

БИБИХИН, ХАЙДЕГГЕР, ПАЛАМА В ПРОБЛЕМЕ ЭНЕРГИИ¹

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 главных 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 фундамента². Помимо того, 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 откликнулся 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, соответственно теме нашего собрания, 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. 14 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 аристотелевского и античного понимания энергии, которое является для него единственно истинным и непреходящим мерилом. 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-

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

² Ср. в последнем основательном обзоре темы: «Практически все, что касается этого различия [между сущностью и энергией – С.Х.] вызывает споры». Д.Брэдшоу. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С.19.

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»³. 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.

1. 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 категориях... это вопрос о сущем как таковом... Вопросать о *dynamis* и *energeia* ... есть подлинное философствование (*prote philosophia*)»⁴. 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» (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» (31, курсив автора).

³ В.В.Бибихин. Энергия. М., 2010. С.327-328. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться указанием номеров страниц в скобках после цитаты.

⁴ М.Heidegger. Aristoteles, Metaphysik IX 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Gesamtausgabe, Bd. 33. Fr. a. M. 1981. S.9-10.

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»⁵, и аналогично поздние тексты многократно подчеркивают, что энергия – «основное понятие метафизики Аристотеля». На этих позициях стоит и философия Библихина. Здесь мы прочтем, что «золото и энергия – имена бытия у Гераклита и Аристотеля» (324), что «энергия для Аристотеля – движущее начало всего» (39) и «для него [Аристотеля] ... энергия раньше всего, предшествует всему» (37). Вследствие этого, энергия – это само начальствующее начало, производящий принцип речи о бытии, онтологии. По Библихину, 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» (335).

Далее, всякий раз, когда Библихин 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 Библихину, «мы уже слишком захвачены энергией» (333), «человечество пристрастилось к энергии» (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» (388). У Аристотеля, однако, иначе: «по учению Аристотеля энергия определено цель, а не средство» (389). «Энергия для Аристотеля – сама цель» (318), – подчеркивается философом много раз.

Данное положение уже вплотную подводит нас к центральному, ключевому пункту концепции энергии у Библихина: 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 энтелехия, деятельность, действительность, полнота, осуществленность, завершенность и т.п. И конечно же, перводвигатель. 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 всюю 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 перводвигателя. Важнейшая же и характернейшая черта концепции Библихина в том, что именно этой энергии отдается решительное первенство, приоритет во всем спектре

⁵ M.Heidegger. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Gesamtausgabe, Bd. 18. Fr.a.M., 2002. S.44.

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»⁶ и мн. др.), но там он не проводится столь тотально-категорично – напротив, продельвается и внимательный разбор энергии, связанной с движением, «второй энергии», по Бибахину. 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»⁷. Бибахин 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» (137), в современности же «энергию покоя мы совсем не понимаем... это не наше, не для нас, чужое» (37, 53).

Эта главная и почти единственная для Бибахина 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» (269) – проходит через всю речь его об энергии. Однако «полнота – покой» (32), «полнота должна быть в смысле своей завершенности покоем» (409) – и это значит, что весь бибахинский 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» (274), «развернутая полнота цветущего осуществления» (344), «энергия – осуществленное бытие, которое полно в себе, полно собой и само себе цель» (439). Последняя формула, философски весьма насыщенная, ведет уже прямоком к следующему отождествлению: энергия, как она здесь представлена, есть явно то же что энтелехия. Энергия и энтелехия – давняя и большая тема аристотелианских штудий, однако Бибахин 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*» (271); «энергия... у Аристотеля чаще всего синонимична «энтелехии»» (379). В итоге, по Бибахину, «энергия то же самое что завершенность, законченность, *энтелехейя*» (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

⁶ М.Хайдеггер. О существе и понятии *physis*. Аристотель, «Физика» В-1. М., 1995. С.85.

⁷ Там же. С.96.

действительность. Биbihин говорит: «От аристотелевской энергии, одной, у нас два слова: ... энергия и более частое *действительность*. Обычно «энергия» переводится как «действительность»» (59, курсив автора). Как концепт *Wirklichkeit* классической немецкой философии, действительность получает углубленную разработку у Канта и Гегеля, и это учение о действительности Биbihин называет «вариациями на тему энергии покоя и неподвижного перводвигателя» (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» (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 биbihинской концепции, остается затронуть, пожалуй, всего один существенный пункт: отношение *energeia* и *dynamis*, энергии и возможности, силы, способности (обычные переводы *dynamis* у Биbihина). В любой трактовке энергии, это – один из ключевых пунктов; и уже понятно, что в случае Биbihина 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» (320). В результате, аристотелевская триада начал, *dynamis* – *energeia* – *entelecheia*, принимает у Биbihина 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, многосмысленности 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. Биbihин не может не признавать этой аристотелевской амбивалентности отношения начал; но его ультра-аристотелизм, утверждающий несоизмеримое 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 первее способности, потенции, силы, вообще движения, изменения... она первый двигатель» (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» (32).

Трудно не счесть, 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.

2. 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 сознавал 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 развертывает 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), Бибихин 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» (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» (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 до 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 данный 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»⁸. Действительно, энергия покоя, энергия как полнота, осуществленность и завершенность, неотличима от сущности: это один из твердых тезисов Бибахина, выражаемый, например, так: «Энергия покоя... – энергия неподвижного двигателя, по Аристотелю – должна быть раньше сущности или во всяком случае тождественна с ней» (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» (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 неслыханным новшеством в богословии: «Палама... ввел неслыханное, 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». (136-137, курсив автора). И подобная закрытость несет в себе, по Бибахину, 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» (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 Бибахиним. 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» (304-305). «Различие сущности и энергии в Боге... необоснованно, а главное, не нужно. Никакими усилиями обосновать, оправдать это различие не удастся...

⁸ Акты Константинопольского собора 1351 г. против Варлаама и Акиндина. П.6 // А.Ф.Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. М.. 1993. С.896-897.

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» (138). «Кто взвесил на весах и энергии выдал, а сущность придержал? ... За сущностью остается только нищее свойство неприобщаемости... Паламитский догмат – догматическая неудача» (141).

В этот центральный топос бибихинской 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 Бибихина читаем: «Догмат [1351г.] ввел необъяснимую сложность там, где традиционное святоотеческое богословие видит нераздельную простоту и полное тождество существа (природы) и действия» (477). Сближения с католической мыслью – существенная черта концепции энергии у Бибихина, 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 эту характеристику 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» (349); «тема исихастских споров, явившихся ответвлением... спора вокруг *filioque*» (383)), хотя, к сожалению, он не показывает, в чем же связи двух этих тем. В целом же, Бибихин находит, что «католичество... со своей старой философской школой право, снова и снова напоминая о тревожной неувязке паламизма, о кричащей спорности различения сущности и энергий» (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 сохранила верность незыблемой аристотелевской основе.

В свой разбор учения Паламы Бибихин включает также подробное обсуждение книги Лосева «Философия имени», которую он называет «книгой об энергии и сущности». Этому обсуждению он отводит 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 20-м в. паламитское учение о присутствии нетварных энергий» (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» (232), и именно с этой целью вводит символический аспект в интерпретации Имени: «Символ спасает сущность от непознаваемости» (233). Но хотя таким образом «Лосев исправил этот раздел догмата» (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*» (234, курсив автора). Неудача коррекции догмата лишней 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» (361; имеются в виду обвинения Никифора Григоры); «шагом навстречу исламу паламитский догмат, конечно, был, и одновременно шагом в сторону от католического христианства» (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 закрепился... исчезающее, почти совсем стершееся присутствие паламитского догмата в православном богослужении... Церковная практика все меньше принимает догмат об энергиях» (362, 363, 371) и т.п. Однако и эти суждения не получают достаточного обоснования.

В целом же, в философии Владимира Вениаминовича Бибихина 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, царила «расхоложенность официального христианства», «догматическое, да и всякое другое церковное творчество... казалось бы, давно уже угасло» (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 достоинством⁹. Он писал: «Все у Григория Паламы – отчаянное, рискованное... припадание к Тому, в Ком решающая достоверность» (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» (134).

В последних словах выступает и еще один важный мотив бибихинской 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.

⁹ Точно так же говорит Бибихин о Лосеве: «Лосев это крик» (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 Бибихина.

Как пишет Биbihин, «Палама в 14 в. тематизировал ... энергии по той же причине, по которой мы сейчас заговорили об энергии – разбуженные опытом расставания с ними, расхоложения мира... Палама говорит о главном» (134, 137). И отсюда вытекает необходимость нашего обращения к паламизму и исихазму, их важность для современной мысли. «Палама и паламитские споры живы сейчас не меньше, чем в 14-м веке» (138).

3. Обсуждение

Описывая биbihинскую рецепцию учения об энергии Аристотеля, мы сразу же отмечаем и ее близость к Хайдеггеру, и другие характерные особенности. Но освещение учения Паламы у Биbihина 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 также 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.Биbihин 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 современной 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» (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

Бога¹⁰. ... Ямвлих, Прокл и Отцы Церкви... следовали этому направлению мысли»¹¹. Сам же Филон успел отчетливо наметить данное направление: «Филон противопоставляет *energeia* божественных Сил и их непознаваемую *ousia*» (Б,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»¹². 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» (Б,101-102).

В дальнейшем развитии данной линии для нас наиболее важен этап классической патристики 4 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*» (Б,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» (Б,222). Познаваемость божественной сущности утверждает ересиарх Евномий, трактаты 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, благость 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»¹³.

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»¹⁴. Возвращаясь же к Бибахину, мы получаем, в итоге, два взаимосвязанных вывода. Во-первых, его утверждения о том, что у

¹⁰ 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 Бибахин, предельно умаляя значение такой энергии, должен прийти к неприятию этой линии.

¹¹ Д.Брэдшоу. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С.100. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в скобках после цитаты, указанием номеров страниц с добавлением инициала Б.

¹² Филон Александрийский. О потомстве Каина. 168. Цит. по: Д.Брэдшоу. Цит. соч. С.100.

¹³ Св. Василий Великий. Письмо 226 (234). К тому же Амфилохию. Цит. по: Д.Брэдшоу. Цит. соч. С.224-225.

¹⁴ Иоанн Зизиулас. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. М., 2012. С.261.

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 высоко проблемной, рискованно проблемной ситуации православия. 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 оценки¹⁵. Во-вторых, отрицание обсуждаемых положений об энергии и сущности есть резкое расхождение философа отнюдь не с одним Паламой или с некой «партией» в Византии 14 в., но с цельной традицией православной патристики, с православием, попросту говоря.

Напротив, с католической теологией позиции Бибикина 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» (Б,301-302). Эта идея Августина вполне соответствует позиции Бибикина, 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» (Б,302); имеет место «принципиальная несовместимость Августинова богословия божественной сущности и исихастского богословия Нетварного Света» (Б,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 умопостигаема просто и совершенно»¹⁶. Есть все основания сказать, что к этой католической линии в проблеме божественной сущности примыкает и позиция Бибикина.

Стоит отметить здесь же, что и в других крупных темах, где западная теология и православное богословие расходятся меж собой, мысль Бибикина неизменно оказывается на западной стороне. Из таких тем философом затрагиваются, прежде всего, две: *filioque* и синергия. Выше мы писали уже о принятии им католических позиций в первой из этих

¹⁵ 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» (472). Курс же 1990-91 гг. очень прямо утверждал, что Палама говорит *именно в этом* смысле; то есть 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» (472). Ясно, что и это крайне расходится с прежними утверждениями, будто Палама «наглухо захлопывает сущность» и т.п.

¹⁶ Фома Аквинский. Сумма теологии. I.87.1. Цит. по: Д.Брэдшоу. Цит. соч. С.332.

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 антисинергичную 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»¹⁷. 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» (307). Человек ничем не может «содействовать» божественной энергии, ибо она есть совершенная полнота, которая «всегда уже есть *вся* до того, как человек заметит ее» (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 антисинергичной позиции Августина; и при этом, как и в проблеме божественной сущности, августинианская 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 вещи¹⁸. 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 синергии¹⁹. 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»²⁰. 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 Бибихина, следом за Августином, означает полное отрицание трудов стяжания как стратегии духовной жизни. И в этой позиции, быть может, еще важнее богословского – личный, глубоко личный момент: Владимир Вениаминович был истово убежден, что долг человека – никакое не стяжание, хотя бы и духовных даров, а надо 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

¹⁷ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С.408, 410.

¹⁸ Можно предполагать в этой связи, 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.

¹⁹ Ср., напр.: «Матерь Божия – высший пример синергии». T.Ware. The Orthodox Church. Penguin Books, 1985. P.227.

²⁰ Св.Николай Кавасила. На Благовещение, 4-5. Цит. по: T.Ware. Loc.cit.P.263.

и у апостола Павла... [Однако] на Западе синергии придавали удивительно мало значения» (Б,345), а часто, как мы видели, и прямо отрицали ее.

Возникает, в итоге, весьма своеобразное положение мысли Биbihина по отношению к восточной и западной традициям. Ко всем коренным проблемам христианского вероучения и умоzрения 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, Биbihин, как он мне говорил, имел в роду своем связь с преп. Игнатием Брянчаниновым. Оба пристально размышляли над ситуацией 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 Биbihина. В отличие от Соловьева, который был доподлинно близок к католичеству, отчего католичество и принял, у Биbihина 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 Биbihина самым близким и самым важным философом. Католичество же – как мы уже замечали выше – оказывается для Биbihина правым лишь оттого, что на его взгляд, оно в большей мере чем православие удержало античные основания умоzрения.

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 Биbihин 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 (как то 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»²¹. 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»²². Термин «переплавка» 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 заимствованием 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 решать. Укажем лишь ее основные моменты – те, в первую очередь, что существенны для оценки бибахинской рецепции учения Паламы²³.

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»²⁴. 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»²⁵. 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 характеристики как любовь, общение и перихореза. С каждым из этих

²¹ Э. Жильсон. Дух средневековой философии. М., 2011. С.288.

²² Г.В. Флоровский. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С.75.

²³ 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 // С.С. Хоружий. Исследования по исихастской традиции. Т.2. СПб., 2012. С.289-302.

²⁴ Протопресв. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С.287.

²⁵ J.Meyendorff. Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes. Mowbrays, 1975. P.186.

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 Бибахин) характеризуют энергию покоя, энергию-энтелехию. Можно сказать поэтому, что *перихореза – это не что иное как христианская переплавка Аристотелева перодвигателя 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 прозрачен для этих энергий, открыт 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»²⁶, и ясно, что эта энергия, непосредственно движущая высшие ступени восхождения к обожению, заведомо не есть энергия покоя. Она не есть то, по Бибахину, «существенное 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 «сообщение любви» (Мейендорф).

Как видим, христианская переплавка Аристотелевой энергии очень 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 сложен, сложно устроен, и в христианской переплавке его устройство меняет свою конфигурацию. Прежняя, античная конфигурация, как справедливо настаивает Бибахин, определялась

²⁶ Id. Christ in Eastern Christian thought. St. Vladimir's Seminary Press, 1975. P.144.

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 скорей 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 дополнение к представленной у самого ее автора.

Однако Бибахин – 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 Бибахина 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 иронией²⁷. Все элементы переплавки, что мы указали, либо игнорируются им, либо отвергаются, оцениваются негативно. В первую очередь, это относится к главному: к интеграции энергии в личностную концепцию бытия. Бибахин 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» (398). Так же избегается, третируется и весь дискурс личности: личное общение, сознание, идентичность – всё 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 всего, 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.

²⁷ Ср.: «Благодатное прибежище предлагает православный энергетизм. Он указывает непоколебимую истину и успокаивает сознание» (415).

Из сказанного напрашиваются и более широкие выводы. То же, что мы видели в проблеме божественной сущности, имеет место и в целом, во всей теме энергии: у Библихина 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 общефилософские 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 Библихина полнота, цельная осуществленность бытия. Так вот, тенденция к слиянию онтологий делает то, что *полнота бытия предстает доступной, предстает как «полнота з д е с ь»*. 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» (303). — Я думаю, что это высказывание – ключевое для всей философии Библихина. 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 прямо – 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. Библихинское чувство бытия – это чувство: *Бытие – вот! Вот оно!* Оно передо мной и во мне, и надо только со всею 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 простер взор, едва увидел задняя Божия (Исх. 33,22,23)... созерцаю... одно крайнее и к нам простирающееся»²⁸. 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 Библихина мы действительно нигде не найдем ни эсхатологического дискурса, ни дискурса падшего состояния. Вместо этого, его чувство бытия, чувство полноты влечет к

²⁸ Св. Григорий Богослов. Слово 28 (О богословии второе) // Он же. Творения в 2-х тт. Т.1. СПб., б.г. С.393.

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 видения. 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 хаплизиса, опрощения (ср.: «Восхождение и обожение есть опрощение» (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 опыта²⁹. А поскольку исихазм он в свою очередь подчиняет неоплатонической парадигме³⁰, 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 нею 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 многом 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, ведет 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

²⁹ См.: В.В.Бибихин. Дневники Льва Толстого. СПб., 2012. Сс.288-297.

³⁰ 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.: С.С.Хоружий. Исследования по исихастской традиции. Тт 1,2. СПб., 2012.

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», говорящем о животном мире. 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, этот доклад – 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.