

УДК 291.1
DOI 10.37279/2413-1695-2021-7-2-31-40

УЧЕНИЕ ОБ ЭНЕРГИЯХ С. С. ХОРУЖЕГО В СВЕТЕ ЭНЕРГЕТИЗМА
П. А. ФЛОРЕНСКОГО И А. Ф. ЛОСЕВА

С.В. Фёдоров

*соискатель ученой степени кандидата наук, Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского, кафедра философии, г. Омск,
E-mail: jettull@mail.ru*

***Аннотация:** В данной статье предпринята попытка прояснить философско-методологические основания С. С. Хоружего (1941–2020), с позиции которых он осуществляет критику энергетизма П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева. Делается вывод об экзистенциализме первого, о том, что осуществляемая им критика неоплатонизма как эссенциализма связана с ошибочной экстраполяцией картезианских в своей основе представлений на неоплатонизм. Позиция самого С. С. Хоружего раскрывается как следование субъективно-идеалистической философской традиции, в рамках которой невозможно раскрыть суть соотношения между трансцендентной сущностью и имманентными энергиями. Как альтернатива данной традиции раскрывается диалектика, самодвижение категорий, на основе которого А. Ф. Лосев выводит понятия «энергии» и «имени». Показано, как непознаваемая сущность может быть познана в своем «трипостасном» бытии. С опорой на А. Ф. Лосева раскрыта диалектика «трипостасности», необходимость «софийного момента» и переход его к «энергиям» и «имени», через которые сущность соотносится с инобытием. Сделан вывод о том, что именно диалектика позволяет преодолеть односторонности рационализма и агностицизма, следовать традиционной для русской религиозной философии критике отвлеченных начал ради цельного живого знания.*

***Ключевые слова:** сущность, энергия, эссенциализм, феноменализм, диалектика, имя.*

В православном богословии есть интересное с философской точки зрения учение, касающееся соотношения сущности и энергий. Начиная с XIV века и по сегодняшний день это учение является источником многочисленных философских дискуссий [1, с. 380]. Часто возобновление этих дискуссий связано с поворотными моментами в той или иной философской, идеологической повестке дня. При этом данное учение используется для продвижения любых, порой совершенно чуждых святоотеческой традиции идеологий. Такое несоответствие может быть долгое время не проясненным, скрытым, но в любом случае в долгосрочной перспективе оно приводит к путанице и непоследовательности, в конце концов, оно подпитывает деструктивные процессы в жизни традиции.

На наш взгляд, сегодня вновь стоит вспомнить об этом учении и его сути. Прошла четверть века с выхода статьи С. С. Хоружего «Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки». Эта статья касается вопроса о данном учении и при этом кажется нам ярким выражением определенных тенденций в отечественной философии, которые теперь, благодаря некоторой дистанции, предстают в новом свете.

Рассмотрим общие контуры статьи. С. С. Хоружий в ее первой половине хорошо раскрывает «жизнетворчество» П. А. Флоренского, справедливо указывает на его символизм как альтернативу абстрактной метафизике. Интересна гипотеза относительно персональной мифологемы П. А. Флоренского, содержательно раскрыты темы космологии, пространства, культа и многое другое. Однако во второй половине статьи С. С. Хоружий сосредотачивается на симпатиях П. А. Флоренского к античности. Возникают не вполне обоснованные тезисы. Мистика смерти П. А. Флоренского отождествляется с орфизмом, его космос – с античным космосом, ему приписывается античный антиисторизм, делается вывод о том, что «вместо драмы человеческой свободы перед нами снова – круговращение небесных сфер» [2, с. 549]. Поразительно, но факт: автора глубоко персоналистской работы «Столп и утверждение истины» пытаются выставить античным мыслителем, не ведающим специфики личностного начала.

Далее выделяется основной пункт критики – энергетизм П. А. Флоренского (заодно и энергетизм С. Н. Булгакова и А. Ф. Лосева). В этом неоплатоническом энергетизме С. С. Хоружий находит «вопиющее искажение православного богословия энергий... онтологию сущностного соединения феномена и ноумена, здешнего и божественного бытия» [2, с. 543]. То есть отступление от учения Григория Паламы, замену православного «не по сущности, а по энергии» языческим «и по сущности, и по энергии». С. С. Хоружий обвиняет в этом всё имяславие, в конечном счете, всю традицию всеединства, всех причастных к «религиозному материализму». В конце статьи делается вывод о том, что «в цельном контексте русской духовности идеи Флоренского и его философия являются скорее периферийными, маргинальными по отношению к некоему центральному руслу» [2, с. 557]. Причем «философии, целиком отвечающей этому руслу, пожалуй, и не было еще создано в России» [2, с. 557].

Попытаемся, насколько это будет в наших силах, понять, что С. С. Хоружий имеет в виду под «центральным руслем» русской духовности, разобраться, какая философская традиция ближе всего к указанному догмату. Начнем с учения о сущности и энергиях.

Энергетизм П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и А. Ф. Лосева является философским осмыслением учения святителя Григория Паламы о непознаваемости Божественной сущности и о познаваемости Бога в нетварных энергиях. Богословская суть этого учения может быть сведена к следующим моментам: сущность апофатична, невыразима, именуема, энергия же именуема, выразима, познаваема; энергия есть нетварная Божественная благодать; различие в Боге между сущностью и энергией не делает Бога чем-то сложным и множественным; энергия

отлична, но не отделена от сущности, это Сам Бог, энергию можно именовать «Богом»; причастность Богу есть причастность Его энергиям, но не сущности.

Это богословское учение было выработано в полемике с Варлаамом Калабрийским. Последний (по замечанию А. Ф. Лосева «кантианец XIV века») держался установки, согласно которой в вопросах веры разумом ничего доказать нельзя. Он «хотел вывести вторичность любых догматов и предложить это воззрение как почву для объединения Церквей» [1, с. 353–354]. Однако его догматический релятивизм не был принят ни католиками, ни православными.

Главное, на что опирался Варлаам, это абсолютная непознаваемость Бога. После поверхностного знакомства с исихастами он сделал вывод о том, что «священно-безмолвствующие» впадают в «соблазнительное бесовидение», когда говорят о таинственном чувстве Бога во время молитвы, о нетварном Фаворском свете. Он увидел в их позиции двубожие и мессалианство, отступление от позиции, согласно которой нетварен только Бог [1].

Для Григория Паламы абсолютная непознаваемость Бога означала разрыв между Богом и тварным миром, то есть потерю всякой благодати, всякого реального общения с Богом. В связи с этим он и выдвинул учение, соединяющее апофатизм сущности и познаваемость энергий. Единый Бог одновременно непознаваем в своей сущности и познаваем в своих энергиях. Термин «энергия» вероятно был взят у Аристотеля [1, с. 375], но при этом энергия была рассмотрена как проявление трансцендентной непознаваемой сущности, аналога которой у Аристотеля нет.

Русские религиозные философы: П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, А. Ф. Лосев, – (в том числе в связи с актуальной для их времени проблемой имяславия) обратились к этому учению. Каждый из них в разных работах четко прописал необходимость разграничения нетварных божественных энергий и тварного бытия. У каждого из них, в связи с этим, возникли те или иные конструкции (символистские, антиномические, диалектические). Однако С. С. Хоружий объявляет эти конструкции и решения маргинальными и предлагает взамен свои. Рассмотрим энергетизм С. С. Хоружего, опираясь на его работу «К феноменологии аскезы».

С. С. Хоружий исходит из противопоставления западно-христианской и восточно-христианской традиций. «...Мы находим, в целом, присущим западной традиции – или, по крайней мере, преобладающим в ней – эссенциальный дискурс (речь о сущностях, идеях, началах, телосах...); восточной же, православной традиции мы считаем присущим энергийный дискурс (речь об энергиях – устремлениях, импульсах, волениях, “выступлениях”...)» [3, с. 12]. Подобное разделение возникло из-за большого влияния на западе античной философии, в частности, аристотелизма и неоплатонизма. На востоке же господствовала «чистая патристика» как «опыт концептуализации энергийной стихии мистического диалогизма личного Богообщения человека» [3, с. 13]. Сразу заметим, что подобное разделение крайне дискуссионно.

Эссенциализм, по мнению С. С. Хоружего, опирается на античную философию, которой присущ «антропологический дуализм язычества» [3, с. 146]. Так, неоплатоники, оказывается, были принципиальными дуалистами, поэтому они

занимались в основном освобождением ума от тела, созерцанием чистых сущностей, шли путем отвлеченных созерцаний. Поэтому в неоплатонизме речь идет о соединении одного лишь ума с Богом. Отсюда всякое учение о сущностях, идеях, формах, целях, оказывается чистым рационализмом, отрывом от живого Богообщения.

В связи с этим нужна ориентация на «энергийный дискурс», в котором энергия берется как «бытие-действие», в котором она «автономизированная и деэссенциализованная» [3, с. 17]. Нужно опираться на дискурс событий – обналичиваемых, виртуальных, событий трансцендирования. Только так возникнет желаемый «диалогизм». Здесь конечно же пересматривается аристотелевское понятие энергии. Нужно «формирование нового, плюралистичного понятия энергии, на место классического» [3, с. 41]. Вводятся «категории установки» и «категории процесса». Акцент смещается на процессуальность и динамичность. «Человек дан себе лишь в своих проявлениях, деятельности, динамике, и его самонаблюдение содержательно, лишь когда оно направляется на эту динамику» [3, с. 196–197]. Духовный труд человека в своих истоках отделяется от всякой сущности и энтелехии. Исполнение духовного подвига это «не достижение твердого назначения и не (само)реализация неотъемлемой сущности... Это – реализация некой тяги, неких потенций, стремлений или даже “томлений” – импульсов подлинных, однако вполне могущих и не осуществиться» [3, с. 76]. С. С. Хоружий подчеркивает хаотичность эмпирических энергий человека и называет это «энергийным образом человека» [3, с. 43]. Акцентируется стихийность и произвольность духовной жизни. «Состояние сознания – определенное положение или расположение, конфигурация всех духовно-душевных энергий человека, т. е. определенная структура; но это энергийная, а не эссенциальная структура. Это значит, что за образующими ее энергиями “ничего не стоит”: она не является, вообще говоря, реализацией, воплощением какой-либо сущности, формы или цели и потому не может характеризоваться устойчивым, самоподдерживающимся пребыванием» [3, с. 231]. Здесь проявляются очевидные очертания синергетики.

Довольно-таки удивительным фактом оказывается то, что С. С. Хоружий находит подобную синергетику в восточном православии и даже объявляет ее «центральным руслом» последнего. Во-первых, С. С. Хоружий исходит из того, что основной опорой православной традиции является аскетика и ее опытный дискурс. Центральным стягом традиции оказывается духовный подвиг, а именно практика обожения, и ее детально разработанный в исихазме «метод». Отсюда и «энергийный дискурс». «Категории исихастского подвига... это суть категории динамические (категории процесса, деятельности) и опытные, характеризующие феномены реальной практики, а не теоретические конструкты» [3, с. 28]. Исихазм «более деятелен и радикален, он – непрестанный труд само-преобразования, аутотрансформации – к Общению и в Общении» [3, с. 31]. Таким образом, православие оказывается центрированным на личных усилиях каждого верующего, главное – личный подвиг и его «энергийный» аспект. Во-вторых, что еще более удивительно, «деятельность подвижника по созданию обустройства Подвига имеет внутреннее сходство с деятельностью... философа-феноменолога» [3, с. 77], «[Мы]

отмечаем некую общность исихастских позиций и проблематики с феноменологией» [3, с. 216]. Как и в феноменологии, «здесь хотят обеспечить протекание определенного процесса... в чистоте, без помех. Точно так же обнаруживают, что это протекание затруднено, искажено или прямо невозможно в обычных условиях» [3, с. 77]. Возникает потребность в феноменологической редукции, в исследовании «интенциональности».

Наконец, в-третьих, в связи с акцентом на динамичной практике, на синергетике и феноменологии текучих «энергий» С. С. Хоружий принижает роль слова, имени. Оказывается, ведущую роль в православии играет «дискурс без подлежащего, не именной, а глагольный дискурс» [3, с. 18]. Рассуждая о молитве, С. С. Хоружий использует термины обращение, ответ, беседа, диалог. И практически совсем не говорит о слове и имени. Важна «довербальная молитва» [3, с. 56], главное – «уловление энергий». Покаяние (*metanoia*) трактуется прежде всего как «перемена энергийного образа» [3, с. 64]. «Покаяние – возрождение к свободе; свергая иго страстей, оно возвращает существованию человека его изначальный характер онтологической открытости» [3, с. 69]. Открытость (в духе М. Хайдеггера) здесь явно играет определяющую роль. Апостольское «в начале было Слово» уходит на второй план.

Таким образом, у С. С. Хоружего получается, что вся античная философия – это абстрактная дуалистическая метафизика и, соответственно, аристотелевское понимание энергии в корне дуалистично. А восточно-христианское понимание энергии «холистично» благодаря анти-эссенциализму, «динамизму», «открытости», практической, «персоналистской» ориентации только на чисто «энергийное» существование человека и его устремления, импульсы, воления, «выступления». Если называть вещи своими именами, то становится очевидным, что эта позиция – экзистенциализм и субъективный идеализм, подкрепленный феноменологией М. Хайдеггера.

Весь пафос экзистенциализма связан с его борьбой с классическим эссенциализмом Р. Декарта. Основной пункт всей этой борьбы – разделение на *res cogitans* и *res extensa*. Для античной философии подобное разделение – нонсенс, но С. С. Хоружий этого не понимает, и неоплатоники оказываются у него картезианцами. Увлекаясь полемикой с картезианским эссенциализмом, С. С. Хоружий отбрасывает понятие сущности, впадая тем самым в абсолютный феноменализм (что уже не стыкуется с догматом). Что же остается в этом феноменализме? Субъективный опыт, «устремления, импульсы, воления, выступления». Во-первых, этот опыт хаотичен, полон всяких случайностей и, поэтому, постоянное субъективное «усилие» становится центральным аспектом. Во-вторых, этот опыт всегда индивидуален, и, поэтому, на первый план выходит феноменология, по сути – сплошная интроспекция. Без «усилия» и интроспекции, как выясняется, нечего и думать о православии. Мы, конечно, не отрицаем важность и необходимость этих моментов. Но важно понять, какая картина получается в целом. В этой картине становится чем-то второстепенным всякий коллективизм, живая соборность. Здесь умаляется значение благодати как дара, который дается часто вопреки всяким «усилиям» и тем более «методам». Здесь вообще не остается

места «энергиям», которые являлись бы не только субъективно, но и объективно. Что же тогда такое причастие? Оно бессмысленно, если человек не является аскетом или феноменологом? Зачем тогда причащать детей?

Вот здесь и возникает та ситуация, о которой писал П. А. Флоренский, когда он сформулировал истинный вопрос кантовской философии: «Как и почему невозможен культ?». Экзистенциализм, разрывая с отвлеченным эссенциализмом, превращается в столь же отвлеченный субъективный феноменализм. Таинство теряет свой объективный, диалектико-символический смысл. Сущность остается по ту сторону человеческого существования. То, что свершается в изолированном субъекте и не является выражением трансцендентных сил, невозможно назвать культом. С этим и боролся Григорий Палама и этого не понимал Варлаам.

Центральным руслом русской духовности всегда была борьба с «отвлеченными началами» [4]. Для П. А. Флоренского символ является бытием, соединяющим субъективное и объективное, индивидуальное и всеобщее, имманентное и трансцендентное. «Символ – такого рода существо, энергия которого срастворена с энергией другого, высшего существа» [5, с. 359]. Причем именно символическое слово является связующим звеном, высшим проявлением «энергий». «Человеческая же деятельность, или культура, – а в самой сути своей, у жизненного узла, – культ, – существенно словесна... Всякое действие, поскольку оно человечно, т. е. есть действие, а не природный процесс, в своей сути есть слово, а внешний факт, внешне-фактическая сторона его – материя слова» [6, с. 410].

Систематическое, детальное учение о сущности и энергиях было разработано А. Ф. Лосевым. Поскольку богословское учение антиномично, наиболее адекватным философским методом его осмысления является диалектика. Она позволяет выразить цельность всего учения, представить все его моменты в их взаимном порождении (выведении).

Начнем с непознаваемой сущности. Абсолютная сущность (точнее, сверх-сущее) есть то начало, которое до бытия. Это то самое, что затем бытийствует, разворачивается в своей активности, становится, обладает признаками и т. д. Это – «самое само», которое не есть «ни один из его признаков, ни все его признаки, взятые вместе» [7, с. 311]. Это сверх-сущее, тот момент в Боге, который выше всякого бытия и познания, который является великой тайной, источником непостижимой воли Творца.

Когда мы так рассматриваем сверх-сущее, то становится очевидным, что этот момент выше бытия, то есть о нем нельзя сказать, что сверх-сущее есть. Оно не вписывается в примитивное и однозначное «есть». Но если мы на этом остановимся, если мы признаем, что Бог как сверх-сущее только выше бытия и познания, только непостижим, то мы лишимся всякой религии. Мы получим агностицизм, отрицание всякого откровения, всякого определенного лика. Мы получим в конечном счете пустоту вместо Бога, атеизм.

Но религия не останавливается на утверждении о непознаваемости Бога. Бог открывает себя, Бог есть, абсолютное «сверх-сущее» есть. И стоит произнести это «есть», как с необходимостью возникает целая система определений, без которых это «есть» не состоится. Быть – значит быть как-то положенным, как-то

определенным. Определенность есть отличие от инобытия. Бог отличается от инобытия своей абсолютной «триипостасностью». Эта «триипостасность» укоренена в непознаваемой «сверх-сущей бездне», но, поскольку она есть уже не сама бездна, но некая определенность, в ней уже прослеживается логика, ее можно познавать. Бог-Отец явно выступает как порождающее начало, как «одно», которое выше бытия и познания. Бог-Сын выступает как умное начало, Логос, собственно источник различности, разумного осмысления. Бог-Дух выступает как животворящее начало, как самодвижение, абсолютное становление. Это три лица, но их функции вполне выводимы диалектически, так как «сверх-сущее одно», полагая свое иное, переходит тем самым в расчлененность и разумную дифференцированность («эйдос», «Ум»), а затем эта дифференцированность с необходимостью проявляется и как единство с иным, то есть как становление, самодвижение («пневма», «душа»). Причем, если оставаться на почве чистой диалектики, то «одно», «эйдос» и «становление» не находятся в иерархических отношениях (по закону «диалектического мига») [8].

Поскольку три начала ипостасности можно рассматривать как последовательное диалектическое развертывание, то возникает и следующий диалектический шаг. Последним моментом было становление. Оно по законам диалектики переходит в ставшее, так как единство «сущего» и «иного» в становлении предстает как то, в чем гаснет их различие. Так в становлении «сверх-сущее» становится наличным бытием. Причем это наличное бытие при его дальнейшем развертывании проявляется как граница, конечное и одновременно бесконечное. А это есть соотношенность с самим собой, для-себя-бытие.

Таким образом, ставшее это, с одной стороны, наличное бытие, а, с другой стороны, для-себя-бытие, возврат «сущего» к самому себе. Именно этот пункт и есть та самая «София», о которой так много писали русские философы. Это не четвертое лицо Троицы, это Царство Божие как факт, как особая действительность, возврат «сущего» к себе. Бог с этой точки зрения есть не только апофатическая сущность, но и особая действительность, реальность, особая «материя». Речь идет не о чувственной, но о неоплатонической «умной материи». Бог не есть чистая абстракция, не есть чистая идея. Это было бы вульгарным спиритуализмом. В Боге есть момент «умной материи», «софийного тела». Русские философы не могли мыслить Бога как одностороннее, только идеальное образование.

Таким образом, «софийное начало утверждает и полагает саму триипостасность, а не что-нибудь иное, делает ее субстанцией, как бы природой и фактом, как бы телом» [9, с. 220]. Это – для-себя-бытие, которое проявляется на фоне инобытия. Чем же отличается инобытие от «софийного начала»? Как раз тем, что оно никогда не может быть вполне «бытием-для-себя». Инобытие есть иное сущности, по сути – небытие. Оно существует лишь по причастию «сверх-сущему».

В связи с этим возникает дальнейший ход диалектической мысли. Для-себя-бытие, «софийное начало» не может перейти в иное, как это было раньше. Неопределенное «одно» переходило в свое иное и становилось «сущим», определенным на фоне иного. «Сущее» («эйдос») переходило в иное и становилось становлением. Становление переходило в иное и становилось ставшим, а в итоге –

бесконечностью, для-себя-бытием. Но тут произошел возврат к себе. Для него нет больше иного, которое бы не было им учтено. Оно есть то, что по определению больше не будет никуда переходить. Оно теперь соотносится с иным, не переходя в него.

Так возникает новая категория, новый первопринцип – «энергия». «Энергия» и есть соотнесенность для-себя-бытия сущности с инобытием, выражение сущности. В свете второго начала «энергия» есть «смысловая энергия сущности». По А. Ф. Лосеву, это и есть имя. «Имя содержится в бытии триипостасном как предел всех возможных его проявлений и воплощений...» [9, с. 223]. В связи с тем, что энергия и имя есть лишь соотнесенность с инобытием, лишь выражение сущности, «имя не привносит в сущности никакого нового содержания...» [8, с. 158]. Имя «неотделимо от своей сущности и составляет один факт с нею; но оно отлично от сущности и есть не сущность, но выражение, образ, понимаемый лик ее...» [8, с. 170].

Инобытие же является новым фактом, другой сущностью. Основная сущность лишь повторяется в нем, заново создается в нем. «Энергия сущности, играющая роль одного, не сопрягается в одну сущность с вещью, играющей роль одного, но навеки отлична от нее» [8, с. 182]. Энергия сущности содержится в каждой вещи инобытия как ее прообраз, порождающая модель. Сама инобытийная вещь – копия сущности, та или иная реализация прообраза. Если это совершенная копия, то это «первозданная вещь». Реализация такой «первозданной вещи» в алогической истории – «чудо», на основе которого возникает миф, личностный символ.

С нашей точки зрения, в данном диалектическом учении нет отступления от православного богословия энергий. Налицо четкое разграничение тварного и нетварного. Дано философское систематическое выведение и обоснование учения о сущности и энергиях.

Итак, с позиции паламизма культ, религиозная жизнь невозможны в условиях разделения сущности и энергий. Отвлеченный эссенциализм, а также феноменализм, агностицизм, рационализм делают невозможным реальное Богообщение. Духовность деградирует до форм абстрактного спиритуализма или абстрактного натурализма. На наш взгляд, вполне понять единство различных сущности и энергий способна лишь символическая диалектика. С. С. Хоружий под влиянием М. Хайдеггера этого не учитывает и критикует на основе экзистенциализма «эссенциализм» П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева. Однако эта критика бьет мимо цели, так как истинный «эссенциализм» восходит к Р. Декарту, к разделению *res cogitans* и *res extensa*. Символизм же и диалектика русских мыслителей преодолевают подобное разделение. Не случайно, русская религиозная философия стоит на критике отвлеченных начал и на утверждении диалектического всеединства. Именно на этих основаниях можно преодолеть крайности отвлеченного мистицизма и отвлеченного рационализма.

Список используемой литературы

1. Вениаминов, В. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы / В. Вениаминов (В. В. Биbihин) // Григорий Палама Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М.: Канон, 1995. – С. 344–381.
2. Хоружий, С. С. Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки / С. С. Хоружий // П. А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова. – СПб.: РХГИ, 1996. – С. 525–557.
3. Хоружий, С. С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
4. Соловьев, В. С. Критика отвлеченных начал / В. С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т. I. – М.: Мысль, 1990. – С. 581–756.
5. Флоренский, П. А. У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики) / П. А. Флоренский // Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). – М.: Мысль, 2000. – 621 с.
6. Флоренский, П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / П. А. Флоренский. – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
7. Loseв, А. Ф. Самое само / А. Ф. Loseв // Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 299–526.
8. Loseв, А. Ф. Античный космос и современная наука / А. Ф. Loseв // Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 61–612.
9. Loseв, А. Ф. Миф – развернутое магическое имя / А. Ф. Loseв // Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 217–232.

S. V. Fedorov

**THE DOCTRINE OF THE ENERGIES BY S. S. KHORUZHIIY IN LIGHT OF
THE ENERGETISM BY P. A. FLORENSKY AND A. F. LOSEV.**

Annotation: This article attempts to clarify the philosophical foundations of S. S. Khoruzhiy, from the position of which he criticizes the energetism of P. A. Florensky and A. F. Losev. The conclusion is made about the existentialism of the former, that his criticism of Neoplatonism as essentialism is connected with the erroneous extrapolation of Cartesian conceptions to Neoplatonism. The position of S. S. Khoruzhiy himself is revealed as following a subjective-idealistic philosophical tradition, within the framework of which it is impossible to reveal the essence of the relationship between the transcendent essence and immanent energies. As an alternative to this tradition, the dialectic, self-movement of categories is revealed, on the basis of which A. F. Losev deduces the concepts of "energy" and "name". It is shown how an unknowable entity can be known in its "three-hypostasis" being. Based on A. F. Losev, the dialectic of "three-hypostasis", the necessity of the "sophia moment" and its transition to "energies" and "name", through which the essence correlates with otherness, is revealed. The conclusion is made that it is dialectics that allows overcoming the one-sidedness of rationalism and agnosticism, following the traditional criticism of abstract principles for the sake of a whole living knowledge for Russian religious philosophy.

Keywords: *essence, energy, essentialism, phenomenism, dialectic, name.*

References

1. Veniaminov, V. Kratkie svedenija o zhitii i mysli sv. Grigorija Palamy [Brief Information About The Life and Thoughts of St. Gregory Palamas] / V. Veniaminov (V. V. Bibihin) // St. Gregory Palamas Triady v zashhitu svjashhenno-bezmolvstvujushhih [Triads For The Defense of Those Who Practice Sacred Quietude]. — M.: Kanon, 1995. — S. 344-381.
2. Khoruzhiy, S. S. Filosofsky simbolizm P. A. Florenskogo i ego zhiznennye istoki [The Philosophical Symbolism by P. A. Florensky and Its Origins] / S. S. Khoruzhiy // P. A. Florensky: pro et contra / Sost., vstup. st., primech. i bibliogr. K. G. Isupova. — SPb.: RHGI, 1996. — S. 525-557.
3. Khoruzhiy, S. S. K fenomenologii askezy [To The Phenomenology of Asceticism] / S. S. Khoruzhiy. — M.: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 1998. — 352 s.
4. Solovyev, V. S. Kritika otvlechennykh nachal [The Critique of Abstract Principles] / V. S. Solovyev // Sochinenija v 2 t. T. I. — M.: Mysl', 1990. — S. 581-756.
5. Florensky, P. A. U vodorazdelov mysli (Cherty konkretnoj metafiziki) [At The Watersheds of Thought (The Features of Concrete Metaphysics)] / P. A. Florensky // Sochinenija. V 4 t. T. 3 (1). — M.: Mysl', 2000. — 621 s.
6. Florensky, P. A. Sobranie sochinenij. Filosofija kul'ta (Opyt pravoslavnoj antropodicej) [The Philosophy of Cult (The Experience of Orthodox Anthropology)] / P. A. Florensky. — M.: Mysl', 2004. — 685 s.
7. Losev, A. F. Samoe samo [The Very Oneself] / A. F. Losev // Mif — Chislo — Sushhnost' [Myth — Number — Essence]. — M.: Mysl', 1994. — S. 299-526.
8. Losev, A. F. Antichnyj kosmos i sovremennaja nauka [The Ancient Cosmos and Contemporary Science] / A. F. Losev // Bytie — imja — kosmos [Being — Name — Cosmos]. — M.: Mysl', 1993. — S. 61-612.
9. Losev, A. F. Mif — razvernutoe magicheskoe imja [Myth Is An Unfolded Magical Name] / A. F. Losev // Mif — Chislo — Sushhnost' [Myth — Number — Essence]. — M.: Mysl', 1994. — S. 217-232.

Сведения об авторе

Фёдоров С. В. соискатель ученой степени кандидата наук, Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского, кафедра философии, г. Омск, E-mail: jettull@mail.ru

Fedorov Sergei Vladimirovich – PhD applicant (an applicant for a degree in philosophy), Crimean Federal V. I. Vernadskiy University, the Department of Philosophy, Omsk, E-mail: jettull@mail.ru