**Зубкевич Лада Альбертовна, Ильичёв Роман Сергеевич, Кочетов Илья Алексеевич.**

**«Конкретная метафизика» П.А. Флоренского.**

*Аннотация*. *Термин «конкретная метафизика», на первый взгляд, предстает как сочетание не сочетаемого. При ответе на этот вопрос следует учесть, во-первых, самоопределение Флоренского, нацеленного на выявление основных черт предпринимаемого им метафизического исследования. Он позиционирует себя в качестве историка, а не систематика, четко определяя тем самым свою приверженность особому метафизическому дискурсу. Он отличается от того традиционного варианта, который получит в дальнейшем не совсем точное название «классическая метафизика» и будет ассоциироваться, прежде всего, с немецкой классикой. Идея творческой активности субъекта культуры является краеугольным камнем всех символических концепций, какой и является «конкретная метафизика» П.А. Флоренского. В религиозной онтологии смысл творчества раскрывается в активном восхождении человека в сферу всеединства. В рамках «конкретной метафизики» и выстраивается философско-культурологическая концепция художественно творчества П.А. Флоренского.*

*Ключевые слова* : *конкретная метафизика, систематика, метафизический дискурс, ассоциация, концепция, онтология, всеединство, самоопределение, восхождение.*

**Символизм в «конкретной метафизике» П.А. Флоренского.**

 В своих работах 20-х гг. ХХ в. П.А. Флоренский стремился к созданию «конкретной метафизики», в рамках которой и развернулись его исследования в области лингвистики, семиотики, искусствознания, философии культуры, математики, физики и др.

Его «конкретная метафизика» представляла собой метафизику всеединства, обогащенную выдвинутыми П.А. Флоренским идеями философского символизма и семиотики. «Конкретность» понималась как неприятие отвлеченной метафизики, как стремление дополнить религиозно-философские тезисы экскурсами в различные области знания и, в частности, в естествознание. Основная задача «конкретной метафизики» виделась мыслителю в выявлении неких первичных символов, базовых духовно-материальных структур, в соответствии с которыми организуются различные области культуры.

Опыт построения Павлом Александровичем Флоренским (1882–1937) конкретной метафизики требует специального исследования, поскольку он многогранен и поучителен в свете тех испытаний, которые пришлось пережить самой метафизической потребности человека и человечества на протяжении всей истории его существования, особенно в ХХ веке. Превратности жизни термина «метафизика» в культуре этого века, столкновение разных способов утоления метафизической жажды: все эти вопросы не теряют своей актуальности.

**Понятие конкретной метафизики в творчестве П. А. Флоренского.**

Обратимся к характеристике метафизики Владимиром Соловьевым (1853–1900). Он использует словосочетания «умозрительное учение», «догматическая часть теоретической философии». Это та часть, которая в историческом порядке как вопрос о первоначальных основах всякого бытия, предваряет гносеологию, но которой в порядке логическом предшествует гносеология, поскольку вопрос о том, как возможна метафизика, «связан с более широким вопросом о достоверности познания вообще» [1, с. 277].

Характеристика метафизики Соловьевым развертывается через сравнение её с положительной наукой, что позволяет:

- во-первых, выявить их внутреннюю взаимосвязь, обусловленную диалектикой явления и сущности;

- во-вторых, разоблачить попытки их противопоставления, приводящего к отрицанию значения метафизики в сфере познания и за его пределами;

в-третьих, связать преимущество метафизики со «стремлением дойти до окончательного мировоззрения, из которого можно было бы объяснить все области бытия в их внутренней связи» [1, с. 280];

в-четвертых, обнаружить границы возможностей метафизики в реализации этого стремления, поскольку задача создания цельного, всеобъемлющего и всестороннего мировоззрения выходит из пределов

собственно метафизики, не только захватывая другие философские дисциплины, но и вызывая также вопрос об истинном отношении между философией и религией.

Термин «конкретная метафизика», на первый взгляд, предстает как сочетание не сочетаемого. При ответе на этот вопрос следует учесть, во-первых, самоопределение Флоренского, нацеленного на выявление основных черт предпринимаемого им метафизического исследования. Он позиционирует себя в качестве историка, а не систематика, четко определяя тем самым свою приверженность особому метафизическому дискурсу. Он отличается от того традиционного варианта, который получит в дальнейшем не совсем точное название «классическая метафизика» и будет ассоциироваться, прежде всего, с немецкой классикой. Таким образом, выходя в пространство постнововременной философии в ситуации борьбы «с беспросветной метафизичностью» (В.И. Ленин), Флоренский не уходит в крайность «постметафизического мышления» (Ю. Хабермас).

Во-вторых, в указании на конкретность разрабатываемой им метафизики Флоренский берет на вооружение опыт своих наставников в философии ещё в студенческие годы С.Н. Трубецкого (1862–1905) и Лопатина Л.М. (1855–1920). Противопоставляя свою позицию отвлеченному идеализму немецкой классики, Трубецкой обозначал её термином «конкретный идеализм», для которого на первом месте не отвлеченное понятие, а конкретное сущее в его бытии. Лопатин Л.М же оперировал термином «конкретный спиритуализм», определяя им своё философское мировоззрение, сформировавшееся в контексте борьбы против позитивизма через актуализацию идей монадологии как традиции мировой философии.

При всем различии философских позиций С.Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина очевидно существенное совпадение в той терминологической определенности, к которой прибегнул каждый из них. И тот, и другой термин фиксировал общую направленность их философского поиска к позитивной философии, которая, в отличие от негативной философии, не сосредоточена на отношениях в сфере чистого мышления и ведет речь о существовании, о том, что действительно существует [12, с. 495].

В фарватере этого поиска находится и Флоренский, который в своем авторском самоопределении подчеркивал, что, избегая жестко структурированного единого построения, он закрепляет лишь некоторые узлы конкретной метафизики, которая есть философская антропология в духе Гёте [11, с. 299]. Конкретная метафизика Флоренского конкретна, прежде всего, в силу её соотнесенности с человеческим бытием. Причем, для неё ценно: во-первых, не само по себе бытие, а бытие человека; во-вторых, не человек вообще, а человек конкретный, живущий «здесь и теперь»; в-третьих, человек не только в аспекте «человек живущий», непомерное разрастание которого может привести к растворению его в посюстороннем, а человек живой**,** определяемый его личностным началом.

За настойчивым указанием автора на конкретность разрабатываемой им метафизики проступает её особенность в плане сопряжения интереса и к вопросу, чтопредставляет собой единство разнородного в качестве сформировавшегося положительного единства, и к вопросу, какэто единство достигается, т.е. в поле внимания Флоренского отчетливо выделяется динамический аспект этого единства.

Понятие конкретной метафизики в работах Флоренского восходит, во–первых, к concretus – густой, сгущенный, уплотненный, она нацелена на постижение реально существующего, что сближает её с философией, поскольку она – тоже любовь.

Во–вторых, конкретная метафизика оказывается соотнесенной и с concretio, что в переводе означает стяжение, сгущение*.* Конкреция представляет собой целостность, образуемую из рассеянных, часто разнородных начал в результате их стягивания вокруг определенного центра. Этот аспект смысловой определенности термина особенно важен, поскольку он отчетливо фиксирует динамический аспект конкреции как единства определенного множества качественностей. И тогда указание на конкретность метафизики проявляет её связь и с дискурсом энергийности, и с субстанциональным дискурсом.

Предпринимаемая Флоренским разработка метафизики как метафизики конкретнойснимает и в содержательном, и в методологическом плане результаты разработки им в тексте «Мысль и язык» (1922) соответствующего проблемного поля, связанного с природой языка, в свете антиномичности последнего.

Активное и многоплановое использование термина «антиномия» в тексте труда «Столп и утверждение Истины» (1914) и последующих текстах свидетельствует об интенсивном поиске Флоренским пути не преобразования, а преображенияразума в свете идеи антиномии.

Характерно, что в разработке идеи антиномии Флоренский:

- связывает познание истины с превышением «рубежа эгоистической обособленности рассудка», т.е. с тем актом самоотрешения рассудка, который «есть высказывание антиномии»;

- выявляет факт многочисленных «адресаций» к антиномизму в лингвистике, социологии, математике, физике; в логике и богословии, в метафизике, этике и эстетике;

- разрабатывает логическую схему антиномии, которую дополняет специальным рассмотрением нескольких моментов истории термина «антиномия»;

- обращается к истории эллинской мысли, с которой связано для него «живое восприятие антиномичности».

**2. Осмысление культуры и творчества в «Конкретной метафизике П.А. Флоренского**

В своих работах 20-х гг. ХХ в. П.А. Флоренский стремился к созданию «конкретной метафизики», в рамках которой и развернулись его исследования в области лингвистики, семиотики, искусствознания, философии культуры, математики, физики и др. Его «конкретная метафизика» представляла собой метафизику всеединства, обогащенную выдвинутыми П.А. Флоренским идеями философского символизма и семиотики. «Конкретность» понималась как неприятие отвлеченной метафизики, как стремление дополнить религиозно-философские тезисы экскурсами в различные области знания и, в частности, в естествознание. Основная задача «конкретной метафизики» виделась мыслителю в выявлении неких первичных символов, базовых духовно-материальных структур, в соответствии с которыми организуются различные области культуры.

Важная особенность «конкретной метафизики» - единство религиозного и философского начал. Мыслитель, как показал современный исследователь К.В. Воденко, «постоянно указывал на беспомощность рациональных построений в сфере религиозной жизни, поэтому первой и важнейшей позицией философии, основанной на христианских принципах, является обоснование «связи мира земного и небесного». Если спекулятивное мышление не может выполнить этой задачи, то остается лишь один путь - обращение к воплощению «горнего мира в наших конкретных символах», т.е. к религиозному культу» [3, с. 19].

Идея творческой активности субъекта культуры является краеугольным камнем всех символических концепций, какой и является «конкретная метафизика» П.А. Флоренского. В религиозной онтологии смысл творчества раскрывается в активном восхождении человека в сферу всеединства. В рамках «конкретной метафизики» и выстраивается философско-культурологическая концепция художественно творчества П.А. Флоренского. В рамках нашего исследования необходимо дополнение деятельностного понимания культуры семиотическим. Символ как понятие в широком смысле фиксирует способность материальных вещей, событий, чувственных образов выражать идеальные содержания, отличные от их непосредственного чувственно-телесного бытия. Символ в культуре понимается как чувственно воспринимаемый предмет, свойство или отношение, использующийся для приобретения, хранения, переработки и передачи культурных значений и смыслов. Культурный символ соединяет в себе идеальное и материальное, конкретное и абстрактное, единичное и всеобщее, рациональное и иррациональное.

Итак, мы можем сделать вывод, что символическая концепция культуры достаточно подробно разработана в современных исследованиях. Однако заметим при этом, что П.А. Флоренский во многом предвосхитил все эти идеи, поскольку проблема символа имела важное значение и в его философско-культурологической теории. Для философа как одного из последователей концепции всеединства В.С. Соловьева всеединство было идеалом целостности всего вселенского мира, в котором в единой всечеловеческой гармонии души людей сольются друг с другом и с Космосом. Неудовлетворенность тоски по олицетворению, воплощению этого идеала привела к имманентному эстетической сфере символизму, призванному решить эту задачу. В этом смысле культура, по сути, является способом встречи двух миров, имеющим чувственно выраженный образно-смысловой характер. По мысли А.Ф. Лосева, эстетика - наука о выражении внутреннего во внешнем, а для М.М. Бахтина ее предмет - выразительное и говорящее бытие. Воплощение всеединства в культуре осуществляется через форму, символ, поступок. Пограничные образования выстраивают особый мир - мир культуры, олицетворяющий собой идеал целостности.

В философии П.А. Флоренского все проявления человеческой культуры имеют ценность лишь постольку, поскольку их можно «преобразовать в христианском духе», т.е. сделать полезными религии. Следовательно, как показал К.В. Воденко, «при целостной оценке мировоззрения П.Флоренского нельзя акцентировать внимание только на его научных, искусствоведческих или культурологических изысканиях, поскольку мыслитель подчеркивал, что отсутствие религиозных ориентиров приводит к тому, что «серые порождения головы» во многом засоряют «духовные очи». Такая установка и определила понимание философии П.А. Флоренским как «свидетельства о мире духовном». Формы этого свидетельства в размышлениях философа весьма разнообразны, но в большинстве своем отличны от западноевропейского рационализма и часто имеют внепонятийный и вневербальный характер. Поэтому словесное выражение философских идей П.А. Флоренский осуществляет нетрадиционным для западноевропейской философии образом - в антиномизме» [4, с. 13].

Заметим, что смысловая нагруженность теоретического концепта «символ» детерминирована мировоззренческой установкой П.А. Флоренского и обусловлена экзистенциально: философ оставался символистом всю жизнь в принципиальном смысле, связанном с его попыткой создания «конкретной метафизики» и преодоления умозрительного философствования. Философская конструкция символа в его системе выступает, во-первых, как предмет исследования, что определяет специфику философско-культурологической концепции философа, и, во-вторых, как средство исследования, позволяющее реконструировать идеи его философско-культурологического осмысления художественного творчества с помощью семиотического метода.

Современный исследователь С.С. Хоружий, наиболее полно исследовавший этот важнейший у позднего П.А. Флоренского аспект, определяет позицию мыслителя как «философский символизм», где «ноумен и феномен нельзя обособить друг от друга, они слиты в нераздельном единстве» и они «взаимно доставляют точное выражение друг друга, образуя неразделимое двуединство, которое по определению есть символ» [8, с. 525]. Таким образом, расхождение духовной сущности, идеи и эмпирической реальности в системе Флоренского невозможно, что позволяет говорить о его конкретной метафизике как о системе, признающей символическую реальность. Упорядочивание, систематизация символов в итоге и должны были дать целостную картину мира.

Общее понимание символа П.А. Флоренский дает в связи с символами культовыми и именно его распространяет на остальные виды и роды символического множества [2, с. 376]. В символе П.А. Флоренский усматривал вещественное воплощение духовного, т.е. в определенном смысле - некое средоточие творения, ибо, как подчеркивал он сам, духовное не мыслимо абстрактно, в отрыве от конкретного. Духовное, по мысли П.А. Флоренского, проявляет себя исключительно в веществе, поэтому чувственно воспринимаемые символы не скрывают и не затемняют «духовные сущности», а, напротив - раскрывают их. В символах мыслитель с детства улавливает «просвечивание иных миров», и этим они навсегда привлекли к себе его душу и устремленный к познанию ум. «Ибо тайна мира символами не закрывается, а именно раскрывается в своей подлинной сущности, т.е. как тайна. Прекрасное тело не сокрывается одеждой, но раскрывается, и притом прекраснее, ибо раскрывается в своей целомудренной стыдливости» [2, с. 120].И здесь мы не можем не сказать несколько слов о религиозном символизме, точнее, символизме восточной христианской традиции, поскольку в концепции философа, наряду с символизмом В. Иванова, явственно обнаруживается влияние христианской мысли.

Мысль Плотина, что «этот мир есть творение высшей природы, созерцающей низший мир, подобный своему естеству», усвоена было святоотеческим богословием. Из этого вытекает, что, всматриваясь в явления и предметы этого мира, мы, согласно христианству, сквозь них угадываем и созерцаем их вечную первооснову и идеальные первообразы.Всматриваясь в человека, учителя Церкви видели в нем весь мир, проникали в то, что доступно человеческому умозрению в Боге, то, что, как сказал Максим Исповедник, не самая сущность Бога, но «окрест Бога». Для них существовал особый язык небесных откровений, который воспринимался не теоретически, а внутренним очищением, «онтологическим катарсисом» ума и души. Это язык, говорящий об иной действительности, - «все видимое нами, только отзвук, только тени от незримого очами» [5, с. 324]. Для многих писателей Церкви мир явлений, внешняя природа, самый человек были только прозрачной оболочкой какого-то иного мира, недоступного наблюдению наших органов чувств. В основе такого символизма лежит библейская мысль об образе и подобии Божием. Особенно ярко христианский символизм проявляется в учении об обожении. Человек на себе носит отпечаток своего божественного происхождения. Всматриваясь в человека - образ Божий, мы угадываем и самого Бога-Первообраз. Человек сроден Богу; из всей природы никто больше человека не богоподобнее (по слову Филона). Поэтому Климент Александрийский мог сказать, что не только человек боговиден и богоподобен, но и Бог человекоподобен. Как замечает архимандрит Киприан (Керн), «"Теозис" возможен только, потому что существует соотносительность двух миров, - человеческого и божественного, потому что в духовной природе человека заложены символы божественного, потому что дух человека содержит постулаты троичного бытия» [5, с. 325]. Человек, таким образом, отображает в себе, в своей духовной структуре и жизни внутритроичную жизнь Божества. Этому учили свт. Григорий Нисский, свт. Кирилл Александрийский, свт. Анастасий Синаит, свт. Иоанн Дамаскин и свт. патриарх Фотий и др.

Как человек, принадлежащий к восточно-христианской традиции, П.А. Флоренский не мог не усвоить (хотя и с известными оговорками) такое символическое мировоззрение. Остановимся на этом подробнее. Символ в понимании П.А. Флоренского не только обозначает нечто иное, но и сам является реальным носителем этого иного, «живым взаимопроникновением двух бытий» [10, с. 110], он двуединен по своей природе, являет собой «органически-живое единство изображающего и изображаемого, символизирующего и символизируемого». В символе неслитно объединяются два мира - тот, к которому символ принадлежит предметно, и тот, на который он указывает, обозначением которого он является. Символ имеет внутреннюю связь с тем, что он символизирует, он наделен, хотя бы частично, духовной силой обозначаемого. Поэтому он не просто обозначает, но и реально являет обозначаемое, символ и есть само обозначаемое.

П.А. Флоренский распространил на общее понимание символа известную в поздней святоотеческой литературе концепцию литургического символа или образа, которая относилась византийскими комментаторами богослужения, как правило, только к культовым символам. Современный исследователь В.В. Бычков отмечает, что для византийцев они являлись «носителями энергии архетипа, в этом усматривалась их святость». Флоренский довел эту концепцию до логического завершения, отнеся наличие духовной силы архетипа к природе символа вообще или расширив границы литургического символизма до символизма в целом [2, с. 377].

Следует различать философский символ и символ культурный, который отличается от первого тем, что обладает субстанциональной или энергийной общностью с символизируемым, что имманентно философским взглядам П.А. Флоренского, опирающегося в этом вопросе, с одной стороны, на восточную патристику, а с другой - на символизм В. Иванова. П.А. Флоренский был убежден, «что в имени - именуемое, в символе - символизируемое, в изображении - реальность изображенного присутствует, и что потому символ есть символизируемое» [9, с. 35]. В работе «Имяславие как философская предпосылка» П.А. Флоренский дал одно из наиболее емких определений символа, в котором показана его двуединая природа: «Бытие, которое больше самого себя, - таково основное определение символа. Символ - это нечто являющее собою то, что не есть он сам, больше его, и однако существенно через него объявляющееся. Раскрываем это формальное определение: символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» [11, с. 287].

Символ, по П.А. Флоренскому, принципиально антиномичен, т.е. объединяет вещи, исключающие друг друга с точки зрения одномерного дискурсивного мышления. Поэтому природа символа с трудом поддается осмыслению человеком новоевропейской культуры. Но для мышления древних людей символ не представлял никакого затруднения, являясь часто основным элементом этого мышления. Олицетворения природы в народной поэзии и в поэзии древности, которые сейчас воспринимаются как метафоры, отнюдь таковыми не являются, - считал П.А. Флоренский, - это именно символы в указанном выше смысле, а не «прикрасы и приправы стиля», не риторические фигуры. «... Для древнего поэта жизнь стихий была не явлением стилистики, а деловитым выражением сути». У современного поэта только в минуты особого вдохновения «эти глубинные слои духовной жизни прорываются сквозь кору чуждого им мировоззрения нашей современности, и внятным языком поэт говорит нам о невнятной для нас жизни со всею тварью нашей собственной души» [10, с. 199].

Символ, в понимании П.А. Флоренского, имеет «два порога восприимчивости» - верхний и нижний, в пределах которых он еще остается символом. Верхний предохраняет символ от «преувеличения естественной мистики вещества», от «натурализма», когда символ полностью отождествляется с архетипом. В эту крайность часто впадала древность. Для Нового Времени характерен выход за нижний предел, когда разрывается предметная связь символа и архетипа, игнорируется их общая вещество-энергия, и символ воспринимается только как знак архетипа, а не вещественно-энергетический носитель [9, с. 225].

Символ, убежден П.А. Флоренский, - это «явление во-вне сокровенной сущности», обнаружение самого существа, его воплощение во внешней среде. Именно в таком смысле, например, в священной и светской символике одежда выступает символом тела. Ну а предельным явлением такого символа в искусстве является, по П.А. Флоренскому, икона как идеальный сакрально-художественный феномен, наделенный энергией архетипа.

Специфика понимания символа П.А. Флоренским определяется спецификой понимания им мироустройства. Согласно его взглядам, мир целостен, и в этом целостном мире означающее и означаемое всегда связаны, так как мир духовный и материальный не разделены жесткой границей, а «смешаны». Миры феноменов и ноуменов совмещаются друг с другом, образуя один, но двойной, двусторонний мир, и предметы в этом мире тоже двойные. В физическом мире предмет виден физическим зрением как явление, в мире духовном он же созерцается духовным зрением по обращенным законам, и потому видим обратным себе, вывернутым. В замечательной работе, посвященной анализу обратной перспективы иконописи, П.А. Флоренский показывает связь данного художественного средства с реальными законами духовного мира.

Основные элементы грамматики символов заданы П.А. Флоренским через понятие обратной перспективы. Архитектоника духовного мира строится по законам обратной перспективы, образуя внутреннее пространство, «вывернутое» относительно материального. Именно законы обратной перспективы определяют и парадоксальность пути познания, пути движения человека к истине. Философия символа П.А. Флоренского делает акцент на субъективном телесном чувстве (телесности), первичном, незамутненном рассуждением о мировосприятии. Этот шаг является абсурдным, парадоксальным с точки зрения принятых религиозных ценностей и принимаемой цели движения. Но этот шаг совершается в соответствии с пространственным устройством духовного мира, по законам обратной пер­спективы и потому не только необходим, но и закономерен.

Тем самым символ утверждается и как особая сущность, и как сущность познавательная, средство познания духовного мира. В результате окружающий мир становится открытым, доступным непосредственному познанию человека. Феноменальную реальность можно и нужно читать как текст, а элементы естественных текстов - имена - приобретают самостоятельный текстовый статус. При таком восприятии мира особую важность приобретает познание «грамматики» и «правил чтения» символов реальности.

«Символическое» видение реальности по-новому представляло ее собственную структуру. Каждый символ выделяет и обособляет собой вполне конкретный участок онтологичности мира. В принципе символы - это «метафизические константы», содержащиеся в строении реальности, свидетельство того, что «являемое» привносит собою «являющееся». И если ранее исторически «реальным» объявлялось нечто одно - или «сущее» культуры, или ее «существующее», то с возникновением основ философского символизма удалось совместить эти два подхода. С одной стороны, реальность вообще и реальность культуры в частности определялись в качестве конкретного ряда символических образований, имеющих разную смысло­вую насыщенность. Единство культуры с человеком, как и всеедин­ство бытия личности в целом, поддерживается символическими суб­станциями. С другой стороны, описанием символов через символы же утверждается знание метафизики культуры наряду со знанием ее «физики». Культура мыслится процессом, охватывающим в первую очередь деятельность индивида как существа символического: явления культуры посредством символов воплощаются сразу и в ве­ществе, и в идее. Вместе с тем сущность культуры раскрывалась и в практике по нахождению символов, их описанию и типологизации, а также в деятельности по воссозданию оптимальных условий функционирования символов как символов.

Так как все интуиции культуры оказываются вызваны к бытию символами, то сама культура могла осознаваться в качестве «вторичной» реальности, существо которой обязательно раскрывается за ее границами. «...В пределах самой культуры нет критериев выбора, критериев различения одного от другого... - писал П.А. Флоренский. - Для расценки ценностей нужно выйти за пределы культуры и найти критерии, трансцендентные ей» [10, с. 127]. В качестве такого критерия П.А. Флоренский предлагает способ организации пространства художественных произведений. «...Вопрос о пространстве есть один из первоосновных в искусстве и, скажу более, - в миропонимании вообще» [11, с. 102], - пишет он. Если техника - деятельность, организующая пространство жизненных отношений, а философия и наука являются мыслительными моделями организации действительно­сти, то искусство есть особая форма переорганизации с целью придания телесной реальности статуса духовного бытия [7, с. 317-342].

П. А. Флоренский продолжал идеи Вл. Соловьева, полагая, что постичь истину можно благодаря метафизическому всеединству, или соединению философии, искусства, науки и религии на основе математических методов. Новой идеей Флоренского было стремление перевести абстрактное всеединство в конкретное индивидуальное начало. Этот замысел воплотился в учении о Софии.

«Конкретная метафизика» мыслителя исходит из его понимания культуры. Флоренский полагал, что культура появилась в результате обмирщения религиозного культа. Поэтому литургия представляет собой особую, объединяющую теорию и практику ценность. Идеи этого русла воплощены в «конкретном идеализме» Флоренского, который напрямую связан с «конкретной метафизикой».

Последняя подразумевает, что в Иисусе Христе сосредоточиваются семь таинств христианской церкви, которые соответствуют семи главным человеческим функциям (например, причащению соответствует функция питания, крещению - очищение, браку - пол и др.).

Список использованной литературы

1. Беляев Г.В. Философский словарь Владимира Соловьёва / Г.В. Беляев. - Ростов н/Д: Феникс, 1997. – 560 с.
2. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: В 2 т. Т. 2 Славянский мир. Древняя Русь. Россия / В.В. Бычков. – М.: Университетская книга, 1999 – 527 с.
3. Воденко К.В. Павел Флоренский о соотношении философии и религии // Гуманитарные и социально-экономические науки / К.В. Воденко. – 2005. – № 3(18). – С. 17-19.
4. Воденко К.В. Проблема науки и диалектики в русской религиозной философии / К.В. Воденко // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2008. – № 2. – С. 12-16.
5. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. – 450 с.
6. Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 2001. – 692 с.
7. Опыты: Литературно-философский ежегодник. – М.: Сов. писатель, 1990 – 419 с.
8. Флоренский П.А.: Pro et contra. – СПб: Изд-во РХГИ, 2001 – 824 с.
9. Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней / П.А. Флоренский. – М.: Московский рабочий, 1992. – 559 с.
10. Флоренский П.А. Из богословского наследия П.А. Флоренский П.А. Флоренский. // Богословский сборник. № 17 – М., 1977. – С. 85-248.
11. Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. Т. 2 У водоразделов мысли П.А. Флоренский. – М.: Правда, 1990 – 447 с.
12. Шеллинг Ф. К истории новой философии. // Шеллинг Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. - М., 1989. - С. 495.

Сведения обо мне: доцент кафедры философии Нижегородского госуниверситета им. Н.И. Лобачевского, 603163 Нижний Новгород, ул. Г. Лопатина, д.13, кв. 219., тел. 89202505670