



Бибихин и Хайдеггер о проблеме энергии

Сергей Хоружий

Институт философии Российской академии наук

Бибихин, Хайдеггер, Палама о проблеме энергии¹

Аннотация

В статье анализируется трактовка проблемы энергии в философии В.В.Бибихина. В первую очередь разбирается освещение Бибихиным богословия Божественных энергий св. Григория Паламы и делается ряд критических замечаний по поводу этого освещения. Также проводится сопоставление позиций Бибихина с концепцией энергии в философии Хайдеггера.

Ключевые слова

онтология, Палама, сущность, Хайдеггер, энергия

¹ Доклад на международной конференции «Философское наследие В.В. Бибихина» (Санкт-Петербург, май 2013 г.).

Проблема энергии — несомненно глубинная и стержневая для философской мысли Владимира Вениаминовича Бибихина. Но она также является глубинной и стержневой в гораздо более широком плане. Как бы мы ни оценивали современную философскую ситуацию, в ключе мажорном, как обращение к Другому Началу, или в минорном, как философское безвременье, — но с энергией в ней связываются крупные ожидания, энергию видят одним из главнейших принципов нового философского дискурса, который должен сменить оставленный классический язык философии (если выразиться по Бибихину). При этом, однако, в философском понимании энергии множество открытых вопросов и практическое отсутствие прочного современного фундамента.² Помимо этого, сам философ указывал, что энергия — это навязчивая тема нашей эпохи в ее самых значимых и совсем не философских измерениях, вплоть до глобальной экономики и систем жизнеобеспечения человечества. В своих размышлениях он откликался и на эти вне-философские стороны проблемы. В итоге проблема предстает необозримой, бездонной, и мой доклад — не более чем предварительные замечания к ней. При этом мы будем рассматривать, в первую очередь, концепцию энергии в творчестве Бибихина; позиции же Хайдеггера и Паламы будут обсуждаться лишь в связи с их отражениями и преломлениями у русского философа.

В своем составе тема энергии у Бибихина имеет отчетливое тройственное строение. Прежде всего, у нее существует прочный фундамент, которым служит концепция энергии у Аристотеля. Разумеется, это — исконный школьный предмет, имеющий несметное множество изложений; но даже на таком фоне бибихинское освещение предмета выделяется как глубоко личное и оригинальное. Далее, то, что строится на этом фундаменте, — это отнюдь не обычная историческая экспозиция темы. К Аристотелевым истокам присоединяются лишь немногие избранные этапы, в первую очередь, учение о действительности у Канта и Гегеля. Главное же развитие темы следует в двух других направлениях. Во-первых, философ представляет критический анализ богословия божественных энергий Григория Паламы (Византия, сер. XIV в.), а во-вторых, он развивает размышления о роли энергии в современном мире и для современного сознания.

Как очевидно, эти два сюжета крайне далеки друг от друга; но в освещении Бибихина они объединяются тем, что философ равно рассматривает паламитское богословие и современное отношение к энергии как отклонение, как сомнительный и опасный отход от

² Ср. в последнем основательном обзоре темы: «Практически все, что касается этого различия [между сущностью и энергией. — С.Х.], вызывает споры» (Брэдшоу 2012: 19).

аристотелевского и античного понимания энергии, которое является для него единственно истинным и непреходящим мерилем. И то, и другое — явления, несущие в себе заблуждение и ошибку, хотя в разной мере: в паламизме указываются и ценные стороны, однако в современном технократическом энергетизме таковых совсем не находится. Поэтому речь о них — в элементе разоблачения и критики, порой резкой. Характер критики, однако, совершенно различен в двух случаях. К философско-богословскому раскрытию темы относится лишь критика паламизма, тогда как критика современного отношения к энергии ведется в эссеистски-публицистическом стиле, без развертывания философского анализа. Философское осмысление ситуации с энергией в современном мире входило в планы философа; так, на семинаре в Институте философии 26.01.1993 он говорит: «Введением в проблематику бытия, его энергии, должны быть энергетические проблемы современности» (Бибихин 2010: 327–328). Однако в текстах, известных нам сегодня, мы не находим осуществления этих планов. По этой причине мы ограничим наше обсуждение лишь двумя из трех названных слагаемых темы.

Аристотелева основа концепции энергии В.В. Бибихина

Аристотель — поистине Альфа и Омега всей мысли Бибихина об энергии. Однако в трудах философа нет связного изложения Аристотелева учения. Бибихин — мыслитель с собственным и своеобразным творческим стилем, вызывающе далеким от систематичности и академичности (недаром в русской философии ему всего ближе Розанов и Леонтьев). Основу его концепции энергии мы у него находим в виде набора из нескольких ударных, ключевых положений, каждое из которых утверждается усиленно и повторяется многократно, с вариациями. По большей части эти положения в той или иной мере близки к трактовке аристотелевского учения об энергии у Хайдеггера. Между философией Бибихина и мыслью Хайдеггера существует тесная связь, если угодно, даже избирательное родство; и в теме энергии они проявляются сразу и прослеживаются почти всюду, хотя прямые отсылки к Хайдеггеру довольно редки. Для краткости я тоже буду лишь изредка отмечать хайдеггеровские соответствия, но надо иметь в виду, что их можно было бы указать в очень многих пунктах.

Общность двух философов начинается от истоков темы, с самых общих основоположений об энергии. В их ряду первым надо поставить решение вопроса о самом статусе энергии, о ее месте и роли в философском дискурсе. Хайдеггер подчеркивает, что место энергии — за пределами учения о категориях, *раньше* этого учения: «Для Аристотеля вопрос о *dynamis* и *energeia* [...] это не вопрос о категори-

ях [...], это вопрос о сущем как таковом [...] Вопрошать о *dynamis* и *energeia* [...] есть подлинное философствование (*prote philosophia*)» (Heidegger 1981: 9–10). Бибихинское решение аналогично, хотя и выражено немного иначе. Бибихин подчеркивает, что у Аристотеля нет определения энергии, вопреки его обещанию такое дать (в «Метафизике», в гл. 6 кн. 9). Отсюда он приходит к выводу, что определения и не может быть, что энергия принадлежит к особому роду вещей и обладает особым статусом: «Аристотель [...] знает, что определения энергии нет [...]. Энергия из тех предельных вещей, которым определения в принципе нет» (Бибихин 2010: 336). И к этому выводу у него есть очень характерное добавление, ставящее интегральный человеческий опыт высшей инстанцией в постижении предельных вещей: «Энергия [...] это такая вещь, которую если не *чувствовать*, если не иметь *опыт* [...] то никакими объяснениями и определениями не научишь» (Бибихин 2010: 31, курсив автора).

Следующее основоположение таково: *энергия у Аристотеля есть основное имя бытия*. Хайдеггер утверждает это не раз, варьируя и развивая тезис о том, что у Платона бытие выступает как идея, у Аристотеля же — как энергия. Уже в ранних Марбургских лекциях 1924 г. мы читаем: «*Energeia* является [...] наиболее фундаментальным сказуемым бытия в учении о бытии у Аристотеля» (Heidegger 2002: 44), и аналогично поздние тексты многократно подчеркивают, что энергия — «основное понятие метафизики Аристотеля». На этих позициях стоит и философия Бибихина. Здесь мы прочтем, что «золото и энергия — имена бытия у Гераклита и Аристотеля» (Бибихин 2010: 324), что «энергия для Аристотеля — движущее начало всего» (Бибихин 2010: 39) и «для него [Аристотеля] [...] энергия раньше всего, предшествует всему» (Бибихин 2010: 37). Вследствие этого, энергия — это само начальствующее начало, производящий принцип речи о бытии, онтологии. По Бибихину, она сохраняет эту главную роль и в дальнейшем, во все эпохи:

Аристотелевская энергия, современная энергия, скажем, атомной энергетики, гегелевская *Wirklichkeit* и паламитская энергия [...] не термины, а первые лица бытия в античности, в молодой революционной Европе и в начале тихоокеанской цивилизации III тысячелетия (Бибихин 2010: 335).

Далее, всякий раз, когда Бибихин заново начинает обсуждение энергии, он ставит вопрос: *Энергия — цель или средство?* В виде исключения это уже не хайдеггеровский вопрос, он подсказан нашим временем, когда, по Бибихину, «мы уже слишком захвачены энергией» (Бибихин 2010: 333), «человечество пристрастилось к энергии» (Бибихин 2010: 336) и царит «одичалая погоня» за энергией. Анализ приходит к выводу, что для современности энергия — это «такое

средство, которое цель... величина, в которой различие цели и средства отпадает» (Биbihин 2010: 388). У Аристотеля, однако, иначе: «по учению Аристотеля энергия определенно цель, а не средство» (Биbihин 2010: 389). «Энергия для Аристотеля — сама цель» (Биbihин 2010: 318), подчеркивается философом много раз.

Данное положение уже вплотную подводит нас к центральному, ключевому пункту концепции энергии у Биbihина: к настойчиво утверждаемому им *примату энергии покоя*. Здесь мы входим в средоточие философской проблематики энергии, в обширный круг проблем и апорий, порождаемых отношениями энергии со всем комплексом сопряженных с нею понятий: покой и движение, возможность и деятельность, завершенность и т. п. И, конечно же, перводвижитель. Запутанность и апорийность этой проблематики, наличие в ней многих вопросов, пребывающих открытыми от Аристотеля до наших дней, связаны, прежде всего, с тем, что у Аристотелевой энергии весьма широкое семантическое поле и сложное смысловое содержание. С известным упрощением можно считать, что в этом поле и этом содержании различаются две главные сферы, в одной из которых энергия соотносится и сближается с категориями покоя и полноты, законченной осуществленности, тогда как в другой — с категориями движения и деятельности. Обе сферы со всей определенностью присутствуют у Аристотеля (в частности, и в базовом тексте его учения об энергии, в кн. 9 «Метафизики») и ни одна из них заведомо не может быть отрицаема; но, тем не менее, почти все трактовки энергии выдвигают на первый план какую-либо одну сферу, придавая другой малое значение или совсем ее игнорируя.

«Энергия покоя», не связанная с каким-либо движением, — это центральное понятие первой сферы; ее эталонным примером у Аристотеля служит энергия неподвижного перводвижителя. Важнейшая же и характернейшая черта концепции Биbihина в том, что именно этой энергии отдается решительное первенство, приоритет во всем спектре значений и видов энергии. Разве что изредка, «для порядка», он упоминает, что энергия может также быть и иной, называя эту иную «второй энергией»; но о ее свойствах, ее роли мы у него практически ничего не найдем. Подобный приоритет имеет место и у Хайдеггера (ср. хотя бы: «Греки понимали подвижность из покоя» (Хайдеггер 1995: 85) и мн. др.), но там он не проводится столь тотально-категорично — напротив, проделывается и внимательный разбор энергии, связанной с движением, «второй энергии», по Биbihину. О ней говорится, в частности: «Подвижность движения есть *energeia ateles*, в-творении-стояние, которое еще не пришло в свой конец [...]. Эта *energeia* есть некое “в пути”» (Хайдеггер 1995: 96). Биbihин же, рассматривая проблематику энергии в современном мире и трактовку энергии в паламитском богословии, оценивает отвечающие

им подходы к энергии по одному главному критерию: отводят ли они должное место энергии покоя. Как мы выше сказали, оба подхода получают у него негативную оценку, и ее причина одна и та же: философ находит в них одну и ту же коренную ущербность — утрату, игнорирование энергии покоя. В паламизме, в паламитском догмате о сущности и энергии «было забыто, что такое энергия покоя» (Бибихин 2010: 137), в современности же «энергию покоя мы совсем не понимаем [...] это не наше, не для нас, чужое» (Бибихин 2010: 37, 53).

Эта главная и почти единственная для Бибихина энергия описывается им ярко и выразительно, с эмоцией. Но лишь очень редко эти описания уточняют, что они относятся только к энергии покоя; как правило, они ведут речь просто об «энергии», создавая ошибочное впечатление, будто таковы свойства энергии вообще, как таковой. На первом месте из этих свойств — несомненно *полнота*. Полнота — это лейтмотив не столько даже научной трактовки, сколько чувства, эмоционального восприятия энергии у русского философа. Богато варьируясь, лейтмотив «Энергия — это полнота» (Бибихин 2010: 269) проходит через всю речь его об энергии. Однако «полнота — покой» (Бибихин 2010: 32), «полнота должна быть в смысле своей завершенности покоем» (Бибихин 2010: 409) — и это значит, что весь бибихинский дискурс полноты, строго говоря, надо относить именно к энергии покоя и только к ней. Большей частью этот дискурс разворачивается как цепь сближений и отождествлений: энергия как полнота может быть отождествлена с целым рядом базовых метафизических категорий.

Прежде всего, если энергия — это полнота, то она уже не только осуществление (как она привычно характеризуется), но осуществленность и завершенность. Это свойство ее природы утверждается многократно в веских и емких формулах: энергия — «полнота завершенности», «та осуществленность, которая полна» (Бибихин 2010: 274), «развернутая полнота цветущего осуществления» (Бибихин 2010: 344), «энергия — осуществленное бытие, которое полно в себе, полно собой и само себе цель» (Бибихин 2010: 439). Последняя формула, философски весьма насыщенная, ведет уже напрямиком к следующему отождествлению: энергия, как она здесь представлена, есть явно то же, что энтелехия. Энергия и энтелехия — давняя и большая тема аристотелианских штудий, однако Бибихин не погружается в нее, сразу же и решительно избирая линию практически полного слияния двух начал. Он говорит, что это и есть линия Аристотеля — ср. напр.: «Другие аристотелевские имена для “энергии”, применяемые часто без различия: *entelecheia* [...] и *ergon*» (Бибихин 2010: 271); «энергия [...] у Аристотеля чаще всего синонимична “энтелехии»» (Бибихин 2010: 379). В итоге, по Бибихину, «энергия то же самое что завершенность, законченность, *энтелехейя*» (Бибихин 2010: 422, курсив автора), хотя в силе и наше замечание о том, что энергия здесь —

это, точнее говоря, энергия покоя. Далее, очередное отождествление достаточно очевидно: в круг основных значений энергии входит также действительность. Бибахин говорит: «От аристотелевской энергии, одной, у нас два слова: [...] энергия и более частое *действительность*. Обычно “энергия” переводится как “действительность» (Бибахин 2010: 59, курсив автора). Как концепт *Wirklichkeit* классической немецкой философии, действительность получает углубленную разработку у Канта и Гегеля, и это учение о действительности Бибахин называет «вариациями на тему энергии покоя и неподвижного перводвига́теля» (Бибахин 2010: 460). И, наконец, как мы уже понимаем, в этом ряду отождествлений с неизбежностью должна возникнуть и сущность. Она и возникает; например, мы можем прочесть: «Аристотелевская энергия, она же сущность» (Бибахин 2010: 303). Но это отождествление мы сейчас отметим лишь мельком. Оно тесно связано с обсуждением паламитского богословия энергий, и в следующем разделе мы еще к нему вернемся.

Завершая же краткое описание оснований бибахинской концепции, остается затронуть, пожалуй, всего один существенный пункт: отношение *energeia* и *dynamis*, энергии и возможности, силы, способности (обычные переводы *dynamis* у Бибахина). В любой трактовке энергии, это — один из ключевых пунктов; и уже понятно, что в случае Бибахина тотальный примат энергии покоя и слияние энергии с энтелехией приводят к тому, что данное отношение — уже не отождествление, а нечто обратное, противопоставление. *Dynamis* — это «начало изменения», многократно подчеркивает философ; она неразрывно связана с движением, и потому «аристотелевская энергия [...] противоположность способности, силе как возможности» (Бибахин 2010: 320). В результате аристотелевская триада начал, *dynamis* — *energeia* — *entelecheia*, принимает у Бибахина жесткую и однозначную форму: энергия тождественна энтелехии и, как законченная осуществленность, противоположна возможности (способности, силе и вообще всей динамической стихии как таковой).

Тот же примат энергии покоя определяет и решение известного вопроса о последовательности начал: предшествует ли возможность энергии (как началу, что приводит возможность к осуществлению) или наоборот, энергия предшествует возможности (как необходимое предсуществование того, что возможно)? В учении Аристотеля есть основания и для той, и для другой последовательности; т.е. за счет многозначности, многомысленности энергии, она и предшествует возможности, и за ней следует. При этом следует за возможностью и актуализует ее энергия как начало осуществления и деятельности, предшествует же возможности, служа ее онтологической предпосылкой, энергия как осуществленность, как энергия покоя. Бибахин не может не признавать эту аристотелевскую амбивалентность отношения начал; но его ультра-аристотелизм, утверждающий несо-

измеримое превосходство энергии покоя, толкает к предельному умалению роли «второй энергии», энергии, актуализующей возможность, вплоть до игнорирования и даже прямого отрицания ее. Вот, например: «Если мы подумаем об аристотелевской энергии, что она *второй шаг, после способности [...] то ошибемся [...] аристотелевская энергия перее способности, потенции, силы, вообще движения, изменения [...] она первый двигатель*» (Бибихин 2010: 321, курсив автора). Порой же принижение «второй энергии» производится и в довольно сильных выражениях. Так, мы читаем: «Энергия, которая после силы, — только недоразумение [...]. Та энергия [...], которая ковыляет за силой, способностью, — и не принципиальная, и не основная; это [...] только тень энергии» (Бибихин 2010: 32).

Трудно не увидеть, что здесь уже налицо известная стилизация Аристотеля. Аристотелевская энергия — это не только первый двигатель, не только энергия покоя. И в определенных контекстах это может оказаться весьма важным.

Критика богословия божественных энергий у В.В. Бибихина

Паламитское учение о божественных энергиях отнюдь не было для Бибихина лишь одной из областей приложения его концепции энергии. Напротив, его мысль была связана с паламитской тематикой одновременно многими нитями. Мысль эта — христианская мысль, которая складывалась не только в русле античной философии и западной философской традиции, но также и в русле православного умозрения и русской философии. К этому последнему руслу он создавал себя причастным, употреблял всегда «мы», когда говорил о нем, и судьбы его, как в истории, так и в современности, были самостоятельным предметом его рефлексии. Живой связью с этим руслем, школой вхождения в его стихию для него стало тесное и длительное сотрудничество с А.Ф. Лосевым. Другой частью школы были его переводческие труды: помимо «Триад» Паламы, одного из краеугольных текстов православной традиции, ему принадлежит и перевод важного аскетического сочинения, «Новых духовных бесед» Макария/Симеона. Предметом же особого интереса и, если угодно, волнения, философа было сегодняшнее состояние этого нашего русла, его трудности и проблемы. О них он думал и высказывался со всей смелостью мыслителя и всей личной пристрастностью русского христианина на рубеже тысячелетий.

Таков, очень вкратце, контекст паламитской темы у Бибихина — контекст, несомненно, наложивший свой отпечаток на его разработку темы.

Следуя своему противопоставлению философии и метода (особый оригинальный круг идей Бибихина!), философ, как и в случае

с Аристотелем, не дает систематического изложения учения Паламы. Но рассмотрение этого учения, рассмотрение энергии у Паламы, строится совершенно иначе, нежели рассмотрение энергии у Аристотеля. Прежде всего, это рассмотрение вовсе не ограничивается собственно теоретической проблематикой, философской и богословской. Оно открывается экспозицией биографии Паламы, затем переходит к более широкой исторической, религиозной, идейной панораме Византии его эпохи; после чего разворачивает довольно детальное описание Исихастских споров, как в их событийном развитии, так и в их богословско-философском содержании. Сравнительно с другими описаниями (в том числе и в классической книге Мейендорфа о Паламе) Биbihин придает заметно большее значение побочным, отнюдь не богословским сторонам, плотно погружая Исихастские споры в атмосферу византийской истории, государственной, дворцовой и церковной политики, борьбы мнений, партий и группировок. В его освещении, перипетии политической и церковной практики существенно и прямо влияли на ход обсуждения богословских предметов, сказываясь и на итогах этого обсуждения, то есть, в первую очередь, на решениях поместных соборов Византийской церкви в период Споров.

В оценке этих решений уже проглядывает собственная антипаламитская позиция философа: все его критические замечания — в адрес лишь тех соборов, что одобряли учение Паламы. Так, о самом первом из них, Соборе 1341 г., он пишет: «Патриарх и синод [...] не захотели обсуждать богословские вопросы по существу» (Биbihин 2010: 110); о Соборе 1347 г. — «поспешили, скомкали, не убедили», а о самом важном, Соборе 1351 г., принявшем Паламитский догмат, — «не договорили [...] кончилось криком» (о его первой сессии) и «фатальная недопроясненность» (о заключительной сессии). Далее довольно подробный обзор ранних исследований паламизма и исихазма в России носит характер направленного отбора всех антипаламитских суждений и позиций; главным положительным героем в этом обзоре выступает Акиндин, «человек отчетливого и бескорыстного ума с убедительной позицией» (Биbihин 2010: 373). А в целом, усиленно создается впечатление, будто учение о божественных энергиях — это некая партийная идеология: говорится, что это — «новое знание, заявленное партией», «кричащее нововведение партии Филофея, Кантакузина и Паламы», что в пользу его действовали «паламитская партия», «антизападная партия», «антилатинская партия» и т. п.

Что же касается самого существа учения, то его разбор, сугубо критический, строится опять-таки в форме комплекса из нескольких главных пунктов, повторяемых и варьируемых. Как мы уже говорили, философ рассматривает это учение в первую очередь под углом примата энергии покоя — и без труда обнаруживает, что дан-

ный примат здесь отнюдь не выдерживается. Прежде всего, он находит, что энергия покоя игнорируется в важнейшем положении учения Паламы и паламитского догмата — в положении, согласно которому «божественная сущность [...] совершенно необъемлема и неучаствует, участвуема же божественная благодать и энергия» (Лосев 1993: 896–897). Действительно, энергия покоя, энергия как полнота, осуществленность и завершенность неотличима от сущности: это один из твердых тезисов Бибихина, выражаемый, например, так: «Энергия покоя [...] — энергия неподвижного двигателя, по Аристотелю — должна быть раньше сущности или во всяком случае тождественна с ней» (Бибихин 2010: 143. курсив автора). Но приведенный п. 6 Соборного решения устанавливает, что божественная сущность никоим образом неприобщима для человека, тогда как божественная энергия приобщима. Тем самым догмат устанавливает различие между энергией и сущностью, и это различие не согласуется с приматом энергии покоя: «С отделением Божественной сущности от Его энергии была забыта энергия покоя, было забыто, что такое энергия покоя» (Бибихин 2010: 137). И ввиду этого несогласия имплицитный его догмат о неприобщимости божественной сущности прямо и категорически отвергается философом. При этом он утверждает, что данный догмат является неслышанным новшеством в богословии:

Палама [...] ввел неслышанное, небывалое в христианской догматике: божественная сущность закрылась, захлопнулась от человеческих глаз навсегда. Такого вот не было. Бог весь был непостижим и как-то все же открыт, по благодати. Только с Паламой Он оказался навсегда, безусловно закрыт (Бибихин 2010: 136–137).

И подобная закрытость несет в себе, по Бибихину, нечто темное, угрожающее: «То, что божественная сущность у Паламы впервые в истории догматики замыкается от всякой причастности как таковая, — это темное или даже зловещее в паламизме» (Бибихин 2010: 376). У философа складывается краткий обвинительный афоризм, не раз повторяемый им: сущность у Паламы — это «черный ящик».

Итак, два эти взаимосвязанных основоположения учения Паламы — неприобщимость божественной сущности и различие божественной сущности и божественной энергии — решительно отбрасываются Бибихиным. Критика этих положений и их следствий — центральный пункт, главное содержание его рецепции паламитского учения. Критика нередко ведется в эмоциональном и резком стиле, и самые выразительные утверждения следует привести дословно. «Первые [...] энергии бессмысленно в каком бы то ни было аспекте, с какой бы то ни было стороны отличать от сущности: их первая полнота и есть сущность» (Бибихин 2010: 304–305).

Различение сущности и энергии в Боге [...] необоснованно, а главное, не нужно. Никакими усилиями обосновать, оправдать это различение не удастся [...]. Различение сущности и энергии в Боге — провал [...] паламитской мысли [...]. Знак надрыва христианского неоплатонизма [...]. И признак кризиса церковного христианского богословия вообще [...]. Паламизм, исихазм в Византии — это тот же надрыв церковного христианства (Бибахин 2010: 138).

Кто взвесил на весах и энергии выдал, а сущность придержал? [...] За сущностью остается только нищее свойство неприобщаемости [...]. Паламитский догмат — догматическая неудача (Бибахин 2010: 141).

В этот центральный топос бибахинской рецепции естественно включается и ряд критических аргументов против учения Паламы, которые издавна выдвигались католическим богословием. Самый постоянный из этих католических аргументов тот, что различение энергии и сущности противоречит простоте Бога; и у Бибахина читаем: «Догмат [1351 г.] ввел необъяснимую сложность там, где традиционное святоотеческое богословие видит нераздельную простоту и полное тождество существа (природы) и действия» (Бибахин 2010: 477). Сближение с католической мыслью — существенная черта концепции энергии у Бибахина, важная для понимания его критики паламизма (а равно и более общих его религиозных позиций). Философ, в частности, принимает ряд положений Фомы Аквината — его концепцию Бога как чистого акта, *actus purus*, и его характеристику причастности человека Богу, находя ее более обоснованной, чем у Паламы. Он также защищает католические позиции в вопросе о *filioque*, православно-католическом догматическом споре об исхождении Св. Духа. Проблематику *filioque* он тесно соотносит с паламитской проблематикой сущности и энергии, считая даже, что вторая проблематика — часть первой (ср.: «спор о *filioque* и [...] его вариант, спор о нетварности божественных энергий» (Бибахин 2010: 349); «тема исихастских споров, явившихся ответвлением [...] спора вокруг *filioque*» (Бибахин 2010: 383)), хотя, к сожалению, он не показывает, в чем же связи двух этих тем. В целом же Бибахин находит, что «католичество [...] со своей старой философской школой право, снова и снова напоминая о тревожной неувязке паламизма, о кричащей спорности различения сущности и энергий» (Бибахин 2010: 139, курсив автора). В этом выводе важны слова о школе: философ заключает о правоте католиков не из-за конфессиональных пристрастий, а оттого, что «старая философская школа» более других сохранила верность незыблемой аристотелевской основе.

В свой разбор учения Паламы Бибахин включает также подробное обсуждение книги Лосева «Философия имени», которую он называет «книгой об энергии и сущности». Этому обсуждению он отво-

дит даже больше места, чем обсуждению самого Паламы, дополняя его также изложением собственных работ по проблеме имени в мифологии и лингвистике. Согласно Бибихину книга Лосева — «это теория афонского православного имяславия, в котором возвратилось в XX в. паламитское учение о присутствии нетварных энергий» (Бибихин 2010: 170). Бибихин, в свою очередь, тоже соглашается с главным имяславческим положением: Имя Божие есть Сам Бог и есть Его нетварная энергия; он также считает, как видно из последней цитаты, что позиции имяславия вполне соответствуют учению Паламы. Книга Лосева — философская апология имяславия, которая пытается обосновать его посредством сложных диалектических и феноменологических конструкций. При этом Лосев отнюдь не выдвигает возражений против учения Паламы и догмата 1351 г.; однако Бибихин тем не менее находит, что он неявно пытается скорректировать, смягчить догмат: «Лосев хочет смягчить жесткую непознаваемость сущности в паламизме» (Бибихин 2010: 232), и именно с этой целью вводит символический аспект в интерпретации Имени: «Символ спасает сущность от непознаваемости» (Бибихин 2010: 233). Но хотя таким образом «Лосев исправил этот раздел догмата» (Бибихин 2010: 217), Бибихин критикует лосевский символизм и находит попытку исправления безуспешной: «Нужно было с самого начала не принимать паламитское новшество, решительно сказать, что сущность в Высшем, Первом [...] *ведь то же что энергия*» (Бибихин 2010: 234, курсив автора). Неудачная коррекция догмата лишний раз подтверждает его коренную неудачность.

Других существенных элементов в бибихинской критике учения Паламы уже немного. Устойчиво повторяются сближения паламизма с иконоборчеством и с исламом; ср., напр.: «Паламизм не случайно сразу сблизили с иконоборчеством» (Бибихин 2010: 361; имеются в виду обвинения Никифора Григоры); «шагом навстречу исламу паламитский догмат, конечно, был, и одновременно шагом в сторону от католического христианства» (Бибихин 2010: 115). Но эти сближения не раскрываются, оставаясь лишь беглыми замечаниями. Не раз также высказываются суждения об усвоении — или вернее, об отсутствии усвоения — богословия энергий в литургике и всей жизни Церкви:

...в богослужении догмат о сущности и энергии по-настоящему не укрепился [...] исчезающее, почти совсем стершееся присутствие паламитского догмата в православном богослужении [...]. Церковная практика все меньше принимает догмат об энергиях (Бибихин 2010: 362, 363, 371),

и т.п. Однако и эти суждения не получают достаточного обоснования.

В целом же в философии Владимира Вениаминовича Библихина предложена весьма своеобразная и парадоксальная рецепция учения Паламы. По существу, все основные позиции и идеи, которые выдвинул и защищал Палама, эта рецепция признает неверными. Но, невзирая на это, философ твердо настаивает, что дело Паламы было предельно нужно и ценно в ситуации византийского православия его эпохи. В этой ситуации, на его взгляд, царил «расположенности официального христианства», «догматическое, да и всякое другое церковное творчество [...], казалось бы, давно уже угасло» (Библихин 2010: 104), а православному богословию грозило «превращение в благополучный музей». Мысль Паламы, деятельность Паламы сумели переломить эту гибельную тенденцию. Тенденция зашла далеко, и для победы над ней требовался порыв, предельное напряжение, были необходимы отчаянные усилия и крайние средства. По своему творческому темпераменту Владимир Вениаминович всегда признавал и чувствовал оправданность таких крайних средств, крайностей тона и выражения. «*Надо кричать!*» — не раз повторял он мне. И в том, что он оценивал как «неслыханные», «экстравагантные», «кричащие» новшества Паламы, он слышал этот отчаянный крик, который для него был достоинством, даже решающим достоинством.³ Он писал: «Все у Григория Паламы — отчаянное, рискованное [...] припадание к Тому, в Ком решающая достоверность» (Библихин 2010: 348). И в конечном счете главной для него оказывается оценка паламизма именно в ключе живого религиозного чувства: «Опыт расставания с действенным, действующим, горячим Богом, порыв остановить уход такого Бога — это настоящая суть паламитского догмата» (Библихин 2010: 134).

В последних словах выступает и еще один важный мотив библихинской рецепции паламизма. Это — его предельная актуальность. Философ усматривает глубокую параллель между духовной ситуацией в поздней Византии и ситуацией в проблеме энергии в наши дни. Основа их сходства — общий для них риск удаления и оскудения, ухода энергий, которыми держится жизнь, — энергий духовных в Византии, физических — в сегодняшнем мире. Чувство этого риска, чувство опасения становится подспудной доминантой эпохи. Как пишет Библихин, «Палама в XIV в. тематизировал [...] энергии по той же причине, по которой мы сейчас заговорили об энергии — разбуженные опытом расставания с ними, расхождения мира [...]. Палама говорит о главном» (Библихин 2010: 134, 137). И отсюда вытекает необходимость нашего обращения к паламизму и исихазму, их важ-

³ Точно так же говорит Библихин о Лосеве: «Лосев — это крик» (Библихин 2010: 259). Крик как философский акт или жест, как способ философствования и философского высказывания — это, если угодно, одна из тем, которые ставит перед нами изучение философии Библихина.

ность для современной мысли. «Палама и паламитские споры живы сейчас не меньше, чем в XIV веке» (Бибихин 2010: 138).

Обсуждение

Описывая бибихинскую рецепцию учения об энергии Аристотеля, мы отмечали и ее близость к Хайдеггеру, и другие характерные особенности. Но освещение учения Паламы у Бибихина куда более специфично. Оно требует принципиальных замечаний и дискуссии, и поэтому мы сначала представили его без комментариев, в чистом виде. Дискуссия же столь сложного и многостороннего предмета должна быть многосторонней и основательной. В рамках доклада, однако, мы ограничимся минимумом, сосредоточившись только на главных пунктах. В первую очередь они касаются отношения паламизма к двум ключевым контекстам, Восточной патристики (а отчасти и Западной) и Аристотелева учения об энергии.

Палама и патристика

Мы видели, что В. В. Бибихин рассматривает паламитские основоположения, различие божественной сущности и божественной энергии и неприобщаемость (непознаваемость) божественной сущности, как неоправданные и ненужные новшества, «кричащие нововведения» Паламы и его сторонников. И вот первое, что необходимо сказать: помещение этих положений в исторический контекст заведомо не подтверждает таких оценок. На поверку имеет место обратное — хотя данные положения и не имели статуса догмата, они издавна присутствовали у греческих Отцов Церкви, полностью соответствуя основному руслу, мейнстриму православного догматического богословия. В современном православии эта историческая укорененность паламизма утверждается привычно и постоянно как общее место; но, в отличие от многих других общих мест, она имеет прочное научное подтверждение. В частности, вся история проблемы сущности и энергии в Восточной патристике недавно была вновь капитально прослежена в монографии Д. Брэдшоу «Аристотель на Востоке и на Западе» (Брэдшоу 2004).

Прежде всего, здесь восстанавливается генезис всей богословской линии, проводящей грань между непознаваемой божественной сущностью и познаваемыми божественными энергиями (или иными коррелятивными началами). Согласно Брэдшоу, эта линия зарождается еще в преддверии христианства, и решающую роль в этом зарождении можно приписать Филону Александрийскому. А именно, автор замечает следующее:

Аристотель имел в виду главным образом «энергию» как действительность, тогда как Филон — «энергию» как деятельность. Это открывает новую интересную возможность понять божественную «энергию» как то, благодаря чему можно познавать Бога.⁴ [...] Ямвлих, Прокл и Отцы Церкви [...] следовали этому направлению мысли (Брэдшоу 2012: 100).

Сам же Филон успел отчетливо наметить данное направление: «Филон противопоставляет *energeia* божественных Сил и их непознаваемую *ousia*» (Брэдшоу 2012: 101), причем непознаваемость утверждается им очень категорично:

Для человеческого рассудка вполне достаточно продвинуться [...] до понимания того, что Причина Вселенной есть и существует; направлять же свои изыскания дальше и [пытаться] исследовать в Боге сущность (*ousias*) [...] это глупость, которая пристала лишь каким-нибудь незапамятным временам. Ведь даже Моисею [...] Бог именно на это не дал согласия (ср. Филон Александрийский. «О потомстве Каина», 168 (цит. по: Брэдшоу 2012: 100)).

Ясно обозначаются у Филона и общие цели всей будущей линии:

Различая божественную сущность и Силы и считая, что Бог может познаваться только через последние, Филон преследует почти ту же цель, что и греческие Отцы, различавшие *ousia* и *energeia*: сохранить божественную трансцендентность и в то же время утвердить представление о том, что трансцендентный Бог нисходит до того, чтобы быть познаваемым (Брэдшоу 2012: 101–102).

В дальнейшем развитии данной линии для нас наиболее важен этап классической патристики IV в. «В ходе тринитарных споров IV столетия [...] энергия становится ключевым термином для описания действия Бога в мире [...] в противоположность божественной сущности»; складывается «контраст между двумя терминами — *energeia* и *ousia*» (Брэдшоу 2012: 210). Уже Афанасий Великий, а затем и каппадокийцы проводят «общее и систематическое различие между божественными “энергиями”, которые познаваемы [...] и божественной сущностью, которая [...] познается только посредством энергий, источником которых она является» Брэдшоу 2012: 222). Познаваемость божественной сущности утверждает ересиарх Евномий, трак-

⁴ Отсюда мы видим, кстати, что в данной линии, к которой будет принадлежать и Палама, важную роль играет энергия, отличная от энергии покоя; и делается уже понятным, что ультра-аристотелик Библихин, предельно умаляя значение такой энергии, должен прийти к неприятию этой линии.

таты против которого писали и Василий Великий, и Григорий Нисский. Василий Великий отстаивает различие божественной сущности и божественной энергии твердо и выразительно:

Знаем Божие величие, Божию силу, премудрость, благодать и Промысл, [...] и правосудие Его, но не самую сущность [...]. Но говорят: «Бог прост, и все, что исчислил ты в Нем как познаваемое, принадлежит к сущности». Но это лжеумствование, в котором тысяча несообразностей [...]. Энергии многообразны, но сущность проста [...]. Хотя энергии Его и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступной (Св. Василий Великий. «Письмо 226 (234). К тому же Амфилохию» (цит. по: Брэдшоу 2012: 224–225)).

Как видим, здесь решительно и определенно утверждается и неприобщимость божественной сущности. Между этими свидетельствами классической патристики и позднейшими паламитскими тезисами — ни малейшей смысловой дистанции, полное совпадение. Без нарушений этот консенсус *Живого Предания* хранится в православной мысли и по сей день; и у нашего современника митроп. Иоанна Зизиуласа вновь прочтем: «“Энергия”, будучи нетварной, вовлекает в историю и творение самое бытие Бога, и все же, поскольку она отлична от “сущности” Бога, имманентное бытие Бога остается непостижимым и воистину вне истории и творения» (Зизиулас 2016: 261). Возвращаясь же к Бибихину, мы получаем в итоге два взаимосвязанных вывода. Во-первых, его утверждения о том, что у Паламы и в Догмате 1351 г. «впервые» вводятся «неслыханные» и «небывалые» положения о различении энергии и сущности в Боге и о неприобщимости божественной сущности, — все эти утверждения заведомо и вопиюще несправедливы. Отчего ж они делались? Думается, оттого главным образом, что философ считал: *Надо кричать!* — кричать о высокопроблемной, рискованно проблемной ситуации в православии. Но весьма нужно учесть и то, что позднее, вновь читая курс об энергии в 2002 г., он решает, что *так* кричать все-таки нельзя. Никаких подобных утверждений там уже нет, а вместо них — несравненно более умеренные, сдержанные оценки.⁵ Во-вторых, отри-

⁵ Ср., напр.: у Паламы «говорится, что человек никогда не может увидеть сущности Бога. Очень важно, что такое говорится ... не в том смысле, что Бог отгородил свою природу, или сущность, и удержал ее от показа» (Брэдшоу 2012: 472). Курс же 1990–1991 гг. прямо утверждал, что Палама говорит *именно в этом* смысле; т. е. в данном пункте интерпретация Паламы меняется едва ли не диаметрально. Или еще: «Палама ведет почти только чисто энергийный дискурс. О сущности Палама строго говоря не ведет никакого дискурса» (Брэдшоу 2012: 472). Ясно, что и это крайне расходится с прежними утверждениями, будто Палама «наглухо захлопывает сущность» и т. п.

цание обсуждаемых положений об энергии и сущности есть резкое расхождение философа отнюдь не с одним Паламой или с некой «партией» в Византии XIV в., но с цельной традицией православной патристики, с православием, попросту говоря.

Напротив, с католической теологией позиции Бибихина оказываются в согласии. Реконструируя историю концепта божественной сущности на Западе, Брэдшоу заключает, что Августин положил начало стержневой для католичества богословской линии, утверждающей познаваемость этой сущности:

В сочинении *De Genesi ad Litteram* [...] Августин добавляет, что существует третий тип теофаний, не упомянутый в его трактате «О Троице»: это умственные теофании, которые происходят совсем без всяких образов. Главные примеры: встреча Моисея с Богом на Синайской Горе и восхищение апостола Павла на «третье небо». Августин считает, что в таких исключительных случаях имеет место видение самой божественной сущности... в качестве объекта этого созерцания у Августина выступают божественная сущность (*substantia*) и слава (*claritas*), которые он не различает: для него это явно одно и то же... Его главная идея состоит в том, что объектом созерцания может быть либо некое творение, либо божественная сущность. Он настолько утвердился в этой идее, что, кажется, не чувствовал нужды в ее обосновании (Брэдшоу 2012: 301–302).

Эта идея Августина вполне соответствует позиции Бибихина, который, в отличие от Августина, обосновывает ее, исходя из примата энергии покоя. Но именно тут, как подчеркивает Брэдшоу, «Пропась, разделяющая Августина и Восточную традицию, громадна» (Брэдшоу 2012: 302); имеет место «принципиальная несовместимость Августинова богословия божественной сущности и исихастского богословия Нетварного Света» (Брэдшоу 2012: 308). В дальнейшем августиновская линия в данной проблеме закрепляется особым решением Парижского университета в 1241 г.: это решение осуждает как ересь положение о том, что «божественную сущность саму по себе не может увидеть ни человек, ни ангел». Эту же линию проводит и Аквинат, который пишет в «Сумме теологии»: «Сущность Бога, которая есть чистый и совершенный акт, сама по себе умопостижима просто и совершенно» (Фома Аквинский. «Сумма теологии», I.87.1). Есть все основания сказать, что к этой католической линии в проблеме божественной сущности примыкает и позиция Бибихина.

Стоит отметить здесь же, что и в других крупных темах, где западная теология и православное богословие расходятся меж собой, мысль Бибихина неизменно оказывается на западной стороне. Из таких тем философом затрагиваются прежде всего две: *filiolique* и си-

нергия. Выше мы писали уже о принятии им католических позиций в первой из этих тем. Что же касается второй, то в теме синергии расхождение христианского Запада и Востока восходит опять-таки к Августину, который в знаменитом споре с Пелагием о свободе и благодати отчетливо сформулировал полностью антисинергийную позицию, тогда как Иоанн Кассиан, представляя Восточную традицию, посвящает проблеме отдельное, 13-е, из своих «Собеседований», где дает классическое выражение идеи или парадигмы синергии: «В деле спасения нашего участвует и благодать Божия и свободное произволение наше [...] оба согласно действуют и в деле спасения нашего равно необходимы» (Кассиан 1993: 408, 410). Бибихин обсуждает синергию очень сжато, проводя две основные мысли. Первая и главная — это то, что синергия по сути бессмысленна, невозможна и не нужна, ибо отношение Бога и человека есть «почта в один конец»: «Бог [...] уже ответил раньше, чем человек написал. И хорош бы Он был, что это был бы за Бог, если бы Он искал ответов» (Брэдшоу 2012: 307). Человек ничем не может «содействовать» божественной энергии, ибо она есть совершенная полнота, которая «всегда уже есть *вся* до того, как человек заметит ее» (Брэдшоу 2012: 306, курсив автора). Мысль же вторая состоит в том, что идея синергии в ее современном обычном понимании как соработничество, согласное действие божественных и человеческих энергий, чужда православной патристике и в ней почти не встречается.

Первая мысль означает, что философ стоит полностью на антисинергийной позиции Августина; и при этом, как и в проблеме божественной сущности, августирианская позиция возникает и обосновывается очень по-своему, по собственной бибихинской логике, базирующейся на примате энергии покоя, энергии как абсолютной полноты. Однако вторая мысль — точнее, не столько мысль, сколько определенное утверждение о фактическом содержании православного Предания — относится к тому же разряду, что и утверждения о «неслыханной новизне» учения Паламы: философ здесь вызывающе игнорирует самые крупные и бесспорные вещи.⁶ Заявление, что Бог не ищет ответов, прямо противоречит Евангелию: ведь в событии Благовещения Бог именно *ждал ответа* Марии! и этот ее свободный ответ понимается в православии как чистейший пример синергии.⁷ Так пишет Николай Кавасила: «Воплощение было делом не только Отца, Его Силы и Его Духа [...] но также делом воли и веры Девы [...] с ее полного согласия» (Св. Николай Кавасила. «На Благовещение», 4–5, (цит. по:

⁶ Можно предполагать в связи с этим, что проблему синергии также ожидал существенный пересмотр при возвращении Бибихина к теме энергии в 2002 г.; однако до этой проблемы курс 2002 г., увы, не успел дойти.

⁷ Ср., напр.: «Матерь Божия — высший пример синергии» (Ware 1985: 227).

Ware 1985: 263)). Это суждение одного из крупнейших византийских богословов легко дополнить и другими столь же прямыми выражениями идеи синергии в православной патристике. Но мало того, синергия глубочайше укоренена не только и не столько в богословском дискурсе, сколько в самой стихии и природе духовного опыта православия. Такие ключевые принципы православной духовности, как «стяжание благодати», «стяжание Святого Духа» явно и несомненно несут синергичное содержание, тогда как позиция Библихина, следом за Августином, означает полное отрицание трудов стяжания как стратегии духовной жизни. И в этой позиции, быть может, еще важней богословского — личный, глубоко личный момент: Владимир Вениаминович был истово убежден, что долг человека — никакое не стяжание, хотя бы и духовных даров, а просто и неукоснительно *быть на месте*, чтобы Бог мог сказаться через тебя [...]. В целом же трудно не согласиться с мнением Брэдшоу:

Если нужно было бы резюмировать различие между восточной и западной традициями в одном слове, это было бы слово «синергия» [...] основополагающая вера в синергию как форму общения с Богом совершенно очевидна как у Григория Паламы, так и у апостола Павла [...]. [Однако] на Западе синергии придавали удивительно мало значения (Брэдшоу 2012: 345),

а часто, как мы видели, и прямо отрицали ее.

Возникает в итоге весьма своеобразное положение мысли Библихина по отношению к восточной и западной традициям. Ко всем коренным проблемам христианского вероучения и умозрения эта мысль подходит из восточного контекста, контекста православной традиции и русской культуры, в котором она прочно укоренена; и однако во всех главных проблемах, что разделяют Восток и Запад, она признает правоту западных позиций, западных ответов на эти проблемы. Нельзя не вспомнить здесь, что точно такой же характер носило отношение к двум традициям Владимира Соловьева. Оба философа — русейшие люди с глубоко православными корнями: Соловьев — сын историка России и внук священника, Библихин, как он мне говорил, имел в роду своем связь с преп. Игнатием Брянчаниновым. Оба вдумчиво размышляли над ситуацией в русской и православной мысли, и проблемы ее судьбы, ее развития были для них насущными. И оба же одинаково приходили к выводам, что по всем основным вопросам, разделяющим православие и Запад, справедливы не православные, а западные позиции.

Но при всем том, сближение с Соловьевым лишь поверхностно характеризует философию Библихина. В отличие от Соловьева, который был по-настоящему близок к католичеству, отчего католичество и принял, у Библихина согласие с католическими позициями есть,

в действительности, вторичный феномен, следствие иных, более глубоких связей и черт его мысли. На уровне глубинном, определяющем, эту мысль движет некая привязанность и тяга, подлинная *Wahlverwandtschaft*, однако отнюдь не с католичеством, а с античностью, с греками: такая же *Wahlverwandtschaft*, как у Хайдеггера, который, наряду с Аристотелем, был для Бибихина самым близким и самым важным философом. Католичество же — как мы уже замечали выше — оказывается для Бибихина правым лишь оттого, что, на его взгляд, оно в большей мере, чем православие, удержало античные основания умозрения.

Энергии у Паламы и у Аристотеля

В заключение, у нас остался последний пункт, самый существенный для нашей темы. Мы вновь должны вернуться к концепту энергии. Паламитское понимание энергии Бибихин оценивает в призме одного главного критерия — критерия соответствия изначальной концепции энергии у Аристотеля, в которой к тому же предельно выдвинут, педалирован принцип примата энергии покоя, энергии, тождественной энтелехии, энергии как совершенной и завершенной полноты. Насколько, однако, исчерпывающим является такой подход? Не следует ли учесть и какие-либо другие критерии, другие факторы?

Заметим прежде всего, что в теме «Энергии у Паламы и у Аристотеля» речь идет о судьбе античных понятий, внедряемых в христианский контекст, в корпус христианского учения. Подобное внедрение заведомо не может рассматриваться как простой тождественный перенос, при котором понятия никак не изменяются, полностью сохраняя то же самое содержание. С понятиями, как и с любыми другими элементами античного дискурса, неизбежно совершаются перемены не только внешние (например, замена одних связей другими), но и внутренние, затрагивающие их смысловое ядро: это диктуется кардинальным изменением опытной базы дискурса. Анализ этих перемен, точное определение их природы, их свойств — особая эпистемологическая проблематика, однако сам факт их необходимости прочно признан и западным, и восточным богословием. Томист Жильсон пишет: «Любой элемент эллинистического или любого другого происхождения, ставший элементом христианского синтеза, претерпел в нем ассимиляцию, а стало быть, и трансформацию» (Жильсон 2011: 288). Со стороны же православной традиции о. Георгий Флоровский говорит о патристическом богословии так: «Недостаточно было взять философские термины в их обычном употреблении [...]. Нужно было перековать античные слова, переплавить античные понятия» (Флоровский 1931: 75). Термин «пе-

реплавка» кажется наиболее адекватным для происходящей трансформации, ибо он отсылает (хотя Флоровский мог и не иметь этого в виду) к известной эпистемологической метафоре Гумбольдта, метафоре плавильного тигля. Следует считать, что реальным творческим, порождающим началом новой традиции является некоторый новый опыт; и все содержания, какие эта традиция черпает из внешних источников, в призме этого опыта меняют свою природу, словно переплавляясь в тигле.

Как правило, трансформация-переплавка античных содержаний в христианском дискурсе анализировалась для элементов, происходящих из платонизма и неоплатонизма, в связи с очень старой темой о платонических влияниях в христианской мысли. Для элементов, пришедших от Аристотеля, включая и понятие энергии, переплавка изучалась гораздо меньше; однако нет никаких оснований полагать, что у этих элементов она отсутствовала, заменяясь простым взаимодействием без изменения. В свете этого, анализ паламитского богословия энергий на первой же своей стадии должен включать вопрос: *какую трансформацию-переплавку прошел Аристотелев концепт энергии при его внедрении в христианский дискурс, сначала в классической патристике, а затем у Паламы?* Описать полностью эту переплавку — особая и непростая задача, которую мы здесь не можем решить. Укажем лишь ее основные моменты — те, в первую очередь, что существенны для оценки библихинской рецепции учения Паламы.⁸

Нельзя не согласиться с о. Иоанном Мейендорфом, что главный специфический элемент в христианской концепции энергии — это ее теснейшая связь с концепцией личности, с «персонализмом» христианского богословия: «Богословский персонализм есть основная черта предания, на которое ссылается св. Григорий Палама; в нем — ключ к пониманию его учения о божественных энергиях» (Мейендорф 1997: 287). Энергии Божии принадлежат божественной сущности, Усии, однако актуализуются, окачествуются Божественными Лицами. «Божественная энергия не только едина, но и три-ипостасна [...] отражает общую жизнь трех Лиц. Личностные аспекты божественного существования не исчезают в единой энергии» (Meuendorff 1975b: 186). Таким образом, в православном учении энергии несут печать личности, описывают икономию именно личного бытия — что, разумеется, никак не присуще Аристотелевой энергии.

Личное бытие — цельная онтологическая формация, глубоко отличная от бытия в его античном видении. Важнейшие его отличия от античного бытия выражают такие фундаментальные характеристи-

⁸ Более подробно отличительные особенности концепта энергии в православной патристике рассматриваются в моей работе, «Личность и энергия в богословии о. Иоанна Мейендорфа и в современной философии» (Хоружий 2012: 289–302).

ки, как любовь, общение и перихореза. С каждым из этих начал связан целый круг свойств, затрагивающих, в том числе, и божественные энергии. Соответственно, концепция божественных энергий здесь обогащается новыми существенными содержаниями; но мы не будем здесь рассматривать их, отсылая к вышеуказанной работе. Нельзя только не отметить особое значение парадигмы перихорезы для интересующей нас проблемы энергии покоя. Перихореза — вневременное кругообращение бытия между тремя божественными Лицами — не движение, но и не бездвижный «мертвый покой»; это покой, насыщенный божественной энергией, которая не есть здесь энергия движения и динамики, но есть энергия как совершенная завершенность и полнота, энергия, наделенная всеми чертами, которыми Аристотель (и Бибихин) характеризуют энергию покоя, энергию-энтелехию. Можно сказать поэтому, что *перихореза — это не что иное, как христианская переплавка Аристотелева перводвигателя и его энергии покоя.*

Однако божественные энергии присутствуют также в мире и человеке, и здесь они обнаруживают иные свойства, ибо участвуют в человеческом существовании, которое мыслится в христианстве существенно иначе, нежели в античности. Античный космос — далеко не то же, что христианское мироздание, и ключевым различием между ними является специфический динамизм христианского мира: вследствие события Падения (отсутствующего в античной онтологии), существование мира представляется как бытийная драма с ключевыми событиями Творения, Падения, Воплощения и Воссоединения с Богом; и подобное существование реализуется в элементе процессуальности, динамики. По православному учению, человек формирует свою конституцию, устремляясь и восходя к обожению, то есть соединению с Богом именно в Его энергиях. В этом восхождении человек достигает сначала встречи с божественными энергиями, синергии. Вслед за нею он становится все более прозрачным для этих энергий, открытым для их действия, и на высших ступенях восхождения уже божественными, а не человеческими энергиями осуществляется преобразование, а затем и «превосхождение» естества человека. В этом духовно-антропологическом процессе, как пишет Мейендорф, «божественная энергия есть то, что делает возможным видеть Бога и приобщаться Богу» (Meuendorff 1975b: 144), и ясно, что эта энергия, непосредственно движущая высшие ступени восхождения к обожению, заведомо не есть энергия покоя. Она не есть то, по Бибихину, «осуществленное бытие, которое полно в себе, полно собой и само себе цель». В опыте исихастской практики, в восхождении к синергии и обожению, божественная энергия проявляется не как самодовлеющая и самоцельная полнота, она участвует во встречной и обоюдной открытости и самоотдаче Бога и человека, она есть «общение любви» (Meuendorff 1975b).

Как видим, христианская переплавка Аристотелевой энергии значительна. В нашем описании она включает два основных аспекта. Во-первых, концепт энергии вводится в кардинально новый дискурс, дискурс личного бытия-общения, в котором он обретает другую систему связей и в том числе, связи со многими понятиями, принципами, парадигмами, неизвестными аристотелевской метафизике и чужеродными ей. Во-вторых, новый дискурс соответствует иной онтологии, предполагающей актуальный разрыв между нетварным божественным бытием и тварным наличным бытием; и это влечет еще более глубокие, внутренние изменения. Концепт энергии у Аристотеля многогранен, сложно устроен, и в христианской переплавке его устройство меняет свою конфигурацию. Прежняя, античная конфигурация, как справедливо настаивает Бибихин, определялась приматом энергии покоя. *В христианской же конфигурации происходит своего рода инверсия: в силу сугубо динамической природы тварного падшего бытия, на первый план выдвигается другая энергия, та, которую Хайдеггер квалифицировал как «некое “в пути”» и как *energeia ateles*, в отличие от энергии телоса, энтелехии.* Именно она играет главную роль в актуализации отношения Бога и человека, в восхождении к синергии и обожению. Энергия же как совершенная полнота и осуществленность бытия здесь, безусловно, также присутствует, и не только в тринитарной икономии, в перихорезе, а и в актуализации отношения человека и Бога, где она соответствует совершенной полноте обожения. Однако критически важно, что такая полнота принадлежит лишь эсхатологическому измерению тварного бытия — «будущему веку жизни», или же «Восьмому дню», по выражению Максима Исповедника. Есть твердая позиция христианского сознания: вся полнота обожения, соединения с Богом недоступна в эмпирическом бытии; именно об этом — знаменитый афоризм Павла о видении «зерцалом в гадании» (1 Кор. 13,12). Поскольку «другая энергия» также присутствует в концепции энергии Аристотеля, то переход к новой конфигурации не противоречит основам концепции, а скорее означает использование тех возможностей модификации и развития, которые в ней заложены. Концепция на редкость многодонна, богата, *эвристически продуктивна*, и на ее базе могут создаваться многие и разные версии энергетизма, в дополнении к представленной у самого ее автора.

Однако Бибихин — более аристотелианец, чем сам Аристотель. Признав как бы для порядка наличие в концепции Аристотеля не только энергии как полноты, но и другой энергии, он в то же время не отводит ей практически никакого места, систематически отождествляя энергию как таковую и энергию покоя. И понятно уже, что подобная установка приводит его к прямому отрицанию христианской конфигурации концепта энергии. Вся речь Бибихина об энергии у Паламы — и шире, об энергии в христианском богословии —

ясно показывает, что, по его мнению, никакой «христианской переплавки» концепта никогда не было. Формула «православный энергетизм», несущая в себе идею переплавки, порой упоминается им — и всегда со скептической и полупрезрительной иронией.⁹ Все элементы переплавки, которые мы указали, либо игнорируются им, либо отвергаются, оцениваются негативно. В первую очередь это относится к главному: к интеграции энергии в личностную концепцию бытия. Бибихин вообще избегает концепта личности, для него он философски сомнителен, поскольку отсутствует в античной мысли, которой ближе, на его взгляд, лицо. Он пишет: «Надо помнить, что в сравнении с ясностью открытого лица личность скрытное образование» (Бибихин 2010: 398). Так же избегается, третируется и весь дискурс личности: личное общение, сознание, идентичность — все это для философа сомнительные, нечистые понятия, поле для презираемого им сословия «богословствующих философов и философствующих богословов». Наконец, тем более игнорируется динамизм христианского мироздания и христианской онтологии, в силу которого в христианской конфигурации концепта энергии существенно потесняется примат энергии покоя. И в итоге любое отклонение энергии у Паламы от энергии у Аристотеля — притом еще понятой ультра-аристотелиански, с гипертрофированным приматом энергии покоя! — расценивается как доказательство вины, как повод для осуждения и отрицания учения Паламы.

Из сказанного напрашиваются и более широкие выводы. То же, что мы видели в проблеме божественной сущности, имеет место и во всей теме энергии: у Бибихина за суждениями, направленными в адрес Паламы, часто стоят его отношения не только и не столько с Паламой, сколько с православной традицией и даже христианством как таковым. Здесь раскрываются и общеполитические установки, раскрываются устремления и устои жизненного мира философа.

В самом деле, истовое утверждение примата энергии покоя применительно к христианскому контексту, христианской мысли означает, как мы видели, отрицание бытийной динамики, онтологического динамизма христианской реальности. В этом отрицании проявляется несомненная, даже не очень скрытая тенденция к отрицанию, снятию различий античной и христианской онтологии. И такая тенденция очень значима, она влечет многочисленные и крупные импликации. Сразу же скажем главное, центральное. Я уже говорил, в каком ореоле выступает у Бибихина полнота, цельная осуществленность бытия. Так вот, тенденция к слиянию онтологий делает то, что *полнота бытия предстает доступной, предстает*

⁹ Ср.: «Благодатное прибежище предлагает православный энергетизм. Он указывает непоколебимую истину и успокаивает сознание» (Бибихин 2010: 415).

как «полнота эдеса». Философ пишет: «Аристотелевская энергия, она же сущность, она же эйдос, полнота, осуществленность — не «там», не в «трансцендентности» [...] она [...] здесь так же как мир и вещи здесь, и еще ближе гораздо к нам, чем любые вещи» (Бибихин 2010: 303). — Я думаю, что это высказывание — ключевое для всей философии Бибихина. Он не раз настаивал, что в философии имеет свое место, свои права не только рассуждение, но и чувство; и в случае полноты вместо ее дефиниции, ее логических критериев он отсылал именно к чувству. И, на мой взгляд, в этом пункте приоткрывается сам пафос философствования Владимира Венаминовича, причем его выражение — не столько философский тезис, сколько именно философское чувство. Это есть *чувство бытия*, которое, как мы теперь понимаем, он вкладывал и в свой перевод *Dasein*, перевод, на котором он тоже очень настаивал: вот-бытие. Бибихинское чувство бытия — это чувство: *Бытие — вот! Вот оно!* Оно передо мной и во мне, и надо только со всей возможной силой почувствовать это «вот», войти в него.

Отсюда многое следует. При всем его обаянии это чувство бытия в религиозном его аспекте принадлежит античному, но не христианскому миру. Мы только что указали, что для христианского сознания полнота обожения имеет сугубо эсхатологическую природу. В нашем «здесь» она недоступна; и прямым ответом на заявление философа о «полноте здесь» звучат слова Григория Богослова: «Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога [...], собравшись, сколько мог сам в себя, восходил я на гору. Но когда протер взор, едва увидел задняя Божия (Исх. 33: 22–23) [...] созерцаю [...] одно крайнее и к нам простирающееся» (Григорий Богослов. 1912: 393). Современный исихаст, игумен Софроний (Сахаров) присовокупляет свидетельство духовной практики: «Смертное тело не может выдержать». Итак, античное чувство бытия исключает христианскую эсхатологию, исключает эсхатологическое измерение, эсхатологическую окрашенность христианского религиозного и жизненного чувства. Оно также исключает речь об онтологическом событии Падения и о понятии падшего тварного бытия, поскольку в богословском дискурсе недоступность полноты обожения трактуется как следствие предиката падшести, падшей природы здешнего бытия.

У Бибихина мы действительно нигде не найдем ни эсхатологического дискурса, ни дискурса падшего состояния. Вместо этого, его чувство бытия, чувство полноты влечет к тому, чтобы представлять христианский мир, христианский опыт в согласии и соответствии с этим чувством; иными словам, оно влечет к стиранию граней между христианством и античностью. Этим стремлением отмечены многие позиции Бибихина, многие характерные черты его мысли. Он всегда лишь минимально и с неохотой признает кардинальные различия христианского и античного, языческого сознания и виде-

ния. Он говорит о неоплатониках: «так называемые язычники», словно беря само понятие язычества в кавычки и под сомнение. Мысль Паламы, да и все византийское богословие он без обсуждения, автоматически причисляет к сфере «христианского неоплатонизма». К неоплатоническому руслу он относит и мистико-аскетический опыт православия, исихастский опыт. Так диктует его чувство бытия: коль скоро *бытие — вот!* то на пути к его полноте, к обожению, не нужно преодолевать никакого онтологического разрыва. Надо просто почувствовать полноту или, что то же самое, надо, чтобы произошла *смена видения*. Достигается же она в созерцании и экстазе, что как раз и соответствует неоплатонической мистике. По ее образцу Бибихин и интерпретирует исихазм, приписывая, в частности, исихастскому опыту неоплатоническую парадигму хаплогиза, опрощения (ср.: «Восхождение и обожение есть опрощение» (Бибихин 2010: 140)). Больше того, для него этот образец вообще единственный и универсальный. В курсе «Дневники Льва Толстого» он переносит на духовный опыт Толстого — сугубо индивидуалистический опыт современного человека — мою трактовку исихастского опыта (Бибихин 2010: 288–297). А поскольку исихазм он в свою очередь подчиняет неоплатонической парадигме,¹⁰ то в итоге античная духовность выступает как единственный и универсальный способ духовной жизни, русло духовного опыта человека на все эпохи и времена. И, таким образом, в стирании разделяющих граней античного и христианского миров утверждается приоритет античности.

Весьма часто европейская философская традиция характеризуется как возврат к античности, воссоединение с античностью после длительного разрыва с ней в Средневековье. Хайдеггер корректирует общепринятый взгляд, находя, что в классической метафизике возврат был недостаточным или даже мнимым. Он заключает, что подлинное воссоединение с античностью еще остается задачей для современной мысли, и это — самая масштабная и нелегкая задача. Суть ее он передает формулой, найденной у Ницше: *Schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens* (Шаг за шагом, отвоевание античной почвы). Бибихин тоже приводит эту формулу, он и сам охотно применяет дискурс войны, говоря о жизни культуры и духа. Как во мно-

¹⁰ Дабы не разрывать изложение, укажем лишь в сноске, что эта трактовка исихазма, отвечающая старым научным позициям, в современной науке об исихазме и о духовных практиках признается неверной. Исихазм — холистическая практика себя, ориентированная к личностному Телосу, в противоположность имперсональному Единому языческих духовных практик, и она соответствует принципиально иной парадигме мистического опыта. В этой парадигме, в частности, кардинально иную роль играет *метод*, и по этой причине большинство замечаний Бибихина о методе, делаемых применительно к исихастскому опыту, также оказываются неверными. См., напр.: (Хоружий 2012).

гом другом, он полностью присоединяется к Хайдеггеру в понимании главной философской задачи, и его собственная философия активно участвует в ее решении. Нельзя не признать, что формула Ницше идеально подходит для его концепции энергии. В ней он ведет кампанию, настоящую войну, дозволенными и недозволенными средствами, с боевым криком, за возвращение и примат энергии покоя — и это бесспорно есть отвоевание, шаг за шагом, античной почвы. В своей кампании он выступает соратником Ницше и Хайдеггера, однако в отличие от них, ведет кампанию на новой территории, где она прежде не велась: на территории православной мысли, Восточно-христианского дискурса.

Планы философа предполагали развернуть кампанию и еще на одной территории, крайне актуальной и важной: на территории современных энергетических проблем и, шире, современного состояния нашей цивилизации. В курсе «Энергия» мы находим его исходные позиции для этой кампании. Мы видим, что обращение к современной «гонке за энергией» действительно мыслилось Бибихиным как отвоевание античной почвы: как война за восстановление античных гармонических отношений с природой. Подобные установки присутствуют и в его интереснейшем курсе «Лес», посвященном животному миру. И если бы философ успел развернуть кампанию, мы получили бы, вероятно, уникальный опыт философии радикального экологизма, быть может, «глубокой экологии» на античной основе.

Существенно и другое: развиваясь на этой территории, философия энергии Бибихина неизбежно развертывала бы свои связи с другими разделами его философии, актуализуя свою стержневую роль, роль объединяющей идейной базы для всего корпуса его философской мысли. И нельзя в заключение не сказать, что этот корпус — необычайной, впечатляющей широты: в него входят философия языка и философия права, философия культуры и философия собственности, штудии по истории философии и по творчеству отдельных философов, самостоятельная и оригинальная герменевтика [...]. Творчество философа объемлет едва ли не весь универсум философии. Перед нами огромное богатство, которое оставил нам Владимир Вениаминович Бибихин.

Алексей Федорович Лосев, столь близкий Бибихину, закончил свой большой труд о Владимире Соловьеве простыми словами: *спасибо ему*. Так и я хотел бы закончить эти несколько слов о мысли моего друга. Спасибо ему.

P.S. За своей стандартной стилистикой, вопреки ей, эта статья — не академический текст, скорее род «духовного упражнения», совмещение несовместимых заданий.

Я — друг его, которому выпало прожить сколько-то после него, и мне всегда ощущалось, что мы должны жить за наших ушедших, их представлять на земле, дабы через нас, в нас продолжилось бы их присутствие. «Теперь он сам уж не может, должен я за него», — за него *быть здесь*.

Но я еще и философ, всегда бывший не только его собеседником, но и оппонентом, и в этом тексте именно философом я обязан быть.

Странно все это.

Не знаю, что получилось.

Библиография

- Аристотель (2006). *Метафизика*. М.: Эксмо.
- Бибихин, Владимир (2010). *Энергия*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Бибихин, Владимир (2012). *Дневники Льва Толстого*. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха.
- Брэдшоу, Дэвид (2012). *Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира*. М.: Языки славянских культур.
- Св. Григорий Богослов (1912). «Слово 28 (О богословии второе)», в кн.: *Творения*, в 2-х т., т. 1. СПб.: Издательство П.П. Сойкина.
- Жильсон, Этьен (2011). *Дух средневековой философии*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Зизиулас, Иоанн (2012). *Общение и инаковость*. Новые очерки о личности и Церкви. М.: ББИ.
- Иоанн Кассиан Римлянин (1993). *Писания*. Св.-Троицкая Сергиева Лавра: РФМ.
- Лосев, Алексей (1993). *Очерки античного символизма и мифологии*. М.: Мысль.
- Лосев, Алексей (1999). *Философия имени*. М.: Эксмо.
- Мейендорф, Иоанн (1997). *Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение*. СПб.: Византинороссика.
- Флоровский, Георгий (1931). *Восточные отцы IV века*. Париж: YMCA-Press.
- Хайдеггер, Мартин (1995). *О существе и понятии physis. Аристотель, «Физика» В-1*. М.: Медиум.
- Хоружий, Сергей (2012). *Исследования по исихастской традиции*, т. 2. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии.
- Heidegger, Martin (1981). "Aristoteles, Metaphysik IX 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft." In *Gesamtausgabe*. Vol. 33. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2002). "Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie." In *Gesamtausgabe*. Vol. 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Meyendorff, John (1975a). *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. London: Mowbrays.
- Meyendorff, John (1975b). *Christ in Eastern Christian Thought*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Ware, Timothy (1985). *The Orthodox Church*. New York & London: Penguin Books.