

Павел Флоренский и «неактивное усилие». Философия религии как источник понятий для эпистемологии*

Я. Мах

Варшавский университет,
Польша, 00-203, Варшава, ул. Бонифатерска, 3/11, 16

Для цитирования: *Мах Я.* Павел Флоренский и «неактивное усилие». Философия религии как источник понятий для эпистемологии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 1. С. 95–104. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.108>

Павел Флоренский в работе «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» в «Письме втором: Сомнение» описывает сложную эпистемическую структуру религиозного опыта. В статье показано, что центральным элементом этой структуры является акт «неактивного усилия», который не дает ясного результата, но порождает в сознании субъекта «тон надежды», ожидание раскрытия возможностей постижения объекта, которые не могут быть получены на пути обычного рационального метода познания. Как следует из размышлений Флоренского, наличие такого акта обусловлено тем, что объект религиозного опыта (в данном случае это догматы) находится за гранью того, что возможно для рационального познания, и тем не менее он должен быть как-то захвачен и выражен этим познанием. В результате анализа текста Флоренского в статье формулируется эпистемологическая модель познавательных актов этого рода, которые требуют от познающего большого усилия, но одновременно лишены каких-либо признаков действия. Помимо субъекта познания и его объекта в структуре такого акта присутствует третий элемент, «тон надежды», который позволяет акту познания, осуществляемому разумом, выйти за пределы разума в сферу трансцендентного. Эта модель, полученная в анализе религиозного опыта, может оказаться полезна для описания некоторых познавательных событий, не связанных с религией. Например, в ситуации, когда условия познания не позволяют получить надежного результата, но субъект продолжает осуществлять познавательные акты по модели неактивного усилия, и внезапно, без достаточного основания, получает знание, которое превосходит все ожидания. Здесь открывается возможность существенно расширить проблемное поле эпистемологии.

Ключевые слова: П. Флоренский, философия религии, эпистемология, познавательный акт, неактивное усилие.

Предисловие

Цель данной статьи состоит в том, чтобы показать, как понятия, выработанные в ходе анализа религиозного опыта, можно использовать для описания актов человеческого познания, не связанных со сферой религии. Это возможно благода-

* Статья представляет собой расширенную версию доклада, прочитанного по приглашению кафедры истории русской философии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова 30 сентября 2018 г.

ря тому, что религиозный опыт и познавательные процессы, интересующие эпистемологов, обладают рядом общих свойств. Структуры, характерные для религиозного опыта, обнаруживаются также и при описании явлений, которыми занимается теория познания (подробнее см. [1]).

Данная статья написана в рамках исследовательского проекта, объединяющего проблематику философии религии и эпистемологии. Предметом нашего интереса является значение для теории познания философских попыток концептуализировать религиозный опыт: могут ли и в каком объеме модели и концепции, разработанные философами, исследующими религиозный опыт, быть использованы в качестве инструментов в современной эпистемологии. Независимо от того, признаем ли мы религиозный опыт потенциальным источником классически понимаемого знания, в попытках философской концептуализации религиозного опыта несомненно ухватываются некие общие черты человеческого познания.

Ниже мы представим пример модели, разработанной в ходе анализа религиозного опыта и воссозданной нами в таком виде, чтобы ее можно было использовать в качестве элемента описания человеческого познания. Мы называем ее моделью неактивного усилия, а основой для ее создания послужили фрагменты работы «Столп и утверждение истины» («Письмо второе: Сомнение») Павла Флоренского [2].

Неактивное усилие

Павел Флоренский в ходе работы над «Столпом и утверждением истины» не ставил перед собой задачу создания гносеологической концепции. Однако вместе с тем автор в процессе рассуждения, для того чтобы упорядочить собственные интуиции, был вынужден сконструировать — по крайней мере схематично — понятие особого познавательного акта, возможность которого зависит от сложных и частично независимых от субъекта познания условий. Первая же фраза в предисловии, обращенная к читателю, по сути, содержит формулировку познавательной задачи: «Живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов» [2, с. 33]. Однако, по большому счету, замысел Флоренского не только неэпистемологический, но, можно даже сказать, антиэпистемологический. Этот замысел приводит Флоренского к мысли о необходимости отбросить собственные теоретические изыскания и заняться «одними только церковными творениями» [2, с. 34]. Не путем эпистемологических размышлений, говорит Флоренский, мы приходим к познанию догматов. Сознание, сосредоточенное на постижении самого себя через постановку эпистемологических вопросов об объекте, содержании, процессах, способах, границах и критериях познания, должно в конце концов преодолеть эпистемологическую позицию и достичь обожения и церковности. При этом к своей антиэпистемологической цели Флоренский намерен двигаться с помощью эпистемологических рассуждений, вокруг которых и будет сосредоточена данная работа.

То, что для автора «Столпа и утверждения истины» имеет «значение исключительно подготовительное» [2, с. 34], нами берется за исходную точку в реконструкции амбициозной эпистемологической концепции, позволяющей науке о познании ухватить труднодоступные для нее области при помощи новых стратегий и инструментов. Сам Флоренский переносит в область эпистемологии решение

ключевого для этой части рассуждения вопроса, который исходно располагается за границами возможностей обычного познания, здесь объект познания помещен в сферу, доступ к которой предельно затруднен; объект оказывается на границе (или даже за границей) познавательных возможностей субъекта. Однако мы сознательно оставляем в стороне вопрос о характере этой недоступности и свойствах самого объекта. Гораздо важнее то, каким образом удастся обойти эту преграду в процессе познания, а не то, чем она является или что заслоняет.

Помещение в центр исследования вопроса о том, каким образом удастся обойти препятствие в познавательном процессе, облегчает нашу задачу. Независимо от того, какой онтологической и эпистемологической защитой наделил Флоренский эту преграду и спрятанное за ней сокровище, сам способ преодоления препятствия должен быть понятен для спекулятивного разума.

Реконструировать познавательную модель, представленную в очень коротком и довольно туманном фрагменте текста Павла Флоренского, мы вынуждены в ситуации нехватки информации; по мере необходимости мы дополним концепции, на которые прямо ссылается Флоренский, недостающими понятиями и структурами. Ответственность за все эти дополнения полностью лежит на авторе данной работы, а не на Флоренском.

Неактивное усилие — таков эпистемический акт, который с точки зрения внешнего наблюдателя лишен каких бы то ни было черт, характерных для действия. Для внешнего наблюдателя субъект познания выглядит так, будто не делает ничего. Однако с перспективы самого субъекта такого рода опыт требует значительного усилия, это тягостная и утомительная работа. И на то есть две причины:

- 1) он требует серьезного усилия, сравнимого с тяжелой изматывающей физической работой;
- 2) он совершается в очень трудных условиях, на грани человеческих познавательных способностей.

Тем не менее это усилие ни в коем случае не может быть названо бесполезным. Неактивное, но не бесполезное.

Исходным пунктом реконструкции логической структуры данного акта остается, однако, специфическая область распознанной и осознанной субъектом ограниченности познавательной ситуации. Чтобы субъект оказался в ситуации неактивного усилия, должны быть соблюдены два дополнительных условия.

- (1) Субъект должен понимать диапазон ограничения познавательной ситуации, в которой находится, и осознавать его последствия. Субъекту неизвестны условия, которые позволили бы получить нужное ему знание: «Но почему я говорю так? Где основание для моего утверждения? — *Его нет.* <...> Если меня спросят об основаниях, я уйду в себя, как улитка. <...> Я вижу, что мне грозит <...> суетный, *быть может*, труд попыток, — работа с полным сознанием, что она не имеет для себя основания, и что оправдание ее мыслимо лишь как случайность, — лучше сказать, как *дар*, как *gratia quae gratis datur*» [2, с. 60].
- (2) Успех познавательного акта — как окажется после того, как цель познания будет достигнута, — по крайней мере частично опирается на осознанный

уже *ex-post* элемент, который находится вне описываемой здесь познавательной ситуации, но из-за которого эта познавательная ситуация остается невероятно трудной, хотя и не безнадежной. «Я спрашиваю, а не утверждаю, и то, что вкладываю в свои слова, оно есть нечто вовсе не логическое. Что же оно? — Тон надежды, но не логическое высказывание надежды. И из этого тона следует только то, что я все-таки попытаюсь сделать предлагаемую *неоправданную*, но и *не осужденную* попытку найти Истину. <...> Про себя-то я имею тайную надежду — *надежду на чудо*: авось поток лавы отступит перед моим ростком, и растение окажется купиной неопалимой. Но это — только *про себя*» [2, с. 60].

Важнейшей чертой описываемой модели, таким образом, оказывается фокусирование хода процесса познания на постоянно длящемся, хотя и удерживаемом в этом постоянстве (по крайней мере, в поле внимания), неактивном усилии. Этот элемент назван в процитированном выше отрывке «тоном надежды», или надеждой.

Он остается внешним в акте познания, так как он не выводится ни из самого познавательного акта, ни из сознательной установки субъекта, ни из свойств объекта познания. Таким образом, в поле сознания субъекта он образует «третий», «внешний» элемент акта познания. Мы не исключаем и возможности психологической интерпретации этого элемента (хотя это наверняка входило бы в противоречие с намерениями самого Флоренского), однако она должна была бы поместить тон надежды вне сознания познающего субъекта и сохранить описанную ниже диалектику доступности — недоступности.

Тон надежды (1) дан на входе, хотя (2) и не в концептуализированном виде. (3) Субъект познания осознает *ex-post*, что делал каждый следующий шаг в опоре на этот изначально присутствовавший элемент. Одновременно (4а) искомый нам объект познания, конституируемый благодаря неактивному усилию, не может быть сведен к содержанию этого элемента — ни в форме, имевшей место до познавательного акта, (4б) ни в форме, полученной после него. (5) Элемент, называемый Флоренским тоном надежды, с точки зрения субъекта познания, представляет собой такой элемент мира, такое событие, начало которого не удастся идентифицировать внутри индивидуальной человеческой жизни, при этом он остается одновременно неактивным и не стимулирующим активность. Тон надежды становится неожиданной, хотя всегда присутствовавшей опорой для субъекта. (6) Тон надежды ни непосредственно, ни опосредованно не может стать импульсом для неактивного усилия — только после того, как неактивное усилие было предпринято, тон надежды становится пассивной поддержкой для познающего субъекта.

Название, выбранное Флоренским для этого элемента, содержит в себе много значений, и трудно было бы его заменить на какое-нибудь другое. Свойства, которые раскрываются в этих значениях, принадлежат внешнему элементу независимо от того, имеют ли они (и до какой степени) отношение к самому субъекту познания; реконструируемая характеристика тона надежды не предполагает применения ее для описания тех или иных свойств субъекта познания.

Попробуем присмотреться к каждому из двух элементов «тона надежды» по отдельности, посмотрим, как в этом случае заиграют значения каждого из них.

«Тон» несет с собой информацию одновременно о доступности и недоступности, как в плане логическом, так и временном. В логическом плане тон надежды в понятии невыразим, а возможно, в принципе в понятии не выражаем. Флоренский использует слово, ассоциирующееся со звуком, чтобы поместить внешний пункт опоры неактивного усилия там, где он легко доступен сенсорно (посредством слуха) для каждого, и одновременно остается недостижимым для логической, рациональной обработки, что подчеркивается Флоренским посредством противопоставления «тона» и «логического высказывания» надежды. Отсылка к звуку как противоположности понятия — чтобы вырваться из-под власти логики, но одновременно сохранить доступность опыта — возможно, не является идеальным решением проблемы, но зато в смысле образности может быть признано эффективным.

В то же время слово «тон» передает некое переходное состояние между сокрытым и открытым. О том, что «звучит как тон», можно сказать следующее: с того момента, как мы осознали, что звучит, мы понимаем, что оно звучало еще до того, как мы осознали это; причем мы не знаем, когда это началось и когда закончится.

«Надежда», в свою очередь, удерживает в семантическом поле неравнодушие. Тон надежды оказывает позитивное воздействие, укрепляет в длительном усилии; помогает направить взгляд в будущее, быть сильным в трудной ситуации (в том числе тогда, когда субъект не знает, как получить нужное ему знание).

Также следует обратить внимание на своего рода ненавязчивость, пассивность третьего элемента, заключенную в значении слов «тон», «надежда». Субъект познания ощущает «тон надежды», но он не испытывает воздействия стимулов, которые бы заставили его выразить тон в повседневных непрерывных переживаниях. Только когда субъект сконцентрирует свое внимание на «тоне надежды», станет возможным раскрытие описанных значений.

Однако определенные выше обстоятельства лишь создают условия для познавательного события, которое мы называем неактивным усилием. На основании описаний Флоренского в этом событии можно выделить два конститутивных элемента, которые мы при всей неадекватности этих названий можем попробовать определить при помощи пар понятий: пассивный / активный, открытый / предопределенный, отступающий / непреклонный, уступающий / борющийся до конца, а также принимающий / верный. С одной стороны, субъект сознательно отказывается от всего, что могло бы быть интерпретировано как активная познавательная деятельность — «полагается на авось», «дает вырасти»; даже глагол «идти» стоит в паре со словами, которые нивелируют активную, подвластную контролю субъекта, форму — идет «наудачу», «ощупью». «Может быть, мы найдем ее <Истину>, проходя некоторый путь наудачу, и тогда, может быть, она заявит нам себя, как таковая, как Истина. <...> Итак, я иду ощупью, все время помня, что шаги мои не имеют никакого значения» [2, с. 60].

Вместе с тем субъект вкладывает в познавательный акт постоянное усилие, но лишенное какой-либо активности. Это неизменное согласие оставаться в том, что происходит: «Я *попробую* на свой страх, на авось вырастить что-нибудь, руководствуясь не философским скепсисом, а своим *чувством*, <...> я имею тайную надежду...» [2, с. 60].

Это очень сложная задача. Субъект познания отдает себе отчет в том, что его цель труднодостижима. И тому есть много причин. Во-первых, когда субъект стре-

мится к получению знания, используя известные ему способы рассуждения, он не находит средств, которые могли бы привести его к желаемому объекту. И хотя он не собирается сходить с пути, ведущего его к цели, привычный способ мышления приводит его к выводу, что он должен оставить попытки познать то, что хочет.

Но вместе с тем разум ведет себя в этой специфической ситуации иначе, чем сам советует, иначе, чем следовало бы из самого мышления, — нерационально. Согласно Флоренскому, сам разум подталкивает нас идти дальше по тому пути, с которого, рассуждая рационально, мы должны были бы сойти, свернуть: «По какому же праву мы выходим за пределы нашего рассудка? <...> По тому праву, которое дает нам сам рассудок: он нас к тому вынуждает» [2, с. 61]. Разум сам оказывается причиной, по которой мы нарушаем правила рассуждения. Чтобы прийти к тому, к чему мы стремимся, мы идем против привычных правил рассуждения.

Для описываемого познавательного акта характерно также то, что мы угадываем общее направление, в котором хотим идти, но что именно мы ищем, не вполне ясно для нас самих. А мы привыкли ссылаться на нормальный процесс рассуждения, привыкли придерживаться известных правил, которые помогают нам достигать нашей цели.

Мы задействуем разум, чтобы двигаться в том направлении, которое, по нашему мнению, является правильным, но обнаруживаем, что привычные принципы рассуждения не приближают нас к тому, что мы хотим узнать. В результате мы начинаем думать, что оказались в тупике. Но разум ведет себя как разогнанная машина, которую мы не можем остановить независимо от того, считаем ли мы усилие целесообразным или бессмысленным, как большая собака, которая тянет нас за собой с такой силой, какой мы от нее не ожидали, с силой, которая пробуждает в нас одновременно потворство и ревность. С одной стороны, это усилие видится нам бессмысленным, с другой — мы сами себе кажемся неспособными на что-то подобное. Мы не можем сказать собственному разуму: ты не можешь этого сделать. Он нас не слушает. Поэтому, хотя мы чувствуем, что застряли в тупике, в то же время мы глубоко убеждены, что должен существовать другой способ идти вперед; и этот способ двигаться вперед — мыслить вне общепринятых норм, игнорировать известные правила.

Само неактивное усилие остается в познавательном акте неизбежно связано с элементами его обуславливающими. Правда, реконструированная модель неактивного усилия в момент своего действия концентрирует все внимание субъекта без остатка, что приводит к потере внешнего элемента из поля зрения, однако только до тех пор, пока субъект пробует обосновать для себя необходимость продолжать безнадежные познавательные усилия. Тогда признание пассивного существования «тона надежды» приводит к оправданию продолжения неактивного усилия: «я имею тайную надежду» и одновременно «у меня нет иной внешней поддержки, кроме тона надежды».

Неактивное усилие без религиозного опыта

Каким же образом описанная выше модель может стать полезным концептуальным инструментом для эпистемологии? Представленная эпистемологическая модель неактивного усилия подходит для описания познавательных ситуа-

ций, в которых субъект, желающий приобрести конкретное знание, сталкивается с практической невозможностью его получения; он намерен продолжать познание, но сознательно не предпринимает никаких действий, чтобы получить желаемое знание. Характерным для описанной модели является акцент на проблематичность познавательной ситуации: субъект в начале познавательного процесса не знает, каковы условия получения желаемого знания. При этом субъект ведет себя весьма специфически: с одной стороны, он не отказывается от своих познавательных амбиций, но, с другой стороны, не ищет путей к достижению цели, не пытается выпутаться из ситуации, в которой оказался.

Субъект (1) сознательно отказывается от всего, что могло бы быть названо активным познавательным действием, — он «полагается на авось», «дает вырасти» (не только не знает, в каком направлении идти, но пребывает в уверенности, что преуспее только тогда, когда никуда идти не будет). (2) Единственное, но значительное и непрерывное усилие (не связанное, однако, с какой бы то ни было активностью), какое субъект вкладывает в акт познания, — это твердое согласие находиться в происходящем процессе, которое, как оказывается после получения знания, по крайней мере частично, основано на осознанном уже *ex-post* третьем элементе.

При построении данной модели мы не использовали определения, которые прямо или косвенно относились бы к религии. Представленная таким образом модель может быть использована для концептуализации и анализа познавательных событий со схожими характеристиками, с трудом поддающимся концептуализации. Польза этой модели для эпистемологии заключается, по крайней мере, в том, что она открывает поле для дискуссии, позволяет вовлекать в исследование познавательные действия с характеристиками, аналогичными вышеописанным, и использовать весь ресурс значений, которые Павел Флоренский вложил в свое понимание спекулятивного образа познания.

Чтобы понять, какие познавательные акты можно описывать с помощью представленной в данной работе модели неактивного усилия, важно дать характеристику познавательной ситуации, в которой находится субъект, а также, что еще важнее, — особенностей использованной им познавательной стратегии.

На приведенном примере применения описанной исследовательской перспективы мы показали, как можно идентифицировать и отделять конкретные понятия, проблемы и метафоры от их первоначального контекста, а затем указывать на возможность их использования в целях расширения или уточнения понятийной системы эпистемологии. У нас не было амбициозного плана каким-либо образом расширить знание о религии или понимание феномена религиозного опыта, реконструировав модель неактивного усилия. И хотя предложенный здесь подход относится к области философии религии, цели и методы работы определяются не религией, а философией, а поэтому извлечь выгоду из ее результатов может прежде всего философия.

За пределами философии религии

Выше на конкретном примере мы показали, каким образом анализ религиозного опыта может быть использован для описания определенных свойств челове-

ского познания. Существуют и другие примеры концептуализаций, выполненных для нужд философского описания религиозного опыта, они находят свои параллели в сферах познания, не связанных с религиозным опытом, и становятся предметом анализа классической эпистемологии (подробнее см.: [3]). Благодаря тому, что религиозный опыт и познавательные акты, интересующие эпистемологов, обладают рядом общих сущностных свойств, разработанные модели, предположения, понятия и гипотезы могут оказаться полезными и за пределами философии религии.

Приведем пример. Часто при анализе религиозного опыта обращают внимание на аспект, связанный со своего рода напряженностью, возникающей, когда субъект, стремящийся к познанию какого-то определенного объекта, сталкивается на своем пути с разнообразными специфическими трудностями. В результате, как правило, сообщается, что он преодолел эти трудности и достиг желаемой цели. Читаем у Павла Флоренского: «Мы не знаем, есть ли Истина, или нет ее; но если она есть, то мы не знаем, может ли привести к ней разум, или нет; и, если разум может привести к ней, то не знаем и того, как мог бы привести к ней разум и где он ее встретит»; однако «скепсис не может уничтожить истины и, действительно, она (истина) — “сильнее всего”» [2, с. 59, 62].

Даже если оставить в стороне вопрос о том, носит ли содержание такого познания «подлинный» религиозный характер, познающий субъект в процессе описываемого акта познания все же что-то узнал — он расширил свое знание; по крайней мере, так это описывают лица, которые сами пережили такого рода опыт. «Единый миг восприятия Истины дает ее со всеми ее основаниями. <...> Мгновение ока дает всю полноту ведения» [2, с. 62].

Таким образом, попытки философского описания собственного (или известного из других источников) религиозного опыта могут вдохновлять на дальнейшие исследования тех, кто в центре своих научных интересов помещает философское мышление и анализ свойств человеческого познания.

Философы, анализирующие религиозный опыт, из-за самой философской формы рассуждения неизбежно подходят к описываемому ими опыту через призму этой формы, даже если сначала кажется, что к данному типу опыта неприменимы философские инструменты². Поэтому, представляя читателю познавательный акт, имеющий место в религиозном опыте, они вводят и уточняют понятия, строят логические модели, соответствующие адекватному представлению объекта, делают предположения, ставят, отклоняют или подтверждают гипотезы. Кроме того, кажется, что подобное можно сказать о самом акте познания: описание условий возможности такого акта находится на границе познавательных возможностей, сталкивается с невозможностью использовать познавательные инструменты субъекта, пытающегося осмыслить этот опыт с точки зрения эпистемологии.

С этой перспективы попытки концептуализации религиозного опыта могут быть рассмотрены как философская работа по исследованию человеческого позна-

² Ср., например, с рассуждениями С. Булгакова, начинающего свою книгу «Свет невечерний» словами: «В этом “собрание пестрых глав” мне хотелось выявить в философствовании или воплотить в умозрении религиозные созерцания, связанные с жизнью в Православии. Такая задача хотя и подавляет непомерностью, но и овладевает душой с неотступностью» [4, с. 3]; и далее: «...требуется, с одной стороны, верность и точность саморефлексии в характеристике религиозного опыта, <...> а с другой — нахождение соответственной формы, достаточно гибкой и емкой для его раскрытия» [4, с. 4].

ния в ситуации, когда процесс рассуждения, на который мы привыкли опираться, заводит нас в тупик, вместе с тем наше знание расширяется, причем не вполне понятным для нас образом, а результат превосходит наши ожидания.

Здесь происходит «интердисциплинарный скачок» между проблемами, которые мы обычно относим к области философии религии, и теми, которые интуитивно связываем с теорией познания. У этой сферы, как нам кажется, есть большие перспективы развития. Спектр представленных новаторских решений, разработанных различными авторами, которые не могли и не хотели исключить из философской концептуализации того, что, вероятно, и им самим казалось непостижимым, — особенно когда мы вынимаем их из исходного контекста и тем самым лишаем изначального предвещающего их напряжения, — обладает достаточным потенциалом для того, чтобы вдохновлять на новые независимые решения проблем, относящихся к области эпистемологии.

Из сказанного можно сделать вывод, что принятие предложенной нами исследовательской перспективы требует признания, что полученные при анализе религиозного опыта понятийные модели могут обнаруживаться также и при описании нерелигиозного опыта, который находится в центре внимания классической эпистемологии.

Главная цель данной работы состояла в том, чтобы обосновать возможность полезности такого рода концепций, как модель неактивного усилия, вне исходного контекста, в котором они появились, и привести пример подобной концепции. Автор, вдохновивший нас на построение модели специфического акта познания, мог ошибаться во всем или во всем быть прав. Сила убеждения «Столпа и утверждения истины» остается за рамками нашего интереса. Но независимо от того, ошибался Флоренский или был прав, он подвел основания для создания представленной читателю сложной модели познавательного акта, которая может стать одним из примеров расширения словаря эпистемологии за счет концепции автора, находящегося в атласе философии далеко от тех мест, где теория познания привыкла искать вдохновение.

Литература

1. Mach J. Epistemologiczne znaczenie filozoficznych konceptualizacji doświadczenia religijnego // Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej / red. J. Dobieszewski, S. Krajewski, J. Mach. Kraków: TAIWPN Universitas, 2018. S. 50–61.
2. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2003. 640 с.
3. Мах Я. От философии религии до эпистемологии // Религия и познание. Эпистемология религиозного опыта в русской и еврейской мысли XX века / под ред. Я. Добешевски, С. Краевски, Я. Маха. Warszawa: Uniwersytat Warszawski, Wydział Filozofii, 2018. С. 69–78.
4. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.

Статья поступила в редакцию 3 мая 2019 г.;
рекомендована в печать 11 декабря 2019 г.

Контактная информация:

Мах Якуб — канд. филос. наук, доц.; jm.mach@uw.edu.pl

Pavel Florensky and “inactive effort”. Philosophy of religion as a source of concepts for epistemology*

J. Mach

University of Warsaw,
16, 3/11, ul. Bonifraterska, Warsaw, 00-203, Poland

For citation: Mach J. Pavel Florensky and “inactive effort”. Philosophy of religion as a source of concepts for epistemology. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2020, vol. 36, issue 1, pp. 95–104. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.108> (In Russian)

Pavel Florensky in “The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters” in “Letter Two: Doubt” describes the complex epistemic structure of religious experience. The article shows that the central element of this structure is the act of “inactive effort”, which does not give a clear result, but gives rise to a “tone of hope” in the mind of the subject, the expectation of discovering the possibilities of comprehending the object, which cannot be obtained in the way of the usual rational method of cognition. According to the thoughts of Florensky, the presence of such an act is due to the fact that the object of religious experience (in this case, dogmas) is beyond what is possible for rational cognition, and nevertheless it must be somehow captured and expressed by this cognition. As a result of the analysis of Florensky’s text, the article formulates an epistemological model of cognitive acts of this kind, which require great effort from the cognitive, but at the same time are devoid of any signs of action. In addition to the subject of cognition and its object, the structure of such an act contains a third element, the “tone of hope,” which allows the act of cognition carried out by the intellect to go beyond the intellect into the realm of transcendental. This model, obtained in the analysis of religious experience, may be useful for describing some cognitive events that are not related to religion. For example, in a situation where the conditions of cognition do not allow for obtaining a reliable result, but the subject continues to carry out cognitive acts according to the model of “inactive effort”, and suddenly, without sufficient reason, receives knowledge that exceeds all expectations. This opens up the possibility of significantly expanding the problem field of epistemology.

Keywords: P. Florensky, philosophy of religion, epistemology, cognitive act, inactive effort.

References

1. Mach, J. (2018), “Epistemological significance of the philosophical conceptualization of religious experience”, in Dobieszewski, J., Krajewski, S., Mach, J. (eds) *Epistemologia doświadczenia religijnego w 20-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej*, TAIWPN Universitas, Krakow, pp. 50–61.
2. Florensky, P. A. (2003), *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy*, AST Publ., Moscow, 640 p. (In Russian)
3. Mach, J. (2018), “From the philosophy of religion to epistemology”, in Dobieszewski, J., Krajewski, S., Mach, J. (eds) *Religiya i poznanie. Epistemologija i religioznogo opyta v russkoi i evreiskoi mysli 20 veka*, University of Warsaw, Institute of Philosophy, Warsaw, pp. 69–78. (In Russian)
4. Bulgakov, S. N. (1994), *Unfading Light. Contemplations and speculations*, Respublika Publ., Moscow, 415 p. (In Russian)

Received: May 3, 2019

Accepted: December 11, 2019

Author’s information:

Jakub Mach — PhD in Philosophy, Assistant Professor; jm.mach@uw.edu.pl

* The article was written as part of the research project “Epistemology of Religious Experience in Russian and Jewish Philosophical Thought” (No. 2014/13/B/HS1/00761) with financial support from the “National Science Centre” (Poland).