

ГЕНЕЗИС ПРИНЦИПА ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ОСНОВЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ*

Аннотация: В статье рассматривается генезис принципа трансцендентности как методологической основы русской религиозной философии, как базового принципа, имеющего не только онтологический, но и гносеологический, и антропологический аспекты. Анализируются идейные источники этого принципа, обнаруживающие себя в античной философии (понятия «иноного», «сверхсущего», «перводвигателя», «творящего демиурга») и творчески переработанные христианской культурой (монотеизм, творение «ex nihil»). Учитывая генетическую связанность русской религиозной философии с восточно-христианской традицией, особое внимание уделяется рассмотрению святоотеческой мысли и ее пониманию «потусторонности» Бога миру, которое имело важное значение для русских религиозных философов в их поисках органичного единства трансцендентности и имманентности.

Ключевые слова: трансцендентность, имманентность, креационизм, апофатизм, энергетизм, софиология, принцип, методологическая основа.

Выявляя методологические основания русской религиозной философии, прослеживая генетический путь их становления и развития, необходимо исходить из тех задач, которые ставили перед собой русские религиозные мыслители. Эти задачи определялись незыблемостью веры, лежащей в основе отечественного религиозно-философского творчества и представляли собой, во-первых, выражение в системе понятий того, что открывается созерцанию веры, т.е. Богопознание, и, во-вторых, раскрытие и осмысление содержания веросознания. В процессе решения этих задач формировалась «христианская философия» (по определению В.В.Зеньковского), которая отличалась от догматики своим исхождением не только из данных Откровения, но «из всей совокупности интуиций, рождающихся из глубин веросознания» (7;102).

Анализ процесса становления и развития методологических основ русской религиозной философии с необходимостью предполагает выявление ее базовых элементов, а также исследование их истоков, которые обнаруживают себя в дохристианской культуре - в недрах античной философии. Диалектическое соотношение этих истоков с последующей культурой восточного христианства определило неоднозначность и противоречивость их восприятия русскими религиозными философами. Однако, эта противоречивость несколько не умаляет того огромного методологического влияния, которое античная философия оказала на формирование христианского мировоззрения.

Речь в данном случае идёт прежде всего о *принципе трансцендентности*, который, не будучи явно сформулированным в античной мысли (для этого не было ни теоретических возможностей, ни мировоззренческой необходимости), тем не менее уже зарождался в понятии сверхсущего, а впоследствии стал базовым для христианства, трактующего Бога как трансцендентную личность, мгновенно творящую мир «из ничего».

Но еще задолго до Платона с его теорией идей и понятием сверхсущего Блага античная мысль породила понятие первоначала как «иноного» по отношению к ма-

* © Бондарева Я.В.

терии: достаточно вспомнить Анаксагора с его концепцией ума как первотолчка и перводвижателя, независимого от материальных стихий. Ум находится вне вещей, т.к. «если бы он не был сам по себе, но был смешан с чем-то другим, он был бы причастен всем вещам [сразу], будь он смешан с чем-то [одним]... Примешанные [вещи] препятствовали бы ему, [не давая] править ни одной вещью так, как [он правит] в одиночку и сам по себе» (24; 533).

Анаксагор первым осознал необходимость отличия первоначала от того, по отношению к чему оно выступает в качестве первоначала, осуществив, таким образом, великое открытие в мировом историко-философском и в целом духовном процессе развития. Кроме того, и космос умозрения Парменида, и пифагорейское учение о числе, по причастности к которому существуют все вещи, – суть ранние этапы античной философии, предваряющие ее «идейный» этап, когда философская мысль пришла к осознанию своей специфической сферы познания, своего предмета и метода. «Предметом ее становится то, что находится за пределами чувственных вещей и является их основой, то, что зрится незамутненным ничем умом – сущность или идея; и методом ее является исключительно умозрение или видение умом или умное видение» (15; 84).

Толкование Платоном Блага как сверхсущего соответствовало идее трансцендентного Бога в христианстве. «Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (17; 510).

Аристотель, выходя в область метафизического знания, разворачивает учение о перводвижателе: ум «мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям, ибо изменение его было бы изменением к худшему» (1; 1074b25). Следовательно, «ум мыслит сам себя, если он только превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении», он есть божественное мышление, «которое направлено на само себя на протяжении всей вечности». Он «есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность», и эта «первая суть бытия не имеет материи, ибо она есть полная осуществленность» (1; 1074a35). Здесь налицо все характеристики первопричины как божества, которым Аристотель именует свой перводвижитель: «Мы говорим..., что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (1; 1072b25-30).

Понимание бытия как иного по отношению к сущему неизбежно приводит к развитию демиургии, что выводит метафизику на совершенно иной уровень, где речь уже не идет о развитии и эволюции, но о творении. Так, Платон наряду с термином «демиург» (мастер) употребляет такие выражения как «устроитель», «соединитель», «складывающий», «связующий», «творец», «прилаживающий», «строитель», «чеканщик», «искусник», а также «отец», который характеризуется как «благой», «разумный» и «рассуждающий» (18; 435) и, наконец, «бог».

Таким образом, и Платон с учением о творящем демиурге, и Аристотель с учением о перводвижателе вплотную подошли к монотеизму, но к такому монотеизму, который не исключает ни политеизма, ни пантеизма. У античных философов отсутствовали теоретические возможности для создания монотеизма трансцендентного и персоналистического типа, который впоследствии был положен в основу христианского мировоззрения. Платоновский демиург не творит мир «из ничего», но благоустраивает его из уже существующей материи: «Бог, приступая к составле-

нию тела Вселенной, сотворил его из огня и земли при объединяющей силе пропорции» (18; 434). Рисуя феерическую картину становления мира в «Тимее», Платон использует термины «возникновение», «становление» («генезис»), и даже глагол «порождаю», который, по мнению А.Ф.Лосева связан с происхождением от отца. Это последнее положение является весьма существенным для становления *триадо-логического принципа* в первые века христианской веры. Но, тем не менее, А.Лосев справедливо отмечает пантеистический характер этого «порождения», т.к. «порождение из себя, из своей собственной сущности и означает присутствие некой общей сущности всего мира, а сам мир является лишь разнообразной иерархией этой сущности» (18; 435).

В христианстве два принципа — трансцендентности и триадологический — неразрывно связаны между собой: христианский Сын Божий составляет единую сущность с Богом-отцом и порождается последним не во времени, но в самой вечной сущности божества, «он отделен непроходимой пропастью от твари» (18; 435). Платон же, хотя и противопоставил идеальный мир чувственному, все же «не смог остаться при таком дуализме навсегда», идеальный мир оказался наполненным неподвижными первообразами, «вечно изливающимися в материальную действительность» (8; 48). Но, несмотря на противоречия в учении Платона о сверхсущем Благе, он в своем стремлении вывести мысль за пределы всего сущего ради обретения бытия, оказал неоценимую услугу всей христианской философии.

Русская религиозная философия, основываясь на принципе трансцендентного начала, видит своей задачей борьбу «против всякого обоготворения человека, народа, определенного социального строя..., вообще против абсолютизации относительного бытия» (11; 287). Однако, осмысление русскими философами принципа трансцендентности осуществляется путем вскрытия его противоречивости: трансцендентность бессмысленна без имманентности. Это противоречие было заложено еще в античности в Благе Платона и Перводвигателе Аристотеля как двойственных понятиях: чтобы окинуть взглядом сущее, необходимо выйти за его пределы. Этот взгляд извне и порождает противоречие сверхсущего, т.к. оно должно иметь одновременно характеристики и трансцендентного, и имманентного начал.

С.Франк размышлял по этому поводу так: «понятие о безусловной и исключительной трансцендентности Бога миру, несовместимостью с его имманентностью, одинаково ложно и религиозно, и философски, — религиозно потому, что оно ведет, в конечном счете, к представлению об удаленности человека от Бога, к чувству покинутости мира Богом и психологически легко превращается в свою противоположность — чистый атеизм... философски же — потому что при этом понятии о Боге необъясним сам факт Богопознания и общения с Богом» (26; 498).

Тем не менее, русской философской мысли трудно было удержаться на узкой грани между трансцендентностью и имманентностью, что приводило к соскальзыванию в область пантеизма, причем не только через имманентизм, но и через крайний трансцендентизм: «уклон к пантеистическому монизму, — писал Н.Бердяев, — можно открыть у тех, которые более всего враждуют против пантеизма и утверждают крайние формы трансцендентного дуализма. Когда говорят, что Бог есть всё, человек же и мир есть ничто, жалкая и ничтожная тварь, тождественная с грехом, то это есть форма монофизитства и своеобразного пантеизма. Активен лишь Бог, свободен лишь Бог, повсюду обнаруживается лишь Божье всемогущество. Активность человека есть лишь грех, т.е. ничто, свободы у человека нет, творческой силы нет» (2; 436). Поэтому, несмотря на разорванность бытия «зиянием и бездною между абсолютным

и тварью», всё же эти два мира соединены между собою «причинностью через свободу» (22; 204).

Античность, находясь на подступах к понятию бытия как трансцендентного, открыло человеку новые горизонты метафизического познания, принося с собой, при этом, и массу методологических проблем, таких как необходимость соотношения трансцендентного и имманентного, человека и Бога, мира и Бога, подготовив, таким образом, почву для создания христианской личностной теологии, когда Бог творит *ex nihilo* (из ничего). Христианский принцип креационизма и принцип трансцендентности оказываются неразрывно связанными друг с другом отношениями взаимопределения и взаимообусловленности, вложенности одного в другой. Именно в мгновение творения Бог обнаруживает свою потусторонность, иноприродность миру, сотворенному им «из ничего», лишь только по своей свободной воле. Потусторонность Бога и акт творения – равноценные для христианского мировоззрения методологические основания, на которых выстраивается вся онтологическая система христианства с его *триадологическим* и *эсхатологическим принципами*, а впоследствии – *принципами церковности и соборности*. Эти основания в равной степени важны как для христианской онтологии, так и для гносеологии, и для антропологии.

Русские религиозные философы, понимая творение как «вызывание мира к бытию», когда идея творения раскрывается «в отрицании тождественности мира и Бога, в утверждении отношений сущностного различия между ними» (20; 220), относились к проблемам творения как к позволяющим полнее выявить связи творящего с сотворенным (19; 16). Это стремление сохранить личностное понимание бытия лежит в основе персоналистической традиции русской религиозной философии, и, напротив, полностью отсутствует в традиции античной. Платоновский космос, хотя и есть живое существо, наделенное душой и умом по подобию демиурга, всё же не наделен личностными характеристиками. Шаг в сторону «теоцентрического персонализма», а именно так определяет христианское мировоззрение С.С.Хоружий (27; 16), был сделан в философии Плотина с его онтологическим понятием Единого как высшего Божества, логического и генетического начала всего сущего, абсолютного совершенства и блага, трансцендентного бытия.

Учение Плотина о Едином, Уме и Душе было созвучно христианскому учению о троичности лиц Божества. Христианская принципиальная база, как отмечает историк средневековой философии Г.Г.Майоров, выстраивалась через отказ от пантеизма Плотина, через «отрыв его онтологии от натурфилософии», через приведение «этой онтологии к форме чистой теологии, т.е. превращение платинова учения о божественности бытия в учение о бытии божества» (12; 145). Эманация трансформировалась в «единосущное порождение», а восхождение к Единому – в концепцию обожения.

И все же, подойдя вплотную к понятию трансцендентного, неоплатоники не смогли вынести Единое как основу всей реальности – за пределы этой реальности. Как заметил С. Франк, ни одна из философских теорий эманации не может раскрыть характер отношений между Богом и миром, поскольку неправомерно рационализируется в них то, что трансрационально: «связь между Богом и миром не есть ни причинно-временная связь, ни связь вневременно-логическая (как между обычным «основанием» и «следствием»), она есть нечто сущностно-иное» (25; 518). Это «сущностно-иное» как принцип трансцендентности во всей своей полноте раскрывается в восточно-христианской патристике.

Рассматривая инобытие трансцендентного Бога через творение (креацио-

низм), Св.Афанасий Александрийский наделяет подлинным бытием только Бога, который сам есть Бытие и Сущий, «ибо он не произошел и безначален» (23; 31). Тварь же, поскольку произошла и возникла и, в следствие этого, в самой себе не имеет опоры и устоев для существования, приобретает твердую устойчивость и стройность через причастие Божественному слову. При этом св.Афанасий отмечает вторичность креационизма по отношению к вопросам Божественной сущности («для Бога созидать есть второе, а первое – родить»), находящих свое разрешение в триадологическом принципе («бытие Сына предваряет творческое изволение о мире») и принципе трансцендентности (созидаемое «приходит в бытие, составляясь извне, и зиждется собственным от сущности Божией рождением»).

В понимании Божественной сущности как трансцендентной Троицы богословие приходит к единству, а не исходит из единства. Так, св. Василий Великий исходит от троичности, т.е. частного, индивидуального, конкретного, к единству. Так же и св. Григорий Богослов, говоря о диалектическом единстве Трех в Едином, приходит к понятию «Тройственная Единица»: «как три солнца, заключены одно в другом» (23; 108). Но, говоря о троичности Сущего, Григорий Богослов избегает каких-либо определений Божественной сущности, так как Бог выше сущности, всех категорий и определений. И самое имя «Бог» есть имя относительное, обозначающего Бога в отношении к твари.

Взаимообусловленность принципов трансцендентности и креационизма характерна и для философии св. Григория Нисского, по мысли которого Бог не только создал мир, но и сохраняет, содержит его своим всеприсутствием, «ибо ничто не может пребывать в бытии, не пребывая в сущем» (23; 153). Бог пребывает в мире, не смешиваясь с ним, это «растворение силы» не нарушает существенной трансцендентности и неприсутности божественного бытия. Да, тварь противоположна Богу, «созданное единство и Божественная сущность разделены и не имеют никакой связи по отличительным свойствам» (23; 153). Однако, всюду распространяется Божественная «неколичественная и неопишная сила». На фоне бесспорной трансцендентности явно проступает принцип имманентности Бога миру, впоследствии развитый исихастской философией в концепции энергетизма, так же с энтузиазмом воспринятый русской религиозной философией.

Так, С. Франк, рассматривая проблему антиномии трансцендентности и имманентности Бога в отношении к миру и человеку, задается вопросом: как возможно раскрытие трансцендентного Бога в форме бытия «ты»? «Явление Божества как «моего Бога», как существа, которое встречается со мною, связано со мною отношением «ты» к «я», - замечает С. Франк, - содержит глубокую проблематику» (25; 469). Принцип имманентности в данном случае представлен Откровением Бога как «ты» в результате трансцендирования вовнутрь, в глубину человеческого «я». Самораскрываясь перед Божеством, человек в то же время открывает Бога, вернее, Бог открывается ему.

Следующий ключевой аспект в генезисе принципа трансцендентности, синтезирующего античное сверхсущее начало и христианский теоцентрический персонализм, представлен *Ареопагитиками*. А.Ф. Лосев называет *Ареопагитики* «непревзойденным документом человеческой мысли вообще», так как «никакая буддийская литература, никакой греческий неоплатонизм, никакая западная мистика, средневековая или новая, не может сравниться с этим по интенсивности трансцендентных ощущений», ибо в них заключена «какая-то мистическая музыка, где уже не слышно отдельных слов, но только слышен прибой и отбой необъятного моря трансцен-

дентности» (9; 363). Трансцендентность Бога здесь утверждается тем, что «Он совершенно непричастен сущему», «запределен сущему», поскольку его превосходит. Он превосходит даже «отсутствие бытия» и всё сверхсущее.

Однако далее говорится, что «из недр невещественного и нераздельного Блага произошли светообразные (разумные) существа» (имеются ввиду лица Божественной Троицы) (5; 7), в то время как само Благо отождествляется с единоначальным и единотворящим Божеством, производящей причиной сущего, озаряющей своим сиянием «всех разумных существ, пребывающих... во вселенной, над вселенной или вокруг вселенной» (4; 39). Это позволило П.Минину сделать следующее заключение: «Поскольку Дионисий признаёт творение, он не может быть причастен к пантеистам в строгом смысле слова, но в виду того, что его творение означает не столько свободный творческий акт, сколько некоторый необходимый процесс миробразования, нельзя не признать, что его космогония обнаруживает некоторый наклон в сторону того динамического пантеизма, который нашел себе столь яркое выражение в системе Плотина» (14; 351).

Трансцендентность Ареопагитик — явление не только метафизическое, но и гносеологическое, и этическое. Основываясь на гносеологическом *принципе апофатизма* (одновременно являющимся и методом богопознания), характерного для духовной традиции восточного христианства, автор Ареопагитиков отмечает, что «при славословии сверхъестественного отрицательные суждения предпочтительнее положительных, поскольку утверждая что-либо о Нем, мы тем самым от самых высших свойств Его постепенно нисходим к познанию самых низших, тогда как отрицая, мы восходим от самых низших к познанию самых изначальных», отказываясь тем самым от всего сущего ради полного ведения...сверхъестественного Мрака» (5; 7).

Понимая *трансцендентность* как методологическую основу восточно-христианской апофатической метафизики, русские религиозные философы были далеки от отождествления апофатизма с агностицизмом. Отрицая идеи несоединимости Бога и мира, непроницаемости мира для Божества как ложные, П.Флоренский утверждал, что «если транспортировать идею о несоединимости Бога и мира на философские понятия, то это есть именно агностицизм, признающий непроницаемость бытия для истины» (21; 324). Признавая абсолютный онтологический разрыв между Богом и миром, когда творение из ничего совершается свободно, Вл.Лосский вместе с тем признаёт факт непрерывности богопознания и богообщения, так как трансцендентное открывается в имманентном воплощении. И вновь крайний трансцендентизм сглаживается имманентизмом, что, впрочем не мешало Вл.Лосскому критиковать софиологию С.Булгакова за «гностическую» попытку провести онтологический мост между Богом и миром.

Высоко оценивая апофатический путь, Вл.Лосский пишет, что он приводит не к отсутствию и не к абсолютной пустоте, ибо непознаваемый Бог христиан — не безличный Бог философов. Однако, П.Минин, исследуя текст Ареопагитиков, усматривает в нем именно такую пустоту, когда голый апофатизм устраняет как благо, так и любовь, в результате чего мистика Ареопагитиков «носит некоторые следы влияния неоплатонической философии», а их учение о Боге как бескачественной монаде «носит скорее отвлеченно-метафизический характер, чем этический...Всё это такие черты, которые сближают мистику Дионисия с мистикой неоплатонизма» (14; 348). Но даже если признать отсутствие этического содержания в Благе Дионисия из-за его отождествления с Причиной и последней Целью всего сущего, всё же его понимание зла как убывающего и дробящегося блага, а грехопадения - как

метафизическое удаление от Бога - легло в основу антропологических и этических концепций русской религиозной философии, основанных на *принципах персонализма и панморализма*.

Дальнейшее развитие принцип трансцендентности, причем в его диалектических отношениях с принципом имманентности, получил в *традиции исихазма*, которая одновременно является (хотя зачастую в скрытом, не явном виде) традицией русской религиозно-философской мысли. Именно поэтому методологические основания исихазма получили существенную разработку в русской философии. С точки зрения исследователя исихастской традиции в русской религиозной философии И.И. Семаевой, для понимания исихастами трансцендентности характерно, во-первых, выделение в качестве основного тезиса, снимающего дуалистическое противопоставление Бога и мира, соотносимость тварного и нетварного. Из этого тезиса вытекает символическое понимание творения как отражения божественного творческого замысла. Во-вторых, антиномия трансцендентности и имманентности нетварного разрешается выделением в божественном бытии сущностного и энергийного модусов. Бог не сводим ни к одному из них, а имеет бытие и «в себе», и «вне себя». В-третьих (и это уже гносеологический аспект трансцендентности), реальность богопознания коренится в пронизанности тварного нетварным, божественными энергиями, что наиболее полно передается понятием «обожение» (20; 11). Осознание онтологической потусторонности Бога и одновременно его присущести миру через энергийное воздействие имеет также и антропологический аспект, выраженный в свободном сотрудничестве человека с Богом (синергии), которое включает в себя социальную, культурную сферу жизни, вводя исторический процесс в движение к конечной цели – обожению мира (20;11).

Несмотря на небольшую известность исихастской литературы в России, представленной переводами отдельных проповедей, бесед, кратких трактатов исихастских авторов – Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата, Григория Синаита, Никиты Уединенника, Григория Паламы – связь русской философской мысли с этим явлением восточно-православной духовности является примером преемственности идей, передаваемых через большие промежутки времени, преемственности, обеспечивающей внутреннее единство философской традиции.

Трактовка философией исихазма, и прежде всего Григорием Паламой, принципа трансцендентности имела методологическое значение для построения софиологических концепций в русской философии (Вл. Соловьев, П. Флоренский, С. Булгаков). Григорий Палама сформулировал общеполитический вопрос: существует ли несозданная, вечная божественная энергия, которую Бог открывает людям, единая, но многообразная и многоликая, нераздельная, но разделяющая, или же Бог непосредственно открывается людям, употребляя для этого тварные, во времени создаваемые средства? Св. Григорий, отвечая на основной для его энергетизма вопрос, развил учение о трансцендентной сущности Бога («усия»), и раскрывающейся в мире божественной мощи («синамис»), и божественной действительности («энергия»), в которых Бог осуществляет себя как Бог (3; 123).

Софиология С. Булгакова основывается на этом же положении: Бог как Абсолютное трансцендентен миру, но как творец он открывается миру и, открываясь твари, Он проявляется в своем действии, в благодати или энергии. Здесь философ, как и Григорий Палама, отождествляет понятия «энергия», «благодать» и «действие». Божество в его внутрибожественной жизни остается трансцендентным для твари, однако его действия, откровения, сила, изливающаяся в творении, есть то же Бо-

жество, единое и неделимое. Энергия Бога понимается как Божественное действие, неотделимое от Бога, но являемое твари. В данном случае для С. Булгакова, как и для Паламы, трансцендентность, т.е. несообщаемость сущности «нисколько не препятствует тому, что через каждую энергию сообщается весь Бог» (3; 126). Но если св. Григорий, следуя триадологическому принципу, не понимает эту энергию как тварную или, напротив, как отдельную Божественную ипостась, так как она сама есть Бог, причем Бог в творении, то в концепции творения С. Булгакова София представляется как живое существо, имеющее лицо, т.е. отдельную ипостась, что сближает софиологические искания о.Сергия и о. Павла Флоренского, отмечавшего тварный, посреднический характер Софии.

Полемизируя с С. Булгаковым, Е.Н. Трубецкой отождествляет Софию с энергией Бога, настаивая на ее нетождественности миру, на различении божественного и естественного. Но, полемизируя, в софиологии он видит не новое учение, а оригинальную попытку приблизить к сознанию современности веру отцов церкви, христианское предание, которое есть и предание в русской религиозной философии. В отличие от Е.Н. Трубецкого В.В. Зеньковский увидел в софиологических исканиях Вл. Соловьева, П. Флоренского и С. Булгакова искажение учения отцов церкви о принципиальном различии двух форм бытия – нетварного и тварного. С его точки зрения, о. Сергий по сути отождествил сущность Бога и сущность мира в идее Софии.

Но каковы бы ни были итоги софиологических исканий русских философов, они оставались едины в исходном пункте своего понимания отношений Бога и мира: при их абсолютном сущностном различии они объединены концепцией энергетизма. В.В. Зеньковский особенно выделяет значение паламизма: «Это учение св. Григория Паламы, охраняющее апофатический момент в понятии Божества и в то же время уясняющее «вездеприсутствие» Бога в мире в божественных энергиях, не только важно для богословия, для чистоты учения о Боге, оно важно и для метафизики, для понимания мира» (6; 52). Энергии соединяют два бытийных плана – признание этого тезиса позволило преодолеть крайности чистого трансцендентизма в православной традиции и в метафизических концепциях философов, считает В.В.Зеньковский. Однако полностью развести учение о Софии и представления о творческой силе энергий невозможно. О. Василий, характеризуя идеальную сторону мира, корни которой в Боге, но действия проявляются в мире (учение о Божественной и тварной Софии), по существу отождествляет ее с энергетическими формами самооткровения Бога в мире: «Сфера ценностей принадлежит миру, как явления Божественных энергий, - они и трансцендентальны, т.е. даны нам в нашем сознании, но и трансцендентны, будучи выявлением Божественных энергий» (6; 82).

Для русской религиозной философии проблема софиологии и энергетизма оказывается центральной прежде всего в связи с ее постоянным обращением к историософии. Метафизическое обоснование историософских выводов включало принцип трансцендентности Бога миру и признание постоянного вхождения Бога в историю, иначе христианство следовало бы уподобить «бегству из истории, отказу от творчества в области искусства, от ответственности за жизнь человеческого общества» (13; 149), к чему неизбежно приводил предельно понятый трансцендентизм.

В дальнейшем процесс развития принципа трансцендентности идет по пути размывания, рассеивания понятия трансцендентного, когда исчезает его абсолютность, а творец и его творение оказываются лишь диалектическим самоположением одного и того же начала. Такова, например, немецкая средневековая мистика

(М.Экхарт, Я.Бёме, Ф.Баадер), которая, по словам А.Ф.Лосева «есть не что иное, как история освобождения логики от абсолютной трансцендентности и всё большее и большее приближение ее к человеческому имманентизму» (9;369). Сравнивая трактовку обожения в Ареопагитиках и у М.Экхарта, А.Ф.Лосев видит существенную разницу в понимании «абсолютного ничто»: у Дионисия погружение человека в глубины своего духа, когда теряется всякое различие в Божественном Ничто, не отождествляется с этим Ничто субстанционально, но есть только преисполнение его энергиями.

Это Ничто – Божество не по самой субстанции, но по причастности Божеству. Экхарт, напротив, субстанционально отождествляет их, «так что необходимо считать, что тут перед нами подлинный и абсолютный имманентизм» (9;373). Если М.Экхарт отождествляет Бога и Ничто (Мрак, «Пустыню») как потенциальную возможность бытия, а природа рассматривается им как первое проявление божественной сущности, то Я.Бёме противопоставил Ничто Богу как его противоположность и фон, на котором происходит проявление и самораскрытие Бога. Трансцендентность затушевывается введением понятия свободы, которая видится Бёме атрибутом ангелов, «духовных индивидов», долженствующих исполнить божественное начало. Эта свобода приводит к отпадению от Бога части ангелов во главе с Люцифером, что и вызывает смятение в природе.

В русской религиозной философии *принцип свободы* как самостоятельного онтологического начала утверждается Н.Бердяевым, считавшим свободу первичнее Бога. Так как Бог всемогущ над бытием, но не над свободой, то отсюда и решение проблемы теодицеи, когда с Бога снимается ответственность за совершаемое в мире зло.

Убывание свободы ведет к негативным последствиям: так, Ф.Баадер видит в материи омертвевший, т.е. потерявший свободу дух. Вслед за ним Н.Бердяев понимает процесс мирообразования как негативную трансформацию, объективацию духа в материю (2;57). Именно мир объектов и объективация, которые есть лишь символика мира духовного, мешают нашему «я», которое, с точки зрения Н.Бердяева, и есть место встречи с Богом, основа Богочеловечности, через которую возможно обожение человека без исчезновения человеческой природы в природе божественной. Этот акт и есть «преодоление тварности», преодоление «трансцендентной бездны между Богом и человеком» (2;115). Именно обожение, которое Н.Бердяев понимает не как простое моническое тождество с Богом и не как уничтожение человека и тварного мира, лежит в основании мистики христианского Востока. Видя будущее мира в Богочеловечности как основе обновленного, мистического христианства, Н.Бердяев, как и немецкие мистики, решает проблему антиномии трансцендентного и имманентного начал в антропологическом ключе: бездна между творцом и творением уничтожена, творец возникает вместе с творением, Бог возникает вместе с человеком.

Эти мысли, очевидно, были навеяны рассуждениями Бёме и Баадера о единстве творца и его творения: человек есть образ Бога в том смысле, что в нём Бог видит свое наиболее полное отражение, поэтому человек по природе есть не малый мир (микрокосм), а малый Бог (микротеос). Немецкие мистики возвысили религиозную миссию человека как «свободного агента воли Бога», его посланника, преодолевшего как низшую ступень послушного орудия Бога, так и ступень его соучастника. Так, с точки зрения А.Ф.Лосева, выстраивалась база для немецкого субъективизма, приведшего к тому, что «оказалось возможным рационально дедуцировать всё бы-

тие и мир так, как раньше он эманировал из глубин неведомой трансцендентности» (9; 374).

Традиция *антропологизировать трансцендентное* сохранилась и в философии И.Канта. Его открытие «правды нет и выше» (16;138) определило направление и тип западноевропейской мысли и гуманизма, когда вся правда, истина и мораль полагаются в самом человеке, в его разуме. Кант отказывает Богу в онтологических основаниях его бытия, в его объективном статусе, трансцендентность заменяется трансцендентальностью, когда трансцендентальные формы рассудка трактуются им как исключительное достояние человеческого субъекта. Фактически это приводит к уничтожению метафизики как учения о трансцендентном, что не могло не вызвать критической реакции со стороны русских религиозных философов, уверенных, что проблему трансцендентного вряд ли можно решить сведя столь сложные вопросы лишь к постулатам практического разума. С.А.Нижников замечает, что после Канта «западная философия занята самой трансценденцией более, чем трансцендентным. С тех пор она в своей основе, в отличии от религии, не занимается строительством трансцендентного мира, она говорит о трансценденции, а не о трансцендентном, для нее важен сам процесс трансцендирования, а не слияние с трансцендентным» (15; 179).

Под трансцендированием понимается, особенно в экзистенциализме, процесс выхода человека за свои пределы, преодоление самого себя (Ж.-П.Сартр).

Русская философия была связана с философией Канта сложными отношениями: его необходимо было «преодолеть» через ассимиляцию его идей на основании принципов, выраженных в русской философии, в непримиримой полемике с Кантом (В.И.Несмелов), считая его философию одним из вариантов христианской ереси (С.Булгаков), называя его трансцендентализм «печальным недоразумением» (Н.Грот), оценивая его критическую философию как «полицейскую науку» (С.Франк). Кант, как его критически оценивает С.Булгаков, раньше, чем начать изучение действительности, умертвил ее, превратив в интеллектуальную схему.

В силу метафизичности русской религиозной философии, ее направленности на обретение духовных оснований бытия, она представляет собой особого рода гносис, стремящийся изъяснить определенный опыт самосознания. В то время как философия Канта мыслит понятие трансцендентного как невозможное, в России возникает целое философское направление, исходящее и ориентирующееся на это понятие. И принцип трансцендентности становится стартовой площадкой для духовных и философских поисков, основой для религии, метафизики и духовной жизни.

Таким образом, *принцип трансцендентности* является краеугольным камнем всей христианской (в том числе и русско-православной) духовной культуры. Отказ от него ведет к искажению (и даже разрушению) системы христианской философии, соскальзыванию в область пантеизма, гилозоизма и т.д. Вместе с тем, крайний трансцендентизм может привести к устранению самой возможности богопознания и богообщения. Русская религиозная философия с трудом балансировала на узкой грани между трансцендентизмом и имманентизмом, создавая концепции энергетизма, учения о Софии, творчестве, любви и, наконец, объединяя их учением о всеединстве. И в этом смысле было бы ошибочно сводить действие этого принципа исключительно к области онтологии, так как принятие его за основу определило и гносеологические, и антропологические, и этические искания русских философов. На основе *принципа трансцендентности* формируются как *онтологические принци-*

ны русской религиозной философии (креационизма, триадологический, эсхатологический, принципы церковности и соборности), так и *гносеологические принципы* (апофатизма, символизма, синергизма и др.), так и *антропологические принципы* (христоцентризма, целостности, персонализма и др.), что и позволяет определить его как *методологическую основу* русской религиозной философии.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Аристотель. Соч. в 4-х тт. М., 1976-1984.
2. Бердяев Н.А. Дух и реальность // Философия свободного духа. М., 1994.
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
4. Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. Киев, 1991.
5. Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991.
6. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997.
7. Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х тт. Т.2, ч.1. М., 1991.
8. Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собр.соч.в 4-х тт. Т.1. М., 1990.
9. Лосев А.Ф. Самое само // Миф-Число-Сущность. М., 1994.
10. Лосский Вл. Вера и богословие // Спор о Софии. М., 1996.
11. Лосский Н.О. Преемники Вл.Соловьева // Путь, кн.1. М., 1992.
12. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
13. Мейендорф И. Православие в современном мире. Минск, 1995.
14. Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991.
15. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М., 2001.
16. Нижников С.А. Философия Канта в отечественной мысли. М., 2005.
17. Платон. Собр.соч. в 4-х тт. Т.2. М., 1993.
18. Платон. Собр.соч. в 4-х тт. Т.3. М., 1994.
19. Семаева И.И. Поиск идентичности. Русская религиозная философия XX века и ее духовные основания. М., 2004.
20. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М., 1993.
21. Флоренский П. Имеславие. «Об имени Божиим» // У водоразделов мысли. М., 1990.
22. Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
23. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-VIII веков. М., 1999.
24. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. М., 1989.
25. Франк С.Л. Непостижимое. Соч., М., 1990.
26. Франк С.Л. Религия и наука в современном сознании // Путь, кн.1. М., 1992.
27. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991.

Y.V. Bondareva

GENESIS OF THE TRANSCENDENCE PRINCIPLE AS A METHODOLOGICAL BASIS OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

Abstract: The article analyses the genesis of the principle of transcendence as the methodological bases of Russian religious philosophy as the main principle that has got not only ontological, but also gnoseological and anthropological aspects. Proceeding from this assertion the theoretical sources are analysed. This sources are revealed in the Antiquity (the concept of «another», «superexistence», «the first engine», «creating demiurge») and then they are constructively adapted for the needs of Christian culture (monotheism, creation «ex nihil»). Taking into consideration genetic connection of Russian religious philosophy with the Orient orthodox tradition, especial attention is granted to the Orient patristic philosophy and its interpretation of the transcendence of God, that had great importance for Russian philosophy in its search of fundamental unity of the transcendence and immanence.

Key words: Transcendence, immanence, krecizm, apifizm, energizm, sofologi, a principle, a methodological basis.