

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Філософський факультет

Кафедра релігієзнавства

**ВПЛИВ НЕОПЛАТОНІЗМУ
НА РОСІЙСЬКУ РЕЛІГІЙНУ ФІЛОСОФІЮ
КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТЬ**

Кваліфікаційна робота зі спеціальності

031 «Релігієзнавство»

на здобуття академічного звання бакалавра релігієзнавства

студент-виконавець:

Григор'єв Микола Валерійович

4 курс

Науковий керівник:

Сарапін Олександр Васильович,

кандидат філософських наук, доцент

(Підпис)

Допущено до захисту:

Зав. кафедри _____

Київ - 2020

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. Підгрунття й історія перцепції неоплатонічних ідей у російській релігійній філософії кінця ХІХ – початку ХХ століття.....	6
1.1. Загальна характеристика неоплатонізму	6
1.2. Історія входження неоплатонізму в простір російської релігійної філософії.....	12
1.3. Дискурс, пов’язаний з неоплатонізмом у російській релігійній філософії кінця ХІХ – початку ХХ століття.....	14
РОЗДІЛ 2. Неоплатонічний характер філософських систем В.С. Соловйова, П.О. Флоренського, Л.І. Шестова, С.Н. Булгакова, М.О. Бердяєва, О.Ф. Лосєва.....	16
2.1. В.С. Соловйов.....	16
2.2. П.О. Флоренський.....	25
2.3. Л.І. Шестов.....	29
2.4. С.Н. Булгаков.....	30
2.5. М.О. Бердяєв.....	35
2.6. О.Ф. Лосєв.....	38
2.7. С.Л. Франк.....	55
2.8. Л.П. Карсавін.....	60
ВИСНОВКИ.....	65
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	67

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Вплив Платона, платонізму та неоплатонізму на розвиток світової філософської думки складно переоцінити. Можна сказати, що вся світова філософська думка базується на доробку Платона. Англо-американський філософ А.Н. Вайтхед навіть стверджував у своїй праці «Процес і реальність: нарис космології», що «Найбільш правдоподібна загальна характеристика європейської філософської традиції полягає в тому, що вона являє собою серію приміток до Платона».

Скажімо, на прикладі християнства ми бачимо, що Платон через опосередкування неоплатонізму вплинув на формування християнської теології, адже християнське богослов'я являє собою, по суті, синтез біблійних і платонічних ідей.

Неоплатонізм є ніщо інше, як послідовне продовження тієї традиції, родоначальником якої був Платон, розлогий коментар до Платона; для неоплатоніків характерний консерватизм, що диктується авторитетом родоначальника. Тому вивчення неоплатонізму дає нам краще уявлення про самого Платона і його творчість.

У контексті релігієзнавства дослідження російського неоплатонізму зазначеного періоду може бути корисним для розуміння православ'я, адже релігійні філософи серйозно вплинули на розвиток православної богословської думки.

Крім того, оскільки в епоху кінця XIX – початку XX століття Україна входила у склад Російської Імперії й отже, не існувало чітких меж між українською та російською філософією, то неоплатонізм російської філософії для України є особливо актуальним.

Об'єктом дослідження є спадщина неоплатонізму в контексті російської релігійної філософії кінця XIX – початку XX століття.

Предметом дослідження є перцепція та розробка філософських концепцій неоплатонізму в російській філософії кінця XIX – початку XX

століття та вплив неоплатонізму на окремих російських філософів, зокрема, на В.С. Соловйова, П.О. Флоренського, Л.І. Шестова, С.Н. Булгакова, М.О. Бердяєва, О.Ф. Лосєва.

Стан наукової розробки. Проблематика зазначеної теми розроблялася такими вченими, як Лоський Н.О., Зеньківський В.В., Тахо-Годі А.А., Хоружий С.С., Гоготішвілі Л.А., Жданова Г.В., Шкуро С., Козирьов А.П., Радлов Е.Л., Старокадомський М.А., ієромонах Авель (Плахтій), Троїцький В.П., Попов Ю.Н.

Однак, тематика російського неоплатонізму кінця ХІХ – початку ХХ століття вивчена недостатньо. Дослідники даної тематики повідомляють, що доробок деяких з російських неоплатоніків кінця ХІХ – початку ХХ століття недостатньо досліджений. Зокрема, це стосується О.Ф. Лосєва, Н.О. Бердяєва.

Так, відповідно до С. Шкуро, православного священника та дослідника неоплатонізму, неоплатонізм Лосєва мало досліджений. Це стосується і Бердяєва, і багатьох інших.

Також слід додати, що взагалі неоплатонізм вивчений недостатньо. С. Шкуро констатує, що філософія неоплатонізму настільки велика за обсягом, що багато її частин до сьогодні не досліджені академічно.

Мета дослідження полягає у формуванні цілісної картини російського релігійного неоплатонізму кінця ХІХ – початку ХХ століття.

Ця мета реалізується шляхом виконання таких дослідницьких завдань:

- з'ясувати витoki неоплатонічної парадигми у російській релігійній філософії;
- визначити основні поняття й категорії неоплатонічних побудов російської релігійної філософії;
- проаналізувати позиції і принципи філософування представників російської релігійної філософії;
- дослідити вплив християнського богослов'я на неоплатонічну парадигму в російській релігійній філософії.

Наукова новизна визначається постановкою наступного питання як цілісної наукової проблеми: «вплив неоплатонізму на російську релігійну філософію кінця ХІХ – початку ХХ століть». У дослідженні йдеться про неоплатонічний характер російської філософії даного періоду, що ще не було предметом спеціального дослідження.

Методи дослідження. В основу методології покладено принципи історизму, об'єктивізму, конфесійної незаангажованості та релігійної толерантності. Були використані методи пізнавальної діяльності:

- Історичний метод – використовувався для дослідження витоків неоплатонічного філософування у російській релігійній філософії;
- порівняльний – встановлення використання неоплатонічної термінології серед різних представників російської релігійної філософії;
- хронологічний – розрізнення неоплатонічного спрямування філософування представників російської релігійної філософії;
- метод аналізу і синтезу – використовувався при дослідженні джерел російської релігійної філософії. Зокрема елементів неоплатонічного філософування в системі російської релігійної філософії.

Структура дослідження. Структурно робота складається з 2 розділів, 11 підрозділів, 47 найменувань літератури, 74 сторінок об'єму роботи.

РОЗДІЛ 1.

ПІДГРУНТЯ Й ІСТОРІЯ ПЕРЦЕПЦІЇ НЕОПЛАТОНІЧНИХ ІДЕЙ У РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

1.1. Загальна характеристика неоплатонізму

Відповідно до визначення Нової філософської енциклопедії, «Неоплатонізм – останній етап розвитку античного платонізму, принциповою новизною якого в порівнянні з середнім платонізмом слід вважати визнання надбуттєвої природи першооснови і тотожності розуму-буття як її першого прояву, що було вперше чітко представлено в філософії Плотіна (III ст.). Неоплатонізм замикає середній платонізм, вбирає в себе неопіфагореїзм і починаючи з учня Плотіна Порфирія використовує аристотелізм в якості введення – головним чином логічного – у вчення Платона» [46].

Як пише О.Ф. Лосєв, неоплатонізм є «синтезом усіх досягнень античної думки взагалі, починаючи з архаїчних часів. У ньому вмираюча античність дає собі принципову оцінку і підводить підсумки свого тисячолітнього розвитку; внаслідок цього ніяка інша система грецької філософії не представляє стільки труднощів для дослідження в сенсі його історичної оцінки та принципової інтерпретації. (...)

Неоплатонізм як ідеалістична філософська система зводиться до вчення про ієрархічну будову буття і до конструювання низхідних його ступенів, послідовно виникають шляхом поступового ослаблення першої і вищої ступені в наступному низхідному порядку: Єдине, Число, Розум, Душа, Космос, Матерія» [22].

Професор М.А. Старокадомський наступним чином характеризує неоплатонізм: «Бог був початковою і кінцевою ідеєю в філософії Плотіна: він виходить з думки про Божество і завершує вимогою єднання з Ним. У розумінні ідеї Бога Плотін доводить до крайніх меж думку про нескінченність і надмирність Вищої Істоти. В основі всієї його системи лежить ідея безмежності і необмеженості Божества. Ніякі визначення, ніякі

ознаки, які належать тілесному або духовному буттю, Йому приписані бути не можуть, бо ними обмежувалося б Його буття. Як замкнуте в Собі, Первоєдине не має ні мислення, бо воно пов'язане з розрізненням мислячого від уявного, ні волі, так як будь-яке бажання передбачає розрізнення чинного суб'єкта від об'єкта, на якого спрямована дія, ні самосвідомості, тому що цей акт можливий тільки при наявності іншого, що протистоїть реальності. Божество являє собою позитивне ніщо, і в той же час Воно є все у всьому, будучи джерелом будь-якої дійсності.

Найчастіше Плотін називає Вищу Істоту Єдиним і Благим, але і ці визначення, за його думкам, є недостатніми, тому що Божество вище численних вимірів, а благодать виражає відношення Його до чогось іншого.

Якщо сутність Божа для нас незбагненна, то, як Першооснова, Божество має мислитися джерелом і основою всякого життя і реальності. Вивід кінцевого буття з нескінченного при затвердженні їх крайньої протилежності не може бути представлений в логічних поняттях; тому Плотін вдається до образів, порівнюючи Єдине з чашею, переповненою вмістом, яке як би переливається через краї, і цим виливом Єдине утворює всю дійсність.

Таким чином, вироблене буття своїм походженням зобов'язане не вільному руху волі Первоєдиного, але обумовлюється строгою необхідністю Його природи

Це випромінювання Божественної енергії породжує всі інші види буття, які, в міру віддалення від Першоджерела, послідовно стають біднішими своїм змістом.

Першим похідним буттям є Розум – Νοῦς; він вже містить в собі початок множинності – ідеї, внаслідок чого він нижче Первоєдиного, Яке підноситься над мисленням і буттям. Але мислення його не дискурсивне, а інтуїтивне, його споглядання звернуто на Первосущє і на самого себе. Володіючи особливим буттям, Розум, проте, варто в залежності від Єдиного і тому нижче Його за повнотою і досконалістю.

Первоєдине через посередництво Ума утворює нове коло буття - Світову Душу. Перебуваючи на кордоні Божественного і чуттєвого. Вона має дві сторони: одною звернена до Уму, а другою – до чуттєвого світу. Друга сторона Душі, породжуючи безліч окремих душ, заповнює всі частини світу і так само пов'язана з чуттєвим тілом, як наша душа з нашим тілом.

За межами кола Світової Душі лежить матерія, що стоїть на кордоні вищого світу, за якою виснажується Божественна сила. Подібно до того, як сонячний промінь, віддаляючись від джерела світла, слабшає і у віддалених межах відблиски світла борються з темрявою, і Божественна стихія в останніх колах випромінювання стикається з матерією, яка представляє собою небуття (μη ὄν) – початок зла. Але, вступаючи в це середовище, Світова Душа вдихає в неї життя в різноманітних формах, і тому чуттєвий світ, будучи тіньоподібним відображенням істинно-реального, носить в собі можливі для нього риси досконалості і краси.

Душа людини являє частку Світової Душі, що мешкає в матеріальному тілі, до з'єднання з яким вона належав до надчуттєвого світу і безпосередньо споглядала Νοῦς і Первоєдине. Падіння її в чуттєве тіло, з одного боку, породжене загальним процесом виліву Первосили, а з іншого – розглядається як покарання за гріхопадіння, що сталося в надчуттєвому світі» [35].

«Головне завдання філософії Плотіна – послідовно вивести з божественної єдності – як з останнього основи всякого буття – градацію всього іншого, існуючого в світі, і вказати шлях, який веде назад, до вихідної єдності. Завдання це – не наукове і не філософське, а релігійне, теософське. Але засобом, який веде до цієї мети, для Плотіна були філософія і діалектика» [4].

Неоплатонізм визнає непорушним авторитетом вчення Піфагора, Платона, Арістотеля та інших стародавніх філософів і являє собою інтерпретацію та розвиток стародавніх вчень. Як Біблія є базовим джерелом

для християн, так твори Піфагора, Платона й Арістотеля є базовим джерелом для платоніків і неоплатоніків.

Так, головна праця Плотіна, «"Еннеади", подібно до інших творів кінця античної епохи, підпорядкована жорстким умовностям. Тут оригінальність – недолік, новації – підозрілі, а вірність традиціям є обов'язком.

"У наших теоріях немає нічого нового, і вони не зараз народилися. Вони сформульовані вже давно, але не отримали розвитку, і сьогодні ми є лише екзегетами цих старих доктрин, про давність яких говорять нам твори Платона" (V 1, 8, 10).

Філософія перетворюється в тлумачення або проповідь. Як тлумачення вона зведеться до коментування текстів Платона або Арістотеля, зокрема до спроб примирити наявні в текстах протиріччя. Саме завдяки зусиллям, спрямованим на згладжування суперечностей і систематизацію, особиста оригінальність зможе знайти собі вихід» [2].

Неоплатоніки коментували, розробляли, розширювали стародавні вчення, примирюючи протиріччя та роблячи свою філософську систему послідовною. Таким чином, «саме у Плотіна та його учнів Амелія та Порфирія були розроблені основні поняття системи неоплатонізму: на чолі ієрархії буття стоїть надсущє єдине-благо, збагненне тільки в надрозумному екстазі та виразне тільки засобами негативної (апофатичної) теології; далі в порядку розкриття єдиного і його головних проявів (іпостасей) у сфері буття (пор. Еманация) слідує буття-розум (нус) з ідеями в ньому, душа (псюхе), звернена до розуму і до чуттєвого космосу, вічного у своєму тимчасовому бутті (третя іпостась)» [46].

Як вже було згадано у вступі, християнське богослов'я являє собою, по суті, синтез біблійних і платонічних ідей. Однак, ставлення християнства до неоплатонізму було амбівалентним.

Втім, незважаючи на те, що християнство з недовірою ставилося до «язичницької» філософії, а християнські монархи навіть переслідували її, все одно ми можемо сказати, що християнство базується на двох стовпах: на

Біблії та на платонізмі (неоплатонізмі). «Неоплатонізм потужно вплинув на розвиток середньовічної філософії і теології. У східній патристики вже Євсевій Кесарійський використовує спадщину Плотіна для вирішення догматичних питань. Засвоєння і переробка неоплатонізму багато в чому визначають характер богослов'я Афанасія Олександрійського та представників т.зв. каппадокійського гуртка – Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Нісського. З досягненнями філософії неоплатонізму в школі Прокла був добре знайомий засвоїв теологічний досвід каппадокійців автор т.зв. Ареопагітського корпусу ... , завдяки якому термінологія, ряд найважливіших понять і спільна розробка структури універсуму в неоплатонізмі були засвоєні християнської думкою як східного, так і західного середньовіччя: його коментували Іоанн Скіфопольський і Максим Сповідник, на Заході перекладав Еріугена. Вплив коментаторів Аристотеля Порфирія і Амонія Олександрійського вбачається в теологічних працях Іоанна Дамаскіна» [Там само].

Таким чином, протягом Середньовіччя неоплатонізм був у центрі уваги багатьох теологів і філософів. Тим не менш, отці церкви ставилися до платонізму дуже обережно. «Григорій Палама неодноразово вдавався до знайденого їм образу, що показує, що філософія – зона підвищеної небезпеки, де досягти успіху можуть тільки люди досвідчені і з добрими намірами: "...від змії нам теж є користь, але тільки треба вбити їх, розсікти, приготувати з них зілля і тоді вже застосовувати з розумом проти їх власних укусів"» [10].

Чи, скажімо, Григорій Палама прямо писав про те, що еллінські філософи поклонялися демонам, тобто бісам, з точки зору православного богослов'я: «сам Платон, збираючись в «Тимеї» філософствувати про природу світобудови, молиться про те, щоб не сказати нічого неугодного богам, а хіба угодна демонам філософія може бути Божою або від Бога даною?» [11].

Однак, ситуація щодо актуальності неоплатонізму докорінно змінилася, починаючи з XVII століття. Як пише О.Ф. Лосєв, «у новоєвропейській естетиці після Відродження і Плотін і весь неоплатонізм були вельми непопулярні. Можна сказати, що в XVII і XVIII ст. неоплатонізм був просто забутий. Однак кінець XVIII і перша половина XIX ст. в значній мірі характеризуються як певним чином відродження античного неоплатонізму. Дуже багато зробив в цьому відношенні німецький ідеалізм» [25]. С. Шкуро пише, коментуючи це відродження неоплатонізму: «в найголовнішому – в уявленні про ідеальну першосутність буття – німецька ідеалістична філософія являє собою творчу розробку і логічну деталізацію ідей Платона і неоплатоніків. Вплив Платона на німецьку думку Нового та Новітнього часу важко переоцінити: "Від Платона до німецького класичного ідеалізму може бути простежено двоїста і суперечлива лінія розвитку і спадкоємства. До Платона сходять кантівська ідея антиномічності (необхідної суперечливості) розуму, діалектика Фіхте, Шеллінга і Гегеля. Але до Платону ж сходять і багато вчень новітньої ідеалістичної метафізики. Якщо на початку XIX ст. платонівською діалектикою надихався Гегель, то на початку XX ст. вчення Платона надихнуло Едмунда Гуссерля на деякі ідеї його метафізики явища і сенсу і його вчення про сутнісне споглядання"» [45].

Також слід зазначити, що «у європейській філософській культурі історичні долі платонізму та неоплатонізму злилися майже до практичного нерозрізнення» [1].

З отців православної церкви в контексті неоплатонізму на російську релігійну філософію кінця XIX – початку XX століття найбільше вплинув Псевдо-Діонісій Ареопагіт, – «християнський неоплатонік 5 або початку 6 ст., (...) Образ церкви у Псевдо-Діонісія Ареопагіта акцентовано статичний: Сверхмислимий Бог ... суміщає в собі риси плотіновської благої одиниці і безформної "розумної матерії". Христос же виступає на зразок неоплатонічного числа, "стверджуючи згоду між частинами і цілим". При неоплатонічній категорії простої математичної одиничності Бога слова

безглузді і в поетичному космосі зовсім не потрібні. (...) Тільки в Трійці ... яка при цьому за своєю божественного тіла геометрично дорівнює одному, знаходить діяльне (енергійне) значення будь-яка словесність, що виявляє сутності» [12].

В контексті російської релігійної філософії мова буде йти, головним чином, про християнську модифікацію філософії неоплатонізму. За словами професора М.А. Старокадомського, «у своїх дослідях з'ясування християнської істини отці й учителі Церкви зверталися і до побудов класичної філософії».

Російська ж філософія, у свою чергу, зазнавала безпосереднього впливу німецького ідеалізму, представленого іменами І. Канта, Ф.В.Й. Шеллінга, Г.В.Ф. Гегеля, про що йдеться в наступному підрозділі.

1.2. Історія входження неоплатонізму в простір російської релігійної філософії

«У російській філософії 19 – поч. 20 в. неоплатонізм вплинув на Вл.Солов'єва, П.А.Флоренського, С. Л. Франка, С. М. Булгакова, А. Ф. Лосєва» [46] та ін.

Неоплатонічні ідеї з'явилися в російській філософії зазначеного періоду через посередництво візантійської святоотецької традиції та німецької класичної філософії. Як пише священник Сергій Шкуро у своїй статті «До питання про неоплатонізм у російській релігійній думці», «вітчизняна культура протягом віків ввібрала платонічну традицію в двох її різновидах – східній (візантійській, святоотецькій) і, пізніше, західній (за посередництвом німецького ідеалізму), тому щодо кінця ХІХ століття можна говорити про спільний серйозний вплив двох рівновеликих за значимістю джерел платонізму – богословського (східного) і філософського (західного). (...)

А кордон ХІХ–ХХ століть, коли в Росії заявила про себе серйозна традиція вітчизняного філософствування, виявився епохою, найбільш

підходящою для синтезу східного і західного начал, що було принципово важливо в першу чергу для релігійної філософії» [Там само].

В тій самій статті, конкретизуючи західне джерело неоплатонізму, С. Шкуро пише: «В першій половині XIX століття сутність платонівського ідеалізму була сприйнята вітчизняними любителями філософствування в першу чергу саме в новомодній гегелівській інтерпретації. Струнка система абсолютного ідеалізму Гегеля, що спирався в своїх побудовах на принципи платонічної діалектики, була вельми популярна в колах російської інтелігенції XIX століття» [Там само].

Що ж стосується періоду, зазначеного в темі дипломної роботи, то «на пізньому етапі, в XIX – початку XX століття, потужним чинником, що впливав на російську філософію, був німецький ідеалізм. Він являє собою західний варіант розвитку філософії платонізму, який природним чином відрізняється від східного, православного варіанту. Західний платонізм німецької ідеалістичної філософії (представленої в першу чергу концепціями Шеллінга і Гегеля) багато в чому визначив і русло розвитку вітчизняної релігійної філософії» [Там само].

«У другій половині XIX – початку XX століття (нео)платонізм прийде до російського читача і через інше посередництво [окрім Шеллінга та Гегеля. – М.Г.], бо "на вченні Платона про ідеї побудував свою естетику і частково теорію пізнання Шопенгауер", "до неоплатонізму сходять інтуїтивізм Бергсона" тощо. Однак не менш плідним джерелом платонізму послужила для російської релігійної думки німецька класична філософія в її шеллінгівському варіанті: "Платонічні мотиви з найбільшою виразністю знайшли вираз якраз в тому її напрямку, яке справила найбільший вплив на російську філософську думку XIX століття, а саме в шеллінгівства". Духові грецького неоплатонізму і російської релігійної думки як його спадкоємиці більше відповідала філософія Шеллінга, який зумів уникнути гегелівських "холодних" абстракцій і зберіг у своїй "позитивній філософії" життєдайний,

органічний зв'язок з релігійною містикою, з християнським Одкровенням. Відомий поділ російських мислителів XIX століття на західників та слов'янофілів багато в чому відповідав саме їх захопленню відповідно гегельянством або шеллінгянством» [Там само].

Безумовно, російська релігійна філософія кінця XIX – початку XX століття відчула на собі вплив візантійського, православного неоплатонізму. «Російський неоплатонізм розглядається деякими як такий, що характеризується поєднанням метафізики всеєдності з концепцією божественних енергій, успадкованої від св. Григорія Палами. (...) Бог не є суще, що досягається через почуття, хоча Його емпірично можна пізнати через Його діяльності (енергії)» [39].

«Таким чином, наклавшись на неоплатонічні традиції православного богослов'я, філософія німецького ідеалізму з її західним раціоналізмом (у Гегеля), з опорою на платонічну діалектику і метафізику, з її містикою і моральними пошуками (у Шеллінга) виявилася по відношенню до російської думки благодатним ґрунтом для вирощування оригінальних заснованих на платонізмі концепцій (наприклад, вчення Вл. Соловйова)» [46].

1.3. Дискурс, пов'язаний з неоплатонізмом у російській релігійній філософії кінця XIX – початку XX століття

З часів християнізації Русі неоплатонізм органічно ввійшов у руську філософську думку. На думку російського історика філософії С. Хоружого, «прихильність вітчизняних філософів до ідеалізму (і, відповідно, до платонізму) представляється безперечною. Більш того, саме східний, святоотцівський платонізм (поряд з близьким йому шеллінгянським варіантом західного платонізму) визначає духовно-моральну спрямованість філософських пошуків російських мислителів Срібного століття, їх орієнтацію на православну теологію й аксіологію: "Російські релігійні філософи – від слов'янофілів і В. Соловйова до С. Франка, С. Булгакова, Г. Флоровського – були глибоко переконані в тому, що фундамент людського

суспільства становить начало духовне. <...> Тема духу, віри, моральності виявилася в центрі уваги російської думки ... проблеми соціальні, політичні, правові, економічні, хвилювання і турботи поточного дня обговорювалися тут з точки зору вічних, неминущих основ буття".

З точки зору орієнтації філософії на духовне, ідеалістичне начало в першу чергу слід говорити, ймовірно, саме про платонічну традицію, оскільки вона лежить в основі ідеалізму як такого, а для російської релігійної філософії незмінно пов'язана з православним богослов'ям і святоотецьким спадком» [43].

РОЗДІЛ 2

НЕОПЛАТОНІЧНИЙ ХАРАКТЕР ФІЛОСОФСЬКИХ СИСТЕМ В.С. СОЛОВЙОВА, П.О. ФЛОРЕНСЬКОГО, Л.І. ШЕСТОВА, С.Н. БУЛГАКОВА, М.О. БЕРДЯЄВА, О.Ф. ЛОСЄВА

2.1. В.С. Соловйов

«Соловйов Володимир Сергійович ... – російський філософ, поет, публіцист, літературний критик, засновник релігійно-філософського напрямку в російській філософії 2-й пол. 19 ст.» [19].

«Потужний імпульс для розвитку платонічних ідей в російській філософії Срібного віку дав, безумовно, В.С. Соловйов. Саме його софіологія та метафізика всеєдності в першу чергу зумовили християнсько-платонічний характер філософських пошуків навіть далеких від церковного середовища мислителів цього періоду. Платонічний вплив на філософію самого Соловйова дуже помітний. Згадаймо, що "значну роль у формуванні поглядів Соловйова зіграв християнський платонізм його вчителя в Московській духовній академії – Юркевича, особливо вчення про серце як осередок духовного життя людини". Соловйовська метафізика всеєдності базується (за посередництвом Шеллінга) на неоплатонічній ідеї єдиносутності Бога і світу, вчення Соловйова про світову душу, про ідеальний космос – це "пряма рецепція платонівської доктрини", поняття "інтелектуальної інтуїції" можна вважати "своєрідним залишком Платоно-Шеллінгівської концепції", естетичну концепцію Соловйов будує, "продовжуючи Платона, Плотіна, Шеллінга" тощо. Здається, Соловйова по праву можна вважати провідною фігурою російської школи філософського християнського платонізму епохи Срібного віку. В.Ф. Ерн називав Соловйова "російським Платоном", "всеосяжний, універсальний світогляд" якого пройнятий "принциповим онтологізмом" [Там само].

За свідченням К.К. Арсенєва, В.С. Соловйов був «віруючим і сином церкви, що відкрито сповідував свою віру» [31], однак його релігійно-філософські концепції виходили за межі православної догматики. Як

повідомляє Енциклопедичний словник Брокгауза і Єфрона, «у мисленні В.С. Соловйова філософія і богослов'я найтіснішим чином пов'язані: хоча він і визначає філософію як вільне дослідження основ людського знання, буття і діяльності, але, по суті, для нього філософія є *ancillatheologiae* і має лише пропедевтичний характер. (...) З іншого боку, віра С. пройнята філософською рефлексією; це не сліпа віра, а обґрунтована певним філософським світоглядом. Світобачення, яке виражало корінні переконання С., обґрунтовуючи релігійні вірування – це *неоплатонізм*. Само собою зрозуміло, що С., який пройшов школу німецьких ідеалістів – Шеллінга, Гегеля, особливо Баадера, і говорив, що він деякий час перебував під переважним впливом Канта і Шопенгауера..., не міг не застосувати діалектичних прийомів до неоплатонізму, але німецький ідеалізм поклав свій відбиток тільки на зовнішню сторону філософії С.; сутність її залишалася тією, якою була в епоху, коли цей світогляд склалося. Відбиток поезії, чогось далекого, анітрохи не пов'язаного з інтересами сучасності, лежить на філософії С., чому вона і служить виразником містичного настрою, що глибоко корениться в російській душі» [Там само].

Релігійна філософія Соловйова глибоко платонічна. Зокрема, це видно на прикладі онтології: «Коли ми живій істоті приписуємо буття, то в той же час ми по необхідності приписуємо йому єдність, подвійність і триєдність. Єдність, оскільки ми говоримо про буття, подвійність, бо ми не можемо суті приписати буття, що не приписавши йому в той же час певною об'єктивності. Отже, дві початкові категорії всякого істоти суть: буття його як реального суб'єкта і його об'єктивна сутність, або ідея (*saraisond'être*). Але в кожній живій істоті є і триєдність: реальний суб'єкт трьома різними способами пов'язаний зі своєю об'єктивною сутністю: по-перше, він нею володіє в силу самого буття, як внутрішньої субстанцією, по-друге – в силу дії, яке є необхідним виявленням субстанції; і по-третє, він нею володіє в почутті насолоди своїм буттям і діяльністю.

Присутність цих трьох видів буття, якщо не одночасне, то послідовне, абсолютно необхідно мислиться в ідеї живої істоти. У природі в кінцевих істот ці три види пального буття не зустрічається в чистоті; позитивний їх характер порушується відомими обмеженнями і запереченнями. Буття не належить кінцевому суті як факт безумовний і початковий, бо воно залежить від зовнішньої причини; точно так же і дія тварини не служить чистим виразом його внутрішньої природи, а завжди залежить від зовнішніх умов; нарешті, і самопочуття тварини не залежить ні щодо кількості, ні щодо якості та тривалості від неї самої. Отже, кінцева істота постійно потребує зовнішнього додатку, тобто ніколи не має підстави свого буття в самому собі; таким чином, виправдання його буття полягає в безумовному бутті, або Бога.

Але, стверджуючи буття Бога, ми по необхідності повинні приписати і Йому перераховані три категорії, що визначають буття, усуваючи при цьому з поняття буття все те, що в ньому випадково. Таким чином, буття Бога є факт первинний і не зводиться ні до чого іншого. Реальність Бога суто внутрішня, Він є безумовна субстанція. Дії Бога, не будучи визначені зовнішніми причинами, представляють чисте і повне відтворення власного буття єдиної субстанції; це дія Бога існує з століття, є чиста актуальність. Бог як абсолютне буття не може мати нічого поза собою, своїм внутрішнім процесом він проявляє лише свій же внутрішній зміст, розрізняючи його від себе як суцього.

Шляхом внутрішньої дії Бог досягає насолоди самим собою, своєю безумовною сутністю, оскільки вона не тільки існує, а й проявилася. Ці три акти, або стани, або ж відносини, нероздільні між собою, суть різні і в той же самий час тотожні вираження всього Божества. Не будучи роздільними частинами безумовної субстанції, ці три акти не можуть бути трьома поступовими фазами Божественного існування. Ідея частини передбачає простір, ідея ступені розвитку передбачає час; усуваючи з Божественного буття уявлення простору і часу, доводиться припустити в безумовному єдності три щодо різних вчених суб'єкта, або три іпостасі, з яких другий,

безпосередньо породжені першим, є прямий образ іпостасі його, висловлює своєї дійсності істотне зміст першого, служить йому вічним виразом або словом, а третій, виходячи з першого, як вже має свій вияв у другому, стверджує його як вираженого або в його вираженні. Позначення трьох іпостасей іменами Отця, Сина і Святого Духа зовсім не уявляє метафори, а висловлює собою дійсну повноту Божественного змісту. Кожен з них є істинний Бог, але саме тому, що кожен нероздільний з двома іншими. Бог Отець по самою суттю своєю не може бути без Слова, Його виражає, і без Духа, Його який підтверджує. Таким чином, загальна ідея триєдності Божого є настільки ж істина умоглядного розуму, скільки і одкровення. Отже, виходячи з аксіоми буття Бога, ми розгледіли в Бога триєдиний суб'єкт, передбачуваний повнотою буття і об'єктивну сутність, або абсолютну субстанцію, якій триєдиний суб'єкт володіє в трьох різних відносинах, в первинному, або чистому, акті, у вторинному акті, або в прояві, і в насолоді самим собою» [Там само].

Важливим моментом філософії В.С. Соловйова є переконання, що «філософія як умоглядна, так і емпірична, в сенсі абстрактного знання, закінчила свій розвиток» [Там само], і тому філософ «намагається визначити позитивні результати за все розвитку західної філософії; своє завдання автор полегшив собі тим, що в «Філософії несвідомого» Гартмана бачить законний і необхідний результат цього розвитку, тому критика головним чином, цієї філософської системи і дає йому можливість формулювати такі три положення: 1) у вченні про пізнання західна філософія прийшла до визнання одnobічності, а тому неістинності обох напрямків філософського пізнання, а саме, суто раціоналістичного, що дає тільки можливе пізнання, і напрямки чисто емпіричного, що не дає ніякого пізнання. 2) У метафізиці розвиток західної філософії прийшов до визнання в якості абсолютного всеначала, замість колишніх абстрактних сутностей і іпостасей – конкретного всеєдиного духу. 3) В етиці розвиток західної філософії прийшов до визнання, що ця мета і вище благо досягається лише сукупністю істот і за

допомогою необхідного і доцільного ходу світового розвитку, кінець якого є знищення виняткового самоствердження приватних істот в їх речовій ворожнечі і відновлення їх як царства духів, що охоплюються загальністю духу абсолютного.

Загальну точку зору автора видно в заключних словах його: "Виявляється, що останні результати філософського розвитку стверджують в формі раціонального пізнання ті самі риси, які в формі віри і духовного споглядання затверджувалися великими теологічними вченнями Сходу; таким чином, новітня філософія з логічною досконалістю західної форми прагне поєднати повноту змісту духовних споглядань Сходу; філософія подає руку релігії"» [Там само].

Одним з головних завдань Соловйова було обґрунтування (виправдання) добра. У Соловйова, як і в Платона, «верховним началом ідеалізму ... було Добро або Благо – творче, божественне начало, котре, як сонце, дає світові світло і життя» [1].

У «Державі» Платон, полемізуючи з Фрасімахом, доводив перевагу справедливості над несправедливістю. Схожа ситуація наявна в Соловйова: «кн. С.Н. Трубецької звертав увагу на зв'язок творця філософії всеєдності з грецьким філософом: «Платон ставить собі вперше ту саму задачу "виправдання добра", яка послужила предметом головної праці В.С. Соловйова»» [Там само].

«Філософське світобачення Вл. Соловйова містило в собі три основні ідеї: ідею внутрішньої духовності існуючого, ідею абсолютного всеєдності, ідею боголюдства. При цьому платонівські ідеї в вченні російського мислителя виконували функцію несучої конструкції всієї його філософської системи» [Там само].

«Філософія всеєдності Вл. Соловйова включала в свої центральні філософські побудови платонівське уявлення про одночасну причетність людського існування двох світів – світу умосяжного буття і світу речей, що чуттєво сприймаються» [Там само].

Філософію Всеєдності та Боголюдства В.С. Соловйов подає в трактаті «Виправдання добра». Обґрунтовуючи те, що найкращим зі шляхів для людства є добровільне стремління до абсолютної досконалості, філософ пише: «Закладена в самій природі розуму і слова здатність осягати всеєдину і всеоб'єднуючу істину по-різному діяла в різних відокремлених один від одного народах, поступово утворюючи над ґрунтом тваринного життя царство людське. Остаточна сутність цього людського царства полягає в ідеальній вимозі: досконалого морального порядку, тобто у вимозі Царства Божого. Двома шляхами – пророчим натхненням у євреїв і філософської думки у греків – людський дух підійшов до ідеї Царства Божого і до ідеалу боголюдини» [34].

В свою чергу, «філософія всеєдності Вл. Соловйова включала в свої центральні філософські побудови платонівське уявлення про одночасну причетність людського існування до двох світів – світу умосяжного буття і світу речей, що сприймаються чуттєво» [1].

Соловйов вибудовує наступну концепцію шляху суцього до Бога. «Природна організація людства має той сенс, що різні людські одиниці і групи поставлені по природі в необхідність такої взаємодії, при якому їх приватні потреби і діяльності врівноважуються в результатах загального значення, що ведуть до відносного вдосконалення цілого. Так, з давніх-давен потреби пастухів і хліборобів, войовничий дух народних вождів і користолюбна підприємливість купців створювали життєву організацію і рухали всесвітню історію. Таке природне улаштування справ людських, завдяки якому приватні прагнення ведуть до спільного успіху, виражає деяку дійсну єдність людства. Але ця єдність недосконала і з зовнішньої і з внутрішньої сторони: з зовнішньої – через свою фактичну неповноту, з внутрішньої – тому, що вона не становить предмета власної свідомості і власної волі тих одиниць і груп, які в неї входять» [34]. Як бачимо, йдеться про єдність через необхідність, без бажання та стремління. Продовжуючи думку, Соловйов пише, що «така солідарність істот поза їх думкою і волею

вже дана в світі долюдському – в єдності роду і в розвитку органічних видів; зупинитися на ній негідно людини, в якій об'єктивний і родовий розум – загальний предикат природи – стає індивідуальним підлягає» [Там само]. Людина ж має сама усвідомити необхідність об'єднання: «Потрібна моральна, свідома і добровільна організація людства, в ім'я і в силу всеєдиного Добра, і вона стає прямою метою і завданням думки і життя з тих пір, як в серединний момент історії це Добро відкрилося в своїй безумовності і повноті. Єднання в Добрі не є тільки спільність і фактичне урівноваження приватних прагнень і дій у загальному результаті, а пряма співдружність осіб і груп в одностайній діяльності для досягнення загальної мети: абсолютної досконалості, яка розуміється і приймається як їх власна мета» [Там само].

Таким чином, В.С. Соловйов проголошує, що найкраще буття для людини можливе в повноті спілкування з іншими людьми. Знамените положення Аристотеля про те, що «людина за своєю природою є істота політична» [3], тобто суспільна, у Соловйова набуває нового звучання, а саме, додається духовна складова, складова, що проголошує любов до добра як шлях до досконалості. Він наполягає, що тільки за наявності альтруїзму можливе щастя людства.

Далі ж Соловйов пише про те, що умовою всезагального щастя є єдність людства в певному організмі, в якому кожна особистість не розчиняється, але навпаки, розкриває свій потенціал: «Маючи своїм завданням здійснення безумовних норм добра, або діяльної (практичної) досконалості, моральна організація людського життя визначається взагалі як вдосконалення. При цьому з логічною необхідністю виникає перш за все питання: хто вдосконалюється? – питання про суб'єкта моральної організації. Ми знаємо, що особи окремо не існують, а отже, і не вдосконалюються. Дійсний суб'єкт вдосконалення, або морального прогресу (як і історичного взагалі), є окрема людина спільно і неподільно з людиною збірною, або суспільством. Як не всяке поєднання молекул утворює органічну клітинку і не всяке скупчення клітинок становить живу істоту, так само не всяка

сукупність одиничних людей і груп утворює дійсного і живого носія моральної організації. Щоб мати таке значення, тобто щоб органічно заповнювати моральну особистість, збірне ціле має бути не менш реальним, ніж вона, і в цьому сенсі рівносильним і рівноправним з нею. Воно повинно бути даним їй, а не створеним нею» [34].

Есхатологічною метою розвитку людства, за Соловйовим, є еволюційний перехід до Царства Божого, до Боголюдства. Сам Соловйов писав про це поетично: «"Жінка, одягнена в сонце, вже мучиться пологами: вона повинна виявити істину, народити слово, і ось древній змії збирає проти неї свої останні сили і хоче потопити її в отруйних потоках благовидної брехні, правдоподібних обманів. Все це передбачено, і передбачений кінець: в кінці Вічна краса буде плідна, і з неї вийде порятунок світу, коли оманливі подібності зникнуть, як та морська піна, що народила престонародну Афродіту"» [1].

У «Виправданні добра» Соловйов вибудовує етику, що є невід'ємною частиною його філософії. «Моральна діяльність повинна не тільки представляти певні якості, а саме приносити задоволення, мати на увазі загальну користь, витікати з почуття симпатії або альтруїзму, мати форму обов'язку або категоричного імперативу, але вона необхідно повинна понад те мати деякий певний предмет; таким предметом може бути тільки нормальне суспільство, яке визначається характером вільної спільності або практичного всеєдності, в силу якої всі є ціллю діяльності для кожного і кожен для всіх. (...)

Моральне значення суспільства ... визначається релігійним або містичним началом у людині, в силу якого всі члени суспільства становлять не кордони один для одного, а внутрішньо заповнюють один одного у вільній єдності духовної любові, яка повинна мати безпосереднє здійснення в суспільстві духовному, або ж церкві. Таким чином, в основі нормального суспільства повинен лежати духовний союз або церква, яка визначає собою безумовні мети суспільства; сфери же державна і економічна повинні

служити формальній і матеріальній середовищем для здійснення божественного начала, яку представляють церквою. Так як в силу принципу всеєдності або вільної общинності це здійснення божественного начала в суспільстві людському має бути вільним і свідомим, а не ґрунтуватися на зовнішньому авторитеті і сліпій вірі, як того вимагає винятковий клерикалізм, то справжнє нормальне суспільство повинно бути визначено як вільна теократія.

Але для вільного і свідомого здійснення божественного начала на практиці необхідне переконання в його безумовній істини, а це залежить від вирішення загального питання про істину і істинне знання. (...)

... в основі істинного знання лежить містичне чи релігійне сприйняття, від якого тільки наше логічне мислення отримує свою безумовну розумність, а наш досвід – значення безумовної реальності. Будучи безпосереднім предметом знання містичного, істина (всеєдине суще) стає предметом знання природного, тобто, будучи свідомо засвоювана людським розумом і людськими почуттями, вона вводиться в форми логічного мислення і реалізується в даних досвіду. Цим утворюється система істинного знання, або вільної теософії, заснованої на містичному знанні речей божественних, яке вона за допомогою раціонального мислення пов'язує з емпіричним пізнанням речей природних, створюючи, таким чином, всебічний синтез теології, раціональної філософії та позитивної науки» [31].

Також, слід охарактеризувати погляд Соловйова на смисл життя. Тож, «смисл існування людини – це внутрішнє і вільне об'єднання земної сили і божественного дії, душі і Логосу і, по-друге, вільне з'єднання поза божественним началом з всеєдиним сущим. І це з'єднання в людині земного і божественного має бути двояким, по-перше, в індивідуальній людині, в особі, і в колективній, або в людстві» [Там само].

Певну інтуїтивну конотацію цього смислу можна відчутти у поезії Соловйова, зокрема, у вірші «З Платона»:

*«На зорі ти дивиш, моя світла зірко!
О, був би я небом, в широких обіймах
Тримав би тебе і очей мірадами
Тобой милувався б в мовчазному сяєві.*

([Оригінальний текст. – М.Г.]:

*На звездыглядишьты, звезда моя светлая!
О, бытьбы мне небом, в широких объятиях
Держать бытебя и очей мириадами
Тобойлюбоваться в безмолвномсиянии)» [33].*

У підсумку слід зазначити, що «Вл. Соловйов справив великий вплив на подальший розвиток російської філософської думки. Центральні принципи його філософської системи (метафізика особистості, софіологія, есхатологія) послужили принциповою основою філософствування Н.А.Бердяєва, С.Н.Булгакова, Л.П. Карсавіна, С.Н. Трубецького, Є.Н. Трубецького, П.А. Флоровського, С.Л. Франка, В.Ф. Ерна» [1].

2.2. П.О. Флоренський

«Флоренський Павло Олександрович [9 (21) січня 1882 році, ЄвлахЕлисаветпольскої губ. – 8 грудня 1937 Ленінград] – російський релігійний мислитель, учений. Закінчив фізико-математичний факультет Московського університету (1904) і Московську духовну академію (1908). У 1911 прийняв священство. (...)

«Релігійно-філософська концепція типологізації культури священника Павла Олександровича Флоренського є частиною його релігійної метафізики, де, як ми показали раніше, релігійний і філософське світогляд існують в нероздільній єдності, і базується на заявленій і розробленій ним антиномістичній програмі, яка отримує в його творчості онтологічне

прочитання. Згідно із П.А. Флоренським, все в світі кратно двом, і початкову роздвоєність він виявляє в багатьох сферах дійсності: розколотий розум, двоїтий світ явищ, роздвоєна сама людина на дух і плоть, двояка будова людського тіла, двоїстою структурою володіє сфера, яка опосередковує взаємовідношення світу і людини, – сфера мови. Отже, стосовно творчості П.А. Флоренського можна говорити про те, що мислитель визнавав реальність деякого «архетипу подвійності», який, як ми вважаємо, є результатом прочитання онтологічного аспекту антиномізму (початкова роздвоєність або антиномічність світу). (...)

Ідея дуальності в концепції П.А. Флоренського має свої витoki і паралелі. Ми вважаємо, що вона йде від герметичної традиції (Добро – Зло) через Піфагора (парне – непарне), Платона (світ ідей і світ реальний), неоплатоніків (божественна простота і світ чуттєвий) і не є християнською і пов'язана з філософським контекстом Срібного Віку» [9].

Своє життєве завдання Флоренський розумів як прокладання шляхів до майбутнього цілісного світогляду, що синтезує віру і розум, інтуїцію і дискурс, богослов'я та філософію, мистецтво і науку. Абстрактні побудови були йому чужі, і він називав свої побудови «конкретної метафізикою». Богословські праці Флоренського належать до області апологетики, розробляв тематику теодицеї і антроподицеї. Однією з основних характеристик буття в його нинішньому падшому стані вважав антиномічність. Світ надтріснутий, і причина цього – гріх і зло. Шлях теодицеї можливий не інакше як благодатною силою Божею, антиномічність долається подвигом віри і любові. В кінцевому рахунку теодицея заснована на "Стовпі і затвердженні Істини", тобто на Церкві. Антроподицея (виправдання людини) вирішує питання, як узгодити віру в те, що людина створена за образом і подобою Божею, досконалою і розумною, з наявною недосконалістю і гріховністю. В основі антроподицеї Флоренського лежить ідея очищення і спасіння людини, освячення і обожнення людської істоти. Центральне питання антроподицеї - христологічне: про втілення Бога Слова і

з'єднання людини з Христом в таїнствах Церкви. Шлях антроподієї можливий тільки Силою Божою і відбувається: 1) в будові людини як образу Божого, 2) в освяченні людини, коли він з грішного стає освяченим, 3) в діяльності людини, коли релігійно-культува, літургійна діяльність є онтологічно первинною і визначає і освячує світогляд, господарство і мистецтво людини.

У своєму розумінні Софії Премудрості Божої Флоренський намагався осмислити культові пам'ятники – софійні храми і ікони, гімнографії. Спираючись головним чином на вчення св. Афанасія Великого, Флоренський зовсім не протиставляв свої погляди вченню Церкви про те, що Софія є Христос: "Перш за все, Софія є первісток і центр тварі, що була спокутувана, – Тіло Господа Ісуса Христа, тобто створене єство, сприйняте Божественним Словом" (Стовп і затвердження Істини. – Соч., т. 1 (1). М., 1990, с. 350). Одночасно Флоренський розглядав Софію як особливий багатозначний символ, що дозволяє розкрити зв'язок всього буття з Христом: Софія – Церква в її земному і небесному аспектах; Софія – Пресвята Богородиця, Діва Марія; Софія – "ідеальна особистість людини", тобто образ Божий в людині, його Ангел-хранитель; Софія – Царство Боже, "перед-існуюча, загранична реальність"; Софія – "миротворча думка Божа"; Софія – "сутнісна краса тварі". При цьому тенденція перенесення своїх думок з проблем кріології з області релігійної філософії в область церковної догматики була йому чужа.

Мову Флоренський розуміє онтологічно. Між мовою і реальністю існує субстанціальний, а не умовно-суб'єктивний зв'язок. У буття є два зв'язкових модуси: один звернений усередину, зосереджений і вкорінений у своїй глибині, але буття виявляє себе енергетично і зовні. Символ і є буття, яке більше самого себе. Імена і слова – суть носії енергій буття: вони суть не що інше, як саме буття в його відкритості людині, вони є символи буття. Пізнання переживається Флоренським як шлюб буття, що пізнає, з буттям, що пізнається, як взаємодія їх енергій. Флоренський вважає глибинний зв'язок

імені власного і його носія: "Отже, ім'ям виражається тип особистості, онтологічна форма її, яка визначає далі її духовну і душевну будову" (Імена. М., 1993, с. 70). Флоренський обґрунтував філософське коріння «ім'яслав'я», побачивши в «ім'яборстві» прагнення до руйнування символів, аналогічне до іконоборства, результат впливу позитивізму та номіналізму. Ім'я Боже є Бог, але Бог не є ім'я Боже.

Флоренський розвивав думку про ритмічно змінюються типах культур – середньовічної та ренесансної. Ознаками суб'єктивного типу ренесансної культури є: роздробленість, індивідуалізм, логічність, статичність, пасивність, інтелектуалізм, сенсуалізм, ілюзійнізм, аналітичність, абстрактність, поверховість. Ренесансна культура Європи, на його переконання, закінчила своє існування до поч. ХХ ст., і з перших років нового століття можна спостерігати перші паростки культури нового типу. Ознаки об'єктивного типу середньовічної культури: цілісність і органічність, соборність, діалектичність, динаміка, активність, вольове начало, прагматизм (діяння), реалізм, синтетичність, аритмологія, конкретність, самозібраність. Основним законом падшого світу Флоренський вважає закон зростання ентропії, що розуміється їм як закон зростання Хаосу в усіх областях світу, наданих самим собі. Хаосу протистоїть Божественний Логос. Середньовічна культура, що корениться в релігійному культі, бореться з людинобожницькою ренесансною культурою, що несе в своїх глибинах початок Хаосу. Віра визначає культ, а культ – світорозуміння, з якого випливає культура. Флоренський вірив в можливість «райської цілісності творчості» в будь-яку епоху і пов'язував її з доступною для людського сприйняття духовної гармонією, яка живе в глибині особистості» [15].

«У працях отця Павла Флоренського розвивається містична і неоплатонічна по суті концепція імені, що базується на паламітському вченні про сутність і енергії Божих. Ім'я Боже розглядається Флоренським в світлі понять *символ* і *синергія* (спільна енергія того, хто пізнає і того, що пізнається). "В інтерпретації Флоренського ім'яслав'я вперше набуває рис

закінченої філософської системи". На думку О.Ф. Лосева, "нове, що вносить Флоренський в розуміння платонізму, це – вчення про лик і магічне ім'я. <...> Символічно-магічна природа міфу – ось те справді нове, майже небувале, що Флоренський вносить у світову скарбницю різних історико-філософських вчень, що намагаються проникнути в таємниці платонізму"»[48].

2.3. Л.І. Шестов

Лев Шестов (Лев Ісаакович Шварцман) (1866 – 1938) – «російський релігійний філософ, літературний критик. (...) З сер. 1890-х рр. присвячує себе заняттям літературно-філософським працею. (...) Вирішальний вплив на нього справив Ніцше, якому присвячені книги "Добро у вченні гр. Толстого і Ф. Ніцше" (СПб., 1900) і "Достоевський і Ніцше" (СПб., 1903), що принесли автору визнання. Шестов був захоплений особистістю «божевільного мислителя», який один на один зі страшною хворобою шукав Бога за межами моралі і культури. Тема богошукання стає головною для Шестова. Його творчість теоцентрична: Бог, про якого пише Шестов, – не абстрактний "Бог філософів", а живий «Бог Авраама, Ісаака, Якова». Слова: "Ніцше відкрив шлях. Потрібно шукати того, що вище ... добра, потрібно шукати Бога" (Собр. Соч. СПб., 1900, т. 1, с. 209) – висловлюють суть філософської позиції Шестова і застосовні до всієї його творчості» [32].

У 1898 р в світ вийшла перша книга Шестова "Шекспір і його критик Брандес", в якій вже були намічені проблеми, пізніше стали наскрізними для творчості філософа: обмеженість і недостатність наукового пізнання як засобу "орієнтування" людини в світі; недовіра до загальних ідей, систем, світогляду, що затуляють від наших очей реальну дійсність у всій її красі і різноманітті; висування на перший план конкретної людського життя з її трагізмом; неприйняття "нормативної" формальної, примусової моралі, універсальних, "вічних" моральних норм. (...)

У 1905 р була опублікована робота, яка викликала найгостріші суперечки в інтелектуальних колах Москви і Петербурга, самі полярні оцінки (від захвату до категоричного неприйняття), що стала філософським маніфестом Шестова – "Апофеоз безпідставності (досвід адогматичного мислення)"» [29].

Пізніше «предметом його філософського інтересу стала творчість Парменіда і Плотіна, Мартіна Лютера і середньовічних німецьких містиків, Бльоза Паскаля і Бенедикта Спінози, СеренаК'єрк'єгора і Едмунда Гуссерля. Шестов входить в еліту західної думки того часу: він спілкується з Едмундом Гуссерлем, Клодом Леві-Строссом, Максом Шелером, Мартіном Хайдеггером, читає в Сорбонні лекції. (...)

В основі всього, що написав Шестов, лежить глибокий інтерес до вчення Канта і Ніцше, особливо до їх розуміння моралі. У Канті Шестова хвилює «автономна мораль», категоричний імператив морального почуття, в Ніцше – трагічна боротьба з цим абсолютизмом моралі. Сам Шестов безсумнівно тяжіє до категоричного імперативу моралі; в «аморалізм» Ніцше він підкреслив глибину туги за твердим нормам моральності. Проте, спокуса стати «по той бік добра і зла» має для Шестова велику притягальну силу; йому начебто подобається ходити на краю безодні. Насправді уявна аморальність абсолютно механічно пристебнута до вдумливих і щирих пошуків самої старомодної «банально-гуманістичної» правди» [7].

2.4. С.Н. Булгаков

«Булгаков Сергій Миколайович [16 (28) .6.1871, м. Лівни Орловської губ. – 13.7.1944, Париж], російський філософ, богослов, економіст, церковний і громадський діяч. (...)

Публічні лекції «Іван Карамазов як філософський тип» (1901) і «Що дає сучасному свідомості філософія Володимира Соловйова» (1903) знаменували початок «ідеалістичного» періоду у творчості Бердяєва, сприйняття ідеалів християнського гуманізму в дусі Ф. М. Достоєвського і

Вол. С. Соловйова (участь в програмному зб. «Проблеми ідеалізму», 1902; авторський зб. «Від марксизму до ідеалізму», 1903). (...)

У 1910 познайомився з П. А. Флоренським, дружба з яким породила інтелектуальне і творче співробітництво» [18].

«У філософському дослідженні творчості отця Сергія Булгакова залишається ще чимало принципів проблем. Якщо звичайний загальний огляд філософії та богослов'я отця Сергія був давно вже виконано вченими першої еміграції – в капітальній праці Льва Зандера, класичних курсах Лоського та Зеньківського – то сучасний погляд на вчення Булгакова, який включав би це вчення в цілісний історико-філософський контекст, що охоплює весь шлях російської думки до наших днів, навряд чи взагалі почав формуватися. У зазначених працях історико-філософський контекст булгаковської думки не виходив за межі Срібного Віку і весь, по суті, зводився до того, що ця думка входить складовою частиною в русло метафізики всеєдності, заснованої Вл. Соловйовим; а метафізика всеєдності, в свою чергу, є сутнісним ядром Релігійно-філософського відродження, що розгорнулося в передреволюційній Росії і потім завершилося в еміграції. Однак сьогодні цю схему необхідно визнати недостатньою і застарілою. У ній не відображено багато чого і, в першу чергу, один цілісний етап, який мав принципову важливість, – етап, пов'язаний з ім'яславською полемікою» [43].

Однією з найважливіших теологічно-філософських концепцій, що їх розробляв С. Булгаков, є вчення про Софію, Премудрість Божу. «Саме в цьому вченні як ні в чому іншому позначився суб'єктивний характер його релігійних переживань і інтелектуальних задумів. Ніхто інший не присвятив стільки сил і часу розробці вчення про Софії, як Булгаков, і саме навколо його творів розгорілися в Церкві найбільш гарячі суперечки. (...)

Першим досвідом софіології Булгакова можна вважати його книгу "Філософія господарства. Частина 1. Світ як господарство" (1912). Господарство для Булгакова не тільки громадський і родовий процес, але і процес релігійний, в основі своїй божественний (з чим категорично не

погодиться Бердяєв, що бачить в господарстві обтяжуючу необхідність, прояв падшого стану людини), змістом якого є відновлення втраченої зв'язку між *naturanaturans* і *naturanaturata*, природою, що творить і природою створеною. Написана в значній мірі під впливом кантіанської методології і мови, вона ставить проблему трансцендентального суб'єкта господарювання. Іншими словами, ставиться питання: хто Господар і хто господарює? Безліч індивідуальних, незалежних один від одного людських свідомостей і воель, що діють в історії, метафорично уподібнюються до дзеркала, розбитого на безліч осколків, з яких кожен по-своєму і самостійно відображає світ. Органічний зв'язок між ними залягає глибше, ніж родова єдність. "Історичне людство, а в ньому і кожна особистість онтологічно причетні Софії, і над дольнім світом майорить горня Софія, просвічуючи в ньому як розум, як краса, як господарство і культура. Між світом як космосом і світом емпіричним, між людством і Софією, існує живе спілкування, яке можна уподібнити харчуванню рослини з його коренів". Хаокосмос, в який вкинуто світ, мислиться Булгаковим як наслідок "порушення першої єдності Софії, зміщення буття зі свого метафізичного центру, метафізична децентралізованість". Походження цієї децентралізованості пояснюється в душі шеллінгівської натурфілософії.

У "Світі не вечірнім" (1917) вчення про Софію як про посередника і умосяжну матерії миротворення лежить в центрі стратегії розкриття християнського вчення про створення світу і явленості Бога світу (теофанії). Творіння світу Богом мислиться як «самороздвоєність Абсолютного, жертва Абсолютного заради відносного, яке стає для нього "іншим", творча жертва любові». Прагнучи уникнути пантеїзму, Булгаков заперечує властиву платонізму вічність матерії і відмовляється розуміти "ніщо" як потенційну першосубстанцію творіння. Оперуючи відмінністю грецьких часток, що позначають заперечення (α -, \omicron к, $\mu\eta$), Булгаков дає наступне формулювання: "Світ створений з нічого в сенсі Укон, і тому першим, основним і суттєвим актом творіння було одягнення його меоном. Це перетворення Укон в Меон є

створення загальної матерії тварности, цієї Великої Матері всього природного світу". Це припущення є основоположним для першої версії булгаковської софіології, тому що це "Богоматір" (таке поняття зустрічається у Соловйова і С.Н. Трубецького), або матерія в Бога (це поняття йде від Дунс Скота), або Матір світу, грецька Деметра, мати-земля, яка слідом за Достоевським порівнюється Булгаковим з Богородицею і визначається згодом як тварна Софія, вбираючи в себе риси платонівського «умосяжного космосу» (κόσμος νοητός), або світу ідей. (...)

Ті визначення, які він дає Софії в "Світі невичірнім", по суті, повторюють "Стовп" Флоренського: Ангел-хранитель тварі, початок шляхів Божих, предмет Любові Божої, або любов Любові, "Ідея" Бога, світова Душа, Вічна Жіночність. Вищим проявом софійності є Церква, Богоматір, небесний Єрусалим, Нове Небо і Нова Земля. Більш чітко підкреслено проміжне буття Софії між Богом і твар'ю – «одночасно роз'єднує і з'єднує, якесь *μεταξύ* (грец. "Проміжне") в смислі Платона», що надає їй характер посередника. Прагнучи уникнути роздвоєння Софії, Булгаков характеризує її аристотелівським терміном "ентелехія": світ є Софія в своїй основі і не є Софія в своєму стані. Відповідно, світ являє собою арену софійної теургії, через господарство і мистецтво: світу повинен бути наданий його софійний первообраз; цей процес філософ іноді називав не зовсім вдалим словом "ософієння". Детерміністське розуміння цього процесу, обумовленого субстанціальним присутністю самого Божества в світі через Софію, було об'єктом критики Булгакова кн. Е.Н. Трубецьким, а згодом автором брошури «Суперечка, про Софію» (Париж, 1936) В.М. Лоський. Так, Е.Н. Трубецької в книзі «Сенс життя» вказував, що якщо розуміти Софію так, як розумів її Булгаков, тобто вважати, що вона належить до світу тимчасового, як *naturanaturans* до *naturanaturata*, то "очевидно, що людська свобода, та й взагалі свобода тварі при цих умовах звертається в ніщо. Якщо божественний задум про мене є моя субстанція або сутність, я не можу не бути явищем цієї сутності. Хочу я чи не хочу, я в усякому разі такий, яким мене замислив Бог:

всі мої дії – все одно добрі або злі – суть породження цієї сутності і явища божественної Софії. Очевидно, що це вчення робить св. Софію винуватицею зла, бо, якщо моє я – тільки її часткове явище, моє самовизначення до зла є її самовизначення". Інша справа – онтологічний статус Софії. Його визначення і зіграло фатальну роль в "суперечці про Софію". Булгаков писав: «Як любов Любові і любов до Любові, Софія має особистість і лик, є суб'єкт, особа або, скажемо богословським терміном, іпостась; звичайно, вона відрізняється від іпостасей Св. Трійці, є особлива, іншого порядку, четверта іпостась. Вона не бере участі в житті внутрішньобожественному, не є Богом і тому не перетворює триіпостасність на чотириіпостасність, трійцю на четверицю. Але вона є початком нової, тварної іпостасності, бо за нею йдуть багато іпостасей (людей і ангелів), що знаходяться в софійному відношенні до Божества

В еміграції о. С. Булгаков відмовляється від трактування Софії в якості «особливого роду четвертої іпостасі» і як взагалі іпостасного (тобто такого, що має особливу особистість) буття. Зміна трактування намітилося в статті "Іпостась і іпостасність" з підзаголовком "Scholia до Світла не вечірнього" (1924), де він дає дещо інший виклад, ніж дано в "Світлі не вечірнім", що не відрізняється по суті, але більш точно: 1. "Софія не має власної іпостасі, але в той же час вона не є лише атрибутом або алегорією Божества. Вона володіє іпостасністю, здатністю іпостазуватися, належати іпостасі, бути її розкриттям, віддаватися їй ... вона зливається з триіпостасністю як в триєдності, так окремо і з кожною з іпостасей" 2. У той же час Софія в творінні отримує своє самобуття, стаючи світом, як його божественна субстанція, як Бог в світі. Софія "є субстанція світу, яка тільки й робить світ світом, не примарним, але в собі обґрунтованим". 3. У тварної Софії, тобто в світі, взятому в його ідеальній стороні, людині дано бути світовою іпостассю, створеною Богом. Отець Сергій пропонує тепер розглядати Софію як принцип іпостазування, безіпостасну Любов Любові Божої, здатну

іпостазуватися як у божественній триіпостасності, так і в тварнійбагатоіпостасності.

Ототожнення Божественної Премудрості Софії з сутністю в Бога, яке о. Сергій проводить в своїх пізніх роботах, починаючи з "Агнця Божого" (1933), характерне для пізніших версій софіології Булгакова. У ній він прагне наповнити життям аристотелівську усію, або природу, ототожнити її з Премудрістю і Славою Божою. "Заперечення зв'язку між усією, з одного боку, і Премудрістю-Славою – з іншого, безумовно, двоїть Божество. Воно залишає усію порожньою, абстрактної метафізичної схемою в її інакшості від конкретних способів життя Божества в Премудрості і Славі. Необхідним постулатом єдиногобожжя є тому ототожнення обох принципів, догматичного і біблійного. (...)

"Ніяке філософське вчення не може обійти проблему першооснови, або ж Абсолютного і відносного в їх співвіднесенні. Світ, будь він ілюзорний або реальний, залежить від чогось його перевершує. Релігійна філософія осягає цю залежність як деградацію божественного (гностицизм, буддизм, індуїзм) або як виникнення (шляхом еманациї або як-небудь інакше: єгипетське, вавилонське, іранське, грецьке, іудейське, ісламське вчення, європейський ідеалізм і т.д.)"» [20].

2.5. М.О. Бердяєв

«Бердяєв Микола Олександрович (6.03.1874, Київ - 24.03.1948, Кламар, під Парижем), філософ, публіцист, суспільний діяч» [17]

«...філософська система Бердяєва – своєрідний варіант християнського платонізму, який визначається ним як «панентеїзм». (...) В основі філософії лежить міф, релігійний за своєю природою; міф дозволяє подолати обмеженість критичної філософії кантіанського типу, відкриваючи можливість «розумного бачення», спорідненого платоновському споглядання ідей» [39].

«Бердяєв не створив цілісної філософської системи. (...) Система філософії після Ніцше здавалася йому анахронізмом, до того ж вона не відповідає характеру Бердяєва. Вірний своїм темам, він обговорював їх кожен раз під якимось новим кутом зору. Його думка перебувала в постійному контакті з новітньої європейською філософією, звідси виникали нові питання і нова термінологія. Його книги написані в імпресіоністичній манері, в зв'язку з переважним в даний момент настроєм. (...)

Всі теми і дослідження Бердяєва були пов'язані з християнством, в якому він бачив справжню релігію, яка з'єднує Бога-Христа з людиною, єдину і справжню основу життя, історії та культури. (...)

Можна не сумніватися в особистій православності Бердяєва, про це він не раз писав, хоча і визначав себе точніше як «християнського письменника». Бердяєв – творець філософії християнського персоналізму; проблема людини проходить через усі його твори, але не менш суттєвою темою його філософії було християнство. (...)

...філософія Бердяєва була, з одного боку, релігійною філософією з претензіями на автономність і самостійну «творчість», і іншого – філософією релігії, яка, зробивши християнство предметом дослідження, повинна була засобами філософії обґрунтувати його зсередини, тобто стати «апологетикою». Антиномія «творчості» і «апологетики» виявилася непереборною у вченні Бердяєва; йому не вдалося, як Н. О. Лоському і Франку, створити автономну релігійну філософію; на відміну від вчень Вл. Соловйова, свящ. П. Флоренського та прот. С. Булгакова синтез релігії і філософії Бердяєва виявився осторонь від християнського богослов'я взагалі. (...)

Космологія і софіологія Бердяєва дуже близькі до вчення, що викладається С. Булгаковим в роботі «Світло невечірнє». Б. вибудовує схему: Бог, космос (який розуміється в дусі Платона як сукупність ідей), Софія – світова душа («носій соборної єдності творіння»...) і світ. Згідно із Бердяєвим (який дотримується точки зору Оригена), "всі істоти передвічно і

передсвітово [рос. «предмирно». – *М.Г.*] творяться Божеством" і перебувають "до часу" в "божественному плані космосу", в Бозі. Цьому космосу в Бозі Бердяєв протиставляє занепалий гріховний світ, пояснюючи його стан відпадинням світової душі – Софії – від Бога, первородним гріхом боговідступництва, в к-ром брали участь всі створені передвічно істоти. (...)

Гріхопадіння, т. ч., відбувається ... в світовій душі до часу і всіма, а сам світ є наслідок цього гріхопадіння. (...) Повертаючись до питання, чи винен Бог в існуванні зла в світі, він розвиває ще одну лінію свого вчення: протиставляє буття-космос, яке в Бозі, небуттю; з небуттям він пов'язує «корінь зла» і занепалого ангела – диявола і в такий спосіб формулює діалектичну відповідь: зло «ні в Бозі, ні поза Богом». Крім того, в теодицеї намічена і третя лінія, яка пов'язана з гностичним вченням про двох дітей Бога (дитя-Логос і дитя-світ), містичний шлюб Логоса (Жениха) з Софією (Нареченою), церквою, як необхідна умова подолання гріха і спасіння» [17].

У праці «Самопізнання відображено персоналізм Бердяєва. «В "я" акт пізнання і предмет пізнання – одне і те ж. (...) Моя особистість не є готова реальність, я будую свою особистість, творю її і тоді, коли пізнаю себе; "Я" є, перш за все, акт. Вже греки бачили в пізнанні самого себе початок філософії. (...) Але коли пізнає суб'єкт направляє на самого себе, як на предмет пізнання, то виникають труднощі, на які багато разів вказували і які перебільшували. Тут суб'єкт занадто зацікавлений в своєму предметі, відноситься до нього пристрасно і упереджено, схильний до самозвеличення, до ідеалізації того самого "я", яке так часто буває ненависно. (...) У відношенні до мене самому, як пізнаваного, зникає об'єктивація, відчуження, поглинання індивідуального загальним, і це велика перевага, яке дає надію, що пізнання буде екзистенціальним. Я сам, хто пізнає, – екзистенційний, і ця екзистенційність є разом з тим не об'єктивовані предмет мого пізнання» [6].

2.6. О.Ф. Лосєв

«Лосєв Олексій Федорович [10(22).9.1893, Новочеркаськ – 24.5.1988, Москва], російський філософ, філолог, письменник» [36].

О.Ф. Лосєв у своїх працях у дусі неоплатонізму писав про органічну цілісність всього суцього. Його дослідник Жданова Г.В. у своїй статті «Філософія "Высшего синтеза" А. Ф. Лосева» розглядає філософію Лосєва у світлі її неоплатонічної цілісності.

«О.Ф. Лосєва (1893-1988) прийнято називати вченим енциклопедичного типу. Він втілює в своїх працях філософію і філологію, естетику і міфологію, богослов'я і теорію символічних форм, філософію художніх стилів, музики, математики, астрономії та ін. Однак енциклопедизм Лосєва не є результатом тільки ерудиції і механічного з'єднання окремих наукових сфер. Він коріниться в понятті «всеєдності», висунутому ще В.С. Соловйовим, якого Лосєв вважав своїм першим учителем.

Примітний твір юного Лосєва "Вищий синтез як щастя і ведення" 1911 року, в якому він висунув основний філософський і світоглядний принцип – єднання науки, релігії, філософії, мистецтва і моральності. З позицій вищого синтезу, якогось цілісного знання, вважав він, тільки й можливо розглядати будь-яке явище життя.

Світ для філософа не тільки космос, тобто досконале прекрасне тіло, він ще й універсум – єдинороздільна цілісність. Всі частини цього універсуму несуть на собі печатку цілісності. Суть її можна вивчати у всіх зовнішніх проявах її частин, в формах математичних, словесних, часових, музичних, символічних, міфологічних і ін. Звідси і широта дослідного діапазону Лосєва. Енциклопедизм Лосєва і є універсальне пізнання космосу в єдності матерії і духу, у всіх його виразних сенсах і формах.

Всеєдність проявилася у Лосєва в запереченні протиставлення ідеалізму і матеріалізму. Головна думка Лосєва – єдність ідеї і матерії, духу і матерії, буття і свідомості. Між буттям і свідомістю існує, на його думку, не причинно-силовий зв'язок, а діалектичний. Для Лосєва ідея і матерія,

сутність і явище не існують реально, а значить, "не тільки буття визначає свідомість, але свідомість визначає буття". Ідея одухотворяє матерію, матерія створює плоть ідеї, тобто упредметнює дух. (...)

Метод його роботи заснований на діалектиці, яка застосовується до явищ культури з опорою на точну науку, і всебічно вивчає предмет навіть з елементами художнього підходу» [13]

Неоплатонізм Лосєва носив глибоко релігійний, православний характер, адже «Він був щиро віруючим православним християнином, і більш того, в 1929 р прийняв таємний чернечий постриг з ім'ям Андроник» [14].

«Створюваний Лосєвим на ґрунті ім'яслав'я неоплатонізм має яскраво виражену безперечну християнського забарвлення. Зеньківський зазначав: "Діалектичний метод Лосєва більш зближує його з Платоном, ніж з Гегелем, – з тією, однак, своєрідною відмінністю, що платонізм Лосєва ускладнений всією тою проблематикою, яка виросла з християнської рецепції платонізму".

З усіх історичних типів платонізму найбільш високу оцінку Лосєва отримав середньовічний християнський платонізм (представлений, наприклад, в Ареопагітському корпусі, у вченні Палами), який Лосєв практично ототожнює з православ'ям в цілому і з ім'яслав'ям зокрема. У працях Лосєва платонізм присутній не тільки як об'єкт дослідження. Саме на християнсько-неоплатонічній фундаменті будує Лосєв свою власну філософську концепцію «абсолютної міфології», робота над якою, на жаль, була перервана після арешту» [47].

Тож, Лосєв був глибоко віруючим релігійним філософом, і тому «інтерес Лосєва до спадщини Діонісія Ареопагіта приголомшує. Російський релігійний філософ багаторазово звертається до Ареопагітського корпусу в зв'язку з ключовими проблемами своїх досліджень, даючи коментарі і приводячи розлогі витяги. (...) Чим же пояснюється така підвищена увага Лосєва до Діонісія Ареопагіта?

На наш погляд, відповіддю може служити ключове слово – неоплатонізм. Саме ця філософсько-богословська система, настільки близько сприйнята Лосєвим, об'єднує російського мислителя ХХ століття і середньовічного християнського містика. Зрозуміло, мова повинна йти не стільки про неоплатонізм взагалі ... , скільки про його християнську версію, яка лягла в основу православної картини світу.

Твори Діонісія Ареопагіта є класичним зразком християнського неоплатонізму, що розвиває ідеї язичницьких неоплатоніків. (...)

Необхідно відзначити, що християнський неоплатонізм Діонісія ні в якому разі не може розцінюватися як просте копіювання, механічне перенесення язичницьких ідей на християнський ґрунт Головна заслуга Діонісія полягає в тому, що він «зумів висловити справді християнський підхід до богопізнання, перетворивши зсередини неоплатонічну термінологію». (...)

Розглянемо докладніше, в чому полягала новизна християнського неоплатонізму Діонісія, що розуміється нерідко як подолання неоплатонізму. (...)

Найважливіше розходження [між «язичницьким» и християнським неоплатонізмом. – *М.Г.*] полягає ... в уявленнях про пізнаваність Бога і в шляхах богопізнання. У порівнянні з плотинівським розумінням, Бог у Діонісія – це «не Єдність, але причина Єдності, так само, як Він є і причина множинності. Ось чому Діонісій вище імені "Єдине" підносить ім'я "Трійця"». У цій позиції Діонісій "повністю перетворює плотинівську концепцію".

...кажучи про еманациї, Діонісій "наполягає на цілісної повноті божественних виходів", що "ієрархія Діонісія ні в якому разі не обмежує повноти єдності". Якщо для богопізнання в концепції Плотіна було досить розумового осягнення божественної сутності, то в Діонісія "людська особистість піднімається над всяким знанням, вона трансцендує, перевершує nous в єднанні, яке є поривом до непізнаної природи (Божої), до мороку

божественного спокою" при з'єднанні з Богом "в невіданні" (шляхом "подолання всього видимого і умосяжного") Він "пізнається надрозумно" - це «входження в морок ... прихований збагачаюся світла». Отже, і онтологічні, і гносеологічні основи вчення Діонісія Ареопагіта в найважливіших пунктах суперечать язичницьким по суті неоплатоническим установкам.

Таким чином, не підлягає сумніву, що неоплатонізм Діонісія Ареопагіта, настільки близький світогляду А.Ф. Лосєва, є абсолютно особливим, відмінним від античного – християнським по своїй суті, по внутрішньому змісту, в багатьох випадках (при вирішенні ключових богословських проблем) принципово протилежним язичницьким інтуїціям еллінізму. Залишаючись неоплатонізму, він набуває християнську спрямованість і глибину. Чому ж саме цей ізвод неоплатонізму був таким важливим для Лосєва? Яка специфіка Лосєвського розуміння неоплатонізму? Чи можна самого Лосєва вважати неоплатоніком, і в якій мірі?

Немає сумніву, що неоплатонізм дуже серйозно вплинув на світогляд Лосєва. Вчений був не тільки талановитим і захопленим дослідником платонізму і неоплатонізму, але і прихильником, апологетом християнського варіанту неоплатонізму. (...)

Червоною ниткою через всю статтю Лосєва проходить думка про те, що російська філософія переважно "є суто внутрішнє, інтуїтивне, суто містичне пізнання суцього, його прихованих глибин, які можуть бути осягнути не за допомогою відомості до логічних понять і визначень, а тільки в символі , в образі за допомогою сили уяви і внутрішньої життєвої рухливості". Даний факт вже значно зближує російську філософію (в розумінні Лосєва) з неоплатонізмом, в основі якого лежить саме інтуїтивно-містичний принцип пізнання, побудований на символізмі середньовічного світогляду.

Цей принцип був засвоєний і християнською думкою, яку розвивали, зокрема, "слов'янофіли, свідомо взяли на озброєння містичне пізнання Православної Церкви". На їхню думку, "російська філософія повинна бути

продовженням філософії святоотецької". У російській філософії, переконаний Лосєв, завжди поєднувалися релігійно забарвлена самотність і вплив Заходу, виразом чого стали "невичерпно глибокі інтуїції російського мислення, в надрах якого ведуть боротьбу православне східно-християнське пізнання і нова західноєвропейська філософія. <...> Слов'янофіли першими висловили внутрішній синтез російського народного духу і релігійного досвіду східної ортодоксії" (...)

Спадщині Діонісія Ареопагіта як зразку християнського неоплатонізму Лосєв приділяв особливу увагу в 1920-і роки, в період його активної ім'яславської діяльності. Це був також час розробки глобального Лосєвського вчення – «абсолютної міфології», яка базувалася на принципах православної філософії. (...)

Найбільш стисло і чітко Лосєвське розуміння неоплатонізму виражено в його роботі "Неоплатонізм, викладений ясно, як сонце" В даному тексті Лосєв виступає в якості просвітителя і апологета неоплатонізму, викладаючи його основи простою «буденною» мовою, по можливості позбавленою складних філософських термінів. Робота побудована в формі уявної розмови з читачем (за типом сократичного діалогу), насичена наочними прикладами і яскравими емоціями, що обумовлено, ймовірно, саме просвітницькою спрямованістю тексту. Лосєв розкриває суть відомої тріади Єдине – Розум – Душа, торкаючись також і неоплатонічного розуміння Краси, що має «розумно-софійну природу» і синтезує всі елементи названої тріади.

Лосєв згадує і інші типи для неоплатонізму (в тому числі християнського) поняття, кажучи про опис Краси: "Можна підкреслити збіг у ній розумно-сміслового і розумно-матеріального; тоді вона буде символом. Можна акцентувати просто її максимальну осмисленість в порівнянні з темним і порожнім привидом матерії; тоді вона буде світлом. Можна говорити про її внутрішнє становлення і як би вічному виникненні; тоді вона еманация".

Вчений хоче донести до читача думку про те, що неоплатонізм оцінюється в сучасній науці вкрай несправедливо, що це дуже мудра, гідна, життєва філософська система: неоплатонізм "міркує як живі люди; і вся оригінальність неоплатонізму в тому, що вони захотіли в філософії відобразити живу, а не згвалтовану і мертву дійсність".

Отже, ми можемо сміливо стверджувати, що Лосєв був, по-перше, найбільшим дослідником і знавцем неоплатонізму, а по-друге – його прихильником, захисником і проповідником. Спробуємо зрозуміти, чи був він сам неоплатоніком за світоглядом, чи можна його вважати представником сучасного неоплатонізму. Звернемося до характеристик, даними Лосєву в різних роботах про його творчості.

Багато дослідників вважають, що Лосєв не просто пише про (нео)платонізм, а й творчо розробляє його, органічно вплітає в свої власні філософські конструкції. (...)

Захоплення ім'яслав'ям привело до того, що Лосєв звернувся до православних витоків і перш за все – до світобачення християнського неоплатонізму (з цим пов'язаний і лосєвський інтерес до спадщини Діонісія Ареопагіта) і енергетичної доктрини ісихазма. Саме синтез вершин середньовічної християнської думки і сучасних філософських відкриттів привів Лосєва до створення цілісних і приголомшливих по глибині і всеосяжності концепцій – філософії імені, теорії міфу, вчення про «абсолютну міфологію» тощо: "А. Лосєв, наслідуючи традиційну християнську думку, синтезував різні філософські ідеї і таким чином побудував свою філософську систему", обравши в якості фундаменту своїх побудов саме "неоплатонічний ідеалістичний реалізм", який «витаєгує "об'єктивну" ідею з предмета». (...)

Як справедливо вважає А. Юбара, у своїй «філософії-теології» Лосєв «актуалізує візантійсько-давньоруське розуміння дійсності ... і протиставляє його сучасному». У багатьох своїх роботах він пристрасно намагається переконати читача, що справжньої, не замутної пізнішим нігілізмом,

матеріалізмом, суб'єктивізмом і подібними помилками, може бути названа тільки філософія, що базується на середньовічному символіко-містичному християнському неоплатонізмі, якою Лосєв і кладе в основу своєї "абсолютної міфології". "У розрахованих на широкого читача працях 20-х років Лосєв штучно відтворює як би внутрішній монолог різних типів міфологічної свідомості ... інтонуючи його з позицій середньовічного православ'я". (...)

Лосєв вважає сумісною з християнством лише інтелектуально-технічну сторону платонізму, звільнену від його власне міфологічного і, отже, язичницького наповнення.

Отже, "інтелектуально-технічна сторона" досягає своїх вершин у неоплатоніків епохи пізнього еллінізму ..., проте «наповнення» неоплатонізму може бути, по Лосєву, тільки християнським. (...)

Він підкреслює найважливішу відмінність християнського неоплатонізму від язичницького: "У Платона і Плотіна – три основні діалектичні іпостасі (Єдине, Розум, Душа) складають разом з Космосом щось субстанціонально ціле, а звідси, як результат пантеїзму, субординаціонізм цих іпостасей, статуарність духовно-тілесного буття, абстрактний математизм божественного світу У християн три основні Іпостасі субстанційно відмінні від Космосу і роздільні з ним, складаючи єдину і особисту духовно-індивідуальну субстанцію, що своїми енергіями творить усяке інобуття". Саме цей принцип субстанційної трансцендентності та непізнаваності Бога виявляють дослідники, як ми пам'ятаємо, й у Діонісія Ареопагіта, протиставляючи його язичницьким неоплатонікам. (...)

Таким чином, для Лосєва християнський неоплатонізм Діонісія Ареопагіта, поза всяким сумнівом, слугував зразком "правильної", істинної філософської системи. Лосєв дає неоплатонізму Ареопагітського корпусу найвищу оцінку, характеризуючи його як "абсолютний онтологізм і трансцендентизм", "напружений символічний досвід", називаючи Ареопагітики "сповіданням віри всієї візантійської містики і філософії",

твором "християнського строго ортодоксального неоплатонізму, в його найбільш недоторканій і найчистішій ... візантійській формі".

Не дивно тому, що даний тип неоплатонізму став наріжним каменем власної філософсько-релігійної позиції православного вченого. Так, вершина його філософської думки – концепція «абсолютної міфології» (гранично близька до ім'яславських доктрин) – побудована саме за принципом православної неоплатонічної діалектики з її символізмом, апофатизмом, трансцендентизмом тощо. Про це може свідчити, зокрема, Лосєвська інтерпретація ангелології, що повністю виводиться із вчення Діонісія Ареопагіта про "небесну ієрархію", розроблена відповідно до Лосєвської теологічної позиції (ідей оноματοдоксії) і вписана в струнку тріади "абсолютної міфології".

Підбиваючи підсумки сказаного, відзначимо, що:

1) інтерес А. Ф. Лосєва до спадщини Діонісія Ареопагіта обумовлений близькістю світогляду, бо в основі Лосєвський духовних пошуків лежить перш за все середньовічна візантійська традиція (неоплатонізм, паламізм, ісихазм), сполучена з філософськими інтуїціями сучасників Лосєва (Вл. Соловйова, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренського, Гуссерля, Кассіра та ін.);

2) загострено-апологетичне ставлення Лосєва до неоплатонізму пов'язане великою мірою з історико-політичним контекстом його творчості, тобто з необхідністю відстоювати свої релігійні позиції, захищати православну (в її ім'яславському варіанті) доктрину від нападок войовничого атеїзму, викривати нову радянську міфологію шляхом алегоричного опису принципів язичницького платонізму;

3) Діонісія Ареопагіта і А.Ф. Лосєва можна, на наш погляд, з повним правом вважати неоплатоніками за релігійно-філософською позицією, беручи до уваги, що йдеться тільки про християнський (точніше – східно-християнський, православний, «візантійський») неоплатонізм;

4) найважливіші риси цього різновиду неоплатонізму (трансцендентизм, апофатизм, символізм, еманатизм та ін.) є характерними

рисами філософських поглядів обох мислителів, що дозволяє говорити про органічність православно інтерпретованого неоплатонізму в філософських концепціях Лосєва і про безсумнівну спадкоємність між його працями і вченням Діонісія Ареопагіта» [Там само].

У контексті неоплатонізму й ім'яслав'я надзвичайно важливою є Лосєвська філософія імені та міфу.

«Будь-яке ім'я розуміється Лосєвим не формально, як набір звуків, але онтологічно, тобто буттєво. (...) Лосєв обґрунтував слово і ім'я як знаряддя живого соціального спілкування, розкрив живу стихію слова, далеку від чистого психологізму і фізіологізму. Слово, з точки зору Лосєва, завжди виражає сутність речі, невід'ємну від цієї останньої. Назвати річ, дати їй ім'я, виділити її з потоку неясних явищ, подолати хаотичну плінність життя – означає зробити світ осмисленим. Тому весь світ, Всесвіт є не що інше, як імена та слова різних ступенів напруженості. Тому ім'я є життя. Слово – знаряддя спілкування, яке виконує комунікативну функцію. Без слова і імені людина антисоціальна, мовчазна, не соборна і не індивідуальна. "Іменем і словами створений і тримається світ. Іменем і словами живуть народи, зсуваються з місця мільйони людей, рухаються до жертви і до перемоги глухі народні маси. Ім'я перемогло світ".

Тісно пов'язана з вченням Лосєва про ім'я його філософія міфу» [13].

У «Діалектиці міфу» Лосєв, підбиваючи підсумки свого дослідження, дає формулу міфу, що включає чотири члени: «1) особистість, 2) історія, 3) чудо, 4) слово» [24]. І далі філософ докладно розписує цю формулу міфу: «Візьмемо першу і останню категорію – особистість і слово. Міф є слово про особу, слово, яке належить особистості, що виражає і виявляє особистість. Міф є таке слово, яке належить саме даній особистості, спеціально для неї, невід'ємно від неї. Якщо особистість є дійсно особистість, вона не зводиться ні на що інше, вона – абсолютно самородна, оригінальна. Не було і не буде ніколи іншої такої ж точно особистості. Це означає, що і специфічне слово її також абсолютно оригінальне, неповторне, незрівнянне ні з чим і не

зводиться ні до чого. Воно є власне слово особистості і власне слово про особу. Воно є ім'я. Ім'я є власне слово особистості, те слово, яке тільки вона одна може дати і виявити про себе. В імені – діалектичний синтез особистості і її виразності, її свідомості, її словесності. Ім'я особи і є те, що ми, власне кажучи, маємо в міфі. Ім'я є те, що виражено в особистості, що виявлено в ній, те, чим вона є і собі й у всьому іншому. Отже, міф є ім'я. Але міф, сказали ми, є ще диво. Цей третій момент нашої останньої формули також легко приєднується до отриманого більш складного поняття. Саме, виходить чудесне ім'я, ім'я, яке говорить, що свідчить про чудеса, ім'я, невіддільне від цих самих чудес, ім'я, творить чудеса. Ми будемо праві, якщо назвемо його магічним ім'ям. Міф, тому, є просто магічне ім'я. А приєднання, нарешті, другого моменту, історії, дає останнє перетворення, яке отримає таку форму: міф є розгорнуте магічне ім'я. І тут ми добралися вже до тієї найпростішої і остаточної серцевини міфу, далі якої вже немає нічого і яке далі нерозкладне вже ніякими способами. Це – остаточне і останнє ядро міфу, і далі повинні вже замовкнути всякі інші перетворення і спрощення. Це максимально проста і максимально насичена формула міфу. Потрібно також мати на увазі, що ця формула має абсолютно універсальне значення. (...)

Міф як розгорнуте магічне ім'я не може вже бути проаналізований далі і зводимо на якісь більш початкові моменти. Тут – остаточна, неподільна і центральна смислова точка міфу; і можливо лише таке подальше дослідження, яке буде деталізувати це поняття вже без виходу за його межі» [Там само].

«Міф як жива чудесна реальність, що безпосередньо сприймається древніми, вивчався Лосєвим на величезному матеріалі текстів про соціально-історичний розвиток родової громади і художніх творів грецької класики. В історії античної естетики, на думку Лосєва, розкривається історія античної філософії і міфології. Для античної людини, що виросла на інтуїціях тілесного, найпрекраснішим було, за свідченням Лосєва, цілком матеріальне тіло космосу з вічним рухом небесних світил над непорушною Землею. Але

живе космічне тіло – це олюднення природи, тобто воно міфологічне. Оскільки ж світ заряджений ідеями, то будь-яка ідея повинна себе проявити, тобто стати виразною, а отже, естетичної, адже, на думку Лосєва, естетичне є не що інше, як виразне. Таким чином, космос не тільки міфологічний, але і є предметом естетичного споглядання. Філософія ж як наука про космос (натурфілософія) і людину, частку космічного цілого (антропологія), трактує про найвищу виразність цих космічних сил. (...)

Будуючи свою філософію культури на матеріалі античності, Лосєв виділяє в ній цілий ряд основоположних, тільки їй властивих принципів, які в свою чергу зводяться до певного типу культури, що має свій лик (ейдос), свою неповторну фізіономію. Для праць Лосєва характерні пошуки саме цієї конкретної виразності, типологія буття. Одним з головних принципів є відсутність в античності тієї величезної ролі суб'єкта, на якій побудована культура новоєвропейська. Антична культура спирається на принцип об'єктивізму, обумовленого абсолютизацією матеріально-чуттєвого космосу, тобто обоженнюванням живого космічного тіла. Отже, античність виростає на пантеїзмі, коли боги виявляються не чим іншим, як узагальненням окремих областей природи, законами її, втіленими в космосі, які ним керують.

Абсолютизація космосу приводить до абсолютизації закономірностей, на яких він заснований, а значить, і до поняття необхідності, або долі, яка існує поряд зі свободою тільки від себе залежить космосу. Діалектика свободи і необхідності створює, на думку Лосєва, особливий тип античного героїзму, для якого існує не тільки непорушність рішень долі, але і власна воля, що не знає цих рішень, а тому вільна в своїх проявах.

В античній культурі космічне і людське взаємопов'язане. І якщо космічний абсолют є найкрасивіше тіло, тобто художній твір, то і людське тіло настільки ж пластичне, скульптурне, гармонійне, маючи перед собою найвищим вічний, нестаріючий, прекрасно організований зразок.

Але якщо антична культура заснована на тілесному космологізмі, то вона тим самим позаособистісна, вона навіть не знає слова для позначення

особистості. Наші звичні слова, запозичені з латинської мови, такі як «суб'єкт» і «індивідуум» або грецьке «іпостась», в античності ніяк не пов'язувались з уявленням про особу. Поняття особистості здебільшого виражається у греків терміном «сома», тобто «тіло». Отже, людська особистість – це добре організоване тіло. Зате антична культура постійно оперує такими термінами, як «логос» і «ідея», причому «логос» розуміється як єдність мислення і мовлення, думки і слова. Тому, коли Геракліт казав про вогняний Логос або піфагорійці про числові логоси, стоїки про сім'яні логоси вони мали на увазі тільки матеріальну силу стихій.

Також і грецьке «ідея», або «ейдос», не мало значення, звичайного для європейських систем ідеалізму, але означало щось подумки видиме, коли бачити і мислити зливаються. Тому платонівські занебесні ідеї – це не метафізичні абстракції, а категорії, що чуттєво, відчутно сприймаються, видимі думкою, тобто володіють тілом, нехай найтоншим ефірним, як у богів, але все-таки тілом. Одним з важливих відкриттів Лосєва в науці стало встановлення тілесного (соматичного) скульптурного характеру античної культури. (...)

...неоплатоніки, останні язичницькі філософи у світі християнства, представили древніх богів у вигляді прекрасних логічних тріад, висхідних до Першоединого начала, яке не має, однак, імені та представляє собою не абсолютну особистість, а тільки числове позначення» [13].

Таким чином, «виходячи з вищевикладеного, можна зробити висновок, що діалектика міфу Лосєва в методологічному відношенні є метафілософським підходом, який, базуючись на інтерсуб'єктивності даних нашого мислення і досвіду, що не залежать від конкретного світогляду, виявляє таку світоглядну модель (абсолютна міфологія), яка в силу своєї і когнітивної, і досвідченої самообоснованія носить абсолютний характер, а тому є критерієм істини при порівняльному аналізі світоглядів, тобто забезпечує виконання головного завдання філософії релігії як метадисципліни» [16]. Для самого Лосєва як для апологета християнства «те,

що абсолютна міфологія виявилася і структурно, і змістовно ізоморфною християнству, дає підставу стверджувати: дана методологія слугує і вирішенню граничної задачі християнської апологетики – обґрунтування абсолютної істини християнського світогляду» [Там само].

Лосєв, як і Соловйов, принциповий критик новочасного світогляду, що, зокрема, видно в його нарисі «Діалектика міфу».

У своїй праці «Історія античної естетики» Лосєв порівнює антично-середньовічний і новочасний світогляд на прикладі Плотіна і Канта відповідно, надаючи перевагу першому. Філософ критикує Канта як представника новочасної думки, обґрунтовуючи переваги неоплатонічного світогляду:

«а) Кант виходить із догматичного віровчення, яке для нього є *conditiosinequanon* всякого філософствування. А саме – все смислове, що ми знаходимо в досвіді, для нього обов'язково є суб'єктивно-смислове, тобто породжене суб'єктом. У той час як для Плотіна все смислове ("розум") є породженням абсолютно об'єктивного початку ("єдиного"), для Канта все смислове є результат функціонування людського суб'єкта. Вже це одне є тим примітним фактом, який вражає нас і принципово-філософськи, і психологічно, і соціально-історично. (...)

Не тільки в основі всього лежить у Канта суб'єкт. Ще одна особливість така ж різюча в порівнянні саме з Плотіном. Кант визнає "конститутивне" значення тільки за абстрактним змістом, за розумом, рішуче відмовляючи йому у всякій інтуїтивності. Єдина інтуїція, яку він визнає догматично, це – чуттєва інтуїція. Дані чуттєвого досвіду обробляються за допомогою апріорних суб'єктивних форм розуму і чуттєвості, і – ніяких інших інтуїції в людському дусі не можна собі й уявити. "Ідеї розуму" тому і розпадаються на суперечні моменти, що не існує ніякої спеціальної розумної інтуїції, яка б служила опорою для ідей розуму, чому останні і мають регулятивну, але не конститутивну функцію.

б) При такій філософській позиції – на що ж повинні були перетворитися основні моменти єдиного діалектичного процесу Плотіна? Цей процес починається з Єдиного. Чи є в системі Канта місце для такого моменту? Воно, звичайно, є; і його не може не бути у будь-якій розвиненій і зрілій філософській системі. Але воно всюди має абсолютно своєрідний стиль, відповідно до типу даного філософствування. У Канта, взагалі кажучи, це є "річ-в-собі". Можна бути цілком впевненим, що ті, що читали вище про Єдиному у Плотіна, так і уявляли собі це Єдине. Однак потрібно ретельно розвивати в собі почуття історико-філософського стилю і не піддаватися зовнішнім аналогіям, якими би вони сильними не були. Дійсно, те й інше – непізнаване. Але, здається, це і є єдиний пункт подібності. В іншому це дві абсолютно різні філософські конструкції. У Канта тут просто безодня, просто розрив і розкол, раз назавжди. У Плотіна ж, як ми знаємо, існує діалектичний перехід від Єдиного до всього іншого. Єдине є не тільки Єдине в собі (в цьому випадку Плотін збігається з Кантом, але це є тільки теза діалектичної тріади), воно ще й відрізняється від всього іншого, щоб бути взагалі. А оскільки воно відрізняється, воно є щось, тобто володіє якоюсь якістю, кількістю тощо. Словом, воно переходить в інше, стає іншим (розумом, душею, речами тощо). У Канта ж речі-в-собі існують у вигляді якогось заціпенілого, застиглого царства, яке відокремлене від всього живого немовби якимсь фізичною силою. (...)

Вчення про речі-в-собі руйнується від одного маленького питання: а що, ця сама річ-в-собі відрізняється чимось від іншого чи ні? Якщо вона нічим не відрізняється, вона не є щось; отже, про неї не можна сказати навіть того, що вона є річ-в-собі (бо це вже ж є щось), і вона перетворюється в порожні звуки, що не мають ніякого значення. Якщо ж річ-в-собі відрізняється від іншого, то вона відрізняється чимось, тобто вона – щось, вона має ознаки, вона пізнавана, вона зовсім не є річ-в-собі. Немає потреби вважати річ-в-собі і чимось спеціально об'єктивним. Об'єкт передбачає суб'єкта. І якщо ми хочемо говорити про абсолютну єдність, то воно з цього

самого не буде ні об'єктивним, ні суб'єктивним, але перевищує і те й інше. Так воно і є у Плотіна. У Канта ж річ-в-собі чомусь "об'єктивна". Втім, це і зрозуміло чому: тут догматичне віровчення про вихідний розкол і розрив знання і буття. Так затверджено було з самого початку, без будь-яких доказів.

в) Після Єдиного у Плотіна існує Ум, а цей Ум, як ми бачили, в свою чергу розуміється у нього то як просто абстрактно-сміслова сфера, то як життя (душа), то, нарешті, як повний Ум, царство ідей-первообразів. Не може бути інакше і у Канта, оскільки це зріла система, що дійшла до всіх центральних питань філософії. Але яку неймовірну форму прийняли у Канта всі ці античні неоплатонічні категорії! Ми вже знаємо, що Кант заперечує будь-яку інтелектуальну інтуїцію. Отже, його "розум" – це абстрактний розум, точніше, система категорій і основоположень чистого розуму. Далі, де ж шукати у нього плотіновське розумне "життя" або "душу"? Вона, звичайно, приймає тут форму "практичного розуму", тобто тієї сфери моралі (мораль у протестанта Канта і є єдиний вид духовного життя), де тільки й можуть "здійснюватися" ідеї розуму. Теоретична цінність ідей розуму – нуль, але зате вони є регулятивами для моралі. Тут, отже, і треба шукати плотінівське "життя" "розуму". Але цікаво, що філософська проникливість Канта, хоча і спотворена індивідуалістичними забобонами, абсолютно правильно намагає основні етапи діалектичного розвитку, даючи їм, звичайно, відповідно спотворене висвітлення. А саме – Кант прекрасно відчув необхідність об'єднання розуму і розсудку і дав повний аналіз неоплатонічного вчення про цілісний і повний ум як первообраз у вченні про "здатність судження". Цей позбавлений смаку термін вказує у Канта на синтез розуму і розсудку. І тут – сфера мистецтва і телеології.

г) Дійсно, судячи безвідносно, треба сказати, що цей синтез намічений, вірніше, намацаний у Канта абсолютно правильно. Якщо розсудок в якості апіорного принципу давав тільки законовідповідність і конституював природу на основі пізнавальних функцій суб'єкта, а розум в цій іпостасі ж принципу давав свободу, простуючи вже не до природи, але до кінцевої мети

і базуючись на здатності бажання, то згадана зараз "здатність судження" об'єднує в якості античного принципу закономірності (необхідність) з кінцевою метою в доцільності, де є і необхідність закону і досягнення річчю завдань, які ставляться цим законом, і визначає вона собою не природу і не свободу, але мистецтво, також і базуючись не на на пізнанні або здатності бажання, але на почутті задоволення або незадоволення.

Неможливо не знаходити повної конструктивної подібності плотинівського ума-первообразу (згадаємо також те, що вище говорилося про суміщення розуму і задоволення) з кантовской "здатністю судження", чи брати її в телеологічному або в естетичному аспекті. І при всьому тому: у Плотіна цей ум-первообраз виростає з чистого абсолютного буття, у Канта – з суб'єкта; у Плотіна це онтологічний щабель самого буття, космічна або докосмічну потенція; у Канта – трансцендентальний і абсолютно абстрактний принцип а priori; у Плотіна Ум є світло, промінь, фігурність, картинність, смислова статуя, у Канта – абстрактна і абсолютно неінтуїтивна заданість для того чи іншого оформлення емпіричного досвіду» [25].

Втім, ставлення Лосєва до Платона та платонізму було амбівалентним. Лосєв цінує платонізм вище, ніж самого Платона, адже «непродуманість Платоном термінів «ейдос» і «ідея» і відсутність їх ясною трактування вказують на те, що філософії Платона ще дуже далеко до завершеної системи платонізму. У Платона – тільки початок. За платонізмом потрібно йти не до Платона, але до інших, більш зрілих платоніків» [28].

Визнаючи геніальність Платона та безпрецедентну велич платонізму, він все ж піддавав багато моментів нищівній критиці. «У найпершій роботі "Ерос у Платона" 1916 р. Лосєв, слідуючи за В.С. Соловйовим, критикує Платона з християнських позицій, переважно за язичництво і непросвітленість його лірично-філософського і космічного Ероса благодаттю християнського Просвітництва, за претензію Платона перемогти зло і роз'єднаність цього світу лише "своїми руками", за прагнення це "здійснити в державі, в людях".

У Лосєвських працях 20-х рр. зберігається критика язичництва в платонізмі з християнських позицій, коли автор міг це ще собі дозволити, але виразно додається і інший аспект. Це критика Платона як прихильника і апологета похмурих форм соціального життя, особливо в «Соціалній природі платонізму». Лосєв пристрасно прагне показати і довести, наскільки Платон насправді антиліберальний, що саме з його головного вчення про ідеї неминуче випливають суспільний устрій комунізму і заперечення приватної власності, тоталітарний і жорсткий становий характер ідеального держави, усуспільнення дітей і дружин, вигнання поетів і художників і т.д.» [30].

Лосєв пристрасно критикує Платона у праці «Нариси античного символізму та міфології», наголошуючи на амбівалентному характері останнього: «Треба з коренем вирвати вікові забобони щодо Платона, Треба вловити самий стиль, античний стиль платонізму і не нав'язувати Платону західноєвропейських поглядів. (...) Апологет ченців і філософ поліції, захисник рабства і містичного комунізму, професор догматичного богослов'я, гонитель мистецтв і наук, заклятий ворог сім'ї та шлюбу, душитель любові і жіночий емансіпатор, містик-екстатик і блискучий художник, проповідник казарми, абортів, дітовбивства, музичного виховання душі, педераст, мораліст, найсуворіший аскет і діалектик – ось що таке Платон; і це все – діалектично-органічна цілість, єдиний і цілісний образ філософа, єдиний і цілісний стиль платонізму» [26].

«Уже в «Державі» Платон, виходячи з самих добрих спонукань і намірів щодо ідеального життя, побудував державну систему, яка настільки ідеальна і настільки абсолютна, що в ній не мисляться ніякі зрушення, ніяке рух вперед, з нею несумісний ніякий історизм. Але якщо тут все принесено в жертву нерухомому і вічному царству ідей і філософ на цій підставі ще до деякої міри міг апелювати до сталості і непорушності, то в «Законах» все набагато гірше. Тут вже не проповідується ніякого царства ідей, яким держава повинна була б служити. (...) Основна думка його проєктів полягала в тому, щоб по можливості полегшити людям перехід до ідеальної держави.

Ту утопію, якій присвячений діалог «Держава», Платон вважає тепер уже занадто важкою і нездійсненною. Він хоче кілька наблизити свою нову утопію до дійсності. Але як він це робить?

«Закони» вражають дріб'язковою регламентацією всіх без винятку проявів людського життя аж до шлюбу і сімейних відносин. Рідко можна знайти в історії людської думки таку страшну утопію, яку пропонує тут Платон. Тут не тільки цілком відсутня теорія ідей, яка раніше одухотворяє його утопію, але і соціально-політичні оцінки Платона тепер далеко не такі принципові, як це було раніше.

Добре знаючи зі свого життєвого досвіду, що таке тиран, він намалював нам в VIII книзі «Держави» жахливого образ тирана, настільки нелюдський і потворний, що, здавалося б, творець цього образу вже ніде в своїх творах не повинен був би допустити можливості тиранічної форми правління. Але ось в «Законах» знову з'являється цей зловісний образ, проте на цей раз Платон прагне його одухотворити. Раніше Платон гостро критикував спартанську і критську форми правління під ім'ям проклятої їм тимократії. Тепер знову робляться посилання на Спарту і Крит з тим, щоб похвалити консерватизм тамтешніх державних форм і їх тисячолітню нерухомість. У «Законах» на перший план виступають не ідеї, а якась зовнішня сила, яка стримує держава від розпаду. Авторитет належить якимось людям, в розпорядженні яких знаходяться величезні каральні можливості аж до смертної кари. Зображується якийсь напівміфічний законодавець, який разом з тираном здійснює всі законодавчі та виконавчі функції при повній неувазі до потреб особистості та навіть суспільства» [23, 160].

2.7. С.Л. Франк

«Франк, Семен Людвігович (1877–1950), російський філософ. (...) У своїй докторській дисертації Душа людини (1917) зробив спробу створення нового підходу в психології, послідовно критикуючи емпіризм «наукової»

психології і вказуючи на «безвихідність» психологічного суб'єктивізму. Душевне життя людини, за Франком, володіє всією повнотою реальності і особливою організацією, цілісний, динамічний світ, що не зводиться ні до яких «зовнішнім» чинникам і ні в якому сенсі не вторинний. У внутрішньому досвіді особистості, який ніколи не буває психологічно замкнутим («я» завжди передбачає «ти» і «ми»), розкривається абсолютне духовне буття і душа зустрічає Бога як «останню глибину реальності». (...)

Франк вважав себе приналежним «до старої, але ще не застарілої секти платоніків». Він виключно високо цінував систему Миколи Кузанського. Істотний вплив на нього справила метафізика всеєдності Вл.С. Солов'єва. Франк виходить з інтуїції всеєдності буття: «Буття є всеєдність, в якому всі окреме є і мислиме саме тільки через свій зв'язок з чим-небудь іншим». Всеєдність має абсолютний сенс, оскільки включає в себе відносини Бога і світу. «Навіть поняття Бога не став винятком ... Він не мислимий без відношення до того, що є його творіння». Втім, раціональне осягнення і тим більше пояснення абсолютного всеєдності неможливо в принципі, і філософ вводить поняття «металогічності» як первинної інтуїції, здатної до цілісного розуміння дійсності. Це «первинне знання», отримане таким «металогічним» чином, Франк відрізняє від знання «абстрактного», що виражається в логічних поняттях, судженнях і умовиводах. Знання другого роду абсолютно необхідно, воно вводить людину в світ ідей, світ ідеальних сутностей і, що особливо важливо, в кінцевому рахунку засноване на «первинному», інтуїтивному (металогічному) пізнанні.

Наділена даром інтуїції і здатна до «живого» (металогічного) знання людина з особливою силою відчуває глибинну ірраціональність буття. (...) Проте підстави для метафізичного оптимізму існують, вважав мислитель, і пов'язані вони насамперед з ідеєю Боголюдства. Людина не самотня, божественний «Світло у темряві» дає йому надію, віру і розуміння свого призначення. і стає підставою для служіння справі релігійно-морального перетворення природно-історичного буття людини» [38].

«Франк зазначав специфіку європейської культури ХХ століття, виявляючи її складність, дисгармонійність і суперечливість. Те, що раніше називалося невиразним і невизначеним поняттям "культура", пише він, що включало в себе загальний комплекс досягнень людини: науку, мистецтво, освіту, виховання, економіку, правові відносини, техніку, - все це ціле, по Франку, розклалося в ХХ столітті і виявилось складним, суперечливим, неузгодженим конгломератом. Зараз не можна говорити про якусь єдину культуру, розуміючи під нею і творчість Шекспіра і кількість споживаного мила, подвиги людинолюбства і вдосконалення знарядь вбивства, філософські ідеї і устрій ватер-клозетів. Часто поруч під тонкою плівкою витонченою розумової культури можна спостерігати нині черствість, жорстокість, нетерпимість, при зовнішньої чистоті і благопристойності душевну бруд і порочність.

У цьому сенсі і віра в "культуру" померла в нашій душі, вважає Франк, і всі старі, раніше безперечні цінності підлягають перегляду і перевірці. У всій навколишній нас суспільній відповідальності і людської житті не знаходиться більше опорних точок, немає перебуває твердого ґрунту, на який можна з довірою покластися. Сучасна людина як би висить в повітрі серед якийсь порожнечі або серед туману і повинна шукати мужності і віри в себе самого» [27].

«Філософія Франка будується на основі *philosophia perennis* («вічної філософії») – тієї традиції неоплатонізму і християнського платонізму, яка проходить через всю історію європейської філософії і збігається з умоглядною містикою. Сам Франк підкреслював вплив двох найбільших представників платонізму – Плотіна і Миколи Кузанського – на формування його системи.

Осмислюючи свої філософські уявлення, Франк зазначає, що незважаючи на їх довгу еволюцію визначаючи «світогляд центральна інтуїція буття як надраціональну всеєдності залишилася незмінною». (...)

Як і інші представники філософії Всеєдності, С. Л. Франк прагнув до набуття всеєдиного знання про людину і суспільство, вважаючи його можливим на основі поєднання досвіду, розуму і віри. Метафізика Всеєдності є варіантом синтезованого підходу до вирішення проблеми єдності світу і людства. (...)

Розробляючи онтологію всеєдності, Франк однією з головних складових своєї системи вважав антропологію – проблему не тільки людини як цілісної сутності, що сама себе розкриває, а й з'ясування положення людини в структурі реальності. (...)

Специфіка філософії Франка – в прагненні мислити людину як начало, вкорінене в двох онтологічних порядках – духовному і матеріальному, іманентно і трансцендентному, в зчепленні яких виражається цілісність людини, що розуміється як рух до Бога, який виходить із самої людської природи. (...)

Людина потребує безумовно міцної самостверженої основи для свого існування (і ця основа є Бог). Це усвідомлення своєї недостатності також належить до суті людини. Посилаючись на вчення Плотіна, Франк проголошує матеріальне буття «лише мінімумом духовності». (...)

Як Плотін бачить в основі індивідуальної душі одиничний логос (творче поняття) єдиного Духа, так і для Франка безсумнівно, що «в своїй найглибшій корені людські душі як носії або єдності духовного життя по суті є окремими випромінюваннями всеєдності абсолютної життя, як такої». (...) Таким чином, «все – в нас, і ми – у всьому. Наше "я" простягається від Бога до матерії, бо ми перебуваємо в небесах, залишаючись одночасно в земному світі». (...). А тому Франк бачить життя людини як боротьбу і взаємодію між фактичною і ідеально-верховною сферами її буття, їх нероздільну і незлитну двоєдність. (...)

Франк вважає, що конкретне душевне життя людини протікає на ґрунті двоєдності душевного і тілесного буття, в основі якого лежить єдність світу і

життя, актуальності та потенційності, ідеальності і реальності, і де він виявляє саму сутність духовного життя. (...)

Слідом за Плотіном Франк вважає, що душа є те, що вона знає і споглядає, так як «душевна життя ... як конкретно здійснена реальність, є єдність переживання з предметно-усвідомлював буттям». (...)

Неоплатонізм вплинув на філософію Франка як безпосередньо, через вивчення творчості Плотіна, так і опосередковано, через християнську думку, глибоко ввібрала його ідеї. (...)

Оскільки питання про можливість всеєдності, глибоко розроблене неоплатонічною філософією, не допускає однозначної і вичерпної відповіді і рішення, оскільки ця проблема виявляється актуальною і невичерпною в кожен філософську епоху, або виступає як "якийсь топос філософського мислення"» [8].

Покажемо є бачення Франком співвідношення філософії і релігії. У своєму нарисі «Філософія і релігія» мислитель пише: «Філософія і релігія мають абсолютно різні завдання і суть різні по суті форми духовної діяльності. Релігія є життя в спілкуванні з Богом, що має на меті задоволення особистої потреби людської душі в спасінні, в знаходженні останньої міцності і задоволеності, непорушного душевного спокою і радості. Філософія є, по суті, абсолютно незалежне від будь-яких особистих інтересів вище, завершальне осягнення буття і життя шляхом розсуду їх абсолютної першооснови. Але ці, по суті, різні форми духовного життя збігаються між собою в тому відношенні, що обидві вони здійсненні лише через спрямованість свідомості на один і той же об'єкт – на Бога, точніше, через живе, досвідне вбачання Бога» [37].

Говорячи про персоналізм Франка, Бердяєв пише, що «у Франка не тільки не вирішена, але і не поставлена гносеологічна і онтологічна проблема людини. Людина тоне у всеєдності. Образ людини, лик людини не повстає ні в системі знання, ні в системі буття. *Spesificum* людини не розкривається. Монізм завжди поглинає людину, він звільняє її на мить, щоб потім

остаточно винищити. (...) Пізнання людини, як творча активність людини, не може бути простим злиттям з всеєдиним, прилученням до абсолютного буття» [5].

«Підбиваючи підсумки, можна сказати, що в особі Франка російська філософія принесла один з найбільш зрілих і дорогоцінних своїх плодів. (...) Його «метафізика Всеєдності» є філософськи найзначнішою системою Всеєдності в російській філософії. (...) Після Плотіна і Миколи Кузанського навряд чи хто-небудь з філософів так гранично заглиблювався в проблему Незбагненого» [21].

2.8. Л.П. Карсавін

«Вчення Карсавіна – система християнської метафізики, що належить, разом з філософією С. Л. Франка, до тієї лінії постсоловйовської метафізики всеєдності, в якій базисна концепція всеєдності будується під впливом Миколи Кузанського. Однак на відміну від Франка, Карсавін спирається у Кузанця не на апофатичну ідею незбагненого, вченого незнання і т.п., але на конструктивну інтуїцію *contractio*, стягання. Ця ідея робиться основою складної конструкції всеєдності як ієрархії «моментів» різних порядків, в якій моменти вищі стягань недосконало актуалізуються в нижчих. Цей структурний принцип всеєдності підпорядкований у Карсавіна динамічному принципу триєдності, троїчній парадигмі становлення і розвитку: всеєдність виступає як статичний аспект, «зупинка і спокій», «моментальний зріз» триєдності. Зв'язок з онтологією і догматикою християнства встановлює постулат про тотожність досконалої триєдності, Бога і особистості; недосконалими ж реалізаціями триєдності і всеєдності визнаються будь-які суб'єкти розвитку – індивіди, соціальні групи, нації, церкви. (...) Наділення тварі буттям – самовіддача і жертвна смерть Бога, акт любові Його до тварі; твар має суттю свого буття – відповідний жертвний акт, в якому вона вільною волею повертає буття Богові, приймаючи смерть і знаходячи життя-через-смерть, пакибуття в Бозі. Т.ч., метафізика всеєдності виступає як

філософія любові, смерті і жертви; афективні і екзистенційні начала вводяться безпосередньо в онтологію, в чому думка Карсавіна виявляється співзвучна сучасній феноменологічній, діалогічній і екзистенціальній філософії» [40].

«"Про начала (Досвід християнської метафізики)" – один з головних релігійно-філософських праць Л.П. Карсавіна, де вперше даний широкий виклад його філософії всеєдності. (...)

Основу християнської онтології в книзі становить оригінальна ідея і конструкція всеєдності, тісно пов'язаного з триєдністю. У цій конструкції ... всеєдність представляється як ієрархія своїх «моментів», де вищі моменти стяжено-недосконало актуалізовані в нижчих. Відмінності цієї концепції всеєдності – необхідне існування і досконалої всеєдності (Бог), і недосконалої (створений світ), а також онтологічної динаміки, що їх сполучає – "діалектики буття-небуття", яка виражається принципом триєдності. Розробка концепції, вироблена і в філософському, і в богословському дискурсі, включає в себе великий набір нових, неортодоксальних богословських ідей, які, в одній своїй частині, типові для російської думки Срібного століття (софіологія, апокатастасис, гностичні тенденції), тоді як в іншій, більш індивідуальній, надають вченню Карсавіна етичне і екзистенціальне забарвлення: буття і тварної, і Божественної особистості розкривається як жертвна самовіддача, яка потребує страждань і загибелі» [41].

ВИСНОВКИ

Відповідно до поставленої мети можна відмітити наступні висновки.

Як згадувалося у вступі, у дослідженні йдеться про неоплатонічний характер російської філософії даного періоду, що ще не було предметом спеціального дослідження.

Таким чином, у дипломній роботі проведено спеціальне дослідження, де з'ясовано глибоко неоплатонічний характер російської релігійної філософії кінця XIX – початку XX століть, досліджено філософські системи російських релігійних філософів відповідної епохи.

Витоками неоплатонічної парадигми в російській релігійній філософії є філософські системи неоплатоніків, засвоєні через християнське богослов'я. Так для апофатичного богослов'я Псевдо-Діонісія Ареопагіта, та для сформованої на основі його системи традиції апофатичного богослов'я православної Церкви характерне використання неоплатонічного Єдиного, яке будучи непізнаваним принципом поза буттям, містить в собі все, будучи початком для всього множинного буття. Таким чином, йдеться мова про вседність буття. Розрізняється чуттєве та розсудкове пізнання. Наближення до принципу через містичні практики.

Характерні поняття і категорії російської релігійної філософії, такі як вседність яка охоплює все множинне буття. Діалектичне розрізнення Єдиного та Іншого як протилежних категорій. Критика логічного сприйняття світу. Апофатичний погляд на традицію богослов'я, зокрема уявлення, що сутність Бога є непізнаваною людським розумом, тому критичний підхід до визначення поняття Бог. Вчення про Софію, як мудрість за допомогою якої можна наблизитись до Бога.

Були проаналізовані принципи та позиції філософування представників російської релігійної філософії. Для них характерне розділення особистості і колективу. Зосередження на особистому релігійному досвіді. Тенденція до екуменізму. Важливим принципом є критика догматичності, яке заважає особистим духовним пошукам, критичне ставлення до поєднання церкви та

держави. Проблема відношення між мікрокосмом та макрокосмом, встановлення єдності між ними. Проблема статі, критика подавлення жіночого начала християнською церквою, вчення про андрогінність як поєднання жіночого і чоловічого начал. Відмінність етики та релігії, перша побудована на підчиненні особистості колективу, тоді як остання неможлива без особистісного досвіду, має долати етичний рівень, та давати людині незалежність від соціуму.

Досліджено вплив християнського богослов'я на російську релігійну філософію. Різниця між язичницьким неоплатонізмом та християнським неоплатонізмом, виходячи з критики язичницької космології, зокрема системи маніфестаціонізму, як такої, що принципово не розрізняє творця і творіння, і суперечить доктрині творіння з нічого. Апофатичне богослов'я встановлює сутність Бога вищою ніж Єдине, останнє може ототожнюватися в кращому випадку з Божими енергіями. Відсутність поняття особистості як в язичницькій теології, так і в соціальному виміру неоплатонічної філософії. Тобто, лише початок філософської інтуїції про конфлікт між суб'єктом та об'єктом. Ототожнення поняття єдиного і одного, для заміни язичницького монізму християнським монотеїзмом. Таким чином, російська релігійна філософія виходить з християнської інтерпретації неоплатонізму і поглиблює його.

Таким чином, відповідно до мети дослідження сформовано цілісну картину російського релігійного неоплатонізму кінця XIX – початку XX століть.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абрамов А. И. Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма [Электронный ресурс] / А. И. Абрамов // Институт Философии Российской Академии Наук. – 2010. – Режим доступа до ресурсу: https://iphras.ru/elib/HP6_2.html.
2. Адо П. Плотин, или Простота взгляда [Электронный ресурс] / П. Адо // Платонополис: Идеи либо парят, либо умирают. – 1991. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.platonizm.ru/content/ado-plotin-ili-prostota-vzglyada>.
3. Аристотель. Политика [Электронный ресурс] / Аристотель // Библиотека Гумер – Режим доступа до ресурсу: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/aristot/index.php.
4. Асмус В. Ф. Античная философия [Электронный ресурс] / В. Ф. Асмус – Режим доступа до ресурсу: <http://centant.spbu.ru/sno/lib/asmus/12-1.htm>.
5. Бердяев М. О. Два типа мирозерцания [Электронный ресурс] / М. О. Бердяев // Викитека. – 2019. – Режим доступа до ресурсу: [https://ru.wikisource.org/wiki/Два_типа_мирозерцания_\(Бердяев\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Два_типа_мирозерцания_(Бердяев)).
6. Бердяев М. О. Самопознание [Электронный ресурс] / М. О. Бердяев // Lib.ru/Классика. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1949_samopoznanie.shtml.
7. Венгеров С. А. Шестов, Лев Исаакович [Электронный ресурс] / С. А. Венгеров // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Шестов,_Лев_Исаакович.
8. Вершина В. А. Неоплатонизм и философия всеединства С. Л. Франка [Электронный ресурс] / В. А. Вершина – Режим доступа до ресурсу: <http://doxa.onu.edu.ua/Doxa4/189-193.pdf>.
9. Воденко К.В. Религиозно-философская концепция типологизации культуры священника Павла

- Флоренского // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 6.;
Режим доступа до ресурсу: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=11329>
10. Герасименко Н. В. Григорий Палама [Электронный ресурс] / Н. В. Герасименко, С. Н. Саенкова // Православная энциклопедия: Под редакцией патриарха московского и всея Руси Кирилла. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravenc.ru/text/168057.html>.
11. Григорій Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих [Электронный ресурс] / Григорій Палама // Азбука веры – Режим доступа до ресурсу: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/triady-v-zashhitu-svjashhenno-bezmolvstvujushhij/.
12. Грицанов А. А. Псевдо-Дионисий Ареопагит [Электронный ресурс] / А. А. Грицанов, А. Н. Шуман // velikanov.ru – Режим доступа до ресурсу: http://velikanov.ru/philosophy/psevdo-dionisij_areopagit.asp.
13. Жданова Г.В. Философия «Высшего синтеза» А. Ф. Лосева. (К 120-летию А.Ф. Лосева) Текст научной статьи по специальности «Философия, этика, религиоведение» [Электронный ресурс] / Г. В. Жданова // CyberLeninka. – 2014. – Режим доступа до ресурсу: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofiya-vysshego-sinteza-a-f-loseva-k-120-letiyu-a-f-loseva>.
14. Авель (Плахтій), ієромонах. А. Ф. Лосев – Священное Писание и неоплатонизм [Электронный ресурс] / Авель (Плахтій), ієромонах // CyberLeninka – Режим доступа до ресурсу: <https://cyberleninka.ru/article/n/a-f-losev-svyaschennoe-pisanie-i-neoplatonizm>.
15. Ігумен Андроник (Трубачов). Флоренський [Электронный ресурс] / Ігумен Андроник (Трубачов), С. М. Половинкін // Новая философская энциклопедия. – 2018. – Режим доступа до ресурсу:

- <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01a9e2fa81561f7103da73a9>.
16. Игумен Ермоген (Панасюк). Диалектика мифа А.Ф. Лосева как методология философии религии и апологетики [Электронный ресурс] / Игумен Ермоген (Панасюк) // Московский Патриархат, Белорусская Православная Церковь, Минская Духовная Академия. – 2019. – Режим доступа до ресурсу: <file:///D:/Downloads/скачать-полный-текст-диссертации.pdf>.
17. Казарян А. Т. Бердяев [Электронный ресурс] / А. Т. Казарян // Православная энциклопедия: Под редакцией патриарха московского и всея Руси Кирилла. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.pravenc.ru/text/78126.html>.
18. Козирьов А. П. Булгаков [Электронный ресурс] / А. П. Козирьов // Большая российская энциклопедия. – 2019. – Режим доступа до ресурсу: <https://bigenc.ru/philosophy/text/1887874>.
19. Козирьов А. П. Соловьёв [Электронный ресурс] / А. П. Козирьов // Большая российская энциклопедия. – 2019. – Режим доступа до ресурсу: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH012ba7dae986357d0de1772b>.
20. Козирьов А. П. Софиология о. С. Булгакова: теологема или философия? [Электронный ресурс] / А. П. Козирьов // Булгаковиана: Сайт исследователей и почитателей творчества о. Сергия Булгакова. – 2011. – Режим доступа до ресурсу: <http://ivashek.com/ru/research/spor-o-sofii/961-sofiologiya-o-s-bulgakova-teologema-ili-filosofema-kozyrev-a-p>.
21. Левицкий С. С. Л. Франк [Электронный ресурс] / С. Левицкий // Азбука веры – Режим доступа до ресурсу: https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/s-l-frank/.

22. Лосев А. Ф. Философская проза неоплатонизма [Электронный ресурс] / А. Ф. Лосев – Режим доступа до ресурсу: <http://simposium.ru/ru/book/export/html/11449>.
23. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель – М., Мол. гвардия, 1993.
24. Лосев О. Ф. Диалектика мифа [Электронный ресурс] / О. Ф. Лосев // Правда. – 1990. – Режим доступа до ресурсу: <http://psylib.org.ua/books/losew03/index.htm>.
25. Лосев О. Ф. История античной эстетики: поздний эллинизм [Электронный ресурс] / О. Ф. Лосев // PsyLib. – 1980. – Режим доступа до ресурсу: <http://psylib.org.ua/books/lose006/index.htm>.
26. Лосев О. Ф. Очерки античного символизма и мифологии [Электронный ресурс] / О. Ф. Лосев // Мысль. – 1993. – Режим доступа до ресурсу: <http://psylib.org.ua/books/lose000/txt109.htm>.
27. Некрасова Е. Н. С.Л. Франк о русской интеллигенции и русской культуре [Электронный ресурс] / Е. Н. Некрасова – Режим доступа до ресурсу: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/35669/55-Nekrasova.pdf?sequence=1>.
28. Подвойский Л. Я. Социально-политическая традиция платонизма в русской общественной мысли [Электронный ресурс] / Л. Я. Подвойский // Человек. Сообщество. Управление. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <file:///D:/Downloads/sotsialno-politicheskaya-traditsiya-platonizma-v-russkoy-politicheskoy-m-sli.pdf>.
29. Поляков С. Лев Исаакович Шестов [Электронный ресурс] / С. Поляков // Библиотека "Вехи". – 2000. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.vehi.net/shestov/index.html>.
30. Пущаев Ю. В. Советский платонизм (I): образ Платона у А.Ф. Лосева в советском философском и культурном контексте [Электронный ресурс] /

- Ю. В. Пущаев // Вопросы философии. – 2018. – Режим доступа до ресурсу:
http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1854&Itemid=52.
31. Радлов Е.Л., Арсеньев К.К., Соловьев, Владимир Сергеевич [Электронный ресурс] / Е.Л. Радлов, К.К. Арсеньев // Википедия: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – 2017. – Режим доступа до ресурсу:
https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Соловьёв,_Владимир_Сергеевич.
32. Синьоока Ю. В. Шестов [Электронный ресурс] / Ю. В. Синьоока // Новая философская энциклопедия. – 2018. – Режим доступа до ресурсу:
<https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0c140f0d923d820b63380c>.
33. Соловйов В. С. Из Платона [Электронный ресурс] / В. С. Соловйов // Википедия. – 1974. – Режим доступа до ресурсу:
[https://ru.wikisource.org/wiki/На_звезды_глядишь_ты,_звезда_моя_светлая!_\(Платон;_Соловьёв\)](https://ru.wikisource.org/wiki/На_звезды_глядишь_ты,_звезда_моя_светлая!_(Платон;_Соловьёв)).
34. Соловйов В. С. Оправдание добра: нравственная философия [Электронный ресурс] / В. С. Соловйов – Режим доступа до ресурсу:
<http://psylib.org.ua/books/solvs01/index.htm>.
35. Старокадомский М. А. Неоплатонизм и христианство [Электронный ресурс] / М. А. Старокадомский // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. – 1974. – Режим доступа до ресурсу: http://www.odinblago.ru/neoplatonizm_i_hristianstvo.
36. Троїцький В.П. Лосев [Электронный ресурс] / В. П. Троїцький, Ю. Н. Попов // Большая российская энциклопедия. – 2019. – Режим доступа до ресурсу: <https://bigenc.ru/philosophy/text/2158674>.

37. Франк С. Л. Философия и религия [Электронный ресурс] / С. Л. Франк // Азбука веры – Режим доступа до ресурсу: https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/filosofija-i-religija/.
38. Франк, Семен Людвигович [Электронный ресурс] // ЭнциклопедияКругосвет: Универсальнаянаучно-популярнаяэнциклопедия. – 2020. – Режим доступа до ресурсу: https://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/filosofiya/FRANK_SEM_EN_LYUDVIGOVICH.html.
39. Фернандес Е. Св. Григорий Палама и русская религиозно-философская мысль [Электронный ресурс] / Е. Фернандес // Федеральный университет Риу-Гранди-ду-Норти, Натал Университет Бразилиа, Бразилия – Режим доступа до ресурсу: [file:///D:/Downloads/ruskiy-neoplatonizm-i-uchenie-sv-grigoriya-palam-o-bojestvenn-h-energiyah%20\(1\).pdf](file:///D:/Downloads/ruskiy-neoplatonizm-i-uchenie-sv-grigoriya-palam-o-bojestvenn-h-energiyah%20(1).pdf).
40. Хоружий С. С. Бердяев [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий // Большая российская энциклопедия. – 2019. – Режим доступа до ресурсу: <https://bigenc.ru/philosophy/text/1859670>.
41. Хоружий С. С. Карсавин [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий // Новая философская энциклопедия. – 2018. – Режим доступа до ресурсу: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH012ba7dae986357d0de1772b>.
42. Хоружий С. С. Карсавин Л.П. О началах [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий // Румянцевский музей. – 2014. – Режим доступа до ресурсу: <http://rummuseum.info/node/4459>.
43. Хоружий С. Современные проблемы православного мирозерцания [Электронный ресурс] / С. Хоружий // Интернет-издание Веб-Центра «Омега». – 2002. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/91/problems.pdf>.

44. Хоружий С.С. Имяславие и культура серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий // Русский Путь – Режим доступа до ресурсу: <https://www.rp-net.ru/book/articles/materialy/bulgakov/horuzhij.php>.
45. Шичалин Ю.А. Неоплатонизм [Электронный ресурс] / Ю.А. Шичалин // Новая философская энциклопедия. – 2018. – Режим доступа до ресурсу: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHec86502a308ba51ee4f8ec>.
46. Шкуро С. К вопросу о неоплатонизме А.Ф. Лосева [Электронный ресурс] / С. Шкуро // Богослов.Ru: Научный богословский портал. – 2011. – Режим доступа до ресурсу: <https://bogoslov.ru/article/1646877>.
47. Шкуро С. К вопросу о платонизме русской религиозной мысли [Электронный ресурс] / С. Шкуро // CyberLeninka. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-platonizme-russkoy-religioznoy-mysli/viewer>.