

УДК 1 (091); 108.1

*Дружинин В.И.*<sup>1</sup>

**РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ О ПРЕКРАСНОМ  
С ПОЗИЦИЙ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ЭНЕРГЕТИЗМА**

*Тульский государственный университет*

*Druzhinin V.I.*

**RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY OF BEAUTY FROM THE PERS-  
PECTIVE OF ONTOLOGICAL ENERGETISM**

*Tula State University*

**Реферат:** *Русская религиозная философия была подготовлена к теоретическому осмыслению основ имяславческого спора предшествующими метафизическими исканиями, углубленным вниманием к проблемам онтологии. Поэтому столь быстрой и единодушной была реакция на эти события крупнейших философов религиозной ориентации С.Булгакова, П.Флоренского, В.Эрна.*

**Ключевые слова:** *философия, наука, богословие, религия, религиозная философия, духовная очевидность, онтологический энергетизм, нравственная цель, справедливость, любовь.*

**Abstract:** *Russian religious philosophy was prepared for the evaluation of theoretical understanding foundations of imjaslavian dispute earlier meta-physical investigations in-depth attention to the problems of ontology. So quick and unanimous was the reaction to these events of major religious philosophers orientation such as S.Bulgakov, P. Florenskiy, V.Ern.*

**Keywords:** *philosophy, science, theology, religion, religious philosophy, spiritual evidence, ontological energetizm, moral purpose, fairness, love.*

---

<sup>1</sup> Дружинин Виктор Иванович - кандидат философских наук, доцент кафедры теологии института гуманитарных и социальных наук Тульского государственного университета.

В начале XX века в обществе заметно пробудились мистические настроения, потребность в изучении мистических исканий прошлого, что также способствовало актуализации афонского наследия. Но если общественное мнение было в определенной степени готово к восприятию идей исихазма в современной рецепции, то отношение к ним официальных церковных кругов оставалось, как и ранее, осторожным, а порой и откровенно враждебным, когда из факта истории византийского монашества эти идеи стали переходить в сферы современной церковной жизни. В случае с афонскими монахами-имяславцами это породило не столько богословскую дискуссию, как можно было предположить, сколько тяжелый конфликт в церковно-монашеской среде, разрешаемый с помощью репрессивных правительственных и синодальных акций.

Православное богословие вряд ли могло в тот период адекватно отреагировать на теоретическую суть конфликта, поскольку к началу XX века оно было более, нежели русская религиозная философия, рационализированным, приведенным в систему, что во многом объяснялось той, тяготевшей к томистским построениям, формой православно-

академического богословия, которая преобладала в духовных учебных заведениях русской церкви. Из богословия постепенно устранялись вопросы метафизики, важнейшие для святоотеческой традиции, а их место занимала морально-рационализирующая трактовка христианства. По мнению Г. Флоровского, итогом XVIII века, сказавшимся на последующем состоянии православного богословия, было преобладание конфессионально беспочвенного богословия "на сваях" [1, с. 114], в котором глубокие православные традиции были размыты.

Отсутствие современного богословского прочтения и усвоения святоотеческого наследия и, прежде всего, онтологических идей в нем русская религиозная философия стала устранять своими силами и средствами. И если для русской православной церкви имяславческий конфликт явился еще одним свидетельством ее критического состояния и был отмечен элементами раскола, так как часть афонских имяславцев, не согласных с позицией церковной власти, "отложилась" от нее и укрылась на Кавказе, то для русской религиозно-философской мысли высвеченная конфликтом проблематика оказалась внутренне близкой, а разработка ее весьма плодотворной.

Вероятно, имяславческий кризис в церкви мог в дальнейшем послужить толчком к изменениям во внутрицерковной жизни, к переориентации богословской проблематики в сторону современного усвоения духовно-практического наследия православной мистики (на Московском Соборе 1917 г. работала специальная подкомиссия по имяславию, секретарем и докладчиком которой был С. Булгаков). Изменившаяся политическая ситуация в стране поставила перед церковью новые задачи. Однако, в русской эмиграции среди философов, богословов, историков интерес к перспективам изучения исихастского наследия не угас, хотя это уже были не вопросы практики возрождения церковной жизни, а теоретическая работа над святоотеческим наследием и его прочтением в категориях современного познания (труды Г. Флоровского, Л. Карсавина, Вл. Лосского). Так, на протяжении полувека, начиная с конца XIX-начала XX века, интерес к святоотеческому наследию в русской религиозной философии не угасал, и одним из наиболее существенных признаков этого была постоянная обращенность к онтологическим проблемам - начальным основам бытия и его становления, качественному многообразию мира и его единству,

абсолютному бытию и вещественному миру.

В русской метафизике центральной идеей была идея всеединства, ставшая исходным и одновременно завершающим пунктом в рассуждениях о богочеловечестве, творении мира, Софии, онтологии любви и этики. Она определила понимание соборности у славянофилов, натурфилософию "первовещества" А.С. Хомякова. Но наиболее полно идея всеединства была реализована в философских построениях Вл. Соловьева, и ею он "зачаровал" русскую религиозно-философскую мысль, которая в своих метафизических поисках обращалась к принципу "единства в целом".

"Чары" соловьевской метафизики всеединства повлияли на онтологические воззрения Е. Трубецкого, П. Флоренского, С. Булгакова, С. Франка, Н. Бердяева, Л. Карсавина. И каждый из этих философов, создавая собственную оригинальную концепцию, внес свой вклад в развитие идеи всеединства.

Е. Трубецкой, следуя в русле соловьевской метафизики, критиковал философов, разрабатывавших софиологический аспект всеединства, в том числе и Вл. Соловьева, за смешение божественного творящего начала всеединства и небожественного, сотворенного, и настаивал на

принципиальном различии их. Тем самым Е. Трубецкой пытался сблизить метафизику всеединства с центральным онтологическим принципом различения абсолюта и сущности мира в восточном христианстве.

Различными, нередко находившимися в полемических отношениях, были взгляды на идею всеединства у С. Булгакова и П. Флоренского ("тварная София"), у С. Франка ("металогическое единство"), у Л. Карсавина ("метафизика любви"). Концепция всеединства не является предметом самостоятельного рассмотрения в данной работе. Изучение ее в связи с именем Вл. Соловьева в отечественной истории философии произошло значительно ранее, чем "открылись" иные имена в русской философии и иные темы, разработанные в ней. Но можно выделить круг проблем, которые в концепции всеединства объединялись исходной философской позицией, а применительно к русской религиозной философии, корректнее было бы сказать интуицией, непосредственно проистекавшей из православного энергетизма. Русская религиозно-философская мысль открыла в энергетизме источник своего вдохновения и значительно расширила круг вопросов, решаемых в духе и в категориях этого учения,

связанного непосредственно с творчеством святителя Григория Паламы.

Паламизм и православный энергетизм могут употребляться как синонимы, хотя паламизм не ограничивался только учением о божественных энергиях, а истоки православного энергетизма уходят Гораздо далее не только XIV века, но и святоотеческого расцвета IV века. Однако, это не исключает близости, почти тождественности, этих явлений - на энергетизме построено все богословие Паламы, но и сам энергетизм в православии был наиболее полно выражен именно в паламизме. Следует отметить, что употребление как синонимов исихазма и энергетизма гораздо более спорно, ведь исихазм включал в себя не только концептуальную разработку на основе святоотеческой традиции идей энергийного соединения человека с Богом в молитвенной практике "умного делания", но и саму практику, а такжету форму монашеской жизни, которая в наибольшей степени соответствовала ей. Поэтому понятие "исихазм" значительно шире по своему содержанию, чем "паламизм", выражающий его теоретический уровень, а это, с точки зрения ортодоксии, не является высшим проявлением исихазма, поскольку никакая теория не может быть выше практи-

ческого выражения энергийного соединения с Богом. Теория здесь имеет вспомогательный, апологетический смысл, а, значит, исихастская практика неизмеримо выше ее богословского осмысления. Эти моменты терминологического различения исихазма, паламизма и православного энергетизма существенно важны для дальнейшего рассмотрения проблемы традиций энергетизма в русской религиозной философии, хотя представители последней употребляли их чаще всего как однозначные.

Следует также отметить крайне расширительный смысл, который придавался понятию "энергетизм" некоторыми русскими философами. П. Флоренский в "идеологической родословной" энергетизма, наряду с неоплатонизмом и исихазмом, перечислял Гете, Маха, утверждая, что "онтологическая аксиома" о связи сущности и ее энергии принадлежит к общечеловеческой мысли и находится в основании миропонимания у всех народов. Даже атеисту в "умственном обиходе", отмечал он, нужны тезисы, утвержденные православным сознанием XIV века - века исихастских споров о природе энергий [2, с. 303-304].

Нередко использование терминов энергетизма у русских философов было гораздо ближе аристотелевской или платоновской трактовке,

чем их паламитскому пониманию, но единство направленности метафизических поисков, их задачи и ориентиры позволяют ставить вопрос именно о православном энергетизме (паламизме) в отечественной религиозно-философской мысли. Каковы же те метафизические проблемы, которые включали в себя принципы энергетизма?

К их числу можно отнести вопросы творения мира и динамики становления всеединства, энергийного соединения разных иерархических уровней бытия, связей Бога и мира и самораскрытия Бога миру, разрешение проблемы феноменологической раздробленности бытия через его единую энергетическую основу. И корректнее рассматривать принципы православного энергетизма не столько в отношении к идее всеединства вообще, сколько к перечисленной проблематике, разработанной в трудах Н. Лосского, П. Флоренского, С. Франка, С. Булгакова, А. Лосева.

В наиболее сложных, полемических отношениях к православному энергетизму находились концепции причинности мира или, в богословской терминологии, творения мира, разработанные русскими философами. Метафизика абсолюта и метафизика бытия в них значительно сближались, тогда как для паламизма,

именно, их различие оказывалось принципиально важным в понимании основного вопроса о тварном и нетварном. Но если для паламитского богословия, утверждавшегося в идейной борьбе с иными, чем у него, взглядами на природу тварного и не-

тварного, важно было подчеркнуть, прежде всего, моменты их различия, то русские философы, затронувшие проблемы творения, относились к ним, как к позволяющим полнее выявить связи творящего с сотворенным.

### **Список литературы**

- 1.Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М., 1993.
- 2.Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка //У водоразделов мысли. М., 1990.

### ***References***

- 1.Florovskiy G.V. Putiy russkogo bogosloviya. M., 1993.
- 2.Florenskiy P.A.Imyaslaviye kak filosofskaia predposyilka // U vodorazdelov myisliy. M., 1990.