

## ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

**УДК 111**

**Д.Б. Безруков**

### **О НЕОБХОДИМОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ ФИЛОСОФИИ (ТЕОДИЦЕЯ О. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО)**

Главным устремлением о. Павла, начиная с поступления в Московскую Духовную Академию (МДА), всегда было познание духовности, причем познание не отвлеченное (рациональное), а экзистенциально-жизненное.

Результатом такового познания явилась его основная богословско-философская работа «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в 12 письмах», представленная в МДА на соискание ученой степени магистра богословия (1914 г.).

По мысли Павла Флоренского, антроподицей и теодицея есть два основных момента, конституирующих религию, ибо в основе последней лежит идея спасения, обожения всей твари [13, С. 114]. Антроподицей есть оправдание человека, несмотря на его наличную греховность и слабость. Она предполагает нисхождение Бога к человечеству, его самоунижение (воплощение), показывающая, что природа человека – не от мира сего: «Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы» (Пс: 81, 6). Но, чтобы оправдать Бога, чтобы оправдать его нисхождение, необходим встречный путь человека к Богу, необходимо его (человека) восхождение до Бога (теозис). Пути восхождения человека к Богу и посвящен «Столп...».

Обращаясь к читателю, о. Павел пишет, что только «живой религиозный опыт – единственный законный способ познания догматов» [14, С. 33]. Хватит философствовать о религии, пора философствовать *в религии*, приобщившись живой церковности.

Когда Пилат задавал свой знаменитый вопрос Христу, то Христос промолчал. Почему? Даже, если бы Христос ответил, что Я есть Истина, то все равно бы Пилат не поверил. Дело в том, что большинство людей ищут внешних доказательств.

(NB. Ф.М. Достоевский писал в свое время, в «Великом Инквизиторе», что «есть три силы, единственны три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, - эти силы: чудо, тайна и авторитет») [3, С. 263].

Вот вы, мол, докажите, что есть Христос (пусть Он сойдет с креста), тогда мы поверим. Поверим, слепо поверим, но неприложим собственных усилий. Но ведь сказано же, что «Я есмь

путь и истина и жизнь» (Ин: 14, 6). Т.е., Истина есть *путь и жизнь*. Никто, кроме нас не пройдет этот путь. Но правильный путь один. Он тяжел, несение креста всегда обременительно. Потому (как отметил Достоевский в «Великом Инквизиторе») большинство людей отказываются от такового пути, отказываются от свободы ради счастья. В современной рационалистической философии интеллектуальная интуиция всеми силами изгоняется: мол, контекст открытия никого не интересует (это дело психологов), главное лишь контекст обоснования. Ибо этот контекст открытия является некой недоказанной предпосылкой. Но так ведь всегда будет, что для рационалистического человека интеллектуальная интуиция не убедительна, ибо он ее рассматривает как нечто внешнее для себя. Тот, кто не прошел путь, кто не пережил что-то в собственном *духовном опыте*, для того все будет внешним и недоказательным. Здесь мы отметим, что вера вовсе не противоречит знанию, ибо вера и есть знание, но носящее характер личной убежденности.

О. Павел начинает свою работу (письмо первое «Сомнение») с этимологической экспликации слова «истина» на примере четырех языков: на русском, греческом, латинском и еврейском. Русское слово истина происходит от «естина», от глагола «есть» и, тем самым, подчеркивает онтологический аспект идеи. В то же время, слово «есть» имеет общий корень с санскритским as, что означает дыхание. А поскольку дыхание – основной признак жизни, то истина есть «живое существо, существо дышащее», что подтверждает вся русская философия (начиная уже с интуиции «живой истины» у славянофилов). Греческое aletheia выражает аспект незыбленности, это то, что остается незабвенным во все пожирающем хроносе, то, что остается неизменным во всем становящемся, текучем. Латинское veritas является со-коренным русскому слову «верить» и имеет отношение к культуре, а потому требует почитания, страха, трепета, благоговения. И, наконец, еврейское эмет связано с Надежностью, ибо Истина – обетование Господа.

В итоге, о. Павел резюмирует свои этимологические изыскания. Русская истина и еврейская относятся к божественному содержанию Истины,

а латинская и греческая относятся к человеческой ее форме. В то же время, русский и греческий термины истины - характера философского, т.е. они имеют непосредственное личностное отношение, в то время как латинский и еврейский термины – характера социологического (опосредованного обществом) [14, С. 41-47].

Итак, для дальнейшего понимания излагаемого материала, необходимо отметить два главных аспекта истины:

1. Истина есть «живое существо»;
2. Истина – бытийна, это то, что есть, т.е. нечто неизменное в потоке становления.

В свое время ректор МДА, епископ Феодор, написал отзыв на «Столп...», сказав, что одной из достоинств книги является то, что она написана на понятном для профанов «языке рассудка, логики и философии» [5]. Потому о. Павел начинает исследование с выяснения критерия достоверности Истины, начинает - отвлеченно-философским путем.

Достоверность есть такое состояние, когда при произносимом мною суждении исключается возможность сомнения в этом суждении (для меня). Это состояние удовлетворенности, радости (о. Павел опирается на так и не опубликованную работу философа, отца архимандрита Серапиона Машкина). «Истина делается моим достоянием через акт моего суждения» [14, С. 48].

Но всякое суждение может быть непосредственным, либо опосредованным, в противном случае (т.е., если оно дано ни через себя, ни через другое суждение) оно не более чем *flatus vocis* – колебание воздуха.

В таком случае получаем следующие критерии достоверности.

Если суждение дано непосредственно, то это – самоочевидность интуиции. Таковых самоочевидностей может быть три (столько и критериев истины в данном отношении): критерий истины эмпириков (достоверно все то, что воспринято с помощью органов чувств); критерий истины рационалистов и трансценденталистов (достоверно все то, что приведено к аксиоматическим положениям рассудка); критерий истины мистической интуиции (достоверно все то, что остается до расщепления на субъект и объект).

Если суждение взято опосредованно, т.е., если оно дискурсивное, то – перед нами дискурсивный критерий.

Но, при дальнейшем изложении, выясняется, что вышеназванные критерии не могут служить критерием Истины, ибо одинаково заводят в тупик.

Самоочевидность интуиции не может удовлетворить нас, т.к. она не более чем слепая данность, *неоправданность*. «Такую данность сознание воспринимает, как что-то внешнее для себя, принудительное, механическое, напирающее, слепое, тупое, наконец, неразумное, а потому условное» [14, С. 49]. Иначе говоря, такую слепую интуицию

разум рассматривает как нечто насильственное, внешнее. Вспомним сомневавшегося во всем (кроме своего Я) Декарта, который приходит к тому, что никак нельзя сомневаться в собственном сомнении: Я мыслю, следовательно, Я существую. Но почему именно Я существую, а не некто или нечто? На эту трудность, в свое время, обратил Б. Рассел. («Когда я смотрю на мой стол и вижу коричневый цвет, определенно достоверно не то, что «Я вижу коричневый цвет», но скорее то, что «коричневый цвет наблюдается»». Потому, отмечает Рассел, ««Я мыслю, следовательно, Я существую» утверждает больше, чем строго достоверную вещь») [8, С. 12-13].

Но и дискурсия также тупиковый путь. Ибо достоверность дискурсивного суждения заключается в приведении его к другому суждению. Ну, а достоверность этого другого суждения? В третьем суждении и т.д. Короче говоря, мы приходим к «дурной бесконечности» (*regressus in indefinitum*). Мы хотим чего-то достичь, но не достигаем этого никогда. Дискурсия дана лишь *in potencia*, в возможности, в ее оправдываемости, но никогда она не дана, в отличие от интуиции, *in actu*, в действительности. Помимо того, дискурсивный рассудок имеет дело лишь с конечным и условным, т.е., он складывает в некоторое единство лишь отдельные, конечные элементы. Но, складывая конечное с конечным, мы в итоге получим лишь конечную величину. Чтобы возвыситься, таким образом, до Бесконечного (см. об этом ниже, когда речь пойдет о Любви как критерии достоверности Истины), необходимо разуму стать динамичным, подвижным, т.е., выйти из своей самозамкнутости Я=Я (опыт христианских подвижников - прекрасный пример духовной философии).

Слепая интуиция доставляет лишь нефилософское удовлетворение своей наличностью, дискурсия же есть не достигнутая разумность, это лишь путь, регулятивный принцип разума (т.е., направление, а не цель). Слепая интуиция («синица в руках») может лишь удовлетворять нефилософский ум в его практической жизни, разумная дискурсия («журавль в небе») – лишь «кабинетных» философов, занимающихся философией, но ни разу ее не вкусивших.

В итоге рассудок находится между Сциллой и Харибдой, между самоистуканством и строительством вавилонской башни, между конечной интуицией и бесконечной дискурсией.

Также и путь скепсиса, разбираемый автором, ни к чему не ведет. Ибо скепсис предполагает не включать в суждения ничего недоказанного, не делать недоказанных утверждений. Но, если брать в пределе, само «не утверждать ничего недоказанного» тоже должно быть доказано.

Короче говоря, рассудок попадает в страшные муки скептического ада. Единственное, что он может, так это производить «эпохе» (воздерживаться от суждений, медлить с ними). Рассудок

постоянно хочет что-то, но не может, т.е. оказывается в состоянии «интеллектуальной импотенции». Мы не можем знать, если Истина или ее нет, но, про себя мы все равно надеемся что найдем ее. «Истины нет у меня, но идея о ней жжет меня» [14, С. 58].

В конечном счете, о. Павел приходит к выводу, что Абсолютная Истина есть, что она познаема, а также, что она дана как факт (является конечной интуицией) и что она абсолютно доказуема (является бесконечной дискурсией). Или кратко: Истина есть *интуиция-дискурсия*, заключающая в себе бесконечный ряд своих обоснований, интегрированных в единство.

Таким образом, для выхода из трудностей, с которыми сталкивается рассудок, необходим конечный синтез бесконечного.

Нетрудно видеть, что Истина синтезирует в себе взаимоисключающие положения. «Истина есть антиномия, и не может не быть таковою» [14, С. 137]. Этот тезис «доказывается» следующим образом. Всякое суждение приводит в соответствие субъект высказывания и предикат. S есть P. Поскольку всегда будут возражения (ведь A = Не-A), постольку, в пределе, S может быть связан и с не-P. Жизнь противоречива, она полнее всех рассудочных возражений, а потому и не уместима в понятие (определение). Та или иная рассудочная формула тогда только не встретит возражения, если она заключит в себе всю жизнь, если она предусмотрит заранее все возражения. Но это не возможно, ибо отдельный человек сам по себе обособлен. Этот тезис об антиномии Истины вытекает из основного тезиса метафизики всеединства: Абсолют есть все и, в тоже время не все. Ведь, если бы он был всем (об этом говорит пантезизм), то он бы был этим всем и ограничен. Но как Абсолют (Универсальное) может быть ограничен? Если мы проводим жесткую границу между Абсолютом и миром, то мы, таким образом, Абсолют этим миром и ограничиваем. Следовательно, Абсолют должен заключать и что-то еще. Это София, посредница между Абсолютом и миром.

Но почему возможно, что рассудок попадает в пучину скептического ада и как выбраться из мук этой геенны?

Все это является следствием декартовской установки «Я мыслю», следствием несмиренности своего рассудка (который ставится выше Соборного Разума; иначе говоря, обособленная часть становится выше церковного органического целого). «Я мыслю» - это интенция человеческого, профанного рассудка, конституирующего бытие по меркам самого себя (принцип софистов «Человек есть мера всех вещей» воскресает в эпоху Модерна).

Мы все время говорим о профаническом, но ни разу не прояснили, что под ним понимаем. Профаническое нами понимается в изначальном

этимологическом смысле. Поскольку слово профания [12, С. 182] происходит от Fanum (священное место), а предлог «про» (по Далю) означает пред (перед), выражает действие сквозное, постольку профан это тот, кто стоит перед, вне священного места, храма, это человек не посвященный, а только оглашенный, не достигший истинного понимания. И, при этом, *делающий вид*, что достиг такового и поэтому, находясь вне Храма, имеющий право говорить о самом Храме. Таковой человек не признает ничего выше себя. Профан, основываясь на своем эгоцентризме, не пытается понять «Другого», а потому предлагает его поверхностные, сквозные интерпретации. Ибо всего проще оценивать явления и вещи по меркам своего «Я», своего собственного языка. «Профаническое считает себя вправе оценивать Сакральное, вплоть до того, что позволяет оспаривать его качество или даже отрицать его вовсе. Низшее судит о высшем, невежество оценивает мудрость, заблуждение господствует над истиной, человеческое вытесняет божественное, земля ставит себя выше неба, индивидуальное устанавливает меру вещей и претендует на диктовку Вселенной ее законов, целиком и полностью выведенных из относительного и преходящего рассудка» [1, С. 237].

Возвращаемся к «Столпу...». Так вот, профанический рассудок никого и ничто, кроме себя, не замечает. Я=Я. И тут о. Павел, со всей силой обрушивается на формально-логический закон тождества, как закон пустоты и мертвенно неподвижности (A есть A). Это закон эгоизма. Ибо вне себя Я ненавидит «Другого» (как его Не-Я), стремится его исключить из сферы бытия, рассматривает его как меон (несущее). Я не видит «Другого» и во времени, ибо прошлые и будущие моменты времени рассматриваются также в качестве Не-Я. Есть лишь одно «здесь и теперь». Потому и остается одна самотождественность A, A равно самому себе.

Но в действительности, мы нигде не наблюдаем тождества. Везде лишь сплошное отрицание, и только человеческий рассудок (*ratio*) пытается описать всю действительность (в понятиях) как нечто статичное. Отрицание и в пространстве и во времени: всякое A есть здесь, потому, что его *нет* там (ведь в самом же деле, никто не сидет, к примеру, на мое место!). А обособленно от «Другого», от своего Не-А, которое признается ему равноправным. Обособленность сущего есть следствие грехопадения, нежелание жить в единстве, что с необходимостью приводит к псевдоединству, т.е., состоянию омиусианства или подобо-сущия. Это состояние чисто механического единства или единства генерического, т.е. по подобию каких-то родовых признаков. A≠Не-А, но лишь ему подобно. Короче говоря, органическое единство в Любви (соборное единство) сводится к механическому единству в Выгоде. «Грех – в нежелании выйти из

состояния само-тождества, из тождества Я=Я... Утверждение себя, как себя, без своего отношения к другому, - т.е. к Богу и ко всей твари, - самоупор вне выходления из себя и есть коренной грех....». Грех продуцирует тьму, ибо он закрывает от себя всю реальность, обособляет Я от его Не-Я, «ибо видеть реальность – это именно и значит выйти из себя и перенести свое Я в Не-Я, в другое, в зримое, - т.е. *полюбить*» [14, С. 161; Далее у о. Павла идут интересные соображения об Аде. Аид (Ад) же является со-корененным русскому слову «вид». Поскольку приставка А означает «не», то Ад (как предельное состояние греха) есть невидение, тьма, т.е., то, что противоположно Свету].

Таким образом, мы подошли к другому критерию достоверности – Любви. Именно Любовь является источником познания в православной, соборной гносеологии.

Любовь есть выходление из себя в познаемое. Ибо процесс познания предполагает то, что для объяснения чего-либо (A) необходимо привести его к другому (Не-А), которое, в тоже время, есть оно самое (но, лишь, в недолжном, греховном состоянии).

Здесь мы немного отвлечемся и перейдем к греческой философии. Для греческой гносеологии (по крайней мере, для ее итальянской ветви (пифагорейская школа)) был характерен следующий основополагающий тезис: подобное познается подобным. Чтобы познать число как начало мироздания нужно самим стать числом, - говорил один мудрец, т.е., необходимо гармонически (а число и было принципом гармонии, гармонии предельного и беспредельного) устроиться. Потому в пифагорействе теоретическое мудрствование было неотделимо от практического образа жизни, слово было неотделимо от дела (но, в тоже время, и не сливалось с ним). Затем, в Христианстве, для которого греческая философия была благодатной почвой [10] для распространения, этот тезис преобразуется в то, что теперь известно в качестве шестой заповеди блаженства: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф: 5, 8). Потому, чтобы постигнуть бесконечное, безусловное, необходимо самим стать бесконечным и безусловным. Чтобы постигнуть Бога, необходимо самим стать Богом (обожиться).

Греки, ведь, пытались постигнуть мир как живое органическое целое, не сводимое к механической сумме его частей. Есть ли целое простая сумма его частей (окружающих вещей)? Если да, то мир как целое должен уничтожиться. Но возникало противоречие: мир в целом оставался неизменным, в то время как все существующее – уничтожимо. Следовательно, в мире есть что-то до конца неуничтожимое. Именно благодаря нему и поддерживается единство мира. Это Архе, София. Мир как целое, потому, не есть механическая сумма частей. В нем (в каждом сущем) *присутствует* еще нечто большее, что «не от мира сего»,

некий сверхчувственный элемент, хотя и «уложившийся» в него каким то образом. У ранних древнегреческих философов физическое еще не отделялось от метафизического, что произойдет в дальнейшем: все физическое, чувственное было лишь иконой, образом сверхчувственного. Метафизическое было «не от мира сего», но, в тоже время, *присутствующее* в нем, как его потенция, которую дана для актуализации, бытийного возрастаия и «познания самих себя».

Мы уже упоминали (см. выше) о том, что природа человека «не от мира сего». Греческий философ Анаксимандр говорил: мы из Бесконечного (апейрона). Но в тоже время мы конечны! Вот загадка то! «*A из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени*» [15, С. 120].

В этом изречении важно обратить внимание на срочность и неправду. Большинством исследователей [10, С. 149; 2, С. 63; 6, С. 192-253; 7, С. 59; 9, С. 97; 11, С. 64-67] признается, что неправда отдельных вещей состоит не столько в их обособлении, сколько в их неправедности, отступлении от Правды. Правда же в таком случае есть изначальное единство. Всякое конечное, определенное существование исключает другого, а потому изначальное единство нарушается, что и ведет к несправедливости. Отступление от Правды предшествует обособлению.

Несмотря на бесконечную природу вещей, все вещи принципиально (заслуженно) конечны. Бесконечное продолжает сосуществовать наряду с конечным, гармонически согласуясь с ним. На это обращает внимание Пифагор, в своей метафизике числа. А далее, Гераклит уже обращает внимание на то, что эти противоположные начала переходят одно в другое, ибо жизнь (изменение) есть борьба, борьба с грехом (как сказал бы христианин) [NB. Христианский мученик Иустин (философ) даже считал Гераклита первым христианином до Христа].

Прошу прощения у читателя за столь утомительное отступление. Вернемся к Павлу Флоренскому.

Итак, чтобы познать Истину необходимо отречься от своего греховного обособления (от самотождества Я=Я), что достигается лишь в субстанциональном акте Любви. Вообще для русских мыслителей характерно познание абсолютной реальности, ибо человек в этой реальности уже укоренен, т.е., его бытие есть бытие-в-Истине. И чтобы познать Истину необходимо не обособляться, а в деятельном акте восстанавливать нарушенное единство, необходимо «опустошить», «истощить» себя [14, С. 98], ибо кто отвергает себя, тот находит себя (вспомним образ гармонии лука и лира у Гераклита, вспомним то, что «путь вверх и путь вниз один и тот же»). Этим и разумно (но не ра-

ционально!) обосновывается закон тождества: всякое А есть А потому, что оно Не-А. «Потому А есть А, что вечно бывая Не-А, в этом Не-А, оно находит свое утверждение как А» [14, С. 65; О. Павел ссылается на о. архимандрита Машкина, которому и приписывается открытие этого закона, но в разумной форме].

Для отрещения от себя необходим *подвиг* веры. Но вера это не приятие чего-либо как слепой данности (ибо, тогда бы мы вернулись к критерию самоочевидности, к этому «самоистуканству», который лишь дан, но еще не *оправдан*). Более того, такая «рациональная вера» есть желание себя поставить на место Бога (Мол, Я доказал, т.е., рационально оправдал Бога, а потому он есть. Но Бог не нуждается в рассудочных доказательствах, ибо - «блаженны чистые сердцем...»). Только в подвиге веры разум (падший, т.е., ratio) приобретает новую форму. Подвиг в том смысле, что «нужно усилие, напряжение, самоотречение, сбрасывание с себя «ветхого Адама»» [14, С. 75]. Необходимо освободиться от своей временной, плотской ограниченности, от этой скверны, мешающей познанию Света (Истины). «Не поверишь, доколе не отвергнешь себя, своего закона. А «разумная вера» именно и не желает отвергнуться самости, да вдобавок утверждает, что она ведает Истину. Но не отвергвшись себя, она может иметь у себя только себя. Истина через себя познается...чтобы узнать Истину...надо причаститься самой Истины. «Разумная вера» есть начало дьявольской гордыни, желание...выдать себя за Бога» [14, С. 78]. Короче говоря, вера без дел мертвa. А дела проявляются в Любви.

Любовь, таким образом, условие познания Абсолютной Истины. Любовь, понимается не в субъективно-психологическом смысле, а в объективно-метафизическом. Она есть «переход на другого, втечение в другого того входления в Божественную жизнь, которое в самом Богообщающемся субъекте сознается им как ведение Истины. Метафизическая природа любви – в сверхлогическом преобразении голого само-тождества Я=Я и в выходении из себя» [14, С. 97]. В результате чего Не-Я делается лицом, т.е., Ты. А вместо разрозненных и самоутверждающихся Я получается двоица, т.е. дву-единое существо, имеющая начало свое в Боге.

У о. Павла в косвенной форме встречается мысль о том, что свобода мысли есть там и только там, где есть догмат [14, С. 137]. С точки зрения рациональной, догмат (как выражение Божественного Закона) есть нечто внешнее над индивидом. В действительности же Божественный Закон является нормой человеческого бытия, ограничивающий все отрицательные стихии человека и противостоящий, тем самым, греху. Раз мир греховен, раз он «надгреснут», то вся жизнь в этом мире, с необходимостью, становится борьбою. Об этом еще (на умозрительном уровне) заметили грече-

ские мыслители: все в подлунном мире только становится, но становится со всеобщим законом борьбы противоположностей. Если какая-либо из противоположностей возьмет верх, то и сама жизнь (как гармония) прекратится, ибо все сущее противоречиво (в нем гармонично сочетаются бесконечное и конечное начала). Догмат, таким образом, освобождает от рабства этому миру, вы-свобождает Дух из плена этого мира (Н. Бердяев). Рациональная философия, напротив, пытается закрепостить человека в его плотской, временной, эмпирической ограниченности.

«Рационализм, т.е. философия понятия и рассудка, философия вещи и безжизненной неподвижности, таким образом, еще раз всецело связан с законом тождества и может быть охарактеризован как философия омиусианская. Это – философия плотская». «...Христианская философия, т.е. философия идеи и разума, философия личности и творческого подвига, опирается еще раз на возможность преодоления закона тождества и может быть охарактеризована как философия омоусианская. Это – философия духовная» [14, С. 89].

В заключение отметим основные особенности христианской (православной) философии.

1. В основе христианской философии лежит идея динаминости разума. В греховном состоянии (состоянии самозамкнутости) разум (рассудок) поврежден, он опустился ниже своего естественного уровня. Христианское Откровение и существует для того, чтобы поднять, восстановить разум. Но это восстановление возможно через акт веры, т.е. свободного самоотречения от себя, от своей самозамкнутости, в пользу другого. Только отрекаясь от себя (неподлинного) мы можем вернуться к себе (подлинному). Этим и обосновывается (разумно) закон тождества: А есть А постольку, поскольку оно Не-А, в котором оно находит себя как А.

2. Христианская философия является философией не доказательной, а показательной. Истина есть путь и жизнь. Ни одно внешнее доказательство не будет убедительным, если оно не пережито и не пропущено через собственную самость. Иван Ильин выделил, в свое время, две аксиомы философской методологии: 1) «не испытанное содержание – не познано»; 2) «философия творится именно нечувственным опытом» [4, С. 37].

3. Христианская философия есть философия подвижничества, т.е. в основу познания кладется свободный подвиг по стяжанию духовного опыта, который, затем, концептуально и символически оформляется. В христианскую гносеологию вводится момент аскетики, критерием достоверности Истины выступает Любовь.

4. Христианская философия, преодолевая рациональный закон тождества, конституирует, таким образом, начала справедливости в познании. Рационализм оставляет субъекта в его плотской ограниченности, обособленности, что есть

нежелание выходить из самотождества Я=Я. Я не видит вне себя никого, никакого Не-Я (Другого), пытается исключить его из сферы бытия (наклеив на него этикетку «меон») и, таким образом, конституировать реальность по меркам своего Я. Возникает механическое единство, основанное на равенстве (то, что пригодно для Я, пригодно и для Другого). В действительности же, согласно идеи органического единства, тождество (на рациональном уровне) нигде не наблюдается, везде сплошное отрицание. В мире все истинно и ничто не истинно. Все истинно, но в своей степени, в меру своей правды. Ничто не истинно в своей отдельности, особливости. Утверждение положения, обратного последнему тезису конституирует правду социализма, позитивизма и прочих течений, пытающихся осуществить единство вне религиозных оснований. Всякая отдельность признается истинной лишь в должном отношении, т.е., в «логической связи или согласии со всем или с реальностью всего» (Вл. Соловьев). Но таковое должное отношение возможно лишь в переборении самотождества Я=Я, в признании своего Не-Я как равносуществующего. Но для этого необхо-

димо самоотречение, проявляющееся в субстанциональном акте Любви. Таким образом, Любовь (как онто-гносеологический критерий) есть критерий справедливости, восстанавливающий должное единство.

Все творчество Павла Флоренского поражает энциклопедичностью и глубиной эрудированности автора. Надо сказать, что такой всеохватывающий подход к познанию окружающего мира свойственен всей сакральной Традиции, где та или иная наука или область человеческой деятельности были органичным звеном единой холистской структуры. Философ развеял один из мифов современности, будто бы наука и религия являются абсолютно автономными сферами. О. Павел был глубоко убежден, что философия каждого народа есть раскрытие его веры, а потому «если возможна русская философия, то только — как философия веры Православной» [5]. Нам представляется, что о. Павлу удалось выполнить эту задачу и, тем самым, вернуть философию и философам их прежнее, достойное их место, на котором философия представляла собой нераздельное и неслиянное сочетание слова и дела.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Генон Р. Избранные произведения: Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. – Пер. с франц. – М.: НПТЦ «Беловодье», 2004. – 304 с. Наши ссылки даются по переводу Н. Мелентьевой (см. Кризис современного мира на [www.philosophy.ru/library/guenon/01/index.html](http://www.philosophy.ru/library/guenon/01/index.html)).
2. Гомперц Т. Греческие мыслители. Минск: Харвест, 1999. 752 с.
3. Достоевский Ф.М. Великий инквизитор // Братья Карамазовы. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс. – 2001. – 800 с.
4. Ильин И.А. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914-1923 // Религиозный смысл философии. М.: АСТ, 2003. – 694 с.
5. Малер-Маттьязова Е. Флоренский, отец Павел. См. материал на (<http://www.pravaya.ru/ludi/450/11160?print=1>).
6. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М.: REFL-book, 1994. 416 с.
7. Рассел Б. История западной философии. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2003. – 992 с.
8. Рассел Б. Проблемы философии / Пер. с англ. В.В. Целищева. – Новосибирск: Наука, 2001. – 111 с.
9. Соловьев В.С. Лекции по истории философии // Вопросы философии, 1989, №6. С. 76-132.
10. Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М.: Мысль, 2003. – 589 с.
11. Шестов Л. Лекции по истории греческой философии. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2001. 304 с.
12. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. В 2 т. Т. 2 / Н.Ф. Федоров. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 592 с.
13. Флоренский П.А. Догматизм и догматика // Флоренский П.А. Вопросы религиозного самопознания. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 235 с.
14. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. – М.: АСТ, 2005. – 633 с.
15. Фрагменты ранних греческих философов. -М.: Наука, 1989. Ч. 1. 576 с.

Автор статьи:

Безруков  
Дмитрий Борисович  
– аспирант каф.  
философии