

## РАЗДЕЛ II. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 1 (091)

*Бузук Г.А., Семаева И.И.*

*Московский государственный областной университет*

### ЭНЕРГИЙНОЕ ОБОСНОВАНИЕ ЕДИНСТВА МИРА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

*G. Buzuk, I. Semaeva*

*Moscow State Regional University*

### ENERGY SUBSTANTIATION OF THE WORLD'S UNITY IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURY

*Аннотация.* В статье рассматривается проблема энергийного обоснования единства мира в русской религиозной философии первой половины XX в. Выявляются исихастские истоки энергийных представлений о единстве мира — учение Григория Паламы о различении сущности и энергии. Анализируются метафизические концепции П. Флоренского, А. Лосева, Н. Лосского, С. Франка, Л. Карсавина. Выделены основные различия в трактовке единства мира и общая философская позиция — энергийное учение. Влияние учения об энергиях прослеживается в концепциях всеединства, антиномичности мира, онтологической природы любви, символического реализма.

*Ключевые слова:* русская религиозная философия, исихазм, традиция, энергийная онтология, паламизм.

Центральная идея русской метафизики — всеединство — стала исходным и одновременно конечным пунктом в учениях о богочеловечестве, Софии, творении мира, онтологии любви. Стремление к вселенскости, всеединству наиболее полно реализовалось в философских построениях В. Соловьёва, тяготеющих к системности. Идеей всеединства

*Abstract.* This article is devoted to the problem of energy substantiation of the world's unity in Russian religious philosophy of the first half of the 20th century. The origins of the energy views – Gregory Palamas's teaching of the difference between the essence and energy – are revealed. The metaphysical conceptions by P. Florensky, A. Losev, N. Lossky, S. Frank, L. Karsavin are analyzed. The basic differences in interpretation of the world's unity and the general philosophical position – the teaching about energies – are identified. The influence of teaching about the energies can be traced in the conceptions of the unity, antinomian nature of the world, ontological nature of the love, symbolic realism.

*Key words:* Russian religious philosophy, hesychasm, philosophical tradition, ontology energies, Palamism.

В. Соловьёв “зачаровал” русскую философскую мысль и, по мнению Н.А. Бердяева, породил недоразумение, считая возможным философское достижение всеединства [1, с. 20]. Бердяев называл эту убежденность в силе философского познания «отрыжкой гегельянства» у В. Соловьёва, но и сам, так же, как и Е. Трубецкой, Н. Лосский, П. Флоренский, С. Булгаков, С. Франк, Л. Карсавин, в значительной степени испытал действие «чар» соловьёвской метафизики.

Каждый из этих философов, создавая собственную оригинальную концепцию, внёс своё понимание в развитие идеи всеединства. Уже у Е. Трубецкого, следовавшего в русле исканий В. Соловьёва, всеединство понимается в принципиальном различении Абсолюта и сущности мира, а философы, разрабатывавшие софиологический аспект идеи всеединства, в том числе и сам В. Соловьёв, критиковались им именно за смешение божественного и небожественного. Различными, нередко находившимися в полемических отношениях, были взгляды на принцип всеединства у Л. Карсавина («метафизика любви»), С. Франка («метафизическое единство»), С. Булгакова и П. Флоренского («тварная София»). Но можно вычленить круг проблем, которые в идее всеединства объединены исходной философской интуицией, непосредственно связанной с учением об энергиях крупнейшего византийского теоретика исихазма Григория Паламы.

Паламизм, основой которого была концепция различения сущности Бога и его энергий, стал теоретическим фундаментом энергийных идей в философии восточного христианства. До исихастских споров XIV в., в которых основной оппонент Григория Паламы монах василианского ордена Варлаам Калабрийский актуализировал проблему утверждениями о Божественной сущности и её тварных следствиях, понятие энергии было уже достаточно при-

вычным для античной и святоотеческой традиции. П. Флоренский считал, что «онтологическая аксиома» о связи сущности и её энергии принадлежит к общечеловеческой мысли и находится в основании миропонимания у всех народов. В «идеологической родословной» энергийного учения он называл, наряду с неоплатонизмом и исихазмом, Гёте и Маха. Даже атеисту в «умственном обиходе», отмечал он, нужны тезисы, утверждённые сознанием XIV века – века исихастских споров о природе энергий [10, с. 281, 304].

Понятие «энергия» утвердилось ещё в античной философии. У Аристотеля энергия как актуальность противопоставлялась потенции как возможности. Различал *потенциально сущее* и *энергийно сущее* и Плотин, тогда как у отцов церкви понятие «энергия» было значительно приближено к понятию «потенция» и соотносилось с категорией сущности. Используя философскую терминологию, отцы церкви пытались очистить её от эллинизма, вложить в неё новый смысл, что было своего рода преодолением античности её же средствами. У Дионисия Ареопагита причина всего бытия за пределами какого бы то ни было существованию, и причастность причины существующему проявляется через энергии именуемые, в отличие от именуемой причины. И для каппадокийцев энергии не приближают к сущности Божества, но являют его через именование. Энергии для отцов церкви — это и божественные действия, лучи Божества, движения, порывы, природные силы, в которых Бог открывает себя вовне, но не в своей сущности. У Симеона Нового Богослова вследствие отсутствия строгой терминологии понятия *сущности* и *энергии* нередко смешивались в силу их общей, по Симеону, непостижимости, но различались по «видимости», получаемой «посредством разнообразных знамений, загадок, зеркал, тайных и невыразимых энергий, божественных откоро-

вений, неярких осияний, созерцания слов творения» [3, с. 165].

Лишь в XIV в. постановлением Константинопольского собора 1341 г., а затем и соборами 1347 и 1351 гг. учение об энергиях Гр. Паламы было утверждено как общецерковное с формулировкой «Бог означает Того, Кто действует, Божественность (в качестве энергий) означает Его действования». Столь позднее догматическое признание учения об энергиях Бога в восточном христианстве и последующий длительный процесс закрепления его в православном сознании объяснимы с позиций, высказанных ещё Марком Эфесским, – раскрытие догматов происходит сообразно времени и способностям людей воспринимать истину. Об этом же говорил В. Соловьёв, формулируя задачу развития догматики как основы жизни церкви. Позднее С. Булгаков написал о «жгучей, неустранимой потребности, которая ощутилась явно с XIX в., и чем дальше, тем становится острее», – потребности постигнуть вековую истину православия через призму современности, а последнюю увидеть в его свете [2, с. 1].

Русская религиозная мысль открыла в православной энергийной традиции источник философского вдохновения и значительно расширила круг вопросов, решаемых в духе и в категориях этого учения. К числу таких вопросов метафизики относятся проблемы творения мира и продолжающегося творения как становления всеединства; энергийного соединения разных иерархических уровней бытия; связей Бога и мира и самооткровения Бога миру; феноменологической раздробленности бытия, разрешаемой через его единую энергийную основу. Нередко использование русскими философами терминов энергийного учения было гораздо ближе аристотелевской или платоновской трактовке, чем паламитскому пониманию, но и при таком категориальном разномыслии сохранялась общность в направлении метафизических

поисков, хотя увеличивались шансы быть обвинёнными в пантеизме.

В XIV в. в религиозном сознании была закреплена формула, снявшая крайности трансцендентализма и пантеизма, в которые могло впасть энергийное учение: Бог трансцендентален в своей сущности, но открыт миру и присутствует в нём своими энергиями. Однако для русских мыслителей оставался открытым вопрос: как в своей реальности и конкретности проявляется божественное в мире – в «семенных логосах» – идеях, разлитых по творению, смыслах, именах, Софии, творчестве, начальных или конечных судьбах бытия? Но, как замечал Е. Трубецкой, множество ответов – одно целое, «ибо истина есть всеединство».

В паламизме творение выступает уже как полагание Богом вне себя иного бытия. Это полагание, выхождение из своей сущности есть действия Бога, энергии, в каждой из которых Бог выступает во всей своей полноте. Гр. Палама иногда использовал термин «низшее божество» или «нижележащее божество» по отношению к энергиям, но не в неоплатоническом смысле, когда эманации представляют собой ослабленное, размытое состояние божественного, а как обозначение причинной зависимости энергий от сущности. Сущность энергийно проявляет себя, и энергии — это её нетварные следствия. Бог творит иное бытие своими энергиями, природными исхождениями сущности. Таким образом, различие между сущностью и энергией никак не может относиться лишь к интеллектуальным, категориальным различиям, а является реальностью жизни Божества. Божественные энергии, лучи, действия являются причиной существования тварного мира. Возникает тип причинности: мир как живое целое, наделённый творческой энергийной способностью, сам выступает в качестве причины происходящих в нём изменений.

Энергии несут в себе потенцию бытия, *превосходя всё сущее, будучи прообразами сущего*, замечал Гр. Палама. Энергии – это то, чем Бог обращён к миру; это и есть момент всепроникающего энергийного всеединства мира, в котором многообразии внешних феноменов, воспринимаемое как результат раздробленного, расколотого состояния мира, внутренне объединено в своих наиболее существенных или, точнее, сущностных признаках – бытийности, способности к творчеству, устремлённости к высшим целям от сущего к должному.

Осознание мира как живого целого было глубоко укоренено в светлом восточнохристианском космизме и подкреплено паламитскими представлениями об энергийном единстве мира. Отцы церкви воспринимали мир как гармоническое целое, которому присуща «логосность», пронизанность бытия логосами вещей, отблесками божественного Логоса. Причинные связи в мире не выносились за его пределы, а входили в его органическую структуру. «Бог творит не готовые факты, а факторы, которым дано осуществлять в действительности творческое задание, творить и производить» [5, с. 301], – замечает архимандрит Киприан по поводу святоотеческого понимания трансцендентности Бога и его причинного проявления в мире.

Для Н. Лосского обнаружение Бога в мире выражается катафатическим тезисом «Бог есть субстанция». Творение «субстанциальных деятелей» Богом он относит к довременному бытию. Внешне учение о «субстанциальных деятелях» близко соприкасается с учением Гр. Паламы о потенциальном бытии, а также со взглядами других отцов и учителей церкви, например, Симеона Нового Богослова, о предвечном бытии прообразов мира — христианской версией платонизма. У Гр. Паламы энергийное обнаружение Бога в мире дополняется представлениями об идеальной стороне космоса, в которой, как и в реальном

бытии, проявляется божественное, трансцендентное обеим сторонам космоса.

Характерно, что Н. Лосский, введший в свои философские построения понятие «субстанциальный деятель», относил его не к миру в целом, а к «единицам бытия», наделённым творческой силой, определённой потенцией. Поэтому причинность Н. Лосский не применяет к характеристике отношений Абсолюта и мира, полагая, что в противном случае произойдёт смешение, отождествление их как двух звеньев в причинно-следственной цепи. Бог выступает в разных модусах своего бытия – как сверхсубстанциальное Абсолютное (Бог сам по себе) и как субстанция (в отношении к миру).

Н. Лосский, стремившийся, как отмечает В. Зеньковский, восстановить средневековый реализм, само бытие называет «субстанциальным деятелем», наделённым творческими возможностями, и именно в творчестве философ видит основу «консубстанциальности субстанциальных деятелей». Для Н. Лосского консубстанциальность и составляет единую систему космоса, его всеединство. Единство мира в своей основе антиномично – этот тезис позволяет философу избежать пантеистического уклона, но сохранить «поэтический характер пантеизма».

«Субстанциальные деятели» имеют некоторые признаки сходства с энергиями по их месту и роли в акте творения мира. Их место – сфера идеального, роль – онтологическая функция творчества. Так же, как и энергия, каждый «субстанциальный деятель» имеет значение для всего мира, что позволяет через консубстанциальность и координацию с другими субстанциями реализовывать принцип всеединства бытия или «конкретного единосущия». Как и энергии в восточнохристианской мистике, у Н. Лосского «субстанциальные деятели» необходимы в концепции творения мира: они позволяют разрешить эту проблему,

не отвергая идеи трансцендентности Бога. Как и в паламизме, в учении о «субстанциальных деятелях» возникает числовая антиномия. Гр. Палама иногда говорил об одной энергии или о единстве энергий (*у трёх ипостасей энергия едина не как подобная, как у нас, но она воистину едина и числом*), а порой называл множество энергий, находящихся в состоянии «неразделённой разделённости».

Святоотеческое учение об энергиях находится в русле символического реализма, где сам мир выступает как некий смысл, отблеск иных реалий. Н. Лосский называет свою теорию идеальным реализмом, выводя реальное бытие из идеального, целостно постигаемого в мистической интуиции. Но моменты различия православного учения об энергиях и взглядов Н. Лосского на «субстанциальных деятелей» являются не менее принципиальными, чем моменты сходства, сближения. Гр. Палама избегал прямого отождествления энергии с ипостасью, личностью, тогда как Н. Лосский подчёркивал, что всякий «субстанциальный деятель» есть действительная или потенциальная личность и называл такое мировоззрение иерархическим персонализмом.

Субстанции в концепции Н. Лосского то сближаются с энергиями, то выступают как их носители, что связано с предельно широким толкованием понятия «субстанциальный деятель»: это и личность, потенция личности, и Бог, и материя, и душа, и Царство Божие, лучи которого освещают мир. В иерархическом персонализме в своих высших проявлениях субстанции приближены к энергийным состояниям, на низших уровнях энергийность субстанций заключена в их свободе и творчестве.

Заложенное в «субстанциальных деятелях» стремление к совершенствованию, к высшей жизни действительно может быть воспринято как энергийное проявление. Но если в исихазме подчёркнута нетварность энергий божественных, то в иерар-

хическом персонализме субстанции имеют тварный характер, хотя наделены сверхвременными и сверхпространственными началами. И Абсолютное как субстанция обнаруживает себя лишь через творение, через временное бытие, тогда как энергии представляют собой модус бытия Бога.

Субстанции находятся в отношениях подчинения, зависимости друг от друга, но при этом сохраняют свою самостоятельность, свободу. Их соединение образует органическое единство мира, поддерживаемое любовью – конкретной консубстанциальностью. Н. Лосскому близка «теория любви» П. Флоренского, которую он формулирует применительно к концепции «деятелей»: тварная личность через любовь к Богу становится конкретно-консубстанциальной с Богочеловеком в его человеческой природе.

П. Флоренский, используя, как и Н. Лосский, терминологию Лейбница, отмечает, что эти термины имеют для него смысл «не строго-технический, а условный или, скорее, символический» [9]. «Монада» оказывается той реальной единицей, которая позволяет наиболее полно раскрыть онтологическое единство мира в любви как единосущное и разноипостасное. Это единство имеет энергийный характер: «подвижное равновесие ипостасей, подобное тому, как при постоянном обмене энергией луче-испускающими телами между ними устанавливается подвижное равновесие энергии» [9, с. 324-325]. Энергийное напряжение в любви выводит монаду из состояния чистой потенциальности, даёт ей актуальность, действительность, жизнь. Любовь выступает как жизнесоздающий принцип, как творящее бытие начало. Монада существует лишь в той степени, в какой она пронизана энергией Божественной любви. Для П. Флоренского жизнь, единство и бытие связаны творческими основаниями, где единство есть производное жизни, а бытие – производное единства.

В концепции любви как энергийного начала в творении жизни отчётливы влияния восточнохристианского учения об энергиях. Энергии в православной мистике являются динамическими атрибутами Божества, его природными *исхождениями* (Любовь, Премудрость, Свет, Добро, Красота и другие), которые изливаются на всех, кто способен к их восприятию, и в той степени, в которой подготовлен к этому восприятию. П. Флоренский почти буквально следует за отцами церкви, считая, что энергийность есть не простая эмпирия, а мистическая жизнь, раскрывающаяся как откровение о Всеединном Целом, мировой гармонии, объединённой Любовью.

Настаивая на тезисе об онтологической природе любви, П. Флоренский порой отождествляет любовь с божественной сущностью: «Любовь – это сущность Божия, собственная Его природа, а не только Ему присущее промыслительное Его отношение» [9, с. 71]. Но это утверждение он относит к отрицательному способу познания, характеризующемуся условием: «Если только Бог вообще есть». Очевидно, достаточноевольное использование категорий с устоявшимся, традиционным смыслом и содержанием могло привести к представлению о противоположном у П. Флоренского и в паламизме понимании модусов бытия Бога – сущностном и энергийном. Но далее в «Столпе и утверждении истины» Любовь-идея-монада определяется как четвёртый ипостасный элемент, как промыслительное отношение Бога к творению. Употребление понятия «четвёртая ипостась» в данном случае связано не с разрушением тринитарного догмата, а со стремлением усилить в символическом образе то переживание внутреннего опыта, которое не поддаётся простому переносу его на вербальный уровень. П. Флоренский замечает, что его слова – это «пинцеты и скальпели, которыми приходится препарировать тончайшие волокна души», «жалкие схемы для переживаемого в душе» [9, с. 324].

Единство творения в любви энергийно в своём выражении – эта святоотеческая мысль у П. Флоренского приобретает особую конкретность: триада «жизнь-единство-бытие» разрешается через онтологическую аксиому – всякое бытие имеет свою энергию, и только у небытия её нет» [9, с. 285]. Проявление жизни и есть энергия существа, его деятельность, направленная к другому бытию. Бытия, объединяясь своими энергиями, остаются несводимыми друг к другу, неслиянными, так в любви «ничто не теряет своей индивидуальности; всё воспринимается как внутренне, органически связанное друг с другом» [9, с. 325].

В. Зеньковский увидел здесь близость учения о Павла стоическому витализму, одушевлявшему природу, а также идее Николая Кузанского о соотношении целого и частей, о единой основе разнообразия, давшим П. Флоренскому чувство космоса как живого целого. Однако сам философ неоднократно подчёркивал общечеловеческое значение терминологии и идеи энергийного единства, в восточном православии концептуально оформленной в паламизме. Обосновывая идеи единства космоса через учение об энергиях, П. Флоренский, скорее, следует духу паламитской метафизики бытия, выделяя два чувства, две идеи – единства и реальности творения, что в богословской лексике закрепляется в догмате творения, «дарования твари собственного и самостоятельного бытия» Богом-Любовью [9, с. 278].

Метафизика бытия П. Флоренского включает энергийное проявление Бога в любви и творении, как сообщение энергийных свойств бытийности. «Всё причастно иному миру, во всём иной мир отображает свой оттиск», энергии, светясь и переливаясь, перетекают из одних вещей в другие, «и каждая живёт во всех, и все – в каждой» [8, с. 14,12], – в этих образах философ стремится передать инту-

ицию энергийного единства, выраженную в непосредственной народной вере как проникнутость «всего всем». В «почвенности» этих представлений он ищет общие основания философских концепций космического энергетизма, магического мировоззрения, в котором «идея-сила-субстанция-слово» оказывается причиной бытия. И, пожалуй, не в меньшей степени, чем в идеях стоиков и Н. Кузанского, в этих выводах П. Флоренского прослеживается последовательное обращение к платонизму, стремящемуся уяснить способы связей и существования двух миров. Эту сторону метафизики П. Флоренского С.С. Хоружий определяет как расхождение с установками исихазма, вследствие её стойкого платонизма. Но при этом он отмечает стремление о. Павла «опереть на богословие энергий св. Григория Паламы» [10, с. 11] свою концепцию энергийного смысла и весь «энергийный» этап своей конкретной метафизики.

П. Флоренский, подобно В. Соловьёву, настолько синтетичен в своих философских исканиях, что вряд ли можно непосредственно выводить из определённых теоретических посылок его идеи, точнее, интуиции, основу которых составляло переживаемое в личном религиозном опыте. Философию он называет «умной медитацией жизни, претворяемой в текущее слово», которое не закрепляет пережитое, а лишь определяет, намечает основные узлы на познавательном пути. Возможно, отсюда исходит настойчивое стремление о. Павла закрепить «текущее слово» святоотеческой традицией: «Мне начало казаться, что необходимо отбросить всё своё и печатать одни только церковные творения. Может быть, это – единственный правильный путь, – путь прямого обращения к самой церкви» [9, с. 5].

В концепции энергийного единства П. Флоренского прослеживается линия, которая не была до конца последовательной

у самого Гр. Паламы, полемизировавшего с идеями платонизма и неоплатонизма об одушевлённости мира как органического и в то же время выведившего из мирового органического единства необходимость признания пронизанности его оживотворяющими божественными лучами. У о. Павла энергийность, рассматриваемая в рамках метафизики бытия, нередко принимает черты магизма, тяготеет к эллинизму. Вероятно, сказывается неотчётливость отдельных положений в той части философских построений, которая обращена к метафизике абсолютного, – предельно широкое понимание сущности Бога, включающее и его энергийные, по учению отцов восточной церкви, проявления («любовь как сущность Бога» и, здесь же, «любовь есть действие Бога»).

П. Флоренский использовал энергийный принцип не только при рассмотрении основ, скрепляющих мир в единое живое целое, но и в своих антропологических, гносеологических поисках, исходящих из его онтологии.

Энергийная символика учения о. Павла была близка А. Лосеву, в чьём творчестве усматривали и влияние Гуссерля, Гегеля, и сильное влияние учения В. Соловьёва о всеединстве, и платоновскую диалектику понятий «идея» и «вещь», и «перифраз» неоплатонизма. Но особо необходимо выделить родственную связь, преемственность символизма А. Лосева и православного учения об энергиях.

Философ опирается на принцип апофатизма (принцип непознаваемости, непостижимости сущности Бога путём положительных определений): сущность непознаваема, но проявляема, и «если сущность никак не является, то к чему нам такая сущность?». На этой послышке выстроено, по мнению А. Лосева, символическое мировоззрение: «сущность сама по себе непознаваема и именуема, а её выражение для иного – энергия сущности» [7, с. 145].

Пребывание сущности в ином есть меонизация. Когда энергия сущности и меон слиты в абсолютное тождество, единство, возникает энергийное всеединство тварного и нетварного. Однако это единство антиномично, в нём происходит повторение сущности, как в ином для самой сущности.

А. Лосев формулирует диалектико-антиномическую конструкцию, исходным постулатом которой становится паламитский тезис: «энергия сущности, отличная от сущности, неотделима от неё и составляет один факт с нею»; энергия сущности воплощается в ином, образуя наряду с фактом первосущности новые факты, на которых пребывает та же самая энергия сущности. Словом, факт (вещь) в некотором отношении оказывается абсолютно тождествен с энергией сущности, а значит, и с самой сущностью [6, с. 122]. Оговорка в «некотором отношении», относящаяся к характеристике тождественности вещи и сущности (энергии), позволяла выстроить иерархию энергийности, своего рода динамическую картину всеединства, исходящую из разной степени наполненности энергиями и разных форм энергийного выражения сущности.

Тезис «имя есть энергия» паламитского богословия был развёрнут А. Лосевым в формулу «слово есть энергия сущности». Весь космос представляется энергийным воплощением сущности в меональном, в инобытии. Философ постоянно подчёркивает апофатические основания своей концепции: «сущность сама по себе непознаваема и именуема», «сущность начинается с апофатического момента», «символизм есть апофатизм, и апофатизм есть символизм». Энергийный символизм А. Лосева был укоренён в православном символическом реализме, для которого мир явленный – лишь единая прозрачная оболочка, отзвук, отблеск иного, скрытого мира абсолютных реальностей. Единство мира явлений с его внешней множествен-

ностью, раздробленностью заключено в его энергийности, в общности энергии.

Энергия сущности, проявившись в инобытии, становится уже не абсолютно единой, но разделяется на моменты-энергемы, несущие в себе всю общую энергию целиком. Символична и единая энергия, символично и разнообразие энергем, поскольку они есть «язык», на котором сущность говорит с инобытием. Имя, слово есть энергия сущности, поэтому имена-энергии соединены общей природой, проникают друг в друга, активно взаимодействуя, приращиваются. Иное по отношению к сущности: материя, меон не имеет самостоятельного бытия, поскольку не обладает энергийностью, но, будучи иноприродной средой для проявления в ней сущности, приобретает способность причинно-энергийного действия.

Если в святоотеческой традиции богословие энергии было, прежде всего, комментарием, уточнением к тринитарному догмату, то в паламизме, как замечает архимандрит Киприан, проблема сущности и энергии вскрывала «гораздо более важную проблему – отношение Бога к миру» [5, с. 314]. В русской религиозной философии эта проблема была осмыслена как взаимоотношение Бога и мира. У А. Лосева, очевидно, в силу сложившейся политической ситуации, сама концепция энергийного строения мира выстраивалась как символ в символе, в котором понятие *Бог*, несущее основную смысловую нагрузку, практически не упоминается, но является стержнем всей философской конструкции. Учение А. Лосева чрезвычайно сложно, многомерно и по постановке вопросов, и по принципам, способам их рассмотрения, поэтому вычленение из него одной лишь стороны – идеи энергийного единства и многообразия мира – безусловно, носит несколько вынужденный характер; – так тесно оно переплетено с идеями имени, эйдоса, логоса в его отличии от энергии, потенции,



мифа. Но именно у А. Лосева идея единого в своём энергийном выражении мира наиболее разработана, логически обоснована и принимает форму философской системы.

В метафизике С. Франка энергийный аспект единства мира не проявлен, отсутствует характерная терминология, опора на православное богословие энергий. Но так же, как и в паламизме, отправным пунктом является апофатический принцип, давший название главному труду философа «Непостижимое» – *непостижимое* не в силу ограниченности познавательных способностей людей, а *непостижимое* по своему существу, данности в некой метафизической форме «немного, молчаливого, несказанного знания» [11, с. 231]. Непостижимое, или металолическое, единство связывает разные планы бытия и выступает как всеобъемлющее всеединство. Выделенный С. Франком момент самости определяет активное, динамическое начало в творимом, *целестремительном* бытии.

Самость, или непосредственное самобытие, открывается сама себе, уходит в свои глубины, как в шахту. Она несводима к элементам бытия, и в своей «последней глубине» она ощущает своё единство с абсолютным и сама имеет себя как абсолютное. Так выстраивается иерархия уровней всеединства, в которых самость есть «одно из всеединств», образующих «переплетающуюся или взаимно пронизанную множественность, т. е. как множественность в составе некоего, её объемлющего и пронизывающего единства» [12, с. 56]. Иллюстрацией к этому тезису становится физическая теория полей – «сил», пронизывающих материю, образующих с последней единое целое. «Силовой», энергийный момент С. Франк определяет через понятие трансцендирования, практически нигде прямо не употребляя термин «энергия». *Трансцендирование* – это выхождение за пределы себя, это динамизм, творческое делание, создающее онтологическую связь всеединств.

Энергийное происхождение этой концепции становится ещё более очевидным, когда С. Франк выходит на проблему существования Бога и божественного «иного»: «Божественное «иное» – это потенциальность, чистый стихийный динамизм, реальность в её отличии от того единства актуальности и потенциальности, которое составляет существо самого Бога» [11, с. 231]. Всякое «иное», или «вне», есть момент в составе самого Бога и имеет тождественную с ним природу. В богословии энергии эта мысль формулируется как единство Бога в его сущностном и энергийном модусах бытия, как *нетварность*, т. е. *одноприродность* энергий с сущностью. Однако если паламизм разделял метафизику абсолюта и метафизику бытия, то в концепции непостижимого произошло их резкое сближение: *одноприродными* в определённом смысле оказываются творец и его творение: в творении Бог не творит из ничего, а формирует из материала, который есть «иное самого Бога», которое сам Бог противопоставляет себе. Антиномия сущности и энергий Бога решается здесь через категории «вне» и «внутри» Бога, *противоположение* которых не имеет абсолютного смысла, поскольку обе выражают момент божественной полноты. Эта плотинская рецепция характерна для С. Франка, который писал о сознательно воспринятом им платонизме и неоплатонизме. Но к *сознательно воспринятому* он относил и мистическую христианскую литературу, например, *Корпус Ареопагитик*. И если прямого влияния паламизма С. Франк не испытывал в своём творчестве, то прямые параллели провести между ними возможно: источники, питавшие учение об энергиях и его философию, были во многом сходными.

Как бы далеко от святоотеческой традиции в некоторых своих выводах не отходил С. Франк – и это совершенно естественно для философа, – многое в его учении оказывается оригинальной версией апофатиз-

ма, энергетизма, символического реализма. Традиционными для восточнохристианской мысли оказываются основные задачи, сформулированные философом: о восприятии реальности Божества, о сущностном отношении Божества ко всему иному, о формах действия и обнаружения Божества в нас и в предметном мире. В сущности, эти вопросы лежали в основании всей христианской богословской и религиозно-философской мысли, различными путями шедшей к их решению, то пантеистически сливая Божество и мир, то деистически раскалывая их, то через символизм нащупывая живые связи между творцом и творением.

Символизм был наиболее существенной чертой православного учения об энергиях, в котором даже язык, его образность, поэтичность служили строгой богословской мысли: солнце и его лучи символизировали сущность и энергии Бога. И когда философ в XX в. излагает свою концепцию, не столько прибегая к использованию научного аппарата, сколько к поэтическим аналогиям, это в общем ряду его рассуждений воспринимается как рецепция символического реализма отцов церкви. «Есть сходство между символом и тем, что он символизирует, просвечивание Непостижимого и Несравнимого в конкретном облике всех явлений и сторон бытия, несказанный намёк на Незримое и Неуловимое, о чём говорит нам всё зримое и уловимое, – пишет С. Франк. – Безусловное бытие есть отображение и символ своего первоисточника – Божества, которое его объемлет и пронизывает» [11, с. 463]. Возникает паламитский образ пронизанности мира лучами Божества, отблесками его света, наполняющими мир жизненными творческими силами, объединяющими мир в живое единство.

Метафизика «инога» в концепции всеединства другого русского философа Л. Карсавина внешне приближена к взгля-

дам С. Франка. В ней есть и понятие *абсолютного всеединства*, и *потенциального, целестремительного*, или *стяжённого*, есть и *непостижимое*, и *символ*, через который открывается *всеединое*, но все эти моменты сближения не развиваются в едином направлении, каждый получает свой путь. Если у С. Франка энергийный аспект всеединства при его терминологической невысказанности присутствует как некая внутренняя идея, наполняющая глубинным смыслом философские построения, то Л. Карсавин в своей метафизике «освобождается» от всякой «необоснованности», т. е. от «таинственных трансцендентных сил, как бы их не называли: душою, разумом, энергией или ещё как-нибудь» [4, с. 87]. Все эти «таинственные» силы включены им в главную самодостаточную категорию «всеединство», поэтому тема «божественной» стороны в мире решается им в духе пантеизма: Бог присутствует не в творящих факторах, а в самих фактах мира.

Опасность пантеистического уклона в вопросе об отношении Бога и мира преодолевается в православном учении об энергиях через выделение двух модусов бытия Бога — в сущности и вне её, в энергиях, что подразумевало разделение метафизики на два аспекта: 1) связанный с абсолютно непостижимым и 2) относящийся к его проявленности в мире. В русской религиозно-философской мысли второй аспект решался крупнейшими её представителями в духе сложных конструкций, в которых энергийное единство зачастую принимало почти персонифицированный характер Души мира, Премудрости Божьей, или Софии. Идеи единства мира приобретали в метафизических исканиях С. Булгакова, Е. Трубецкого, П. Флоренского, Н. Лосского, Л. Карсавина – у каждого своеобразно, – энергийное обоснование, ставшее сущностной особенностью русской религиозной философии XX в.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Путь, 1917. – 415 с.
3. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. – Париж: YMCA-PRESS, 1980. – 389 с.
4. Карсавин Л.П. Философия истории. – Берлин: Обелиск, 1923. – 306 с.
5. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – Париж: YMCA-Press, 1950. – 425 с.
6. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. – 1-е изд. – М.: Изд. автора, 1927. – 287 с.
7. Лосев А.Ф. Философия имени // Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – 272 с.
8. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. – № 3. – Сергиев Посад, 1909. – С. 6-16.
9. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. – М.: Правда, 1990. – 427 с.
10. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. – 478 с.
11. Франк С.Л. Непостижимое. Соч. – М.: Правда, 1990. – 405 с.
12. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – Париж: YMCA-Press, 1956. – 214 с.