

# ЦЕННОСТЬ И ИСТИНА

---

С.В. Фёдоров

## ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ ИСТИНЫ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

**Аннотация.** Предметом исследования являются основные подходы к проблеме истины и соотношение с ними работ русских религиозных философов. В качестве основных подходов выделяются онтологический, гносеологический, экзистенциальный и релятивистский (нигилистический). Онтологический подход базируется на принципе тождества мышления и бытия, истина это подлинное бытие. Данный подход возникает на основе мифологического мышления. Гносеологический подход основан на противопоставлении субъекта и объекта познания, а экзистенциальный подход выстраивается как обращение к условиям, предшествующим субъект-объектному разделению. Истина понимается как экзистенция, как ценность. Релятивистский подход в своём развитии нивелирует понятие истины, в конечном счёте прямо рассматривая его как фикцию. Выделение указанных подходов и соотнесение их с русской религиозной философией осуществлено с помощью сравнительно-исторического метода, диалектической методологии. В работах русских религиозных философов прослеживается онтологическая тенденция, истина понимается как «сущее всеединое». Согласно В.С. Соловьёву, истина постигается в «мистическом» единстве рациональных и иррациональных сторон предмета, в единстве субъекта и объекта познания. Для раскрытия внутренней логики этого единства А.Ф. Лосев обращается к неоплатонической диалектике. При этом русские религиозные философы подвергают критике гносеологический подход, субъективно-идеалистические тенденции экзистенциального подхода, релятивистский (нигилистический) подход. В статье делается вывод о том, что русская религиозная философия является своеобразным продолжением античной и средневековой онтологической традиции. Прослеживаются мифологические основания специфики русской религиозной философии.

**Ключевые слова:** истина, русская религиозная философия, онтологическое понимание истины, гносеологическое понимание истины, экзистенциальное понимание истины, истина как фикция, живое знание, сущее всеединое, соборное сознание, миф.

**Abstract.** The subject of this research is the main approaches to the problem of truth and their correlation with the works of the Russian religious philosophers. The following approaches are being determined: ontological, gnoseological, existential, and relativistic (nihilistic). The ontological approach is based on the principle of oneness of reasoning and being, where the truth is authentic being. Such approach emerges on the basis of mythological reasoning. Gnoseological approach lies in contraposition of the subject and object of cognition. Existential approach is established on the so-called reference to the circumstances preceding the subject-object demarcation. The truth is being understood as the existence or value. Relativistic approach in its development balances the definition of truth, eventually seeing it as fiction. In the works of the Russian religious philosophers we can observe an ontological trend, in which the truth is understood as "omnibeing". According to V. S. Solovyev, the truth is perceived in "mystical" unity of rational and irrational aspects of a subject, in unity of the subject and object of cognition. In order to reveal the inner logic of such unity, A. F. Losev refers to the neo-Platonic dialectics. At the same time, Russian religious philosophers criticize the gnoseological approach, subjective-idealistic trends of existential approach, as well as relativistic (nihilistic) approach. The conclusion is made that the Russian religious philosophy is a peculiar continuation of the ancient and medieval ontological tradition. We can also observe mythological foundations of the specificity of Russian religious philosophy.

**Key words:** Myth, Cathedral consciousness, Omnibeing, Living knowledge, Truth as fiction, Existential understanding of the truth, Gnoseological understanding of the truth, Ontological understanding of the truth, Russian religious philosophy, Truth.

**В** современном философском контексте проблема истины является показателем существенной раздробленности современной культуры. Понимание истины в рамках сциентизма часто никак не согласуется с пониманием истины в рамках антисциентизма. Истина «большой науки» совершенно отлична от истины гуманитарного знания. Есть сферы, в которых истина признаётся излишней или неправомерной установкой. При этом вне науки и философии весьма влиятельной оказывается религиозная истина, обыденная, мифическая истина. Как никогда актуален выбор между утверждением правомерности понятия истины или его неправомерности. Если утверждается правомерность, необходимость истины, то встаёт вопрос о выработке мировоззренчески единого, цельного понятия истины. И в связи с этим особую актуальность приобретают исследования русских религиозных философов, касающиеся цельной истины и цельного знания. В русской религиозной философии проблема истины всегда была связана с философско-антропологическими мотивами, с онтологией человека. Истина, с одной стороны, открывается разуму в его бесстрастных понятиях, а, с другой стороны, она имеет в себе жизненное основание, роднящее её с добром и красотой. В связи с этим противоречие между знанием науки и верой религии должно быть разрешено. Именно на этом мировоззренческом основании многие русские религиозные философы разрабатывали понятие истины. Необходимо прояснить значение их работ в общефилософском контексте.

В истории философии сложилось несколько основных подходов к проблеме истины. Если выделять самые главные, то это онтологический, гносеологический, экзистенциальный и релятивистский (нигилистический) подходы.

В рамках онтологического подхода истина рассматривается как бытие. Если исходить из языка, то истина понимается как «естина» – то, что подлинно, действительно есть. Ещё П.А. Флоренский отмечал, что русское слово «истина» происходит от *-es* – санскритского корня, обозначающего то, что есть, бытие [1, с. 42]. Поскольку есть всё, в том числе и ложь, то этот подход предполагает определённую градацию в бытии. Ложь есть, но в меньшей степени, чем истина, это эфемерное бытие, которое на самом деле всецело преходящее. Степени истинности (равно степени ложности) противостоят её максимальной интенсивности. Истина сама по себе – подлинно существующее, максимальная степень, интенсивность бытия, наиболее устойчивая, неизменная сфера.

Данный подход имеет место в обыденном сознании, где истиной объявляется то, что дано в ощущениях в рамках сложившейся картины мира, социальных установок. Обыденное сознание опирается на тот или иной миф, исходящий из некой чувственной очевидности, принятой некритично. *(Под мифом в данном случае понимается «в словах данная чудесная личностная история» [23]. В этом смысле миф сопутствует каждой личности и распространяется на все исторические эпохи.)* Здесь нет места гносеологическому разделению субъекта и объекта, но истинность связана с неким представлением о более устойчивых, сильных сторонах действительности, в которых человек чувствует опору.

К началу «осевого времени» обнаруживается существенный кризис мифологического сознания, непреодолимый раскол в рамках первичного мифа, «антропная катастрофа» [2, с. 7]. Возникает философия как попытка найти выход из кризиса. Однако если рассматривать, в частности, древнегреческую натурфилософию, в ней сохраняются мифологические мотивы, онтологизм понятия истины. Парменид отличает истину от мнения, но истиной у него является, прежде всего, бытие, тождественное с мышлением. Именно первичный синтез мышления и бытия является сущей истиной. Здесь Парменид опирается на общеантичное представление о космосе, который является единством материального и идеального [3, с. 327]. Анаксагор объявляет Нус первоначалом, архе, и этот Нус и есть истина [4, с. 534]. Вместе с тем, Нус – основа космоса. Так же и Платон в «Тимее» выстраивает космос, в котором есть часть, истинная по своей природе, – сфера неподвижных звёзд и часть, соответствующая мнению – сфера изменчивых вращений. Идеальные первообразы, вечные блаженные боги – вот, что является истиной в космосе Платона, от которого он нигде не отступает. Аристотель во многом остаётся в рамках подобного космоса и говорит об энтелехии как о движении, воплощающем истину, форму вещи. Неоплатоники уточняют всё это учение об истине. Истина не может быть только бытием, поскольку это понятие предполагает открытость субъекту, истина всегда дана для кого-то. Нус, мировой Ум мыслит сам себя, свои идеи, и его мышление истинно [5, с. 171]. Вместе с тем, согласно стоическому платонизму, этот Ум есть также огненная (или эфирная) пневма, первовещество [6, с. 821]. Христианские неоплатоники устраняют субординацию из сущности, надлунного мира. Единое, Нус и Душа рассматриваются как единый живой организм, имеющий тело. Этот перво-организм и оказывается одновременно бытием и мышлением.

ем, причём мышлением истинным, самой истиной, данной одновременно идеально и материально. В этом смысл выражения «Слово стало плотью» [7, с. 112-113]. Таким образом, на протяжении античности и в средние века в целом господствующее космоцентричное (или теоцентричное) мировоззрение объявляет истиной некое исходное тождество мышления и бытия, доходящее до того, что Нус является одновременно и умом, созерцающим истину, и огнём, пневмой, первовеществом, телом.

Другой подход к истине, играющий существенную роль в истории философии – гносеологический. Здесь истина является характеристикой субъективного знания. Данный подход противостоит онтологическому сведению истины исключительно в сферу мышления, но не бытия самого по себе. Мышление и бытие не тождественны. Как пишет Аристотель: «Ведь ложное и истинное не находятся в вещах ... а имеются в [рассуждающей] мысли...» [8, с. 186].

Гносеологический подход в классическом виде включает в себя теории корреспонденции и когерентности. Теория корреспонденции (соответствия) определяет истину как предикат, относящийся к знанию и свидетельствующий о достоверном отражении объективной действительности в понятии. Истины нет в мире вещей самих по себе, она – свойство человеческого знания. Таким образом, последовательно проводимая теория корреспонденции предполагает номиналистический подход к проблеме идеального. Знанием обладает только человек, мирового Ума (Нуса) нет. В данном подходе возникает существенная проблема при анализе того, как вообще возможно соответствие субъективного идеального знания объективному материальному миру.

И. Кант указывает на невозможность для человека работать с «вещами-в-себе». Мы можем познавать только «вещи-для-нас». Чувственное созерцание, с которым работает человек, выстроено всегда в пространственно-временных априорных рамках, категории всецело определены субъективным рассудком. Выйти за априорные рамки теоретический разум не может. Свойством истинности обладают те суждения, которые соответствуют внутренним для сознания критериям всеобщности и необходимости. Т.е. истинны априорные суждения, это свойство вообще возникает через них. Поэтому невозможно вводить соответствие вещи самой по себе как критерий истинности. Критерий истины должен быть внутри самого интеллекта, это должен быть формальный критерий истины [9, с. 160]. Так И. Кант, исходя из метафизического дуализма, приходит к необходи-

мости субъективного идеализма. Развитие данной точки зрения приводит к когерентной теории, утверждающей, что истинно то, что вписывается в общую систему знаний, истинна непротиворечивая, последовательная и стройная теория.

Преодолением кантовского априоризма и его субъективно-идеалистических тенденций занимался Г.В.Ф. Гегель. В русле гносеологического подхода он исходит из противопоставления субъекта и объекта познания. Однако это противопоставление не абсолютно, как у И. Канта, оно взято в имманентном диалектическом развитии. Субъект в своём духовном развитии приходит к знанию и науке как к восстановлению тождества сознания и бытия. Истина оказывается единством теоретической и практической идеи, одновременно соответствием понятия действительности и соответствием действительности понятию. Таким образом, Г.В.Ф. Гегель, рассматривая диалектическое саморазвитие субъекта и его мышления, приходит к идее тождества мышления и бытия, в котором истина оказывается единством онтологической и гносеологической истины (Г.В.Ф. Гегель приходит к воссоединению гносеологического и онтологического подходов). К. Маркс и Ф. Энгельс применяют диалектику Г.В.Ф. Гегеля к исследованию общества на материалистической основе. Истина понимается гносеологически как соответствие понятия исторической практике, но не исключается и онтологическое понимание: истина является соответствием действительности понятию (например, в деятельности передового класса, партии, как авангарда класса).

Попытку преодоления разрыва между субъектом и объектом можно обнаружить также в феноменологическом гносеологическом подходе, выступающем как альтернатива диалектике. Ещё Р. Декарт указывал на «ясность» как на свойство истины. Мысль, которая открывается с максимальной ясностью и отчетливостью, то, в чём невозможно усомниться – и есть истина [10, с. 22]. Так, можно не сомневаться в том, что субъект, производящий акт сомнения существует. Развивая этот подход, Э. Гуссерль ищет ясный, чёткий феномен, эйдос, открывающийся сознанию. Эйдос, в отличие от идеи, конкретен. Эпохе имеет своей целью открытие чистой субъективности и ее непосредственной истинности (соответствия самой себе). Истина, таким образом, не в вещах, а в ничем незамутняемом конструировании эйдоса, в чистом акте сознания, в чистом «Я» [11]. Можно заключить, что и у Р. Декарта и у Э. Гуссерля критерием истины объявляется тождество мысли самой себе, простота и самоочевидность. Позже в данном клю-

че мыслит и М.К. Мамардашвили [12]. Истина обретается субъектом в фиксации им своей самотождественности. Я равно Я, мысль равна самой себе, исходное тождество как условие любой другой мысли – и есть истина, простая очевидность. Но в данном подходе нет преодоления разрыва между субъектом и объектом. Они могут быть устранены из дискурса, но при этом по сути редуцируется всё содержание, которое не вписывается в простое тождество субъекта в себе. Это именно гносеологическая традиция в её дуалистическом отрыве от материальной стороны действительности. Если в качестве критерия истины использовать «предельную ясность А, равного А», то придётся отказаться от действительной работы с любым материальным противоречием. Работа будет сводиться к редуцированию проблемы.

Таким образом, данный подход, представленный теорией корреспонденции, когерентной и феноменологической теориями постулирует разрыв знания и эмпирической вещи. Здесь дуализм сознания и «вещей-в-себе», сознания и всего того, что приходится подвергать феноменологическому редуцированию.

Третий влиятельный исторический подход к проблеме истины можно назвать экзистенциальным подходом. Здесь истина является экзистенцией, ценностью. В экзистенциализме осуществляется редуцирование понятий субъекта и объекта, внутреннего и внешнего, сущности и явления, бытия и космоса. Истина понимается как экзистенция, уникальное личностное бытие, которое не может быть оформлено, зафиксировано в определениях рассудка и разума, но может быть переживаемо как исключительно внутреннее совпадение (слияние) субъекта с самим собой или с иным содержанием. Истина переживается в несводимости своего внутреннего мира ни на что внешнее, как уникальное тут-бытие, ценное само по себе. Ей противостоит механистическая реальность, массовая культура, Das Man, всякое отсутствие личностного бытия.

М. Хайдеггер говорит об истине как об «а-летей», не-сокрытости, не-потаённости [13]. Именно непосредственно данное личностное бытие, экзистенция, составляющая условие любого познания и действия, собственный внутренний мир человека, уникальное бытие единичного, «чтоности» (здесь-и-сейчас) есть истина. Истина – это некий исток сознания и бытия.

Другие философы-экзистенциалисты (Ж.-П. Сартр, Н.А. Бердяев) указывают на свободу как на истину. Истиной объявляется субъективная ценность, субъективно прочувствованная, пережитая правда. В этом проявляется подчёркнутая

анти-сциентистская направленность данного течения. Существенной проблемой данного направления в целом оказывается опасность чрезмерного психологизма, субъективизма, растворения философии в чувствах, переживаниях субъекта.

Помимо указанных исторических подходов к проблеме истины существует также ряд подходов, в рамках которых истина рассматривается как излишняя установка сознания, как условность или прямо как фикция (релятивистские и нигилистические подходы).

Параллельно с феноменологией и экзистенциализмом развивается позитивизм, выражающий противоположные, сциентистские установки. В позитивизме критерием истины является, прежде всего, опытная проверяемость. Развиваются когерентная и семиотическая теории. При этом речь идёт об относительной истине, но не абсолютной, истина нивелируется в её релятивизации. А. Пуанкаре предложил конвенциональную теорию истины [14]. Истинно то, что принято в научном сообществе. С каждой новой научной революцией, сменой профессорских коллективов вырабатывается новая такая конвенция [15]. В рамках прагматизма истинным считается то, что эффективно. Если некая научная теория показывает свою практическую эффективность, применимость, если она позволяет добиться успеха – она истинна. Истина оказывается всецело относительной. Постструктурализм и постмодернизм в целом также базируются на релятивизме, на «плюралистической» концепции истины. Ещё адепты философии жизни, в частности Ф. Ницше, предложили отказаться от понятия истины [16, с. 355-374]. Истин ровно столько, сколько точек отсчёта, принимаемых исследователем, в каждом нарративе своя истина. Любой образ мира это один из множества вариантов, он мог быть сконструирован и иначе. Космос возникает их хаоса случайным образом, всё есть игра структур, свободное конструирование. Таким образом, релятивизм, весьма влиятельный в современной науке и выражающийся в данных теориях истины, с необходимостью приходит в своём развитии к идеям исключения понятия истины как такового.

Если сопоставлять русскую религиозную философию с историей западноевропейской философии, то в ней с самого начала прослеживается линия онтологизма, противостоящего всем формам субъективного идеализма.

Ещё славянофилы критиковали представителей немецкой классической философии и Г.В.Ф. Гегеля в том числе за «отвлечённость» и рассудочность («Гегель – последний титан рассудка» [17,

с. 268]) претендуя на то, что Г.В.Ф. Гегель недостаточно конкретен, что его понятие истины – отвлечённая абстракция, недостаточно отражающая действительность. В частности, категория необходимости в философии Г.В.Ф. Гегеля, по мнению А.С. Хомякова, вытесняет другую существенную сторону действительности – случайность, факты могут и не дойти до своей возможной высшей формы. Далеко не всё действительное разумно.

Если диалектик Г.В.Ф. Гегель рассудочен, то тем более в крайней односторонности пребывает весь европейский рационализм. Критикуя кантовский гносеологизм, А.С. Хомяков отмечает, что живая действительность содержит живую же истину и человек не зажат в тисках своего конструирующего рассудка, но соприкасается с этой действительностью через свою волю, различающую Я и не-Я, еще «до передачи данных на разбор рассудка». Воля сталкивается с внешним миром и у человека возникает опыт, «живое знание» [18, с. 327]. А.С. Хомяков, таким образом, защищает иррациональные стороны познания. Особое место им отводится вере, сводящей данные чувств и разума к единству. Вера определяет границы, в рамках которых человек действует и мыслит – поэтому столь велико её значение. А.С. Хомяков ищет единства критического разума и живой веры, опирающейся на личное исследование, опыт, на свободный поиск истины без внешних авторитетов [19, с. 54].

Исторической альтернативой рационализма (и новоевропейского и древнегреческого) по мнению славянофилов, выступает разум, опирающийся на живой опыт веры – некий особый эмпирический опыт. Такой разум славянофилы находят в древней мифологии (наследие Ветхого Завета) и в христианской жизни, христианской обновлённой мифологии (Новый Завет) [20, с. 239]. Подобно неоплатоникам славянофилы стремятся реконструировать миф, однако средствами не диалектики, но в большей степени религиозного опыта, включением в религиозные практики. Именно в этом направлении они ищут единство, «цельное знание».

В.С. Соловьёв в «Критике отвлеченных начал» так же, как и славянофилы подвергает критике европейский рационализм и эмпиризм. Он подчёркивает несводимость истины к одному только понятию или феномену, ощущению, переживанию. И рационализм, и эмпиризм исходят из гносеологического разделения субъекта и объекта познания. Понятие и ощущение – то, при помощи чего субъект схватывает так или иначе объект. Однако истина, по мнению В.С. Соловьёва, есть до этого схватывания и до человека, до выделенного и изолированного субъекта. Истина вообще не есть

предикат, относящийся исключительно к человеческому знанию. Истина как цельное знание есть также и цельное бытие. Исходное тождество субъекта и объекта познания В.С. Соловьёв находит в их сущностном мистическом единстве. Истина требует мистического познания [21, с. 331]. Термин «мистическое», используемый В.С. Соловьёвым, указывает не на полную иррациональность, но на необходимый момент тайны в познании. В.С. Соловьёв видит мистическим любое Единое, любого «носителя» свойств, предикатов. И субъект, и объект взаимодействуют при условии данного Единого, того, что создает их связь. Это Единое есть мистическая простота, невыразимая в некоем своём моменте. Именно на этом Едином («положительном Ничто»), как на основании базируется разум и истина. Выразимое требует невыразимого и открывающееся требует сокрытого.

Таким образом, истина постигается в мистическом единстве рациональных и иррациональных сторон предмета, реальности. Истина есть сущее, выступающее как дифференцированным единством противоположностей, так и «положительным Ничто», тем, что является носителем всех признаков. Т.е. истина – это всеобщее, поглощающее в себе все определения и все возможности и мышления и бытия, вместе являющееся сверхумным и сверхсущим единым (по образцу неоплатонического Единого). Таким образом, в философии В.С. Соловьёва главенствует онтологический подход к проблеме истины, поэтому он и определяет истину как «сущее всеединое».

С.Н. Трубецкой также критикует философский гносеологизм. По его мнению, эмпиризм должен опираться на исследования, касающиеся априорных форм познания, а априоризм и рационализм должны опираться на исследования роли веры в познании. Исходные посылы познающего разума всегда есть некие аксиомы, нечто, принимаемое без доказательств. Как правило, это некие ценности, убеждения, принятые и утверждаемые с помощью веры. Вера же имеет необходимую связь с неким опытом, «откровением», с неким наследием, традицией, той или иной телесностью, культивируемыми в коллективе. Таким образом, по мнению С.Н. Трубецкого, условием познания всегда является некий общественный коллектив, утверждающий определённую веру. Познание истины, по мнению С.Н. Трубецкого, возможно в богочеловеческом коллективе – Церкви. Именно на его базе существует соборное сознание, созерцающее истину, истинные идеи [22, с. 564]. Соборное сознание базируется на божественном сознании, на том, что в античности называли «Нус», и этот «Нус» непо-

средственно созерцает истину, всё его мышление и предметы его мышления и есть истина.

А.Ф. Лосев подвергает критике гносеологическую парадигму и, в частности, И. Канта за субъективный идеализм. Тот факт, что в созерцании И. Кант видит, главным образом, результат работы априорных форм, есть не более чем «личное вероучение Канта» [23, с. 44], а не действительная диалектическая необходимость для мышления и бытия. Сами априорные формы имеют какое-то историческое происхождение и генетическую связь с единым основанием мышления и бытия.

А.Ф. Лосев исследует мифологическое сознание и фиксирует в нём особую телесность, особую чувственность. Мифологическое откровение воспринимается носителем мифологического сознания как внешний факт, давящий со всей неотвратимостью, зачастую против воли и желаний человека. Миф врывается в сознание как живая, осязаемая, до ужаса и боли конкретная реальность. Это – данность чувственного созерцания и в ней, по мнению А.Ф. Лосева, отражён не только субъект, но всегда встреча двух пластов реальности – эмпирического существования человека и «первообраза», «первозданного бытия». Такая встреча есть деформация субъективного внутреннего мира человека, привнесение иного в его опыт.

В методологии Э. Гуссерля А.Ф. Лосев фиксирует антидиалектичность, заставляющую его останавливаться на каждом феномене и эйдосе отдельно, вырывая его из контекста эмпирической истории и категориального развития. Э. Гуссерль останавливается на статичном эйдосе, А.Ф. Лосев же исследует историю эйдоса, всё внутреннее и внешнее эйдоса, бытие и инобытие [24, с. 72].

В целом в истории новоевропейской мысли А.Ф. Лосев видит результат поворота от теоцентризма средних веков к антропоцентризму. Идеи Платона – это божественное бытие, но человек Нового времени желает «убить Бога», перенести Идеи в свой внутренний мир. Человек теперь воспринимается как самодостаточная субстанция (титанизм Возрождения и его «обратная сторона» [25, с. 120] – следствия этого подхода). Свобода выше бытия – и это опять-таки возможность самоутверждения без границ («человекобожие»). Весь внешний мир становится с этой точки зрения «пустой бездушной скотиной», ньютоновским изотропным мёртвым механическим пространством, в котором свободно действует творческая личность – новоевропейский романтик (все творческие потенции теперь только в субъекте). Гносеологизм – результат того же антропоцентризма, так как теперь завышена щепетильность в отно-

шении субъекта и его самозамкнутости, его субстанциальности. Всё это, по мнению А.Ф. Лосева, не более чем новый миф, борющийся с мифами античного и средневекового мира. Русская философия, опирающаяся на христианский онтологизм, находится на позиции другого мифа и с необходимостью вступает в борьбу [23, с. 263].

С.Н. Булгаков, развивая онтологизм русской философии в «Философии хозяйства» использует категории «природа произведённая» и «природа производящая», по сути, выделяя природу и как объект и как субъект. Если природа – субъект, то она же есть в некоем моменте и личность. Природа непрестанно творит, не механистично, но личностно. Здесь видны попытки синтезировать сознание и бытие, рациональное и иррациональное, начатые ещё славянофилами. С.Н. Булгаков говорит о «христианском материализме», как о таком философском синтезе, предполагающем телесное божество, высший синтез идеи и материи, субъекта и объекта. «Русский человек – материалист», ему невозможно остановиться на гносеологизме, это отражено даже в самом слове «истина», имеющем происхождение от корня –est [26].

Л.П. Карсавин указывает на цели русской религиозной философии (сформулированные ещё славянофилами). «В христианском учении, – говорит Л.П. Карсавин, – нам дана абсолютная истина. Она дана нам в выражении, которое не может быть ни дополнено, ни улучшено, ни изменено. Мы обладаем знанием последним и законченным, но несовершенны в самом обладании». Консервативная тенденция в русском православии иногда доходит до того, что человеку предлагается верить, но не рассуждать. По мнению Л.П. Карсавина, в христианстве содержится истина, и её можно перевести на философский язык: «Слово стало плотью, и совпадение понятия и бытия – это одно и то же» [27, с. 64]. Такой перевод раскроет действительное богатство христианской мифологии, позволит не слепо, но осознанно воспринимать откровение.

В исследованиях рассмотренных русских религиозных философов истина понимается в онтологическом ключе, как независимая от субъекта и его предпочтений синтетическая действительность (в ней синтез субъекта и объекта, мышления и бытия). Русские религиозные философы критикуют гносеологизм за вырывание субъекта из действительных связей, «космоса», в котором он «вырастает». Всё это толкуется как новая антропоцентрическая мифология. Ей противопоставляется христианство как «космическое» измерение человека и познания. На первом плане «соборный» коллектив, а не отдельная самозамкнутая личность.

Онтологизм объясняет и упорное противостояние русской религиозной философии всем формам субъективного идеализма, агностицизма, релятивизма, конвенционализма. Таким образом, можно сделать вывод о том, что в русской религиозной

философии весьма влиятелен онтологический подход к истине, и здесь прослеживается её непосредственная связь с античной и средневековой космо- и теоцентрической традицией и мифологическим мышлением.

## Список литературы:

1. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 42
2. Денисов С.Ф. Библиейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2004. С. 7
3. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.: Высшая школа, 1963. С. 327.
4. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Под изд. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. С. 534.
5. Плотин Эннеады / Сост. и отв. ред. С.И. Еремеев. Киев: УЦИММ-Пресс, 1995. С. 171.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. С. 821.
7. Кырлежев А.И. Троица // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4 / Под ред. В.С. Стёпина. М.: Мысль, 2010. С. 112-113.
8. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 186.
9. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 160.
10. Декарт Р. Рассуждение о методе. М.: Изд-во академии наук СССР, 1953. С. 22.
11. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. 489 с.
12. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс, 1993. 352 с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
14. Пуанкаре А. О науке. М.: Наука; Гл. ред. физ.-мат. лит., 1990. 736 с.
15. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977. 300 с.
16. Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. Минск: Харвест, 2003. С. 355-374.
17. Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 1. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. С. 268.
18. Хомяков А.С. Второе письмо о философии к Ю.Ф. Самарину // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 1. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. С. 327.
19. Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 2. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1886. С. 54.
20. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. 1. М.: Типография императорского московского университета, 1911. С. 239.
21. Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 2. М.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911. С. 331.
22. Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Соч. М.: Мысль, 1994. С. 564.
23. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. С. 44.
24. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993. С. 72.
25. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982. С. 120.
26. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.
27. Ванеев А.А. Два года в Абези; В память о Л.П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом; La Presse Libre, 1990. С. 64.
28. Гуревич П.С. Дидактические идеи Сократа // Педагогика и просвещение. 2011. № 3. С. 50-61.

## References (transliterated):

1. Florenskii P.A. Stolp i utverzhdnie istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsei. M.: ООО «Izdatel'stvo AST», 2003. S. 42.
2. Denisov S.F. Bibleiskie i filosofskie strategemy spaseniya: antropologicheskie etyudy. Omsk: Izd-vo OmGPU, 2004. S. 7.
3. Losev A.F. Istoriya antichnoi estetiki. Rannaya klassika. M.: Vysshaya shkola, 1963. S. 327.
4. Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Chast' 1. Ot epicheskikh teokosmogonii do vzniknoveniya atomistiki / Pod izd. A.V. Lebedeva. M.: Nauka, 1989. S. 534.
5. Plotin Enneady / Sost. i отв. red. S.I. Eremeev. Kiev: UTsIMM-Press, 1995. S. 171.
6. Losev A.F. Istoriya antichnoi estetiki. Rannii ellinizm. Khar'kov: Folio; M.: ООО «Izdatel'stvo AST», 2000. S. 821.
7. Kyrlezhev A.I. Troitsa // Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4 t. T. 4 / Pod red. V.S. Stepina. M.: Mysl', 2010. S. 112-113.
8. Aristotel'. Metafizika // Aristotel'. Soch.: v 4 t. T. 1. M.: Mysl', 1975. S. 186.
9. Kant I. Kritika chistogo razuma // Kant I. Soch.: v 6 t. T. 3. M.: Mysl', 1964. S. 160.
10. Dekart R. Rassuzhdenie o metode. M.: Izd-vo akademii nauk SSSR, 1953. S. 22.
11. Gusserl' E. Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kniga pervaya. Obshchee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu. M.: Akademicheskii proekt, 2009. 489 s.

12. Mamardashvili M.K. Kartezianskie razmyshleniya. M.: Progress, 1993. 352 s.
13. Khaidegger M. Bytie i vremya. M.: Ad Marginem, 1997. 452 s.
14. Puankare A. O nauke. M.: Nauka; Gl. red. fiz.-mat. lit., 1990. 736 s.
15. Kun T. Struktura nauchnykh revolyutsii. M.: Progress, 1977. 300 s.
16. Nitshe F. Ob istine i lzhi vo vnenravstvennom smysle // O pol'ze i vrede istorii dlya zhizni. Sumerki kumirov, ili Kak filosofstvovat' molotom. Minsk: Kharvest, 2003. S. 355-374.
17. Khomyakov A.S. Po povodu otryvkov, naidennykh v bumagakh I.V. Kireevskogo // Khomyakov A.S. Poln. sobr. soch. T. 1. M.: Universitetskaya tipografiya na Strastnom bul'vare, 1900. S. 268.
18. Khomyakov A.S. Vtoroe pis'mo o filosofii k Yu.F. Samarinu // Khomyakov A.S. Poln. sobr. soch. T. 1. M.: Universitetskaya tipografiya na Strastnom bul'vare, 1900. S. 327.
19. Khomyakov A.S. Neskol'ko slov pravoslavного khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh // Khomyakov A.S. Poln. sobr. soch. T. 2. M.: Universitetskaya tipografiya na Strastnom bul'vare, 1886. S. 54.
20. Kireevskii I.V. O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlya filosofii // Kireevskii I.V. Poln. sobr. soch. T. 1. M.: Tipografiya imperatorskogo moskovskogo universiteta, 1911. S. 239.
21. Solov'ev V.S. Kritika otvlechennykh nachal // Solov'ev V.S. Sobr. soch. T. 2. M.: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911. S. 331.
22. Trubetskoi S.N. O prirode chelovecheskogo soznaniya // Trubetskoi S.N. Soch. M.: Mysl', 1994. S. 564.
23. Losev A.F. Dialektika mifa. M.: Mysl', 2001. S. 44.
24. Losev A.F. Antichnyi kosmos i sovremennaya nauka // Bytie – imya – kosmos. M.: Mysl', 1993. S. 72.
25. Losev A.F. Estetika Vozrozhdeniya. M.: Mysl', 1982. S. 120.
26. Bulgakov S.N. Filosofiya khozyaistva. M.: Institut russkoi tsivilizatsii, 2009. 464 s.
27. Vaneev A.A. Dva goda v Abezi; V pamyat' o L.P. Karsavine. Bryussel': Zhizn's Bogom; La Presse Libre, 1990. S. 64.
28. Gurevich P.S. Didakticheskie idei Sokrata // Pedagogika i prosveshchenie. 2011. № 3. S. 50-61.