

РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 1(09)

Бондарева Я.В.

Московский государственный областной университет

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ВСЕЕДИНСТВА И ПРАВОСЛАВНОГО ЭНЕРГЕТИЗМА В ПОИСКАХ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ (К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ)

Ya. Bondareva

Moscow State Regional University

METHODOLOGICAL TRADITIONS OF ALL-UNITY AND THE ORTHODOX PHILOSOPHY OF ENERGY IN THE QUEST FOR ONTOLOGICAL WHOLENESS

Аннотация. В статье анализируется соотношение двух методологических традиций в рамках русской религиозной философии – традиции всеединства, основанной на субстанционально-сущностных отношениях, и традиции православного энергетизма, основанной на принципе синергии, – по-разному решающих фундаментальную философскую задачу поиска оснований онтологической целостности, осмысления взаимодействия божественной сущности и природного мира. Рассматриваются пути и результаты методологического синтеза, включения элементов энергийной методологии в сферу всеединства с образованием синтетической категории «энергетического всеединства».

Ключевые слова: методологическая традиция, всеединство, православный энергетизм, субстанционально-сущностные отношения, принцип, синергия, энергетическое всеединство, софиология.

Abstract. The article analyses the correlation of two methodological traditions of Russian religious philosophy: the tradition of All-unity and the tradition of The Orthodox Philosophy of Energy that solve fundamental philosophical problem of search of the basis of ontological unity and grasp the communication of God's essence and the process of creating the synthetic category of «energetical all-unity».

Key words: methodological tradition, All-unity, The Orthodox Philosophy of Energy, essential relations, the principle, energetical All-unity, Sophiology.

Анализ концепций русской религиозной философии приводит к выводу о существовании в её рамках двух методологических традиций, ставящих перед собой общую задачу (философский поиск онтологической целостности, осмысление путей проникновения Бога в мир

и последующего преобразования природного бытия), но по-разному её решающих.

Одна из них – традиция всеединства, наиболее ярко выраженная в философии Вл. Соловьева, – ищет онтологическую целостность на основе субстанциально-сущностных отношений, в результате чего приобретает спекулятивный характер с присущими ему чертами: наиболее общими онтологическими представлениями платонизированного христианства; слабовыраженным конфессиональным характером; невниманием к догмату, непризнанием за ним какой-либо философской ценности [11, 85]. По типу онтологии всеединство представляет собой вариации пантеизма и панентеизма – позиции, согласно которым Абсолютное есть единство самого себя и своего противоположного, либо мир и его явления обладают пребывающей в Боге сущностью. Однако русская православная духовность не получает в них адекватного выражения, понятийный аппарат спекулятивной философии входит в конфликт с религиозно-философской задачей – трансформацией православно-религиозного опыта в философскую систему. Кроме того, спекулятивное конструирование предполагает подчинение всех положений системы её стержневому принципу (в данном случае – принципу всеединства), что наносит ущерб её религиозному содержанию, ограничивая это содержание какой-либо одной стороной. Так, методология всеединства, претендуя на создание потенциально универсальной, всеобъемлющей системы, построение основ исчерпывающего познания реальности, сколь широкой не оказалась бы сфера «реального», всё же не в состоянии охватить сферу духовной практики, духовной аскетики и православной антропологии в целом.

Другая методологическая традиция – традиция православного энергетизма, раскрытая в святоотеческой мысли, в богословии исихазма и, в особенности, у его главного теоретика Григория Паламы, – в отличие от всеединства, имеет не субстанциально-сущностный, а энергийно-коммуникативный характер и основывается на принципе си-

нергии как энергийной связи в «онтологически расщепленной реальности» [11, 57]. При этом христианская принципиальная база (креационизм, трансцендентизм) остается незабываемой. Принцип синергии раскрывает скорее не тип устройства бытия (пребывающее бытие), а, являясь динамическим принципом, описывает взаимопревращение бытия и небытия. Энергетизм преодолевает отвлечённый характер спекулятивной философии, изживает «умножающее сущность» метафизическое конструирование, предлагая взамен феноменологическую методологию, позволяющую значительно лучше раскрыть смысл православия. При этом феноменальной основой философствования становится не теология, а полнота всей религиозной жизни – от догмата как феноменальной почвы для философии до культа как практической области религиозного содержания.

Методология всеединства, взятая за основу Вл. Соловьевым, явилась своеобразным откликом на призыв И. Киреевского развивать самобытное православное мышление, преодолевающее спекулятивный характер западной «отвлеченной» философии, неполноту и односторонность христианского платонизма. Однако предложенная Вл. Соловьевым метафизическая система, основанная на понятии сущего, которое, по мнению С.С. Хоружего, по своей философской сути «отвлеченное» не меньше других «отвлеченных начал» [11, 83], представляет собой философию всё того же спекулятивного типа. Представители философии всеединства (П. Флоренский, С. Булгаков, Е. Трубецкой, Н. Лосский, С. Франк, Л. Карсавин) вслед за Вл. Соловьевым создавали философские системы, облечённые в форму христианских понятий, но не свободные от спекуляции. Между тем философское освоение православного опыта требовало перехода на новые методологические позиции, в данном случае – позиции православного энергетизма, далекого от платоновской онтологии и западной рационалистической гносеологии, что не могло не осознаваться русскими религиозными мыслителями.

В концепциях философов, «исповедующих» всеединство, наряду с первой методологической традицией, присутствуют более или менее выраженные элементы энергийной методологии [8], что приближает эти концепции к православной почве, усиливает их конфессиональную направленность. В то же время, на данном методологическом фундаменте не было построено законченных философских систем, православный опыт осваивался в «урезанном» виде, когда, углубляясь в отдельные его области, философы упускали из виду другие, не менее значительные его разделы. Кроме того, философы, будучи не в силах отказаться от всеединства, осуществляли попытки совместить его с энергетизмом, что приводило не к целостному воспроизведению православия в философских формах, а лишь к возникновению «христианского неоплатонизма» [11, 51] с центральной синтетической категорией «энергетического всеединства». Рассмотрим проблему данного методологического синтеза более детально.

По определению С.С. Хоружего, *всеединство* «есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй, «трансрациональное единство раздельности и взаимопроникновения», как сформулировал С.Л. Франк» [10, 54]. Именно в таком виде предстаёт всеединство в философии Вл. Соловьева, который, безусловно, не был первым в разработке этого принципа, так как в русской философии уже славянофилы говорили о всеединстве как о соборном начале, а впервые эта идея возникает в глубокой античности. Тем не менее, именно у Вл. Соловьева на почве всеединства осуществляется оригинальный синтез, с одной стороны, пантеизма в духе Спинозы и Шеллинга и, с другой – христианского учения о Богочеловечестве, философской дедукции Троичного догмата, что порождает двой-

ственность его метафизики, передающуюся по наследству его преемникам.

Центральную проблему философско-богословской мысли – проблему соотносительности Бога и мира – Вл. Соловьев решает, исходя из принципа единосущия: Абсолют как последняя основа всякого бытия не отделён от космоса, а усматривается «сквозь мир» как Единое, в котором заключено «всё», и, как следствие, Абсолют есть всеединое, соотносительное космосу, т. е. единосущное с ним. Всеединое понимается как «субстанция всего» и, таким образом, дано не только в явлениях предметного мира, но и «внутри нас самих как наша собственная основа» [9, 702]. Не мысля существование мира без его абсолютной основы, а Абсолютное – вне мира, Вл. Соловьев фактически заменяет догмат о творении мира (креационизм) идеей двуплюсности Абсолюта, включающего Абсолютное сущее и Абсолютное становящееся.

С субстанциально-сущностных позиций подходил к проблеме «Бог-мир» и Н.О. Лосский, называвший бытие «субстанциальным деятелем», наделённым творческими возможностями. Отвергая причинно-следственные связи между Богом и миром, Н.О. Лосский утверждает, что мир творят «субстанциальные деятели», и через их творчество Бог проявляется в творении как основная субстанция: «сам по себе как Абсолютное Бог сверхсубстанциален, но в отношении к миру он есть субстанция» [6, 412].

Понятие субстанции, трактуемое в неоплатонической традиции как причинность, использовалось и С.Л. Франком при разрешении вопроса об отношении идеального бытия к реальному бытию единичного; субстанция соотносится (хотя и не отождествляется) с причиной как неизменностью в изменениях. В то же время православный энергетизм в объяснении причинности исходит не из субстанциальности, а из энергийного проявления сущности, когда энергии являются её нетварными следствиями. Различая сущность Бога и его энергии, энергетизм в его паламитской трактовке исходит из утверждения, что Бог творит иное бытие

своими энергиями, природными исхождениями сущности. Божественные энергии, *действования*, являются причиной существования тварного мира. Это – особый тип причинности: мир как живое целое, наделённое творческой энергийной способностью, сам выступает в качестве причины происходящих в нём изменений. Не субстанциональное, а энергетическое единство мира приводит к представлению о нём как живом гармоническом целом с присущей ему пронизанностью логосами вещей, отблесками божественного Логоса.

Однако, несмотря на принципиальное различие всеединства и энергетизма, между ними существуют точки соприкосновения. Одной из них является проблема соотносённости сущности Бога и божественного «иного» как его потенциальности. Философия всеединства, начиная с Вл. Соловьева, исходит из двуполюсности Абсолюта, в котором первое начало (полюс) понимается как Абсолютное само по себе, сущее; второе его начало трактуется как сила, мощь бытия, его потенция, становящееся Абсолютное (у Соловьева – *materia prima*). Так же и С.Л. Франк видел в божественном «ином» его потенциальность, «чистый стихийный динамизм», тождественный с Абсолютом по природе. В богословии энергии эта мысль формулируется как единство Бога в его сущностном и энергийном модусах бытия как нетварность, т. е. одноприродность энергий с сущностью.

Но паламизм разделял метафизику абсолюта и метафизику бытия, в то время как у С. Франка произошло их резкое сближение – в определённом смысле творец и творение оказываются одноприродными, так как в творении Бог творит не «из ничего», а из материала, который есть «иное» самого Бога, противопоставленного Богом самому себе. В паламизме энергии несут потенцию бытия: «Бог обладает всеисильной энергией. И по отношению к твари говорится, что Он имеет «возможности» [1, 54]. Пантеизм всеединства С. Франка фактически «ликвидировал» проблему творения, так как творит сама реальность, объёмлющая всё и состоящая из процесса самотворчества.

Принцип трансцендентности заменяется антиномическим «нераздельно-неслиянным» двуединством творца и творения, но в силу непостижимости этого отношения оно не может быть выражено категориально. И всё же у С. Франка, по мнению И.И. Семаевой, «энергетический аспект всеединства при его терминологической невысказанности присутствует как некая внутренняя идея, наполняющая глубинным смыслом философские построения» [8, 40].

В меньшей степени энергетизм оказался присущ системе всеединства Л. Карсавина, не приемлющего никаких «трансцендентных сил, как бы их не называли: душою, разумом, энергией или еще как-нибудь» [3, 87]. Вопрос присутствия Бога в мире решается им пантеистически: Бог присутствует не в творящих факторах (энергиях), а в самих фактах мира, чем утверждается свойственное всеединству единосущие Бога и мира.

Главной трудностью в понимании русскими философами энергийного отношения Бога и мира представляет тезис о несовпадении, но одноприродности божественной сущности и энергии. Энергии, замечал Григорий Палама, это то, чем Бог обращён к миру, что «видится в тварях, т. е. премудрость, художество и сила Божья» [1, 288]. Наиболее адекватно этот тезис был воспринят в философии А.Ф. Лосева, опиравшегося на принцип апофатизма: сущность непознаваема, но проявляема, она выражается в ином как энергия сущности [5, 17]. При этом данный постулат, выраженный в духе энергийной философии, А.Ф. Лосев переводит в плоскость всеединства, утверждая тождественность вещей природного мира (меона) и энергии, и, следовательно, тождественность природного и божественного миров. Именно такое единство является основой «энергетического всеединства» тварного и нетварного, порождая представление о творении, отличное от христианской догматики: «внебытийственное, дологическое, сверх-смысловое самое-само неизвестными путями породило из себя бытие» [4, 523]. Это «из себя», а не «из ничего» привносит пантеистический отте-

нок в энергетизм Лосева, который усиливается его учением об иерархии энергичности, напоминающей иерархию аристотелевых форм. Разная степень наполненности фактов мира энергиями, разные формы энергичного выражения сущности выстраиваются в лестницу восходящих типов «просветления тьмы», «энергем»: органической, ощущающей, ноэтической, соединяющихся в единый организм в слове или имени. Космос, по мысли А.Ф. Лосева, есть «лестница разной степени словесности» [5, 127]. Диалектика апофатического и катафатического принципов, движение от неименуемости к именованию было воспринято А.Ф. Лосевым из святоотеческого богословия: и у каппадокийцев, и у Ареопагита, и особенно у Григория Паламы отчетливо звучит мысль об именовании непостижимого Божества по его энергиям. Паламистский тезис «имя есть энергия» был развёрнут А.Ф. Лосевым в формулу «слово есть энергия сущности» [8, 34], и поэтому имена энергии соединены общей природой, проникают друг в друга, активно взаимодействуя. Материя-меон, не обладая энергичностью, но оказываясь средой для проявления в ней сущности, приобретает способность причинно-энергичного действия. Таким образом, в философии А.Ф. Лосева идея всеединства, оплодотворённая энергичной методологией, представлена в форме наиболее разработанной, логически обоснованной системы. Именно у него наиболее отчетливо проявляется зарождение новой фундаментальной парадигмы для русской мысли, идущей на смену прежней пантеистической парадигме.

Иерархизм, свойственный философии всеединства, находит своё энергичное выражение у П. Флоренского и С. Булгакова. Если С.Л. Франк говорит об иерархии уровней всеединства как выражении множественности в составе всепронизывающего единства, не обращая напрямую к термину «энергии», то у П. Флоренского и С. Булгакова энергетический аспект выражен более рельефно, будучи включённым в софиологический концепции.

Софиология одновременно являлась и своеобразной интерпретацией идеи всеединства, и преодолением недостатков этой разновидности классического идеализма. Софийный идеализм развивался в противоречивом единстве мистического и рационального подходов к миру и человеку, синтезе православного энергетизма и пантеизма всеединства. Софиологические искания связаны с попыткой раскрыть, с одной стороны, некий образ бытия Бога вне его сущности, а с другой – обрести основание, сближающее дух и материю, Бога и мир.

Современные исследователи разделились в своих мнениях по поводу обоснованности введения софиологической проблематики в философские концепции. С.С. Хоружий видит здесь лишь заключительный аккорд всё того же всеединства в его софиологическом проявлении, несмотря на усилия философов избежать пантеистических крайностей, но так и не сумевших по-настоящему войти в православный энергетизм. Увлечение же софиологией, свойственное для эклектичного Серебряного века, ушло, фактически, в прошлое [11, 142]. Л.А. Гоготишвили, напротив, усматривает в софиологии имплицитное содержание православного энергетизма [2, 893].

С.А. Нижников, пытаясь определить место софиологии в методологических традициях всеединства и энергетизма, задаётся вопросом: возможна ли вообще разработка такого варианта софиологии, который бы не противоречил принципу трансцендентизма? Исследователь предлагает воздержаться от однозначных ответов, исходя из неисчерпанности, незавершённости софиологии, содержащей противоречивые элементы как пантеизма, так и энергетизма. Софиология, с его точки зрения, явилась неким ответом на односторонности мировоззрения, основанного на трансцендентных началах. А проблемы, которые обнаружились в её недрах, можно рассматривать и как болезни роста. С точки зрения С.А. Нижникова, проблема софиологии по сей день остаётся открытой и требует для своего развития новых идей и мыслите-

лей. Однако это развитие может пойти как по пути возврата к традиционному всеединству, так и в направлении возврата утраченного сознания трансцендентности Абсолюта, и, возможно, именно П. Флоренский, С. Булгаков и А.Ф. Лосев указали продуктивный путь для интегрирования софиологии в православный энергетизм [7, 249-251].

Но каковы бы ни были оценки софиологии в рамках двух методологических традиций, их объединяет признание необходимости дальнейшего философского осмысления православного энергетизма, особенно в его исихастской трактовке, необходимости дать ответ на вопросы, поставленные, но не раскрытые Паламой: что же есть энергия как таковая? каково соотношение и взаимодействие энергий божественных и человеческих? Интерес современности к энергийной методологии создаёт предпосылки для возобновления русской религиозной философией работы, прерванной социально-политическими катаклизмами I половины XX века.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Гр. Паламы. – Париж, 1950. 450 с.
 2. Гогтишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма.// Лосев А.Ф. Миф-Число-Сущность. М., 1994. С. 1-20.
 3. Карсавин Л.П. Философия истории. Берлин, 1923. 325 с.
 4. Лосев А.Ф. Самое само.//Миф-Число-Сущность. М.: Мысль, 1994. 919 с.
 5. Лосев А.Ф. Философия имени. Из ранних произведений. М.: Изд-во Московского университета, 1990. 271 с.
 6. Лосский Н.О. Мир как органическое целое //Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. 432 с.
 7. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М.: Изд-во РУДН, 2001. – 356 с.
 8. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М.: МПУ, 1993. 244 с.
 9. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. Сочинения в 2-х тт. Т.1. М.: Мысль, 1990. 560 с.
 10. Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева// Начала. № 1. 1994. М., 1994. С. 38-56.
 11. Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 477 с.
-