

Институт философии РАН
Отдел историко-философских исследований
Сектор истории русской философии

четвертое заседание семинара
ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ МЫСЛИ

Доклад доцента философского факультета РГГУ
Сергея Михайловича Половинкина

**Христанский персонализм свящ. Павла Флоренского
в контексте истории русского персонализма**

Для русского персонализма, сложившегося в конце XIX – первой половине XX вв., характерно полагание мира аритмологически расчленённым – счётным, зернистым, состоящим из отдельных единиц-монад. В этом заключается своеобразный неопифагореизм русского персонализма. При этом единицы-монады понимаются как одушевлённые, разомкнутые, способные сочетаться в сложные монады, являющиеся новыми единицами-монадами. В этом заключается своеобразная неолейбницианская монадология – метафизическая основа русского персонализма. Человеческие личности, ангелы и Бог находятся на вершине иерархии монад. Русский персонализм понимал личность как некую монаду-единицу, созданную Богом по собственному образу и подобию, т.е. обладающую богоподобной творческой свободой по отношению к самому себе, к миру, к обществу. Личности способны сочетаться в соборное единство. Единица-монада есть субстанция, т.е. она способна к творческим актам, способна быть источником своих внутренних изменений и внешних действий. Русский персонализм в личности сочетает ряды эссенциальный (монада, субстанция, сущее) и экзистенциальный (действие, свобода, любовь, творчество). В существовании есть сущий, в сознании есть сознающий, в действии есть действующий, в свободе есть свободный, в любви есть любящий, в творчестве есть творящий. Сознание без сознающего Я представлялось русским персоналистам парадоксом. Личность есть неизменное в потоке изменений, но не сам этот «поток сознания». Личность имеет мета-физическое происхождение и существование, она не сводима ни к какой совокупности её «физических» проявлений (явлений себя в мире), она существует вне них. Русский персонализм можно назвать «экзистенциальной метафизикой».

Русский персонализм выступал против односторонностей и материализма, и спиритуализма, и ратовал на цельную душевно-телесную личность. Русский персонализм выступал против деперсонифицирующего влияния немецкого идеализма – против трансцендентального субъекта вообще Канта, против безликого Я Фихте, против панлогизма Гегеля. Русский персонализм выступал против растворения личности в материальном субстрате, в совокупности общественных отношений, в коллективе и т.п. Преобразование общества возможно только через преображение человека, а не наоборот: преображение человека через преобразование общества. Всем абстракциям-отвлечённостям русский персонализм противопоставлял конкретную живую одушевлённую личность. Он был близок к тому, чтобы личность полагать единственным видом бытия. Всё это обусловило то, что немецкие и русские мыслители второй половины XIX в. устремили свои взоры к монадологии Лейбница. В XVIII-XIX вв. шла борьба за свободу индивида, но за свободу внешнюю. К середине XIX в. выявились неприглядные черты свободы эгоистического индивидуализма. Перед философией выявилась проблема сочетания индивидуальных свобод и человеческих сообществ. Русский персонализм активно включился в решение этой проблемы. «Антропологический поворот» произошел не в Германии

1920-1930-х годов вместе с появлением экзистенциализма и философской антропологии, а в России конца XIX – начала XX вв.

Неолейбницианство Германа Лотце (1817-1881), Густава Тейхмюллера (1832-1886), Шарля Ренувье (1815-1903) упрочняло метафизические основания персонализма. Наряду с лозунгом «Назад к Канту!» появился лозунг «Назад к Лейбницу!» Густав Тейхмюллер, последователь Лотце, преподавал в Юрьевском (Дерптском, Тартусском) университете. Его учениками были неолейбницианцы А.А.Козлов (1831-1901), Я.Ф.Озе (1860-1919) и Е.А.Бобров (1867-1933). Вслед за ранним Соловьёвым они связывали неолейбницианство с персонализмом. Под влиянием Козлова находились неолейбницианцы-персоналисты: его сын С.А. Алексеев (Аскольдов, 1871-1945), П.Е.Астафьев (1846-1893) и Н.О.Лосской (1870-1965). В той или иной мере дань Лейбницу отдали почти все крупные философы-персоналисты Серебряного века. К таковым можно причислить С.Н.Булгакова (1871-1944), Н.А.Бердяева (1874-1948), В.В.Зеньковского (1881-1962), Л.П.Карсавина (1882-1952), кн. Н.С.Трубецкого (1890-1938) и др. Неолейбницианство отнюдь не было маргинальным течением русской мысли. Стремление русской философии к индивидуализированной конкретности зачастую находило философский язык именно в монадологии. Характерными особенностями русского неолейбницианства, в отличие от монадологии Лейбница, были следующие: 1) способность монад преодолевать свою самозамкнутость, например, в «источающей любви»; 2) возможность образования «сложных монад». Такое понимание монадологии давало персонализму преодолевать эгоистическую самозамкнутость личностей и соборно их соединять. Всеединству соответствует организм, где всё во всём; соборное же единение персоналистично. Это более высокая степень единения, чем всеединство, ибо здесь единятся свободные личности в любви к Богу и ближним.

Однако не из Тартусской школы родилось русской неолейбницианство. Первым русским неолейбницианцем-персоналистом оказался ранний В.С.Соловьёв (1853-1900). По всей видимости Соловьёв увлёкся монадологией Лейбница под влиянием своего учителя П.Д.Юркевича. Позже Соловьёв вспоминал о Юркевиче: «Я помню, что в том же мае 1873 года он целый вечер объяснял мне, что здравая философия была только до Канта, и что последним из настоящих великих философов следует считать Якоба Бема, Лейбница и Сведенборга. От Канта философия начинает сходить с ума, и это сумасшествие принимает у Гегеля неизлечимую форму мании величия» (48, с.428). Не мог не прочесть Соловьёв и статью Юркевича «Идея» (1859), где Юркевич пропел гимн монаде Лейбница (45, с.44). В своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874) Соловьёв констатирует, что философия как отвлечённое чисто теоретическое познание окончило своё развитие (49, с.39). Понятия монадологии Лейбница помогли ему в преодолении «отвлечённых начал» философии. Положительное содержание монадологии Лейбница, по Соловьёву, есть «утверждение исключительной самостоятельности и первоначальности за психическим, или субъективным бытием», выражение «во всей силе и полной логической ясности момента множественности и самостоятельности отдельного частного бытия» (49, с.51). В «Чтениях о богочеловечестве» (1877-1881) Соловьёв наиболее полно представил свою систему монадологии. Здесь отчётливо видно, что он пытался сделать монадологию метафизическим основанием персонализма. Отметим два важных отличия монадологии Соловьёва от монадологии Лейбница: 1) Соловьёв разомкнул лейбницева самозамкнутые монады; 2) у Соловьёва «мир не есть только простая совокупность единичных существ, а их логический и телеологический порядок – космос» (49, с.198). Космос есть результат свободного и в любви единения монад, которые создают новую «сложную монаду». Назовём такой тип единения монад их «соборным единством». Эти отличия характерны для всего русского неолейбницианства. В конце 1880-х годов Соловьёв перешёл из поклонников Лейбница в стан его непримиримых противников. По какой причине произошел этот переход? Укажем на одну из возможных причин. Соловьёву хотелось верить, что процесс единения монад завершится «всеединством», т.е. объединением всех и вся. Возможно, что Соловьёв увидел опасность для

«всеединства» в крайнем эгоизме подпольного человека Достоевского, который способен предпочесть «благоразумно выгодному хотению» желание «по своей воле пожить» (50, с.113), который вопреки разуму и своей выгоде готов язык выставить и кукиш в кармане показать всем хрустальным дворцам, строящим теориями всеобщего прогресса человечества (50, с.120). Более того, подпольный «парадоксалист» готов предпочесть свой мелкий эгоистический интерес бытию всего света: «Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» (50, с.174). Конечно, не только в подпольном человеке Соловьёв видел крайние проявления злого парадоксального эгоизма. Всё это подталкивало его к попыткам нивелировать человеческую «самость», как возможный источник противления «всеединству», которое становится тем самым «нирваническим всеединством», в котором всякая «самость» растворяется без остатка. Лишь в конце жизни, в «Краткой повести об антихристе», Соловьёв говорил о разделении в конце времён слуг Христа и слуг антихриста. Слуги Христа соборно единятся, а слуги антихриста проваливаются в преисподнюю – всеединения, к которому стремился антихрист, не произошло. Можно предположить, что в образе антихриста Соловьёв преодолел своё прежнее стремление к всеединству. У раннего Соловьёва упоминаний имён Лотце, Тейхмюллера и Ренувье нет.

Другом юности Соловьёва был Л.М.Лопатин (1855-1920), который стал известным философом, построившим систему конкретного субстанциального спиритуализма, основой которого является понятие «субстанциального деятеля», т.е. неуничтожимого одухотворённого деятельного существа. Лопатин нелюбезно спорил с теорией «нирванического всеединства» позднего Соловьёва. Спор вёлся вокруг метафизических оснований философской глобалистики (судьба всех «самостей» - влиться во всеединство и раствориться в нём, как в нирване) и персонализма (множество свободных субстанций, способных соборно единиться, но и способных эгоистически замыкаться, т.е. отпасть от всеединства). В самом конце XIX в. спор Соловьёва и Лопатина знаменовал стадию перехода философии от глобалистики к персонализму. У Лопатина есть несколько незначительных ссылок на Лотце, а ссылок на Тейхмюллера и Ренувье вовсе нет.

Флоренский свою книгу «Столп и утверждение Истины» полагал «стоящей по духу антиномичности против примирительной философии Вл. Соловьёва» (8, с.612). Идея всеединства Соловьёва была выражением прекраснотворения XIX в., всё снова и снова искавшего идеальных сообществ для всего человечества, всеединств и синтезов. Флоренский был философом трагического XX в. и говорил о «трещинах» в бытии, углубляемых злом и грехом каждой личности, о «трещинах» в каждой личности. Флоренский в Московском университете слушал лекции Лопатина, выступал с рефератом в его семинаре. Философию Лопатина Флоренский считал одним из знамений эпохи Нового средневековья (4, с.364), переходной эпохи от владычества общего, отвлечённого к конкретному, персональному. Конкретность «конкретной метафизики» Флоренского и состоит в его персонализме. Флоренский прокладывал путь своего персонализма между крайностями всеединства и эгоистического индивидуализма.

Самое сильное влияние было испытано Флоренским со стороны Московской философско-математической школы и, главным образом, со стороны её главы Н.В.Бугаева (1837-1903), который был учителем Флоренского на Физико-математическом факультете Московского университета. Бугаев развил оригинальное учение, названное им аритмологией. Он противопоставлял аритмологию – теорию разрывности как мировоззренческий принцип – аналитике как мировоззрению, основанному на принципе непрерывности. Ввести число и меру в области мысли, чувства и воли было задачей аритмологии Бугаева, которого можно назвать своеобразным неопифагорейцем, представлявшим мир счётным. В области собственно философии аритмология воплощалась в монадологию русского типа. Идеи Бугаева развивали

другие представители Московской философско-математической школы П.А.Некрасов (1853-1924) и В.Г.Алексеев (1866-1944?). Флоренского, особенно раннего, можно считать выразителем идей Школы. Однако оптимистической картине возрастающей эволюции каждой монады к Безусловному (Бугаев) Флоренский противопоставил антиномическое противостояние Логоса и хаоса. В атмосфере монадологического персонализма формировались и развивались взгляды Флоренского.

Флоренский принадлежал к школе русского богословского онтологизма, к «школе верующего разума», впитал и развил традиции преподавания истории философии в Московской Духовной Академии, традиций, идущих от прот. Феодора Голубинского (1797-1854), В.Д.Кудрявцева-Платонова (1828-1892), Алексея И. Введенского (1861-1913), после смерти которого Флоренский занял Кафедру истории философии МДА. Персонализм Флоренского исходил из провозглашенной Иисусом Христом бесценности души человеческой: «Какая польза человеку, если он приобретёт весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф. 16, 26). Персонализм Флоренского онтологичен. Он исходил из того что человек создан по образу и подобию Божию. Образ Божий в человеке существует неслиянно и нераздельно с телесной природой человека, в разной степени уподобляющегося этому образу.

На пересечении всех этих влияний и обстоятельств находился персонализм Флоренского. Основными его источниками были Свв. Писание и Предание. Особым источником для Флоренского явилось Богослужение, культовая практика Церкви (см. 7). Личный духовный опыт Флоренский полагал в основание постижения истин богословия, догматов Церкви, богослужебной практики. Богословие он считал «наукой *опытной*» (8, с.122). И бытие истины и своё бого-подобие мы познаём лишь в опыте жизни: «Итак, бытие истины *не выводимо*, а лишь *показуемо* в опыте; в опыте жизни познаём мы и своё бого-подобие и свою немощь; лишь опыт жизни открывает нам нашу личность и нашу духовную свободу» (8, с.144). «Конкретную метафизику» Флоренского В.П.Визгин назвал «мистическим духовным эмпиризмом» (102, с.347). Но личный духовный опыт нельзя сводить к «опыту чувственного восприятия» (105, с.12). Мышление Флоренского имело художественный характер. Он был чужд построению философских систем, его сочинения – это «соцветие, даже соцветия, вопросов, часто лишь намечаемых и не имеющих ещё полного ответа, связанных между собою не логическими схемами, но музыкальными перебивками, созвучиями и повторениями» (3, с.34). Эти вопросы находятся «около самых *корней* мысли»: «У первичных интуиций философского мышления о мире возникают сначала вскипания, вращения, вихри, водовороты – им не свойственна рациональная распланировка» (3, с.35-36). По верному замечанию В.П.Визгина Флоренский «был художником метафизики, а не её систематиком» (102, с.347). «Возможно, эта книга – > Любая попытка систематизировать персоналистические воззрения Флоренского – находится в контрах с его принципиальной антисистемностью.

Здесь возникает вопрос: «А существует ли особый «русский персонализм» в рамках «христианского персонализма вообще»? Поэтому выделим особенности «русского персонализма»: 1) поиски метафизических оснований в аритмологии и монадологии; 2) соборное единение личностей есть новая личность; 3) содержание понятия «личность» шире совокупности человеческих личностей; существует иерархия соборных личностей, идущая вверх – семья, род, Церковь и т.д.; существует иерархия одушевлённых организмов, идущая вниз – животное, растение, клетка, молекула, атом и т.д.

Признаюсь в неудачности термина «персонализм», происходящего от латинского слова *persona*, имеющего значения «маска», «харя», «морда» и т.п. Вроде бы, слово «персонализм» следует переводить словами «мордизм». «харязм» и т.п. Однако другого слова мне придумать не удалось. Корнем такого слова должно стать слово «личность», но слово «личнизм» и т.п. слова здесь не подходят. Поэтому пришлось оставить слово «персонализм» и поставить его в

ряд наполняющих его содержание слов – личность, лик, образ и подобие Божие, дух, свобода, творчество, вера, любовь. Слово «персонализм» я предпочитаю слову «антропология», которая, наряду с личностью (далеко не всегда), исследует биологическую, психологическую, социальную, культурную, религиозную и т.п. природу человека. Я солидарен с И.А.Едошиной, которая утверждает, что «правильнее было бы, вместо дефиниции «антропоцентризм» использовать – «персоноцентризм»» (112, с.81).

История персонализма вообще, в том числе, и история персонализма Флоренского не нашла себе достойного места в истории русской философии. Н.О.Лосский в «Истории русской философии» (73) в главе «Русские персоналисты» причислил к персоналистам только А.А.Козлова, Л.М.Лопатина, Н.В.Бугаева, П.Е.Астафьева и Е.А.Боброва. Даже себя, разработавшего развитейшую систему иерархического персонализма, он не причислил к персоналистам, а поместил в главу «Интуитивисты». Возможно, что свой интуитивизм он ценил выше своего же персонализма (см. 64). Персонализма на основе неолейбницианства у Флоренского Лосский не заметил. Монадологии раннего Флоренского Лосский не знал, однако отметил учение Флоренского «об идеях Платона как живых конкретных личностях, а не абстрактных понятиях». Личностями у Флоренского являются и многочисленные личности: «Он мыслит при этом преимущественно личности более высокого порядка, чем человеческое я, напр., личность Народа, Нации, Человечества.» (73, с.204). Такое понимание идей как личностей более высокого порядка у Флоренского близко учению Лосского о «центральных субстанциальных деятелях» союзов субстанциальных деятелей. Лосский неоднократно писал о различии Флоренским единосушия и подобосушия: омоусианской философии – христианской, духовной философии «личности и творческого подвига» - и омиусианской философии – рационалистической философии «вещи и безжизненной неподвижности» (73, с.195). У Флоренского все тварные личности единосушны друг другу в любви, любовь есть основа живого бытия личности, потому что любовь есть выход существа из уединенности, установления единосушия с другими личностями и, следовательно, обретение себя в них. Любовь Божия – связь не только личностей, но и самой личности; без этой любви личность распадается (73, с.200). Лосский отметил онтологичность понимания любви у Флоренского. Однако, ни понимания центрального положения персонализма в философии Флоренского, ни целостной его картины у Лосского нет.

В.В.Зеньковский в «Истории русской философии» (74) в главе, посвящённой неолейбницианству в русской философии, причисляет к таковым А.А.Козлова, С.А.Алексеева (Аскольдова), Л.М.Лопатина, Н.О.Лосского, а также Я.Озе, Е.А.Боброва, Н.В.Бугаева. Центральной фигурой он считал здесь находившегося под влиянием Тейхмюллера Козлова, – «первого яркого представителя философского персонализма (в духе Лейбница) в России, - а через Козлова возрождение лейбницианства широко распространилось в русской философии» (74. Ч. 1, с.176). В указанной главе Зеньковский адекватно и сочувственно передаёт взгляды перечисленных персоналистов. Центральной идеей философии Н.А.Бердяева Зеньковский верно назвал персонализм (74. Ч. 2, с.80). А вот персонализма Флоренского сам персоналист Зеньковский не заметил. О.Т.Ермишин верно отметил ограниченность взгляда Зеньковского, обусловленную тем, что он, в основном, опирался на «Столп» и не мог знать антроподицеи Флоренского, развитой в книгах «У водоразделов мысли» и «Философия культа», опубликованных лишь недавно (99, с.50-51). Зеньковский причислил Флоренского к метафизикам всеединства. Он же указал принципиальное различие Соловьёва и Флоренского: всеединство – антиномизм (74. Ч. 2, с.183-184). Как совместить антиномизм и всеединство, приписываемое Флоренскому, Зеньковский не указал. В конце концов, он пришел к верному выводу, что у Флоренского ««всеединства» всё же не получилось» (74. Ч. 2, с.196).

Н.А.Бердяев в книге «Русская идея» близок к отрицанию персонализма Флоренского: «П.Флоренский пытается скрыть, что он живёт под космическим прельщением и что человек у него подавлен» (75, с.254). Бердяев приписывал Флоренскому «отсутствие темы о свободе» (76, с.61). В книге «Самопознание» Бердяев обвинял Флоренского в противлении индивидуалистической культуре и в поисках органической, коллективной, соборной культуры (76, с.152-153). Отметим здесь нарочитое

смешение столь разнородных понятий как «коллективное» (близкое к «всеединому»; и то, и то растворяет в себе личность) и «соборное» (понятие персоналистическое, означающее свободное единение личностей в любви к Богу и к ближним). Выходит, что личность в понимании Флоренского не обладает свободой, она подавлена космическим прельщением и коллективом, к которому она принадлежит. Можно показать, что человек у Флоренского отнюдь не подавлен, а темы «личность», «свобода», «творчество» являются у него основными. Эти темы (основные темы персонализма) являются основными не только у Флоренского, но и во всей русской религиозной философии конца XIX – начала XX вв. Основные они и у Лосского, Зенковского, Бердяева.

Отметим попытки отрицания персонализма и антропологии у Флоренского. В статье, написанной в 1971-1972 гг., С.С.Хоружий признавал, что христианская метафизика Флоренского «есть по преимуществу метафизика личности» (104, с.41). Здесь Хоружий близок тому, чтобы отождествить бытие с бытием личности: «Лишь то онтологично, бытийно, обладает смыслом, причастно Богу (всё это синонимы!), что – *лично и личность*» (104, с.41). Бытие «есть существо, личность и ипостась» (104, с.43). А в книге, написанной в 1974 г., Хоружий утверждал, что «личное бытие и христианство» находятся за пределами философии Флоренского (105, с.134). Аналогичное утверждается и в статье 1988 г.: «Как всякий символизм, философия Флоренского чуждается антропологии и желала бы, елико возможно, растворить её в философии природы» (106, с.191). Также и С.С.Неретина писала о «далёком от персонализма Флоренском» (120, с.70). Можно показать, что персонализм Флоренского, отнюдь не маргинален ни для его философии, ни для истории русской философии, магистральным путём которой является именно персонализм.

В начале XX в. русская религиозная философия подвергалась уничижительной критике со стороны представителей позитивизма, материализма, марксизма, неокантианства, феноменологии и др. Её обвиняли в реакционности, в ретроградности, в средневековой отсталости, в ненаучности, отказывали в звании философии. Ей противопоставляли якобы «научную философию» и якобы «автономную философию». Однако все попытки построить «научную философию» - неопозитивизм, «научный коммунизм», фрейдизм и т.п. – оказались несостоятельными. А в любой «автономной философии» выявлялось столько явных и скрытых предпосылок, до всякого философствования принятых (на веру? личным волевым началом? и т.п.) начал, принципов, исходных установок, ориентировок, что говорить об автономии философии это всё равно, что говорить о самозарождении бактерий в чистой воде. Любая философия быстро догматизируется. Философы свободны делать выбор любой философии или придумать любую свою. Философы свободны выбрать и философию религиозную, которых тоже много. Тем более, что слухи о смерти Бога оказались сильно преувеличенными. Выбор философа – выбор ответственный, за него придётся отвечать перед реальностью. В отличие от «научной философии» русский христианский персонализм оказался новаторским и оказал влияние на такие течения как экзистенциализм, французский персонализм (Эмманюэль Мунье и др.). В отношении выявленности личностного начала в России существуют крайние точки зрения, между которыми располагается весь спектр мнений: в России личности нет – в России личность более выражена, чем на Западе (51, с.10).

В современной философии проблема личности, проблема человеческого Я является одной из основных. В современной философии чредой идут попытки дезавуировать человеческое Я: отрицается автономность человеческого Я, ибо личностью правит либо бессознательное, либо социальное, экономическое, политическое и т.п. Аналитическая философия предлагает отказаться от «эгологического словаря», постмодернизм провозглашает «смерть субъекта» и т.п. Общим местом в современной философии стал отказ от эссенциального понимания личности, неприятия догм и мировоззрений в персонологии. Эти установки стали новыми догматами философии. Характерен обмен мнений русских и немецких философов на страницах книги «Персональность» (51), а перед этим на одноименной конференции. Высказаны эти догматы и в книге: «Следует избегать эссенциалистских подходов, приписывающих личности такие сущностные определения, как образ Божий или субстанциальность. Такого рода определения по праву лишены значимости в рамках современной

методологии» (51, с.39). Следует обратить внимание, что понятие «современная методология» употреблено здесь вместо понятия «современная философия». Путьуказчики заняли место любомудров. А лишила человека образа Божьего и субстанциальности «современная методология», которой приписывается могущество, равное могуществу Божию: Бог сотворил человека по образу Своему, а «современная методология» лишила человека этого образа. Что же это за «современная методология»? Какой путь указывает она современной философии? Как она ориентирует, готовя философа в путь? В чём тайна её «богоподобного» могущества? В книге признаётся, что эта методология «отягощена большим числом предпосылок» (51, с.38). «Современная методология» прежде, чем посылать философа в путь, перед посылкой ориентирует его и отягощает множеством догматически и категорически высказываемых предпосылок, указаний и запретов. В частности, запрещено приписывать человеку образ Божий и субстанциальность. Почему? Потому, что это несовременно и непутёво, немодно. Такой шляпки сейчас не носят. Образ Божий в человеке вышел из моды. Сейчас примеряют экзистенции, а не субстанции. Субстанции вышли из моды, да и экзистенции тоже устарели. «Богоподобное» могущество «современной методологии» коренится во всевластии моды. Однако мода переменчива, сегодня одна, завтра другая. Да и в рамках сегодняшней моды существует разнообразие направлений. Единственной «современной методологии» нет, есть некоторое множество современных методологий. Мода склонна возвращаться к моде прошлого, существует ретро-мода. Переменчивость философской моды обнажает невиданную свободу философии выкраивать всё новые и новые философские моды. Однако каждая философская мода прошлого и настоящего имеет свои строго утверждённые каноны, нормы, догматы, запреты. Вариативность этих догматик огромна, но каждая из них тщится утверждать свои догмы как непреложные, а чужие догмы дезавуировать и, по возможности, запретить, а то и вовсе уничтожить вместе с догматизаторами. Критика религиозной, да и всякой другой философии, со стороны марксизма перешла в уничтожение самих критикуемых философов. Были казнены Флоренский, «научный философ» Г.Г.Шпет и, даже, множество марксистов не тех оттенков. «Современная методология», следуя традициям материализма, позитивизма, марксизма, феноменологии и т.п., допускает многое, но отказывается в существовании религиозной философии, совершает над ней «философскую казнь» - отсекает от философии. Каждая из «современных методологий», будучи догматической по существу, отказывается откровенно опирающейся на догматику религиозной философии в праве на существование как философии. Чем хуже догмат «Человек создан по образу и подобию Божию» догмата «И не существует, видимо, более опасной деформации человеческого опыта, акцентирующей Я» (51, с.41). В этом направлении была предпринята попытка очистить опыт от Я. Здесь полагают, что наиболее опасной деформацией человеческого опыта является перенос удара с «Я воспринимаю» на «Я воспринимаю» (51, с.41). Не представления и переживания исходят из Я, но Я происходит из деформации опыта, когда претендует на роль «центра опыта» (51, с.44). В отличие от «опыта определённого Я» существует «сам опыт», который сводится к опыту различений без Я различающего. Очищенный от Я «сам опыт» требует «дескриптивного языка различений» и отказа от «Я-языка» (51, с.62). «Сам опыт» призван предотвращать гипертрофию Я, сдерживать формирование «Я-фикций» (51, с.63). Эта «Я-фикция» может стать опасным замещением опыта, предательством опыта, ведущим к жертве окружающим миром (51, с.44). Здесь сочувственно приводятся примеры Маркса и Ницше, по разному нивелировавшими человеческое Я: один растворял его в социальной материи, другой – в безликой биоподобной «воле к власти» (51, с.42). Но ведь не гипертрофия Я, а именно, это нивелирование Я привело их последователей к Архипелагу ГУЛАГу и концентрационным лагерям уничтожения. В книге «романтическое возвеличивание творческой личности» (51, с.41) звучит как отлучение от философии. Но если невозможно себе представить отвлечение восприятия от Я, то и вовсе нелепостью выглядит свобода без Я, творчество без Я. Но есть в книге и другая точка зрения, выделяющая в понятии личности некоторое «семантическое ядро, смысл которого состоит в том, что понятие личности относится к актору, обладающему самосознанием, телесно наличествующему в социальном пространстве и действующему в пространстве оснований в качестве субъекта» (51, с.40). Фактически личность здесь является субстанцией, т.е. деятельным источником своих внутренних состояний и внешних действий. Однако, преобладающими в книге являются всё же попытки меонизации и обезбожения личности, т.е. то, против чего боролся Флоренский.
