

## ЛИЧНОСТЬ И ЭНЕРГИЯ В БОГОСЛОВИИ МЕЙЕНДОРФА И В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

С.С.Хоружий

«Современный человек ... становится более восприимчивым к позициям византийской мысли, которые могут приобретать удивительно современную значимость».

О.Иоанн Мейендорф

Многие из идей и позиций, которые выдвинул и утверждал в своих трудах о. Иоанн Мейендорф, сегодня воспринимаются нами как очевидные и давно известные, как *общие места*. Но нужно сделать усилие и увидеть их в верной перспективе: до Мейендорфа, они отнюдь не были общими местами, и они стали ими, обрели общепризнанность – в большой мере, благодаря ему. Судьба «общих мест» в культурном процессе незавидна. Хотя ими постоянно пользуются, их не ценят и к ним относятся с пренебрежением; а когда ищут нового и оригинального, стремятся пойти вперед в развитии мысли, то часто для этого избирают легкий рецепт отрицания и отбрасывания общих мест – или того, что стало казаться лишь общим местом.

Такие явления в наше время можно наблюдать также в развитии православной мысли и, в частности, в судьбах наследия Мейендорфа. При этом, стремясь найти новый взгляд на это развитие, пойти дальше в нем, обычно используют стандартные парадигмы процессов культурного и интеллектуального развития, в которых основным механизмом развития предполагается порождение новых явлений и течений, характеризующихся в их отношении к старым, прежним течениям как их «нео-» или же «пост-»формы, как их модернизации или оппозиции им. Следуя этой логике, в православном богословии сегодня появляются работы, оценивающие творчество Лосского, Флоровского, Мейендорфа как пройденный этап, заявляющие о необходимости перехода к «пост-патристике» и т.п. Эти тенденции вызывают серьезные сомнения, однако: они не учитывают специфической природы духовной традиции, которую она отличается от культурных или научных традиций. Духовная традиция, питаемая от духовной практики и с древности понимаемая в православии как «Живое Предание», имеет свои парадигмы творческого продолжения и роста, которые не заключаются в продуцировании «нео-» и «пост-»формаций. Христианские мученики не были «пост-апостолами», и св. Григорий Палама не был «нео-каппадокийцем»! Если научные и культурные парадигмы развития описывают *дискретный* ряд модернизаций или же революций, то целью и нормой существования духовной традиции является *непрерывность* трансляции аутентичного христианского опыта, который всегда остается тем же, тождественным себе как опыт общения и соединения со Христом, хотя и может облекаться в различные меняющиеся формы. Как писал Мейендорф, «факты нашего современного положения совсем не означают, что мы нуждаемся в том, что обычно называют «новым богословием», которое порывает с Преданием и преемственностью»<sup>1</sup>.

Итак, хранение и тождественная передача первоисточного порождающего опыта христианства – неизменная главная задача православного сознания и православной духовной традиции. В свете этой задачи и следует, по нашему убеждению, оценивать современную ситуацию православной мысли и определять пути дальнейшего ее развития. Универсализованная трактовка патристики, развитая Флоровским (и по сути, попросту

---

<sup>1</sup> Прот. Иоанн Мейендорф. Православное богословие в современном мире // Он же. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С.167.

воспроизводящая исконную православную идею *Живого Предания*) говорит, что православная патристика должна пониматься как феномен, не ограниченный хронологическими рамками, но представляющий собой определенный тип сознания и способ мысли: именно, сознание, что принимает для себя и ставит в центр своего внимания указанную задачу. И ясно, что в рамках такой трактовки, уже и *нео*-патристика – скорее сомнительный и неточный, мало адекватный термин; тогда как *пост*-патристика есть попросту синоним пост-православия. Аналогично, и творчество Мейендорфа: как я постараюсь показать, в его основных принципах и достижениях оно не столько принадлежит какому-либо из преходящих, сменяющих друг друга богословских или философских течений, сколько заново раскрывает для современного сознания и на его языке определенные стороны непреходящих устоев православия.

Сразу оговорюсь, однако, что я буду рассматривать наследие о. Иоанна почти исключительно в философских аспектах. Эти аспекты не были для него главными; но и здесь труды Мейендорфа открыли новые перспективы, которые получили затем развитие в современной философии. Богословско-философская проблематика этих трудов связана, в первую очередь, с изучением мысли св. Григория Паламы: без всякого преувеличения можно сказать, что Мейендорфом была представлена новая рецепция этой мысли, цельная и обстоятельная. Главное содержание и значение этой рецепции в философском плане я бы определил так: вкупе с предшествующими трудами о. Василия (Кривошеина) и В.Н.Лосского, она открыла широкий путь для современного возрождения того, что можно называть *православным энергетизмом*. Эту часто употребляемую формулу правильней понимать не в узком смысле некоторого богословского или философского направления, но в широком смысле определенного типа ментальности, ставящего во главу угла живой опыт связи с Богом и видящего, воспринимающего реальность как арену присутствия благодатных энергий Бога и ответного отклика человека на благодать. Это – древнее, исконное православно-аскетическое видение и восприятие реальности, но в жизни православия бывали целые периоды, когда оно оказывалось отодвинуто и заслонено, не получая явного и артикулированного выражения. В середине минувшего столетия православная мысль успешно преодолела один из таких периодов, длительный и трудный, и в этом успехе – самая значительная заслуга о. Иоанна Мейендорфа.

При всем том, надо указать, что в текстах о. Иоанна в качестве основной общей характеристики православного богословия и православного менталитета чаще всего выступает не энергетизм, а *персонализм* («христианский персонализм», «богословский персонализм» и т.п.). Опять-таки и он понимается не в смысле некой конкретной доктрины или догматического учения, но в смысле общего подхода и перспективы, на базе которых рассматривается и концептуализуется икономия божественной реальности и богочеловеческого отношения. Определяющее свойство этой перспективы в том, что первым и ближайшим предметом рассмотрения в учении о Боге служат божественные Ипостаси, Отец, Сын и Дух, от которых мысль затем переходит к рассмотрению божественной Сущности, Усии. (Как тут обычно замечают, в западном богословии, подход которого Мейендорф называет «эссенциализмом», порядок продвижения мысли обратный, от Усии к Ипостаси.) Для нашей темы важны, прежде всего, две особенности этой персоналистской перспективы, которую настойчиво утверждает Мейендорф.

Первая особенность – это ее отношение к философии. Как известно, концепции ипостаси и личности, понимаемой как ипостась, отсутствуют в античной метафизике и принципиально не могут принадлежать ее дискурсу: будучи созданы Каппадокийцами, они послужили началом и основанием кардинально иного дискурса, христианского догматического богословия. С учетом этого, требует уточнения популярный тезис, часто высказывавшийся, в частности, Флоровским: «Идея личности была величайшим вкладом

христианства в философию»<sup>2</sup>. Мейендорф справедливо указывает, что православный персонализм, или же первенство идеи личности в православной мысли, был фактором, как раз удалявшим эту мысль от философии, а также, в известной мере, и от западного богословия. Классическая метафизика, равно античная и новоевропейская, отнюдь не была метафизикой личности. Ее понятия субъекта и индивида, или индивидуальности, в корне отличны от православного богословского концепта личности-ипостаси, а весь ее дискурс, понятийный строй, который Мейендорф тоже именуется эссенциалистским, неадекватен для выражения персоналистского характера православного опыта<sup>3</sup>. Поэтому в течение всей своей истории православная духовность лишь очень спорадически и частично находила отражение в философии. Более систематической попыткой ее философского выражения явилась мысль Религиозно-философского возрождения в России в начале 20 в.; но в целом, эта мысль еще оставалась в рамках классической метафизики, и потому попытка имела лишь весьма относительный успех (хотя она и привлекла силы целого ряда ярких, крупных мыслителей). О. Иоанн относился к этой мысли сдержанно, а отчасти и скептически; в своих текстах он явно критиковал одно из ее основных учений, софиологию. В свете этой длительной негативной предыстории, является немаловажным, что в последние десятилетия 20 в. появились предпосылки к изменению ситуации в отношениях православной мысли как с философией, так и с западным богословием. В части богословия Мейендорф это успел заметить; в своей «Византийской теологии» он пишет: «Наблюдается возврат к экзистенциальному и опытному подходу в учении о Боге»<sup>4</sup>. Что же до философии, то совершившийся в ней отказ от классической метафизики радикально изменил и позиции европейской мысли в проблеме личности. Вслед за эпистемологическим событием «смерти субъекта» эта мысль вступила в период поисков, главную тему которых выражает название коллективного сборника, выпущенного большой группой крупнейших европейских философов (Деррида, Делез, Нанси, Марион и др.): «*Кто приходит после субъекта?*» (1991) Поиск разворачивается во всем широком пространстве от Декартова субъекта познания до христианского человека, строящего свою идентичность в открытости Богу и приобщении Ему; и в дальнейшем мы вернемся еще к его результатам и перспективам.

Вторая же особенность персоналистской перспективы – ее теснейшая связь с концепцией божественных энергий. По Мейендорфу, «персонализм» православного учения о Боге и человеке адекватно раскрывается и конкретно реализуется исключительно через «энергетизм» этого учения. Божественное личное (ипостасное) бытие, как в своей внутритроичной жизни, так и в своих действиях в мире, *ad extra*, осуществляется лишь посредством божественных энергий. В свою очередь, и эти энергии, как их описывает православное богословие, необходимо связаны с икономией Ипостасей, так что вся концепция божественных энергий может быть развита лишь в рамках «персоналистского», личностного видения божественной реальности. Поэтому Мейендорф пишет: «Богословский персонализм есть основная черта предания, на которое ссылается св. Григорий Палама; в нем – ключ к пониманию его учения о божественных

---

<sup>2</sup> Г.В.Флоровский. Век патристики и эсхатология: Введение // Он же. Избранные богословские статьи. М., 2000. С.239.

<sup>3</sup> Вот, к примеру, одна из типичных у Мейендорфа характеристик философских аспектов каппадокийской триадологии: «Тут нет притязаний на философскую согласованность (*consistency*), хотя и используются принятые философские термины. Окончательное значение этих терминов заведомо отлично от их значения в греческой философии, и их неадекватность признается открыто. В особенности же это верно для ключевого термина *ипостась*». (John Meyendorff. *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes*. Mowbrays, 1975. P.182.)

<sup>4</sup> John Meyendorff. *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes*. Mowbrays, 1975. P.181. В особенности, такой возврат о. Иоанн видел в теологии Карла Ранера, находя, что последний «среди современных западных богословов ... ближе всех к основному течению святоотеческого Предания» (Прот. Иоанн Мейендорф. Православное богословие в современном мире // Он же. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С.178.)

энергиях»<sup>5</sup>. В итоге, в православном учении возникает, по Мейендорфу, постоянное переплетение этих двух фундаментальных принципов и подходов. Персонализм православного мышления повсюду сочетается с энергетизмом: если первый принцип передает общий характер реалий и процессов, то второй идет вглубь, раскрывая, насколько это возможно, движение и жизнь, динамические связи и механизмы этих реалий и процессов.

С богословской стороны, это тесное сопряжение персонализма и энергетизма стало источником целого круга проблем – обширной и сложной проблематики взаимосвязей между Ипостасями Св. Троицы и божественными энергиями. Многие из этих проблем не нашли освещения в трудах Паламы: Мейендорф не раз отмечает «явно незавершенный характер учения учителя безмолвия», а комментатор русского перевода его знаменитого «Введения» (В.М.Лурье) добавляет здесь, что «впечатление незавершенности учение св. Григория Паламы оставляло главным образом неясностью... соотношения в нем энергии Божией и ипостасей»<sup>6</sup>. Но наша тема толкает нас взглянуть на данное сопряжение с другой, философской стороны. Уйдя от погружения в богословские контroversы, мы замечаем, прежде всего, что с чисто философской точки зрения, соединение персонализма и энергетизма – оригинальная и необычная для философской традиции конфигурация начал. Энергия и Личность – два фундаментальных предмета философствования, которые оба имеют свою давнюю историю и свой дискурс в европейской философии; но эти их истории и дискурсы почти не соприкасались. Имеется лишь один важный сближающий момент, однако негативного рода: в классической европейской метафизике как энергия, так и личность не находили внимания и понимания. Если, вслед за Хайдеггером, признать определяющей чертой классической метафизики «забвение бытия», то можно сказать, что *главными слагаемыми в забвении бытия служили именно – забвение энергии и забвение личности*. В обоих случаях забвение принимало форму подмены. Как подробно показывал Хайдеггер, подменой энергии в западной мысли стал «акт» (вследствие перевода греческой *energeia* латинским *actus*), и смысловые различия двух терминов привели, как он полагает, к катастрофической потере всей глубинной специфики эллинского видения. Аналогичной подменой личности стал «субъект» (Декартов субъект познания, его корреляты и производные), и можно сказать, пожалуй, что *mutatis mutandis* последствия этой подмены были аналогичны – они привели к потере глубинной специфики христианского видения.

В наши дни, однако, классическая метафизика уже ушла. Процесс «преодоления метафизики», в целом, завершен, и европейская философия движется в постклассическом пространстве, пытаясь отыскать в нем свои новые принципы и парадигмы. В эпоху постклассического мышления как история энергии, так и история личности входят в новый этап. Оба фундаментальных принципа не принадлежали к старым, классическим основаниям философского дискурса, и сейчас они предстают как прежде недооцененные и неверно понимавшиеся, требующие новой трактовки. Внимание к ним растет, и кто знает – не смогут ли они стать ведущими принципами постклассической философии?

В этой ситуации, православное учение, каким его представляет Мейендорф, открывает один из возможных путей к новой современной трактовке личности и энергии. Главная особенность данного пути – тесная внутренняя связь этих двух принципов, которая, как мы говорили, никак не была присуща их прежним философским трактовкам. Здесь, безусловно, не имеется готовых философских понятий и концепций; но здесь для философского разума открывается определенный род опыта, для которого личность и энергия служат ключевыми порождающими и организующими началами – и рефлексия

---

<sup>5</sup> Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Спб., 1997. С.287.

<sup>6</sup> В.М.Лурье. Комментарии // Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Цит. соч. С.455.

этой опытной базы способна дать исходные ориентиры и интуиции для философского осмысления этих начал. Ниже мы кратко укажем некоторые основные черты возникающего на этом пути понимания личности и энергии.

Надо сказать, что с философской точки зрения, речь об энергии в православном богословии, как у Мейендорфа, так и у самого Паламы, представляет категорию энергии в недостаточно значительном статусе и масштабе. После «забвения энергии», как бы стремясь его компенсировать, современная мысль, начиная с Хайдеггера, признает энергию фундаментальным производящим принципом, первоначалом онтологии, равновеликим началу бытия: по Хайдеггеру, если у Платона бытие предстает как идея, то у Аристотеля – как энергия; уже в ранних Марбургских лекциях 1924 г. он пишет: «*Energeia* является, возможно, наиболее фундаментальным сказуемым бытия (*der Seinscharakter*) в учении о бытии у Аристотеля»<sup>7</sup>. В отличие от этого, православный энергетизм, активно вводя начало энергии и в триадологию, и в христологию, а в философском аспекте, в онтологию, все же не отводит этому началу верховной, первенствующей роли ни в одной из этих сфер. Энергия появляется здесь скорее как завершающее, «недостающее третье» в собрании принадлежащих Богу начал: Ипостаси – Усия (или Природа) – Энергии, – раскрывающее, насколько возможно, онтологическую динамику божественной реальности как *ad intra*, в ее внутритроичной жизни, так и *ad extra*, в ее отношении к миру и человеку.

Но, вместе с тем, философский взгляд должен заметить, что православный энергетизм вносит новые содержательные моменты, новые коннотации в понимание энергии. Наиболее существенные из таких коннотаций – это связи энергии с началом любви и с парадигмой перихорисиса. Мейендорф пишет: «Благодаря божественной энергии, божественные ипостаси выступают в своей взаимной сопричастности (*co-inherence*), перихорисисе: «Я во Отце, и Отец во Мне» (Ин 14, 11) ... Перихорисис выражает совершенную любовь и, следовательно, совершенное единство энергии Трех Ипостасей... Энергия, поскольку она всегда Троична, всегда является выражением и сообщением любви: «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас: пребудете в любви Моей» (Ин 15, 9)»<sup>8</sup>. Толкуя слова Паламы о межипостасной любви в Боге («150 глав», гл.36), о. Иоанн заключает: «Любовь единит три божественные ипостаси и чрез общую им божественную энергию изливается на тех, кто достойны ее принять»<sup>9</sup>. Но эти и прочие смысловые связи надо рассматривать как частности по отношению к единому ключевому фактору, что мы выделили с самого начала: вся главная специфика православного энергетизма заключается в его связи с личностью, его включенности в личностную картину Божественной и тварной реальности. *В православном учении, энергии описывают икономию именно личного бытия, несут печать личности.* «Аристотелева диада природа-энергия в применении к Богу рассматривалась как недостаточная, поскольку в природе Бога решающий действующий фактор ипостатичен. В силу этого, божественная энергия не только едина, но и три-ипостасна, коль скоро энергия отражает общую жизнь трех Лиц. Личностные аспекты божественного существования не исчезают в единой энергии»<sup>10</sup>. Глубоко личностный характер отличает и действия божественных энергий в мире. Мейендорф подчеркивал без конца важность православного принципа личного прямого Богообщения: «Во Христе человек встречает Бога «лицом к лицу» ... Этот Бог-Дающий-Себя и есть божественная энергия: Бог живой и личностный»<sup>11</sup>. Вовлекаясь в это Богообщение, печать личности, включенность в икономию личного бытия приобретают и тварные человеческие энергии.

<sup>7</sup> M.Heidegger. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Gesamtausgabe, Band 18. Fr. a.M. 2002. S.44.

<sup>8</sup> John Meyendorff. Op.cit. P.186.

<sup>9</sup> Ib.

<sup>10</sup> Ib. P.185-186.

<sup>11</sup> Ib. P.187.

Как видно уже, эти особенности православного энергетизма создают отличия между ним и первоисточной Аристотелевой концепцией энергии; а также и отделяют его от современных разработок философии энергии, стремящихся сохранить верность античному пониманию последней. Сравнительный анализ православно-паламитского и античного понимания энергии – большая и сложная проблема. Не входя вглубь нее, мы лишь укажем одно крупное различие, служащее источником других, менее существенных. У Паламы, а вслед за ним и у Мейендорфа, энергия характеризуется как, прежде всего, *динамический* принцип; Мейендорф всюду настойчиво подчеркивает, что богословие энергий было создано, чтобы передать «динамическое понимание Бога», «собственный тварный динамизм мира», «понимание человека как динамически нацеленного на дальнейшее продвижение в Боге» и т.д. и т.п. Однако «динамический» означает связанный с *dynamis* – с возможностью, силой, движением, меж тем как Аристотелева энергия включает в себя существенные аспекты, сближающие ее не с *dynamis*, а с *entelecheia* – завершенностью, совершенной осуществленностью, полнотой; и очень нередко, во многих контекстах, энергия и энтелехия отождествляются. Уже в самом начале трактующей об энергии Кн. IX «Метафизики» Аристотеля говорится: ««возможность» и «действительность» (*energeia*) простираются не только на находящееся в движении» (1046 a2; здесь, как видим, допускается еще также и расхождение между *dynamis* и движением). Аспекты энергии, не связанные с движением и изменением, играют крупную роль в Аристотелевой онтологии и, в частности, именно на них опирается концепция неподвижного Перводвигателя (*to proton kinoyn*, Met.XII 1070 a2), лежащая в основе этой онтологии (Перводвигатель, безусловно, обладает энергией, но это не энергия динамики и движения, а энергия совершенной полноты и покоя). Поэтому встает немаловажный вопрос: *представлены ли в православном энергетизме подобные аспекты, в которых энергия, будь то божественная или тварная, фигурирует вне динамики движений и изменений?*

Ответ на этот вопрос не очевиден и требует особого исследования. В порядке предварительном и дискуссионном скажем лишь, что ответ может быть, видимо, различным в зависимости от онтологической ситуации: от того, действует ли энергия в божественном или тварном бытии. Бытие божественное *ex definitione* должно быть свободно от всех изменений и движений, так что энергия в божественной реальности может представлять лишь завершенную осуществленность и совершенную полноту – иначе говоря, она здесь является в точности «энергией покоя». Но в то же время, бытие божественное есть Троическое бытие, наделенное отношениями порождения (Сына Отцом) и исхождения (Духа от Отца чрез Сына), и между тремя Божественными Ипостасями существует отношение перихорисиса, осуществляемое именно посредством божественной энергии. Весьма часто, и не без оснований, эти отношения характеризуются как онтологическая (однако не темпоральная!) динамика; и в свете всего этого, нам следует полагать, что божественная реальность, или личное бытие-общение может мыслиться лишь антиномически, как «подвижный покой» и «покоящееся движение». Энергия же во внутри-Троической икономии может рассматриваться как «энергия подвижного покоя», своего рода антиномическое обобщение аристотелевской энергии покоя.

В бытии тварном мы находим иную ситуацию. Действуя в мире, божественная энергия оказывается связана с сугубо динамическими проявлениями: она осуществляет онтологические изменения в человеке, его актуальное восхождение к обожению. Здесь она определенно не выступает как завершенная полнота осуществленности и «энергия покоя»; и именно к этой сфере ее действий относится весь радикальный динамизм в православном богословии энергий. Можно согласиться, что в данной сфере, в учении о Богообщении и обожении человека – непосредственно передающем опыт исихастской практики – православный энергетизм отличен от энергетизма античного. Но нетрудно

увидеть также, что такое различие в характере энергии прямо вытекает из различия античной и христианской онтологии: в силу онтологического разрыва меж тварным и божественным бытием, тварное падшее бытие отнюдь не является полным в себе, самодовлеющим; оно обретает свое исполнение лишь в динамике, в «выходе из себя», не имея в самом себе завершенной полноты бытия – *ergo*, и соответствующей этой полноте «энергии покоя». Для античного же разума, бытие исключительно едино и цельно – и в таком бытии энергия движения и динамики необходимо довершается самодовлеющей энергией полноты и покоя.

Из сказанного понятно, что современные философские построения, стремящиеся полностью оставаться на почве Аристотелевой концепции энергии, приходят к расхождению с учением об энергии у Паламы и его продолжателей. Яркий пример таких расхождений мы найдем у самого значительного русского философа конца 20 в. – В.В.Бибихина (1938-2004), который был и переводчиком «Триад» Паламы на русский язык. В большом курсе лекций «Энергия» (опубл. 2010) Бибихин проводит углубленный анализ не только концепций энергии у Аристотеля и Паламы, но и обширной примыкающей проблематики, вплоть до трактовки божественных имен в индийских Ведах. Он всюду держится Аристотелева понятия, предельно акцентируя в нем роль «энергии покоя»: «Аристотелевская энергия... первее движения, изменения... Она первый двигатель... Первый двигатель, это полнота энергии, но он неподвижен. Всякая сила, потенция после него. Он покой, энергия покоя»<sup>12</sup>. Согласно Бибихину, «у Аристотеля энергия это именно цель, а не средство... последняя цель, осуществленное бытие, которое полно в себе, полно собой и само себе цель»<sup>13</sup>. Меж тем, в православном учении, по Мейендорфу, в Богочеловеческой икономии «Божественная энергия есть то, что делает возможным видеть Бога и приобщаться Богу»<sup>14</sup>, – и здесь, как и в других «динамических» формулах, энергия явно не выступает как «бытие, которое полно собой и само себе цель» (хотя Бог всецело присутствует в каждой из Его энергий, но Бог не есть энергия, а есть «треугольник» Ипостаси – Усия – энергия). Самым определенным образом, эта икономия совершается не в элементе самодовлеющей самоцельной полноты, а в элементе встречной обоюдной открытости и самоотдачи Бога и человека, когда энергия – «сообщение любви» (Мейендорф). В итоге всего исследования, Бибихин приходит к резкому и категоричному неприятию паламитского различения сущности и энергии. Вот некоторые из его выводов: «С отделением Божественной сущности от Его энергии была забыта *энергия покоя*, было забыто, что такое энергия покоя... Энергии в Боге *не* могут быть отличны от сущности... Различение сущности и энергии в Боге... необоснованно, а главное, *не нужно*... Различение сущности и энергии в Боге... провал паламитской мысли... Паламитский догмат – догматическая неудача»<sup>15</sup>. Выше мы несколько пояснили, какая логика может приводить к таким выводам.

Позиции Бибихина в проблеме энергии в большой мере родственны позициям Хайдеггера (как и в целом, Бибихин, переводчик главных трудов Хайдеггера на русский язык, близок был к его философии). Хайдеггер, мы знаем, не рассматривал учения Паламы; однако масштаб его мысли и его фундаментальные разработки в проблеме энергии, берущейся со всем комплексом смежных проблем и во всем историческом пространстве, задают горизонт и уровень для современного рассмотрения проблемы и делают необходимым с ними сообразоваться. Прежде всего, как упомянуто уже выше, Хайдеггер утверждает ключевое и основоположное значение проблемы энергии для онтологии и для философии в целом; ср., напр.: «Для Аристотеля вопрос о *dynamis* и *energeia* – это не вопрос о категориях... это вопрос о сущем как таковом... вопрошать о

<sup>12</sup> В.В.Бибихин. Энергия. М., 2010. С.321.

<sup>13</sup> Там же. С.333-336.

<sup>14</sup> John Meyendorff. Christ in Eastern Christian thought. St. Vladimir's Seminary Press. 1975. P.144.

<sup>15</sup> В.В.Бибихин. Цит. соч. С.137-141. (Курсив автора.)

dynamis и energeia и есть подлинное философствование»<sup>16</sup>. Для сопоставления с позициями православного энергетизма наиболее важны лекции 1931 г., целиком посвященные скрупулезнейшему анализу нескольких страниц «Метафизики» Аристотеля (Кн. IX, гл. 1-3), трактующих о соотношении возможности и действительности, energeia. Сквозной темой этого анализа служит та же тема, которую позднее ставит в центр и Бибахин: тема о характере и границах связи dynamis и energeia с движением. Хайдеггер развивает обобщенную трактовку этой связи, согласно которой данная связь необходимо включает в себя и связь с неподвижностью, покоем. Разбирая у Аристотеля пример возможности: «то, что может ходить, не ходит, а то, что может не ходить, ходит» (1047 a24), он говорит: «Способное ходить, которое не исполняет ходьбы, – каким образом оно действительно как способное? Не-хождение, рассматриваемое со стороны движения, есть покой, неподвижность. Значит, эта неподвижность позволяет схватить характеристическое наличие... способного как такового? Безусловно, это необходимый момент – но этого недостаточно... То, что способное ходить пребывает в покое, явно мыслится как некий род или способ той подвижности, к которой оно как способное способно. Таким образом, действительность способного *со-определяется* из способственной (vermögbar: относящейся к способности – С.Х.) действительности, которая приводит себя в исполнение... Как постичь эту *со-определенность*, то, что способственное исполнение в способе своей действительности просвечивает (hineinstrahlt) в действительность способного как такового?»<sup>17</sup>. Как видно отсюда, покой, в свою очередь, связывается с исполнением, осуществленностью. Род этой связи Хайдеггер иллюстрирует собственным примером, описывая неподвижного спринтера перед стартом, который весь пребывает в совершенной готовности, «в состоянии побежать». Подобными рассуждениями выясняется, что покой, полнота осуществленности играет определяющую роль в смысловом содержании как возможности, так и энергии. И мы можем заключить в итоге, что хайдеггеровская трактовка энергии в существенном, как и позднейшая трактовка Бибахина, следует Аристотелю и в трактовке Аристотелевой энергии утверждает онтическое первенство «энергии покоя»<sup>18</sup>. Можно полагать также, что в творчестве этих авторов мысль об энергии продвигается к некоторой новой онтологии радикально неклассического характера, прообраз которой можно видеть в философии события позднего Хайдеггера.

Что же до православного богословия энергий, то в нем явственно намечается собственная концепция энергии, интегрирующая энергию в личное бытие, питаемая из опыта исихастской практики и не вполне совпадающая ни с Аристотелевой, ни с неоплатонической концепцией. Но здесь нет покуда философски разработанного концепта энергии. Продвигаясь к его созданию, необходимо в полной мере учитывать и античные основания идеи энергии, и современные трактовки ее, кратко описанные нами.

Осталось сказать несколько слов о трактовке проблемы личности. С философской точки зрения, персоналистская перспектива, которую столь последовательно утверждает Мейендорф, предлагает новую неклассическую парадигму конституции человека, новую персонологическую и антропологическую модель. В описании этой парадигмы и модели, Мейендорф не первооткрыватель, он следует в русле современного православного богословия личности, развивавшегося многими авторами, начиная с Л.П.Карсавина, В.Н.Лосского и Г.В.Флоровского. В философском аспекте, здесь представлена концепция

<sup>16</sup> M.Heidegger. Aristoteles, Metaphysik IX 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Gesamtausgabe, Bd. 33. Fr. a. M. 1981. S.9-10.

<sup>17</sup> *Ib.* S.217. (Курсив автора.)

<sup>18</sup> Можно отметить, что у раннего Хайдеггера, в цит. нами лекциях 1924 г., при анализе базовых Аристотелевых понятий, включая dynamis и energeia, еще не придается такого первенствующего, конститутивного значения принципу недвижной самодовлеющей полноты бытия.



личности, отправляющаяся от положений патристического богословия и основанная на отождествлении понятий личности и божественной Ипостаси: «Личность есть... начало божественное и само Божество»<sup>19</sup>, – писал Лев Карсавин, стоявший у истоков современного этапа этой концепции. В связи с этой главной ее особенностью, я называю данную концепцию *теоцентрической персонологической парадигмой* (ТПП; у Мейендорфа найдем весьма близкий термин «теоцентрический персонализм»), в отличие от *антропоцентрической персонологической парадигмы* (АПП), созданной в классической метафизике и прилагающей понятие личности к индивидуальному человеку. Сжатое описание ТПП на современном этапе дано в моей недавней работе<sup>20</sup>; здесь же я укажу только, что в трудах Мейендорфа выявляется и акцентируется, прежде всего, энергичный характер ТПП.

Этот характер и составляет главное ее отличие. Человек в его отношении к Богу выступает как энергичное образование: по Мейендорфу, ключевое свойство человека в том, что он наделен «собственными энергиями, собственной целью и собственной динамической идентичностью», а также «собственным назначением, которое состоит в устремлении к Богу и приобщении к Нему... Истинная цель творения заключается в ... приобщении к Богу в божественных энергиях, в преображении и в прозрачности для божественных действий в мире»<sup>21</sup>. По сути, в этих словах выражено энергичное содержание ТПП в ее части, говорящей о человеке: энергично приобщаясь личному божественному бытию, человек обретает собственную личность и идентичность. Очевидно, что здесь перед нами определенная парадигма конституции человека: структуры личности и идентичности человека формируются божественными энергиями, встречи с которыми в синергии человек стремится достичь. Равным образом, очевидно, что это – онтологическая и энергичная парадигма; и оба эти свойства в корне отличают ее от конституции человека в АПП, в классической метафизике, где человек конституируется в актуализации универсальной сущности человека. И «сущность человека», и «субъект», и все другие базовые концепты АПП вообще не используются здесь, и это значит, что православный персонализм и энергетизм предлагают радикально неклассическую парадигму конституции человека. Ключевым принципом данной парадигмы выступает «открытость вверх» (выражение Паламы) человеческого существа: человек конституируется в размыкании и устремлении всего себя навстречу Богу.

Другим свойством этой парадигмы, важность которого также подчеркивает Мейендорф, является ее холистический, или интегральный характер: актуализация конститутивного отношения человека к Богу есть дело не одного интеллекта или сознания человека, но цельного человеческого существа, в него вовлекаются все уровни человеческой организации, включая и телесные измерения. Мейендорф много пишет об этом, противопоставляя холистическую «библейскую антропологию» дуалистической языческой антропологии и развивая положение Паламы о том, что «тело вместе с душой проходит духовное поприще». В рамках такой антропологии с необходимостью возникает собственная оригинальная герменевтика телесности, которая привлекает к себе внимание в сегодняшнем секулярном обществе, поскольку проблемы телесности – одни из наиболее актуальных и обсуждаемых в современной культуре.

В философской ситуации наших дней новый неклассический подход в персонологии и антропологии, открываемый православным энергетизмом, представляет значительный интерес. Мы уже сказали в начале, что после «смерти субъекта» для современной постклассической мысли в центре внимания оказался персонологический (и эпистемологический) вопрос «Кто приходит после субъекта?». Тем самым, эта мысль

<sup>19</sup> Л.П.Карсавин. Церковь, личность и государство. Париж, 1927. С.6.

<sup>20</sup> S.Horuju. Personalistic dimensions of neo-patristic synthesis and modern search for new subjectivities // Theologia (Athens). 2010, 81(4). P.407-424.

<sup>21</sup> John Meyendorff. Byzantine theology. P.133.

активно обращается к проблематике личности и идентичности человека, пытаясь заново переосмыслить ее, найти для нее новые неклассические основания и новый язык. При этом, речь не идет о построении очередного отвлеченного учения: ключевая задача в том, чтобы, сделав предметом рефлексии весь совокупный фонд антропологического опыта прошлого и настоящего, увидеть, идентифицировать в нем новые личностные формы, модусы субъективности. Сегодня такой поиск и исследование неклассических модусов субъективности успели уже принести результаты, самые заметные из которых – в постструктуралистской антропологии Фуко и Делеза. Особое значение здесь имеет концепция «практик себя» позднего Фуко, где глубокий анализ опыта стоических и других позднеантичных антропологических практик выводит к весьма общему проекту неклассической антропологии. Логика и методология этого проекта имеют явное сходство с вышеописанной православной персонологией: в обоих случаях строится парадигма конституции человека в практике направленной целостной трансформации себя (хотя сами конститутивные практики различны, и парадигма Фуко отнюдь не предполагает онтологического трансцендирования)<sup>22</sup>. Но надо отметить при этом, что в православном подходе привлечение энергийных концепций существенно обогащает антропологический дискурс, открывая дополнительные возможности описания личностных структур в их динамике. Приведем выразительный пример: патристическая парадигма перихорисиса – одна из специфических парадигм личного бытия; и, как нетрудно увидеть, с персонологической стороны перихорисис может рассматриваться как определенный конкретный способ, каким конституируется идентичность личности. В самом деле, совершенное взаимопроникновение и совершенный взаимообмен бытием Божественных Ипостасей на языке личного бытия суть не что иное как Их взаимное удостоверение и подтверждение в Их бытии – что и есть установление идентичности. Мы видим, что божественное бытие как «личное бытие-общение» содержит в себе определенную парадигму личной идентичности: это – совершенная, онтологическая идентичность, которую естественно называть *тринитарной идентичностью*. Она является конкретной моделью совершенной и полной идентичности и как таковая может служить для сравнения с другими парадигмами, отчего ее наличие ценно для современной персонологии, даже и в секулярной мысли.

Как видим, православные концепции личности и энергии, вкупе ведущие к энергийной конституции человека и к новой неклассической антропологии, в немалой мере созвучны поискам современной философии и способны в них внести ценный вклад. Происходящее сегодня продвижение и укрепление постсекулярных идей постепенно убирает идеологические барьеры, снимает конфликты и конфронтации, что прежде препятствовали сотрудничеству религиозной и секулярной мысли. Постсекулярный контекст обладает полезной собирательной и объединяющей способностью, и в постсекулярном диалоге, развертывающемся на пространстве современной культуры, идеи и плоды творчества о. Иоанна Мейендорфа обретают новую жизнь.

2012

---

<sup>22</sup> Детальное сопоставление концепции Фуко и современной православной персонологии дано в нашей работе: С.С.Хоружий. Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики // Он же. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. С.492-684.