.: Языки славянской культуры.
- Ильенков, Эвальд (1983). *С чего начинается личность*. М.: Изд-во политической литературы.
- Ильенков, Эвальд (1991). *Философия и культура*. М.: Политиздат.
- Ильенков, Эвальд (2006а). «Идеальное». *Культурно-историческая психология*, 2 (2): 17–28.
- Ильенков, Эвальд (2006б). *Об идолах и идеалах*. К.: Час-крок.
- Ильенков, Эвальд (2019). «Космология духа». В кн.: *Абстрактное и конкретное. Собрание сочинений*, т. 1. М.: Канон+ РООИ Реабилитация.
- Лекторский, Владислав (2001). *Деятельностный подход: смерть или возрождение?* Вопросы философии, № 2.
- Лекторский, Владислав (1999). *Э.В. Ильенков: личность и творчество*. М.: Языки русской культуры.
- Лобастов, Геннадий (2017). «Вокруг Павла Флоренского». *Экономические и социально-гуманитарные исследования*, № 4: 49–62.
- Луначарский, Анатолий (1926). *Христианство или коммунизм. Диспут с «митрополитом» А. Введенским*. http://www.odinblago.ru/disput_s_vvedenskim/
- Майданский, Андрей (2010). *Реальность как деятельность: понятие практики в советской философии*. <http://caute.ru/am/text/realact.html>
- Павлюченков, Николай (2012). *Религиозно-философское наследие Павла Флоренского. Антропологический аспект*. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
- Павлюченков, Николай (2014). *Переписка П.А. Флоренского и В.Ф. Эрн*. Русское богословие: исследования и материалы. М.: ПСТГУ.
- Павлюченков, Николай (2020). «Платонизм и христианство в философско-богословском наследии П.А. Флоренского». *Платоновские исследования*, № 12 (1): 236–258.
- Паршин, Алексей, Седых, Оксана (2013). *Павел Александрович Флоренский*. М.: РОССПЭН.

- Пушаев, Юрий (2013). *Интервью с игуменом Андроником (Трубачевым)*. <https://foma.ru/tvorchestvo-otcza-pavla-florenskogo-byilo-ukorenenno-v-pravoslavii.html>
- Седых, Оксана, Хаменков, Максим (2016). «Органопроекция: русский контекст». *Философия науки и техники*, № 1: 132–151.
- Сюткин, Антон (2017). *Советская теория субъекта: материалистическая диалектика Ильенкова и Лифшица*. Русский логос: горизонты осмысления.
- Фишер, Марк (2010). *Капиталистический реализм*. Ультракультура 2.0.
- Флоренский, Павел (1990). *У водоразделов мысли*. М.: Изд-во Правда.
- Флоренский, Павел (1993). *Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях*. М.: Прогресс.
- Флоренский, Павел (1994). О цели и смысле прогресса, в Флоренский, Павел, *Сочинения*, в 4 т., т. 1. М.: Мысль.
- Флоренский, Павел (1996). *Сочинения*, в 4 т., т. 2. М.: Мысль.
- Флоренский, Павел (2000a). У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики), в Флоренский, Павел, *Сочинения*, в 4 т., т. 3 (1). М.: Мысль.
- Флоренский, Павел (2000b). У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики), в Флоренский, Павел, *Сочинения*, в 4 т., т. 3 (2). М.: Мысль.
- Флоренский, Павел (2004a). *Все думы — о вас. Письма семье из лагерей и тюрем 1933–1937 гг.* СПб.: Сатись-Держава.
- Флоренский, Павел (2004b). *Философия культа (Опыт православной антропологии)*. М.: Мысль.
- Харт, Дэвид (2010). *Красота бесконечного. Эстетика христианской истины*. М.: ББИ.
- Хоружий, Сергей (1999). *Миросозерцание Флоренского*. Томск: Издательство «Водолей».
- Шапошников, Лев (2006). *Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XX веков*. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та.
- Antonova, Clemena (2010). “Changing Perceptions of Pavel Florensky in Russian and Soviet Scholarship.” In *Marx’s Shadow: Knowledge, Power, and Intellectuals in Eastern Europe and Russia*. Lexington Books: 73–95.
- Frantzen, Mikkel (2019). *Going Nowhere, Slow: The Aesthetics and Politics of Depression*. London: Zero Book.
- Magun, Artemy (2014). “Negativity in communism: ontology and politics.” *Социологическое обозрение*, 13 (1): 9–25.
- Milbank, John (2006). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Timofeeva, Oxana (2020). “Spirituality Beyond Man: Toward a Labor Theory of the Soul.” *Rethinking Marxism* 32 N 1: 66–87.
- Zizek, Slavoj (2017). *In Defense of Lost Causes*. London: Verso.
- Zizek, Slavoj (2008). *For they know not what they do*. London: Verso.

Yuliya Popova

PhD Candidate

*“Stasis” Center of Practical Philosophy,
European University at St Petersburg,
Gagarinskaya st., 6/1A, St Petersburg, Russia
E-mail: ypopova@eu.spb.ru*

***Building an objective life.
The concept of activity
in Pavel Florensky
and Evald Ilyenkov***

Abstract

The topical debates in philosophy, devoted to the search for modes of human (and non-human) activity in areality where free activity would be possible but “pseudo-activity” or radical passivity to the point of refusal of work would not, allow us to mobilize and engage two contrasting conceptualizations of liberating activity in a conversation. Specifically, the article focuses on Florensky’s concept of “concrete idealism” or “sacral materialism” and Ilyenkov’s activity theory. The aim of the article is to highlight the relevance of the two different approaches of 20th century Russian philosophy, religious and Marxist, and their antagonism, yet complementarity based on a unifying element — the concept of activity.

In these philosophical projects, activity is comprehended and simultaneously justified in the context of the idea of the collective inorganic body, opening the subject towards the object, or, as Florensky puts it, allowing the subject to “rise above subjectivity”. Such an activity is concerned neither with consumption, nor with pleasure, alienation, or instrumentality: these two projects of activity are filled with the pathos of liberation, even overcoming the end of history.

Keywords

Florensky, Ilyenkov, activity, labour,
ideal, reality

References

- Antonova, Clemena (2010). Changing Perceptions of Pavel Florensky in Russian and Soviet Scholarship / In *Marx's Shadow: Knowledge, Power, and Intellectuals in Eastern Europe and Russia*. Lexington Books. Pp. 73--95.
- Berardi, Franco (2009). *The soul at work: From alienation to autonomy*. New York: Semiotext(e).
- Berdyaev, Nicolas (1966). *The Origin of Russian Communism*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bibikhin, Vladimir (2006). *Aleksey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averintsev* [Aleksei Losev. Sergey Averintsev]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii svyatogo Fomy.
- Bonetskaya, Natalia (2018). *Mezhdru Logosom i Sofiey (Raboty raznykh let)* [Between Logos and Sophia. Selected Works]. Moscow & Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.
- Bulgakov, Sergei (1903). *Ot marksizma k idealizmu* [From Marxism to Idealism]. Saint Petersburg: Tip. Tovarishchestvo Obshchestvennaya polza.
- Bulgakov, Sergei (2008). *Philosophy of economy: The world as household*. New Haven: Yale University Press.
- Graeber, David (2018). *Bullshit Jobs: A Theory*. New York: Simon & Schuster.
- Evlampiev, Igor (2003). "Religioznyy idealizm S.N. Bulgakova: «za» i «protiv» [Sergei Bulgakov's religious idealism: pro et contra]. In *S.N. Bulgakov: pro et contra* [S.N. Bulgakov: pro et contra]. Saint Petersburg: Russian Christian Academy for the Humanities Press.
- Evtuhov, Catherine (1997). *The Cross and the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy, 1890-1920*. Ithaka: Cornell University Press.
- Fisher, Mark (2009). *Capitalist realism: Is there no alternative?* Pennsylvania: John Hunt Publishing.
- Florensky, Pavel (1990). *U vodorazdelov mysli* [On the Watersheds of Thought]. Moscow: Izdatelstvo Pravda.
- Florensky, Pavel (1993). *Analiz prostranstvennosti i vremeni v khudozhestvenno-izobrazitel'nykh proizvedeniyakh* [A study of spatiality and time in works of visual art]. Moscow: Progress.
- Florensky, Pavel (1994). "O tseli i smysle progressa" [The Goal and Meaning of Progress]. In *Sochineniya v chetyrekh tomakh*, t. 1 [Collected Writings, Vol. 1]. Moscow: Mysl.
- Florensky, Pavel (1996). *Sochineniya v chetyrekh tomakh*, t. 2 [Collected Writings, Vol. 2]. Moscow: Mysl.
- Florensky, Pavel (2000a). *U vodorazdelov mysli (Cherty konkretnoy metafiziki)*, t. 1 [On the Watersheds of Thought: Aspects of Concrete Metaphysics, Vol. 1]. Moscow: Mysl.
- Florensky, Pavel (2000b). *U vodorazdelov mysli (Cherty konkretnoy metafiziki)*, t. 2 [On the Watersheds of Thought: Aspects of Concrete Metaphysics, Vol. 2]. Moscow: Mysl.
- Florensky, Pavel (2004). *Filosofiya kulta (Opyt pravoslavnoy antropoditsei)* [Philosophy of Cult: An Attempt at Orthodox Anthropodicy]. Moscow: Mysl.
- Frantzen, Mikkell (2019). *Going Nowhere, Slow: The Aesthetics and Politics of Depression*. London: Zero Book.
- Graeber, David (2018). *Bullshit Jobs: A Theory*. New York: Simon & Schuster.
- Hart, David Bentley (2004). *The beauty of the infinite: The aesthetics of Christian truth*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Ilyenkov, Evald (1983). *S chego nachinaetsya lichnost* [Where does the Person begin]. Moscow: Izdatelstvo politicheskoy literatury.

- Ilyenkov, Evald (1991). *Filosofiya i kultura* [Philosophy and Culture]. Moscow: Politizdat.
- Ilyenkov, Evald (2006). *Ob idolakh i idealakh* [On Idols and Ideals]. Kiiv: Chas-krok.
- Ilyenkov, Evald (2017). "Cosmology of the Spirit." *Stasis* 5, N 2 (2017).
- Ivanova, Evgenia (2004). *Pavel Florenskiy i simvolisty. Opyty literaturnye. Stati. Perepiska* [Pavel Florensky and the Symbolists. Essays, papers, letters]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kultury.
- Khoruzhiy, Sergey (1999). *Mirosozertsanie Florenskogo*. [Florensky's Worldview] Tomsk: Izdatelstvo "Vodoley".
- Lektorsky, Vladislav (1999). *E.V. Ilenkov: lichnost i tvorchestvo* [Evald Ilyenkov: The Man and His Work]. Moscow: Yazyki russkoj kultury.
- Lektorsky, Vladislav (2001). Deyatel'nostnyy podkhod: smert ili vrozozhdenie [Activity Approach: Death or Rebirth?]. *Problems of Philosophy*, N 2 (2001): 13–16.
- Lobastov, Gennadiy (2017). Vokrug Pavla Florenskogo [Around Pavel Florensky]. *Economic and Social Research*, 16, N 4 (2017): 50–62
- Lunacharsky, Anatoly (1926). *Khristianstvo ili kommunizm. Disput s «mitropolitom» A. Vvedenskim* [Christianity or Communism: A dispute between Anatoly Lunacharsky and Alexander Vvedensky]. Leningrad: Gosudarstvennoe Izdatelstvo
- Magun, Artemy (2014). Negativity in communism: ontology and politics. *Социологическое обозрение*, 13 (1): 9–25.
- Maydanskiy, Andrey (2010). Realnost kak deyatelnost: ponyatie praktiki v sovetskoj filosofii. [Reality as Activity: The Concept of Practice in Soviet Philosophy]. <http://caute.ru/am/text/realact.html>
- Milbank, John (2006). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Parshin, Alexei, Sedykh, Oksana, (2013). *Pavel Aleksandrovich Florenskiy* [Pavel Florensky]. Moscow: ROSSPEN.
- Pavliuchenkov, Nikolai (2012). *Religiozno-filosofskoe nasledie Pavla Florenskogo. Antropologicheskij aspekt* [Pavel Florensky's Religious and Philosophical Heritage in its Anthropological Aspect]. Moscow: Izdatelstvo Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta.
- Pavliuchenkov, Nikolai (2020). "Platonizm i khristianstvo v filosofsko-bogoslovskom nasledii P.A. Florenskogo" [Platonism and Christianity in P.A. Florensky's Philosophical and Theological Heritage]. *Platonic Investigations* 12, N 1 (2020): 236–257
- Pavlyuchenkov, Nikolay (2014). "Perepiska P.A. Florenskogo i V.F. Erna" [Correspondence Between Pavel Florensky and Vladimir Erl]. In *Russkoe bogoslovie: issledovaniya i materialy*. M.: PSTGU.
- Pushchaev, Yuriy (2013). "Intervyu s igumenom Andronikom (Trubachevym)" [Interview with hegumen Andronik Trubachev]. *Zhurnal Foma*. <https://foma.ru/tvorchestvo-otca-pavla-florenskogo-byilo-ukoreneno-v-pravoslavii.html>
- Sedykh, Oksana, Khamenkov, Maxim (2016). "Organoproektsiya: russkij kontekst" [Organ Projections: Russian context]. *Philosophy of Science and Technology* 21, N 1 (2016): 132–151
- Shaposhnikov, Lev (2006). *Konservativizm, modernizm i novatorstvo v russkoj pravoslavnoy mysli XIX–XX vekov* [Conservatism, modernism and innovation in Russian Religious Thought of the 19th and 20th centuries]. Saint Petersburg: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Universiteta.
- Syutkin, Anton (2017). "Sovetskaya teoriya subekta: materialisticheskaya dialektika Ilenkova i Lifshitsa" [Soviet theory of subject: Materialist dialectics of Evald Ilyenkov and Mikhail Lifshits]. In *Russkij logos: gorizonty osmysleniya. Materialy mezhdunarodnoy filosofskoy konferentsii*, T. 1 [Russian Logos: Horizons of Interpretation, Vol. 1], 284–292. Saint Petersburg: RHGA.
- Timofeeva, Oxana (2020). Spirituality Beyond Man: Toward a Labor Theory of the

Юлия Попова

- Soul. *Rethinking Marxism*, 32:1: 66--87.
- Zizek, Slavoj (2008). *For they know not what they do*. London: Verso.
- Zizek, Slavoj (2008). *Violence: Six Sideways Reflections*. New York: Picador,
- Zizek, Slavoj (2017). *In Defense of Lost Causes*. London: Verso.