

BIBLIOTHECA IGNATIANA  
Богословие, Духовность, Наука

В.В. Бибихин

# ЭНЕРГИЯ

AIM  
DTC

В.В. Бибихин

# ЭНЕРГИЯ



Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Москва

2010

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (S.J.) †

Анатолий Ахутин

Владимир Биbihин †

о. Октавио Вильчес-Ландин (S.J.)

Андрей Коваль – ученый секретарь

о. Рене Маришаль (S.J.)

Николай Мусхелишвили

Дмитрий Спивак

### **Биbihин В.В.**

**Энергия** — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. — 488 с.

*Энергия* как центральная проблема европейского человечества проясняется в свете классической онтологии. Ключевым моментом здесь исходно была и остается действительная (действенная) полнота бытия. Неустанная энергия неподвижного перводвигателя в античности сопоставляется с современным опасением исчерпания ее источников в планетарном и энтропии в космическом масштабах. Прослеживается история энергии от Аристотеля через средневековое осмысление акта (актуальности) до современного энергетизма. Оценивается движение соответствующего понятия в отечественной мысли от освоения паламитского догмата о божественных энергиях через развитое учение об энергиях у А.Ф. Лосева до синергетики С.С. Хоружего.

© В.В. Биbihин, 2010

© О.Е. Лебедева, составление, примечания, 2010

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010

ISBN 978-5-94242-051-2

Текст публикуется в авторской редакции с сохранением орфографии и пунктуации.

*Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.*

# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Лекции	
I (30.10.1990)	9
II (20.11.1990)	33
III ( 27.11.1990)	52
IV (4.12.1990)	74
V (11.12.1990)	94
VI (18.12.1990)	114
VII (25 декабря 1990)	135
VIII (12 февраля 1991)	153
IX (19.02.1991)	173
X (26.2.1991)	194
XI (5.3.1991)	213
XII (12.3.1991)	232
XIII-XIV (19.3.1991)	253
XIV (16.4.1991)	259
XV (23.4.1991)	263
XVI (7.5.1991)	267
XVII (14.5.1991)	278
XVIII (21.5.1991).	291
Приложение	
Энергия (Семинар в ИФ 25.9.1990)	309
Энергия. Введение. (Доклад в ИФ 26.1.1993)	322
Материалы к исихастским спорам	346
Энергия 1-5 (редакция 2002 г.)	384
Темы к зачету (2002)	476
Примечания составителя	479

## ПРЕДИСЛОВИЕ<sup>1</sup>

Античное ощущение энергии (действительности) как осуществленной полноты бытия (Аристотель) продолжает присутствовать непроясненным образом в современном сознании. В совершенствуемой технологии добычи и переработки энергоносителей продолжается по существу то искание действительности как действенности, которым традиционно занята религиозная и философская мысль. Актуальность энергии разворачивается в деятельности, так или иначе захватившей в наши дни каждого человека.

Апория современного человечества, неспособного поддерживать свою жизнедеятельность без масштабного использования энергии, с одной стороны, и не имеющего дальних перспектив выживания при нынешних нормах ее расходования, с другой, возвращает к аристотелевской и, шире, античной энергии покоя. Ее важнейшая и вместе с тем самая проблематичная черта заключается в неустанности и неисчерпаемости («...всегда в энергии солнце и звезды и всё небо, и не надо бояться, что когда-то остановятся, как боятся пишущие о природе; и они не устают, делая это», Аристотель), заставляя перепроверить их основания.

В курсе лекций предпринимается попытка обойтись без редукции энергии к возможности и к незавершенному акту движения. По Аристотелю, перемещение из пункта А в Б, будучи движением, не является энергией, когда имеет целью не само себя, а достижение пункта Б, тогда как счастье, также не исключающее движения, является энергией в той мере, в какой жизнь вполне осуществляет в нем себя. В качестве феноменологической базы для анализа энергии как полноты действительности (действенности) предполагается рассмотреть опыт творчества. Феноменология может и должна быть принята в более широком смысле чем анализ данных сознания. Она опирается на весь экономический, политический и духовный опыт человеческого существа и исторических сообществ.

В работе разобрана полемика Гегеля с Кантом вокруг действи-

---

<sup>1</sup> Составлено на основании заявки и отчета в РГНФ. — *Прим. ред.*

тельности мысли (казус «ста талеров») в связи с хайдеггеровским анализом тезиса Канта о бытии. Объявляя в порядке опровержения Канта возможность мысли самой по себе стать не только полноценной, но и единственной истинной действительностью, Гегель говорит, в данном случае независимо от Аристотеля, о покое, с каким мысль через понятие (идею) развертывает высшее бытие. Совпадение покоя с интенсивным движением обеспечивает неустанность (вечность) высшей действительности (энергии). Мало замечаемая интерпретаторами, обращающими особое внимание на аспект движения (процесса), тема энергичного покоя у Гегеля представляет собой попытку аутентичного продолжения соответствующей античной темы. Дальнейший разбор показывает однако, что Гегелю не в большей мере, чем Канту, удастся обосновать достижимость действительности для мысли. Ступенью к высшей ступени познания оказывается покой смерти, через которую проходит дух. Гегельянство в отличие от самого Гегеля уже не в силах даже поставить проблему неподвижности двигателя. Революционная энергия по Марксу питается в конечном счете за счет роста производительных сил, который предполагается неограниченным в иллюзии неисчерпаемости природных ресурсов. Ленин в комментарии к вышеупомянутому месту у Гегеля подчеркивает только вечность процесса движения, не касаясь темы покоя и не ставя вопрос о смысле вечного процесса.

В работе прослежена нить известной византийско-западной дискуссии 14 в., так называемых паламитских споров. Показана их незавершенность. Принятый на Константинопольском соборе-синоде 1351-го года догмат о наличии в самом Божестве предпосылки реального человеческого приобщения к нетварным (личным) энергиям (о реальном или условно-реальном отличии в Нем сущности от энергии) не сумел с достаточной отчетливостью утвердить себя в полемике с традиционным философским учением о непостижимости Первоединого. Вместе с тем вопрос, не решенный последним византийским возрождением, подтвердил свою актуальность, возобновившись со свежей интенсивностью в современной религиозной философии, анализ основных результатов которой проведен в монографии. Главный из подлежащих здесь рассмотрению авторов, А.Ф. Лосев, как показывает разбор его теории энергий, упрощает

проблему по сути дела методом Гегеля, а именно оставляя за энергией все ее идеальные свойства, но не умея объяснить связь такой энергии с миром в его истории и участие в ней человека. В связи с лосевской философией энергийного имени работа дополнена курсом в ведическое сущностное имя (по первоисточникам).

Современная богословская догматическая интерпретация так называемых нетварных божественных энергий обнаруживает свою зависимость от античных философских разработок, но неспособна уже ни продолжить античную мысль на должном фундаментальном уровне, ни даже воспроизвести ее без обращения к недоказуемым пунктам доктрины. Вне вероучительной религиозной догматики, в светском сознании, понятие энергии покоя теперь по-видимому дискредитировано и отодвинуто в музейную область преодоленной метафизики. Вместе с тем, ведущая философская мысль возвращается, хотя иногда в терминологически измененном облике, к названной теме.

Мобилизация человечества в связи с исчерпанием запасов энергии обращает к проблемам духовной (интеллектуальной) и психической энергии. С этим отчасти связано возобновление темы божественных энергий, особенно у А.Ф. Лосева в продолжение догматических споров вокруг паламизма (исихазма). В работах С.С. Хоружего на той же почве складывается развернутая концепция синергии, призванной встать на уровень современных мыслительных задач. Вместе с тем, как терминология, так и философские конструкции в области энергии еще далеки от необходимой отчетливости. Современные исследования по проблеме энергии, оставляя в стороне так называемый энергетизм (В. Оствальд), разбросаны по областям теоретической физики (соотв. философии науки), экономики и истории философии (богословия). Новую остроту дискуссиям придают еще мало оформившиеся идеи синергии (синергетики) в совершенно разных областях общей научной методологии и православного богословия (см. литературу в сб.: Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. М. 1995).

# Энергия

(курс лекций 1990–1991 гг., МГУ)

I (30.10.1990)

Этот курс, сегодня первый раз, называется «энергия». Энергии мало, ее надо добыть, хотя бы для освещения, каждый киловатт энергии добывается нелегко, с натугой, работой машин и оборудования, которые непоправимо изнашиваются, так что их надо специальными большими усилиями поддерживать в работоспособном состоянии, ремонтировать, заменять. Нужна человеческая деятельность, человеческая энергия, чтобы поддерживать добывание энергии, нужно «энергично функционировать», как говорил один герой Андрея Платонова, и неважно, что он не знал как следует этих иностранных слов и произносил их неправильно, «энегрично фуункцировать», смысл энергичного функционирования он схватил очень точно. Легко видеть еще и то, что убыль энергии («тепловая смерть») — это вынесенное в природу состояние человеческой энергии; человека гнал и гонит кошмар остановившихся машин, всеобщего застывания, остановки, которая вот-вот наступит и всё оледенит, если человек не предпримет вот сейчас же отчаянные меры. Надо добыть тепло, электроэнергию, согреть, осветить. Можно ли сказать, что дело добывания природных энергий двинуто тревогой за энергию человеческого существа, что ее убыль компенсируется добываемыми природными энергиями? Как будто бы это именно так. Вся огромная индустриальная риторика принимает тогда новый оборот. Да, случилось так, что природа своей энергией *участвует* в человеке, что убыль его огня *прямо восполняется* горением, вспышками бензина (под поршнем двигателя). Собственно, Солнце дает очень много энергии земле, так называемая солнечная постоянная, количество тепловой и световой энергии, которое Солнце дает на квадратный метр земной поверхности, — это очень много; если собирать ее, так сказать, с протянутыми ладонями, ловить и беречь то, что солнце да-



рит, скажем, летом, в виде роста растений и живых существ, в июне рост трав на удивление быстрый, — то, может быть, хватит запастись на холодное время. А что, если не хватит? За проблемой энергии прячется экзистенциальная паника: а что, если энергии не хватит? Хотя механизм этого удивительного сращения человека с природой — небывалого в истории сращения, совсем вопреки тому, что говорится об отдалении современного человека от природы — неясен. С нашей собственной, человеческой энергией прежде всего дело обстоит не совсем благополучно. Она как-то опадает. Она то есть, то ее нет. Не хватает энергии подняться утром. Но: т.е. как это энергии мало? Может быть, наоборот, ее слишком много, ее некуда девать. Так с энергией атомной бомбы, или землетрясения, или газового или нефтяного факела: ее вдруг слишком много, она пугает. Мы с энергией как у костра: если придвинемся слишком, то обжигает, если отодвинемся, то мерзнем. Казалось бы, чего проще: надо только держаться золотой середины. Но как раз когда энергии слишком много, не хватает уже человеческой энергии: оказывается, в нее всё дело упирается! Она стоит за разговорами об энергетических ресурсах! Она незаметно имеется в виду! Нужна главное всего по-настоящему наша энергия, или бодрость: ума, поступка. Ее у нас не хватает.

Или, наоборот, опять слишком много? Воли, власти? Мы не знаем. С энергией какая-то неопределенность. При первой попытке разбора мы оказались отброшены сложностью дела. Дело с энергией неясно.

Этим как будто бы вся проблема энергии и решается, наша тема на первый взгляд выдохлась. Есть энергии, есть их правильное использование; дело сводится к контролю, учету, управлению, как и в отношении всех вещей мира. Среди вещей мира есть такая важная, как энергия, природная или психическая; важно научиться с ней обращаться, ею распоряжаться.

Самое простое — отсюда, из этой аудитории протянуть руку, помочь как-то тем, кто занят добычей и распределением энергии. Они ошибаются, их надо поправить. Нас не послушают, особенно люди, озабоченные, встревоженные надвигающимся энергетическим кризисом, только раздраженно с недоумением отмахнутся, если услышат, что в университетской аудитории рассуждают об энергиях. Ну,

что еще они нарассуждают, если в одной части земли внезапный захват одной нефтяной страны другой нефтяной страной ведет, похоже, к большой войне; а в нашей стране, похоже, не хватит энергии для того, чтобы прожить в тепле и при работающих машинах зиму. Геологоразведчики, нефтяники, шахтеры, железнодорожники, водители, снабженцы, они загнаны работой, они задыхаются от своих страстей, как мы им поможем? Мы найдем философскую дефиницию, чтобы энергию найти, чтобы ее стало больше? Или исхитримся переформулировать понятие энергии, чтобы, положим, ее стали лучше экономить? Перенаправим ее на нужные, от ненужных, применения, — в случае, если нас вообще услышат, в случае, если хоть кто-то нас вообще заметит? Нет; и никакой энергии у нас в руках, чтобы дать ее или обещать на будущее, и никаких новых методов контроля и учета, чтобы помочь контролирующим инстанциям, у нас просто нет. И не предвидится. Не предвидится — или это было бы блефом, шарлатанством, еще одной спекуляцией на тему пользы философии или фундаментальной науки для экономики, — будто мы можем отсюда как-то помочь хотя бы убрать оставленные на полях морковь, картошку, капусту, свеклу, накопленную в питательных веществах за лето солнечную энергию.

Хуже того, как бы мы не помешали деловым людям своими рассуждениями. Не нарушили более или менее всё-таки накатанный ход дела. Мы бы стали советовать отсюда из тишины, как лучше распорядиться. Выступить такими философскими экспертами по делам энергетики. Недоразумение начнется со слова. Неясно вообще, говорит ли философия о той энергии, которую добывает и расходует современное человечество. Не получится ли с самого начала конфуз. Я говорю еще даже не о том, что аристотелевское понятие энергии, или понятие энергии у Григория Паламы, или у Алексея Федоровича Лосева, или у Сергея Сергеевича Хоружего другое, — они сами сказали бы, что другое, — чем когда говорят о киловатт-часах электроэнергии. Не доходя еще до этих тонкостей, до *исторического* понимания энергии, — что-то неладное произойдет сразу при столкновении нашей мысли с лихорадочной деятельностью добывания, распределения и расходования энергии в нашей стране и во всем мире. Мы еще не определяем понятие «энергии», слышим его так, как оно слышится. Но мы хотим думать. В мысли есть что-то несо-

вместимое с лихорадочным активизмом. Мы вот хотим просто думать, и оказывается, этим ставим палки в колеса производственной машине. Лучше не приукрашивать дело, будто мысль помогает производству, будто знание — ему сила. Лучше сразу трезво признать, что чтобы делать, не надо думать; и если *задуматься*, то *тому* делу, которым мы до этого занимались, наше думание не поможет, оно скорее помешает, и поможет какому-то *другому* делу.

Мы пока еще только хотим просто думать, не касаемся ни аристотелевского, ни паламитского понятия энергий, слышим слово «энергия», как оно слышится. Нам ясно: энергия относится к целям и средствам, которые ставит себе и которыми пользуется современное человечество. Мы невинно спрашиваем, просто потому, что думаем: к целям или средствам? Этот первый вопрос сам собой напрашивается, мы о него спотыкаемся, мы его обойти не можем. Но и разрешить его, спрашивая у «современного человечества», мы тоже, оказывается, не сможем. И на этом кончится всё наше философское советничество по делам энергетики. Мы не сможем отвязаться со своим вопросом от «современного человечества», а оно никогда нам на него не ответит.

Первым — сразу же — бездумным ответом будет: ну конечно же энергия — средство. Чтобы крутить станки, запускать ракеты. Энергия *для чего*. Но сразу же ясно, что в ту цель, *для* которой энергия, входит не последним, а, может быть, первым пунктом: сила, рост силы — экономики, государства, армии, — возрастание энергии. Энергия такое средство, которое одновременно и цель, поскольку важнейшая цель — не нуждаться, не испытывать скудости, нехватки в средствах: цель — всемогущество, т.е., теперь для нас, энергия. Или другими словами: энергия такое средство, которое должно освободить нас от *недостижимых* целей, т.е. энергия такое средство, с получением которого *всякая* цель достигнута. Экономика, государство, армия своей *главной целью* имеют состояние «под парами», энергетическую мощь, мощную готовность для достижения любых целей. Так обладание энергией, силой оказывается не средством, а *главной целью*. Государство стремится прежде всего к мощи, просто к могуществу, особенно это заметно в противостоянии государств.

Безвыходная неясность, что такое энергия, средство или цель или такое средство, которое цель, и тогда *стало быть энергия это*

*то удивительное, в чем различие цели и средства вообще отпадает,* будет путаться у нас в ногах и не даст нам стать в какой-либо мере философскими советниками в области энергетики. Мы завязнем. Мы не будем знать, что советовать. Если энергия цель — одно дело, если она средство — то совсем другое надо же советовать. Нас смутит беспроblemность энергетиков, хозяйственников, политиков, им всё равно, средство или цель; а мы раздражим их, дознаваясь, что она, энергия, для них, цель или средство. Они никогда не скажут. Нас будет сбивать с толку эта нерешенность, нам будет казаться, что беда в том, что люди не прояснили себе понятие энергии; мы захотим его прояснить. Это будет досадно тем, перед кем мы собирались красоваться экспертами: ну разве не ясно, что единственная проблема с энергией, которая просто *нужна*, как цель там или как средство, — это где ее взять, как можно скорее, как можно больше, как можно дешевле! Когда мы скажем: остановитесь, ваш дефицит энергии, вдумайтесь только, происходит в сущности оттого, что вы не решили сами для себя, она вам средство или цель, — нас оттолкнут с дороги. Вы не нужны, философские советчики, у нас и так дел по горло.

Мы попадем в роли незваных философских экспертов по делам энергетики еще и вот в какое стыдное положение. Причастность к энергии, к ее источникам, всякая, даже самая малая, дает в наше время престиж, статус, валюту. Вызавшись советовать об энергии, мы, хотим или не хотим, покажемся людьми, которые тоже немножко претендуют — а докажи, что не претендуют — на участие в дележе выгод от потока энергии. Нам пришлось бы доказывать, — это не удалось бы, — что мы вовсе не хотим участвовать в большом энергетическом консорциуме, не выгадываем себе частицы богатства, что наша цель полностью *интеллектуальная*. А что это такое, «чисто интеллектуальная»? Нас не поймут; подумают, что нам от нашей робости достаточно, так сказать, только вприглядку участвовать в Панаме или в Даниловом монастыре современной энергетики, не ожидая своей доли, своего куска; что глядеть наше достаточное удовлетворение. Voyeurisme, при широко поставленном насиловании земли. Нам пришлось бы доказывать, что мы не заражены, даже в косвенных формах, пристрастием к энергии, что наше отношение к ней бескорыстно. Попробуй докажи. Мы попали бы в очень двусмысленное положение. Ведь если энергия всё-таки цель, тем более

высшая, то *незаинтересованным* отношение к ней быть не может. Высшая цель подлежит достижению. Мы здесь в этом Университете хотим как-то приобщиться к энергии, когда на всём пространстве Татарии, Сибири идет ее интенсивная добыча в миллионах тонн нефти и миллиардах кубометров природного газа. Наше положение осложняется тем, что по учению Аристотеля энергия как раз именно *цель*, а не средство; тем труднее нам будет доказать, что мы в стороне от великого дележа природных энергий, что нам всё равно, кто какой кус захватил. Но вдвойне будет недоразумение — если мы, почитав у Аристотеля, в качестве философских советников выступим при современной экономике и заявим: «Энергия — всё-таки однозначно и определенно цель»; мы уже не выпутаемся из путаницы. Потому что об аристотелевской энергии хозяйственники ничего не знают и знать не хотят. Аристотелевская энергия, которая цель, — совсем другая вещь, чем энергия современной энергетики. Нас так и так просто-напросто не поймут.

Почему же мы тогда не спешим определиться, определить энергию, распределить, где ее аристотелевское, где современное понимание, чтобы не влипнуть в недоразумения? Как будто бы определениями можно было бы что-то прояснить. Как будто бы на наши определения не нашлось бы других определений. Как будто бы делом и спецификой философии действительно были бы определения, словно пришел Сократ и начал философию занятием определения всего, якобы без иронии и с добросовестным старанием. Как будто бы системы дефиниций не громоздились в философии Платона, в «Софисте», например, где даются дефиниции видов рыболовного искусства, для пародии. Пародируется ловкость софиста. Определение в философии отличается от определения в логике, математике и праве тем, что в философии я обязан смотреть не на определение, а за определением на саму вещь. Попробуйте сделать то же самое в праве. «Но имею в виду не букву закона, а что человек хороший». Или в математике. Там мы *обязаны* не задуматься, что точка невозможна, иначе все наши определения рассыплются. В философии мы *не имеем разрешения* смотреть не отрываясь на дефиницию. Всего проще на нее смотреть. В так называемой философии так на самом деле происходит, мысль легко соскальзывает в логику, математику,

законничество. Но мысль возвращается к себе, когда через собственные слова и дефиниции рискует видеть вещи.

С чем мы хотим иметь дело, с определением или с самой вещью — энергией? С вещью. Я должен сказать здесь общее замечание о том, что значит иметь дело с определением или с вещью. Это замечание довольно длинное, но оно должно быть. В начале «Софиста» Платона\*, на третьей странице диалога, 218 с, Чужеземец, из Элеи, «друг тех, кто вокруг Парменида и Зенона», как его представляет Феодор из Кирены, математик, учитель Платона, говорит о намечаемой охоте на софиста так: мы ищем, что такое софист; пока ты, Теэтет, и я относительно него, софиста, имеем только имя общее; само же дело (ἔργον), находящееся под названием, или — более буквальный перевод, само же дело, над которым, ἐπὶ, наше название, — пожалуй, для каждого из нас свое, каждый из нас имеет свое; тогда как надо, с чем бы мы ни имели дело, согласиться о самом деле τὸ πρᾶγμα αὐτό, через рассуждения, логосы, διὰ λόγων, и мало сойтись только на имени, без или вне рассуждения. Что софист, или, вернее, не сам софист, а софист как добыча честной охоты, софист как такой, которого надо гнать и догнать и поймать и надеть на определение, чтобы он не сбежал больше впредь, *есть*, и задача *есть* — это вот Сократу, чужеземцу из Элеи, и Феодору Киренскому, и Теэтету, всем дано, дано как дело-ἔργον, дело, которое надо делать, которое требует работы, затраты сил, и как дело-πρᾶγμα: оно людям дано, даже навязано; софиста *надо* выследить, как надо выследить и выгнать крысу, которая пробралась в дом; надо уж потрудиться как следует, διαπονεῖσθαι καλῶς, 218 с, не жалея сил. Что мы скажем после этого, вольное занятие на досуге философия или служба, работа, как уход за огородом, или защита дома, или обеспечение семьи, или работа сторожевой собаки? Положение, ситуация, история, злоба дня подбрасывают совершенно определенное дело, которое надо сделать во что бы то ни стало, собравшись с силами. Не все видят дело. Некоторые вообще не видят разницы между софистом и философом (216 cd); для них тогда вообще непонятно, почему надо гнать и уничтожать софиста. Пусть ездит по городам и говорит! Но кто увидел дело, — немногие увидели, вот эти Сократ, гость из Элеи, математик Феодор Киренский, Теэтет, который погибнет на войне, — они за работой, у них дело. У мысли вообще *есть дело*, не которое ей по-

ручили, а дело самой мысли. Об этом хорошо сказано, в отношении молитвенной мысли, у Макария Египетского, прочитаю из недавно вышедших «Новых духовных бесед» в издательстве «Интербук»: «... Приступай [к молитве] ... не леностно и словно во сне, но с трезвенной мыслью, как имеющий дело, и не блуждай помыслами, словно ничем не занятый. Как делая плотское дело ты весь погружаешься в него умом и мыслью и телом, так же надо приступать к молитве, как бы надеясь совершить какое-то духовное дело: ...старайся всегда сосредоточиться на своем деле, на искании Бога и на стремлении к нему... как земледелец, склоняясь над бороздой, никоим образом не отвлекается, но весь в своем деле, чтобы провести борозду правильно... насколько сосредоточеннее душа должна быть в молитве как истинном деле» (Беседа XIII)<sup>1</sup>. То же самое — дело, эргон, прагма, мысли, философии.

Мы не хотим, чтобы было иначе в деле, которым мы занялись. Энергия, которую мы назвали, — не «понятие» энергии, не «определение» энергии, не история концепции, не что-то из истории философских учений. Мы хотим иметь дело с самой энергией. Наше дело энергия. Но как же так — *хотим* иметь дело? Энергия сама и есть дело, она давно уже делает свое дело в нас, в деле, которым мы захвачены. Энергию не нужно определять, чтобы она была; не нужно даже искать ее; она *есть* и задела нас давно, задействует нас.

Вещи, которые есть, дела, которые *всегда заранее уже нас задействовали*, важно не заслонить, не заговорить. Мы поэтому не дали определения энергии и не дадим, — по-аристотелевски ли мы ее понимаем, по-паламитски ли, в русле ли имяславия Флоренского, Булгакова, Лосева, в смысле ли философии синергии Сергея Сергеевича Хоружего\* или еще как. Мы *хотим иметь дело просто с самой вещью, с энергией*, раз она и так уже нас задела. Не с концепцией, не с именем, не с определением. Один из способов иметь дело с самой вещью — не упустить так называемого первого впечатления, «первого приближения», первого взгляда — того первого взгляда, когда и мы взглянули на вещь, и вещь взглянула на нас: встреча с лицом вещи, пока мы еще ничего не успели с ней сделать, не успели манипулировать ею, не начали «обработку» впечатлений, данных, восприятий.

<sup>1</sup> Макарий Египетский. Новые духовные беседы. М., 1990, с. 83–84.

Эта последующая работа обязательно начнется, но она должна быть работой над тем, что не нами устроено или подстроено, над первым *явлением* вещи. Существо феноменологии — в доверии к этому первому лицу вещей, к тому, что открывается *внезапно*, что нас захватывает или вернее уже захватило *врасплох*, до того, как мы сообразим. Характер того, что открывается вдруг, потому что заранее уже было, совсем не тот, что у вещей, которые мы устанавливаем, выстраиваем. Они нас опровергают, хотя и не обязательно: они в принципе не *наши*, не в нас, они, по выражению одной студентки философского факультета, *нам*. В этом доверии к первому взгляду нет ничего гадательного, ничего психологического. Как ни внезапны первые взгляды, как ни неуловимы, но они — единственный способ, каким нам *непосредственно* даны сами вещи.

Вещи с *первого взгляда* — неприступные; в самом деле, взгляды и вещи с нами самими *случаются* вдруг, мы с ними ничего не успеваем сделать, так они врасплох; они с нами делают то, что оставляют нас с этим так называемым «первым впечатлением», которое исправить нельзя, можно только потом забыть, задним числом подредактировать.

Нелепо говорить о том, *каким способом* выйти к этому первому лицу вещей. В отношении первого взгляда, феноменологии, нет метода, нет техники. Истина — или метод. Поэтому когда я говорил, что философия это техника, то я имел в виду технику обходиться в самом существенном без техники, — в том, где мы рискуем иметь дело с лицом самих вещей. В этом смысле философия *невозможное* занятие, потому что нельзя спросить, каким путем нам избежать метода: говоря «каким путем», я уже говорю о методе и на языке метода. Философию поэтому нельзя *показать*: когда ее показывают, то, как в начале «Софиста», одни видят софизмы, другие — скрытую политику, третьи — просто сумасшествие. «Каким способом» показать философию — вопрос опять промахивается мимо вещи, спросите лучше, каким способом показать *не способ*.

Это значит, если посмотреть с другой стороны, что никаким *путем* избежать методологизма я не могу. Нет такого готового пути — проторенного — показываемого мне — внушаемого мне, — по которому я мог бы пойти, направиться, чтобы не заслонить от себя саму вещь, ее первое внезапное лицо.



Тут два вопроса. Во-первых, что же, я хочу ходить без путей? Каким образом? Такое возможно? И во-вторых, бывают ли неготовые пути, *новые*? Оба вопроса связаны между собой. Можно ли отдать должное правде Гадамера, который в книге «Истина и метод» требует выбирать, или мы следуем методу и заслоняем им от себя истину как она есть, или мы рискуем сойти с проторенных дорог, рискуем заблудиться и только так рискуя получаем шанс встретиться с настоящим, — можно ли признать эту правду и всё равно не расстаться с путем? Мет-одон — это подход, путь.

Между прочим, антиметодологизм — это как раз один из самых торных, даже заезженных путей, на который часто съезжают все, кому не лень. Начинают действовать и поступать наугад. Антиметодологизм — даже не просто метод, а еще хуже всякого метода, хотя и метод тоже, самый тривиальный. В тривиальном понимании зен — это метод избавиться от метода. Никуда, кроме путаницы, он не приведет. Я не могу хотеть избавиться от метода, от проторенного пути для того, чтобы просто ходить и действовать без пути, быть беспутным. Я в любом случае хочу делать всё путем. Кто не путем делает, тот и останется непутевым. Кто не имеет метода, ведет себя не технично, тот действует как халтурщик. У греков для этого было презрительное слово *βάναισος*; переводят «ремесленник», и это нехорошо, ремесленник по-гречески *τεχνίτης*, человек техники, человек подходов, а *βάναισος* скорее чернорабочий, этимологически это значит похоже истопник, но имеющий дело не со сложными, а с обычными печами, у него нет и ему не нужно техники, стиля, он что называется ломит, ломает, больше ломает, чем делает, слишком груб; в переводе Нины Владимировны Брагинской *βάναισος* в неспециальном смысле слова «безвкусный» (Этик. Ник. IV 6, 1123 а 19)<sup>1</sup> — или невежа, в контексте «Этики» — богатый невежа, который тратится почем зря и сверх меры, т.е. как раз *не\** простой ремесленник, а человек, у которого пожалуйста есть довольно достатка для *схоле*, для школы, но он пользуется деньгами и временем *не путем*. *Βάναισος* «неквалифицированный индивид» (Рената Гальцева).

<sup>1</sup> *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М., 1984, с. 129.

В «Политике» Аристотеля (VI 2, 7, 1319 а 27)<sup>2</sup> βάνανσοι — это разряд людей — городских — которые, если к ним прибавить еще торговцев рыночных и поденщиков, то вместе они составляют городскую толпу; они к добродетели, доблести, достоинству... — ἀρετή, хороши, добротности, пригодности, всё это значения одного непереводимого слова ἀρετή, и когда переводчик вынужден писать одно, добродетель или доблесть, то надо иметь в виду и добротность, и хорошесть, и достоинство, — толпа не думает об этой основательной добротности натуры, любит толкаться на площадях и главных улицах города и устраивать нелепые сборища, на которых, возможно, принимает какие-то постановления и решения, но все эти постановления и решения негодны, и ради успеха демократии толпу надо оттеснять от управления государством. Чем, по Аристотелю, плохи βάνανσοι, не годятся для управления, для настоящей военной службы, не говоря уж о философии? Потому что они, бедные или богатые, всё равно, нищие или очень богатые, привыкли всё делать, не умеют иначе, с *оглядкой* — между прочим, с оглядкой на то, *как на них поглядят*. Вещи не имеют шанса на них взглянуть лицом, потому что они не могут взглянуть на вещи без оглядки. Или, вернее: они не могут отдаться делу, иметь дело только с самим делом. Мне хочется привязать это к тому, что я говорил раньше: они не имеют дела с лицом вещей, не смотрят прямо только на вещь, одержимы *подходами* к вещам, тем, с какой стороны и как можно по-разному к вещи подойти; их беспокойный (не знающий *схоле*, покоя) ум перебирает способы смотрения, точки зрения, чему не будет конца, раз он отодвинулся от того, чтобы в упор смотреть в лицо вещей. Βάνανσος думает не о том, что делает, а о том, что подумают, кто посмотрит, как заплатят. Он не свободен. Только свободный рискует отдаться самому делу, не думая о внешнем деле, о плате за него, — не потому, что свободный богат: богатый не обязательно тем самым и свободен, как и наоборот, для свободы нужно не богатство, а поступок, — т.е. не сбивая мысль оглядкой на выгоду (скажу, что всё делающая негодным выгода может быть и очень часто бывает «чисто духовная», или воображаемая). Знания с оглядкой на выгоду, пишет Аристотель в

<sup>2</sup> Там же, с. 576.

«Политике» (начало VIII книги, 1337 b 14–15) ἄσυχον ... ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινήν. Малая примесь оглядки на готовый результат делают ум негодным для *схоле*, для задумчивости, когда человек тонет в самом деле мысли. С отрешенности — еще один перевод слова *схоле* — начинается настоящая школа мысли, которую корыстный не знает, не имеет туда окошка. Отрешенность имеется в виду не *от дела*, а *для дела*.

Βάναυσος, не имеющий вкуса к самой вещи и ее сути, не обязательно всё делает грубо. Наоборот, он может стать необыкновенно щепетильным, аккуратным. Но это ему не поможет. Он всё равно промахнулся, в самой этой своей подчеркнутой тщательности он опять погнался не за тем, — не за существом дела, а за тщательностью, воображением точности. Он скажет: что за беда, если хочу точности? Почему придирки за мою аккуратность? Он перейдет в наступление и скажет: почему у Аристотеля, занимаясь свободными науками, даже математикой, музами, не надо доходить то «точности», акривии, ἀκρίβεια, почему для Аристотеля это мелочность, крохоборство, μικρολογία? Почему он говорит, что такое крохоборство, а мы скажем — математическая точность, — годится на рынке, но не в философии? Это навверное барство, рабовладельческий аристократизм? Мы теперь это преодолели и любим математическую точность.

Акрибейя, математический методизм противны Аристотелю не сами по себе, а потому, что из человека, который полностью мог уйти в них, что-то вынуто: то *состояние*, из которого, по Аристотелю, только и достойно философствовать и из которого он сам говорит.

У Николая Александровича Бердяева, у которого нет на виду связей с Аристотелем, *невидимых* таких связей неожиданно много, и одна из них то состояние, которое Бердяев называет *подъемом*. Только такое состояние ему важно, только из состояния подъема он философствует, только ему верит, только от него дожидается решения вопросов. Это почти забывающееся, но и зоркое, как в увлеченном ребенке, состояние, в дымке всё обнимающей, всё принимающей дружелюбности. Не увлеченными, охладившимися оно забыто. Найдутся многие, которые ухмыльнутся: при чем здесь философия, строгая наука, а я говорю о дымке? Но состояние подъема очень стро-

гое, требовательное, оно не потерпит низости, ταπεινότης, корысти, потребует благородной отрешенности, *схоле*. Оно ждет от человека очень многого. Философия: любящее мудрствование, как по Фоме Аквинскому, т.е. опять по Аристотелю, переведет это слово Данте в трактате «Пир»<sup>1</sup>. Настроение подъема — осуществление человека, не когда-то, а сейчас. Это состояние сердца, и тут надо вспомнить Паскаля, «логика сердца», «разум сердца»<sup>2</sup>, и Макса Шелера, который сделал эту паскалевскую *logique du coeur* одним из оснований своей этики, в работах «Существо и формы симпатии», «Феноменология и теория чувств симпатии», «Любовь и познание»<sup>3</sup>; потом Памфила Юркевича, его главную работу «Сердце и его значение в духовной жизни человека» (Киев, 1860), и ученика Юркевича, Владимира Сергеевича Соловьева, в его статьях и книгах «О философских трудах Памфила Д. Юркевича», «Смысл любви» и «Оправдание добра».

Это отступление о «подъеме», чтобы вспомнить о настоящем существе философской *схоле*: не барская праздность, не досуг досужего рабовладельца, а рискованный поступок *целиком отдаться делу* без оглядки на выгоду. В *схоле* свобода и сосредоточенность вместе, чистое внимательное — вбирающее — присутствие. И это приобретение человека — в обоих смыслах, оно высшее человеческое приобретение, и человек тут приобретается, обретается, нашел себя, — такая драгоценность, что рядом с ним странны императивы механической методологии, точности: не сами по себе они плохи, но они там, где подъем уже забыт. Вот почему в философии всё это *микрология*, крохоборство — математичность, которой только и осталось пробавляться умам иссушенным, оказавшимся среди богатства мира как-то ни с чем.

В настроении подъема философская мысль впервые дотягивает-

<sup>1</sup> [...] filosofia è uno amoroso uso di sapienza, lo quale massimamente è in Dio, però che in lui è somma sapienza e sommo amore e sommo atto (Dante. Convivio III 12, 12). Actus (atto) — латинский перевод греческого ἐνέργεια.

<sup>2</sup> Pascal. Pensées, 479. — L'Oeuvre de Pascal. Texte établi et annoté par Jacques Chevalier. Paris: Gallimard 1941.

<sup>3</sup> Wesen und Formen der Sympathie, Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle; Liebe und Erkenntnisse, in: Krieg und Aufbau, Leipzig, 1916, S. 393—429, zit. nach: Dahm Helmut, Gründzuge..., S. 433.

ся до языка, начинает догадываться, что ей не нужно искусственного, терминологизированного, математизированного языка; философия, мысль, как поэзия, начинает видеть, насколько настоящий язык, естественный — не потому, что природный, а потому, что его никогда не требуется обуславливать, он сам условие всего, — насколько язык льнет к настоящему существу человека, и существо человека, которое осуществляется в настроении подъема, щедрого увлечения, льнет к языку. Мысль догадывается тогда, что критика языка с претензиями к его якобы неточности, многозначности — от забывания того размаха, к которому способно свободное человеческое существо.

Но если философ это знает, имеет опыт, то он знает и то, что подъем, *схоле*, из тех первых и последних вещей, которые надо *чувствовать*; где, как говорит Аристотель, объяснения и определения уже не помогут.

В аристотелевской *схоле*, бердяевском *подъеме* человек показывает первый раз свое настоящее лицо — и получает шанс увидеть в лицо вещи, *настоящие*, неожиданные, устроенные тоже с широтой и запасом, так, что каждая выходит в целый мир, окошко туда. Личность не то же, что лицо; личность очень темное дело.

Нам могут сказать, что это романтизм, или реакционный романтизм. На это придется повторить: когда нет самого *опыта схоле*, никакие объяснения не помогут.

Метод, стало быть, не в метод, и никакая точность никуда не вывезет, если нет *человека*. А есть ли *метод*, если ли *способ* стать человеком, как достойно быть человеку? Есть правила, нормы для подъема, для *схоле*? Вот как раз нет! Что же, тогда метод надо стряхнуть с себя? — Каким методом??!

Но зато сам такой человек, к которому путь не проторен, и есть *путь*, если хотите, «метод». Через такого человека только и продолжается, как может, история, иначе остановилась бы среди торжества математической методологии. Человек, когда находит себя, для чего правил нет, находит одновременно путь — «метод» — через время, или, вернее, время происходит через него, в меру его подъема, или хотя бы в меру его решимости и риска. Так совершенный Человек мог сказать о себе, имел это право: «Я есмь путь и истина и жизнь».

И по стойкам истина не что, а кто. Только «кто» не в смысле готовой «личности», а в смысле места, в котором могут иметь место вещи, могут показать свое настоящее лицо, не под углом зрения.

Пути для того, чтобы стать таким местом — путем ко всему — нет по простой причине: потому что нет еще того пространства времени (истории), которое будет, когда человек станет путем, т.е. пути к тому человеку еще нигде быть. Время истории еще не открыто, в нем расположится путь.

Человек — это путь, развертывающий историческое пространство времени? Неожиданно так сказалось определение человека, одно из многих. Дело не в нем; оставим себе только то, что мы не можем положиться на метод, подход так, как если бы метод и подход заранее уже были; мы ими неким образом призваны быть сами.

Отсюда ясно отношение к методу. Нелепо бежать от метода, если мы сами начало метода, подхода, осуществляемся как путь. Лицо вещей, к которому человек должен уметь повернуться лицом до методической обработки — в этом существо феноменологии, — это ключ ко всякому методу, то, на что только и может опереться метод, чтобы не закружиться в методологизме.

Феноменология — искусство взглянуть вещи в лицо. Человек имеет отношение — прямое, он так осуществляется — к вниманию, пониманию как допускающему (вещам быть тем, что они есть) принятию. Человек и есть понимание, по Аристотелю и Розанову\*. Человек сбывается — и с таким событием имеет место история — поскольку видит истину вещей. У Розанова есть загадочное слово о Пушкине: Пушкин — «всемирное внимание». В этом же смысле Достоевский в Пушкинской речи говорил о всечеловечестве Пушкина.

У нас на руках энергия, задела нас раньше, чем мы догадались к ней повернуться. Сказанное о феноменологии служит на пользу доверия к лицу этой вещи, энергии, как она обращена к нам. Т.е. в пользу того, чтобы иметь дело с ней, а не с ее определениями, вставляя на позицию, скажем, аристотелевского или другого прошлого или нынешнего, допустим, теоретико-физического понятия энергии. Мы хотим иметь дело с самой энергией, и в принципе — если нам повезет — *можем* иметь с ней дело, потому что она-то нас уже задела, наше дело теперь заметить, что с нами произошло.

Вокруг энергии, я уже говорил, всё в нашей экономике, она питается энергией. Напитавшись ею, полагаясь на мощь добытой энергии, она добывает еще больше энергии и от мощи достигает еще сверхмощи. Всё в экономике — вокруг энергии. С энергетических кризисов начинаются всякие другие. Главная тема глобальной проблематики — что энергии не хватает и скоро будет катастрофически не хватать; положение человечества станет бедственным. Не будет несущей, везущей, движущей *силы*. Бессильное человечество отвыкло существовать, оно уже не умеет быть слабым, молящим о милостях природу, зависимым, ожидающим. Мы, конечно, уже не говорим, что «не надо ждать милостей от природы, взять их у нее наша задача», не говорим, что наша задача вырвать у природы всё, что нам надо. Но ведь и что мы должны *ждать* милостей от природы, мы всё-таки тоже не говорим; сидеть *ждать* дождя или ходить с крестным ходом вымаливая дождя, это мы уже отвыкли. Ни взять, ни ждать — тогда что же? Поставить природу в такое положение, чтобы она сама дала, чтобы ей некуда было деться.

Человечество пристрастилось к энергии. Ему без энергии уже нельзя. Оно всё время, по крайней мере до самого последнего времени, непрерывно цвело, развивалось, численно разрасталось благодаря, в первую очередь, источникам энергии, начиная с эпохи ранней промышленности, когда всё вдруг двинулось, когда животная сила человека, лошади была заменена, умножена силой угля и пара, потом нефти и электричества. Изобретены были, кстати сказать, не пар и электричество, — пар, паровые игрушки, янтарь, электричество, порох были известны в античности, в Средние века, — а было изобретено сделать их *просто энергией*; Леонардо да Винчи уже имел поршень, сделал его, но не догадался или, вернее, не хотел *явление* превращать в чистую *силу*, самостоятельность явления его привлекала и отвлекала от извлечения силы в чистом виде. Он, возможно, не видел, зачем извлекать из огня энергию, когда она уже здесь вместе с огнем есть.

Современное ощущение энергии, от физического до экономического, включая философский энергетизм Вильгельма Оствальда (1853–1932), где энергия в начале всего и загустевает в вещи, явно или неявно приписывает энергии дело первого толчка. Энергия *де-*

*лает*, она как тот бог, который обязан дать миру первый толчок, после которого в мире начинается всё происходить. А иначе ничего бы не делалось, всё бы стояло, как после наступления энтропии, когда энергетическое состояние внутри системы — скажем, космической системы — всё выровнялось бы между ее частями так, что перепадов бы не стало, заставляющих энергию переливаться из более напряженного в менее напряженное состояние, как на запруде в реке, позволяющей крутить колеса. В стоячей воде колесо не крутится. Без энергии история нового мира кончается, ничего не происходит. Есть напор энергии — есть движение.

Тут мы еще яснее понимаем, почему принципиально невозможно сейчас решить, что такое энергия, цель или средство. Работа, которую делает энергия, может быть, средство, для получения продукции; но рабочий сам по себе *оправданная* для нас фигура, даже если неясно, что он производит. Чтобы шла работа, всё равно какая — это одновременно и *цель*.

Энергия каждый раз, каждый день, каждый час выплескивает в мир что-то новое, неожиданное, дающее современному миру перепасть в очередное состояние, не закоснеть. Энергия, так сказать, заботится о том, чтобы мир двигался. Она двигатель современного мира. Должна быть работа, должна быть сила, которая постоянно истекает, излучается, иначе всё застынет. Откуда страх энтропии, что взрывы истечения прекратятся — революции, революционные взрывы прекратятся так, что кончится история? Этот страх не заметен только потому, что мы к нему привыкли; он всех подстегивает, он измеряется мерой лихорадочной добычи энергии, и природной в виде нефти-газа, и психической в виде всевозможной активизации человеческих сил, или физических при помощи *зарядки* (подразумевается зарядка энергией, чтобы человек не вышел на улицу без перепада энергии, чтобы от него искрило, чтобы он никак не поддавался энтропии), или психических и парапсихических путем самовнушения, самогипноза, других способов поддержания психического *тонуса* («заряжаю себя и вас, даю вам психологическую установку», говорят мастера такой тонкой зарядки), идет гонка за энергией, паническая: скорее, скорее, нужно новое горение, чтобы мир не остановился. А то он остановится. Ежедневно, ежечасно в по-



следних известиях человечество щупает пульс у самого себя, ежечасные эти облетающие мир электрические радиоимпульсы похожи на электронный стимулятор сердца человечества, чтобы оно билось, не останавливалось. Очень важно, чтобы секунда в секунду каждый час этот стимулятор заставлял весь мир еще раз припасть к транзисторам. Тревожный страх застоя. Жажда новизны нашего *нового* мира питает со своей стороны заботу об энергии, прочно устанавливает энергию на ее ключевую позицию, во всех главных смыслах.

Энергия ключ к новой и новейшей и современной истории. Энергия питает то предприятие, каким стало человеческое присутствие на земле. Что делает это предприятие? Оно не решило, что для него важнее, сделать что-то, достичь до цели — или достаточно уже просто поддерживать энергетическое напряжение и наращивать его. Энергия — материальная и психическая — гарантия истории. Не так важно, *что* человек делает так энергично; существенно, что он *делает*: лишь бы *делал*.

Мы не определили энергию. Энергия — сила: это еще не определение, потому что силу мы потом незаметно определим как энергию. Энергия слишком много для нас значит, в обоих смыслах: много разных вещей и великие вещи. В том, что мы не определяем энергию, мы неожиданно совпадаем с Аристотелем: он ее тоже не определяет. Было бы так просто сказать, что аристотелевское понятие энергии «*ну конечно совсем другое, чем наше*». Мы так не скажем. Ловля эффектных полюсов, — «у нас понятие природы *совсем* другое, чем в античности»; «у нас история линейная однонаправленная, а в античности круговая возвращающаяся»; «наше государство *совсем* не то, что античный полис, прямая противоположность», — это философское циркачество, имеет целью нас ошарашить, озадачить, что называется, «заставить думать». Такой эффект действительно годится только на то, чтобы заставить нас думать и, думая, быстро понять, что такие поляризации только трюк. Античная или восточная или первобытная или новоевропейская мысль не *другая* мысль. От всяких эффектов типа: «Ну аристотелевское понятие энергии *совсем* другое» или: «Ну в 14-м веке в Византии споры о божественных энергиях *никакого* отношения к современной энергии не имеют», от таких и подобных эффектов нам лучше заранее отказаться. Будем просто видеть то, что видно.

Мы увидим, что между нашим и аристотелевским понятием энергии странное переменение, чередование сходства и несходства, неожиданного совпадения и тут же как будто бы полного несовпадения. Мы начали с того, что споткнулись о вопрос, средство энергия или цель; мы подумали пристать с этим вопросом к современному человечеству, но вовремя сообразили, что ответа не получим. И у Аристотеля в самом начале «Никомаховой этики» вдруг то же самое различие между энергией-целью и энергией-средством. «Всякая техне и всякий метод, μέθοδος <Нина Владимировна Брагинская переводит<sup>1</sup> «учение»>\*, и равным образом поступок и намерение, явно направлены к какому-то добру, поэтому хорошо назвали добро тем, к чему всё стремится. В целях обнаруживается различие: некоторые цели — это энергии <Брагинская: деятельности>, другие — получающиеся от энергий <эн-эргий> *эрга*, дела <Брагинская: «результаты»>». Приведем примеры из Аристотеля или близкие к аристотелевским: радость — такая *энергия*, которая сама себе цель, она сама для себя, другой цели не служит; а «энергия» шорника, который делает уздечку, не самоцель, она имеет цель, эту самую уздечку. Энергия в таком-то случае для себя, в таком-то случае — ради другого. Это *наша* тема, *наш* вопрос. Энергия у Аристотеля самоцель, когда она — полнота самоосуществления. Но полнота мощи, власти, которую дает владение энергией, — это ведь и для нас, для современного человечества, самоцель. Кипение мощи, энергия такого кипения как самоцель. Пусть в нашем, сегодняшнем, мире — это безотчетная мощь, у Аристотеля — «добродетель», доблесть, добротность, достоинства. Важное совпадение остается, его не нужно считать притянутым: энергия самоцель как полнота, изобилие через край, *расцвет, подъем*.

Заметим, что «полнота», «расцвет» это еще не определение энергии: спрашивается, полнота *чего*?

Совпадение между аристотелевской и современной энергией, что она самоцель, когда полнота, расцвет, *подъем*, — это сходство, настоящее, мелькнув, вдруг обрывается, круто, когда мы читаем, в «Метафизике» IX 6 и в других местах, что энергия — *противопо-*

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения..., т. 4, с. 54.

*ложность* силе, способности. Вот это новость. Мы теперь, наоборот, поймем энергию как именно силу, способность, возможность. Противопоставление энергии — силе (способности, возможности) у Аристотеля нас сбивает с толку, кажется трудным, искусственным.

Да, энергия, когда она сама себе цель, для Аристотеля не способность — не паровоз, стоящий под парами и готовый двинуться вперед и назад, способный везти то и то: энергия-самоцель у Аристотеля всегда *уже дошла до конца*, ей не надо ничего ждать, ничего больше добиваться, ни к чему готовиться; она уже остановилась в цели.

Но, может быть, различие тут не столько в понимании энергии, сколько в понимании *силы*? Оно у Аристотеля более четкое, противоположно полноте, у нас более размытое, включает полноту. Мы силу, как энергию, понимаем *только официально*, для виду неполной, а на самом деле, если в нас разобраться, мы готовы остаться при одной силе, не делая из нее употребления. Просто сила ради силы. Просто мощь для самой себя. Власть ради власти. Воля к власти. Мы скрываем от самих себя, что любим силу, это не мы любим силу, а Ницше любит силу; мы не узнаем в его описаниях самих себя, указываем на него пальцем с нравственным негодованием: это только у *него*, у Ницше, сила превыше всего, имеет целью только саму себя и больше ничего.

Мы должны по-честному оставить это открытым вопросом, для чего современному человечеству нужна сила, для цели или для самой же силы. Человечество для себя это не решило, нелепо нам решать за него. Решать для самих себя — этим занят как раз Аристотель; поэтому мы пока можем спокойно следить за ним, он ведет нас, куда мы сами хотели бы.

Нам придется вернуться к самооценности силы. Мы начали с того, что не дали определения энергии, и Аристотель, оказывается, тоже не дает. Причем не дает вызывающим образом. В 6-й главе IX-й книги «Метафизики», пообещав определить, что такое энергия, *διὸρίσμεν τὶ τέ ἐστιν ἡ ἐνέργεια*, «определим, что же такое энергия», 1048 а 26, Аристотель дает откровенно тавтологическое определение, такое, что русскому переводчику становится, наверное, стыдно за классика, и он улучшает текст: там, где у Аристотеля стоит буквально: «Энергия есть то, что пребывает... в энергии», в переводе

уже получается: «Действительность — это существование вещи... в смысле осуществления»<sup>1</sup>. Т.е. какое-то, пусть формальное, определение всё-таки получается: энергия это осуществленность (чего? самой энергии? чего-то другого?). Не тавтология, как у Аристотеля. Аристотель, однако, не нуждается в такой подправке. Он прекрасно заметил сам и знает, что определения у него не получилось. И ладно, не получилось — значит, что-то с этим определением не так; не получилось так не получилось; не надо натяжек, «микрологии», крохоборства. Ясно же из приведенных примеров, по индукции, что мы хотим сказать, говорит Аристотель; и вообще не обязательно силиться отыскивать определения всякой вещи, не требуется, стало быть, энергии никакого определения, οὐ δέῃ παντὸς ὅρων ζητεῖν, 1048a 35–36, т.е. это говорится ровно через десять строк после того, как обещано, διορίσμεν, «определим же, что такое энергия».

Почему не определил? Потому что энергия — вещь такого рода, *предельная*, из тех, которым *определения* в принципе нет? Нет же определения числу. Или слову. Или началу. Или пределу. Энергия — полнота. Полноте, может быть, тоже нет определения?

Надо усмотреть энергию из примеров, приглашает Аристотель. У строителя есть умение, способность, *δυναμис* строить. Он вводит способность в действие, строит; она тогда переходит в «энергию», пребывает в действии, ἐνεργεῖα. Спящий может и не обязательно всегда спать, он просыпается и вводит в действие, «энергию», свою способность не спать. Зрячий, не слепой, мог видеть, когда держал глаза закрытыми, не вводил в «энергию» свою способность видеть; потом он вдруг открыл глаза. Из дерева делали изделие, оно могло быть, ожидалось — и вот оно есть «в энергии».

Наша *электроэнергия* — как будто бы, наоборот, голая сила, способность гореть или крутить станок, мы силу называем энергией. Аристотель так не назвал бы? Первый ответ: ну конечно, не назвал бы! Но, с другой стороны, я уже говорил, мы *втайне* гордимся силой как самоценностью. Так, возможно, древний человек засматривался на костер, не всегда думая только, что он полезен для тепла и варки. Первый гимн первой мандалы Ригведы начинается воспеванием

<sup>1</sup> Там же, т.1. М., 1975, с. 241 (1048 а 35).

огня, [...] «пою огонь, первосвященника, бога жертвы, учредителя (мирового) порядка». Не нужно думать, что это произвольный пере-  
скок: по существу *так* же герои Андрея Платонова приходят в экс-  
таз от вида мощного паровоза под парами, и им *жалко*, что паровоз  
будет тянуть вагоны, разменивать свою праздничную мощь на буд-  
ничную работу, да еще и изнашиваться при этом. И их приводит в  
восторг само электричество, а способы применения электричества у  
них нарочно фантастические, *чтобы спровоцировать срыв тех спосо-  
бов применения*; они нехотя, поневоле думают о прозаических приме-  
нениях электричества, для их счастья достаточно, чтобы была одна  
его чистая мощь, электрическая энергия здесь для них — самоцель,  
осуществленность, такая, что ничего другого уже не очень надо.

Мы обеднили бы себя, свой странный и сложный мир, если бы  
проговорили, что вот, у нас энергия — это сила, а сила — это всег-  
да способ привести в действие машины, а у Аристотеля — наоборот,  
энергия это уже *полнота* осуществленного действия.

Я не говорю, что различий нет; я говорю, что они имеют свой-  
ство вдруг пропадать. Потом неожиданно и резко появляться. Когда  
мы видим бегущего человека, то скорее всего будем думать о нем,  
что он уж во всяком случае *энергичнее*, чем лежащий. Аристотель  
опять различает, очень отчетливо. Он спросит, бежит ли человек в  
медицинских целях, чтобы похудеть, — тогда этот бег *не* энергия, а  
только движение; или человек, допустим, бежит ради самого бега,  
ради его радости; и тогда это энергия. Определения опять нет, толь-  
ко примеры. Движение из пункта А в пункт Б не энергия, а именно  
только движение: оно ради цели, чтобы туда добраться, а не ради са-  
мого себя; такое движение сразу кончится, как только человек добе-  
рется до цели. Наоборот, движение ума — энергия, потому что само  
себе цель: мыслить вообще *хорошо*, не мешало бы человеку мыслить  
вообще *всегда*; человек в своем существе это ум, внимание, мысль;  
мыслить чтобы быть человеком, мысль тут сама себе цель, нет при-  
чин тому движению ума кончаться (по последним исследованиям,  
долголетие зависит от хорошего дошкольного и начального образо-  
вания, умственного развития и большой работы), оно осуществле-  
ние человека как человека. Вообще счастье — не только движение  
и даже не всегда движение (счастье покой в том числе, хотя жизнь,

по Аристотелю, это всегда движение), но во всяком случае счастье не просто движение, а *энергия*. Нет причин жизни, которая сама себе хороша, служить чему-то другому, она самоцель; счастлив человек не для чего-то, чтобы отчитаться, а в счастье он находит себя. Счастье поэтому энергия. Но учеба, например, — только движение, ради цели, приобретения науки; в самой по себе учебе еще не хватает полноты; учащийся всё еще никак не выучился в том смысле, в каком взглянувший сразу и видит (зрение — это энергия), в каком думающий тем самым и оправдывает себя как человека.

Эти примеры подмывает подытожить в определении, но Аристотель говорит, мы уже знаем: довольно, определения не будет. Τὸ μὲν οὖν ἐνεργείᾳ τί τέ ἐστι καὶ ποῖον, ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων δῆλον ἡμῖν ἔστω, 1048 b 35–36, «что такое и каково это „в энергии“, из этого и из подобного будем считать нам ясным».

Аристотель отказывает дать дефиницию энергии, потому что от этого будет не лучше, а хуже: энергия, полнота осуществления — такая вещь, которую если не *чувствовать*, если не иметь *опыт* полноты, как опыт счастья, то никакими объяснениями и определениями не научишь.

Здесь то же, что с настроением философствования, о котором мы говорили выше, когда говорили о методе и о том, что нет метода для осуществления человека. Энергия — тоже осуществление, которому нет метода, нет нормы, а потому нет и определения. Полнота это полнота. Осуществление это осуществление. Оно каждый раз такое, какое оно каждый раз есть. Счастье это счастье. Предел это предел. Чувство это чувство. Даже и *примеры* энергии у Аристотеля ведь не совсем примеры, не «иллюстрации» чего-то, что уже есть. Аристотелевский пример с мышлением, которое самоцель и тем самым *энергия*, полнота, обращен к нам как вызов: для нас ведь на самом деле вовсе не само собой разумеется, что мысль сама себе цель, для нас она скорее всего средство; Аристотель своим примером вызывает нас: вы способны на такую мысль, которой самой себя довольно, которая сама собой счастлива? *Опыт* этого или чего-то подобного надо иметь, снаружи не объяснишь, дефиницией ясность смажешь.

Я сказал, что экстаз от энергии, *даже* — у героев Платонова — от электроэнергии доступен и нам. Но есть и другая причина *не поляризовать наше понимание энергии как силы*, которая только еще будет

## ЛЕКЦИЯ I

введена в действие, и аристотелевское понимание энергии как окончательного действия. (То есть будто бы наша энергия — это просто голая сила для чего-то, а аристотелевская энергия — полнота.)

Вот в чем дело. Примеры Аристотеля как будто бы говорят: *сначала* способность строить, *потом* строительство; *сначала* способность не спать, *потом* бодрое состояние. Но все примеры частичны, хромают. Будет ошибкой подумать об аристотелевской энергии, что она всегда *второй* шаг, после силы, введение силы в действие, выделяется из силы, дюнамис, способности. Аристотель тут вдруг, опять, сходится с нами: точно как наша энергия-сила — кипящее начало всего, так и аристотелевская энергия в *собственном* смысле слова *первична*, изначальна, от нее всё, она первый двигатель! Точно как наша энергия! Энергия у нас и у него — *первое*! Энергия, которая после силы, — только недоразумение, временная кажимость, *по сути* энергия первое.

Вот такое важнейшее сходство. Энергия *в начале всего*. И сразу же — резкое различие. Аристотелевская энергия *первее* — т.е. настоящему — *силы*, способности. Та энергия, в примерах со строительством и сном, которая ковыляет за силой, способностью, — и не принципиальная, и не основная; это, так сказать, только тень энергии; настоящая энергия *раньше* силы.

Это трудно вместить.

«Метафизика» IX 8, конец (1051 а 2–3), повтор начала и середины этой главы. Энергия *первее*, *раньше* и *силы* (дюнамис), и всякого начала изменения. Энергия, стало быть, *до* изменения. Первый двигатель — полнота энергии, но он неподвижен. Всякое движение, всякая сила, всякая способность после него, неподвижного. Он покой, энергия покоя. Вот это нам непонятно. Энергия покоя нам непонятна.

Или не совсем тоже непонятно?

Полнота — где она? Полнота — покой. Мы не знаем, энергия для нас спуталась. Действительность. А что, собственно, действительность? Вещи? Богатство? Где скажем: «Довольно»? Энергия, похоже — наша неостановимая гонка за целью; если мы не знаем цели, то хотя бы тем напряжением, что ли, добиться? .

Прошлый раз мы взяли тему — одну из тем при кафедре истории и теории мировой культуры, понимая культуру в том смысле, в котором говорят, например, «европейская культура», т.е. *еще шире*: в самом деле, заглавие «*мировая* культура» означает пока еще просто сумму явлений художественной, бытовой, может быть, политической культуры, какие можно наблюдать, ездя по всему миру; но «европейская культура» означает гораздо больше, целый замысел мира, целую мечту о человечестве, о восстановлении всей истины человека и мира, что с переменным [успехом], но всегда с огромным упорством осуществлялось до последнего времени на протяжении трех или больше тысячелетий этой культуры; так что в сочетании «мировая культура» слово *культура* означает если не по сумме, то по интенции *меньше*, чем в сочетании «европейская культура»; и мы понимаем «культура» в этом втором смысле, — и вот мы взяли темой чуть ли не центральную вещь этой европейской культуры. *Энергия*. И опять, точно так же, как полтора года назад пытались говорить о мире, не о понятии мира\* — захотели иметь дело не с понятием, не с дефиницией и с историей понятия «энергия», а с *самой вещью*.

Не получится *взять* эту вещь, «энергию», как наглядное пособие, и, повесив на стене или выставив на столе на стенде, с разных сторон осматривать и изучать. Но с самой вещью — энергией — мы всё равно имеем дело еще теснее, чем если бы вывесили тут плакаты и поставили стенд. Потому что с нами зато давно уже произошло то, что эта вещь, энергия, вошла в нашу жизнь, вмешалась в нее, задела, задействовала нас, хотели мы или не хотели, — не только в виде энергии нефти и газа, но и — даже главным образом — в виде человеческой энергии, нашей собственной и чужой, о *неутрате* которой наша постоянная забота примерно в том же самом смысле, в каком Зигмунд Фрейд говорил об энергии. Я приведу его слова только как пример заботы об энергии, забота это близка всем, но так постоянна, что мы перестаем ее у себя замечать. «Воспоминания о Профессоре Зигмунде Фрейде» психоаналитика Макса Графа<sup>1</sup>: «Я колебался, не

<sup>1</sup> Graf M. Reminiscences of Professor Sigmund Freud. — Psychoanalytical Quarterly, 1942, II, 465—467, p. 473.



будет ли лучше воспитать моего сына в христианской вере. Фрейд советовал мне не делать этого. „Если вы не дадите своему сыну вырасти евреем“, сказал он, „вы лишите его тех источников энергии, которые невозможно заменить больше ничем. Ему придется бороться в жизни как еврею, и вам следует развить в нем всю энергию, которая понадобится ему для этой борьбы“».

Здесь забота о культуре переплетается с заботой об энергии; энергия вообще не только, может быть, самая важная составная часть культуры, но и первая забота культуры.

Когда мы решаем думать, говорить направленно о чем-то таком, что было и раньше, но участвовало в нашей жизни, как в ней вообще участвуют очень многие незамечаемые и полузамечаемые вещи, над чем мы особенно не задумывались, — это называется на философском языке тематизацией. Мы *тематизируем* энергию, делаем ее *темой*, кладем ее в нашем внимании. Мы как будто бы проснулись и вот заметили, что давно ввязаны в разнообразные и сложные отношения с энергией, — захватывающие, рискованные, трудные, опасные, может быть, уже сейчас безвыходные. Казалось бы, раз открылось такое богатое поле исследований, то думай, формулируй, осмысливай. В нем много всего, и современного, и будущего (футурология), и прошлого. Но это был бы наивный промах, показывающий, что к философии мы на самом деле имеем немного отношения, — т.е. если бы так в простоте души разбежались «с ковшом на брагу», говорить об энергии.

Есть топос восточной философской мудрости. Когда над спящим человеком кто-то произносит слова: «Девадатта, вставай», Девадатта просыпается и сознает себя с момента просыпания, но слов «Девадатта, вставай» он не помнит. Если произнесший их человек исчез или если их произнес не человек, Девадатта вообще никогда не узнает, были ли те слова, какие они были, кем они были произнесены и для чего. Он знает только то, что сознаёт, но *причину*, почему он сознаёт, он не знает. При всякой тематизации, при всяком вообще открывании или назначении темы, например здесь в Университете, только кажется, что с появлением, названием темы наша задача определилась этой темой: настоящая мысль, философия, заслуживающая этого имени, начнется там, где мы спросим, *кто и как*

спустил нам эту тему, *почему* мы к ней повернулись, а раньше не повертывались или повертывались не так.

Если она нам продиктована потому, что она *важная*, — то это не объяснение: вовсе не обязательно *важное* надо тематизировать; как раз *самое важное* не тематизируется и не должно тематизироваться. Для близких людей нет ничего важнее друг друга, смотреть друг на друга, но они никогда не *тематизируют* друг друга, не делают друг друга темой для вдумывания, осмысления. Они никогда не смотрят друг на друга со стороны, это было бы развалом их отношений. Простой раз я говорил, что у людей, занятых в нашем мире добыванием энергий, энергетических ресурсов, наше спрашивание, как обстоит дело с энергией, цель она или средство, — вызовет досаду, раздражение. Они никогда энергию не тематизируют. А никто не скажет, что она им не *важна*. Они захвачены страстным отношением к ней. Они поглощены манипуляциями с энергией, ни на минуту не давая себе задуматься, что такое энергия, и не глядя на свою увлеченность со стороны: посмотрели — и они уже сошли с круга, сошли с дистанции, на их месте энергетическую гонку уже продолжают другие.

Мы поэтому тематизировали энергию вовсе не потому, что она *важна*, хотя, конечно, она страшно важна; но если бы только важна, то мы, скорее, тоже как можно быстрее подключились бы к громадному предприятию добывания и расходования энергии, если не в роли производителей, то в роли каких-нибудь экспертов, так сказать учетчиков, конторщиков, летописцев, писцов при громадном предприятии: что такое так называемая «философия науки и техники», как не пристраивание людей, получивших профессиональное философское образование, к горячему делу. Это громадный гешефт, философия науки и техники, и всё равно весь он только крошечная пристройка к гигантскому производству, добывания и расходования энергий, которое идет во всём мире.

Мы взяли за другое. *Все* эти занятия современного человечества с энергией, в том числе странная дисциплина, философия науки и техники, — для нас тоже тема: мы с ужасом и удивлением смотрим, как разрослось гигантское предприятие извлечения энергий, захватив в свой шлейф и философию, которая включилась, тревожится, хлопочет, обсуждает глобальную проблематику, вопросы нехватки

энергии, ее альтернативных источников, ее рационального использования и так далее. *Не* сама по себе важность энергией разбудила нас, а то мы должны были проснуться намного раньше. Энергия стала для нас темой, наша втянутость в отношения с энергией стала для нас темой, мы взглянули на эти отношения со стороны — почему? Не ради же так называемой «критической функции философии», когда философия, словно бойкий петушок, чувствует себя признанной кукарекать всегда, когда какая-нибудь курица сносит какое-нибудь яичко, особенно не простое, а золотое? Так называемая «критическая функция философии» — это просто лазейка для умов косных, прилипчивых, занудных, разрешение им дать волю, при том что жизнь идет своим чередом, из черноты своего опущенного ума цепляться, приставая, за каждую мысль, за каждое живое человеческое дело, повисая на нем тягостным грузом: «философия осуществляет свою критическую функцию». Не ради же «критической функции» мы сделали своей темой энергию.

Может быть, всё дело в том, что мы *расстаемся* с энергией? Не сама энергия, которая давно гудит во множестве машин, разбудила нас, а еще не очень заметный, но уже просачивающийся холодок неминуемого с той энергией расставания? *Уходящая* энергия разбудила нас взглянуть на нее и задуматься о ней, что она уходит, почему она уходит? Оседает понемногу, незаметно утекает у нас из рук; причем в гораздо более задевающем нас смысле, чем просто конец нефти — подумаешь, найдем другие источники энергии! — в *последнем* смысле, когда то, что на планете кончаются ресурсы энергии, это только загадочный, символический способ сказать, показать, что *со всякой энергией вообще стало что-то не так, неладно*. Это происшедшее, как вдруг если бы в комнате, где спал человек, стало вдруг морозно, и он проснулся. Энергия, похоже, разбудила нас схватиться за нее, тематизировать ее тем, что она уходит из нашего мира.

И когда энергии *непомерно* много, как вдруг энергии радиации, или энергии бомбы, то она тоже *уходит* от нас, только в другом смысле; мы всё равно *расстаемся* с ней, ее путь, ее траектория становится нам недоступна, как траектория звезд; мы при ней уже не на месте, неуместны, как конь, которого взнуздать уже нет никакой силы и у которого уже нет причин быть покорным, уходит от нас, мы

расстаемся с ним. Или когда энергии опять же много, очень много — у экстрасенса, у инопланетянина — то она тоже уходит от нас; мы расписываемся, что расстаемся с ней, передоверяя ее от себя экстрасенсу, инопланетянину, при чьей энергии мы как вялые игрушки, куклы. Опять расставание с энергией, которая совсем рядом, и ее очень много, но она от нас ушла.

При неясности и нерешенности у нас здесь теперь во всём почти, что связано с энергией, — то она такое сама по себе, что она такое для нас, — мы повернулись к Аристотелю, от которого идет понятие энергии, и от соприкосновения с его отчетливой, разборчивой мыслью сразу приобрели много. Мы узнали неожиданно, что для него, как для нас, энергия, которой он, как и мы, не дает определения, — тоже раньше всего; предшествует всему; что, как и для нас, энергия и цель, и средство, и мы должны *решить*, что она нам, цель или средство. Об этом я говорил прошлый раз.

Самое неожиданное, что мы встретили в аристотелевской энергии, самое для нас непонятное, и, между прочим, имеющее самое прямое отношение к тому *расставанию* с энергией, которое нас разбудило для того, чтобы тематизировать энергию, — это слово Аристотеля об *энергии покоя*. Не о вещи, которая в *покое*, как сжатая пружина, но разожмется и покажет свою энергию, — это как раз нам очень даже просто понять, как легко понять, что бомба спокойно лежит не взорванная, но она полна энергией, — а именно об *энергии покоя*, не которая еще покажет себя, когда бомба взорвется, *а уже сейчас и есть, в полном покое, полнота энергии, так что не надо ничего ждать и не надо ничем доказывать присутствие энергии*. Еще раз: когда бомба взорвется, она покажет свою энергию, но в ней уже совсем не будет, во взрывающейся, покоя, и ее энергия, кстати, тоже мгновенно израсходуется на взрыв, части разорвавшейся бомбы будут снова лежать, как до взрыва, в полном покое, но в них уже совсем не будет энергии, покой в бомбе разлучен с энергией, пока она *еще* в покое, она еще не показала свою энергию, а вдруг ее там вообще нет, бомба дефектная, мы не знаем по ее покою, есть ли в ней энергия; и когда она *уже* в покое, в ней уже нет энергии. Но энергию, не которая всё еще в покое, а *энергию покоя*, о которой говорит Аристотель, мы совсем не понимаем. А вдруг оттого,

что мы ее не понимаем уже, с ней расстались, нам приходится расстаться со всякой энергией вообще, как с энергией бомбы *придется* расстаться, потому что она же не может вечно лежать невзорванная; как *только с энергией покоя*, если бы только могли вообще хотя бы догадываться, что это такое, не пришлось бы, именно потому что она энергия покоя, никогда расставаться? Мы слышим от Аристотеля об энергии *покоя*. Насколько это нам странно, совершенно непонятно, настолько же совершенно ясно, что *здесь* узел нашей темы; что мы *неизбежно* должны были проснуться, быть разбужены ускользающей энергией, если для нас не стало, перестала существовать *энергия покоя*, непонятная вещь, но которая одна только, логически говоря, имеет шанс не оставить нас. Я вовсе не приглашаю вас назад к христианскому платонизму, к тому, чтобы сделать над собой усилие, скажем, наполниться «церковным образом мысли» и заставить себя снова поверить, словно загнать себя как заблудившуюся корову обратно в спокойный коровник; в самом деле, говорит же Владимир Соловьев очень красиво:

Всё, кружась исчезает во мгле,  
Неподвижно лишь солнце любви, —

и надо не дурить, не блуждать, а подите-ка вы все, добрые люди, обратно под благодатное крыло, под свет неподвижного солнца любви, вот оно там, скажем, в крепком православном патриотизме; там успокойтесь, и там вам покажут, где непоколебимая истина. — Но Соловьев говорит «неподвижно солнце любви» не в том смысле, что вот оно, здесь неподвижное солнце, надо только научиться его увидеть, а не умеете сами — научим, как его видеть; а не хотите учиться — заставим. Он говорит: «неподвижно *лишь*», очень хорошо, он-то, Соловьев, понимая, что такое «солнце любви», что это у него за неподвижность, что только в *своем собственном* предельном порыве, в подъеме, усилии, захваченности мы можем издали видеть блестящие, лучи того солнца. Мы честно не знаем, в какое небо показывают пальцем приглашающие нас к абсолюту, как философ Барабанов, который думает, что достаточно нам перестать надеяться, что когда-нибудь наши магазины перестанут иметь позорный и оскорбитель-

ный вид, и вернемся к абсолюту, «оставь надежду и живи»\*. Я боюсь, что философы, которые не решили, может быть они богословы, и богословы, которые на всякий случай называют себя философами, неопределенно говорят, не условившись сами с собой, хотят ли они высказываться только как проповедники, в жанре гомилетического богословия, или им еще больше хочется, чтобы то, о чем они говорят в оптативе, в желательном наклонении, слышалось как бы уже в изъявительном, т.е. где-то, не уточняется где, всё желательное сбылось. Наша беда в том, что мы очень хорошо *понимаем* слова *абсолют, вечность*, неподвижная и неизменная, пребывающая в вечном покое, но бесппроблемность понимания нас подводит, нам начинает казаться, что как легко нам эти вещи понять, так же легко этим вещам быть.

Сбой у богословов или философов, философствующих богословов, начинается сразу, как только они сталкиваются с античной метафизикой, Платона, Аристотеля. Они называют ее *преодоленной*, оставленной позади, превзойденной. Что они только повторяют сбивчиво частицу ее азов, когда говорят о вечности и бесконечности, это их возмутило бы. Поэтому надеяться, что нам с этой, философско-богословской, стороны разъяснят, что такое энергия покоя, или что такое энергия, мы не можем.

Кроме того, христианские метафизики как-то смыкаются с деловитой современной мыслью, позитивизмом, структурализмом, в том, что аристотелевская метафизика ушла в прошлое.

Я это сказал для того, чтобы обратить внимание, свое и ваше, на то, что мы со всех сторон, так сказать, окружены готовыми решениями.

Одно из них было то, что наша теперешняя энергия и аристотелевская — совсем разные, полярные вещи. И мы хорошо сделали, что отказались удивляться тому, насколько противоположны наши подходы и результаты. Оказалось, что, хотя и на непривычных нам примерах, Аристотель думает, как мы, о том, энергия цель или средство. Только ли энергия служит, везет, движет, вращает, или в самом ее кипении суть, цель, — вопрос, который не может решить современное человечество. Аристотель говорит, что энергия *иногда* самоцель. И оказалось еще, что, как для нас, энергия для Аристотеля — движущее начало всего.

На неожиданность, с которой не знаем, как справиться, мы натолкнулись, когда увидели у Аристотеля, что эта *первая* энергия — назовем ее так в отличие от *второй*, т.е. просто введения в действие той или иной силы, способности, умения; эта «вторая» энергия очень быстро заставляет разглядеть за собой первую, ее обеспечивающую, потому что только на первый взгляд курица после яйца, если быть внимательным, то чтобы появилось яйцо, уже должна была быть курица, только мы ее уже не видим, она оставила по себе яйцо, — так вот *раньше* всякого умения, всякой способности *всегда уже была и есть* полнота соответствующей энергии. Мы цитировали фразу из начала, середины и конца главы 8-й книги II-й «Метафизики»: энергия раньше силы (способности) и всякого начала изменения. Ряд куриц и яиц тянется, если идти от современного состояния к началу, не бесконечно: в начале всего этого движения — первая энергия, в которой нет никакого движения, хотя она всё равно — полнота энергии, которой ничего не недостает. Так сказать, первая курица — невидимая, и она *одновременно* и курица, и яйцо в их полноте.

Мы этого не видим. Т.е. мы понимаем, что Аристотель здесь красиво избавляется от ухода в дурную бесконечность. Но это избавление кажется нам метафизическим фокусом. Мы согласны, что нельзя идти в бесконечность, в смысле — не хочется идти в бесконечность; но неподвижный перводвигатель нам представляется слишком желательной, оптимистической конструкцией. Мы не знаем, кто такую приятную и удобную вселенную, закругленную, Аристотелю обеспечил. Мы не чувствуем, что она нам обеспечена. Мы, конечно, всегда можем принять то предлагаемое нам решение, что ее нам обеспечил Бог. Мы живем в послехристианской цивилизации, в поздней европейской культуре, мы можем понять, конечно, *всё*, любые построения античного диалектического и средневекового догматического ума. Но по нашему *настроению* мы готовы и к чему-то похуже, чем дурная бесконечность, к вечному аду; к кошмару; с равным успехом всё, допускаем мы, может быть устроено и кошмарным образом. Откровенно говоря, нам кажется, что слишком хорошо, уютно греки устроились в своем космосе, слишком славно нарисовали, придумали себе окаймляющий божественный эфир и внутри него красоту и порядок природы. Но теперь другое совсем, теперь

Гомер молчит,  
И море черное <с маленькой буквы, сама вода черная>,  
витийствуя, шумит  
И с тяжким грохотом подходит к изголовью.<sup>1</sup>

Т.е. теперь, когда говорит, витийствует, уже не Гомер, а чернота моря ночью в бурю, — тревожной ночью, бессонной, — то она нашепты-  
вает совсем не те усыпляющие речи, что Гомер. Игры те красивые  
кончились, начались совсем другие,

Когда бы грек увидел наши игры...<sup>2</sup>

Всё то отошло, распалось, как игрушечное.

Отверженное слово «мир»  
В начале оскорбленной эры;  
Светильник в глубине пещеры  
И воздух горных стран — эфир <т.е. и светильник, и эфир,  
пятый элемент, квинтэссенция>;  
Эфир, которым не сумели,  
Не захотели мы дышать.<sup>3</sup>

Не сумели или не захотели — это уже второй вопрос и не очень важ-  
но; важно, что эфира нет, той окаймляющей божественной стихии,  
которая и движется и покоится одновременно; чей покой, успокаи-  
тельным образом, начало всякого движения, полнота энергии.

Там где эллину сияла  
Красота,  
Мне из черных дыр зияла  
Срамота.  
Греки сбондили Елену  
По волнам,  
Ну: а мне соленой пеной  
По губам!  
По губам меня помажет  
Пустота,

---

<sup>1</sup> *Осип Мандельштам*. Бессонница. Гомер. Тугие паруса (1915).

<sup>2</sup> *Осип Мандельштам*. Я не увижу знаменитой «Федры» (1915).

<sup>3</sup> *Осип Мандельштам*. Зверинец (январь 1916).



## ЛЕКЦИЯ II

Строгий кукиш мне покажет —  
Нищета.<sup>1</sup>

Мандельштам опять интересуется зоология (как тогда — «Зверинец», января 1916 г., о войне), потому что у века-зверя сломаны позвонки, «словно нежный хрящ ребенка».

... Разбит твой позвоночник,  
Мой прекрасный жалкий век.  
И с бессмысленной улыбкой  
Вспять глядишь, жесток и слаб,  
Словно зверь, когда-то гибкий,  
На следы своих же лап.<sup>2</sup>

Как обратно слепить, сцепить позвоночник; старая задача, ее неразрешимость сводила с ума Гамлета:

The time is out of joint: — O cursed spite,  
That ever I was born to set it right!

Свихнулось время. О, скверней всего  
Что я на свет рожден вправлять его!<sup>3</sup>

После Гамлета Мандельштам уже только риторически спрашивает:

Век мой, зверь мой, кто сумеет  
Заглянуть в твои зрачки  
И своею кровью склеит  
Двух столетий позвонки?

Самое простое нам, как всегда, — решить, что они одно, а мы другое; что *раньше* век был целый, позвонки станового хребта не были свихнуты и потом сломаны, и это из того уюта ненарушенного мира внутри эфирной хранящей оболочки Аристотель говорил о покое верховной энергии, из которой неподвижный перводвигатель делает всё в мире. Потому у него, всё решая, первая, исходная энергия — это энергия покоя. Мы, с готовностью мы всегда скажем, другое дело.

---

<sup>1</sup> *Осип Мандельштам*. Я скажу тебе с последней прямою... (март 1931, Москва, Зоологический музей).

<sup>2</sup> *Осип Мандельштам*. Век (1923).

<sup>3</sup> *В. Шекспир*. Гамлет, акт I, конец.

И вечный бой. Покой нам только снится.<sup>4</sup>

Аристотель, всего проще нам сказать, еще не проснулся из того метафизического сна, где снится покой, где лепной скульптурный космос (на самом деле Лосевский) словно большое прекрасное тело, дремлющее под охраной космического порядка. Теперь другое:

...Я глубоко ушел в немеющее время,  
Но резкость моего горящего ребра  
Не охраняется...<sup>5</sup>

Нет уже той охраны, обеспечения.

Нас очень соблазняет впасть в эффектную поляризацию, разбиться в неподвижном перводвигателе, в энергии покоя, как в древних раскопках, с музейным чувством. Здесь когда-то жили, но мы не живем:

— Я рожден в ночь с второго на третье  
Января в девяносто одном  
Ненадежном году, и столетья  
Окружают меня огнем.<sup>6</sup>

Но мы рано успокаиваемся, что поэт будто бы однозначно подталкивает нас к эффектной поляризации, — было надежное, осталось ненадежное; был мир, теперь огонь. Вдруг поэт видит спасенный мир не сзади, а впереди, хотя смеет только издалека догадываться о том, что этот мир *нерушим*, никуда не делся и некуда ему деваться, и только что не рискует пока сказать, среди распада времени, вслух об этом.

Я скажу это начерно — шепотом,  
Потому что еще не пора:  
Достигается потом и опытом  
Безотчетного неба игра.

---

<sup>4</sup> Александр Блок. На Куликовом поле.

<sup>5</sup> Осип Мандельштам. Как светотени мученик Рембрандт... (8 февраля 1937, Воронеж).

<sup>6</sup> Осип Мандельштам. Наливаются кровью аорты...(февраль—март 1937, Воронеж).

Этим нашим потом, потом зверя от боли смертельной раны, и этим опытом, неохраненности, ненадежности, пустоты, нищеты, достигается «безотчетного неба игра»; приоткрывается свобода того простора, который ни перед кем не держит отчета, сам себе достаточен, сам играет от своей полноты.

И под временным небом чистилища  
 Забываем мы часто о том,  
 Что счастливое небохранилище —  
 Раздвижной и пожизненный дом.<sup>1</sup>

Временное небо, небо нашего времени — место, где потом и опытом добывается чистота и где поэтому мы и *должны* забывать о «небохранилище», хранящем, спасающем доме, где мы дома «пожизненно», из которого ни при жизни, ни после жизни не должны выйти и не выйдем, потому что он «раздвижной», в нем всегда столько простора, чтобы вместить всё, что есть вместить.

Мы хотели было уже решить, думая, что поэт на нашей стороне, что с античностью покончено, она пройденный этап, «теперь всё другое», но поэт оказался не с нами. Еще не пора сказать, но шепотом он уже говорит нам другое. Мы не знаем, где тот античный космос, «мир», сзади или впереди. Мы по-настоящему не можем этого решить. Мы не знаем, опускаемся мы до античной мысли или подтягиваемся, на «высшей» мы ступени или на низшей. Мы время нерешенности. Мы не знаем, как нам надо относиться к древнегреческой философии, как к музею или как к тому, что мы зря забыли под небом своего времени, разучились видеть в нашем тумане. Может быть, античная мысль не там, где мы думаем. Еще только рано говорить об этом громко, «потому что еще не пора». Всё равно не каждому будет под силу увидеть, что она впереди.

В афоризме 419 «Воли к власти» Ницше писал:

«Возможно, несколько столетий спустя начнут судить так, что всё немецкое философствование <т.е. значит — и философствование Ницше> свое собственное достоинство имеет в том, что оно шаг за шагом отвоевывает назад античную почву, schrittweises

---

<sup>1</sup> *Осип Мандельштам. Я скажу это начерно... (9 марта 1937, Воронеж).*

Wiedergewinnen des antiken Bodens, и что всякая претензия на „оригинальность“ звучит мелочно и смехотворно по отношению к более высокому притязанию немцев — вновь *завязать казавшуюся разорванной связь*, das Band, das zerrissen schien, — связь с греками, до сего времени выше всего поставленным типом „Человек“».

Возможно, через несколько столетий начнут судить так. А мы пока пускай с не кончающейся неопределенностью в отношении того, с чем мы имеем дело, с музеем, с преодоленной метафизикой — или с мыслью, до которой мы, может быть, поднимемся отчасти, если вложим достаточно усилия и если нам очень повезет, — открываем IX (Θ) книгу «Метафизики» Аристотеля, о возможности и энергии. Энергия здесь сразу вставлена в простую отчетливую схему, как если бы профессор разграфил на доске клетки: энергия противоположна силе, способности, *δυναμис*, и энергия то же самое, что завершенность, законченность, *энтелехейя* (ἐντελέχεια — от ἐντελῶς ἔχειν, быть в состоянии завершенного, законченного, пришедшего к своей цели, достигшего всей своей полноты). Δύναμις, в отличие от энергии, еще как-то не осуществилось, но не просто не осуществилось, отсутствует, его нет, а оно указание, стрелка, нацеленная на свое *другое*, осуществление; так что *δυναμис*, если хотите, тоже полнота, которая *может* быть, *будет*. Энтелехейя, энергейя — это то, на что указывает своими стрелками *δυναμис*; там то, чего не хватало *δυναμис*, теперь есть, исполнилось. В энтелехии, энергии вещь дошла до полноты осуществления. *До окончательной полноты*.

Аристотель еще много что скажет. Но здесь мы должны его спросить вот какую вещь, он ее принимает за само собой разумеющуюся: полнота есть полнота. Откуда мы вообще знаем про полноту, предел, осуществленность? Откуда вообще у нас способность опознавать полноту, какой критерий полноты? Человек ведь незаконченное существо, он никогда не говорит: *вот совершенно окончательное во мне*, он растет. Какие *признаки* полноты? Ведь ни с человека, ни с вещи *считать*, получив как от прибора-датчика, состояние полноты, осуществленности, нельзя. На самой вещи ничего такого, что говорило бы совершенно однозначно, что она осуществилась, никогда нет. Везде только намеки на полноту. Казалось бы, сам за себя говорит, например, сад весной, когда всё цветет. Или только *мы* смотрим на

него довольными глазами, а в нем самом никакой полноты нет или ее мало, он указывает на то, что ему не хватает, времени, тепла, дожда, ждет долгого трудного завязывания плодов, облетания цвета, [указывает на] заботу растения о питании, о воде? Но и осенний сад только для *нашего* любующегося взгляда полон, а плоды уже начинают портиться, и хотят так, чтобы из разложившейся мякоти яблок спаслись семена, ради которых всё, которые, может быть, вырастут в землю и начнут опять трудный цикл, — т.е. и в осеннем саде нет покоя, нет остановки, нет полноты? Или она есть только намеком, указанием, — но тогда она стало быть есть во всё и всегда, если взглядеться, например, и в весеннем саде, и в осеннем саде, и в июльскую жару, и зимой, когда все силы дерева вобранны внутрь и в этом смысле тоже есть какая-то полнота? Т.е. если взглядеться во всё — и мы во всё увидим осуществление, исполнение, достижение. Но опять же мы видим это от *своего* опыта полноты. Вовсе не обязательно, чтобы мы его имели. Мы можем остаться несатыми и в принципе не знать опыта полноты. Тогда нам ничего не поможет. Или мы можем быть подорваны и, в упор глядя на то, что раньше нам казалось полной, видеть ущербность. Так Гамлет, которому открылось, что мир подточен изнутри: «Последнее время, — но отчего не знаю, — я потерял всё свое веселье, забросил все привычные забавы; и, в самом деле, состояние мое так тягостно, что эта добротная основа, земля, кажется мне бесплодным мысом; это удивительнейшее покрывало, воздух, посмотрите, эта роскошная нависающая над нами твердь, эта величественная крыша, усеянная золотыми огнями, — вот, мне представляется ничем иным, как грязным и заразным сгущением паров. Что за произведение искусства человек! Как благороден в своем разуме! Как беспределен в способностях! обликом и движением своим, как складен и дивен! действиями как похож на ангела! восприятием как похож на бога! красота мира! вершина живых существ! И всё равно, что для меня эта квинтэссенция праха?»<sup>1</sup>. Там, где Гамлета приглашают видеть совершенство, например в женщине, Гамлет не видит. Не потому, что он ослеп, не потому, что сошел с ума, не потому, что не выспался или в его пище мало витаминов. Он

---

<sup>1</sup> В. Шекспир. Гамлет II 2.

заражает и нас своим невидением совершенства, мы начинаем проваливаться в черноту, как он. Где оно, совершенство, где полнота? «Там где эллину сияла Красота, Мне из черных дыр зияла Срамота». Причем ничего не изменилось, *внешне* звезды на небе те же, вид природы *внешне*, особенно на цветных открытках, тот же, что в той античности. Но «Строгий кукиш мне покажет Нищета».

Выходит, изменились *мы*, а с самой вещи полнота, совершенство, «энергия», «энтелехия», осуществленность не считаются.

Но ведь *и не мы всё это хорошее туда привносим*. Постановить, что Аристотель бредит, что никакой энтелехии, никакой энергии как осуществленности — полноты, завершенности, достигнутой цели — в мире нет и не может быть, мы не можем. Мы взвешены в нерешенности, в который уже раз. Положение наше вот какое: не от нас зависит, не нами устраивается, но через нас проходит решение того, есть вообще такая вещь, как полнота, и где она, или ее нет. Не от нас, не нами придумано, но не без нас.

Снова нам подсказывают готовое решение: нет тут никакой проблемы; диалектическая философия решает: нет, конечно, абсолютной полноты, но есть относительная полнота. Это не решение, а приглашение не принимать вещи близко к сердцу, не задумываться. «Всё более или менее». Но вопрос остается: мы можем знать, когда более, когда менее? Это неодинаковое распределение полноты в вещах — как мы вообще о нем могли бы знать, если бы у нас не было опыта, критерия полноты, или, что сводится к тому же, *критерия пустоты*, полного отсутствия полноты, откуда мы бы тогда знали больше и меньше полноты, полнее и неосуществленное?

Об этом еще придется говорить, но критерий полноты и критерий пустоты сводятся к одному, для того и для другого надо *заранее уже что такое полнота каким-то образом всё-таки знать*. «Критерий пустоты» — из стихотворения Иосифа Бродского «Назидание», на которое обратила мое внимание одна студентка. Прочитаю из его конца; это в журнале «Знамя», № 6 июньский 1990-го этого года:

Когда ты стоишь один на пустом плоскогорье, под  
бездонным куполом Азии, в чьей синеве пилот  
или ангел разводит изредка свой крахмал;  
когда ты невольно вздрагиваешь, чувствуя, как ты мал,

помни: пространство, которому кажется ничего не нужно, на самом деле нуждается сильно во взгляде со стороны, в критерии пустоты. И сослужить эту службу способен только ты.

«Сослужить эту службу способен только ты». Только через человека проходит решение о пустоте или полноте, хотя не человек сам своим произволом приговаривает вещам быть пустыми или полными.

Не мы решаем, что в возможности, что в «энергии», в полноте осуществления, не мы назначаем; но мы и не считываем решение с вещей, а решение *как-то* проходит через нас, взвешивается в нас.

Или я ошибся? Или на самом деле *объективный* критерий, независимый от нашей службы, полноты есть? — В эстетике Константина Николаевича Леонтьева сложное цветение — безошибочный, однозначный, нами лишь наблюдаемый признак полноты, цветения. Это так называемый «триединый процесс», через который проходит, вернее, ступенями которого разворачивается, по Леонтьеву, всё в мире: сначала детская неразвернутая простота, потом пышное цветение, на третьей ступени вторичное смесительное упрощение, катящееся к смерти. Пышное цветение, на фоне начальной простоты, с одной стороны, и деградации, с другой, можно, по Леонтьеву, наблюдать научно. Это объективный критерий расцвета. Даже *единственно научный*, потому что все другие критерии будут относительные и обманчивые, будут зависеть от точки зрения, системы отсчета, мировоззрения, веры, философии. Этот критерий — сложное цветение — не зависит. «Эстетика универсальнее христианства. Что христианство для китайца и римлянина: „*Местное явление!*“»<sup>1</sup>

Но заметим: цветущая сложность, пышная полнота для Леонтьева именно *эстетический* критерий. Почему эстетический, а не критерий просто? Потому что для этого надо иметь *айстесис*, тот орган, которым цветение воспринимается. Позитивист, социалист смотрят — и в упор не видят; скажем, в сложном цветении русской провинции, где барская усадьба вросла в село и переплелась с жиз-

---

<sup>1</sup> Константин Леонтьев. Письма к Василию Розанову. Вступление, комментарии и послесловие В.В. Розанова. Вступительная статья Б.А. Филиппова, London: Nina Karsov, 1981, с. 107.

нью крестьянина, позитивиста и социалиста будет шокировать контраст между изысканностью библиотеки и убранства барского дома и нищетой крестьянской избы, у него не будет *чувства* воспринять это как еще один знак богатства жизни. Надо иметь *эстетику*, а не все ее имеют; плоские люди не чувствуют достаточно глубоко, чтобы видеть настоящую, объективную полноту. Это значит: и у Леонтьева тоже суждение о, казалось бы, *совершенно научно устанавливаемой* фазе цветения всё равно проходит через человека; сам человек должен быть таким, — *настроенным* на настоящую полноту. И это требование к человеку, и эта *эстетика*, «айстесис» у Леонтьева — без натяжки подлинно аристотелевские, античные черты его мысли. У Аристотеля «энергия», «энтелехия» *тоже* подлежит «чувству», которое надо просто *иметь*, быть таким вот чувствующим человеком, иначе никакие объяснения не помогут; потому Аристотель, мы помним, с прошлого раза, и отказывается определить энергию.

Не надо философского чванства, что у Леонтьева нет школы, какой он аристотелик. Он, как и Василий Васильевич Розанов, один из редчайших в России, чья мысль *по-настоящему* вросла в почву, по-настоящему переговаривается с античностью. Благодаря Чаадаеву, Леонтьеву, Розанову можно дополнить Ницше из того афоризма 419-го «Воли к власти», который мы цитировали, — что *schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens* постепенное шаг за шагом отвоевание античной почвы, шло в 19–20 вв. не только в Германии, но и в России.

Об аристотелевской «энергии покоя» мы еще не очень хорошо знаем, как говорить. Леонтьев говорит определенно: в его эстетике «сложное цветение», полнота, совершенство, завершенность вовсе не измеряются мерой движения. «Усиление *движения* само по себе не есть еще признак усиления жизни. Машина идет, а живое дерево стоит»<sup>2</sup>. Это настоящий аристотелизм, настоящая *античность*. В том же точно смысле, — совпадение не словесное, а сама суть мысли и ее связь те же, — речь *сущностно* о том самом, — Аристотель предупреждает в начале книги IX-й «Метафизики»: хотя мы будем

<sup>2</sup> Розанову 30.7.1891. — *Константин Леонтьев*. Письма к Василию Розанову..., с. 98.



говорить и о способности — дюнамис — к движению, вообще изменению, *эта* способность (двигаться), о которой всего чаще говорят и которую прежде всего имеют в виду, упоминая *дюнамис*, говоря о *дюнамис*, силе, для нашего рассмотрения не самая нужная, потому что ἐπὶ πλεον γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνων λεγομένων κατὰ κίνησιν, *дюнамис* и *энергейя* больше тех вещей, о которых говорят только в связи с движением, изменением (1046 а 1—2).

Теперь яснее, почему Аристотель не отчитывается перед нами, не объясняет, что такое энергия, только приводит примеры, т.е. указывает на тот *опыт*, где нам вернее прикоснуться к полноте, без гарантии, что у нас получится. Вовсе не обязательно получится; мы так и можем проходить всю жизнь на земле с подозрительным сомнением, что всё что-то не то, как-то не так, не дотягивает до совершенства, чего там до совершенства, вообще до какого-нибудь уровня. Некоторые даже делают из этого себе заслугу, что они во всём умеют увидеть плохую сторону. Похоже, что человек должен быть сам привычен к опыту полноты, чтобы сказать безусловное «да» чему бы то ни было. Но где этот опыт полноты? Настоящей полноты? Он надрывается, срывается в опыт пустоты. И тот и другой опыт невыносимы, надрыв между ними тоже невыносим. Мы тут, стало быть, должны говорить об аристотелевской *добродетели*, том состоянии, которое и само есть *энергия*, — видение, понимание, мысль, самоценная жизнь, счастье, которые Аристотель приводил как пример энергий, это одновременно и *добродетели*, причем высшие. Добродетель это энергия по преимуществу. Мы опять не должны отшатываться, что это *слишком* далеко от наших энергий; ведь ἀρετή только в христианско-платоническом переводе «добродетель»; сама по себе ἀρετή доблесть, добротность; и блестящая мощная хорошо смазанная мягкого сильного хода машина, пышущая энергией, в наших глазах, с поправкой необходимой, так же — лучше тут сказать по-немецки, tüchtig, того же корня, что Tugend, добродетель, — в том же смысле добротна, в каком для Аристотеля добротный человек, проработанный и в теле, и в духе, ровно и сложно действующий, вводящий в действие все свои силы и способности, такая тоже, если хотите, разогнанная до полного хода, до полного размаха человеческая махина, разогревшаяся до божественности, к которой уже и

подступа нет ничему сырому, скользкому, соблазнительному. Почему наша цивилизация стала создавать такие *машины*, какие создает, и по тому же типу и машины другого рода — учреждения, институты, партии, при которых человек захирел, почему энергией для нас стала энергия таких *машин* — это еще один особый вопрос, для нас тоже обязательный. Давно высказано мнение, что прямо перед нашим носом незаметно от нас в 19-м и 20-м веках европейским человечеством завладела и теперь хозяйничает религия машины, христианство постепенно встраивается в нее.

Тогда — и противостояние этих двух, человека и его техники, с которой он уже не может справиться! Неужели трудная золотая середина, аристотелевская добродетель, уже включала это хождение человека между соблазнами, которые он сам?

Не значит, что мы будем это всё по порядку разбирать. Значит только, что энергия *как раз* такая богатая тема, в которой можно запутаться. Тем важнее держаться только одного. Мы проснулись к этой теме потому, что энергия, всякая, и машинная, и человеческая, уходит. Не дело в панике заботиться об энергии. Достаточно всмотреться в то, что нас разбудило: что энергии уходят.

Отношение *энергии* к истине?

В античной мысли об энергии, в которой мы можем понять, конечно всё, с высоты современного состояния философской историографии и современного искусства перевода, мы можем понять в том числе и самое странное — энергию покоя, которая у Аристотеля, между прочим, высшая энергия, — состояние неподвижного перводвигателя. За наше теперешнее всепонимание мы расплачиваемся отчуждением: то, что мы так легко понимаем, остается для нас чужим, и особенно чужим остается для нас как раз энергичный покой неподвижного перводвигателя: мы согласны, что это красиво, но видим тут тонкий метафизический ход, трюк, момент гармоничного античного космоса, который мы сдали в музей, в библиотеку, на курс античной философии в университете. Всё это хорошо, но это не для нас, это всё было и прошло.

Всякий раз, когда человек говорит, «это не мое, это чужое, у меня теперь всё совершенно другое», он должен насторожиться. Мы решили не идти путем эффектных поляризаций, — античный космос одно, наш теперешний мир совсем другое; античная природа это *фюсис*, но мы теперь видим природу совсем иначе. Здесь совершенно неинтересно постараться и эту поляризацию провести, хотя она у нас конечно получится; потому что мы теперь как всё безусловно можем понять, так же и что угодно можем построить, сконструировать. Я говорил прошлый раз, что при всякой тематизации настоящий вопрос, настоящая проблема — не сама по себе тема, в данном случае не энергия, а то, как и почему она стала для нас темой, что нас разбудило увидеть в ней тему. Так же и при поляризациях, мы одно, они другое, единственно интересно, для настоящей мысли, не *в чем именно* они там одно, а мы другое, а *почему* мы так поступаем, почему мы поляризуем, *почему* нам вдруг оказалось важно разделить на «мы и они», современное и древнее. Это труднее, чем конструировать пары оппозиций. Но это не невозможно, потому что путь для мысли открывается сразу, он неожиданный, но зато такой, по которому надо *обязательно* пойти, в отличие от пути конструирования всевозможных мыслительных конструкторов, которые можно и кон-

струировать, а можно и не конструировать, от этого мало что или вообще ничего не изменится.

Вот какой открывается путь для мысли. Обязательный. Ответ, который сразу же подвергается на вопрос, почему энергия покоя — это не наше, не для нас, чужое, то, античное, древнее, — это что мы живем энергичнее, динамичнее, у них вон даже и история была цикличная, вечные круговращения, а у нас она линейная, устремленная к единой цели, — этот ответ оказывается очень сомнительным, *подозрительным*, и значит, он таит, вернее, мы при помощи этого ответа скрываем что-то от себя, а вот когда появляется подозрение, что мы сами скрываем что-то от себя, то это *обязательное* дело для мысли, разузнать, докопаться, что и зачем она от себя скрывает; конструирование же — дело, как я сказал, совсем не обязательное. Положение, когда мы что-то намеренно скрываем от себя, абсолютно нетерпимо, с ним нужно покончить по возможности как можно быстрее, это первая задача, задача задач, *вся* задача. Совсем не очевидно, что мы на самом деле живем энергичнее, динамичнее древних; наоборот, совершенно очевидно, что история греческой классики, плотно уложившаяся, на удивление, чуть больше чем в один век, в три поколения, за которые и произошло всё то, чем жила потом римская культура, чем жила потом средневековая, чем до сих пор живем мы, — что она была не целеустремленная, скорее циклами вечных возвращений к ней живем как раз в течение тысячелетий мы. Это общее место — «древняя история была циклическая, двигалась вечными возвращениями одного и того же» — очень подозрительное. Мы не будем его сейчас разбирать, у нас на руках другое общее место: мы живем энергичнее, чем древние, поэтому для нас непонятна аристотелевская энергия покоя. *О массовой* или *базовой* жизни современного человека, после нескольких столетий обеспечения им своего благополучия, скажешь, скорее, другое: что он занял место покоящегося неподвижного перводвигателя, скажем, за приборной доской, или за рулем машины. В движении находится только его счетно-решающая способность, которая по существу формально-логическая способность, движущаяся в системе без трения. Кто-то, кажется, Рассел, сравнил формальную логику со скольжением по льду: нельзя оттолкнуться, но если уже движешься,

невозможно остановиться. Скоро каждый житель земли должен получить благоустроенную квартиру, в которой человеческий организм включен по существу в систему искусственного жизнеобеспечения: вода подводится прямо к человеческому организму (питание — через близкие, лучше в том же самом доме, магазины), организм сидит в тепле, которое тоже к нему подводится по трубам; ненужное тоже отводится по трубам. Телу обеспечены условия для покоя. Когда тело передвигается в поезде, ему по возможности — в идеале — создаются те же условия искусственной системы жизнеобеспечения.

Что удивительно, что системой жизнеобеспечения была природа, где реки подводили, отводили воду, земля рядом с домом служила тем, что теперь делает магазин рядом с домом, но та система показалась человеку *ненадежной*, он вдвинул между собой и природой систему научно-технического хозяйствования, с одной стороны перерабатывающего природу, с другой стороны повернутого к человеку входами и выходами, трубами *надежного* жизнеобеспечения, в котором внутри человек может *успокоиться*, чувствовать себя настоящим *обеспеченным*.

Разумеется, такое успокоение, обеспечение человек не принял бы, удивился бы ему, — как жители севера, или тропических лесов, или пустынь удивлялись защищенности городских людей, пока и до эскимосов, индейцев не дошли те же блага цивилизации и все благополучно в нее встроились. Конечно, *привыкнуть* к жизни в системе искусственного жизнеобеспечения, благоустроенной квартире городского типа очень просто и быстро; и всё же нужна была какая-то подготовка, по крайней мере *разрешение* себе на такую обеспеченность. Таким разрешением стала вера в то, что о человеке — вот об этом обо мне, о моем теле, о моем организме, о том чтобы я вырос, жил [как] самоценность потому что я принадлежу к человеческому роду, «человеческий шовинизм» так сказать, — кто-то заботится такой сильный, что и природа ему подчиняется, а именно скажем Бог, или законы природы, или законы истории, или какая-то еще мировая гармония. Т.е. нужна была вера в *гармонию*, в *мир*, в *лад*, что каким-то образом где-то *налажено*. Надо было, чтобы человека сначала *успокоили* насчет того, что с ним всё в порядке, он главный и храним, ему обеспечено. Этого совсем не было в античности, где че-

ловек был худшим, низшим в космосе, где очень понятно было, когда он в рабстве, если не имеет *от рождения* строжайшей, безжалостной к себе школы добродетелей. Откуда эта вера человека в то, что он обеспечен и может быть спокоен, — это совсем особая тема; для нас достаточно заметить, что как раз *очень подозрительно*, будто мы живем «энергичнее» размеренных древних, поэтому нам их покой чужд: мы наоборот как бы *проглотили в себя* тот покой, присвоили его себе как должное, мы живем *официально*, налицо, друг перед другом у нас такое лицо, что всё в порядке, поддерживаем видимость, [что] обеспечение не кончилось и не кончится; только втайне мы тревожимся; что мы по-честному в это уже не верим, не меняет дела: официальное наше лицо остается тем же — в обеспечении уверенным; другое дело что втайне, как я говорил прошлый раз, мы готовы к аду. Т.е. если будет ад, мы примем как заслуженное. Так сказать, наедине с собой.

Что мы живем *энергичнее*, чем античные, — это очень подозрительное наше мнение о себе, означающее на самом деле, что мы *хотим* быть энергичнее, т.е. что мы *боимся покоя*, который нам обеспечен. И мы правильно делаем, что боимся покоя: потому что наши квартиры, эти индивидуальные системы искусственного жизнеобеспечения, как бомбы замедленного действия, наш мир всегда *предвоенный*, мировые войны — это мировойны, мировойна; вся большая система научно-технического хозяйства, в которую вделано, как вмуровано, человечество, обеспечивает его внутри себя, но сама не обеспечена. Этот мир-покой имеет своей оборотной стороной войну, т.е. мир (покой) у нас такой, что будет перемежаться войной, наше состояние — война и мир, или, как говорил Хайдеггер, мировойна. Когда я почти два года назад говорил здесь о мире, я хотел сказать, что ключи к миру-покою держит *целый*; т.е. мир-покой, и наше примирение с миром, возможны только в опыте *целого* мира, который — этот опыт — у нас есть, но в статусе *привации*: опыт *целого* мира, при его явном расколе, — это то, чего мы в первую очередь, с самого начала, в принципе *лишены*, и только *кричащее* отсутствие этого опыта, указывающее на этот опыт, говорит, что мы не посторонние этому опыту, что он не прошел мимо нас, если его отсутствие нас так задевает, потому что смута от раскола мира — наше первое настроение.

Ключ от нашего *недвойственного* покоя, который не растил бы своей обратной стороной раздор и войну, держит *целый* мир, вот таким вызывающим образом кричал отсутствующий [опыт]. Мир-покой, о котором я тогда говорил, не другое, чем аристотелевский энергичный покой; но при том, что сейчас, в этой теме у нас другие декорации, другие обстоятельства, тот путь к покою-миру *целого* мира теперь надо будет пройти заново. Этот путь загоразливает, прежде всего, наше мнение, что мы живем подвижнее, деятельнее, *энергичнее* древних, странное мнение, когда на самом деле мы погружены [в сон], благодаря нашей вере в Бога, в прогресс, в технику, или в науку, или в изобретательство, или в правительство (помню громкий голос одного подвыпившего человека в автобусе, лет пять назад: «Нам не надо думать, за нас думает правительство»), или в научный истеблишмент, и т.д., или просто вере в то, что с кем-то разное случается, но с нами как раз не случится ничего ужасного. Одни стороны существа действуют, когда другие спят. Пока боги работают, — один из главных богов машина, не обязательно механическая, а например машина института, политического или научного, — можно спокойно спать.

Наша энергия, которой мы говорим, что так сильно отличаемся от древних, — это *революционная* энергия, революция это *переворот*, которым мы часто занимаемся, чтобы сменить старое новым; новое очень быстро у нас стареет, вот поэтому нужны революции, чтобы заменить устаревшее новое совсем новым. Так новое время сменяется новейшим, новейшее современностью, самым *последним* временем, в котором еще нужно вырваться вперед так, чтобы идти хотя бы на немного раньше других в перемене, в обновлении. Можно догадываться, что механизм обновления наш — это и есть круги исторические, возвращение того же самого, которое мы отсылаем в историю, уверенные, что как раз у нас ничего такого нет. Хотя революция, похоже, начинается как срыв, когда намечается какое-то наращивание, но побеждает откат в прошлое. Неясно, чего в революции больше. Во всяком случае, всякая революция это праздник власти, она обновляется в революции, как феникс, выходит из огня посвежевшей, окрепшей. Если верить Ницше, что жизнь новоевропейского человечества определяется волей к власти, то можно

предположить — я, как видите, всё это время занят просто почти ленивым гаданием, как раскидываю пасьянс, еще на ступени эвристики, сегодня, — что обновление, особенно революционное обновление — это эффективнейший способ власти вернуться, упрочить, — расширить нашу хватку (власть) над всем мыслимым и каждый раз всё большим кругом вещей. В этом смысле верно, что мы *энергичнее* древних, но опять дело идет только об энергии учета, контроля, обеспечения, ради того чтобы успокоиться, наконец успокоиться, окончательно обеспечив себя со всех сторон, Может ли быть такое, что покой остается *перводвигателем*, — с другим, конечно, механизмом, — который стоит за деятельностью технической цивилизации? (Как пародия, шарж на аристотелевский неподвижный перводвигатель). Цель революции — прочное *установление* наконец порядка, такое новое устанавливание действительности, при котором она уже не ускользала бы от человеческого контроля и учета, чтобы можно было окончательно привести ее в порядок, подчинить ее, овладеть ею, остановить непредвиденное развитие, *успокоить* от непредвиденности. Человек обеспечивает действительность самому себе, и тем самым обеспечивает себя. Какой человек? Вот этот: телесный, вооруженный знаниями и инструментами современный человек. Кому обеспечивает? Вот этому: новоевропейской личности, которая как определяет себя? В конечном счете по-серьезному опять же вот так: новоевропейская личность эта та, которая имеет дело с миром, с природой, с землей, с другими людьми, вооруженная знаниями и инструментами. Это круг, где личность и действительность *иксы*, и единственная *достоверность* — это ускоряющаяся, расширяющаяся деятельность обеспечения, упрочения хватки, власти, контроля и учета, которая — эта деятельность — уже сама себе логика, сама себя подстегивает, а человека и природу уже вовлекает в себя, захватывает, мобилизует, подчиняет — в одинаковой мере, по существу, человека и природу, или человека еще полнее, еще дисциплинированнее. Вот в этой разгорающейся деятельности — как гонка вооружений, ради обеспечения безопасности, разгоняет сама себя и не может в принципе остановиться, тогда будет страдать обеспеченная безопасность, — деятельности, которая у нас, скажем, принимает формы требования немедленно выявить, какие запасы продуктов имеются



на складах и направить их для обеспечения населения, которое не обеспечено и оттого беспокоится, а на Западе, скажем, принимает формы *тоже* переполнения складов, от изобилия, когда растить изобилие и опережающе удовлетворять все потребности населения заставляет тревога, что возникнут потребности, которые удовлетворить окажется невозможно, т.е. *в принципе* невозможно, поэтому едва наклеывающиеся, еще неясные самому человеку потребности заранее интерпретируются, — скажем, ему встречно объясняется, что это сексуальные потребности у него, и предлагаются способы всемерного удовлетворения этих сексуальных потребностей; или культурные потребности, и опять же индустрия культуры предлагает самые разнообразные вещи для опережающего удовлетворения всех мыслимых культурных потребностей. Ситуация у нас и у них, несмотря на кажущийся контраст, одна и та же: у нас тревога оттого, что никак не удастся удовлетворить потребности; у них тревога оттого, что несмотря на всё полное и опережающее удовлетворение потребностей не удастся сделать так, чтобы не осталось неудовлетворенных потребностей, смутная неудовлетворенность сохраняется, когда, казалось бы, на тебе, всё, что только душа желает. В нашей упрямой неспособности устроиться в современной цивилизации потребления — ну не выходит удовлетворить ни одной потребности, как назло, словно заколдовали, — кажущаяся *разрешимость* проблемы, — ну не хватает телевизоров, когда сделают, всё будет в порядке; на Западе уже знают, что телевизорами делу не поможешь, сколько их ни будет, всё что-то не в порядке, — кажущаяся разрешимость в *перспективе* сводится на нет той неразрешимостью, что эта перспектива никак не приближается. Наш народ опровергает культуру потребления, так сказать, с большим размахом, с большей лапидарностью: не то что остается остаток неудовлетворенности когда, казалось бы, всё уже удовлетворено, а с самого начала какое-то чутье [подсказывает, что] ничего оказывается просто невозможно удовлетворить, и это чутье мешает устроиться. В этом есть большой стиль, действует подспудная мудрость, знающая, что дело человека не устройство на земле, что человека устроить невозможно, что в конечном счете его ничто не устроит (человека устроит только *целый* мир, как раз тот, которого мы не наблюдаем).

Недостижимость удовлетворения (обеспечения, успокоения), — она, так сказать, сама собой, она не мешает тому, она даже *способствует* тому, чтобы удовлетворение, обеспечение, успокоение так всё время и оставались целью нашей энергичной деятельности. Это не энергия покоя, а энергия для покоя: покой — структурно, формально — *так или иначе*, как у Аристотеля, движущая причина нашей деятельности, только это покой, который *разлучился* с энергией. Так что мы как раз очень хорошо знаем, что такое покой, воображая себя очень энергичными, мы это от себя скрываем, вокруг него — вокруг окончательного установления, успокоения действительности под нашим учетом и контролем — всё у нас движется, но это *не тот* покой, который у Аристотеля одновременно и энергия.

Мы то есть несколько не продвинулись; мы только лучше поняли, что нам мешает понять энергию покоя, — то, что мы слишком хорошо знаем покой, только другой: который не энергия, но требует для себя постоянно энергии, только такой, в которой нет никакого покоя.

Энергия для нас расслоилась, расщепилась, и за ней расщепилось и слово. От аристотелевской энергии, одной, у нас два слова: вот это *энергия* и более частое — *действительность*. Обычно «энергия» переводится как «действительность». «Действительность» одно из самых удивительных философских понятий, которыми мы очень легко пользуемся. Что такое «действительность», совершенно неясно. *Показать* действительность невозможно; ее *рабочее* применение, т.е. *живое*, можно назвать полемическим или критическим: о действительности мы начинаем говорить, когда надо отвести то, в чем действительности нет; или когда мы отрезвляем сами себя: надо вернуться к действительности; а действительность вот она какова, т.е. мы было размечтались, но на самом деле, в действительности всё жестче, суровее; не надо жить в воображении, надо научиться смотреть действительности в глаза. За всем этим слышится аристотелевское различение энергий-дюнамис: так истолкованное: в дюнамис, возможности, мало ли что есть, всё возможно; но вот энергия, действительность — это уже что-то осязаемое, доказательное, непреложное. Действительность это вам не фантазии, действительность это «объективная реальность как актуально наличное бытие» — в

этом определении интересно то, что *действительность* поясняется через *актуальность*, а *актус*, *актуалитас* — это перевод той же *энергейя* на латинский язык. И вторая сторона этого живого значения нашей «действительности», что это вам не шутки, прямо связанная с первой, — это что действительность *действует* и за это заслуживает нашего уважения. В этом смысле действительность убедительна, она, так сказать, весомый аргумент, который мы признаем, она то, с чем мы считаемся, поэтому она, так сказать, говорит сама за себя и не беда, если ее определение тавтологично, как то, которое я привел: действительность на то и действительность, чтобы чувствовать ее на своей шкуре, а если действительность вам не резон, то что еще с вами разговаривать. Т.е. наша «действительность» сама по себе убедительна, не нуждается в определении примерно в таком же смысле, в каком ее источник, аристотелевская энергия, не нуждалась в определении и определялась через тавтологию (я цитировал Аристотеля, «энергия есть то, что... пребывает в энергии»).

Действительность, таким образом, — то, что само собой доказательно, убедительно; мы такие, что на нас мало что действует, но уж действительность подействует. Поэтому в материализме, который считает материю самым весомым аргументом, действительность это материя, а в идеализме — идея, и материя там, наоборот, самое недействительное, что только может быть. Мы помним, что у Аристотеля критерием энергии, полноты осуществленности, были мы сами, вернее, через нас проходило, нас задевало решение, является ли что-то энергией или нет; то же и с действительностью. Поскольку человек существо, которое достать очень трудно, а иногда вообще нельзя, в предельном случае он может не признать действительность: ее нет, есть одна иллюзия; или действительность есть, но что из того, она не нужна и не действует.

У Канта действительность то, что получается, когда к понятию, т.е. к чистой мыслимости, возможности, прибавляют *der Stoff*, материю, которую можно воспринимать чувствами. К содержанию тут, думает Кант, ничего не прибавляется: в действительности то же самое содержательно, реально, что и в возможности, но только вот с этой прибавкой *восприятия*, *ощущения*, *Wahrnehmung*, *Empfindung*, только не просто восприятия, ощущения, а — *deren man sich bewußt*

ist, «которые человек сознает» (А 225<sup>1</sup>), т.е. должна быть санкция сознания: да, *действительно* ощущаю, *действительно* это действительность. То же участие человека, — он должен участвовать актом сознания. Что *содержательно* действительность ничего не прибавляет к понятию, чистой мыслимости, — это загадочное учение Канта. Если я беру понятие Бога со всеми его предикатами, включая всемогущество, то я *содержательно* Бога в своей мысли уже исчерпываю, *содержательно* к нему прибавить уже ничего нельзя, и если я потом добавляю ко всем его предикатам: Бог *есть*, то это не новый предикат я прибавляю к понятию Бога, скажем предикат существования, а просто *даю* этим того Бога со всеми этими предикатами как *предмет*, действительный предмет, к понятию. Тот понятийный Бог и этот теперь уже действительный Бог *содержат* в себе совершенно одно и то же, к понятию Бога ничего не прибавилось. «И таким образом действительное не содержит ничего большего, чем просто возможное. Сто действительных талеров не содержат ни на чуточку больше, чем сто возможных» (А 599). Доказательство — от противного: не может быть, чтобы в действительном предмете содержалось бы что-то большее, чем в моем понятии, потому что это значило бы, что мое понятие неадекватно. Словно ему мало, Кант повторяет через несколько строк: ну конечно, для меня, для моего имущественного состояния *не всё равно*, 100 действительных талеров *больше*, чем понятие о 100 талерах, но (А 600) «если я мыслю вещь, с какими бы и сколькими бы предикатами я ее ни мыслил, то оттого, что я еще прибавлю, что эта вещь *есть*, ни чуточки к вещи не привходит. *Потому что* <второй раз то же доказательство от противного> *иначе существовало бы не то же самое, а большее, чем я помыслил в понятии*, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия».

Этому очень известному месту из «Критики чистого разума» я дам сейчас толкование, которого, мне кажется, еще не было, в том смысле, что его никто не предлагал, — и если я ошибаюсь, я очень прошу кого-нибудь сразу меня поправить, — но которое необходи-

---

<sup>1</sup> Цитируем редакцию А, т.е. первое издание «Критики чистого разума» *Иммануэля Канта*, профессора в Кенигсберге, опубликованной в Риге в 1781 г. книгоиздателем Иоганном Фридрихом Харткнохом.

мо, обязательно потому, что оно не прибавляет еще одну конструкцию к тому, что говорится и что можно сказать о Канте, а наоборот, ограничивает нас в возможностях толкования Канта; показывает, что у Канта здесь не столько нововведение, конструкция, сколько деконструкция, возвращение из его языка, его эпохи, его ситуации, его контекста к аристотелевской мысли. На первый взгляд то, что я скажу, прямо противоположно хайдеггеровскому толкованию этого места, в статье «Тезис Канта о бытии», в юбилейном сборнике Эрику Вольфу в 1962-м году, потом вошло в хайдеггеровский сборник «Wegmarken»<sup>1</sup>. Для Хайдеггера Кант целиком остается в рамках картезианской метафизики субъекта, трансцендентального субъекта, потому что определяет бытие из этого субъекта как то, что субъектом удостоверено, установлено, признано вот в качестве бытия. Кант поэтому, по Хайдеггеру, не дает слова самому бытию, не вслушивается в то, что оно есть, как оно есть. Я говорю: этот хайдеггеровский категорический приговор, — вынесенный, между прочим, не только Канту, а всей европейской метафизике, она мета-физика, она проходит мимо бытия, *фюсис*, — *вызывает* на самом деле заново прочесть Канта и метафизиков и всё-таки на этот раз *увидеть* у них, как они всё-таки *дают* слово тому самому бытию, с которым, по Хайдеггеру, так или иначе всё-таки имеет дело вся мысль. У Битова Андрея есть догадка, что Пушкин, поведение которого часто было эксцентрическое, вел себя с каждым собеседником так, как должен был бы вести себя тот Пушкин, каким его по своей мерке представлял этот собеседник. Хайдеггер читает, интерпретирует, излагает Канта, Ницше, Платона так, как нужно было бы это делать перед аудиторией, которая *всё понимает*, т.е. и бытие тоже, *покажи только хоть краешек, тоже сразу поймет*. Поэтому Хайдеггер настаивает: бытие такая вещь, которую великие, в отличие от вас, всё понимающих, *не понимали*, — и он совершенно прав, бытие это такая вещь, которую *понять* нельзя. Хайдеггер своими интерпретациями, о которых мы сразу кричим, что они неверны, *нам* хочет сказать всегда одно: в отличие от вас, несчастных, всё понимающих, Кант, Ницше, Платон

---

<sup>1</sup> Теперь: *M. Heidegger. Gesamtausgabe. 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt a. M.: Klostermann 1976.*

*не понимали*, упустили, не уловили, не назвали главное. Когда Кант говорит, что существующая вещь (вещь, которой придано бытие) *нисколько не отличается* от вещи в моем понятии, в моей мысли, он как раз и говорит, что мысль доходит до своего предела и полностью вбирает в себя вещь, но *дополнять* от себя еще и *действительное бытие* вещи (действительность и бытие у Канта здесь одно, как и у Аристотеля дюнамис и энергея это повороты самого же бытия), *понятием*, мыслью добавить от себя еще и бытие, *понять* бытие собой мысль не может. Кант разъясняет всё это с холодной отрешенной отчетливостью северного бесстрастного, казалось бы, ума, в котором экстаз доведен до бешенства, до белого каления и уже кажется предельным невозмутимым спокойствием. Я говорю о вызовах.

Мысль это сплошная провокация. Я говорил, что пример Аристотеля, один из его примеров энергии (определения энергии, как вы знаете, Аристотель не дает, говорит, что пусть будет ясно из примеров), а именно что мысль это энергия, т.е. действительность, которая полна в себе и полна собой и сама себе цель, — что это не столько пример, потому что для примера не годится, среднестатистически мысль как раз служит какой-то цели: этот аристотелевский пример *вызов* нам, *способны* ли мы к мысли, которая сама в себе последняя осуществленность и полнота и счастье. Кантовский пример со 100 талерами — *тот же*, что у Аристотеля, отчаянный вызов мысли: неужели ей вечно иметь дело с пустотой, перебирать нули; неужели она не может — и Кант подчеркнуто, резко говорит: *не может*, и в этом отказе приглашение, — не может стать *действительностью*. Весь Гегель — энтузиастический, и от этого энтузиазма снова обреченный, ответ Канту: не только может мысль стать действительностью, но она одна и есть действительность. Гегель *видимо* спорит с Кантом, на самом деле выполняет его задание. Мысль в этом диалоге спорит и зовет; Кант с его отказом мысли в ста талерах — вызов Гегелю, вернее, вызов Гегеля: Гегель, так сказать, не мог не возникнуть, камни бы заговорили, если бы он не возник, в ответ на такое властное заклинание. Кант снова и снова повторяет — *чтобы ему возразили!* — что действительность абсолютно неприступна для мысли, что мысль обречена со своими понятиями вращаться среди теней вещей, чистых возможностей; что она жалким образом похожа на

купца, который в отчаянном желании улучшить свое имущественное положение прибавил к тому, что у него было в кассе, несколько нулевых сумм (А 603).

Отождествление действительности (энергии) с бытием; вызов мысли — самой *стать* действительностью, это прямо и просто и по сути Аристотелевское у Канта; и еще одно. Когда, дразня мысль Кант говорит, что она может успокоиться, что содержание 100 действительных талеров *точно* такое же, — повторяет: *ни чуточку* не другое, чем мыслительное содержание 100 возможных и воображаемых талеров, то этим сказано *как раз* прямо противоположное тому, что о Канте говорит Хайдеггер; т.е. как Кант — Гегеля, так Хайдеггер, в более частном деле, буквально *заставляет* увидеть, *до какой степени* бытие у Канта *не* является предметом полагания мыслящего субъекта, кроме разве что может быть Бога. Никакими усилиями *выпрыгнуть* за воображаемость моих желанных 100 талеров я не могу, мыслью вымыслить я их тоже не могу, — пока мысль не стала действительностью, а мысль *не станет*, повторяет Кант, *не станет*, *никогда не станет* действительностью, *не станет*, *не станет*, — значит те 100 талеров мне кто-то должен *дать*, они же ведь мне всё-таки нужны. «Для моего имущественного положения, — с наивной детской простотой напоминает Кант, — сто действительных талеров означают больше, чем голое понятие о них» (та же А 600; а Гегель будет твердить: нет, понятие никогда не *голое*; в понятии *больше* действительности, чем в любых 100 талерах). 100 талеров это 100 талеров. Действительность это действительность. Бытие это бытие. Оно не *мыслью* добывается, мыслью имущества себе не прибавишь. В этом понимании действительности, бытия как *имущества, действительного*, а не воображаемого, достатка, *богатства* Кант в третий раз на коротком отрезке возвращается к Аристотелю и вообще к античной мысли, которая слышала *усию*, бытие, буквально, как значит слово в языке, *имущество, богатство*, и это чувство слова проходит через всего Платона и Аристотеля, об этом много писали.

Хайдеггер может позволить себе критику Канта, он обращается к читателям, которые все Канта изучали и слыша о нем могут восстановить его в памяти и отстоять, если они в состоянии; а у нас, наоборот, часто это и есть первое, что люди слышат о Канте, и тог-

да уже берут читать его в этом ключе, или еще скорее решают, что тогда, значит, Канта и вообще уже читать не надо. Парадокс Канта со 100 действительными талерами, которые *содержательно*, или, как он еще говорит, *реально* те же ровно самые, что и мыслимые сто талеров — *ничего* действительные талеры к моей мысли не прибавят, чистый нуль прибавят, — и всё равно моя мысль *чистый нуль* без этих 100 действительных талеров, бытия, — и выпутывайтесь, говорит Кант, как сумеете из этой антиномии, — это — и вот это очень важно — *повторение аристотелевского отказа от определения действительности*, энергии. Мы видели, что Аристотель отказался ее определить вызывающим образом, — опять, вы скажете, вызывающим, но как же иначе назвать, когда объявив, «определим, что такое энергия», он дает откровенно тавтологическое определение, а потом сердится: и вообще не дело обязательно давать всему определения. Когда Кант говорит, что действительность начинается там, где мысль исчерпала себя, *выложилась*, что к *мысли*, к *понятию* действительность ничего не прибавляет — это иначе повторенный жест Аристотеля, другой способ сказать, что *определения* действительности не будет, что там, где начинается действительность, *всё другое*, не *что-то* другое, потому что это «что» можно было бы опять понятийно содержательно определить, а *другое*, что понятиями не уцепишь. Этим Кант встает не «на голову», а надоблачно выше всего 19-го века, который мечется, видя действительность то в понятии, то в материи, то в истории, то в чистой логике; потом в структуре — уже 20-й век. Действительность, говорит Кант, это такая вещь, которая, если она начнется, будет непохожа на вещи, с которыми вы привыкли иметь дело; вы хотите помыслить действительность, но она *немыслимая*, она дело уже не мысли или не *всякой* мысли.

Наша беда поэтому не в том, что мы не можем остановиться, гонясь за действительностью, вот она в социальной практике, вот она наоборот в материи, — думаем, что мы можем в конце концов решить, установить, что она такое. Мы не можем *установить*, где энергия, действительность, потому что она не считывается с вещей, но и не вычисляется из мысли, решение об этом проходит через нас; но мы не можем и *постановить* действительности быть такой-то, потому что, хотя решение о ней проходит через нас, оно *не нами выносится*, не от нашего только имени.



Гегель *должен*, обязан, получил от Канта задание сказать, что мысль не только может стать действительностью, но она-то первая действительность и есть. Действительность как в своем гнезде там, где дух, интеллект, ум знает сам себя (Наука логики, Предисловие<sup>1</sup>).

Мы уже замечали раньше, что когда Гегель приостанавливает свою триадную машину, с ее тезисом — как бы прямым ходом поршня, антитезисом — обратным ходом, и синтезом — вспышкой, рождающей новую энергию, для нового, обновленного хода, — приостанавливает и делает так называемые «примечания», то в них он отвечает на то, что его *больше* задевает, а вне примечаний он занят строительством системы и часто берет темы, так сказать, по долгу службы. Едва в разделе первом, «Определенность (качество)» Книги первой («Учение о бытии») «Науки логики» он начинает говорить, две странички, о Бытии, Ничто и Становлении, как он перебивает себя Примечанием I, — т.е., собственно, едва начав «Науку логики», — и это примечание — о кантовских ста талерах<sup>2</sup>. Пейзаж философский при переходе от Канта к Гегелю, конечно, полностью меняется, поэтому внешне одинаковые, одни и те же вещи будут иметь другой вес. Прежде всего Гегель постулирует, это его аксиомы, на них он потом будет строить: бытие и ничто пустые абстракции, просто *Gedankendinge*, вещи мысли, т.е. мысль пользуется этими инструментами, подпорками, чтобы иметь дело с реальностью, действительностью, но в самой реальности, действительности никакого чистого бытия, никакого чистого ничто нет, есть их смесь — всегда, и не так, что были бытие и ничто и смешались потом: нет, *не было* бытия и ничто, это абстракции, было *действительное*, было то, что было, а уж мысль кромсала и выпарила бытие, ничто. Бытие, эта вот абстракция, *до всякой определенности* (конкретности) настолько *неопределенно*, что ни на что не похоже, совпадает и похоже только на одну единственную вещь, которая так же неопределенна: ничто. Бытие есть ничто, ничто есть чистое бытие.

Ага, пародирует Гегель обыденное сознание, для вас бытие и ни-

<sup>1</sup> См. весь контекст: *Георг Вильгельм Фридрих Гегель*. Наука логики, т. 1. Москва, 1970, с. 88.

<sup>2</sup> Там же, с. 141–148.

что одно, значит для вас *всё равно*, есть у вас сто талеров или нет. Мы тогда их у вас забираем. То есть: ага, вы говорите, что движение чистой мысли, деятельность духа создает всё в мире; пусть тогда она вам создаст сто талеров. Пародируемое Гегелем «обыденное сознание» — это в конечном счете Кант, вот так обращаются в философии друг с другом. Рассуждение Гегеля такое. Кант думает, что он смирил мыслителей, поставив им на вид, что никакими своими измышлениями они измыслить действительность, или, что для Канта то же, бытие не могут, бытие надо как-то к мысли *прибавить*, мы об этом говорили. В сферу мысли никто не вмешивается, сто талеров всегда такие, как она их себе представляет. Понятие ста талеров не обогащается от того, что их начинают воспринимать. Нищее понятие, нищая мысль. — Нет, вовсе не нищая, возражает Гегель. Что вы мне застите глаза этими ста талерами. Ну знаю, знаю, сто талеров в руках лучше, чем мысль о них, но для кого? Для скряги купца. А мне может абсолютно всё равно, есть у меня те сто талеров или нет! Я выше ваших ста талеров! Это вы к ним привязаны, жадные, а я нет! Мне, может быть, мыслить о деньгах, об отношении деньги-товар-деньги важнее, чем иметь ваши деньги. Гегель: «Если поднимают шумиху вокруг этих ста талеров, утверждая, что для моего имущественного состояния не безразлично, обладаю я ими или нет, и тем более не безразлично, существую ли я или нет, существует ли иное или нет, то не говоря уже о том, что бывают такие имущественные состояния, для которых такое обладание ста талерами будет безразлично, — можно напомнить, что человек должен подняться в своем образе мыслей до такой абстрактной всеобщности, при которой ему в самом деле будет безразлично, существуют ли или не существуют эти сто талеров, каково бы ни было их количественное соотношение с его имущественным состоянием, как ему будет столь же безразлично, существует ли он или нет, т.е. существует ли он или нет в конечной жизни... и т.д. Даже

si fractus illabatur orbis,  
impavidum ferient ruinae<sup>3</sup>,

<sup>3</sup> «Пусть целый свет, надтреснув, рухнет, тело, не дух сокрушат руины» (лат.).

сказал один римлянин, а тем более должно быть присуще такое безразличие христианину»<sup>1</sup>. Захватывающее в истории философии — когда через людей проходит что-то, что они не понимают.

Пусть над своими ста талерами трясется кенигсбергский лавочник. Мы над ними возвысимся, и вообще возвысимся над конечными вещами. Меня хотели поймать на золоте, внушить мне, что понятия мало, к понятию нужна еще и сама вещь. А она мне не нужна. Мне вообще никакие частные вещи не нужны. Мне нужен один Бог. Кант говорит, что и Бога я получу, как сто талеров, только когда к моему понятию Бога будет прибавлено еще и существование Бога, которое в понятие не входит. Кант неправ: это в *частных* вещах мира понятие и бытие разные вещи, к понятию надо еще добавить действительность, а в Боге *понятие и бытие нераздельны и неотделимы*.

Так дерзко, так наотмашь отмахнуться от Канта Гегель имел право потому, что *сказал по существу, вызванный на это Кантом, то же самое, что Кант*. Кант сказал, что действительность никакой мыслью не может быть измыслена, придана мыслью самой себе. Молча при этом говорилось: но Бог... Гегель сказал вслух: но Бог! У него что мысль, то и дело! И если мы не несчастные пасынки его, а ему подобны, — и что подобны, видно по тому, что как он выше всего в мире, так и нам, истинным христианам, *всё вообще в мире может оказаться ненужно*, кроме как Он один, — если мы не куклы, то и в нашей мысли крупица та действительности, хотя бы крупица, есть!

О том, что в Боге, говорит Гегель, и только в одном Боге понятие и бытие *не* различны, а во всех вещах мира различны, это нужно запомнить. Это та же мысль, что совпадение *эссенции и экзистенции* в Боге и только в Боге у Фомы Аквинского, совпадение в нем *сущности и энергии*, — тезис, или догмат, который так много значил в паламитских спорах о сущности и энергии в 14-м веке и в последующие века, собственно, до сих пор.

Неужели Гегелю всё равно, есть действительно вещи, которые он мыслит в понятии, или их нет? Или он, как Наполеон, ставит под удар каждого отдельного солдата в своей армии, ему *неважно*, выживет ли этот конкретный солдат или нет? У солдата важнее, чем жив

<sup>1</sup> Г.В.Ф. Гегель. Наука логики, т. 1..., с. 147—148.

он или умер, то, выполнил он долг или нет — перед другими, перед армией. Его действительность поэтому не *непосредственна*, т.е. что вся действительность солдата сводится к тому, существует он в действительности или нет (мой пример к теоретическим выкладкам Гегеля в книге 2-й «Науки логики», Учение о сущности, Раздел 2-й, «Явление», глава 1-я, «Существование»). Он может оказаться более *действительным*, если свое действительное существование утратил. Отрекаясь, лишаясь, умирая, частные существа могут утверждать свою действительность — 100 талеров, от которых я отказался, могут быть более действительными, чем те, которые я положил в кассу. Здесь у Гегеля настроение, которое в знаменитых строках Гёте из Западно-восточного дивана:

Und solange du das nicht hast,  
Dieses «Stirb und werde»,  
Bist du nur ein trüber Gast  
Auf der dunklen Erde,

«И пока ты еще не достиг этого, „Умри и стань“, ты еще только унылый гость на мрачной земле». Гегель делает смелый жест, он отцепляется от вещи ради мысли, понятия. В понятии открывается царство свободы (начало 3-й книги «Науки логики», Учение о понятии), рискованное, конечно, но где впервые руки человека не повязаны вещами. Это пространство *скачка*, весь ужас и вся роскошь которого в том, что нет опоры, и поэтому *всё* возможно, в том числе и молниеносный переход мысли в действительность, в энергию — то самое, что имел в виду Аристотель, когда говорил о такой мысли, которая сама уже цель, чистая осуществленность, энергия, полнота. В полете этого скачка Кант, за то, что он ждет, когда к мысли прибавится еще и ощущение, опыт, восприятие, начинает казаться Гегелю предателем Духа, ползучим материалистом. «Понятия разума, в которых следовало бы ожидать более высокой силы и более глубокого содержания... *только* идеи; их, правда, *вполне дозволительно* применять, но... как *гипотезы*, приписывать которым истину в себе и для себя якобы полный произвол и безумная дерзость, так как они *не могут встретиться ни в каком опыте*. — Можно ли было когда-нибудь подумать, что философия станет отрицать истину умопостигаемых

сущностей потому, что они лишены пространственной и временной материи чувственности?»<sup>1</sup>

Не надо дожидаться от чувственности никакого удостоверения действительности. А Кант настаивал: нет, только когда вещь дана в восприятии, в ощущении, в опыте, она действительна. Но ведь есть же восприятие, ощущение, опыт самой мысли! Она и вязкая, и плотная, и захватывающая субстанция. Что, как могло быть, что Кант не имел этого убедительного опыта мысли? Имел, конечно. Различие между Кантом и Гегелем в *перераспределении поля молчания*. Гегель ворвался в то поле, где Кант мертво молчит, считает так нужным. Так и близость к Аристотелю: у Канта она тайная, у Гегеля на виду. Гегель в этом последнем упомянутом мной, в начале 3-й книги «Науки логики», разборе Канта, ставит ему в укор Аристотеля<sup>2</sup>, который смел видеть в мысли не только гипотезы, которые когда еще будут проверены, а присутствие самой истины. Якобы (это еще одна энергичная инвектива против Канта с его ста талерами, опять в важном месте, в самом начале — то место, тот запрет Канта не дает покоя Гегелю — последнего третьего раздела третьей книги (Понятие) «Науки логики»: Идея.) — якобы мысль еще должна была идти на поклон к действительности, чтобы удостовериться в своей действительности. *К какой такой действительности?* Мы окружены случайным беглым бытием, осколками бытия, которые при всей своей хваленой действительности меньшего стоят, чем хорошая мысль. Наоборот, «действительность» должна идти на поклон к мысли, чтобы выпросить, вымолить у нее себе идею, смысл. «Реальность, не соответствующая понятию, есть просто *явление*, нечто субъективное, случайное, произвольное, что не есть истина...»<sup>3</sup>. Да мысль и без всякой внешней действительности чего-то да стоит, а действительность, в которой нет смысла, — что она такое? Она хуже, чем мертвая: ее просто нет. Поэтому — знаменитое гегелевское — «всё действительное разумно, всё разумное действительно». Из рискованного, свободного мира идей раздариваются, рассеваются смыслы и с ними разлетается в не-

<sup>1</sup> Там же, т. 3 (М., 1972), с. 24.

<sup>2</sup> Там же, с. 30.

<sup>3</sup> Там же, с. 211.

нужную пыль вся эта *действительность* мнимой кантовской «действительности», этих ста жалких талеров, которая якобы уже «действительность» просто потому, что ее можно пощупать. Да ничего подобного. Просто жалкая случайность.

Не позиция Канта, не позиция Гегеля здесь по-настоящему захватывают, — *самое* завораживающее здесь то возвышенное негодование, с каким Гегель *против Канта* отстаивает действительность мысли. Против Канта, который буквально *вызвал, заставил* его — своим кричащим умолчанием — проговорить все эти приподнятые вещи о мысли, что *она* действительность, энергия. «Идея познания», снова Гегель треплет Канта, и за то же: «Довольствоваться явлением и тем, что в обыденном сознании дано простому представлению, значит отказываться от понятия *и от философии*. Всё, что превышает такое представление, считается в кантовской критике чем-то за пределами, на что разум не имеет никаких прав. На самом деле понятие *выше* того, что лишено понятия, и прямым оправданием такого выхода за его пределы служит, во-первых, само понятие, а во-вторых, с отрицательной стороны, неистинность явления и представления»<sup>4</sup>, об этом он уже говорил. С Кантом ему не по пути<sup>5</sup>.

Разделались с Кантом. Но у Канта было вот какое, мы помним, понимание действительности: она *немыслимая*, она начинается, где кончается мысль, где мысль уже всё построила, что могла, создала вещь во всех ее содержательных моментах, только не могла сделать ее существующей (бытие тут у Канта, это тоже надо запомнить, то же самое, что действительность). А у Гегеля (то мы говорили об энергии, теперь всё о действительности, потому у нас будет, нам поможет Алексей Федорович Лосев, интересное дело, посмотреть, как связаны эти две современные ветви аристотелевской *энергии*) — у Гегеля где начинается действительность? В духе; в конечном духе еще не безусловно, еще скованно цепкими обстоятельствами, но в абсолютном духе — да, и там собранное единство возможности и действительности (об этом мы уже говорили, когда упомянули еще Фому Аквинского), не в том смысле, что пришло еще что-то тре-

<sup>4</sup> Там же, с. 238–239.

<sup>5</sup> Там же, с. 296.

ть и как-то сочетало возможность и действительность, которые в конечных, неабсолютных вещах разведены, а в том смысле, что нет в абсолюте такой возможности, которая не была бы действительностью, — я говорю, «не была бы», не говорю, «не стала бы действительностью», потому что в абсолюте от возможности (а возможность там просто *любая, вся* возможность, всевозможность) к действительности нет перехода, возможность там сразу и действительность, «абсолютный дух есть абсолютное единство действительности и понятия, или возможности духа» (Энциклопедия философских наук, Философия духа, § 383 конец<sup>1</sup>).

Нам что-то не хватает. Что-то неладно. Ну хорошо, ясно, что дух свободен и поэтому его действительность такая, какая она ведь каждый раз, ведь дух как хочет «открывает себя самому же себе». К тому, что действительность не получает определения, она каждый раз такая, какая она, это мы уже привыкли, читая Аристотеля, который демонстративно уклоняется от дефиниции энергии, и Канта, который говорит, что действительность в принципе не-мыслимая, стало быть неопределимая. С критерием действительности тоже, похоже, уже приблизительно ясно: он проходит через нас, хотя он не в нас, и как у Аристотеля об энергии судит счастливая полнота добротного человека, так у Гегеля всего способнее судить о действительности тот, кто сам действителен, кто действует в полную меру. Но Кант не зря упрямо встал на пути идеалистического энтузиазма на самом пороге и потребовал, как неверный Фома, чтобы действительность можно было пощупать. Где гарантия у Гегеля, что при всём деятельном действии духа вся разогнанная им машина не промахнется мимо *настоящей* действительности (это не я, это сам Гегель различает, что есть жалкая действительность, случайная, которая хуже понятия, и есть абсолютная действительность духа)? А что, если есть еще более *действительная* действительность? Это подозрение кошмаром повисает над гегелевской системой, которая сама же и должна явить, показать действительность. В § 550-м, коротком, Энциклопедии философских наук, «Философия духа», говорится о жесткости духа.

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977.

Он всегда прав в своей свободе, к несвободным человеческим интересам он безразличен или даже хуже. Дух самоосвобождается, вот что происходит на самом деле в истории за всеми ее волнами. Народы тут исполнители. В истории возвышается тот народ, которому дух поручил свое дело. «По отношению к... абсолютной воле воля других отдельных народов бесправна», послушный же этой воле народ «господствует над всем миром». Только абсолютный дух переживает с одного народа на другой, как всадник. «Абсолютная воля выходит и за пределы своего, в этот момент имеющегося у нее, достояния, преодолевает его как некоторую особенную ступень и затем предоставляет этот народ его случайной судьбе, творя над ним суд». И вот этот суд та абсолютная воля будет творить над народом, который оказался только *ступенью*, даже если у нее в запасе никакого другого больше народа, на который пересест, нет. Действительность абсолютного духа всё равно кипит по-прежнему, но уже никого из людей, кто бы мог дотянуться до нее, нет. Тогда, может быть, и вообще никогда нет из людей никого, кто бы в *полной* мере дотянулся до той верховной действительности? Но в таком случае не возвращается ли Гегель к Канту, так решительно оттолкнувшись от него и проделав такой большой круг, — что действительность в своей полноте всё-таки *немыслимая*? В следующий раз — опять о Гегеле.



Я говорил прошлый раз, Гегель отталкивается от Канта. Есть ли после этого у Гегеля шанс не возвращаться снова и снова к Канту. Если Кант не может обеспечить для человека Бога с его безусловной действительностью, то Гегель — наоборот? уместно ли в таком случае говорить «наоборот»? — не может обеспечить для Бога человека. Я читал прошлый раз длинную цитату о том, что абсолютный дух может гореть так высоко, что не найдется такого человека и народа, чтобы до него дотянуться.

Можно было бы сказать, если бы мы любили схемы: Кант, когда говорит о загадочной неопределимой действительности, она загадочная, неопределимая, склоняется к апофатике, апофатизму, подчеркивает отрицающую, отталкивающую сторону той действительности, недостижимость, непостижимость. Гегель, наоборот, к действительности относится больше катафатически, настаивает на ее достижимости. После этого нам останется только еще сказать, что всякое подчеркивание апофатики, всякая апофатическая крайность провоцирует катафатику выступить со своими утверждениями; так в их взаимном отталкивании друг от друга (отталкивание от — в обоих смыслах этого хитрого слова) между ними устанавливается равновесие; и мы, констатируя это, сохраняем равновесие и можем удовлетворенно чувствовать себя на вершине историко-философского сознания, там, где оно уже всё понимает.

К сути дела мы тут пока еще даже и не приблизились, ни на шаг. Может быть, даже откатились от нее, как вообще такие обобщения, когда перед нами разворачиваются философские панорамы, а мы где-то в вышине над ними, обозревая, очень подозрительны; правильно будет доверять чувству дистанции. Мы в нашей наблюдательной позиции *далеко* от мысли, которую наблюдаем.

Мы оказались бы *ближе* к мысли, может быть, даже прямо *вплотную* близко к ней, если бы, наоборот, начисто перестали понимать ее, если бы она открылась нам в нашем взгляде со стороны совсем *странной*. Не получается. Вместо этого мы наоборот как-то подозрительно гладко всё понимаем.

Впрочем, главное, кажется, — что мы на свою беду легко поняли, Аристотелевскую *энергию покоя*, и, поняв, сразу отнесли к старой метафизике, положили в философский музей, красиво и ненужно, — у Канта и Гегеля как раз, к нашей удаче, не нужно понимать, у них этого нет. У Гегеля *покой* сопровождается эпитетом «мертвый» (как в Разделе 3-м, «Идея», начало, т.е. введение к этому 3-му разделу «Идея» 3-ей книги «Науки логики»), и это как раз в месте, где говорится о *действительности*: «Мысль, освобождающая действительность от видимости бесцельной изменчивости <т.е. от бесчисленных случайных фактов *так называемой* вещественной действительности, которая ничто или хуже, чем ничто, когда не прохвачена смыслом, об этом мы в отношении Гегеля говорили прошлый раз>... мысль, освобождающая действительность от видимости бесцельной изменчивости и преображающая ее в *идею*, не должна представлять эту истину действительности как мертвый покой, как простой *образ*, тусклый, без импульса и движения, как гения, или число, или абстрактную мысль»<sup>1</sup>. Образ-эйдос, гений, число — это всё из античного музея; всё это у Гегеля по музейному и выглядит: «мертвый покой... тусклый, без импульса и движения».

Но если Гегель сказал «мертвый покой», то, наверное, есть и другой покой, не мертвый? В самом деле, следующая же фраза Гегеля, продолжение мысли об идее как истинной действительности, говорит о каком-то *другом* покое: «Идея, ввиду свободы, которой понятие достигает в ней, имеет внутри себя и *самую острую противоположность* <курсив Гегеля>; ее покой состоит в твердости и уверенности, с которыми она вечно порождает эту противоположность и вечно ее преодолевает и в ней сливается с самой собой» (т.е. то же место, начало третьего раздела «Идея», последнего в «Науке логики»)².

Всё здесь важно. Речь идет о *покое, действительности* (энергии) и *вечности*. Это аристотелевский ландшафт. Покой идеи состоит в том, что идея непрестанно порождает внутри самой себя «самую острую противоположность» не в борении, неуверенности, саморазъедании, внутреннем расколе, — тогда бы ни о каком *покое* не

<sup>1</sup> Г.В.Ф. Гегель. Наука логики, т. 3..., с. 214.

<sup>2</sup> Там же.

могло быть и речи, — а покой идеи заключается в том, что на эту острейшую противоположность в самой себе и с самой собой идея идет *твердо и уверенно*, это покой *непоколебимости*, с какой идея *уверенно* раскалывается в себе, — гибнет, можем мы сказать, — и той же спокойной уверенностью тем самым и преодолевает свой раскол и сливается с самой собой.

Это место у Гегеля говорит об энергии покоя, о покое истинной энергии (действительности), оно по ландшафту и смыслу аристотелевское и оно нам, в отличие от всего у Гегеля, непонятно. Мы склонны понимать тут «покой» в кавычках, иронически; примерно так: вы ищите в эйдосах, числах, в верховной идее (блага, например) покой? Вот он вам: острейшая противоположность, вечное порождение противоположности, вечное той же противоположности преодоление и тем самым снова слияние с самой собой. Захотели «покоя»: вот вам «покой», что-то — так понимаем мы — противоположное покою. Во всяком случае, мы скорее всего слова «покой» тут и вовсе не заметим, нам запомнится только «острейшая противоположность», «порождение», «слияние», словом, движение. Так, например, делает В.И. Ленин, когда выписывает эту фразу и комментирует ее; он слова «покой» просто-напросто не замечает.

Ленин, «Философские тетради». Сначала выписана эта фраза из Гегеля, которую я прочел, — «ее (идеи) покой состоит в твердости и уверенности, с которыми она вечно порождает... противоположность», потом комментарий: «Познание есть вечное, бесконечное приближение <!> мышления к объекту. *Отражение* (курсив Ленина) природы в мысли человека надо понимать не “мертво”, не “абстрактно”, не без движения <разрядка Ленина>, не без *противоречий* <подчеркнуто Лениным>, а в вечном *процессе* <подчеркнуто> движений, возникновения противоречий и разрешения их»<sup>1</sup>. Вообще говоря, «не без движения» понимает и Аристотель свой энергичный покой: он не движение, но он не *лишен* движения. Но у Ленина эта формула «не без движения» не имеет такого смысла, она означает просто «движение налицо», это подчеркнуто поясняющей фразой «в

<sup>1</sup> В.И. Ленин. Философские тетради. — В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 177.

вечном *процессе* движения» (проблема, возможно ли вечное движение, выдвинута из поля зрения).

Может быть, и нам так надо сделать — аристотелевский «покой» идеи понимать иронически, как, наоборот, противоположное покою, как движение?

Не можем. Движение и движение уводит в дурную бесконечность; над человеческим порывом не просто *всегда еще недостижимо более энергичный* порыв абсолютного духа, и так без конца, а *покой* идеи. Который одновременно плодотворная, порождаемая и порождающая *острейшая противоположность*. Отмахнуться т.е. от гегелевского покоя не можем. Сдать его в музей, [как] Аристотеля, тоже вроде бы пока не можем. Понять — не можем. Безвыходное положение, *апория* (слово того же корня, с отрицанием, что «паром», «брод», «переть»: парома, брода *в принципе нет*; мы *уперлись* в преграду, где *бесполезно* напирать — *а-пория*; где не помогут *пря*, распря, спор — все слова того же корня, что греческое *апория*: то, где не на что *опереться*, нет *опоры*, дно переправы расступается под ногами). *А-пория* — безопорность. «Но так не бывает». Нет, так бывает. Человеку обязательно где-то встретится без-дна, просто потому, что в его собственном существе, вернее, его собственное существо и есть без-дна, Un-grund, Ab-grund. И скорее всего и безвыходнее всего без-дна встретится, когда человек усилится о ней забыть, возмутиться, какая бездна, какая безопорность, какая *а-пория*, мы везде пройдем. Нет не везде. Лучше с самого начала об этом не забывать.

Человек не пройдет через смерть. Он *смертный*. Он не пройдет ни мимо смерти, ни через нее, — во всяком случае, человек не может пройти через смерть *так, как ему хочется*. Смерть это вещь в роде бездны.

Мы думали уже прошлый раз успокоиться на том, что у Гегеля вечно пылающий дух недосыгаем, человек вечно стремится к нему и рад своему вечному стремлению, никогда не достигает и вот-вот достигнет. Как у Ленина: мысль человека «надо понимать... в вечном *процессе* движения, возникновения противоречий и разрешения их»<sup>2</sup>. Можно спросить: почему Ленина не пугает дурная бесконечность,

<sup>2</sup> Там же, с. 177.

«вечный процесс движения»? (Августина, например, пугает; для Августина процесс, прогресс — «смертоносный», грозит кошмарным вечным возвращением). Ленина не пугает потому, что *и слава богу*, пусть мысль *вечно* занимается своими аппроксимациями к истине, *не жалко*, потому что туда ей, мысли, и дорога, пускай копается там, сколько ей вздумается. Есть кое-что выше всякой мысли, практика: «Практика выше (теоретического) познания, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности»<sup>1</sup>.

Практика — вот настоящая действительность в отличие от всего лишь теории, и практика так хороша, что она между делом перекрывает познание, теорию, мысль еще и в том отношении, в котором теория хотела отличиться, во всеобщности: практика тоже имеет всеобщность. Можно ли *понять* практику, которая выше познания? По определению нельзя. Может ли такая практика, которая выше познания, понять саму себя? Нет, не может, опять по определению. Она действует, в экстазе, упоенно, она сама действительность и творит действительность. Какую она действительность творит? Это опять знать нельзя, опять по определению. Если действительность становится удушающей? Выход в новом действии. Сделает ли новое действие действительность менее удушающей? Этого знать нельзя, по определению опять же. Сначала сделаем, потом посмотрим.

Когда так называемые «консерваторы» на съездах стыдят зал за говорение и призывают взяться «за дело», и когда их противники так называемые «либералы», как недавно Илья Заславский и Юрий Афанасьев, историк, зовут «Довольно болтовни, надо действовать», то и те и другие, хоть это им может и не понравиться, остаются подлинными ленинцами, верными даже не букве, а самому духу ленинского учения. Тем и другим не приходит в голову, что переход к действию, конечно необходимый, *самый короткий* состоял бы в том, чтобы — *hic Rodos, hic salta* — здесь Родос, здесь прыгай, если ты такой исключительный прыгун, — прекратить болтовню здесь, на месте, пусть говорение станет действием, или действенным. Где гарантия, что *действие* не окажется тоже пустым, если пустым оказалось го-

<sup>1</sup> Там же, с. 195.

ворение? Такой гарантии нет, как раз наоборот, действие сложнее, запутаннее. Это «довольно болтовни, надо действовать» означает признание: у нас не выходит говорить; дайте нам тогда действовать, может быть, у нас выйдет действовать. — Но всё уже *сделано*. Всё уже сделано. И всё уже сделано.

Это не совсем отклонение от темы. Мы скорее проследили, как современность не берет след действительности покоя, даже когда она названа.

Правда, робко и названа — в том месте «Науки логики», последнего раздела «Идея», которое я цитировал: «Ее [идеи] покой состоит в твердости и уверенности, с которыми она вечно порождает эту противоположность и вечно ее преодолевает и в ней сливается с самой собой»<sup>2</sup>. Можно понять покой, я сказал, иронически. Легче вообще его не заметить. Сам Гегель именует покой бегло, словно пугается. Есть чего пугаться: мертвого покоя, застывшего эйдоса, в музей его, «тусклого, без импульса и движения», как «скульптурное» античное Число. Постылая метафизика с ее стоячими небесами, неподвижным миром идей. Она преследует, насаждает, делает *опасным* говорить о покое, чтобы не дай бог не солидаризоваться с этой метафизикой. Гегель в сущности так же мельком говорит о покое, как Мандельштам «начерно — шепотом» говорит о «безотчетном небе» и «счастливом небохранилище»: потому что *еще не пора*. Порча. Мысль о покое в современности *испорчена*. Покой оборачивается *отвратительным* лицом примирения с гадостью. И всё-таки покой, в котором нет *нисколько* такого вот примирения, только острейшее напряжение, у Гегеля как-то мельком назван, мы видим.

Покой в современности испорчен *слишком большим нетерпением его иметь, слишком большой готовностью* отвернуться от вещей. Этим предполагается: вещи тревожны, беспокойны, слишком угловаты, слишком задевают; слишком определенны. Гегель знает об этом, говорит: «Нетерпеливое желание *лишь* выйти за пределы *определенно-го...* и оказаться непосредственно в абсолютном»<sup>3</sup>. Откуда взялось это

<sup>2</sup> Г.В.Ф. Гегель. Наука логики, т.3..., с. 214.

<sup>3</sup> Эта и следующие цитаты из Гегеля — все из конца «Науки логики», последние пять страниц.

современное «нетерпеливое желание» расстаться с вещами, поскорее обняться с абсолютом? Это извращенная школа христианской отрешенности, ухода от мира к Богу? Новый гнозис, чесотка поскорее разделаться с вещами, добраться до *всего*? Это нетерпение само по себе интересно; не будем его разбирать. Оно ведет, конечно, к тому, что, как говорит Гегель, вместо желанного абсолюта в отрешении от слишком определенных, слишком конечных, слишком частных вещей человек получает «пустую отрицательность», абстрактную вечность и бесконечность, мнимый абсолют (таким обычно бывает небрежное представление о Боге, состоящее на самом деле только из недовольства окружающими вещами, из неумения с ними обращаться, из содранной кожи от столкновения с вещами и с людьми, из болезненного до истерики желания запереться от них в келье, в отгороженном пространстве, среди успокоительных картинок и успокоительных, по возможности приближенных к детским колыбельным, мелодий). Абсолют настоящий, не мнимый, конкретный получается только путем терпеливого медленного *собира*ния — *соби*рания чего — *всего*, всех вещей в их истине, мы могли бы тут сказать словом Климента Александрийского: *апокатастасиса*, восстановления всего, — абсолют получается не уходом от подробностей, а *вби*ранием *всех* подробностей (стихотворная строка Пастернака здесь вспоминается, «жизнь как тишина осенняя подробна»), «...на каждой ступени дальнейшего определения <т.е. определенности, конкретности, которая в движении к настоящему абсолюту возрастает до *всей* определенности, *всей* конкретности, так что абсолют это уже полная противоположность абстракции>... на каждой ступени... определения всеобщее возвышает всю массу своего предыдущего содержания и не только ничего не теряет от своего диалектического движения вперед, не только ничего не оставляет позади себя, но несет с собой всё приобретенное и обогащается и сгущается внутри себя»<sup>1</sup>. Сгущается. Или, как еще говорит Гегель, делается — это всеобщее, идея — «наполненное», «интенсивнее», пока не становится «совершенно интенсивным». Только тогда на горизонте появляется перспектива покоя. Когда в вихре *соби*рания, *апокатастасиса*, за-

<sup>1</sup> Там же, с. 306–307.

хватывающем всё больший, до *всего*, круг вещей, и захватывающий их *всё полнее*, до полной правды каждой вещи, мысль добирается до абсолютной идеи, и не будем говорить, чья это идея, человеческая или божественная, потому что если она человеческая, то она — *такая* идея — всё равно божественная, — только тогда, когда понятие начинает понимать, что вобрало в себя всё, ничего не упустило, ничто не осталось ему чужим, и без насилия вобрало в себя, а соблюдая правду — или свободу — каждой вещи и одновременно свою собственную правду и свою собственную свободу, — тогда происходит вот что: такое всё вобравшее в себя, долгим терпеливым собиранием, но и одновременно экстатическим, творческим, — такое понятие как вобрало, так теперь может вдруг и *спокойно отпустить* всё, спокойно дать всему быть именно тем, что оно есть, и себе тоже. Абсолютное понятие, абсолютная идея *распускает* себя, *отпуская* всё на свободу. «Чистая идея... есть... абсолютное освобождение... идея сама себя *свободно отпускает*, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя»<sup>2</sup>. Опять, как в *начале* этого раздела идея, так и теперь в конце, Гегель говорит о покое рядом с «уверенностью» — там<sup>3</sup> то была «уверенность», с какой идея *порождает* острейшую противоположность — теперь «уверенность», с какой идея *отпускает сама себя* во «внешнюю проявленность пространства и времени», в вещи, т.е. в свою противоположность. Хорош покой, скажете вы: покой броситься очертя голову в океан вещей, опираясь только на «уверенность», что во всём этом океане уже нет ничего чужого, только свое, только как бы саморазвертывание самой же этой идеи. Мы проверяем даже, есть ли под нами ступеньки, когда сходим с крыльца. А здесь абсолютная идея сходит, падает во все определенные, конкретные, конечные вещи, во все их и каждую, все и каждую обнимает *заранее*, видя в них только свою правду, в себе — их правду и их свободу.

Что это за «свободное отпускание» идеей самой себя?<sup>4</sup> Отпускание, бросание себя в вещи, в пространство и время, не *знанием сконструированное*, а вот в пространство и время, как они на самом

<sup>2</sup> Четвертая от конца фраза «Науки логики».

<sup>3</sup> Наука логики, т. 3..., с. 214.

<sup>4</sup> Конец «Науки логики».



деле есть? И в этом бросании себя — *покой* идеи — в том смысле, что она совершенно *спокойно* бросает себя в океан вещей? Нам отвечают: это *стадии самопознания* мирового духа, а именно высшая ступень того самопознания, т.е. «знание тех форм и законов, которые управляют изнутри всем процессом духовного развития» (Ильенков, ФЭС 103\*). Т.е. когда дух знает «формы и законы», управляющие всем, он отпускает себя. Высшая ступень познания. Есть низшие ступени познания, есть вот эта высшая. Но почему тогда «свободное отпускание» себя? «Отпускание» себя всё-таки не похоже на «познание», или «самопознание», это что-то другое. И «покой», хотя мы до сих пор так и не понимаем этот гегелевский покой, «интенсивный», заряженный «острейшими противоречиями», — покой всё же что-то другое, чем «знание».

От конца «Науки логики» к концу «Феноменологии духа». Здесь почему-то говорится, опять в контексте собранного и всё собравшего в себе абсолютного духа, о «Голгофе». Это в самом конце. Почему вдруг «Голгофа». Голгофа это место распятия, где Спаситель отдал себя миру за грехи мира, где он был оставлен Богом, где согласился на «кеносис», опустошение, истощение полное, абсолютное бессилие. Свободное отпускание себя в вещи, во всю их конечность и ограниченную определенность, — это Голгофа духа, его кеносис (то опустошение, когда он ничего себе для себя не оставляет, пускает в себя всё, как есть), его *смерть*. Высшая ступень познания — это смерть. Уверенный покой смерти — ради воскресения. «Сохранение» всех форм духа, какие знает или может знать история, — то собирание, апокатастасис, о котором говорилось и в «Науке логики», то вбирание в себя *всего*, — «и оставля[е]т воспоминание <Er-innerung, одновременно воспоминание и вбирание в себя и вхождение в себя, вовнутрь себя>... составляет вхождение абсолютного духа в себя и его *Голгофу*, действительность, истину и достоверность его престола, без которого он был бы безжизненным и одиноким».

«Безжизненным» дух был бы, если бы не умер, отпустив себя всему, опустев для того, чтобы впустить в себя всё. Это гераклитовский пейзаж. К истине ведет высокий порог смерти. О гераклитовском у Гегеля можно было бы много говорить. Мы хотим понять гегелевский покой. О том, чтобы бросить себя в смерть, чтобы жить, гётев-

ское *stirb und werde, умри и стань*, мы прошлый раз говорили. Музыкальным толкованием к этому месту Гегеля можно было бы считать Рихарда Вагнера, особенно «Гибель богов», и собственно вот какую черту, если это можно назвать чертой. Зигфрид и Брунгильда *одновременно* и гибнут, и побеждают, побеждают силой порыва. Когда Брунгильда, к которой вернулось ее сверхчеловеческое знание, после человеческого омрачения, знание Валькирии, понимает, что Зигфрид не обманщик, он невиновен, она его напрасно погубила, выдав Хагену, как его можно убить, она не упрекает себя, не сожалеет о своей ошибке, не думает о мести Хагену: вместо упадка решимость, до экстаза, восторга. Она не раздумывает, *что* она сделает, ей с самого начала вполне ясно, она как бы *уже* на коне в погребальном костре; всё, что еще остается сделать в промежутке, велеть вассалам разжечь тот костер, оплакать Зигфрида, делается как бы *уже задним числом*, из уже совершившегося последнего поступка. Победа тут в жадном принятии того, что суждено и решено. У Дунса Скота в теории свободы воли есть мысль, что законы природы свободе воле не мешают: скажем, человек, падающий с высоты, не может не падать, законы природы делают так, что он падает, но если он хотел упасть и продолжает хотеть всё то время, какое падает, то он падает свободно. Брунгильда всей силой воли хочет, чтобы было так, как будет. Сила порыва, опережающая здесь силу судьбы, и губит Валгаллу, дворец богов, которая в *таком* погребальном костре не может не сгореть со всеми своими старыми законами. Так же заранее победоносна собранная решимость Зигфрида, который не измеряя опасность идет с мечом против копья Одина, идет в огонь, который горит вокруг спящей Брунгильды. Ни разу взвешивание, платить ли смертью, не занимает его. Он в мире словно загнан и прижат внутри огненного круга ужаса так, что малейшее промедление, колебание уничтожило бы его победу, у него нет промежутка времени для осознания своего положения, для паники, отчаяния. Оба, Зигфрид и Брунгильда, своим порывом опережают судьбу, и хотя судьба их не минует, но успев себя бросить в поступок, так сказать, еще *раньше* судьбы, они не дают, не оставляют судьбе шанса распорядиться ими и этим *отменяют* судьбу. И вот в *экстатической решимости* этого порыва — покой. Как я сказал, решимость Брунгильды такова, что она *уже* в

костре, всем своим собранным существом; ничто ни на небе, ни на земле не остановит ее поскакать в этот гигантский костер на коне. Порядок действий поэтому как будто бы переворачивается: она *сначала* уже в костре, и *потом* велит этот костер сложить и зажечь, *потом* оплакивает сгорающее в нем тело Зигфрида. Или вернее всё для Брунгильды уже одновременно. Так в вечности события не выстраиваются во временные ряды, а все даны сразу. Мы не *видим* никакого покоя, видим наоборот небывалый костер, скачущую Брунгильду, рушащуюся Вальгаллу, возвращающееся в Рейн кольцо, но всё вместе сковано последним нерушимым покоем, вечным, необратимым, он *слышен* в тоне Брунгильды, в лейтмотиве Валькирий, во всей оркестровке Вагнера. — *Такой* же покой на вершине абсолютной идеи у Гегеля: где интенсивность собирания, ставшего с приближением к пределу уже вихрем восстановления всего, экстатический дух «отпускает», бросает себя в вещи, дает вещам «кипеть» или «пениться», как сказано в двестишии Шиллера, которое стоит в самом конце «Феноменологии духа» после процитированной фразы, и гибнет, как распинаемый на Голгофе, в кенотическом отдании себя всей действительности, умирает, чтобы жить, чтобы воскреснуть.

Пока это еще только иллюстрации. Мы так до сих пор пока еще не знаем, что такое у Гегеля абсолютная идея и ее покой. Одно только теперь, хотя, правда, важное, мы знаем об этом покое: он наступит не когда напряжения, «интенсивности», *энергии*, действия будет меньше, а наоборот, когда их будет *больше*, до предела много, предельно много.

*Это слишком беспокойно*, скажут. *Такой покой это слишком беспокойно*. Если так скажут, значит начали уже немного понимать, что такое «энергия покоя».

Уверенный покой абсолютной идеи у Гегеля — это действительность, энергия? Да, еще даже и высшая.

Тогда, вместо удивления перед «энергией покоя», у нас неожиданно возникает совсем другой вопрос: а бывает ли вообще другая энергия — если энергия, действительность, это полнота, осуществленность, — кроме энергии покоя? Ведь то, что не спокойно, то еще не дошло до конца. — Нет, кажется, так сказать еще не пора; разве что, может быть, еще только шепотом. Потому что у нас еще

не разведены, не различены две *совсем* разные вещи, которые Гегель называет покоем, одним отсутствием движения, «мертвый покой», другой, покой «идеи» — полнота, просто полнота, *поэтому* не полнота движения, но *и движения тоже*, между прочим, а всякая полнота, поэтому почему бы и не движения тоже. Эти два совсем разных покоя не различены; а может быть, *второй* покой, в котором «острейшая противоположность», нужно называть другим каким-то словом.

После Канта и Гегеля, комментаторов Аристотеля, мы можем вернуться к Аристотелю. Но сначала его учитель.

Первая Дуинская элегия Рильке начинается присутствием ангела.

Кто, если б я закричал, услышал меня бы из ангельских  
Чинув? и положим даже, один из них  
Подступил бы мне вдруг к сердцу: я погиб бы от силы  
Его присутствия. Потому что красота есть не что иное  
Как того ужаса начало, которое мы только что еще выносим,  
И мы так дивимся ей, когда она отрешенно чурается  
Нас разрушить. Каждый ангел ужасен.  
Ein jeder Engel ist schrecklich.

Начало второй Дуинской элегии:

Каждый ангел ужасен. И всё равно, увы мне,  
Я вас пою, почти смертоносные птицы души,  
Зная о вас.

Начало третьей элегии, об одном из ангелов, боге моря Нептуне, боге глубоких вод:

Одно дело петь возлюбленную. Другое, увы, —  
его, затаенного, виновного бога потоков, бога крови.

*Каждый ангел ужасен.* Когда человека, скованного в подземелье в VII-й книге «Государства» Платона вытаскивают на свет, от глядения на тени манекенов в мерцании искусственного огня, он мучительно распрямляет отвыкшее тело, у него режет глаза, он слепнет от яркости и боли, а потом, когда видит, что не умирает от этого сияния (как у Рильке: «*почти смертоносные птицы души*»), то ему нет пощады от людей, которые с ним расправятся, не смогут его не убить

(516 а), ненужного, ослепшего для их подземных дел, смущающего всех.

Где действительность у Платона? «Каждый ангел ужасен». Блеск верховной идеи, идеи Блага, *почти* невыносим. Идеей *блага* идея блага называется потому, что *должно* же быть во всём «для чего», ведь куда-то всё стремится, ничто не стоит, и было бы чудовишно, если бы цель была нехороша, если бы всё было впустую: Платон даже этого не проговаривает, подумать, произнести это для него неприлично, не годится. Это ясно *здесь*; это еще яснее становится *там*, ближе к свету, куда человек идет почти невыносимым путем, через ежедневную, ежечасную аскезу, со страхом ослепнуть, обезуметь от прямых лучей Солнца. Т.е. вырваться из подземных пещерных оков, пересилить привычку, еще труднее — не дать себя задержать своим же товарищами по подземелью, которые держат и не пускают, это уже трудно, но вырваться из оков человек должен еще и *против* невыносимости, странности, мучительности света: не только его ничто не тянет, помогая, за руку, но еще и отбрасывает назад. Но пока он не пересилит это двойное сопротивление, через трудность и ради трудности, он в мнимости, о настоящем просто не может быть речи. Здесь всё кажется, там человек узнаёт; здесь неистинное, там истинное, в переводе Егунова, там мы «действительно знаем» (Государство 510 а)<sup>1</sup>. *Против* настоящей истины вся *очевидность*, в буквальном смысле, всё видимое глазами на земле, включая видимое солнце, тоже ведь очень яркое. «Область, охватываемая зрением<sup>2</sup>, подобна тюрьме <подземной, той>, а свет от <искусственного> огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого... В том, что познаваемо <т.е. надежным знанием, а не просто мнением, принятием на веру>, последняя, завершающая <«предельная», Егунов> это идея блага, и, *μόυς ὁράσθαι*, — едва ее можно видеть»<sup>3</sup>. Что значит «едва»? Что для этой идеи, предельной, тоже нужны предельные усилия. Отсюда ирония платоновских диа-

<sup>1</sup> Платон. Сочинения в трех томах, т. 3 (ч. 1). М., 1971, с. 318.

<sup>2</sup> Т.е. непрозрачная! Всякое зрение — «я вижу» — тюрьма, докса\*.

<sup>3</sup> Государство 517 б\*\*.

логов: как еще, кроме иронии, можно говорить о вещах, настолько трудных. Так мужественный солдат шутит перед боем, не говорит серьезно. Тут и неизбежность вечной нерешенности, с чем мы имеем дело, с экзотерическими сочинениями для всех, или с эсотерическими, «внутреннее» учение, у Платона: *других* нет или другие — скажем, утраченные лекции — будут примерно такие же, но *дело* не в них. Т.е. что, они — сочинения Платона — могли быть другими, *ближе к делу*? Нет, они самые близкие к делу и есть, ближе уже нельзя: они такие, какие должны быть, когда дело такое. Они не для себя. Так движения человека, принимающего роды, совсем не такие, и состояние не такое, какие у человека рожающего. Движения человека, принимающего роды, *не ради них самих*; они совсем непохожие на рождение, но они должны быть именно такие. Отсюда абсурд рассмотрения Платона как *литературы*, еще и изящной: Сократ в «Апологии» против этого возражает, надрываясь, на пороге смерти, доказывает: он *не* словесный умелец. Так делится на неравные половины аудитория Платона: рожающим не до формы; не рожающие хвалят мастерство слова, но именно поэтому говорят не по делу, остаются не при деле. Дело не в том, что Платон говорит, но Платон говорит дело, в том смысле, что если бы он говорил иначе, это было бы уже не дело.

То, как дело — рождение — не то, что Платон говорит, и оно требует, чтобы Платон говорил именно то и так, похоже на то, как действительность, которой *нет*, пока не пройдена далекая дорога к ней, всё-таки *уже* присутствует здесь и теперь *более* неустранимым образом, чем всё, что присутствует кроме нее (вспомним Гегеля: *подлинная* действительность, неосязаемая, при всей своей неосязаемости присутствует достовернее и убедительнее, чем падшая, случайная, слабая действительность ограниченных вещей). Вот как присутствует — парадоксально — идея блага, или Единое, у Платона; весь его «Парменид» — об этом парадоксальном, одновременно *неуловимом* и *неотменимом* присутствии того, что одно только истинное, настоящее, «действительное» (перевод Егунова) — среди всего. Весь «Парменид» — вколачивание, как гвоздями, этой одной правды. Возьмем только один поворот дела, — того, как обстоит дело с настоящим, (с единственно действительным). О едином как высшем, не будем

проходить это доказательство, нельзя сказать, что оно *только* покоится и *только* движется: о нем нужно сказать и то, и другое. Как в нем совмещаются покой и движение. От покоя к движению и наоборот состояние должно меняться, *единое* не может иметь с одного конца своего покой, а с другого движение, оно перестало бы быть единым; по той же причине оно не может быть и никакой смесью покоя и движения. Покой и движение в нем всё же *есть*, не могут не быть, — если единое *есть*, т.е. и само в себе неизменно единствуется, и переходит, значит движется, в это свое *есть*. Оно, единое, стало быть всё-таки как-то изменяется — изменяется в странном пространстве. Парменид: «Не странно ли то, в чем оно (единое) будет находиться, когда будет изменяться?» «Странно» — по-гречески *ἄτοπος*, странный, необыкновенный, буквально «безместный», в смысле «ни в какие ворота не лезет». Аристотель: (другой Аристотель, один из восьми причастных к античной мысли Аристотелей): Что именно? Парменид: *вдруг* (τὸ ἑξαίφνης, — наречие, превращенное артиклем среднего рода в понятие). В самом деле, это *вдруг* вроде бы означает нечто такое, от чего, из чего единое переменяется в то и другое, из покоя в движение, из движения в покой. В самом деле, ведь не из стояния (покоя), еще стоящее, оно начинает переменяться, и не из движения, еще движущееся (та постепенность с единым не вяжется, единое перестанет быть единым), но вот эта ни в какие ворота не лезущая (атопос) природа *вдруг* располагается между движением и покоем, *ни в каком времени не находящаяся*, и в нее, эту природу, (словно падая, т.е., в нее, в это *вдруг*), и из нее и движущееся превращается в покой, и стоящее в движение. Аристотель: Похоже так\*.

На «время» (в кавычках) «вдруг» — на вырванное из времени *вдруг* — единое исчезает из глаз, оно неясно, покой или движение, оно может вынырнуть как покой и с равным успехом как движение; оно *полное*, покой-движение, в этом «вдруг», где оно в равной мере и неуловимо — и *неприступно*, *достать* его там из времени ничто не может, оно *ускользнуло* там из времени.

Парменид (продолжает): «И поскольку единое покоится и движется, оно готово измениться в то и в то; единственно таким вот образом оно делает и то и то (т.е. оно *вместе*, одновременно и движение, и покой только в этом странном «безместном», атопон, пространстве

*вдруг*). И изменяясь, вдруг изменяется, и когда изменяется, не бывает ни в каком времени, и не будет тогда ни двигаться, ни стоять»\*. Платону не хватает языка: он говорит «тогда ни движется, ни стоит», — а когда *тогда*, когда никакого *тогда* нет? То же происходит с русским переводчиком: он добавляет: «в тот момент, когда»<sup>1</sup>. Но «вдруг» не момент, потому что момент это момент времени, а *вдруг* совсем вынуто из времени. Стало быть, и из понимания тоже вынуто в *странность* своего статуса (вспомним Канта, у которого действительность вынута из понимания, начинается только там, где мысль дошла до своего конца). Можно подумать: как же *вдруг* вынуто из понимания, когда не вынуто из языка, ведь *вдруг* это слово языка, а на то и слова, чтобы их понимать. Но когда мы говорим, что мы понимаем слово «вдруг», это не значит, что мы понимаем само «вдруг»: ведь слова языка могут означать и *непонятное*. Слова там, где что-то *есть*, они называют то, что есть, показывают как стрелочками в сторону того, что есть. *Вдруг* есть, мы имеем его опыт. Но не обязательно то, что есть, и то, чего опыт мы имеем, нам и понятно. Слово *вдруг* нам понятно, само *вдруг* нет.

Во *вдруг* единое, настоящее, действительное, можем мы сказать, *одновременно* — опять языка не хватает, какое «одновременно», когда никакого времени тут нет, — движется и покоится так, что *ни* движется, *ни* покоится. Понять это, я сказал, нельзя. Но *опыт* вдруг у нас есть. Каким-то непонимающим пониманием мы это понимаем. То, что и движется, и покоится вместе, ни движется, ни покоится, можно было бы назвать — по Гегелю — заряженным «острейшим противоречием». Такой интенсивной заряженности, способной «уверенно» (слово Гегеля) и, теперь мы можем добавить из Платона, *вдруг* «порождать» (опять слово Гегеля) то и другое, с равной легкостью и в равной мере противоположное, Гегель приписывал, мы помним, *покой*, но оговаривался, что это не «мертвый» покой, противоположный движению. Какой-то *другой* покой, которому мы, может быть, потом подберем и другое, более подходящее слово. Назовем его пока условно *первый* покой, по аналогии с *первой* аристотелевской энергией, которая в начале всего (как, вы помните, в

<sup>1</sup> Там же, 157 е.



начале ряда курица-яйцо, курица-яйцо, ряд не уходил в бесконечность, стояла *невидимая* курица, которая была одновременно яйцо, полнота курицы и яйца вместе). Первый покой — можно ли назвать «покоем» то, что вынута из времени? Как бы даже и по необходимости, это, так сказать, покой — всем покоем покой, он *больше*, чем покой, он покой *хát' έξοχήν*, по преимуществу, *par excellence*. Еще бы не быть ему покоем, когда у него нет *времени*, чтобы перестать быть покоем, как-то перейти из покоя во что-то другое, и у него нет *пространства*, на котором он обеспокоился бы, его странное пространство это, *ή-τολόν*, беспространственность. Так что *единое*, где оно возвращается к самому себе в своем *вдруг*, в своем *внезапно*, откуда опять же *вдруг* могут выпасть с равной степенью вероятности противоположные вещи, конечно, покоится, еще как, только *этот* покой совсем не похож на тот, который противоположен движению.

Замечу между прочим, что пейзаж здесь, конечно, точно тот же, когда мы на «Языке философии» говорили о трансценденции\*, что настоящая трансценденция не *там*, за границей, а *внутри* границы, если бы удалось проникнуть в само пространство границы, которое не существует, потому что граница, линия не имеет ширины.

*Аристотель* (другой) соглашается, что внутри *вдруг*, вне времени и пространства единое и движется, и покоится, и вместе ни движется, ни покоится; иначе можно сказать, «ни не движется, ни не покоится». *Парменид* продолжает (157 а): Но разве не так же обстоит дело и при других изменениях? Когда (единое) переходит из бытия в гибель или из небытия в становление, оно тогда оказывается между некими движениями и покоем, и не есть тогда и не не есть, и не возникает и не гибнет\*\*.

Еще бы: что *вдруг* вынута из времени и пространства, ускользает так, что чем только не может быть; оно взвешено в равной мере между всеми возможностями, и вот что мне скажите: оно тогда *возможность* или действительность, дюнамис или энергея — термины уже не платоновские, а аристотелевские, но мы имеем право их приложить к случаю. Во *вдруг* только *кажется*, что спрессованы возможности, только в том смысле, что из него *могут* выпасть противоположные вещи; но они ведь выпадают *вдруг*, т.е. без промежутка

времени, т.е. *тогда же*, т.е. *не разделенные ничем* ни во времени, ни в пространстве эти противоположные вещи — ничем не разделенные от того, что внутри *вдруг*, значит они *те же самые и внутри вдруг*. Т.е. внутри *вдруг* сами *действительности* противоположных вещей, но так, что им *пока*, так сказать, еще не надо выбирать, какой из противоположных действительностей они хотят быть и станут: они *там*, внутри *вдруг*, все действительности вместе уже и есть. На аристотелевском языке: внутри *вдруг* первая энергия, та, образно говоря, невидимая курица, которая одновременно яйцо, первая энергия, полнота всех мыслимых энергий, из которой *выпадут* уже противоположности, т.е. пары энергия-возможность, энергия уже тут будет другая, противоположная возможности, т.е. уже будет *только* курица, которая сама-то энергия, действительная курица, но *могла бы*, есть у нее такая способность, снести яйцо, и с другой стороны, будет яйцо, которое действительное яйцо, и имеет в себе способность, дьюнамис, стать курицей, т.е. энергия, действительность, здесь уже *вторая*, неполная, относительно полная. А в первой энергии *совсем* полная, потому что нисколько неясно, почему из того *вдруг* не может выпасть что угодно, раз речь идет о *едином* с его мощью (его мощь такая, что всё вообще существует только в той мере, в какой *едино*, а иначе распад).

Диалог «Парменид» продолжается, это до головокружения блестящий диалог, где много раз, в экстатических повторах с любой стороны, подтверждается та же правда: *единое* ускользает туда, в такие «места» странные, подобные *вдруг*, где оно вынута из понимания, потому что вынута из *таких-то* временных и пространственных определенностей.

Платон не называет состояние единого *покоем*. Слишком странный это действительно покой. Единое всё-таки настолько ни на что не похоже, что оно сначала просто единое и всё, что в нем, тоже единое. Может быть, это платоновское *единое* потом поможет нам подобрать действительно какое-то другое имя для первого покоя. Он слишком совсем не то, что второй покой.

Интересно, что в отношении этого условно «второго» покоя, который противоположен движению, Платон тоже, как и Гегель (мы цитировали\*), говорит «мертвый»: чувство существования и ста-

новления производится движением; наоборот, покой делает всё несуществующим и мертвым (Теэтет 153 а\*). И дальше: «А если взять наше тело? Разве не расстраивают его состояние покой и бездействие, тогда как упражнение и движение — укрепляют?.. А душевное состояние? Разве душа не укрепляется и не улучшается, обогащаясь науками во время прилежного обучения, которое ведь движение, — и наоборот от покоя, беспечности то есть и нерадивости новому не обучается, да и выученное забывает?.. Стадо быть, движение, будь то в душе или в теле, благо, а покой — наоборот»<sup>1</sup>. Т.е. это еще хуже, чем Гегель: покой не просто мертвый, он зло.

В IX-й книге «Государства» Платон жалеет тех, кто покой после страдания принимает за удовольствие, и тех, кто боится беспокойного удовольствия, не пришлось бы им за это расплачиваться неудовольствием. Это жалкая робкая неопытная порода людей, которые не знают, что такое на самом деле удовольствие — радость и наслаждение, так далекие от мертвого покоя, и для *мудрого*, для философа вовсе не требующие расплаты горем. Это место не читают, а то закричали бы, что Платон гедонист: «Когда их <людей> относит в сторону страдания, они судят верно и подлинно страдают, но когда они переходят от страдания к промежуточному <между страданием и удовольствием> состоянию <покоя>, они очень склонны думать, будто получили свое удовлетворение и радость. Они как глядят на серое, сравнивая его с черным, и уже довольны, потому что не знают белого — сравнивают страдание только с его отсутствием и не имеют *опыта в удовольствии*, ошибшись (ἀπειρά ἡδονῆς)»<sup>2</sup>. Всё это место надо читать, о *действительном* удовольствии, которое *обязательно* для философа, — несколько *не* покой. Самые яростные наслаждения страсти, честолюбия, победы, *не* утрачивая этой яростной силы, *очищенными* становятся наслаждениями философа. «Если вся душа следует за своим философским началом и не разодрана раздором, то каждая часть души не только делает свое и по справедливости, но имеет в каждой части свои наслаждения, ἡδονάς, и лучшие, и истиннейшие»\*\*\*, чего вот уж не удастся, если сосредоточенное равнове-

<sup>1</sup> Платон..., т. 2, с. 240 (153b—c).

<sup>2</sup> Платон..., т. 3 (1), с. 410 (585a)\*\*.

сие, полнота души нарушатся. Тогда вот уж действительно придется взлетать и больно падать, больше и больше падать и в конце концов радоваться тупому покою, потому что в неверных удовольствиях неизбежно относит вниз, и уже середина кажется едва достижимым счастьем. У кого нет «опыта в удовольствиях», кто не знает настоящего высокого, не наполнялся «в действительности действительным» <Егунов: τοῦ ὄντος τῷ ὄντι>, подобно скоту... пасутся, тянутся к еде и случке, еде и случке, и от жадности лягают друг друга, бодаясь железными рогами, забивая друг друга насмерть копытами — потому что насытиться не могут»\*. Потому что такое наслаждение катастрофически быстро перестает быть наслаждением. В конце мечты о покое как о счастье. — *Признак* действительной добротности (философской): наслаждение, ἡδονή, значит вовсе не покой, — вещь трудная, для которой нужен огромный опыт; и не просто какое-нибудь наслаждение, а недоступное для нефилософа, в *семьсот двадцать девять раз*, подсчитывает Платон, более сладостное, ἡδίων, чем у того, у кого опыта наслаждения нет, кто *ловит* удовольствия, как тиран, чьи удовольствия ему *рабы*, — не «рабские удовольствия», как переведено у Егунова<sup>3</sup>, у тирана не рабские удовольствия, а δοῦλαίς ἡδοναῖς, а удовольствия рабы, которые до него не поднимаются.

Долг удовольствия, долг движения. Как можно дальше от мертвого покоя. Вихрь наслаждения, восторг движения. Но не так, что в настоящей действительности всё накапливается движение. Что-то происходит, *вдруг*, что мы называли *другим* покоем, который не противоположен движению.

---

<sup>3</sup> Там же, с. 413 (587 с).

Мы не сможем говорить об энергиях, не задев догмата о божественных энергиях, который был принят в православном христианстве, в Византии в 14-м в. Во-первых, потому что он занимает заметное место в мысли А.Ф. Лосева, о. Сергия Булгакова, отчасти о. Павла Флоренского, теперь — в системе религиозной философии Сергея Сергеевича Хоружего, не говоря уже о богословах: владыка Василий Кривошеин, Владимир Лосский, всех больше о. Иоанн Мейендорф. Это, так сказать, факт, который лежит поперек дороги. Традиционно сложилось так, что русская мысль задевает богословские вещи, и мы не можем сейчас постановить прекратить это дело<sup>1</sup> — сплетение философии и богословия в русской мысли; предложив, извольте вести себя как на Западе, где эти области более или менее разделены. Такой запрет был бы, наоборот, упрочением сложившегося положения вещей: он безвыходно привязал бы к философии богословие как *запрещенное*. Богословие ведь и было запрещено философии около семидесяти лет, и именно от этого хозяйничало в ней почти безраздельно в одичалых формах. Всё, что в нашей власти, и одновременно в нашей обязанности, — это задуматься о таком положении, попробовать его осмыслить. Почему русская философия оказывается так или иначе, явственно или исподволь религиозной? Радоваться или

---

<sup>1</sup> Я забыл только сказать, что прошлый раз обе записки были интереснее, чем я успел сообразить с первого взгляда. Одна говорила о том, что как греческое «атопон» значит «странный» и «безместный», так русское «странный» значит одновременно «бомж», без определенного места жительства, как у Александра Николаевича Островского, «На всякого мудреца довольно простоты», напоминает записка: «Странный человек пришел...» Это связь понятий природы более глубокой, чем рассудочная, — рассудок только отчасти улавливает, почему такая связь должна быть, — одинаково уловленная и греческим, и русским языками. На записку о покое, который заслужил мастер у Михаила Булгакова, я ответил, как обычно отвечают: да, он заслужил всего лишь покой; предполагается, что есть и другие вещи, даруемые Богом, более высокие. Но в заупокойной службе говорится об «упокоении», там, где нет болезни, печали и воздыхании, но жизнь бесконечная. «Покой» нам встретился в двух смыслах, почти противоположных. Надо разобраться поэтому, о каком покое говорится в заупокойной службе и у Михаила Булгакова.

возмущаться здесь одинаково бессмысленно. — И второе. Православие мало занято, во всяком случае, гораздо меньше, чем католицизм и протестантизм, проработкой своих догматов. Здесь опять не надо ни приветствовать это, ни критиковать, не осмыслив. Причина не обязательно в неподвижности, а может быть, в здравом неприятии как раз смеси веры и философии. Т.е. я хочу сказать, что помощь в различении или размежевании или разделении веры и философии, насколько их переплетение в русской религиозной философии кажется проблематичным, можно получить с совсем неожиданной стороны: со стороны церкви, которая в православии традиционно не расположена к философской проработке своих догматов. Это значит, что церковь *поручает* такую проработку кому-то, и за дело берется религиозная философия, результаты которой церковь, как сказано, не расположена принимать.

Самым непроработанным догматом в православии остается паламитское определение 14-го века о божественной сущности и божественных энергиях. Это самый последний из всех догматических определений православной церкви, отвергнутый западной церковью. Мы вовсе не можем сказать, что прояснили до конца аристотелевскую энергию; мы, собственно, даже к ней по-настоящему не подошли. Поэтому дело обстоит вовсе не так, будто, вооруженные философским понятием энергии, мы хотим теперь прояснить энергию христианской догматики. Всё равно ничего бы не вышло, потому что догматика это другая стихия, чем философия. Проще было бы, конечно, сказать, что «а еще понятие энергии преломилось в православной догматике, но мы заняты своей философской проработкой, и нам дела нет»; но дело есть, по тем двум причинам: тема энергий *уже* есть в русской мысли, заметное место в ней заняла; и православное богословие *оставило* нам догмат о божественной энергии для осмысления, потому что само оно непохоже, что возьмется за эту работу.

Будем считать, что мы не можем сдвинуться с места в понимании энергии, особенно аристотелевской неподвижной энергии, потому, что не всё еще в нашем поле зрения. От божественных энергий византийского 14-го века мы перейдем к нашему 20-му веку, прежде всего к Алексею Федоровичу Лосеву, и тогда уже сделаем послед-

нюю попытку увидеть, как аристотелевская предельная энергия, сама неподвижная, движет собой всё.

История догматики переплетена с историей церкви, в каждом догмате спрессован опыт церковной жизни, конкретный. Каждый догмат пробивал себе дорогу, как всё в обществе (церковь это общество): в борьбе, в спорах. Они не внешние догмату, догмат так же историчен, как христианство исторично. Христос не отвлеченное понятие, а был распят при Понтийском Пилате, страдал, был похоронен, воскрес в третий день, как об этом еще задолго до того пророчествовали святые писания. Надо поэтому знать обстоятельства возникновения догмата о божественной сущности и божественных энергиях\*.

Св. Григорий Палама (ок. 1296—1359.XI.14; его память совершается во 2-ю Неделю Великого поста и 14-го ноября, т.е. 27-го ноября по новому стилю) рос старшим ребенком в многодетной семье высокопоставленного византийского сановника; его отец, Константин Палама, происходивший из малоазийского аристократического рода, переселился в конце 13-го в. в Константинополь, т.е. не природный грек. Семья жила по правилам строгого благочестия; Константин так углублялся среди текущих дел в умную молитву, что однажды на заседании Сената не услышал обращенных к нему слов императора<sup>1</sup>. К детям, как только они начинали говорить, приглашались для духовного руководства монахи. Не случайно император Андроник II Палеолог (правил с 1282 по 1328) доверил Константину воспитание своего внука, будущего императора Андроника I; св. Григорий стал товарищем принца, своего ровесника, а после смерти Константина Паламы, случившейся ок.1303-го г. (перед кончиной боголюбивый сенатор принял монашеский постриг), был в свою очередь взят на воспитание и обучение императором. Св. Григорий учился не в Патриаршем училище, а, по-видимому, в императорской школе, т.е. его готовили к государственной службе. Душой школы был виднейший деятель палеологовского возрождения, «олимпиец

---

<sup>1</sup> *Филофей Коккин*, похвальное слово во святых отцу нашему Григорию архиепископу Фессалоникскому Паламе, в коем отчасти содержится и история некоторых его чудодеев: PG 151, 555 BC.

мудрости», астроном, философ и неутомимый писатель, великий логофет<sup>2</sup> Феодор Метохит (1260/1261–1332). Св. Григорий не прошел полного курса; его противники никогда не забывали при случае намекнуть, что он учился только до 15-ти лет, и в один голос называли «неучем и невеждой». Нет свидетельств, что он проходил философию Платона, которую в Византии начинали изучать после «круга наук», построенного на Аристотеле. Но о серьезных занятиях и даже временном увлечении Аристотелем говорит такой рассказ св. Григория о себе в третьем лице: «Когда однажды великий царь Андроник, дед царей, попросил его <Григория> говорить у него <в императорском дворце> о логических сочинениях Аристотеля, Палама, будучи в возрасте 17-ти <а не 15-ти!> лет, философствовал так подробно и так хорошо, что все находившиеся при императоре избранные философы изумились, а знаменитый и всезнающий великий логофет, полный удивления, оказал царю: „Сам Аристотель, будь он здесь, похвалил бы его“, и добавил: „Вот такими природными свойствами должны обладать люди, которые хотят заниматься аристотелевской логикой“»<sup>3</sup>.

Можно заметить, что суждения Паламы об Аристотеле как будто бы всегда менее резки, чем о Платоне с его «злоучительной болтовней», или о Пифагоре, Сократе и других «эллинских философах» с их «низменными учениями»; отголоски Аристотеля есть в паламитском понятии энергии (см. ниже). Конечно, ни в коем случае нельзя представлять св. Григория Паламу ни аристотеликом, ни, как инсинуировал Никифор Григора<sup>4</sup>, платоником или неоплатоником, ни реалистом в борьбе против номинализма. Кто причисляет его к той или иной философии, тот невольно присоединяется к его ученым противникам, которые как раз обязательно хотели втолщить св. Григория на арену философских диспутов и возмущались, когда он упорно противился этому.

<sup>2</sup> Великий логофет при Палеологах ведал выдачей мандатов и булл местным подчиненным правителям, государственными библиотеками и архивами, хотя первоначально логофет — инспектор государственной казны.

<sup>3</sup> Св. Григорий Палама. Против Григоры I; также Филофей, Похвальное слово: PG 151, 559 D–560 A.

<sup>4</sup> Никифор Григора. Византийская история, XXXV, 4: PG 149, 425B–428A.



Св. Григорий поступил по правилу, о котором говорится в «Триадах»: хорошо приобщиться в молодости к светской науке и словесности, но изощряться в них до зрелого возраста смешно и вредно для души. Даже свои светские занятия он посвящал Богу; перед началом ученья он трижды с молитвой вставал на колени перед иконой Богоматери, прося просветить его тьму<sup>1</sup>. Но его душа лежала «больше к монашескому образу жизни, изучению святых отцов и наставлениям добродетели». Когда филадельфийский епископ Феолит (см. о нем у св. Григория в «Триадах», I 2, 12 и II 2, 2) и другие монахи-наставники посоветовали ему уйти в монастырь, то он, «как некий благородный конь, стремительно скачущий по равнине», сразу предался крайней аскезе, вставал всегда только до зари, жил на хлебе и воде<sup>2</sup>. В возрасте около 20-ти лет он ушел на Афон, убедив последовать за собой двух братьев. После этого его мать, сестры и многие слуги тоже ушли в разные константинопольские монастыри. На Афоне св. Григорий сначала подчинил себя руководству жившего в окрестностях Ватопедского монастыря исихаста старца Никодима, «мужа удивительного и в делах, и в виденьи», и три года провел его послушником «в посте, бдениях, трезвении и непрестанной молитве»<sup>3</sup>, а после смерти Никодима был со своим братом Макарием принят в Великую лавру св. Афанасия, где тоже три года жил в киновии, будучи определен игуменом в певчие, а потом удалился на одинокое жительство в некое пустынное место Глоссию; она находилась в окрестностях Каракаллы и Проваты, на северо-восточных склонах Афона. Там его подвижничество продолжалось два года под руководством известного в то время на Афоне учителя исихии Григория по прозванию Дрими (что значит «крутой», или «острый»); мощи этого старца, незадолго до своей смерти приехавшего в Константинополь, прославились впоследствии чудесами. Даже если, как теперь считается доказанным, этим учителем Паламы был какой-то другой Григорий, а не св. Григорий Синаит (ум. 1346), который жил на Афоне со своими учениками Исидором и Каллистом, будущими

<sup>1</sup> *Филофей*. Похвальное слово: 559 В.

<sup>2</sup> Там же: 560 В, 561 А.

<sup>3</sup> Там же: 566 В.

патриархами, в Магульском скиту, недалеко от предполагаемого места Глоссии, духовное ученичество Паламы у Григория Синаита несомненно, и если ни в одном источнике нет никаких упоминаний о личных отношениях между ними, то это может быть как раз признаком глубины преемства, которое связало св. Григория Паламу с обновителем исихазма на Афоне. Во всяком случае, Исидор, ученик и духовный сын Синаита, был другом Паламы начиная по крайней мере с 1325-го г., когда от турецких набегов обоим пришлось перебраться в Фессалонику. Выполняя послушание духовного отца, Исидор проповедовал в этом большом и богатом городе аскетизм и суровую строгость нравов; Палама, разделявший с ним «дерзкий юношеский энтузиазм» монашеского миссионерства в миру<sup>4</sup>, принял здесь священство в возрасте 30-ти лет, когда в Византии обычно и рукополагали в священники, но вскоре снова на 5 лет ушел в пустынь<sup>5</sup> на одной из гор вблизи г. Верни (ок. 75-ти км на юго-восток от Фессалоники), где пять дней в неделю проводил в полном одиночестве, молчании и умной молитве, а в субботу сходил для служения литургии и бесед со своими братьями по отшельничеству, — образ жизни, который издавна считался наилучшим для исихаста<sup>6</sup>. От непрерывных бдений, поста и от сырости в пещере, которая служила ему кельей, он заболел с опасностью для жизни, и наставники велели ему перебраться в другое место. Свое подвижничество св. Григорий совершал опять на Афоне, в исихастерии св. Саввы вблизи лавры св. Афанасия. Афон переживал в те годы весну исихастского обновления. Когда св. Григорий Синаит явился сюда с Крита, он, как говорится в его «Житии», нашел сначала только троих иноков, знакомых с настоящей исихией, да и то лишь в малой мере. По-видимому, на деле исихастов было больше (см. о них у Паламы в Триаде I, 2, 12 и II, 2, 3), и суждение Синаита слишком строго, но оно хорошо отра-

<sup>4</sup> J. Meyendorff. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris 1959, ch. 2.

<sup>5</sup> Кантакюзин говорит (История, II, 39: PG 153, 665C): «... во фронтистерий верийского скита». Старым словом «фронтистерий» (оно встречается еще в аристофановской комедии «Облака», ст. 142 и др., обозначая «мыслильню» Сократа), аскетерием или исихастерием назывались уединенные места для молитвы и медитации — монастыри аскетов или просто монашеские кельи и пещеры.

<sup>6</sup> Иоанн Мосх. Луг духовный. 4; 5: PG 87, 2856 BC.

жает то обостренное и высокое понятие о монашеском призвании, которое через исихастов входило в жизнь Афона, иногда даже приводя к столкновениям со старым укладом монастырской жизни. Филофей<sup>1</sup>, наверное, не случайно рассказывает о таком факте: однажды на всенощной в Страстной Четверг св. Григорий Палама возмутился разговорами монахов во время песнопения и предпочел общей службе уединенную умную молитву; правда, некоторое время спустя ему в видении представился св. Антоний, упрекнувший его за это и запретивший удаляться от общего богослужения, даже если умная молитва иногда и кажется более высокой. В Беседе 7-й о Посте, произнесенной уже во время епископства св. Григория в Фессалонике, этот вопрос получает окончательное решение: «Молитва, совершаемая наедине и у себя дома и даже на ложе, побуждает к молитве, которая совершается в Церкви, подобно тому как молитва, совершаемая внутри, в уме, побуждает к молитве на устах». На этом примере можно лишний раз видеть, что суть нового византийского исихазма 14-го в. была не столько в достижении молитвенного углубления, сколько в напряженных поисках согласия между личной благодатью и жизнью всего мира.

Разные свидетельства говорят о св. Григории в связи со стихией «мессалианства»<sup>2</sup>, маркионитства и другого еретичества, издавна волновавшейся вокруг Афона и Фессалоники, на этой древней земле религиозного экстаза и дионисийства. Согласно Филофею; св. Григорий схватился в богословском споре с богомилами еще в 1316–1317 гг., когда ему по пути на Афон пришлось перезимовать с братьями в одном из монастырей на горе Папикион (между Константинополем и Фессалоникой, на границе Фракии и Македонии), причем дело дошло будто бы до попытки раздраженных еретиков отравить его. Наоборот, Варлаам в антиисихастском сочинении «Против мессалиан», Акиндин в письмах и Никифор Григора в «Обличительных и опровергающих словах против Паламы» (1347) уве-

<sup>1</sup> Похвальное слово: 579 ВС.

<sup>2</sup> Названием старой ереси мессалиан в Византии того времени обозначали богомилов, которые тоже ожидали, что упорная молитва сама по себе закрепит Божию благодать за человеком, и пренебрегали ради нее церковным богослужением, догматами и иконами.

ряют, что Палама был чуть ли не в числе известных околоафонских еретиков, что он «воспевал как пророчицу» какую-то еретическую монахиню Порину, ученицу клейменого иконоборца Георгия, и лично уничтожал иконы в храмах. Чего стоит обвинение Паламы в богомилстве, можно судить по тому, что Никифор Григора уже не повторил его даже в своей «Византийской истории», хотя это огромное сочинение в остальном кишит ядовитыми выпадами против Паламы. За противоречивыми сообщениями друзей и врагов Паламы нетрудно угадать, что было на деле: св. Григорий осуждал еретическое самодумство богомилов, но его привлекали у них — особенно в сравнении с некоторой расхоженностью официального христианства — энтузиазм веры, углубленная молитвенность, суровость жизненных правил. «Исихасты, именно потому, что их деятельность развертывалась в тех самых кругах, в которых распространялась ересь, могли лучше, чем кто-либо другой, бороться против нее; они давали удовлетворение той же потребности в более напряженной духовной жизни, предлагая, однако, подлинное и традиционное учение о молитве и направлении духовности. И вполне очевидно, что их конечный успех в византийском мире должен быть отнесен за счет того, что они сумели направить в русло Православной Церкви то народное движение к духовному пробуждению, которое богомилство увлекло на окольные пути»<sup>3</sup>.

Около 1334-го г. св. Григорий написал и — по обычаю, перенятому монахами у риторских школ, — принес на суд братии свое первое сочинение «Житие св. Петра Афонского» (кажется, это не совсем самостоятельная работа, а переделка безымянного произведения 9-го в.). За ним последовало большое «Слово о Введении Богородицы во Храм»; по-видимому, в это же время были написаны «Главы о молитве и чистоте сердца» и «Ответ Павлу Асеню о великом монашеском постриге». На Афоне же Палама как иеромонах написал и произнес также проповедь «О всечестном Христовом предтече и Крестителе Иоанне»<sup>4</sup>. Там же, у св. Саввы, Палама ок. 1336-го г. по поводу визита папских легатов в Константинополь и новых планов

<sup>3</sup> J. Meyendorff. Там же.

<sup>4</sup> Беседа 40: PG 151, 496—513.

унии выступил с «Аподиктическими словами об исхождении Святого Духа». В эти годы он был назначен игуменом Эсфигменского монастыря на севере Афона, откуда, однако, вскоре ушел, не поладив с братией, скорее всего, из-за строгости, которую он стал вводить в богослужение<sup>1</sup>.

Византийский исихазм, как впоследствии западный квиетизм (от латинского слова *quies*, означающего то же, что «исихия») и славянский и русский исихазм не ограничивались молчаливством и молитвой, как предполагает думать само слово, а вели к расцвету богословия и иконописи<sup>2</sup>, реформированию монастырей, литургическому творчеству, к широким движениям гражданского и политического обновления<sup>3</sup>. Так вот и двадцатилетнее подвижничество св. Григория на Афоне, в Фессалонике и Верии было полно тревогой о мире, заботой о вере, стремлением сделать монашескую жизнь очагом всеобщего спасения. Ради этих забот он в конце концов навсегда оставил свою одинокую келью в исихастерии св. Саввы и ушел в самый жар богословской и политической борьбы. Говоря об активности и гражданском пафосе исихазма, историки обычно удивляются, а иногда сердятся, что «священно-безмолвствующие» так много говорили, писали и боролись. Но в своей аскетической сосредоточенности исихаст вовсе не покидал всё внешнее на произвол судьбы; в нем происходило то духовное накопление, которым в конечном счете держится мир, возрождается в красоте, обогащается в культуре. От невообразимого достоинства, до которого поднимается человеческое сердце в общении с Богом, приходило и откровение о мире, и ответственность за него, богословское и гражданское дерзание.

Новое служение св. Григория началось с его книги (I-я Триада) против ученого монаха Варлаама (1290–1348), православного — по крайней мере, он сам так себя сначала называл — грека из г. Семинары в Калабрии; эта область в Южной Италии с глубокой древ-

<sup>1</sup> *Филофей*. Похвальное слово: 581D–583C.

<sup>2</sup> *Д. Успенский*. Исихазм и гуманизм. Палеологовский расцвет. — Вестник русского западноевропейского патриаршего экзархата, № 58, 1967.

<sup>3</sup> Исихасты «вдохнули новую жизнь в закосневшее и склерозирующее христианское общество Византии». *J. Meyendorff*. Ук. соч. (см. гл. I, раздел «Характер исихастского обновления»).

сти имеет греческие поселения<sup>4</sup>. Иногда думают, что спор начался только тогда, когда Палама решил защитить исихастов от Варлаама, который назвал их молитвенные состояния фантазиями. Но противостояние наметилось намного раньше. Св. Григорий обязательно должен был услышать о Варлааме еще около 1330-го г., когда этот сорокалетний блестящий ученый, знаток Евклида, Аристотеля, Платона и Птолемея, плодовитый и острый писатель, появился в Константинополе, сразу став знаменитостью, приближенным Андроника III, нуждавшегося в ученом дипломате для церковных и военных переговоров с папой. Варлаам даже стал игуменом монастыря Спасителя в Константинополе и получил титул дидаскала богословия. Но он жестоко поссорился с константинопольскими учеными и литераторами, признанный корифей которых Никифор Григора ни за что не хотел уступать первенство пришельцу. Произошли публичные прения, на которых победил Григора; по крайней мере, так представил дело он сам в своем диалоге «Флорентий», где Варлаам изображен в виде хвастуна, единственный интерес которого — опорочить других философов<sup>5</sup>. Варлаам, «полный смущения и гнева, бежал в Фессалонику» около 1332-го г., — город, который, по его мнению, был тоже «лишен всякой образованности» и нуждался в его просветительской деятельности. По поводу богословских дискуссий с папскими легатами в Константинополе в 1334—1335 гг. Варлаам еще раньше, чем Палама, написал несколько «антилатинских» трактатов с такой главной идеей: поскольку Бог таинствен и непознаваем, претензии католических богословов убедительно доказать исхождение Святого Духа от Сына, да вообще что-то доказать — бессмысленны; в вопросах веры на разум вообще нельзя положиться. Эти работы были известны Паламе. Два «Аподиктических [доказательных] трактата» св. Григория были, конечно, скрытой полемикой против Варлаама: здесь тоже опровергалось католическое учение об исхождении Святого Духа, но как раз с тех позиций, что доказательность в вопросах

<sup>4</sup> О Варлааме см.: G. Schirò. Ὁ Βαρλαάμ καὶ ἡ φιλοσοφία εἰς τὴν Θεσσαλονίκην κατὰ τὸν XIV αἰῶνα. Θεσσαλονίκη, 1959.

<sup>5</sup> Ср. И. П. Медведев. Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976, с. 15—16; ср. там же описания литературной среды той эпохи.

веры возможна и необходима. Разумеется, под «доказательностью» в богословии он имел в виду не логические умозаключения, о которых говорил Варлаам, а ту достоверность опыта, о которой идет речь в «Триадах». Так рано проявилось богословское дерзание св. Григория. Почему, спрашивал он, Бог, открывший о Себе великие тайны святому Дионисию Ареопагиту и другим ранним учителям Церкви, не может с такой же ясностью и достоверностью явить Себя через Святого Духа богословам сегодняшней Церкви? В эпоху, когда догматическое, да и всякое другое церковное творчество, например, литургическое, казалось бы, давно уже угасло<sup>1</sup>, св. Григорий Палама сознательно и смело заявил установку на его возрождение<sup>2</sup>.

Друзья св. Григория в Фессалонике, которым он послал свои «Аподиктические трактаты», сразу разглядели их полемичность. Сам Палама через своего духовного сына и ученика Григория Акиндина, который жил тогда в Фессалонике и общался с Варлаамом, постарался довести до сведения ученого монаха свои возражения<sup>3</sup>. Потом он обменялся несколькими письмами с Варлаамом и спорил с ним в личных встречах. То ли возмущившись смелостью мало кому известного за пределами Афона молодого богослова и задумав испытать его, то ли решив распространить свою просветительскую деятельность на Афон, Варлаам познакомился с какими-то неизвестными исихастами, сказав, что желает научиться у них священному безмолвию. Очень быстро у него сложилось убеждение, что молитвенное соединение с Богом достигается исихастами чуть ли не механически через особое «свернутое» положение тела, сдерживание дыхания,

---

<sup>1</sup> Ср. современное мнение: «Максим исповедник [ум. 662] является последним носителем творчески-богословского духа в святоотеческой Церкви... Богословская мысль не умерла, конечно. Но пути ее изменились. С одной стороны, она как бы сосредоточилась в себе, уйдя в созерцательную тишину келий и пустынь и там осуществлялась в подлинной жизни мира; с другой — она оставалась действительным основанием жизни и знания для самого мира». *Л.Л. Карсавин*. Святые отцы и учителя Церкви. Париж, 1926, с. 243, 246–247.

<sup>2</sup> О «новых горизонтах богословствования», открытых св. Григорием, — *Архимандрит Киприан*. Духовные предки св. Григория Паламы (опыт мистической родословной). Богословская мысль, вып. IV, Париж 1942, с. 102.

<sup>3</sup> *J. Meyendorff*. Un mauvais théologien de l'unité au XIV siècle: Barlaam le Calabrais. — «L'Eglise et les Eglises», II, Chevetogne 1954, p. 48–50.

сосредоточение взгляда на самом себе и бесконечное повторение Иисусовой молитвы. Фактически этим так называемым «психотехническим приемам» посвящено только несколько строк в писаниях Никифора Исповедника, св. Григория Синаита и других исихастских учителей (к сожалению, об этих немногих местах говорят едва ли не больше, чем обо всем остальном у этих писателей), и можно только догадываться, насколько применялись эти приемы в той практике молитвенного поведения, которая обязательно существовала у средневекового восточного монашества. Сведение всего боговидения к технике, поразившее Варлаама у его исихастского учителя (по мнению Кантакузина — какого-то очень недалекого монаха, «почти дикого»), было, конечно, каким-то нездоровым отклонением, но Варлаам решил как раз его принять за норму. Дело в том, что для этого «кантианца 14-го века», как называет Варлаама А.Ф. Лосев, вообще всякие разговоры о таинственном чувстве Бога во время молитвы в принципе были нелепостью: Бог абсолютно непознаваем, и всякие слова о Его осязаемом видении, думал он, есть просто описание разнообразных человеческих ощущений. Уверенный в прочности этой своей философской базы, Варлаам устно и в многочисленных сочинениях напал на самое сокровенное для исихастов, назвав практику молитвенных созерцаний нетварного света, т.е. самого Божества, чувственным и соблазнительным бесовидением.

Быстро, как бы продуманная заранее, в ответ последовала первая Триада св. Григория «В защиту свяшенно-безмолвствующих». Как раньше в отношении богословия, так здесь в отношении таинственных созерцаний Палама дерзновенно утверждает, что они не кончились в век великих святых и апостолов, а доступны чистым сердцам теперешних молитвенников. Оставляя путь для примирения, св. Григорий еще не называет Варлаама по имени. Со своей стороны Акиндин тоже не советовал Варлааму вступать в открытый спор с монахом, уже известным на Афоне святостью своей жизни. «Оставь!» сказал Варлаам, «Я его смирю» — и дал волю издевательствам и насмешкам над неучем и невеждой, который дерзает утверждать божественное достоинство и право на богопознание за грубыми монахами, которые, может быть, всю жизнь не выходили из стен монастыря и знают только Священное Писание. Варлааму



было *нужно* опровергнуть мысли св. Григория о прямом видении нетварного света не только ради собственного престижа и защиты своих философских убеждений, но и ради осуществления грандиозного плана всей его жизни: из невозможности доказательно познать Божии тайны он хотел вывести вторичность любых догматов и предложить это воззрение как почву для объединения Церквей. В 1339-м г. он снова поехал императорским послом в Авиньон, где изложил этот план. Но папа Бенедикт XII не принял его догматического релятивизма, посольство не принесло заметных плодов. А когда Варлаам вернулся в Византию, по Фессалоникам ходила уже II-я Триада св. Григория. Характерно, что исихасты не принимали Варлаама, движимые той же религиозной ревностью, из-за которой его отклонили на Западе.

Подробная и глубокая богословская работа, проведенная в Триадах, выходит далеко за рамки полемики с Варлаамом, но держится на одном непосредственном порыве верующего сердца: св. Григорий больше всего опасался расхоженности человека перед Богом, опасался того, что постройки философского знания отгородят человека от живой Божьей любви, что Бог останется где-то в прошлом, во времена великих боговидцев, или что Он отодвинется куда-то в отдаленную перспективу, за сферу науки и знания, без которых, по Варлааму, мы не можем «безошибочно возводить священные символы к их невещественным первообразам» (см. Триада II, I, 5), т.е. не можем правильно понимать Писание. Чтобы оправдать живой опыт верующего, Палама создает учение о вечно сияющих, свободно и таинственно льющихся из Божией Сущности энергиях, или действиях, перед которыми каждое человеческое сердце равно и через которые каждый может приобщаться к Богу, то есть обоживаться, если только полюбил Бога чистой любовью, без примеси эгоизма и корысти; евангельским подтверждением и природным (т.е. единосущным) символом этих Божьих энергий становится для св. Григория «нетварный Свет Преображения Христова». Приобщение к этому свету истинно тогда, когда охватит не только тонкий ум, но душу и всё человеческое тело.

Кажется, что Варлаама охватило ликование, когда он прочел это у Паламы: он решил, что ему удалось выявить откровенную богословскую ересь. Фаворский свет нетварен? Вздор!.. Это двубожие и

мессалианство; нетварен только Бог<sup>1</sup>. Варлаам пишет прямо в адрес Паламы сочинение «Против мессалиан» и подает его патриарху (время патриаршества 1334—1347) Иоанну XIV Калеке с требованием судить Паламу на ближайшем синоде. Варлаам настаивал именно на полноправном, с обязательным присутствием императора, синоде-Соборе, какие собирались только раз в год; используя свою известность при дворе, он добился того, чтобы Паламу как провинившегося монаха через церковные власти Фессалоники затребовали в столицу в дисциплинарном порядке. Палама немедленно явился на вызов, — это было весной 1341-го г., — но у него была уже написана третья Триада против Варлаама<sup>2</sup>, его сопровождали Исидор и другие верные ему монахи, а главное, он имел на руках так называемый Святогорский томос, — своеобразный манифест афонского монашества, составленный самим Паламой (возможно, с помощью будущего патриарха Филофея Коккина, тогда афонского иеромонаха), где смело утверждалась пророческая значимость «духовных тайн, познанных очистившимися через добродетель», кратко подтверждалось учение о нетварных энергиях и выражалась поддержка «нашему брату Григорию, почтеннейшему иеромонаху, написавшему книги в защиту исихастов»; томос был подписан епископом Иерисским и Афонским, протом (приором) Афона Исааком и игуменами главных монастырей, включая грузинский Ивирский и сербский Хилендарский<sup>3</sup>.

Собор-синод состоялся в Святой Софии 10 июня 1341-го г., но заранее между патриархом, епископами и императором была разработана «икономия» (соглашение), сводившаяся к тому, чтобы до богословской дискуссии дело не доводить, иску Варлаама против афонского монашества хода не давать, добиться от философа

<sup>1</sup> *Иоанн Кантакузин. История*, II, 39: PG 153, 669 С.

<sup>2</sup> Перевод этой третьей Триады («Опровержение нелепостей, вытекающих из сочинений философа...») будет опубликован в следующем 20-м вып. «Богословских трудов»\*.

<sup>3</sup> «Святогорский томос в защиту безмолвствующих, против тех, кто по своей неопытности и по недоверию святым принижает таинственные духовные энергии, выше разума действующие в живущих по Духу и являемые делами, но не доказуемые рассуждениями»: PG 150, 1225—1236.

признания, что он чего-то недопонял в древней и сложной практике исихазма и примирить стороны как [бы] находящиеся в личной ссоре. Когда Варлаам, выступавший первым на правах обвинителя, стал осуждать богословие Паламы, патриарх прервал его указанием на то, что по канонам прежних Соборов вопросами догматического учительства могут заниматься только епископы. Варлаам перешел к конкретным претензиям (Фаворский свет, который видят исихасты — в действительности чувственный, постоянное занятие Иисусовой молитвой сближает исихастов с богами, в саму эту молитву тоже требуется еще ввести уточнения) и быстро оказался в проигрышном положении человека, выступающего с «умозаключениями и геометрическими доказательствами» (Кантакузин) против тысячелетней практики восточного монашества. Пока он говорил, что нельзя называть нетварным видимый свет, он прочно опирался на св. Дионисия Ареопагита и не мог быть опровергнут; но как только он попытался взять это положение апофатического богословия в сильном смысле и объявил Фаворский свет тварным, из обвинителя он стал обвиняемым: свет Преображения нельзя называть тварным, потому что в нем открылся сам Господь. Опасаясь обвинения в ереси, Варлаам поспешил принести не очень искреннюю повинную («... теперь я вполне убедился, что они [исихасты] лучше мыслили о предмете нашего пререкания, а в остальном я несколько не имею разногласий с ними и верую и исповедую, что свет, осиявший на Фаворе учеников, есть вечный»<sup>1</sup>). Собор в тот же день закончился всеобщим примирением, но, едва выйдя в город, Варлаам заявил, что всё там было «подстроено», чуть ли не на следующий день уехал в Авиньон, принял униатство (не во второй ли раз?), папой Климентом V был назначен — не без протекции Франческо Петрарки, своего ученика в греческом языке — на епископскую ка-

---

<sup>1</sup> Перевод (с поправками) цит. по: *И. И. Соколов*. Рецензия на книгу Г. Папмичаήλ. *Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλάμας, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης*. Πετρούπολις — Ἀλεξάνδρεια 1911. — «Журнал Министерства народного просвещения», новая серия, ч. 44, июнь 1913, с. 411; *И. И. Соколов*. Св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникский. Его труды и учение об исихии. СПб., 1913, с. 46. Папа Михаил приводит слова Варлаама по Кантакузину (История, II, 39: PG 153, 679 В), за неимением более достоверного источника.

федру г. Джераче в Калабрии (с 1342-го) и написал оттуда «друзьям в Греции» несколько писем о преимуществах католичества. Есть тенденция упрощенно толковать факт отъезда Варлаама на Запад, представляя дело так, что в лице Варлаама св. Григорий спорил как бы с католичеством, а также с «номиналистическим гуманизмом» и даже с «начинающимся Возрождением»; но это неверно<sup>2</sup>. Во-первых, как бы то ни было, критику Паламы вызвали прежде всего антилатинские сочинения Варлаама. Продолжатель «варлаамитской ереси» Акиндин относился к «латиномыслию» гораздо нетерпимее, чем св. Григорий, и ставил в вину последнему переписку, которую тот потом, сидя в тюрьме (1343—1347), вел с католиками-генуэзцами в Галате и Великим магистром госпитальеров на Родосе, ища у них понимания своему богословию. Во-вторых, спор с Варлаамом шел об опыте православного монашества, а о философских проблемах номинализма и реализма не было речи; тезисы номинализма были выдвинуты лишь позднее Никифором Григорой, но в одностороннем порядке, потому что Палама решительно ушел от дискуссии на этой почве. В-третьих, Варлаам был греко-византийским, а не западным гуманистом, и тем более не гуманистом итальянского Возрождения<sup>3</sup>. Для Петрарки он — «образчик греческой мудрости»<sup>4</sup>, византийский ученый, «настолько же изобильный в греческом, насколько беспомощный в латинском красноречии, гибкий умом, но неуклюжий в выражении чувств»<sup>5</sup>; если помнить, что искусство высказать себя было для Петрарки главным мерилом гуманиста, эти слова означали приговор Варлааму. Богословие варлаамовского типа было Пе-

<sup>2</sup> Ср. *M. Jugie. Palamite (Controverse)*. — Dictionnaire de théologie catholique, t. 11, 2-me p., Paris 1932, 1778; *В. Лосский*. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. — Богословские труды, вып. 8, М. 1972, с. 196—197.

<sup>3</sup> «В первую голову богослов и математик, Варлаам не имел ничего от гуманиста, и, хотя был немного причастен к греческой светской словесности, оставался почти совершенно чужд словесности латинской» (G. Voigt. *Wiederbelebung des klassischen Altertums. Das erste Jahrhundert des Humanismus*. 2 Aufl., Bd. II, Berlin, 1880, S. 105).

<sup>4</sup> *Франческо Петрарка*. О невежестве своем собственном и других людей. — Franciscus Petrarca. Opera omnia, Basileae 1581.

<sup>5</sup> *Франческо Петрарка*. Личная переписка [Письма о делах повседневных] (Familiares), XVIII, 2.

трарке тоже совершенно чуждо<sup>1</sup>. Подлинный возрожденческий гуманист, Петрарка стоял по сути дела гораздо ближе к Паламе, чем к Варлааму, когда обличал высокомерие, разнузданность и безверие Авиньона, говорил, что «философствовать значит любить мудрость, а истинная мудрость — это Иисус Христос»<sup>2</sup>, и от имени Августина обращался к людям, забывшим о живой Божией любви: «Зачем вы неустанно трудитесь все, несчастные, и занимаете свой ум прихотливыми тонкостями? Зачем, забывая о сути бытия, стареете среди слов и, с поседевшими волосами и изборожденным морщинами лбом, отдаетесь ребяческим глупостям? Дай Бог, чтобы ваше безумие повредило только вам и не губило благороднейшие умы!»<sup>3</sup>.

После июньского Собора 1341-го г. патриарх в окружном послании велел жителям Константинополя и других городов империи под угрозой отлучения сдать все находящиеся у них на руках книги Варлаама против исихастов церковным властям для публичного сожжения. Отныне св. Григорий мог со всей определенностью называть мнение о тварном и чувственном характере Фаворского света варлаамитской ересью. Можно спросить, почему же после этой достойной защиты исихастов он не вернулся в келью при св. Савве на Афоне, а остался в Константинополе? Дело в том, что, как он мог убедиться, патриарх и синод, спеша восстановить покой и единодушие в Церкви, так и не захотели обсуждать богословские вопросы по существу. Они удовлетворились тем, что Варлаам признал Фаворский свет вечным. Но св. Григорий приехал в Константинополь со своими Триадами, где энергия Божьего озарения понималась не только вечной, — сотворенные небесные силы и ангелы тоже вечны — но и нетварной, т.е. Самим Богом. Стоило ему заговорить об этом вплотную, он сразу встретил огромное сопротивление; против него резко выступил прежде всего его друг и ученик Акиндин, еще 10-го июня боровшийся против Варлаама. «В Боге», заявил он, «есть только самотождество и неразличимость, кроме той особенности, ко-

<sup>1</sup> *P. de Nolhac. Pétrarque et Barlaam. — Revue des études Grecques, vol. 5, 1892, p. 97.*

<sup>2</sup> Цит. по: *U. Foscolo. Saggi sopra il Petrarca. Lanciano 1911, p. 104.*

<sup>3</sup> *Франческо Петрарка. Тайное (Secretum), I. Ср. у св. Григория Паламы Триада I, 1, 6 и др., где почти буквально эти выражения.*

торой различаются богоначальные Лица». В духе Варлаама Акиндин доказывал философскую необоснованность отделения Божией сущности от энергий: ведь в отличие от сущности тварных вещей, которым бытие дает Бог, Его сущность есть само Его бытие, а это бытие, конечно, действительно, т.е. действительно существует как премудрость, истина, воля и другие Божии силы<sup>4</sup>. Очень многие боялись, что богословие Паламы поколеблет устои Церкви. Патриарх специальным указом распространил на Паламу запрет богословствовать о догматах всякому верующему ниже епископского звания.

Св. Григорий ослушался приказа патриарха. Он был уверен, что не столько вводит новшества в православное богословие, сколько возвращает его к живым истокам. Не случайно на всём протяжении споров его главным аргументом оставался святоотеческий текст. Задачей св. Григория, как он ее формулировал, было «развернуть» многочисленные суждения о Божием действии, которые уже есть у учителей Церкви. «Нет ни сущности по природе без энергии», пишет св. Василий Великий, «ни какой бы то ни было энергии без сущности, и больше того, мы познаем сущность через энергию, имея для удостоверения саму эту энергию как показание (δείγμα) сущности: ведь Божьей сущности никто никогда не видел, но мы всё равно достоверно знаем эту сущность через ее энергии»<sup>5</sup>. «Действия <=энергии> разнообразны, а сущность проста, и мы говорим, что можем познать нашего Бога по Его действиям, а что можем приблизиться к самой Его сущности, не утверждаем: ведь к нам нисходят его энергии, а Его сущность остается неприступной»<sup>6</sup>. Св. Григорий Нисский в споре с Евномием из единства действия Отца, Сына и Святого Духа выводил единство их сущности и природы<sup>7</sup>; «в Боже-

<sup>4</sup> Григорий Акиндин. О сущности и энергии, I, 4 («О том, что сущность Бога есть Его бытие»); II, 11 («О том, что умная Божия энергия есть Его сущность»); PG 151, 1201 A–1205 A; 1220 A (есть только заголовок).

<sup>5</sup> Слова св. Василия Великого, приводимые в сочинении VII в. «Учение отцов о воплощении Слова», 14, 9: F. Diekamp (ed.). *Doctrina patrum de incarnatione verbi*. Münster 1907, p. 88.

<sup>6</sup> Св. Василий Великий. Письмо 234, I: PG 32, 869 A.

<sup>7</sup> Св. Григорий Нисский. К Евстафию о Троице, 6: PG 32, 962 D слл; Против Евномия, I, 4; 7: PG 45, 373 CD; 384 AB; 676 A; 765 A.

стве», писал он, «не усматривается никакого различия ни природы, ни энергии»<sup>1</sup>. Единство природы Бога означает, как говорится в сочинении «О Троице», приписываемом Кириллу Александрийскому, что «действенная сторона» в Нем «не разделяна, хотя можно помыслить, что она действует многообразно и различно»<sup>2</sup>. Св. Иоанн Златоуст тоже говорил, что единая Божия энергия разнообразится в мире, о чем свидетельствует уже множественность ангельской иерархии, — разнообразие действий позволяет давать Богу разнообразные имена, хотя эти имена ни в коем случае не означают различия в Божией сущности<sup>3</sup>. «Мы называем Иисуса Христа единым», пишет Кирилл Иерусалимский, «чтобы многоименность Его действий не привела нас к нечестивому умножению Сынов: ведь Он именуется и Вратами,... и Путем,... и Агнцем,... и Пастырем»<sup>4</sup>. Задолго до св. Григория Паламы говорилось и о духовном действии Божьей энергии как света; так, св. Василий Великий пишет по поводу Послания к Ефессянам, I, 17—21 («... чтобы Бог... просветил очи сердца вашего, дабы вы познали... как безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию [энергии] державной силы Его, которою Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах, превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени»): «Как сила зрения в здоровом глазу, так энергия Духа в очистившейся душе»<sup>5</sup>. Таким образом, у учителей Церкви не только часто говорится об энергиях, но это понятие уже тематизируется.

Ни в коем случае нельзя только понимать учение св. Григория

<sup>1</sup> О том, что не существует трех богов: PG 45, 133 А.

<sup>2</sup> Св. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна, 10, 2: PG 73, 859 D.

<sup>3</sup> Св. Иоанн Златоуст. Беседа 32,1 на Евангелие от Иоанна. Ср. с изречением св. Иоанна Дамаскина: «Божие воссияние, т.е. энергия, будучи чем-то единым, простым и не имея составных частей, остается простым, даже когда благотельно разнообразится в отдельных вещах и наделяет все в мире созидательной силой своей природы» (св. Иоанн Дамаскин. Четыре книги о православной вере I 14: PG 946 860 С).

<sup>4</sup> Св. Кирилл Иерусалимский. Катехизис просвещаемых, 10, 3: W. K. Reischl, Cyrilli opera, I. München 1848: PG 33.

<sup>5</sup> Св. Василий Великий. Книга о Святом Духе, 61: PG 32, 180 С.

Паламы об энергиях в смысле простого истолкования, осмысления или обобщения святоотеческих суждений об энергии. Палама не был академическим исследователем, он заимствовал у отцов Церкви прежде всего дерзание догматического творчества и выдвинул в тезисе о божественных энергиях не какое-то итоговое рассудочное понятие, а таинственный символ, призванный продолжить библейскую и евангельскую историю живого и деятельного Бога. Поэтому паламитское богословие нельзя однозначно вывести или вычитать из предшествующего христианского богословия, и это понятно: если мысль Церкви — это живая история Духа, то всякое настоящее продолжение ее должно быть живым свидетельством, а оно всегда непредсказуемо и неожиданно. Консервативные византийские иерархи не были готовы к новому; как говорилось выше, всем уже казалось, что пора создания вероучительных догматов давно прошла; недаром, чтобы провести мысль о продолжении церковного учительства «и в недавнее от нас время», афонские монахи, поддерживавшие св. Григория, должны были сделать особую оговорку<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Святогорский томос, конец: PG 150, 1236 D.



Монашество, и особенно афонское, очень автономное, настолько автономное, что когда спустя столетие императорская власть теряла последние опоры и туркам оставалось совсем немного дозавоевать в Византии, монашество не поднялось «единодушно в защиту отечества», преобладающее настроение в нем было скорее примирительное: «Не очень важно, кто имеет светскую власть, лишь бы не мешали спокойно продолжать служить Богу». Турки, образцово веротерпимые, жестоко карали как раз, до самого последнего времени, только посягания — или то, что казалось посяганиями — христиан на изменение порядка правления и совершенно не вмешивались во внутрицерковное самоуправление; религия для турок относилась, так сказать, к природному состоянию населения, которое в этом отношении надо оставить в покое, как поле до уборки урожая. Удивительная веротерпимость. Патриарх победившими турками был оставлен руководить всей жизнью христианского населения Османской империи, — монашество и антилатинская партия при цареградском дворе были поддержкой паламитскому движению. Антилатинская партия была против соглашений с Западом, тем более против унии; тогда на какую поддержку, отказываясь тем самым от западной военной помощи, рассчитывала антилатинская партия? Надо было противостоять грозному восточному исламскому противнику. Чем меньше силы, тем больше дипломатии. Расхождение с Западом — «мы совсем другое, чем латиняне, хотя мы и христиане» — было частью этой обращенной к Востоку дипломатии. Для нее удобно было подчеркнуть: наше христианство, православное, другое, чем латинское. Еще удобнее было подчеркнуть: наше христианство не так уж абсолютно непримиримо с исламом; а вдруг даже в каких-то чертах оно допускает по крайней мере взаимопонимание, диалог. Вот такое было удобно для обращенной лицом к востоку дипломатии. Такая дипломатия была в эпоху иконоборческих споров, в 7–8 вв., на стороне иконоборчества: выставив иконы, православная церковь стала бы похожа на мечеть, в мечети ведь тоже не допускается никаких изображений. Неудобная, негибкая позиция жесткого абсолютного

противостояния была бы тем самым не нужна. Противостоять мощному и всё равно неуклонно теснившему Византию Исламу было легче, как-то применяясь, приспособливаясь к нему. Эта политическая сторона иконоборчества: конечно, нисколько не мешает разбирать это изгнание икон из православного храма безотносительно к какой бы то ни было политической и демографической ситуации, в области чистой догматики — помня, конечно, что христианская догматика «чистая» в том смысле, в каком математика или философия могут быть чистые, — проясненной деятельностью ума: догматика не деятельность *ума*.

Как иконоборчество было исподволь сближением с исламом, так паламитский догмат можно ли считать тоже движением в христианстве навстречу исламу — скажем, грубо говоря, что Бог един, но кроме того Сам Бог присутствует своими энергиями в чистом сердце, непосредственно Сам, как в пророке? И вот мы должны сказать, что *шагом навстречу исламу паламитский догмат, конечно, был*, и одновременно шагом в сторону от католического христианства, — ну и что из того? Неконфессиональные специалисты по восточным религиям видят в христианстве, в Евангелии множество восточных религиозных черт и ощущают себя в привилегированном положении зрячих, по сравнению с самими христианами, которые, на взгляд этих ученых, слепо замкнулись внутри своей религии и не понимают, насколько она всё-таки зависит от евразийской религиозной ситуации в целом, насколько переливаются мотивы из одной религии в другую. Ну и что? Христианство — или целое, единое, *само* и не нуждается, чтобы помимо него еще человек, для полного религиозного благополучия, потихоньку ходил в храмы других религий и молился еще для полноты благочестия другим богам. Христианство или такое, целое, — или вообще никакое; движение внутри него, каким было паламитское движение, а непонятно, почему внутри христианства не должно быть движений, почему христианство должно быть *неподвижным*; о «мертвом покое» мы достаточно говорили, чтобы не ценить его тем более, что наметились очертания какого-то совсем другого, *полного* покоя, в котором — в его полноте — есть место для движения, — и вот паламитское движение вело к такой *полноте* христианства или не вело, к этому сводится всё дело, так что мы мо-

жем спокойно отставить соображения о том, было ли то движение сближением с исламом. Оно *было*. Оно было и не только этим. Во всем вообще много всего. Всякая религия — синтез. Дело не в этом. Мало ли что с чем сближается. Или наоборот: догмат о божественной сущности и божественных энергиях был скандалом философии. Ну и что. Совершенно неважно: догматика не философия. Тем важнее понять догмат изнутри. Философия тут понадобится *для размежевания с ней*, для отталкивания от нее — потому что догматика не философия. Кто [говорил] с точки зрения философской нелепости паламитского догмата, как делала просвещенная расположенная к западу и католичеству часть византийского ученого монашества, как братья Димитрий и Прохор Кидонисы, тот пока еще говорил извне и поэтому не по сути, и критика приобретала весомость только в той мере, в какой на нее *отвечали*, и отвечали неумело, — например, пытаясь *философски* же и обосновать догмат, т.е. вы доказываете от философии то, а мы от той же философии докажем вам, что вы неправы, — *вот единственный корректный* был бы способ обращения к философии; позитивное философское обоснование догмата, наоборот, — полный промах.

В порядке примечания, еще раз напомним: Григорий Палама ввел вовсе не понятие божественных энергий, действующих в человеке. Оно частое у ранних отцов Церкви; оно особенно частое в мистическом аскетическом монашестве времени Паламы. Так старший Паламы на 30 лет, на одно поколение, возродитель исихазма на Афоне, и, я говорил, *возможно*, учитель Паламы — Григорий Синаит пишет об «умном чувстве», прикосании тонкого ума к вечным и божественным вещам, об *опыте* божественных вещей: «Без умного чувства невозможно чувством вкушать наслаждение Божественных тайн».

Это апология чувства, точно такая же, как позднее у Григория Паламы, который пишет в начале «Триад», что не всякое очищение души хорошо: бывает такое вытравление в душе всех ее страстных сил, которое не очищает душу, а обчищает ее, обкрадывает ее, лишает энергии. То будет у Паламы; и так же за поколение до него у Григория Синаита, продолжение той цитаты:

«Как притупивший свои телесные чувства сделал их бездей-

ственными (ἀνενεργήτους, неспособными находиться в действии, энергии) в отношении чувственных вещей и не видит, не слышит, не обоняет их, подобно расслабленному, вернее, подобно полумертвому, так умертвивший грязными страстями природные силы души сделал их бесчувственными для энергии <ἐνέργειαν, действия, чтобы действовали в нем> и причастия Духа: не видящий, не слышащий, не осязающий, он духовно мертв, потому что [ни] Христос не живет в нем <т.е. чтобы Христос жил в человеке, одной неподвижности мало>, ни он не движется и не действует (ἐνεργοῦμενος) во Христе». Ἐνεργοῦμενος — страдательный залог, буквально *задействован, действуем*, в смысле через него и в нем совершается действие, он приведен в действие — разумеется, потому что сам согласился, чтобы через него действовал Христос. Это 150-й «исихастский» том Курса патрологии, Греческая серия, Миня, 1272 А, из изящного сочинения Григория Синаита, Главы с акростихом, весьма полезные, их же акростих таков: «Слова различные о заповедях, догматах, угрозах и обетованиях; еще о помыслах, страстях и добродетелях; и еще о безмолвии <это исихия; Григорий Синаит учитель исихии> и молитве», § 97.

Продолжались совсем не очищенные страсти вокруг императорского престола и они были переплетены с церковными страстями. Собор июня 1341-го г., на котором Варлаам выступил обвинителем Паламы, потом вынужден был взять свое обвинение обратно, кончился срочным отъездом испуганного Варлаама на Запад, а потом сожжением по патриаршему указу его книг; но не единственная он был жертва того собора, потому что на четвертый день после собора неожиданно умер император Андроник III — причина неясна, по мнению его врачей, он слишком переволновался на этом однодневном соборе и слишком строго постился. Сын Андроника III был малолетний, фактическим правителем стал Иоанн из византийского аристократического рода Кантакузинов. Кантакузины, этот род, на виду в течение тысячи лет, на высших постах, в Византии, после ее падения на государственной службе Османской империи, и еще в начале 20-го в. на государственных должностях Румынии были поздние Кантакузины. Самый видный Кантакузин — вот этот, который стал фактическим императором, потом и формально объявил себя

императором Иоанном VI, его правление с 1341-го по 1354-й гг.; он прожил 90 лет, на три года младше Паламы, и успел после ухода от дел написать Византийскую историю, один из главных или чуть ли не главный источник по истории 14-го в. в Византии. Кстати о дипломатии, обращенной к Востоку: его ближайшая родственница была замужем за турецким пашой, одним из высших должностных лиц в турецкой империи.

Иоанн Кантакузин был на стороне Паламы. И он, как Палама, понимал, что на том соборе-синоде в Айя-Софии, где раскололся Варлаам, еще о новом учении ничего не сказано. Общий ход дел в Византии в то время уже был немного смазанным; в августе 1341-го г., через два месяца после первого собора-синода новый хозяин, Иоанн Кантакузин, поскольку, сказал он, на том соборе всё было как-то не так, то надо собрать новый собор; он и собрался, оформленный неопределенно, то ли как совсем новый, то ли как просто продолжение того июньского. Вот такое немного уже смутное состояние дел. Состав второго собора был неполный; чуть ли не даже сам патриарх то ли не явился, то ли не всей душой этому собору сочувствовал. Но ведь всё равно все вопросы, даже вероучительные, решал император.

На августовском соборе был сделан большой шаг. Собор отверг тезис, что признание Фаворского света, света Преображения, ведет к двоебожию: не ведет, *можно* называть тот Фаворский свет нетварным. И был осужден как «варлаамит» недавний, всего два месяца назад, друг и сторонник Паламы в борьбе *против* Варлаама Григорий Акиндин — тоже Григорий, как Григорий Синаит и Григорий Палама, — и вот византийское коварство: варлаамитом оказался, и так и остался в исторической и справочной литературе до наших дней, читаем о нем: «стремился систематически изложить учение Варлаама»; «один из вождей варлаамитов». Никогда никем кроме как противником Варлаама Акиндин не был, почему он попал в ту обойму? Потому что паламитской партии было удобно всех новых своих противников подверстывать к первому противнику, который был так удобно осужден. Кто не с нами, тот автоматически становится варлаамитом. Прием политической борьбы, который стал вдруг смешным образом фактом для современных историков. Существует неудержимое

желание придать истории удобный вид. Акиндин соратник Варлаама, оба против реакционно-мистической теологии, следовательно, оба очень хороши, оба утверждают право разума на критику веры, оба носители прогрессивной идеологии передовой части городского населения (это хорошо, это будущий рабочий класс, оба стремятся освободить общественную мысль от засилия канонизированной церковью аристотелевской схоластики, это очень хорошо, оба высоко расценивали знание науки, еще лучше. Нет Варлаам был западный математик и богослов, схоластического склада, а Акиндин скорее мистического склада восточно-православный аскет, полная противоположность).

Но вот на августовском соборе Акиндин «варлаамит», чтобы его больнее достать, потому что зачем же он, как это делал еретик теперь уже признанный Варлаам, зачем он сомневается, что на горе преображенный Христос показал славу свою *нетварную*, т.е. самого Себя Бога, насколько Бог может себя показать, т.е. в своем *действовании*, не в сущности же, дескать, своей, потому что там, в Его сути, Бога не видел никто никогда? Формула соборного осуждения: «варлаамит» Акиндин анафематствуется за «богохульные и злоучительные речи в отношении неприступного и божественного Света» (т.е. Акиндин говорил, что свет Преображения это *не* сам нетварный Бог) и за мнение, что святые приобщаются, даже когда в высшем смысле приобщаются «выше чувства, ума и рассудка», не к энергиям, а к самой сущности Бога (естественно, у него получается, что святые приобщаются — они же ведь бесспорно приобщаются — к самой сущности Бога, раз он, Акиндин, не признает, что есть отличные от сущности энергии Бога; к неприступному значит совершенно Богу Акиндин считает возможным как-то приступить, интересно как же это, нет ли тут нехорошего новшества по сравнению с давно известной непостижимостью Божией).

Акиндин, победитель против Варлаама вместе с Паламой в июне, осужден стало быть через два месяца в августе, но еще постоит: еще через два месяца, в октябре того же 1341 г. Кантакузин вытеснен из столицы, власть берут патриарх и мегадук (главнокомандующий) Алексей Апокавк, который надолго станет теперь в состоянии военной дуэли с Иоанном Кантакузином; Кантакузин был формально

лишен всех должностей и чинов, сам с этим не согласился конечно, и все пятнадцать лет его правления в качестве Иоанна VI были по существу одной гражданской войной.

Собор августовский 1341-го г., кантакузиновский, не был ни отменен, ни решения его воплощены в жизнь. Осужденный Акиндин продолжал свою полемику, сочинение «О сущности и энергии»; пишет в свою защиту и против теперь главного своего врага и Палама, которому скорее как стороннику временно вытесненного Кантакузина приходится плохо — настолько плохо, что на очередном соборе-синоде в мае 1342-го г. заочно — Палама был в одном из монастырей, на вызов не явился — его сочинения были признаны неправильными и всё, что он написал после *августа* 1341-го г. (*опять же*, это характерно, что было то было, раз тот августовский собор состоялся, он уже не аннулировался, Паламу на нем не осудили, но вот что он написал *после*), то сжигалось. Но не очень-то сжигалось. Тот, кто должен был провести в жизнь решение мая 1342-го г., подумывал, а что с ним будет, если всё-таки сильный Кантакузин вернется в столицу.

В келье Паламы в монастыре в городе Ираклии, на Черном Море, был обыск на предмет не столько выявления его богословских новых сочинений, сколько предполагаемой переписки с Кантакузином. Паламу заточили в дворцовую тюрьму, но там он мог работать; перед этим, хуже, его некоторое время держали в тюрьме самого патриарха, а потом в заточении в монастыре Бога Непознаваемого. В конце 1342-го или в начале 1343-го г. был такой эпизод: как-то выбравшийся из монастырской тюрьмы Палама и с 11-ю другими монахами, 12 человек, проникли в храм Святой Софии и там, по теперешним понятиям, вели 2 месяца демонстрацию протеста; по обычаю, шедшему из древности, человека, прибежавшего от преследователей в храм, не имели права трогать. Они требовали созыва нового теперь уже *настоящего* полновесного Собора, надо же всё окончательно выяснить. Интенсивная письменная полемика двух Григориев всё это время продолжалась, 7 трактатов Паламы против Акиндина и столько же книг Акиндина, обвинявшего Паламу в двоебожии (один Бог сущность, другой Бог энергии).

4 ноября 1344-го г. новый собор-синод, но не как хотел его ви-

деть Палама: его *анафематствовали* за его богословие (формула собора: «державшим говорить, что Божья благодать нетварна, но отлична от Божией сущности — анафема», PG 152, 1280 A: как видите, работа прояснения постепенно всё же идет: в споре с Варлаамом замечено, что нельзя называть свет преображения тварным; пожалуй, можно назвать его нетварным — нетварный это значит, собственно, Сам Бог, ведь один только Бог не сотворен, всё остальное сотворено им, — но только не говорите же, что *это* виденное апостолами нетварное — *другое* неким образом, чем Сам Бог в Его сущности). Другие пункты осуждения Паламы в 1344-м г.: «самовольное перетолкование» соборного томоса (опять томос не «том», а «определение», «решение», что-то «отрезанное») июня и августа 1341-го г. — зачем Палама понимал то решение *не* только в смысле осуждения Варлаама и Акиндина, но и в смысле согласия с учением об энергиях?

Правило, что богословствовать имеет право только епископ и выше, оставалось в силе; Патриарх, его имя Калекас, противник Паламы, хотел довершить его разгром, поставив епископом Акиндина, тогда слово Акиндина получило бы вероучительный вес, а Палама рядом с ним высказывался бы просто как частное лицо. Но при дворе у Паламы были сочувствующие, и никто другой, как сама императрица, вдова умершего внезапно после июньского собора 1341-го г. Андроника III, мать номинального императора, мальчика Иоанна V. И вот опять византийская дипломатическая кухня: Акиндин был осужден в *августе*, когда Андроника III уже не было в живых; но бумаги июньского и августовского собора были оформлены патриархом как бумаги *одного и того же собора*, созванного Андроником III; стало быть, Акиндин осужден *покойным мужем императрицы* Анны Савойской, и она не потерпит, чтобы такого человека ставили епископом, она велела Акиндина даже арестовать.

Палама был уже крупная величина, он был *между* партиями, может быть, ближе к Кантакузину, но не раз и посредником, примирителем — между Анной и Кантакузином, между Иоанном V и Кантакузином, между претендентами на патриарший престол Каллистом и Филофеем. О Паламе в своей «Византийской истории» Кантакузин<sup>1</sup>: «До самого конца несмотря на многочисленные несча-

<sup>1</sup> *Иоанн Кантакузин. История III 100: PG 153, 1300 B.*



ствия, которые ему пришлось претерпеть ради справедливости и истины, ни делом, ни словом он не был повинен ни в одной низости». Для удобства представляют так: Кантакузин аристократическая партия, византийские феодалы; Анна, Иоанн V и Апокавк популисты. Палама кантакузинист, значит он принадлежал к «партии крупных землевладельцев и аристократов», это удобно, понятно. Но вот он назначен на епископскую кафедру в Фессалонике, начало 1350-го г., временное затишье в гражданской войне; и Палама говорит свою первую проповедь, т.е. это его политическая программа, говоря современным языком, — как примиритель, винит в несчастьях только человеческую греховность и зовет к «взаимному единению», а через год говорит как популист: «Мы только и можем похвалиться тем, что вредим друг другу и обижаем бедных... Даже если на какой-то миг может показаться, что среди нас установилось видимое согласие, на деле мы умножаем насилия, творимые над бедными, облагая всё более тяжкими податями тех, кто трудится своими руками... Бедные больше не могут выносить безжалостной бесчеловечности сборщиков податей, постоянных насилий и несправедливостей, которым вы их подвергаете, благо вы могущественнее тех, кто обрабатывает землю...»<sup>1</sup>.

Гонимым Палама вполне уже перестал быть в феврале 1347-го г., когда Кантакузин возвратился в столицу. И вот византийская реальность: патриарх антипаламит Иоанн Калекас низложен — даже еще чуть раньше прихода Кантакузина, императрицей Анной низложен, — и в конце того же года умер; Акиндин осужден и *сослан*, умер через год! Патриархом стал «паламит» Исидор. Ненадолго, он умер в декабре 1349-го г. Весной 1347-го г. состоялся новый Собор, где паламитские формулы о различении сущности и энергии были в первой редакции приняты как обязательные; в отличие от общего исповедания веры для мирян, каждый епископ должен был иметь свое исповедание веры, и вот в него, рядом с другими известными догматами, было введено обязательное исповедание нового догмата. И появилась целая «паламитская литература», в числе [ее авторов]

---

<sup>1</sup> *Св. Григорий Палама. Беседа 63* (цит. по кн.: *J. Meyendorff. Introduction...*, p. 156).

два будущих патриарха, Исидор и Филофей Коккин. Но двадцать епископов, несмотря на преследования, выступили против богословских и канонических новшеств. Над своими, церковными людьми патриарх и император имели власть — смещать, анафематствовать, что-нибудь хуже. Но что делать с самым видным авторитетом городской, светской философской образованности? Никифор Григора, он на год старше Паламы, умер годом позже Паламы, *первый*, кто выступил против Варлаама и заставил его бежать из Константинополя в Фессалонику, теперь решительно и обстоятельно стал писать против Паламы. Значит, на соборе 1347-го г. опять поспешили, скомкали, не убедили. Некоторая смазанность всего происходившего уже к тому времени в Византии. Требовался новый собор. К нему готовились долго, он был многочисленным, проходил с большой торжественностью, и не один день, а четыре дня, 28-го и 30-го мая, потом 8-го и 9-го июня. Но вы уже догадываетесь, что никакого терпеливого осмысления опять не получилось. Обвинения критиков Паламы были слишком резкие, сбивающиеся сразу на скандал; а победоносная паламитская сторона слишком соблазнялась властью смещать и лишать слова. Обвинения критиков: первое, паламиты вводят новшества, а это хуже всего, это никак не годится, надо жить по учению святых отцов и не прибавлять к ним ничего от себя. Второе обвинение: неуважение к святым иконам, священным сосудам и прочему христианскому благочинию<sup>2</sup>. Эта связь паламизма с иконоборчеством нам должна быть интересна. Но в каком смысле Палама «сжигает иконы»? Политический смысл: паламиты соглашались с изъятием в пользу государства монастырских и даже церковных владений. Русский исихаст Нил Сорский (1433—1508) тоже считал, что в церквях «сосуди злати и сребрени и самыя священные не подобает имети, тако ж и прочая украшения излишняя»<sup>3</sup>, и он умолял великого князя Ивана III сделать так, чтобы «у монастырей сел не было, а

<sup>2</sup> См. Соборный томос, данный божественным и святым Собором, собравшимся против мыслящих едино с Варлаамом и Акиндиным, в царствование благочестивых и православных царей наших Кантакузина и Палеолога: PG 151, 717—764.

<sup>3</sup> *Нила Сорского Предания и Устав*. СПб., 1912, с. 8.

жили бы чернецы по пустыням и кормились бы своим рукоделием»<sup>1</sup>. Другой смысл «сжигания» якобы «икон» Паламой: если энергия, действующая в святом молитвеннике, присутствующая в нем, — *нетварная*, то значит этот святой выключается из порядка природы, он подключается к божественной нетварности. Значит, то, что с ним происходит, *изобразено* быть не может. Третье обвинение в адрес Паламы, оно в лоб: если *энергии* — нетварные, значит на них надо распространить имя «бог», т.е. «боги», значит богов много, значит Палама учит многобожию.

Похоже, что тут всякая спокойная дискуссия прекратилась, паламитов было большинство преобладающее и они «захлопали» критиков. И кстати что, теперь, через 700 лет, такая ситуация изменилась? Захлопывание прекратилось? Вовсе нет. Вообразим, если *сейчас* будет собор тот повторен, опять ничего похожего на терпеливое осмысление, тем более спокойное, не получится. Я не то хочу сказать, что это, скажем, безобразие, или что надо немедленно всё переменить, перестроить. Я просто говорю, как обстоит дело в догматике. Так в так называемом «осуждении» патриархом Сергием Страгородским софиологии о. Сергия Булгакова одна сторона не только не понимала, но и не слушала другую: московская патриархия осудила «новшества» Булгакова не читая, по реферату его противника.

Антипаламитов разогнали, кто ушел с Собора, не покаявшихся анафематствовали, посадили в тюрьму, взяли под домашний арест; Никифора Григору заточили в Хорский монастырь, он оттуда вышел только через 4 года в 1355-м г. — Говорит ли всё это что-то *против* нового догмата Паламы? Кто хоть немного знаком с историей христианской догматики, скажет что нет. *Неважно, как, в какой борьбе и спорах*, догматы принимались. Важно опять одно: чтобы христианство приходило в догмате к своей истине. Но всё равно: *понять*-то это можно только понимая; когда происходит переход от понимания к политической борьбе, получается так, что к теме спора приходится возвращаться снова и снова.

Так и с большим собором мая-июня 1351-го г. Не договорили на нем. Возмущенные ушли, настойчивых присмирили. Кончилось так

<sup>1</sup> В. Ключевский. Курс русской истории, ч. II. М., 1937, с. 303.

или иначе криком. Понадобился другой собор, опять; его созвали в июле<sup>2</sup>, и опять было не совсем ясно, другой или продолжение, последнее заседание, всё того же самого. Но теперь уже было спокойнее: антипаламиты отсутствовали. Кантакузин позаботился о том, чтобы работа шла четко. Он предложил собравшимся вопросы, на которые те должны были дать четкие ответы, *да* или *нет*. И первый вопрос: Есть ли в Боге «богодостойное различие» сущности и энергии — «богодостойное» т.е. помня, что Бог прост и не имеет частей? Ответ *да*, есть; при едином Боге есть *сущность* — и *ее* сущностная «природная» энергия. Но ведь различий в Боге нет? Мы вдруг внутри нашей темы, в самой ее сути: энергия первое или второе, в ней вся суть или она только вокруг сути, она цель или она средство в руках у цели. Ответ соборных отцов, не усваиваемый разумом, — *есть* «различие без расхождения», — говорит: и то и то, энергия *и* первое, *и* второе, и цель, и средство. Или не совсем? Мы вдруг понимаем, что догмат больше спрашивает, чем отвечает, больше показывает нам на что-то, чем проясняет, что это такое. «Различие без расхождения», ὁμοῦς καὶ διαφορεῖς. Это загадка. Нас толкают в темноту. Различие без расхождения — это *ни* различие, *ни* расхождение. Тогда что же? Сами соборные отцы смущены. Они пускаются в объяснения, которые портят всё дело. Сущность и энергия различны «как существующее само по себе и не существующее само по себе». Слабо. Если энергия *нетварна*, она как раз существует сама по себе, ведь ее никто не сотворил. «Как причина и причиненное». Еще хуже. Нетварное не имеет себе причины. «Как не допускающее причастность к Себе и допускающее причастность к Себе». Тоже слабо, потому что в *техническом* смысле, в естественнонаучном, так сказать, к нетварному приобщиться так и так невозможно; а если в смысле того, что Бог допускает по Своей воле приобщиться к Нему, так он может, всемогущий, допустить и причастность к своей сущности с таким же успехом, как и к энергии. «Как неименуемое и именуемое». Здесь не учтено, что в *именовании* энергии действует энергия, задействует именующего, внушает ему свое имя, имя поэтому в своей сути и есть энергия, а не так, что отдельно энергия, отдельно при ней имя. Что-

<sup>2</sup> См. Соборный томос...: PG 151, 732 A.

бы достойно именовать энергию, уже должна быть захваченность ею. Это тема имяславия, о котором нужно будет еще говорить.

Второй вопрос Иоанна Кантакузина, так сказать, для перепроверки, для последней ясности, чтобы поставить все точки на места: Является ли в таком случае энергия сотворенной или несотворенной? Ответ: Несотворенной; энергия есть «нетварная и природная благодать и озарение, *неисходно выходящие* от Божией сущности». Тот же парадокс. Энергия исходит от Бога так, что не исходит, исходит, оставаясь неизменно при нем. Опять невозможно понять.

Третий вопрос: как в таком случае избежать составности в Боге? Ответ: Отнесением и сущности и энергии к единому Богу Живому, «и после этого богодостойного различения прекрасно сохраняется Божия простота». Это вот *главный* довод Паламы. Бог есть Бог Живой, не что, а кто. Там, где Он — *кто*, он совершенно простой, ни сущность, ни энергия, и только когда мы спрашиваем, но ведь есть же у него действия; но ведь есть же то, от чего исходят эти действия, — только тогда нужно и можно говорить об «энергиях». Ставит это всё на свои места? Нисколько. Потому что зачем Самому Живому Богу иметь еще сущность и энергии? Это стало быть нами привносится? Простота Живого Бога, конечно, спасает его от составности — но зато делает не очень нужным вообще дискурс о сущности и энергиях.

Итак, очередной собор, тактщательно подготовленный — и опять недопроясненность. Фатальная. Слишком поспешили удалить противников, слишком увлеклись *строительством*, слишком упустили *разбор*. Богослов Владимир Лосский говорит: на соборе 1351-го г. «еще раз божественное безумие победило мудрость человеческую»<sup>1</sup>. Снова человеческая мудрость оказалась бессильна осмыслить то, что сама же произносила.

Ах, какая важность тонкости формул, когда мы имеем дело с опытом самих вещей. Правда всё равно в словах не вмещается. «Не в именах суть вещей, а скорее наоборот, в вещах суть имен», говорил Палама. Но если ты имеешь дело с самими вещами, то значит в них ты уже имеешь суть имен, значит имена — именованья, слова — твои будут существенны, тем более не должно в них быть слабости.

---

<sup>1</sup> В. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. — Богословские труды, вып. 8, М. 1972, с. 115.

А Палама говорит иногда слабо. Вот в его епископском — ожидавшемся от епископа, так сказать, именном, личном — исповедании Православной веры, около 1351-го г.: как различие ипостасей — лиц Отца, Сына, Святого Духа — не нарушает простоты Бога, так не нарушит и раздельность энергий. Нет, «как» здесь не годится: различие сущность-энергия не похоже на различие божественных лиц. Еще хуже другое сравнение: «сильное тоже ведь никто не назовет составным из-за того, что оно проявляет свою силу»<sup>2</sup>. Выпущенный из своего Хорского монастыря, — где, как он обижался, очень похоже на обиду Роджера Бэкона, тоже заключенного в монастыре, что обделяли его пищей, дровами, стесняли возможность работать, — светило византийской образованности, Никифор Григора снова вызвал Паламу на ринг. Диспут устроил у себя во дворце молодой Иоанн V Палеолог, свергнувший теперь уже окончательно Кантакузина. Диспут был ночью, подробно описан Никифором Григорой. Нет не работает сравнение сильного с его силой, которые, конечно, — сильный и сила, — и не две разных вещи, и не совершенно одна и та же. Способность и действие раздельны только в вещах мира, как человеческая личность всегда только еще потенциальна, только еще может сбыться и не равна своим действиям; в отличие от вещей Бог вечно пребывает в полноте действительности, не имеет в себе ничего неосуществившегося, ничего такого, что не было бы сразу уже и бесконечной энергией.

Т.е. ни малейшего промежутка между силой и действием, в который могло бы как-то просунуться различие, у Бога — и только у Него — нет. По-разному этого положения дела мы уже касались, и когда говорили о Гегеле, что в Боге сто *возможных* его каких-то непостижимых талеров не отличаются от ста *настоящих*, и когда говорили о Платоне, что в Едином переход от одного к другому происходит *вдруг*, а *вдруг* не занимает пространства и времени, не стоит, как стена. — Возражение Паламы: Бога не видел никто никогда, а ведь мы только в Нем живем, движемся и существуем; значит, Единый, Простой, он в какой-то Своей мере недоступен, а в какой-то

---

<sup>2</sup> «Исповедание православной веры, данное святейшим митрополитом Фессалоникским Григорием Паламой»: PG 151, 766 С.

другой Своей мере доступен: вот и надо об этом сказать — и дело достаточно важное, чтобы ввести догмат; назовем то, в чем Он недоступен, сущностью, в чем доступен — энергией. Никифор Григора тут рассердился: «это не укладывается ни в природные понятия, ни в понятия научного знания»<sup>1</sup>. Сами же говорите, что Бог абсолютно прост; а его непостижимость и постижимость происходит не оттого, что в нем есть соответствующие части, а от туманной среды вещей, не дающих прямо видеть Его, как он есть. Палама говорит: нет эта среда не всегда туманна, чистое сердце праведника, молитвенника видит Бога как Он есть, не всегда, конечно, а в созерцаниях, которые на языке еще неоплатоническом назывались обоживающими, делающими человека Богом. Человек обоживается по благодати. Но тогда и то, что он делает в этом подъеме, будет благодатным, и не станет он, внося разброд, дробить Бога непривычным образом на сущность и энергию. Экстазы Паламы поэтому ложные, они просто «похоть, упоение и роскошество чувственных очей»<sup>2</sup>.

Не может Бог — с чего бы Ему — так отстраниться от Своего мира, чтобы навсегда оставить мир блуждать в своих туманах; не может быть, чтобы Бог перестал направлять своих праведников; Бог специально для этого действует *сам*, не своими творениями как инструментами. Разве мы не видим, что какие-то части мира совсем природные, как например те стада, которые паслись, наверное, вокруг Фаворский горы, когда на нее поднялся Христос с учениками, и те стада не видели никакого преображающего сияния; но кого-то, избранных, Бог выделил, подействовал на них. Эти действия — Его, Бога, *специальные* энергии; и не послал бы Он их, и не открылись бы они никому, и разговора бы о них не зашло, если бы не было дерзающих вступить — угодной Богу жизнью — в совершенно особые отношения с Богом, вызвать на себя его огонь, его пристальное участие. Что же станет мир, к чему он будет нужен, постылый, если он не будет пронизан, прошит как золотыми нитками этим совершенно особенным, протянувшимся к избранныкам, божественным присутствием? Вы понимаете, что тогда происходит с остальным миром: он там, где

<sup>1</sup> Византийская история XXXVIII 5: PG 149.

<sup>2</sup> Византийская история XXXIII 12: PG 149, 381 C

нет встречи избранника с Богом, становится не очень нужным. Всё делится на монастырь и мир, и где монастырь, там всё лучшее, а где нет монастыря — там, да что там и говорить, там царство природы, всех природных вещей, от тех стад, которые пасутся вокруг Фаворской горы, до природных помыслов мирских мудрецов, и хорошо, если безвредных, мастеров, геометров, земледельцев, моряков, но совсем беда и ни к чему, если нездоровые плетения философов, афинеийские плетения, ахинея, или еще хуже — выдумки языческих поэтов, баснословов, придумывателей мифов, как Гесиод, несчастный грешник, которому мало было отдать свою душу внушениям одного только демона, так нет же, он отдал ее целым девяти демонам, девяти музам, которые устроили себе в его душе нечестивые игрища, с бесовским скаканьем и гуденьем на всевозможных музыкальных орудиях. Какое нечестие, какое позорное рабство души у страстей. Как мы понимаем мужественное, суровое монашеское негодование Паламы; и его волю к подвигу, с небережением себя, — постился же он и трезвел (трезвение — так называется монашеское делание, на языке православной аскетики) в пустыни, в сырой пещере до тех пор, пока старцы, его руководители, не заставили его поберечь себя.

Но всё равно, разум требует отчета, молчаливое указание на молитвенный опыт еще не отчет, если вас посетила благодать, то она должна была дать вам и слова. До самого конца Византии в 1453-м году и еще много позже в Византии, где христианство в своих, так сказать, внутренних делах было не тронуто османским правительством, — паламитские споры в центре внимания общества, и на стороне Паламы: Давид Дисипат, «Слово о богохульствах Варлаама и Акиндина», Филофей Коккин, «Против Никифора Григоры» в 14-ти книгах, Иоанн Кантакузин, тот самый, император Иоанн VI, свергнутый в возрасте 61-го года, ушедший от дел, доживший до 90 лет, написавший Историю, а в деле Паламы — опровержение сочинения Иоанна Кипарисиотиса «Паламитские преступления», «Опровержение Прохора Кидониса»; другие сочинения, и другие авторы, среди них другой Филофей, не Коккин, митрополит Селимврийский, который написал «Диалог о догматическом богословии», — драму в лицах, где участвуют Варлаам, Никифор Григора, Палама, Акиндин, Филофей Коккин и «хор софистов», который наподобие хора антич-



ной трагедии судит и рядит, советует, плачет, и кончает щедрыми похвалами св. Григорию. И столько же против.

*Святому* Григорию — потому что он был канонизирован в 1368-м г., через 9 лет после своей смерти. И канонизация не прошла гладко, против учения об энергиях на соборе выступил ученый афонский монах Прохор Кидонис, но не одинокий иеромонах, он представлял противников Паламы, которые не все были допущены на Собор, а у Прохора Кидониса была сильная защита, он имел брата, Димитрия Кидониса, высокого чиновника при императорском дворе, тоже пишущего человека, между прочим, и тоже критика Паламы, причем Димитрий Кидонис был *католиком*, т.е. униатом, и тут в те годы уже не было ничего скандального, — наоборот: ведь Иоанн V — тот самый, который остался при матери императрице Анне регентше малолетним наследником умершего на четвертый день после собора 1341-го г. Андроника III и власть захватил на 15 лет Иоанн Кантакузин — со временем терял интерес к своей восточной православной церкви, не участвовал в ее делах, дал ей устраиваться по-своему, склонялся к Западу и в 1369-м году этот византийский император принял католичество — т.е. унию; т.е. за Прохором Кидонисом на соборе 1368-го г., канонизировавшем Паламу, стоял просто сам император. Отсюда важное значение этого одиночки на соборе; и решение собора 1368-го г. соответственно называется так: «Соборный томос против иеромонаха Прохора Кидониса, держащегося убеждений Варлаама и Акиндина; откуда явствует не только святость Паламы, но и то, что введено совершение его ежегодной памяти, согласно решению Собора»<sup>1</sup>.

Вот слова Кидониса на том соборе, как они занесены в протокол — подписанный патриархом Филофеем Коккином, значит безусловным сторонником Паламы, врагом Прохора. Но Прохор говорил хорошо, его аргументация доходит даже сквозь пристрастное изложение. Вернемся к простоте Евангелия, начал он. Когда апостолы говорят «Господи, покажи нам Отца, и довольно для нас» (Иоанн 14, 8) — неужели подразумевается «покажи нам энергии Отца»? Нет: покажи прямо Отца, каков он есть. Не только преображенного Сына

<sup>1</sup> PG 151, 699 B.

видя, но и догадываясь о божественном добре, истине, красоте, мы видим всего Бога в Его сущности — хотя и видим как видим, неизбежно мутными своими глазами. Добро, истина, красота — не «состояния» Бога, Бог не «проявляется» добром, не переходит от возможности быть добрым к действительной и действенной доброте, так сказать, Сам невидимый, а действует добро: нет, Его истина, и добро, и красота это Он Сам и есть в своей сущности, которая *сама же* есть и действие.

Дальше. К чему особая инстанция «энергия»? Есть ведь уже Дух Святой, «везде сый и вся исполняй, жизни податель, который приходит и вселяется в нас, и спасает души наши». Разве его мало? Зачем удвоение? Неужели этого всепроникающего Духа Божия мало для сотворения и поддержания сущего, и требуются еще дополнительно более низкие энергии?

Третье. Фаворский свет прямым нетварным божеством *не был*: потому что по всемогуществу Бога этот свет мог быть и бесконечно более ярким, чем как видели апостолы своими глазами; значит между тем видом и истиной Бога всё равно оставалась несоизмеримость. Кто вел протокол собора, записал здесь, что Кидонис опровергает сам себя, вопиюще себе противоречит<sup>2</sup>: то он говорил, что даже постигая истину, добро, красоту, мы видим Бога в самой его сущности, а тут вдруг — даже свет преображения еще не Сам Бог. Но не было самопротиворечия и самоопровержения. В благе, свете, других энергиях (действиях) Бога воспринимается Сам Бог в его простой действенной сущности, сама его сущность — но именно *воспринимается*, значит делается соразмерной воспринимающим, значит по их слабости тварной. Почему воспринимающие слабые? Потому что их много. Только *все вместе — в целом* — они могли бы еще замахиваться на какую-то полноту, но где все вместе, когда многих еще даже и не было на свете, будущих поколений? Воспринимают *конечные* существа, конечным стало быть образом.

Палама, согласно Прохору Кидонису, спроецировал на Самого Бога различие, которое началось после творения, как бы бросил на Бога тень от земли. В *самом* Боге различий нет, никаких.

<sup>2</sup> См. там же 710 АВ.

Ну да, различий, конечно, нет, соглашался с православным иеромонахом афонским Прохором Кидонисом, византийским томистом, переводчиком сочинений Фомы Аквинского на греческий язык, почти через сто лет другой православный томист, патриарх Геннадий (Георгий) Схоларий (ок. 1405 — ок. 1468, т.е. патриарх уже под турками), глава *противников* флорентийской унии (очередная флорентийская уния — после падения Константинополя), т.е. вовсе не «латиномыслящий». Сам Бог настолько един и прост, что, по Дионисию Ареопагиту, в Нем нет даже различия Отца, Сына, Святого Духа. Но ведь *какое-то* основание в нем всё-таки должно быть для проводимых нами различий, грубо говоря, не вилами же только по воде мы здесь, на земле, пишем. *Зачем-то* Бог всё же сотворил такой конечный мир, где все существует *sub specie finis*, под знаком конца. Это мой пересказ, а у Схолария хорошая схоластика. Он *начинает* — обосновывая паламитский догмат — с *главного* возражения против Паламы, одинакового у Варлаама, Акиндина, Никифора Григоры: в отличие от всего, что мы видим в тварном мире, где отдельно усматривается сущность вещей и отдельно наблюдаются их действия, — причем при такой-то сущности такие-то действия могут и быть, и могут не обязательно быть, и даже *сущностные* действия всё равно акцидентальны, могли не случиться и случиться иначе, — у Бога действие абсолютно равно Его природе, т.е. тоже бесконечно, нетварно и вечно. Но — вот что важно: создавая мир, такой *определенный*, Бог *сам* определил своим действиям в мире быть не бесконечными, ведь «знал» же он, так сказать, что множество актуально бесконечным быть не может. Стало быть, в самом Боге как-то *было* различие того, что, грубо говоря, до сотворения мира и после сотворения мира. Что Схоларий проясняет паламитские энергии действием Бога в совокупности множества вещей, т.е. в *мире*, нам потом очень пригодится. Всё равно, конечно, в энергиях, действующих внутри мировой определенности, проблескивает божественная бесконечность, это так. Но и со стороны *определения*, конкретизации той божественной бесконечности в мире Бог не страдает, он неким образом конкретизации наверное *хотел*, раз создавал такой мир; и значит, что пускай мы здесь внутри мира вводим свои разграничения на свой страх и риск, но и для наших структур, как для структур мира, есть *основа-*

ние в Боге. Введение в Бога различия нарушило бы его простоту, это не годится; но и объявление всех наших различий чисто умственными «сделало бы наше богословие пустым и излишним», к чему было тогда огород городить. Вывод: *реального* различия сущности-энергии в Боге никакого нет, но *основание* для такого нашего различия вполне реально, *реально* Бог нам такое основание дает! Цитата из Схолария: *конечно*, «как того требует Божия простота, сущность и энергия в нем обладают одним и тем же модусом существования, они обе суть единая Бесконечность и Единый Бог, и их различение нами не может произвести в самом Боге ни реального различия, ни составности», *однако* каждое вообще божественное совершенство (действие) в мире «есть особая реальность в Боге\*, если понимать “реальность” в более слабом смысле этого слова, поскольку ясно, что для взаимного разграничения вторичных умственных понятий обязательно должно быть нечто реальное и в реальности», — вернее, это две цитаты, первая из сочинения «К господину Иоанну, спрашивающему о выражении блаженного Феодора Гранта, по поводу которого шумят пустомыслящие акиндинисты, а также о том, что они измышляют относительно святого духа»; а вторая цитата — из трактата «О том, каким образом различаются Божии действия друг от друга и от Божией сущности, действиями которой они являются и в которой пребывают»<sup>1</sup>. *Реально* в Боге нет полочек «добро», «истина», «любовь», «красота», «сущность», «действие» — но мы не бредим, когда разделяем эти вещи, выделяем их, в Боге есть какое-то совсем *реальное*, хотя непостижимое основание нам так делать. — Мы здесь узнаём что-то знакомое, из первых занятий этой темой, *энергия*, когда мы говорили, что *не мы* назначаем, «это вот считать полнотой», но признание, «здесь полнота, осуществленность» требует нас, нашего решения, нашего участия. Вообще куда и деться богословию; когда оно начинает рассуждать, оно становится философией.

Смысл ведь догмата не в дистинкциях, а — вероучительно, обязательно закрепить опыт, что вещи *происходят* в мире, что Бог *говорит* с людьми. А что, разве уже не происходят?

<sup>1</sup> Georges Scholarios. Oeuvres complètes, t. III. Paris 1930, p. 225–226; p. 235–239.

Я так вот сейчас спросил — а ведь этот вопрос как бы негодующий, уверенный в положительном ответе, содержится в самой сути паламитского учения. Оно уже *протест*, да ведь и возникло в полемике против тех, кто говорил, что Бог далеко, во времени (Его видели *ранние* святые, теперь другое дело) и в пространстве (Он совершенно непохож на всё, что мы знаем). *Опыт расставания с действенным, действующим, горячим Богом, порыв остановить уход такого Бога — это настоящая суть паламитского догмата.* (Как наша тематизация энергии — от опыта расставания). Он стало быть в своей невысказываемой предпосылке — тревожное опасение, что Бог может ускользнуть, человек остыть; что нужно *человеческое* тоже действие, молитвенное усилие, да и совсем конкретно — принятие вот этого самого догмата о божественных энергиях, — чтобы не упустить, уловить божественную энергию в мире. Что же получается — значит, Палама в 14-м веке тематизировал в православном богословии энергии по той же причине, по которой мы сейчас заговорили об энергии — разбуженные опытом *расставания* с ними, расхоления мира? — Хорошо бы поэтому, хотя я очень коротко историю принятия догмата изложил, еще продолжить о нем, как он живет сейчас, прямо в наше время. Может быть, говорить и во вторник 25-го декабря, не прекращать сегодня, сделать 25-е последним в семестре?

К вопросу прошлый раз: «Если всякая религия синтез, то как объяснить схизму?» При схизме ведь тоже образуется религия, новая. Один из признаков настоящей религии, а не ереси: она *серьезно собирает, а не разделяет*, по-настоящему хочет восстановить, как христианство — апокатастасис, восстановление всех вещей. Тыну Вийк\* спросил бы: а не-вещей? Но с восстановлением вещей восстанавливается и их граница с не-вещами. Так апокатастасис — это восстановление и не-вещей тоже.

Другую записку я прошлый раз не прочитал. «Почему человек сомневается? Не способен от сомнения избавиться — никогда в ни в чем? Не является ли “мнение”, которое находится в корне этого слова, самым фундаментальным, что имеет человек. Мнение, которое более необходимо, чем всё, что утверждается аподиктично, законами?» Я отвечу словами Грэма Грина, английского писателя и богослова. Он сказал: Я верил в разное, и с годами терял веру. Сейчас у меня осталась только одна вера: я верю, что окажусь неправ. Я понимаю это у Грэма Грина так: девяносто лет должны были убедить внимательного человека, что человеческая глупость неискоренима, что железные идеологии им правят и не отпустят его, что Бог не показывается, что смерть всё разрушает, она абсолютный конец. Но те же 90 лет укрепили в нем веру, что во всём, что ему представляется таким несомненным, он неправ. Записка неправа: человек, примеры можно видеть, *способен* от сомнения избавиться — перестав быть человеком. Тогда уже человеку избавления нет. Его избавляет только сомнение во всем, что он по-своему, по-человечески знает.

Второй пункт той же записки: «Как *мыслить* гегелевское тождество противоречий? Так же как он — “встав на голову”?» — Да. Тому, кто не видит подвоха в так называемом «окружающем», «реальном мире», никогда не сомневался в нем, никогда не подозревал, что *этот* мир перевернутый, должно казаться, что «встать на голову» неестественно и нездорово. Другое дело, если вообразить, но лучше сказать — если *сообразить*, что головой человек обращен к небу, которое его настоящая почва, притягивает его *безобманным*

притяжением, спасительным, что земное притяжение случайно и обусловлено массой этого небольшого небесного тела, тогда это наше хождение по земле — ногами *в сторону от* притягивающего нас пространства, *головой в направлении*, в котором наше существо по-настоящему стремится — покажется действительно странным, а перевертывающее движение философии — таким же необходимым и естественным, как перевертывание кошки ногами вниз на лету. Примерно это и имел в виду Гегель, когда говорил, что философия — это перевернутый мир. Выразительное молчание следует: а вы думали, вы видели мир настоящим? Никогда не сомневались в нем?

Здесь надо вспомнить, конечно, и Розанова, который говорит, что причина, из которой начинается настоящее знание, — сомнение, и возникновение самостоятельной науки обусловлено тем, способен или нет разум народа «пробудиться к сомнению»\*. Розанов подразумевает, что далеко не каждый человек, далеко не каждый народ способен проснуться к сомнению. Спокойнее спать сном уверенности.

Это о сомнении. Теперь о паламитском догмате. Божественные энергии не ушли из мира: они присутствуют там, где есть человек, который в достаточной мере человек, чтобы не остаться без Бога. Как бы нам не остаться без Бога, среди даже постоянных рассуждений о Боге, — их в 14-м веке, вы понимаете, было больше, чем теперь. Как бы Бог не ушел от нас во времени, во времена раннего христианства и великих старых учителей Церкви, которые были тысячу лет назад, и не ушел бы в пространстве, т.е. за всё пространство этого мира, так что мы будем двигаться по всему этому пространству во все стороны и уже нигде Бога не встретим. Но Его энергии *проникают* в пространство, в нас, и в наше время, вот в чем суть догмата Паламы.

С кем он спорил, кому возражал — говорю не о разных его противниках и не о крике на ежегодных почти соборах-синодах, а что он хотел оттолкнуть, когда настаивал: откровение Божие не кончилось, Бог продолжает показывать себя избранным? Уход Бога. *Энергия это божественное присутствие.*

Но *тот же Палама*, который настаивал на продолжении божественного присутствия, — тот же 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 всё же открыт, по благодати. Только с Паламой он оказался навсегда, безусловно закрыт. Это не от Паламы зависело. Что-то изменилось во времени. Это изменившееся Палама сказал не одним, а двумя высказываниями. Первое: настойчивое нет и еще раз нет, *ничего* не изменилось, Сам Бог присматривает за своим миром, посещает его *не через посредников*; но тут же второе: не просто нам до Бога далеко и мы не можем охватить Его Всего, а гораздо хуже: в принципе *сущность* Его недостижима.

И вы понимаете, что это значило для энергии. С отделением Божественной сущности от Его энергии была забыта *энергия покоя*, было забыто, что такое энергия покоя.

Вот когда я это написал, я сам на себя чуть не возмутился. А? так? И вы должны встать и на меня накричать: как же так, слона я не заметил. Ведь Палама *исихаст*, он учит *исихии*, исихия это как раз *покой*; божественные энергии действуют в человеке, когда человек достигнет *исихии*, покоя; т.е. это как раз и есть *энергии покоя*, которые мы так долго искали, наконец нашли — а я вдруг говорю, что с Паламой православным богословием было забыто, что такое энергии покоя! Только о действовании, непостижимо совершающемся после оставления всех движущихся сил, тела, рассудка, ума, — только об этом вся речь у Паламы.

Но не обязательно *говорится* о том, что есть. Мы ведь говорим об энергии не потому, что у нас очень много энергии. Сделать энергию темой нас заставил скорее уход энергии, расставание с ней; или, точнее, мы раньше имеем дело с *самой энергией*, не с ее понятием, — с самой энергией как уходящей от нас. Палама говорит о главном, поэтому снова и снова будет возвращаться он, давать о себе знать, привлекать к себе внимание: поэтому исихазм в 20-м веке чуть ли не главная тема православного богословия и религиозной мысли в России. И она переплетена с важной темой новоевропейского человечества, *неизбежной* растратой природы, шире — растратой энергии, которая *забыла*, как быть энергией покоя. И вот паламитская мысль, говоря о главном, возвращаясь и возвращая к главному, к энергии покоя, надрывается, свидетельствует о том, что энергия покоя *уже не может быть вынесена*, при всём понимании ее единственной спасительности, при всём понимании ее центральности, христианской



мыслью Византии времени палеологовского возрождения; что этой мысли не хватает, — паламитской мысли, — размаха; что она теперь, в 14-м веке, способна понимать энергию покоя только расплачиваясь за это дроблением, разделением сфер, только при условии *отказа* от простоты Бога.

Я решусь сразу сказать свою мысль. Различение сущности и энергии в Боге, пусть «слабое» различие, пусть «различие без разделения», ἀδιάτатος διαφορά, необоснованно, а главное, *не нужно*. Никакими усилиями обосновать, оправдать *это* различие богословию и христианской православной философии, если такая существует, не удастся; все немалые старания, затрачиваемые на такое доказательство, напрасны. Различение сущности и энергии в Боге — провал, многозначительный, если хотите, плодотворный, многое проясняющий провал паламитской мысли. Ее встреча, возвращение к энергии покоя была одновременно срывом, бессилием *вынести* эту вещь в ее полноте, энергию покоя; знак неблагополучия — несчастное различие сущности и энергии в Боге. Благополучие паламитского различия — это вообще знак надрыва христианского неоплатонизма, признак, что он оказался в кризисе, не мог уже воссоздавать свою правду в традиционной колее. И признак кризиса церковного христианского богословия вообще, официального богословия. Упущения им инициативы, на Западе это произошло. Инициатива на Западе перешла в это время, во время Паламы, к философской поэзии Данте, Петрарки, Боккаччо, к ранней ренессансной мысли, которая была *христианской*, но уже не церковной, — светское, мирское христианство. Паламизм, исихазм в Византии — это тот же надрыв церковного христианства, но не такой, что оно уступило место светской культуре, а такой, что оно *развилось в самом себе* настолько спорную проблематику, настолько вызывающую, что не могло не задеть культуру, и не могло быть забыто культурой. Палама и паламитские споры поэтому живы сейчас не меньше, чем в 14-м веке, и не потому, что мы получили там ориентир, по которому вести себя, вырабатывая, скажем, по тому типу «церковное сознание» или «церковный образ мысли», а потому, что вопрос, который та мысль поставила и *нерешаемость* которого на себе самой выявила, это и для нас вопрос, и не какой-то

такой, который не обязательно разбирать, а как раз из неминуемых вопросов.

Вот первая, нелегкая, конечно, но по крайней мере несомненная определенность, которую мы должны признать в отношении паламитского догмата: что, поднимая, может быть, вообще самое существенное для нас, он напоминает о кричащей нерешенности темы энергий. Энергии в Боге *не* могут быть отличны от сущности. Попытка приблизить к нам энергии путем отдания Богу навсегда того, чем он с нами никогда не поделится, сущности, не удалась. Неделя (т.е. воскресенье) 1-е Великого поста — торжество Православия, а следующая затем 2-я Неделя, 2-е воскресенье — празднование памяти святого Григория Паламы, архиепископа Фессалоникского. Есть все основания так сближать его имя с существом православия; православие никогда не оставляло миру такую автономию, чтобы Богу отводилась роль только первого толчка, после которого всё в мире разворачивается по природным законам; всё православие как бы о том, как *Бог прямо* присутствует в мире; православная Россия в этом смысле *библейская* страна — понимая в том смысле, что она хочет, чтобы Бог говорил с ней, и хочет слышать Бога. — Но и католичество имеет свое торжество; сегодня особенно уместно говорить об этом. Оно со своей старой философской школой *право*, снова и снова напоминая о тревожной неувязке паламизма, о кричащей спорности различения сущности и энергий. Бог абсолютно прост. В Своей непостижимой простоте Он не знает даже различения Отца, Сына, Святого Духа, по Дионисию. Когда мы их различаем, неслиянных и нераздельных, то делаем это потому, что в Божественном Откровении сказано — непостижимым для нас образом — об Отце, Сыне и Святом Духе. О *разных* энергии и сущности в Откровении не сказано. Зато о них сказано в философии, и сказано *другое*, чем у Паламы: что в Едином они одно.

Но сказано об энергии, действии, действовании, как в Екклесиасте 7, 13: «Посмотри на действие Божие: ибо кто может выпрямить то, что Он сделал кривым?» Но это *не* действия, отличные от Его сущности: Он весь в них. Паламитские действия, если они посланы вне их оставшейся, «не вышедшей» в них сущностью, лишаются *бездонности* божественной, его цельности. Что своими действиями

Сам Бог выходит к миру — это у Паламы повторение христианской вести. Но что одновременно божественная сущность *впервые* в истории догматики наглухо закрывается от всякой причастности как таковая — это темное и, можно даже сказать, роковое в паламизме. Против него прав Прохор Кидонис, православный афонский томист, говоривший, что когда апостолы просили, «покажи нам Отца, и довольно с нас», они не имели в виду — «покажи нам энергии Отца». В замыкании Сущности признак какого-то тупика. Восхождение и обожение есть опрощение; невыносима мысль, что и в высшем восхождении надо будет помнить о недоступности сущности Бога. Достаточно человеку помнить о своей неотменимой смертной природе, которая другой стать не может и на высотах обожения.

По своему определению нетварная энергия, «*неисходно* исходящая», затвердеть в творении не может, иначе Бог в своих энергиях, которые Он Сам, уподобился бы мамонту, вмерзшему в лед, да еще не в одном месте, а во многих. Отложиться в тварных вещах вещеобразно энергия не может, а что из видимого и невидимого нетварно? Даже невидимое Небо сотворено. Поэтому энергии полнят мир, но не привязаны к нему, творят и ускользают. Всё, за что, согретый ими, держится человек, — уже *не* энергии. Прикрепить, закрепить энергии Бога за вещами — какой это был бы демонический, человекобожеский умысел! Вещи льнут к энергиям, но честно повинуются своим законам, своему назначению, которое они получили в Божественном замысле о них. И, конечно, Палама об этом знает, напоминает: требует отличать божие *сделанное* от самого *действования*. «Возникшее тварно, но замысел Божий, но воля Божия, и Его предзнание, и его извечный ум Божий — и изначальны, и несозданы, нетварны» — и кто возразит? Но Палама продолжает — и ничто из этого не есть сущность Бога. Кто взвесил на весах и энергии выдал, а сущность придержал?<sup>1</sup> Степень проникновения в Нее, сущность, зависит не от Него, независтливо дарящего, а от тварности твари; Он весь готов раздарить себя. Отчего осторожность у независтливого дарителя?

Конечно, «Я действую», говорит Бог — но ведь не как другие,

<sup>1</sup> Περί θεῶν ἐνεργείων [О божественных энергиях] 7–8.

применяясь к обстоятельствам и в меру сил, а всегда и во всю силу и без оставления на потом, без прибегания сил: весь Он — чистая и неустанная энергия. — И если уж что-то в Нем человеку недоступно, то едва ли не энергия — вот именно такая, безраздельная, сплошная — недоступна непостижима в большей мере, чем сущность. Скорее энергии Его — всецелой, полностью актуальной, горящей всеми своими возможностями — человек не в силах приобщиться. И такая энергия неименуема, как сущность. Небо мы видим, но акт сотворения неба?

Но Палама: «Из сущности — энергия, но не сущность — из энергии»<sup>2</sup>. Несчастное различие! Мы в непролазном тупике. Субординация в Боге? Да почему же, при безусловной полноте Его энергий, не оставляющих в Нем никакого бездействия, *Его сущности*, наоборот, не вытекать из энергий? Что это за заборы, пропускные пункты внутри Божества? Что за механизмы в Нем — «причиняющее», «причиняемое»? Простая молниеносная воля — вот что такое Бог. Различие в Нем сущности и энергий отяжеляет Его, отчуждает. — Различие тем более не нужно, что ведь ничто не мешает считать Святой Дух энергией, действием Бога, как делает Василий Великий [в] *Περὶ Ἀγίου Πνεύματος*, где говорит об энергиях и силах Бога в Его ипостаси Духа до всякого творения<sup>3</sup>. Зачем ипостась энергий, когда есть делающая то же Ипостась Святого Духа? (Необходимость Троицы). *Той таинственной необходимости, которая чувствуется в отношении различения Трех Лиц*, в различении сущности-энергии не видно. За сущностью по определению остается только нищее свойство неприобщаемости.

Энергия Бога сущность, везде дается в полноте и без изъяна, Бог не дробит и не мельчит себя, это человек не может принять всё как есть. Паламитский догмат — догматическая неудача, но плодотворная неудача, свидетельство искания, держания, движения. Никому не удастся, несмотря на все старания, как Вл. Лосскому, сконструировать так, что различие сущности-энергии требуется для объяснения антиномии несообщаемого-сообщаемого: богослов не

<sup>2</sup> Там же, 11.

<sup>3</sup> О святом Духе 19, PG 32, 156 D—157 A.

замечает, что всё наоборот, что антиномия нетварного творца тварного первична и *ею* просветляется, объясняется, если вообще может быть объяснена, и антиномия сущности-энергии. Не надо спешить с решениями. В паламитском догмате поднята тема, жизнь которой, может быть, только начинается. Проблема не в том, чтобы доказать — пользуясь сомнительным философско-богословским инструментарием.

Благодаря Паламе, благодаря самой его *ошибке* православное богословие шагнуло дальше той завершенности, которой оно достигло с Дионисием Ареопагитом. Дионисий выставил длинный ряд истинных утверждений о Боге и такой же длинный ряд таких же истинных отрицаний. После этого сказать было *по существу* нечего. Удлиняя ряд утверждений о Боге — ты только арифметически умножишь число Его имен и не приблизишься к Нему. Удлиняя ряд отрицаний: то же самое. Но если энергии — это Сам Бог? Если Его Имена не отрицаются отрицаниями, а именуют Его Самого так, что Его имена — и есть Он Сам? Если именующий Его прикасается к Нему самому, Нетварному? Из неподвижного равновесия апофатики и катафатики, которым закончил Дионисий, Палама вывел, открылся вдруг новый путь, очень рискованный, угрожающий срывами — и одновременно необратимый, именно своей спорностью. Имя Божие есть Сам Бог — имяславие, этот возрожденный или самовозродившийся паламизм надо понимать так, что *катафатика ответственна*, она уже никогда не будет перечеркнута апофатикой, *она каждый раз окончательно приоткрывает самого Бога*. Поступок человека стал страшно ответственен, или уход от Бога, или *необратимое* соединение с Ним самим.

Какая спешка, какой недостаток осмысления — мы видели, знаем. Самое нелепое теперь было бы сердиться на Запад, который нам об этом напоминает. Но и не надо поддаваться соблазну, что без этого догмата нам было бы лучше. В нем мы получили на руки вопрос, который лучше многих ответов. Неразрешимость этого вопроса лучше, чем натяжки при помощи смазанных формулировок. В догматической мысли всегда мистика и логика шли рядом, и не так, что они переслаиваются, а так, что и в мистическом подъеме ум продолжает с китайским терпением соблюдать неумолимую логичность; а логи-

ка оправдана тем, что охраняет тайну. Секрет догматики, ее успеха в том, что логика не уступит никогда ничего из своего; но и мистика никогда не вступит в договор со «здравым смыслом». Напряжение должно быть выдержано — иначе грязь, месиво понятий.

Исихазм говорит об энергии покоя. Он говорит так, что *с острой ставит этот вопрос* — и показывает его неразрешимость тем, что отделяет энергию покоя от сущности. Можно ли без различения? Мы попробуем понять, почему без этого [он] не может мыслить энергию покоя, хотя, казалось бы, если помнить всё, о чем мы говорили, такая энергия — энергия неподвижного двигателя, по Аристотелю — должна быть *раньше* сущности, или во всяком случае тождественна с ней. Ответ, по-моему, в том, что Палама видит энергию покоя как состояние человека, молитвенника.

Но вот что: исихазм шире, чем паламизм. Исихазм Григория Синаита обходится без различения сущности и энергии в Боге. И самого Паламу можно читать — и часто читают — так, словно этого различения он не делает. Есть ли в различении внутренняя для самого паламизма необходимость? Для этого надо читать, другого пути разбора нет. Исихия — вовсе не неподвижность; и она же неподвижность. Мы с этим встречались уже. Есть мертвый покой и есть другой — равный спокойной, решительной уверенности, покой того «вдруг», с каким полнота поворачивается одной или другой своей стороной. Исихия настолько не мертвая неподвижность, что, пишет Палама, «сердце скачет, как бы прыгая от восторга любви, по Василию Великому и Афанасию Великому; человек делается в молитве как бы воспламененным, по Иоанну Лествичнику; на лице молящегося проступает образ наслаждения, по Исааку Сирину. Даже всё тело просветляется, становится красивым» (Триады\* I 3, 2). Но состояние такое остается и называется — бесстрастием, исихией. В каком смысле? В смысле окончания метаний, надрыва и внутреннего несогласия, смуты, конца терзаниям, тревоге, нерешенности; и больше того — в смысле вообще прекращения всех *частичных* действий, когда уши слышат одно, глаза видят другое, а мысль думает третье, и собирания всех чувств и способностей в такой простоте, которая вбирает движения всех — и остается спокойной. «Боговидцы причастны непостижимому Духу, который им заменяет и ум, и глаза,

и уши, и благодаря которому они и видят, и слышат, и понимают», но не так, что телесные глаза перестают видеть. «У них успокаивается всякое действие чувства и ума», но не так, что они остаются при чистоте сердца, при отрешении от вещей. За чистотой, за отрешенностью Бог открывает что-то другое, и очень великое: даруемый в этом веке залог обещанных сокровищ будущего века, после чистой молитвы — несказанное боговидение, и исступление в том боговидении, и сокровенные таинства; и за оставлением сущего, вернее, за успокоением ума, совершающимся не на словах, а на деле, — другое: если незнание, то выше знания, и если мрак, то ослепительный, а в этом ослепительном мраке, по великому Дионисию, даются Божии дары святым. Так что совершеннейшее созерцание Бога и всего Божьего — не просто оставление, отрешенность, но после оставления — общение с Богом и скорее дарение и принятие дара, чем оставление и отрицание. Конечно, отрицательное (апофатическое) восхождение великое дело тоже, тоже есть некое понимание того, что не есть Бог, и значит некое понимание того, что *есть* Бог. Но не в этом суть виденья, сверхприродного. Там открывается *умное чувство* (I 3, 18). О нем одинаково Григорий Синаит и Палама.

«Нашему уму, — цитирует Палама Дионисия из «Божественных имен», 7, I, — дана не только сила понимания, благодаря которой он рассматривает умопостигаемые вещи, [но] и превышающее природу ума единение, благодаря которому он сливается с запредельным»; и еще Дионисия, тоже «божественные имена», 4, II: «Излишни вместе с ощущениями и умственные силы, когда душа, став благодаря непостижимому единению богоподобной, в увлеченном порыве окунается в лучи неприступного света». И по Максиму Исповеднику, «видя свет сокровенной и несказанной славы, святые вместе с высшими силами и сами делаются способны вмещать ту благословенную чистоту» (I 3, 20).

Палама поясняет: И пусть никто не думает, что великие богословы говорят здесь об апофатическом восхождении, разумном отделении единого Бога от смешения с вещами: такое доступно всем желающим и не преображает души в ангельское достоинство, только освобождает понятие Бога от всего прочего, но само не дает единения с запредельным. А чистота страстной части души, через бес-

страстие действительно отделяя его от всего, через молитву единит его с духовной благодатью. (Это трудное место. В действие должна быть введена *страстная*, «патетическая» часть души, но доведенная до чистоты и бесстрастия — не в смысле: должна перестать быть страстной частью, но очиститься до страсти бесстрастной, и всё равно действенной, действительной, действующей, пребывающей в энергии, ἐνεργῶς. Бесстрастная страсть — парадокс, как, впрочем, и умное чувство; но начинаются вещи, которые по-другому, чем антиномиями, сказать нельзя, т.е. которые вообще сказать нельзя).

«Недаром после Дионисия отцы называли единение духовным чувством, что тоже отвечает таинственному и неизреченному созерцанию, в каком-то смысле даже еще лучше его выражая: поистине человек видит тогда духом, а не умом и не телом; каким-то сверхприродным знанием он точно знает, что видит свет, который выше света, но чем его видит, он тогда не знает, да и дознаться до природы своего видения не может по неисследимости духа, которым видит. Об этом и говорил апостол Павел, когда слышал неизреченное и видел невидимое» (I 3, 21). В теле ли видел — не знаю, вне ли тела — не знаю... восхищен был до третьего неба. «Апостол видит, видит не чувством, но с такой же ясностью видит, с какой чувство ощущает чувственное, и даже яснее. Он видит и сам себя, пребывающего в исступлении от несказанной сладости зрелища, восхищенного не только выше всякой вещи и всякого вещественного представления, но и выше самого себя» (там же).

В этом исступлении он позабывает даже моление к Богу, о чем говорит святой Исаак Сирин, ссылающийся здесь на другого христианского учителя, возможно, Григория Нисского: «Молитвой будет и чистота ума, которая одна наступает вместе с изумлением от света Святой Троицы», и еще: «Над чистотой ума во время молитвы вспыхивает свет Святой Троицы, и ум поднимается тогда выше молитвы: такое надо называть уже не молитвой, а рождением чистой молитвы <т.е. началом молитвы>, и ум молится тогда не словами, но в исступлении переносится в непостижимую действительность, где незнание, которое выше знания» (там же). Комментарий Паламы: «То сладостное зрелище, которое восхитило ум, заставило исступиться из всего и целиком обратило к себе, святой видит как свет, посылаю-



щий откровение, но не откровение чувственно ощущаемых тел, и не ограниченный <свет> ни вверх, ни вниз, ни в ширину; он вообще не видит пределов видимого им и озаряющего его света, но как если бы было некое солнце, бесконечно более яркое и громадное, чем всё в мире, а в середине стоял бы он сам, весь сделавшись зрением, — вот на что это похоже» (там же).

Отношение перевертывается. Видящий начинал с того, что видел свет в себе, внутри себя, и теперь свет разлился так, что человек внутри света, и свет занял всё и вобрал в себя целый мир и, конечно, человека тоже, да и человека уже другого, который сам расплавился в свете и стал весь только зрением; зрение световидно, так свет в человеке встретился со светом божественной энергии и в ней растворился.

Какой смысл рядом с этим имеет различение сущности и энергии? Что, у человека, залитого теми потоками света, еще остается способность за пределами света разглядеть в Боге что-то другое, что не свет, не энергия? Нет, конечно; «он не видит пределов видимого и озаряющего его света, но как если бы было некое солнце, бесконечно более яркое и громадное, чем всё в мире...» Отличение от этого света еще и «сущности» означает только смиренное признание: но даже и этот потоп света — всё еще не *весь* Бог, Бог такой, что и тут мне пока еще не весь виден, из-за моей ограниченности.

Вот это странно. Позвольте, мы спрашиваем, обязаны спросить: а откуда сама такая *догадка* могла возникнуть у тонущего в свете? Грубо говоря, разве ему *мало*? Он что, надеется на большее? Или всё-таки полнота есть полнота, осуществление есть осуществление, единение есть единение, безусловная простота? Ведь сказать: а сверх того еще невидимая сущность — значит сделать полноту *неполной*? Значит человек уже *не наполнен весь до краев* тем солнцем, если остается в человеке кромка, догадывающаяся, что за пределами света есть другое, невидимое? Да, так оно и есть. Палама говорит об экстазе, как он известен в христианской традиции, которая здесь сливается с традицией неоплатонизма, слиянием созерцателя с Единым, единения, которое и у неоплатоников, так называемых язычников, тоже называется обожением. Эта традиция у Паламы надрывается. Догмат Паламы говорит: то единение, то слияние со светом — *не всё*

*что есть*, и тут уже не важно, то *всё* доступно для человека или в принципе никогда не доступно; так недоступно, что и не думай, и не мечтай. Если недоступно так, что не думай и не мечтай — увидеть Божию сущность — то это, так сказать, даже хуже: значит полнота в принципе недостижима, экстаз невозможен без догадки о его очерченности энергиями, до границ сущности и не дальше. Тут столько же верности традиции экстатического единения, столько же понимания ее, — сколько и *надлома* ее. Она закрывается, так сказать, среди бела дня, захлопывается перед не посторонним, не непосвященным взором, а именно перед *посвященным* взглядом ума *способного* к ней, воспитанного ею, *привязанного* к ней, *преданного* ей — тем вернее, достовернее, что *что-то происходит*, что полнота слияния с началом *кончается*.

Дальше у Паламы: «Недаром Макарий Великий называет духовный свет бесконечным и небесным<sup>1</sup>. Другой из совершеннейших святых мужей <Палама имеет в виду, скорее всего, основателя западного монашества, ордена будущего древнейшего бенедиктинцев, с монастырем в Монтекассино, Бенедикта Нурсийского; «Житие» его было переведено на греческий язык в 8-м веке, и там есть такое место, PL 66, 197 B> видел, что всё сущее в мире как бы объято одним лучом этого умопостигаемого солнца, хоть он тоже видел его не во всём существе и величии, а в той мере, в какой сделал себя способным к его восприятию, узнавая из этого виденья и превышающего ум единения со светом не то, *что* он есть по своей природе, но что он воистину *есть*, что он сверхприродный и сверхсущностный и отличается от всего сущего в мире» (I 3, 22).

Мы спросим: но разве в этом опыте убедительного *есть* не дано в этом самом опыте если не знание, то догадка, что к *такому* «есть» привычное наше «что» — «что Он есть по своей природе» — уже неприменимо? В опыте такого *есть*, как о нем сказано, как он, этот опыт *сказан* у самого же Паламы, нет разве уже *полноты* знания, такой, что всякое другое знание будет *менее законным*, менее правомерным, — что знание *содержания* («что», сущности) тускнеет и *отменяется* в свете того опыта? Почему же всё-таки не отменяет-

<sup>1</sup> Беседа 2, 4–5\*.

ся, почему тот опыт не в состоянии *настоять* на своем первенстве, почему он допускает рядом с собой — почему не помрачает — рассудочное деление на «что» и «есть», почему не подсказывает, что то «есть» такое, что оно одновременно и «что»?

Конечно, то озарение, вместо того, чтобы раздуть самомнение человека, смиряет его, заставляет увидеть свою малость. И об этом у Паламы прекрасно сказано. «Всегда видеть эту бесконечность не дано ни одному человеку, ни всем людям вместе. Но, не видя ее, человек понимает, что это он сам бессилен видеть, потому что не пришел в полное согласие с Духом через совершенную чистоту, а не то что виденное им прекратилось. А когда виденье приходит, по разливающейся в нем бесстрастной радости, умному покою и новому пламени любви к Богу видящий точно знает, что это и есть божественный свет, даже если неясно его видит. Всегда стремясь вперед и испытывая всё более светлое виденье по мере богоугодного делания, воздержания от всего внешнего, молитвенного усилия и подъема души к Богу, он всё равно только еще яснее понимает бесконечность видимого, что она — бесконечность, и не видит пределов ее сиянию, а скудость собственной своей пригодности принятию света видит всё лучше» (I 3, 22).

Но вот это самое смирение, которое всё убедительнее перед бесконечностью увиденного, — само это смирение не должно ли было бы убедить, что увиденное — *это и есть всё*, что дано и в принципе может быть дано нищему человеку, что никакого другого знания, кроме этого смиренного незнания, в принципе для него нет и быть не может: так сказать, *и о сущности Бога он может сказать всё равно не больше*, чем сколько ему подсказал этот опыт, т.е. не имеет права сказать, что сущность *больше*, грубо говоря, этого опыта, а имеет право только сказать, что этот опыт всё его богатство, что он кроме этого опыта нищ, в том числе нищ и на высказывания типа: а сущность Бога — больше. Т.е. смирение не доходит ли и до того, что человек *не знает*, перестает знать, кроме того, что видел, ничего о Боге?

И опять читаем дальше у Паламы: «Но он [видящий] вовсе не считает то, чего удостоился видеть, прямо природой Бога» (I 3, 23). С одной стороны: *ну конечно же не считает*. Он видел то, что

видел, и тем, что видел, он знает всё, что знает; и кроме высшего того знания-видения он и не может ничего знать про природу Бога, поэтому странно, как в него могло прокрасться это — «я видел не природу Бога»: откуда он знает, что он видел, когда он видел вообще не *что*, а *есть*, как он может знать, что видел *не природу*? Ведь в его видении не было перегородок, ему было показано безграничное, необъятное. «Отцы обожествляют Божию благодать сверхчувственного света, но это не прямо Бог в своей природе, Который может *не только* просвещать и обоживать ум, *но и\** создавать <выводить, приводить> из ничего всякую умную сущность, ἄλλὰ καὶ παράγειν ἐκ μὴ ὄντων πᾶσαν νοερὰν οὐσίαν» (там же). Это место, на которое мы должны обратить внимание, потому что здесь *тоже* различие сущности, усии, и энергии, только уже не в Боге, а в человеческом уме. И мы должны возразить, — против этого «не только, но и». Палама думает, что просвещается и обоживается *уже готовый ум*, который *раньше* был выведен из не-сущего, из ничего к бытию, а потом просвещен и обожен. Вы понимаете, что это различие заранее данной сущности ума и его *просветления*, энергии, не обязательно. Просвещение и есть изведение ума из ничего. Просвещение и создание ума не разные акты, а один и тот же. Так у Дионисия Ареопагита, так во всей философской традиции. Сущность создается излучением, не так, что к готовой сущности прибавляется еще и излучение. Отношения перевернуты: неоткуда было взяться сущности ума до света, сначала свет, потом ум, ум не мог возникнуть до света в темноте; паламитское «не только, но и» не работает. А ведь если в отношении ума сущность, если вообще можно говорить о ней, после энергии, то по крайней мере нечто подобное можно было бы подозревать и о сущности Бога! Палама думает, что в человеке сначала сущность, что-то *данное*, потом действие. Сначала содержание, потом проявление. Это вовсе не обязательно так. Здесь непроверенная вера (причем философская) в *субстанции*. На них хочется *опереться*. Одного чистого *действия*, энергии кажется мало. Или, вернее, иначе, как я сказал: *энергия уже не воспринимается как последняя полнота*.

Опыт, о котором говорит Палама, так, как он говорит, — это по-

следний опыт, так что не надо и не может быть никаких более сильных источников знания, больше неоткуда им взяться. Это виденье, «феорию», отцы называли «исключительной истиной». В нем всё исполняется. Триада I 3, 31: «Тело тоже как-то приобщается к умному действию (ἐνεργοῦμένης), энергии благодати, перестраивается в согласии с ней, само наполняется каким-то сочувствием сокровенных таинств души и дает даже глядящим извне как-то ощутить, что в это время действует (ἐνεργοῦμένον) в получивших благодать. Так лицо Моисея сияло, когда внутренний свет ума перелился на тело, и настолько сияло, что чувственно смотревшие на него не могли вынести небывалого блеска... Так Мария Египетская, а вернее небесная, во время молитвы осязаемо и пространственно поднималась и телом, потому что вместе с возвышением ума тело тоже возвысилось и, отстав от земли, казалось воздушным...» «...Когда душа неистовствует и как бы сотрясается неудержимой любовью к единому Желанному, вместе с ней волнуется и сердце, духовной пляской выдавая общение с благодатью и как бы порываясь отсюда к обетованной телесной встрече с Господом на облаках. Так в напряженной молитве, когда разгорается нечувственный огонь, зажигается умпостигаемая лампада и томление ума вспыхивает воздушным пламенем духовного виденья, тело тоже странно легчает и разогревается до того, что, по слову изобразителя духовных восхождений [Иоанн Синаит, Лествица 28] при взгляде на него кажется словно вышедшим из жара чувственной печи» (I 3, 32). Кому-то хотелось бы, может быть, чтобы во время *умной* молитвы тело было неподвижно, они учат молитве «без борения, без напряжения, лишь бы только тело как-нибудь не обнаружило, соразмерно происходящему в душе борению, осуждаемого ими жара» (там же), якобы бесовского. Такие учителя — учителя молитвы, не ведущей ни к Богу, ни к богоподражанию и не перестраивающей человека к лучшему. «Нет, мы знаем, что, отвергнув в добровольной скорби воздержания чувственное наслаждение, к которому, увы! мы пристрастились, предав заповеди, в молитве умным чувством мы ощутим другое, божественное и нетронутое скорбью наслаждение» (там же). Всё тело чудесно перестраивается в этом наслаждении, наполняясь чистой Божией любовью. Если, каясь, человек плачет, то неужели восторг никак не должен дать о себе знать

в теле? Залог будущих благ получает в экстазе не только душа, но и тело. Тело тоже ведь приобщится к неизреченному божественному добру. (I 3, 33)

Это так. Но если исступление, божественное, охватывает и перестраивает тело, разве оно не перестроит и не захватит разумную часть души? Ну хорошо; логика нерушима, она не может перестроиться. Но хотя бы совершенно очевидным разве не должно стать тогда рассудку по крайней мере то, что есть вещи выше его? Разве не должен он смутиться как минимум, почувствовать нищету своих разграничений, ужаснуться тому, насколько не достают до Бога его дефиниции? Одна из них — различие сущности и энергии. Разве оно не померкнет в свете опыта, о котором говорит Палама? Разве тем опытом продиктовано это различие? Почему, показывая преобразование тела, Палама ничего не говорит о том, что делает опыт экстаза с рассудком? И это при том, что Паламе совершенно ясно, он напоминает: «Не думай только, когда тебе говорят, что небесные сокровища познаются на опыте глазами души, будто всё совершается в одной мысли. Мысль одинаково превращает собой в рассудочность и всё чувственное, и всё умное. Но как, рассуждая о городе, которого не видел, ты через это рассуждение еще не увидишь его на опыте, так Бога и божественные вещи ты тоже не увидишь на опыте через одно рассуждение и богословствование. И как не приобретя золота чувственно, не держа его осязаемо в руках и не ощущая глазами, хоть тысячу раз представь его мысленно, всё равно ты его не имеешь, не видишь и не приобрел, так, если даже тысячекратно подумаешь о Божьих сокровищах, а Божьего присутствия не испытываешь и не увидишь его умным и превосходящим рассудок зрением, ты не видишь, не имеешь и не приобрел по-настоящему никаких Божьих даров» (I 3, 34).

Это Кант и его сто талеров. Там, где начинается *действительное*, мысль кончается. Начинается безусловно *другое*. Что Бог — безусловно *другое* чему бы то ни было, что можно высказать различием рассудочным сущность-энергия, это мы у Паламы читаем: сущность-энергия различают в Боге *что*, но Бог ведь не *что*, а *кто*, — и влияем по-настоящему уже — и в этом достоинство Паламы, что в нем завязана в один ожидающий разрешения узел вся православная дог-

## ЛЕКЦИЯ VII

матика, — в трудность, выходящую за рамки паламитского догмата. Значит, Бог есть *кто*, но при нем есть *что* — и в самом деле, Палама говорит, что энергии не *в* Нем, а *при* Нем, — наподобие имущества, обоза, скарба? Еще не легче. Называть Бога личностью просто; но понимать эту личность *не* по подобию человеческой уже намного труднее. Намеченное, не замеченное, слава Богу, различие на *что* и *кто* в Боге у Паламы — еще больше дробит Бога: Бог Кто, но при нем есть Что, состоящее из сущности и энергий, причем те и другие — всё равно Сам Бог. Разделить Бога один раз не выйдет, придется делить уже без конца. Я хочу вас спросить, Бог что или кто? Как хотелось бы, чтобы богословие один раз *отчетливо* поставило перед собой этот вопрос.

Русская мысль — это большое дело. Пытаться подмять ее под себя, на том основании, что раз мы русские, то она нам природно, так сказать, и принадлежит, или направить ее, что до сих пор она развивалась неправильно, а надо, чтобы правильно, и она недоучитывала то-то, а надо, чтобы она теперь учла; или что она нуждается в добавлении новых ранее ей недостававших моментов, и теперь мы ей их добавим, — всё это наивные жесты, или, может быть, дикарские, от первого непережитого шока вот этой самой правды: что русская мысль — большое дело. Лучше так с этим пониманием и оставаться, ничего не пытаюсь с ним сделать, ни лестных выводов для себя, ни мобилизующих. Потому что если русская мысль — большое дело, то, наверное, потому, что она имеет дело с большими вещами. Самая большая вещь — мир. Имеет ли русская мысль дело с миром? Вот это вопрос вопросов. Если она имеет дело с миром, она заранее должна была как-то встретиться с ним. Как это бывает — встретиться с миром? Где можно встретить мир? Я не раз цитировал шопенгауэровскую запись, из его неопубликованного наследия: «Мир, мир! ослы, вот проблема философии, мир — и больше ничто». Мир это первое, с чем мы имеем дело, раньше, чем со стаканом кофе и с автобусным билетиком утром: стакан кофе и автобусный билетик уже *вещи мира*, они такие, и мы к ним подходим (относимся) так, потому что они *внутри нашего мира*, в который мы без вопроса входим, растаем, с довольством, с ужасом, с неприязнью, с отталкиванием, раньше, чем дышим: мы *втолкну*ты в мир, брошены в мир сначала, и только потом, *в ответ* на мир, начинаем делать жесты и движения, начинаем вообще делать разное. Или ничего не делать, но это всё равно тоже *в ответ*. Мир, в котором мы, всегда заранее уже состоялся, мы спохватились слишком поздно.

И вот проблема философии *мир*, который нас застал и достал, который мы не можем уловить, когда он настал. Он настал как-то всегда *уже*. И всё, что в нем происходит, происходит как-то *вдруг*. Но мы ведь как будто бы спрашиваем не о мире. Мы спрашиваем об энергии, вот уже восьмой раз сегодня. Мы спрашиваем об энергии,



тематизировали энергию, не просто так, не потому, что отчего бы не взять еще и это понятие рассмотреть из истории философских понятий, а потому что энергия куда-то девается, она кончается. Мы спросили об энергии, как проснувшись утром в холодном доме, люди спрашивают, что с печкой, почему не греет. Т.е. вообще-то энергии полно, как бы даже не слишком, не хватает *согревающей* энергии — или она начинает сразу жечь.

Из этого вопроса — энергии слишком много или слишком мало, т.е. я имею в виду энергию накопленных зарядов, обычных, атомных и водородных, или добываемую электроэнергию и тепловую энергию, она способна чуть ли не согреть землю, или постоянный, катастрофический недостаток энергии во всяком хозяйстве, с чем мы постоянно сталкиваемся; или избыток энергии толпы, особенно молодой, когда она всё может разгромить, и недостаток энергии у человека, не обязательно даже старого, который, скажем, изо дня в день неспособен встать вовремя или сделать, наконец, что надо сделать. Это совсем не надуманный вопрос, энергии слишком ли много или слишком мало, и современное человечество должно было бы его как-то решить, но оно не может решить, потому что себе такого вопроса не ставит. Оно как-то умеет жить во взвешенности, в неопределенности: то ли ее слишком много, энергии, то ли слишком мало — при том что вопрос об энергии прямо задевает теперешнюю цивилизацию, она вся стоит на расходовании энергии. *Как-нибудь хватит. Что-нибудь придумают.* Не может быть, чтобы как-нибудь не обошлось. Чего-нибудь там да сделают.

Переход из этого настроения, что как же, до сих пор всё время обеспечивали и опять же обеспечат, что-нибудь сделают, бывает и будет, для каждого или для всех, только не обязательно плавный переход, со сменой этого рода обнадеживающих рассуждений на рассуждения какого-то другого рода, а может быть внезапный, обрывом переход, когда в панике и ужасе уже никаких рассуждений просто не будет.

Тогда мы начинаем чуть по другому смотреть на историю философии. Может быть, Аристотель был у себя там, в своем времени такой строгий, тщательный и подробный для того, чтобы заранее в *вопросах*, этих знаках, которые заранее, намного раньше себя засы-

лает в человеческую мысль, как ночных сторожей, возможная беда, чтобы они нас насторожили, увидеть в этих вопросах серьезное, заранее задуматься. Т.е. кто-нибудь скажет, какое отношение имеет чисто теоретический вопрос, слишком много энергии или слишком мало, для так называемых реальных бедствий. Т.е. что вы суетесь со своей теорией, когда тут у нас настоящая беда или по крайней мере угроза настоящей беды. Вся эта теория рядом с настоящей бедой ничего не значит. Но кто так легко потаптывает теорию, отшвыривает с пути, ссылаясь на настоящие бедствия, тот забывает, что и наоборот, когда масса беды умножается на массу, происходит инфляция, известного рода, и массовая гибель, массовый голод не становятся событием пропорционально степени страдания, история словно прикрывает такие вещи, *само по себе массовое страдание* не становится уроком, оно, вместо того чтобы повисить чуткость, снижает, притупляет жизнь народа, не учит, а увечит.

Философия — это ранняя стража, которая имеет дело с судьбой человека и человечества в виде странных теоретических вопросов, не имеющих отношения к жизни. Другой такой вопрос — энергия цель или средство. От нас отмахнутся как от надоедливых путаников, если мы подступим с таким вопросом, скажем, к энергетикам; а нас никак не оставляет ощущение, что именно то, что современное человечество не решило этого вопроса и не поставило его, завело его в странные отношения с энергией, из которых непохоже, что оно сможет выпутаться.

Эти два вопроса — энергии слишком много или слишком мало (в форме: энергия движение или не обязательно) и энергия цель или средство — первые, которые ставит об энергии *Аристотель*. Мы, кажется, крупно опоздали. Пора, вроде бы, уже паниковать, не до философии. У нас, действительно, уже ни времени, ни сил нет. Еще бы, опоздали всего лишь на две тысячи с лишним годочков. Но в панике ведь тоже спасения нет, и нырнуть в беду, в ужас, в ад — во-все не значит что это чему-то научит, скорее изуечит, физически и нравственно.

Поэтому мы, среди паники, делаем всё-таки последнюю серьезную попытку собраться и из всего богатства философской традиции, в которой нам уже не разобраться, поздно, ни сил, ни средств, выхва-

тываем одну нить. Примерно как утопающий хватается за соломинку. Никакой гарантии, что мы сумеем правильно уловить эту нить, тем более — строго и неспешно ее продумать, тем более — успеть додумать, тем более — не ошибиться, не сорваться, не бросить на полпути, а тогда лучше было бы не браться, у нас, конечно, такой гарантии нет.

Ниточка вот такая. Энергия расходуется. Если она расходуется, то она кончится. И вот мы слышим, что Аристотель говорит, что не всегда и не всякая энергия — движение, что даже движение не очень существенно для энергии и что энергия, от которой всё, это энергия *неподвижного перводвигателя*. Разумеется, для нас неподвижный перводвигатель, от которого приходят в движение небесные сферы, а потом, постепенно, через передаточные звенья, также и земля, вся эта так называемая система античного космоса — глухой музей, безжизненный, пустой, забытый; всю эту красоту мы очень хорошо понимаем, но в нее, конечно, не верим. Мало ли чего греки могли, недалеко ушедшие от мифологии, напридумать в своей идеалистической философии. Но всё равно: как ни несбыточна, как ни музейна мысль об энергии покоя, мы за нее хватаемся именно как утопающие за соломинку, потому что, действительно, просто-напросто никакой другой *логической* возможности, никакого шанса, если раскинуть вероятности, у нас нет: всякая энергия, которая не *покой*, будет израсходована, мы обречены.

Совершенно неожиданно мы вспоминаем, что на исходе византийского богословия, в последний его хороший период, в так называемое палеологовское возрождение, — императоры Палеологи правили Византией почти 200 лет, с 1259-го, или с 1261-го г., когда Михаил VIII Палеолог вытеснил латинян из Константинополя, до 1453-го, когда из Константинополя последних палеологов вытеснили турки, — был принят догмат, конкретно на соборе в Айе-Софии в 1351-м г., о божественной энергии и энергиях, единая энергия множится и тогда можно говорить о многих энергиях. Причем эта божественная нетварная энергии совершается в *исихии*, в безмолвии, тишине, покое; энергия, достигаемая покоем, и упрочивающая этот безмятежный покой.

Не то что здесь, в этом догмате, что-то небывало *новое*; Григо-

рий Палама хотел только восстановить учение святых отцов, учителей Церкви. И, разумеется, в *ареопагитической* традиции, к которой принадлежит Палама и вообще основная линия христианского богословия, мысль о спокойной, неподвижной, вечной первоэнергии прямо идет от христианского неоплатонизма и от неоплатонизма, конкретнее — от платиновского платонизма, который был большим философским синтезом, куда вошла существенная мысль Платона и Аристотеля. Это так. И, с другой стороны, на Западе Фома Аквинский учил, что Бог — это *actus purus*, чистая энергия, т.е. энергия, не нуждающаяся в источниках, сама собой и сама в себе полная, заранее в себе во всей полноте осуществившая всё, что только можно осуществить. Суть и актуальность паламизма как раз не в этом вечном, принадлежащем нехристианизированной или христианизированной *philosophia perennis*, догмате о бесконечной, нетварной, ненуждающейся, но бесконечно действенной полноте, которая в начале всего, а как раз в *надрыве* этой мысли. То, что до Паламы — да у Фомы Аквинского — было естественно и единственно допустимо помыслить, что первый двигатель в своем существе и есть весь энергия и никакого зазора, никакого промежутка между его сутью и его действенностью нет и не может быть, Палама *уже продумать не может*, т.е. для него, если можно так сказать, *почти уже как для нас то древнее слияние первосущности и энергии* — немыслимо; поднято, продумано быть не может. Палама вводит тревожное различие между сущностью и энергией.

Палама предотвратил православное богословие от превращения в благополучный музей. Он взорвал старый неоплатонический музей изнутри. Т.е. те, кто воображает, что как-то с чем-то увязывает в паламитском догмате, ссылаясь то на богословие, то на философию, пытаются связать в нем концы в концах, — [им] лучше понять, что Палама это проблема, проблема отношения философии к богословию, мысли к мистике, Востока к Западу, и, что нам особенно важно, проблема русской мысли, вернее, ее продолжения, из-за места, которое занимает *энергия* в мысли Алексея Федоровича Лосева.

Мы к нему и перейдем, но сначала, чтобы обозначить проблему, надо *запретить* себе некоторые неправильные шаги, чтобы не продолжать философско-богословское месиво, которое до непроходи-

мости, до болота уже растоптано на месте, о котором я говорю. Чего нельзя. Нельзя несколько вещей, от которых лучше уберечься, если мы хотим еще продолжать думать. Этих вещей, которые надо себе запретить, немного, я их перечислю без порядка.

Во-первых, мы не должны, и не обязаны и не имеем права, навешивать на себя, раз прикасаемся к таким темам, особенное настроение или насаждать в себе какой-то особенный, так называемый церковный, образ мысли. Эти операции над своей психикой и над своим сознанием не имеют отношения к настоящему благочестию и к смирению и обычно бывают конформизмом, который сразу не опознан, потому что нов, непривычен, но нисколько не лучше всякого конформизма. Можно жалеть, что это явление — оперирование собственной психики и собственного сознания — распространилось, но его массовость только должна нас еще насторожить против него. Лучшее, в нашем контексте, философском, средство против него — это знать и помнить, что вера и мысль очень долго идут вместе и вообще не видно, чтобы они где-то расставались; и что и вера и мысль не имеют отношения к распорядительности, тем более того мелочного, суетливого и пугливого рода, какая бывает при усилиях поскорее распорядиться собой, при конформизме, в том числе при конформизме, который называет себя церковным.

Во-вторых — связано с первым — после недавней расправы над философией, что она создание рабовладельческого и буржуазного ума, не нужно новой расправы, что она создание неверующего ума. Мы были запуганы позитивизмом, реализмом, потом материализмом, потом атеизмом, потом христианским богословием, потом современностью, все они машут перед глазами, хотят показать, доказать, что классическая мысль *действительно* музей, что мы совершенно правы, ощущая ее таким образом, только не надо больше сомневаться, искать и думать, дело решенное. Американский поэт Эзра Паунд как-то сказал, что главная цель всеобщего образования — убедить население, что классику читать не обязательно. Он же говорил, что если бы в книжных магазинах, повсюду можно было бы видеть только хорошие, настоящие книги — он еще не учитывал телевизора и мало учитывал радио, — то через три года человечество изменилось бы. Мы говорим из нашей теперешней потерянности о

классической философии: это музей, мы в нем всё, может быть, понимаем, но жить там не можем. Ничего не поделаешь, Аристотель для нас музей; но лишь бы мы свою неустроенность не принимали за окончательный дом, когда, наверное, никакого дома у нас на самом деле нет, и не было никакого никогда дома кроме того музея, в котором мы давно уже разучились жить.

В-третьих, опять связано с прежним. Религия без философии, вера без философии обойтись может. В Евангелии нет никакой философии, или можно сказать по-другому: что там содержится *вся* философия, но не так, что тогда философия может хоть и не быть, а наоборот, что она *тоже* вмещается в Благою весть, как в нее вмещается такая масса вещей, что если бы «писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг», так сказано в конце Евангелия от Иоанна. И вот из-за этой полноты Благой вести в себе, из-за которой она *не нуждается* привлекать или использовать философию, в такой служанке вера не нуждается так, чтобы не могла обойтись без ее услуг, — и как ничто не заставляет «привлекать» философию, так *ничто не мешает* — из-за свободы этого отношения — [вера может] принять философию не редуцированную и приспособленную, а как она есть. Философия тоже со своей стороны не нуждается быть *религиозной*, и если она хочет быть *служанкой*, — потому что в философии есть стихия благочестия, как в вере, и философия, как собака, хочет служить госпоже, — то без претензий на священный статус. Так в средние века философия в области наук *царствовала*, а вера *священствовала*, и царь нуждался для своего освящения в священнике, но не священник в царе, хотя царь добровольно служил священнику. Вера *полна* в себе, но ее полнота предполагает и полноту мира, и в эту полноту входит то понимающее принятие, то понимание, каким в своем существе всегда была философия, фило-софия, принимающее понимание. Философия вере не нужна, *поэтому* вера предполагает философию без редукций, без приспособления, без искажения. Применительно к нашему вопросу это то, о чем я говорил: в той мере, в какой догмат задевает философию — если он задевает философию — не может и не должна строиться никакая религиозная или другая философия *ad hoc*, которая как-то уладила бы вопрос, навела бы согласие. *Веру с философией*

*соглашать не нужно.* Они с самого начала уже согласны между собой так, как согласователям никогда не удастся их согласовать.

Теперь Алексей Федорович Лосев, «Философия имени». Лосев предупреждает, что его метод не отворачивается от всей философской техники времени, от феноменологии Гуссерля, от философии символических форм Кассирера, но «главным своим методом» (с. 13 Гоготишвили, как и везде этот том приложения к журналу «Вопросы философии»\*) считает «метод... диалектический». Суть *этой* диалектики проясняется страницей ниже, тут же. Она *в столкновении непримиримого*, в антиномизме. Отсюда боевой тон книги и книг Лосева. Он видит войну, войну повсюду, сходку и отчаянную борьбу *абсолютно непримиримых начал*, в разных формах выступающих, но воссоздающих, порождающих, воспроизводящих одно и то же: *антиномию*. Диалектика — «обязана быть *логикой противоречия*. Она обязана быть системой закономерной и необходимо выводимых антиномий» (13). Гражданская война не закончилась, она бушует на страницах Лосева; или гражданская война для него — быстро преодоленное, частое воплощение, иллюстрация вот к этой археструктуре, неразрешимому столкновению. Как такая, диалектика «просто ритм самой действительности» (там же), имеется в виду не политическая и газетная действительность, а действительность по Гегелю как то, что себе дорогу пробивает и пробьет через всю обыденную толщу, собьет с ног любое сопротивление. — В этой книге действительность номер один для Лосева — имя, слово. Слово, имя (сначала они не различаются) — «живой нерв реального опыта» (там же), и это очень хорошо сказано, потому что было бы безвкусицей начинать с вычищенного наукообразного определения слова, имени. Такого определения всё равно не существует, слишком укоренилось слово в человеке и слишком незаметно оно опережает все попытки мысли подумать и о нем самом. «Живой нерв реального опыта» — это сильный и уместный образ слова. Как, спросим Лосева, внедрилось слово в само тело человечества — как нерв или нервная система или сам мозг? И Лосев скажет что-то *сильное*, не исключено, что это будет даже *очень крепкое ругательство*, не от грубости или рассерженности, а от невозможности иначе высказать смесь изумления, восторга, растерянности, отчаяния от понимания того, что никаки-

ми своими усилиями как ни силятся не исхитрится человек отгадать, каким поразительным способом всажено, вдвинуто, вращено в само тело человека и человечества слово. Wittgenstein: язык часть человеческого организма. Человек спал, проснулся ... Человек не был при том всаживании и измерить его не может, он приходит поздно и успевает заметить только, что впрессовано слово наверное каким-то сверхпрессом и при сверхвысокой температуре, потому что в него запрятана — это всё мои сравнения, спровоцированные тем лосевским сравнением слова с живым нервом — пружинящая сила, дающая о себе знать напряжением противоречия. Где живое прочное настоящее, там взвинчены противоречия, сгусток противоречий, «реальная жизнь» соткана из противоречий (14).

Я сказал сейчас: крепкое ругательство. И в самом деле, как еще иначе быть с *не видящими это*, как ввинчено, вкручено слово в самую плоть, как оно нерв, как оно искра, согревающая, пронизывающая и сцепляющая вещество. Серией сильных ругательств Лосев стряхивает с себя холодных недочеловеков, неспособных зажечься этим жаром восторга перед чудом того, как всё устроено. Это похоже на то, как гневно отвергают соблазн, или наваждение. «Что имя есть жизнь, что только в слове мы общаемся с людьми и природой, что только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности во всех бесконечных формах ее проявления, это всё отвергать — значит впадать не только в антисоциальное одиночество, но и вообще в анти-человеческое, в анти-разумное одиночество, в сумасшествие. Человек, для которого нет имени, для которого имя только простой звук, а не сами предметы в их смысловой явленности, этот человек глух и нем, и живет он в глухо-немой действительности. Если слово не действенно и имя не реально, не есть фактор самой действительности, наконец, не есть сама социальная (в широчайшем смысле этого понятия) действительность, тогда существует только тьма и безумие и копошатся в этой тьме только такие же темные и безумные, глухо-немые чудовища» (там же).

И много-много раз в этой и во всех своих книгах, как заклинание от нечистой силы или от волков или от грабителей, Лосев будет повторять сходные инвективы, негодуя, выкладывая вескую, злую брань по адресу той мрази, нечеловеческой, которая восторгом по-



нимания умного или софийного смысла не горит. Так что для разговора с Лосевым и для чтения его книги нужна предпосылка. Нужно видеть во всём огонь софийного смысла. Нужно видеть мир в этом смысле. Нужно видеть «мир... как имя» (там же). Вот эту формулу «мир имя» мы должны запомнить, нам к ней придется не раз возвращаться.

Или, может быть, Лосев спорит с самим собой? Это *он сам* готов каким-то другим, трезвым и смиренным зрением *не обязательно* увидеть в слове живой нерв, а в мире — имя? Но хотя бы и так. Если даже Лосев изгоняет Лосева. С тем изгнанным Лосевым мы дела всё равно не имеем. Мы имеем дело с изгнавшим Лосевым, победившим Лосевым, с Лосевым, который видит в вещи умную сущность, эйдос, имя. Что, мы захотим заподозрить это возвышение духа? Ни в коем случае; *само это мистическое видение огня, света, нервов, смысла в толще обыденного существования — драгоценность*, и если в книге ничего больше нет, кроме свидетельства об этом мистическом видении, то и тогда книга драгоценная. Нам бы хотелось к этому мистическому видению приобщиться.

Лосев мистическим свое видение не называет, наоборот, это для него «непосредственное жизненное восприятие» (16), а у кого такого нет, те себя искалечили. «Это *вы*, абстрактные, несознательные метафизики и беспочвенные нигилистические идеалисты-утописты, боитесь противоречия... Это *вы* настолько искалечили свое простое человеческое восприятие, что не верите непосредственному свидетельству опыта» (там же). Мистическое — оно же и живое, и свежее, и непосредственное. И тут не дай Бог нам спорить. Здоровье, настоящее, дается очень немногим, избранным единицам. Лосев пришел с редкостным *здоровым* зрением и умом. Настолько, что он поэтому был один против всех искалеченных. Как подвиг жизни, он *оставил* свое видение в нескольких книгах, и в своем образе, и вот само это *видение*, которое надо уметь тоже увидеть, и этот *образ*, который сам как произведение (искусства держать себя, искусства *присутствовать*), — обязательное дополнение, вернее, ключ, без которого его тексты можно не понять, потому что, как считается, ему приходилось их зашифровывать, хотя сам он говорил другое: «Лосев всегда пишет то, что думает, думает то, что пишет»; но что в текстах,

особенно поздних, Лосев не весь и не такой, это распространенное мнение, и в преамбуле к примечаниям к «Философии имени» эта ранняя книга противопоставляется «последующим работам», где «многочисленные терминологические смещения» (604), что бы это ни значило. Но Лосев всё-таки *присутствует* в своих текстах, даже поздних, присутствует в своем *главном*, что я назвал тайным видением. Один молодой человек из Софии, студент второго курса тамошнего университета, из-за скудости библиотеки натолкнулся только на разрозненные тома «ИАЭ»\*, и, не зная автора, выделил из всех современных русских: только при чтении Лосева, из всей философской русской литературы последних двадцати или тридцати лет, он чувствовал безотчетный подъем, восторг, энтузиазм. И ведь правда: ума, тонкости, эрудиции, даже лирики, особенно ума и тонкости, можно много найти в этой нашей литературе, но пусть утяжеленный, загроможденный, но прямой порыв и неподдельный восторг — только у Лосева, даже старика. И это еще яснее было видно на его выступлениях, к которым он долго старательно готовился, запоминая по частям, как актер или вернее античный ритор, и при всей обстоятельности содержания главное назначение его речи всегда было всё-таки одно, поднять слушателей, заразить их огнем, он знал каким. Может быть, даже в этой самой аудитории, МГУ, ауд. 2\*\*, давно, наверное пятнадцать лет назад, на защите — он был оппонентом — филологической диссертации, после защиты я сказал ему, что он опять говорил лучше всех. «Да что ж делать!», отвечал он словно оправдываясь. «Я вижу, все закисли, вот и надо было людей расшевелить».

О поздних и ранних работах. И что, как пишет комментатор к «Философии имени», будто бы «многочисленные терминологические смещения» были «характерны для последующих работ Лосева», — говорить так значит не замечать, что его ранние работы, и особенно «Философия имени», это, если можно так сказать, *одно сплошное терминологическое смещение*, т.е. смещение того таинственного видения вещей, искусства зрения, в сторону термина, в сторону техники: *соревнование* с техникой.

Со своим видением вещей Лосев видит себя — как *такое вот зрение* — в середине вещей, даже видение и есть сами вещи — их ве-

дение, их сути видение — в истине. «Диалектика не только “захватывает” вещи, но она и есть сами вещи в их смысловом саморазвитии» (17) — «смысловое саморазвитие» именно *самих вещей*, потому что есть недолжное насильное навязывание вещам умышленного смысла, и есть противоположное, пугливое отстранение от вещей, ограничение их внешней видимостью, «пусть вещи сами меня задевают, я не буду их задевать», — но Лосев не там и не там: вещи *сами* хотят быть, не замирать в себе, они *сами* просят, требуют нашего участия, участия полного и ощущения и всего тела и мысли тоже для своего развертывания, и такое наше *полное* участие в *полноте* вещей вещи не портит, наоборот, возвращает их к *их* истине, которая и *наша* истина тоже. Поэтому лосевская диалектика берет, так сказать, вещи на себя, принимает их как *тело*. «Если диалектика не показывает, что в теле дана последняя осуществленность, что всякая жизнь есть жизнь тела, того или иного <заметьте это «того или иного», потому что и мысль *тоже* тело особенного рода, и уж во всяком случае мысль *не лишена тела*, и если у нее не видим тела, то потому что у нее *сверхтело*, *больше и лучше*, чем тело, всем телам тело, тело *καὶ ὑπεροχήν*, по превосхождению, — так что, парадоксально сказать, если мысли *уже не надо тела*, то значит у нее уже есть само тело тела, *лучшее* тела; суть, истина тела такие, что телу будет завидно, тело будет завидовать как тело в своей прекрасной телесности *такому* нетелесному сверхтелу; с этим «по превосхождению» мы у Лосева еще не раз встретимся, совсем скоро>... если диалектика не показывает, что... всякая жизнь есть жизнь тела... такую дрянь не стоит и именовать диалектикой... такую диалектику надо вырвать с корнем из человеческого рода... Много и так развелось в философии всяких шарлатанов и мерзавцев, и абстрактная диалектика, не понимающая тела и его сокровенного смысла <опять очень важное добавление, с какой стати останавливаться на теле, тело ведь движется, движение имеет смысл, смысл куда-то ведет — куда? далеко, надо за ним пойти, чтобы искать, он до времени *сокровенный*, но идите же, не стойте, хотя на теле и *можно* остановиться, только с какой стати, если само тело никогда не останавливается? Идите, куда движется всё, движение имеет смысл и само смысл как направленность>... абстрактная диалектика, не понимающая тела и его сокровенного

смысла, да будет изничтожена наряду с холерными и тифозными бациллами» (17).

Надо не останавливаться, идти, куда ведут указательные стрелочки смысла. Мало просто смотреть, «вылупивши глаза» (18), куда девалась ваша мысль, почему вы полной жизнью не живете, почему «жизнь ваша скверная, а опыт жизни у вас уродливый и задушенный» (20), почему не глядите *во все* глаза, и в глаза мысли и ума тоже — это уже я от себя продолжаю мысль Лосева; и почему забыли, как ребенком *смотрели и думали одновременно*, и еще как думали, кто, вспомните, у вас думание отшиб, почему мысли испугались. Теперь всё-таки вернемся поскорее к Лосеву, и «поздний» если хотите Лосев, мне говорит: «Всего бояться и всегда бояться, но всего больше бояться мысли». А здесь в предисловии к «Философии имени»: «Вы не верите в мысль и не понимаете, что мысль реальна и как она реальна. Вы боитесь мысли, потому что никогда не мыслили, не умеете мыслить» (19). Нет, я поправлю всё-таки Лосева, это было бы прекрасно, если бы никогда не мыслили, как дикарь Пятница, но всегда уже обязательно мыслили, совсем маленькими детьми, которые еще не умеют себе запрещать думать, думают вовсю, вкривь и вкось, пока не заметят, что это *не надо*, что думать у людей не принято, наказуемо; заметят, что *проблемы, не просто*, а люди не слышат, всё себе решили. Лосев как тот ребенок, который не захотел разучиться думать. И как здоровый ребенок он с недоумением смотрит на порченных, калеченых. Но почему, почему они такие? Он их вроде бы гонит, отпускает. Ну ладно, «слепому не откроешь глаза... Если вы хотите пить, есть, спать, то надо заниматься не диалектикой, а взять что-нибудь и съесть или взять да и лечь на кровать. Диалектика, повторяю, есть *наука* <тут наука как философия наука, по Гуссерлю>, и жизненность ее не в том, что она лечит ваш желудок от расстройства или помогает вам в ваших приключениях с “комсомолками”» (20). Отпустил обедать и развлекаться. Хорошо бы, прожил бы спокойно. Нет, снова догнал и трясет за плечи, недоумевает, что они сделали со своей человечностью, куда подевали, неужели не видят, как это безвыходно, — сел, поел, поспал, встал, погулял, познакомился, поел, погулял, поспал, встал, снова поспал, встал, поел, погулял, полежал, поел еще, потом еще поел, лег, поспал. На

что они променяли мысль, полное человеческое существо, настоящее достоинство — быть в театре вещей, которые требуют человека, чтобы он увидел, как чудно они все устроены, с какой грозной и звонкой непостижимостью устроены вещи, так что гадай, бейся хоть всю жизнь, всё равно не поймешь, как сделан мир и всё в мире. Эта софия, мудрость неразгадываемая всего — «подлинная стихия разума, необозримый океан и чудное неистовство мысли, чудная и завораживающая картина самоутвержденного смысла и разумения» (21). Самоутвержденного — в смысле не мы его туда примыслили и не задним числом он туда пришел. «Вы, не понявшие красоту мысли и ее неистощимую бездну, не можете понять и диалектики» (там же). Почему красота мысли и ее неистощимая бездна *обязательно* должны быть диалектикой, — забытое сейчас слово, — мы не понимаем. Видно, что диалектике сделана здесь честь. Лосев захотел сделать диалектике честь, он хотел понять ее такой. Мы должны запомнить: когда Лосев говорит «диалектика» и подобные вещи — он имеет в виду «стихи[ю] разума, необозримый океан и чудное неистовство мысли, чудн[ую] и завораживающ[ую] картин[у] самоутвержденного смысла». Что всё это — «диалектика», это, конечно, как говорит упоминавшийся автор примечаний, «терминологическое смещение», только не в позднем, а как раз в очень раннем произведении. На термин *перемещено*, термину *подарено* то, что вовсе не обязательно надо было дарить этому термину. Лосев, между прочим, сам не мог быть очень рад, что так много отдает термину. Термин был освящен Платоном и подтвержден Гегелем, и это помогало. Но всё-таки *без термина Лосеву было бы легче*, он почти так это и проговаривает ближе к концу предисловия. Термин Лосеву *внушен*, если хотите — *навязан*, всем непонятным уличным заглушающим шумом навязан, этот шум надо перекрыть, заглушить, его Лосев заглушает термином — «диалектика», но сам-то знает: «Диалектика есть просто глаза, которыми философ может видеть жизнь. Однако это именно хорошие глаза, и куда они проникли, там всё освещается, проявляется, делается разумным и зримым» (22). Конечно же, не потому хорошие глаза, что диалектика, а диалектика наоборот может стать такой хорошей, потому что где-то, у кого-то открылись хорошие глаза. Между прочим, достаточно, чтобы были только одни хорошие глаза, только один

тайновидец, в этом смысле Лосев и расстроен, и не обязан быть расстроен, что с ним так мало кого, почти никого, вовсе никого.

С тем ходом мысли, который у Дионисия Ареопагита и в восточном богословии обозначается термином *καθ' ὑπεροχὴν*, по превосходению, мы у Лосева не раз будем встречаться, и прежде всего — на первой странице «Философии имени», где сначала идет тезис «мышления не существует без слов», а потом тезис «бессловесное мышление... есть... преодоление слова, восхождение на высшую ступень мысли» (24, 25). Дело в том, что когда слово «преодолеваются», как говорит Лосев, оно преодолевается тем, что, если оно и не слово, но такое неслово, которое *лучше* слова, всё, чем слово могло похвалиться, в себя вобрало, так что оно настолько сама суть слова, что слова ему уже и не надо. Высшая ступень «преодолеывает» слово не тем, что отбрасывает его, а тем, что и самому слову дает подняться к своему «первоначальному основанию». То «первоначальное основание», как бы сказать, не слово, как мы привыкли думать о слове, но оно и *не лишено слова*, во всяком случае во всём, что слово делает словом, то первоначальное основание выше всякого слова.

Едва ли не главный у Лосева это ход мысли. Поэтому лучше привыкнуть к тому, что когда мы слышим «диалектика», то подразумевается весь «столб», так сказать, от метода и приема до диалектики вещей, т.е. до самого разума мира; когда слышим «слово», подразумевается и его *невидимая форма*, фундамент, слово слов, которое не обязано быть привычным нам словом, потому что вбирает все вообще слова. Я предлагаю такое восхождение у Лосева всегда предполагать.

Что слово — нерв, было сказано в предисловии, поэтому не надо удивляться, что перечисление сфер, сошедшихся в пучок в имени, начинается с «физиологических, психических» (далее идут действительно смысловые сферы, и нам уже легче слышать: «феноменологических, логических, диалектических, онтологических сфер»). Физиология для Лосева, тем более психология, тоже насквозь просквозжена смыслом, и мы думаем: правильно ли он делает, что не оставляет автономии природе? Физиология — и «потому что», и «для того, чтобы»: больной выздоравливает и «потому, что» происходят такие-то химические реакции и не могут не произойти при таком-то

составе крови, и «для того, чтобы» организм снова стал целый. Эти два ряда причин — «потому что» и «для того, чтобы» — существуют сами по себе и не мешаются друг с другом, не мешают друг другу. Конечно, физиология «для того, чтобы» жизнь загорелась смыслом; ради слова, ради имени, если говорить вместе с Лосевым. *С этой стороны физиология «сосредоточена» на имени.* У физиологии есть другая сторона: она вся «потому что», т.е. может быть описана и без телеологии, только в терминах причина-следствие, химических реакций. Может быть Лосев не дает физиологии иметь и ту свою медлительную обстоятельную подробную природную сторону, слишком спешит взять, вырвать физиологию для того, чтобы она была носительницей смысла и только?

Первая часть книги называется «До-предметная структура имени» и начинается с утверждения «Имя есть прежде всего звук». Это у Лосева неверно или условно-верно, если мы условимся его особым образом читать. Никакой допредметной структуры имени не существует, потому что опознать имя до предмета невозможно, имя опознается только при предмете — или, что тоже, при бес-предметном, «пустое имя», — но в *структуру* имени входит предмет, как в структуру птицы крыло. И неверно, что «имя есть прежде всего звук», потому что имя опознается не по звуку, наоборот, *звук опознается как звук имени когда сначала опознано имя*, именно как имя предмета — не говоря уж о том, что именем может быть молчание или пауза, возьмем уж совсем грубый случай, когда кто-то хочет назвать что-то нецензурным словом и сам себя цензурует, вместо имени получается пауза, никакой не звук. Почему Лосев начинает с двух немыслимых, неоправданных формулировок? Он говорит *применительно к расхожему представлению*: считается, что есть «слова», которые «прилагаются» к вещам; что слово это звучащая вещь. Лосев берет эти расхожие представления и должен будет их «прожечь»; он делает шаг навстречу публике и говорит, ладно, пусть всё будет так, как тебе, публика, кажется, как написано в учебниках языкознания, как ты учила в школе. Он смотрит *двумя зрением*: одновременно зрением бездумным толпы и теми «хорошими глазами», о которых говорил в предисловии.

Я не думаю, что смотреть одновременно своими и чужими гла-

зами на вещи хорошо. Вначале Лосев еще подчеркнуто различает, где он служит «вашим», а где «нашим». За немислимой фразой «имя есть прежде всего звук» стоит поправка: «В дальнейшем мы увидим, что сущность имени ничего общего не имеет с звуком. Однако в *целях контакта с традиционными схемами* признаем в имени как один из наиболее верхних слоев — *фонему*, звуковую оболочку» (27). Поначалу четко двойное видение. Но потом, возможно, сохранить такую же четкость не удастся. И *ход рассуждения* оказывается подчинен той самой «традиционной схеме», сначала фонема и так далее, как у Ивана Александровича Бодуэна де Куртенэ! От каждого камня этой «традиционной схемы» Лосев, конечно, не оставит камня на камне, всю ту схему взорвет, на каждой частице покажет мощь взрыва. Обыденное сознание думает, вернее, ему мерещится многое, в частности о слове и имени, и Лосев систематически основательно разобьет всё это своим молотком.

Но ему много придется работать, потому что как только он согласился посмотреть на слово со стороны, — оно конечно рассыпалось. Древняя шумерская идеограмма слова, имени — стрелка. В указывании суть имени, имя чистое указывание, и лучше схватить первый намек, потому что иначе стрелка станет указывать на всё, как и бывает, когда лингвисты наивно идут за указательной стрелкой языка и добросовестно перечисляют всё, что видят: фонетические, семантические, экспрессивные, социальные и какие еще там другие слои; язык указывает на всё, и по-своему, со своего угла, разговаривая тоже обо всём, лингвисты думают, что говорят о языке. Они мимо языка с самого начала промахнулись, не заметив его сути — указывания. Язык не там, куда он послал, а в самом движении посылая. Лосев добровольно пошел за лингвистами, вот он и вынужден перебирать в имени всё, что *видно*, т.е. на что само имя же указывает: фонему, ее экспрессивность общую и индивидуальную, семему, этимон, морфему синтагму, пойему, симболон и еще многое. Можно эти слои, детали рассмотреть подробнее, перетасовать, всё это довольно утомительные занятия, но мы можем быть уверены, что Лосев перечислит *больше еще* гораздо моментов слова, чем их замечает лингвистика, что он смутит этим лингвистику, что не утомится от перечисления и преодолеет его, что в технике, в терминологии он *переигрывает* позитивистическую науку.



Почему, кстати, мы взяли́сь читать лосевскую «Философию имени». Потому что это теория афонского православного имяславия, в котором возвратилось в 20-м в. паламитское учение о присутствии нетварных энергий, Имя Божие — сама Его нетварная энергия. Потому что в предисловии к книге Лосев называет: «я говорю... о сущности, об энергии, об имени и т.д.» (17), сначала — о сущности, об энергии; имя уже на третьем месте, остальное — и т.д. Мы должны понять, почему «Философия имени» — это книга «о сущности и энергии». Почему он дерзает рассмотреть в своей книге *мир как имя* (14). Что так и так, в любом случае, говоря об *энергии*, мы не прошли бы мимо *мира*, вы, наверное, уже догадываетесь, да и я это уже почти что сказал. Но сейчас пока еще это не видно, и так и надо, чтобы пока не было видно.

Я сказал, что в порядке *tour de force* Лосев будет брать самые далекие ему, школьные понятия лингвистики и «прожигать» их смыслом. Так слово, взятое как фонема, при вглядывании в него обнаружило семему, этимон, потом симболон, всё это связанные со словом смыслы, пока Лосев не добрался до чистого движения мысли, ради которого и которым живет слово, и воттому чистому движению мысли фонема, грубо говоря, до лампочки, то чистое движение мысли может схватить себе другую фонему или вообще пока жить своим внутренним размахом, а ведь кто возразит, что слово в своей сути — это как раз такое вольное движение мысли? Где же тогда та фонема? Важен *нозматический*, Лосев неистощим в терминологии, *чисто умный* пласт имени, Лосев называет его «нозматическая семема», т.е. смысл схваченный как сам луч мысли, которая выхватывает по воле себе в темноте среди предметов (каких угодно) опору и орудие, *но не от предметов же берет свой свет*.

Всё. С фонемой разделились. В «нозматической семеме» «уже нет и следов фонемы» (33). «Когда убран освещаемый предмет, то остался только освещающий луч» (там же). Ход снова, о котором мы уже говорили: *без фонемы слову легче, лучше*; что фонема! *бесфонемно* му слову *все фонемы потенциально принадлежат*, а не какая-то жалкая одна! Быть без фонемы *такому* слову, которое чистый луч мысли, — не лишение, а приобретение; обрасти фонемой такому слову

ничего не стоит, а зачем, если он, луч, «собирается в единовидную и компактную массу и уже не содержит в себе чуждых ему по существу оформлений освещаемого предмета» (там же), т.е. не имеет всей той тяжеловесной многослойной этажерки слова, на которую всего наставлено, может быть, и лишнего, от прошлого оставшегося, случайного, пыльного, ломкого, хотя, может быть, что-то и драгоценное.

Теперь вот что важно. Пусть «толпа считает наиболее конкретным и реальным» (там же) фонему, но ведь звук действительно *конкретный*, он врос в тело, его физиологию, психику, в национальность, в эпоху, в настроение, в музыку времени, в ритм времени. Расставшись с фонемой, мы потеряли всё это. На двенадцатой ступени своего восхождения от фонемы к чистой нозме Лосев делает еще один опасный шаг, он обещает от того смысла, который вкладывает каждый говорящий в каждое слово, например в слово «город» Иван Иванович — любовь, Иван Петрович — проклятие, *Петр Иванович злобу*, первый представляет при этом Кузнецкий Мост, второй Охотный Ряд, *Петр Иванович Лубянскую площадь*, — и здесь всё в порядке, расставания с конкретностью нет, — но на 12-м шаге Лосев обещает *обобщенную* семему, «сведение всех» словарных значений «к некоему общему значению данного слова», это сведение *произойдет теперь только в голове Алексея Федоровича Лосева и уже теперь он лично отвечает за то, чтобы получившееся не было отвлечением и обобщением, чтобы оно сохранило полную конкретность*, а как это сделать? — т.е., другими словами, чтобы работа мысли Лосева весила столько же, сколько *сама правда*; т.е. Ивану Ивановичу Бог на душу положил так слышать, так произносить, так осмысливать слово «город», Иван Иванович не может иначе, оно тут как природа, злобное шипение скрывай не скрывай, или любовь скрывай — не скроешь, так уж душа его повернулась к городу, если он в чем ошибся, другие его поправят; но когда Лосев обещает «общее (поверх Ивана Ивановича и Ивана Петровича) значение данного слова» (35), то как минимум Бог тоже должен положить ему это значение на сердце с той же одноразовостью, непоправимостью, исторической конкретностью: *не измыслить, не скомбинировать, не суммировать* — а это опасное слово, «суммировать» (там же), Лосев на свою беду произносит, — иначе исследователя *вышвырнет* окончательно из конкретности, и

## ЛЕКЦИЯ VIII

он может какими угодно красивыми словами описывать чистый луч ума, который обходится без фонемы, но конкретность будет уже упущена. Это *крайне рискованный* шаг, Лосев это понимает, когда обещает *конкретность* диалектики. И мы не имеем права говорить, что Лосев проваливается. Мы имеем право и *хотим* ожидать от него, что в «ноэме» будет не конструкт, а возвращение, в головокружительной безопорности свободы, к *конкретности*, понимая ее между прочим как историческую необходимость, необратимость.

Еще раз один вопрос из прежних записок: «Вы говорите: “Дело восстановления всего (т.е. Мира как Целого) — это не одна из проблем, а вся”. Но не является ли это дело заведомо безнадежным и бессмысленным, потому что... преступления нашего века перечеркивают саму мечту о грядущей гармонии безоговорочно и навсегда». — Я сказал, что *целый мир — проблема*, потому что он невозможен, не видно, каким образом он был бы теперь уже возможен; но с другой стороны, нет никаких шансов, что человек найдет себя где-нибудь иначе, как в *целом* мире, всё меньшее целого, если будет предлагаться вместо целого, будет ему враждебно, чужое, все подмены он потопчет так или иначе. Я не говорю, что есть рецепты восстановления *целого* мира; я говорю только; не надо напрасно надеяться, что будто бы человеческое существо удовлетворится инвалидным существованием при *кое-каком* смысле; напрасно *выкраивать* рациональный маленький смысл применительно к обстоятельствам, это не поможет. Уже в 17-м веке единственным достойным способом человеческого существования было сойти с ума и хоть в мечте побеждать зло и утверждать добро. Грэм Грин сказал, что он чувствует себя под конец жизни в Ла Манче. Может быть, сойти с ума только осталось человечеству: по-хорошему сойти с ума и не спать, не есть, служить Прекрасной Даме.

«Философия имени» Лосева. Вы понимаете, что на двенадцатой или тринадцатой ступеньке этажерки слова, переходя от слова в голове и на языке Ивана Ивановича, Ивана Петровича и Петра Ивановича к «ноэме» и к «идее», Лосев вдруг опять оставляет порядок «потому что» и перескакивает в телеологический порядок «для того чтобы». Для торжества умной идеи.

Мы должны *верить*, что Лосев не потеряет конкретность при таком переходе. Хотя он словно выбивает у себя из-под ног подпорки. Нет живого, пусть наивного, пусть нелепого, пусть пришепетывающего, пусть присвистывающего слова-*факта*. На сцену вышла чистая ноэма или идея, не связанная ни со звуком — что ей фоне-

ма? — *ни с психикой*. Она находится в «сфере понимания» (36). — Кто обеспечивает эту сферу? Тот, кто о ней заговаривает, больше никто! — Ну хорошо, слово ушло, растворилось в сфере понимания. Но хоть вещь, означаемая словом, конкретный город, вот этот город Москва, остался? *Нет — это важно — город не остался таким, каким он конкретно присутствовал для конкретного Ивана Ивановича и Ивана Петровича*. С города сняты случайности индивидуального впечатления и город превратился в *предмет*. — В самом звучании слова, термина «предмет» у Лосева есть хищное, орлиное: стремительное выхватывание *самой сути* этой вещи, этого города, Москвы. И мы опять можем только затаив дыхание ожидать, сочувствовать и надеяться; ожидать, сочувствовать и надеяться, что «хорошее зрение», диалектика, — *с той же неотменимой однозначностью истины*, с какой разные впечатления города ложились на разные души Ивана Ивановича, Ивана Петровича, — теперь *сама правда города Москвы диалектиком, его хорошим зрением будет угадана, схвачена, помыслена*. В этом целенаправленный, боевой, строгий смысл слова «предмет». Иван Иванович и Иван Петрович видят Бог весть какие лоскутья Москвы, хорошее зрение схватит сам *предмет* Москву. «...*Тайна слова заключается именно в общении с предметом*... Живое слово таит в себе интимное отношение к предмету и существенное знание его сокровенных глубин» (38). Т.е. слово тут уже конечно без фонемы, как *суть*, я говорил, слова, умный луч; но всё равно есть, не слово так «фундамент» (25) слова: «Тайна слова в том и заключается, что оно орудие общения с предметами <в том нацеленном значении слова «предмет», как я говорил> и арена интимной и сознательной встречи с их внутренней жизнью» (39). Тайна слова. Теперь всё поставлено, я говорю, на одну карту, чтобы та встреча с интимной жизнью предмета *поверх* фонемы, *поверх* психики была богаче, конкретнее, историчнее всякой эмпирии. И Лосев заклинает: «Имя предмета есть цельный организм его жизни в иной жизни, когда последняя общается с жизнью этого предмета и стремится перевоплотиться в нее и стать ею» (38). Клещами нас вынимают из эмпирии, из «потому что» и вводят в настоящую жизнь целенаправленного предметного смысла, «для того, чтобы». Там, в том *тайном* слове, в *тайне* слова, где слово — чистая идея, там «слово двигает народными мас-

сами и есть единственная сила... под влиянием вдохновенного слова пробуждается в рабах творческая воля, у невежд — светлое сознание, у варвара — теплота и глубина чувства... вчерашний лентяй делается героем, и вчерашнее тусклое и духовно-нищенское состояние — ярко творческим и титаническим порывом и взлетом» (24).

Важнее всего вот эта формула, *«имя предмета есть цельный организм его жизни в иной жизни, когда последняя общается с жизнью этого предмета и стремится перевоплотиться в нее и стать ею»* (38)\*.

(Я напомним в скобках, почему мы читаем «Философию имени» А. Ф. Лосева, — потому что в Предисловии к книге он говорит, что эта книга о сущности, энергии, имени и т.д.; т.е. прежде всего о сущности и энергии; это мы очень скоро, сегодня, увидим; и потому, что в этой книге, он говорит, он дерзает рассмотреть «мир как имя».)

В этой важной формуле, с. 38: чем держится «интимное единство» разъятых сфер бытия, с восхождением к новому сознанию. Где уже нет субъекта и объекта? Сказано: *именем*. Уточнено: предмет всей своей жизнью (местоимение «его» относится не к «имени», а к «предмету» в этой формуле, — «имя предмета — организм его [предмета] жизни в иной жизни» — которую я уже дважды прочитал) живет через имя в иной жизни не всегда, а когда та иная жизнь, т.е. жизнь именуемого, общается с жизнью предмета, стремится перевоплотиться в нее, т.е. воплотить в себе предмет, т.е. телесно, для Лосева это значит действительно, реально, отождествиться с предметом, и мы знаем, какая практика тут имеется в виду: молитвенного единения, обожения, конкретно — молитвенного призывания имени Божия отдельно или в Иисусовой молитве, т.е. высшего умного делания, искусства искусств, философии философий. Молитвенная практика исихазма, ее имеет в виду Лосев, предполагает как раз вовсе не только умное движение, а участие очищенного и разогретого молитвой *тела*, согласного с умом и переживающего тот же духовный подъем, что ум. Тело тоже захвачено тем духовным восхождением, т.е. человек един, не мысль отдельно, за единство человека идет борьба.

Мы спрашиваем, чем держится то «интимное единство» познающего и познаваемого; слышим ответ: *именем*, точнее — «стремлением» через имя (стремлением познающего) «перевоплотиться» в жизнь предмета.

Мало ли кто к чему стремится, скажем; самим по себе стремлением еще ничто не обеспечено, спросим в третий раз, чем держится «интимное единство». Лосев наконец отвечает серьезно: *тем, что оно с самого начала было — и, стало быть*, неким невидимым образом оно, единство, уже есть, так что речь идет уже о *воссоединении*, о *возвращении* того, что было единым, к прежнему единству. Сферы бытия искусственно *разъяты* (38), *этим* уже задано, гарантировано, обеспечено их *воссоединение*. Чем они разъяты? Наверное, заблуждением; той мерзостью, дуростью, той нечеловечностью, той грязью, против которых кричит Лосев. Т.е. единение, о котором он говорит, — вовсе не что-то хорошее в придачу к современной жизни; хоть Лосев не называет всё прямыми именами, всё у него — одно сплошное «терминологическое смещение», но интенция, уверенность его ясна: пока «разъятые сферы» будут разъятыми, пока не будет «соборности» (надо понимать в сильном смысле собора человека с Богом и человека с человеком), то ничего у вас не получится ни с чем, ни с социальностью, ни просто с жизнью. *Там* ключи, *там* разрешения, так что лучше бросьте свою бесполезную суету. Нет ничего важнее поэтому разобрать имя, слово: это дорожка, по которой высшее скатывается к низшему, низшее общается с высшим.

Самостоятельности низшему у Лосева не дается. Само оно в себе устроиться не может. Порядок природы, порядок «*потому что*» все-речь вообще не рассматривается, Один пример. Язык считается, по крайней мере в послегумбольдтовской лингвистике и «философии языка», более или менее самостоятельным, он неким образом «запирает» в себе сознание, навязывает себя сознанию. Для Лосева такая автономия язык была бы кошмаром, «это значило бы, что наша мысль, выработавши известные образы, устремляется к *ним* и *ими* ограничивается. Произнося слово, мы продолжали бы ограничиваться *самими собой, своими психическими процессами* и их результатами, как душевнобольной, не видя и не замечая окружающего мира, вперяет свой взор в картины собственной фантазии» (38). Для Лосева это такой кошмар, что он не доказывает, *почему* на самом деле обстоит не так, — потому что (с недоразумением, на которое лингвистика тратит тома под благовидной рубрикой «гипотеза лингвистической относительности», Лосев разделяется в одной фразе); — и сразу

требует, чтобы в слове был теперь *еще один*, тринадцатый, сквозной слой, который позволял бы уйти от психологии: — *для того, чтобы человек не остался как душевнобольной при продуктах своей психологии без настоящего мира: надо, чтобы над семейой была идея, иначе не годится. Такая логика. Порядку природы веры нет, никакого добра от него ждать нечего, надо заботиться об одном, о воссоединении по какому-то недоразумению разъятых сфер.*

Но вот ведь какая вещь. От кошмара душевнобольного плена у языка нам удалось избавиться именно только на 13-ой ступени, а вы помните, что тут уже нет ни фонемы, звука, ни психического факта, вместо него обобщение. Слово вырвано у *слова же*, у его слишком повязывающей физиологически-психологической фактичности, а так, без этого, слову и языку была бы туда же дорожка, в эмпирию, не просвеченную лучом цели, смысла. Это значит повезло слову, имени, что в нем оказалась та тринадцатая ступень, *а ведь могла не оказаться, потому что она не наблюдаемая*. Так что же, она примыслена Лосевым, *для того чтобы слово не потонуло в психологии?*

Автономии языку, слову, имени Лосев не дает. Они такие замечательные потому, что открыты наверх и просвечены лучом сверху. Лучом божества.

Поэтому когда мы читаем на с. 39 о том, что предмет, точнее предметная сущность, т.е. идея предмета, или идея просто, или идея идей, или коридор, в конце которого Бог, *«одною своею стороною непосредственно участвует в стихии слова, образуя ее и являясь в ней существенным моментом»*, т.е. в свою очередь становясь теперь уже существом слова, *«другая же сторона»* предметной сущности *«остается вне слова, конструируя собою предмет, независимый от изменения его в слове и словах»*, то это вовсе не означает автономии слова от идеального предмета, такой автономии Лосев слову не дает, да и в высшей степени неуклюжая получилась бы картина половинок предметов, отданных слову, и других половинок, слову не отданных. Здесь на с. 39 впервые — с всегдашним *терминологическим смещением* — формулируется тот разобранный нами в декабре догмат св. Григория Паламы о сущности и энергии, когда в Божестве есть сторона сущности, неименуемая, и сторона энергии, именуемая и сама, собственно, имя. Середина 1920-х годов, читателя решительно, сме-



ло возвращают к теме и спору 600-летней давности, как если бы и с тех пор и в современности не происходило ничего по важности с той темой и тем спором сравнимое. Нам говорят: и не смотрите, и не думайте зря, и не рассеивайтесь; вот ваше, наше дело; вот середина вещей; оставьте заботы и житейские отложите помышления.

Догмат подхвачен, прозрачно переформулирован. Что главное, на слабое его место, очевидную полную немоту сущности, которая становится черным ящиком, о котором можно знать только по рассылаемым энергиям, отвечено, вот как: «Итак, предметная сущность одною стороною участвует в стихии слова непосредственно, другою стороною остается независимой от такого участия <эти стороны — сущность и энергия>; однако, поскольку эта вторая сторона <сущность, не участвующая в имени> продолжает всё же оставаться необходимой для формирования слова, — нужно сказать, что этою второю стороною предметная сущность *тоже* участвует в стихии слова, но участвует не непосредственно, *косвенно*». Мы должны будем дожидаться уточнения этого «косвенно». Имеется в виду не «через энергии, имена». Отношение тут другое. Нужно будет его выяснить. Это можно отложить на потом, потому что Лосев не всегда подчеркивает раздвоение «предметной сущности» на стороны участвующую и не участвующую в слове (тем более, мы видели, и *не* участвующая сторона всё равно как-то косвенно участвует). Настаивает Лосев всё на одном: *никакой* самостоятельности в фактическом, материальном нет и неоткуда взяться. «В слове и вообще нет ничего в *сущности*, кроме фиксируемой в нем предметной сущности» (41). Т.е. если в слове что еще и есть, то *несущественное* для слова. Всё держится на «предмете». «Предметная сущность слова <почему слова? можно было сказать просто «предметная сущность»> является единственной скрепой и основой всех бесконечных судеб и вариаций в значении слова. Предметная сущность и есть подлинное осмысливание всей стихии слова. Уничтожить ее <Лосев снова начинает гневаться> значит обесмыслить слово целиком, навсегда, ибо никакой другой его момент никогда не может конструировать самого предмета» (там же). Т.е. ни от какого семантического момента слова идя, вычислить предмет не получится, тут Лосев непримиримый враг гадания на словах.

Мы хотели бы успокоиться: да, да, так; в слове только и есть, что предмет, иначе, правда, предметы удваивались бы в словах и получилось бы нехорошо. Слово должно раствориться в предмете. — Но лосевская диалектика это чутье к напряжениям и противоречиям, в них он только и видит жизнь. Наши читательские интересы при этом мало учитываются; нашему удобству никто потакать не собирается; там, где мы хотели увидеть гладкую картину, перед нами всё взрывается. Только что сказано было: в слове нет ничего кроме предметной сущности. Через 10 строк: в слове, кроме предметной сущности, есть еще и нечто иное. Мы можем возмущаться, почему с нами, читателями, так обращаются, дергают одновременно в разные стороны. Над нами Лосев только посмеется. Вы хотели гладкости. Но жизнь есть противоречие. Мы хотели свести концы с концами, нам не дают. Но нельзя же обращаться с нами всё-таки настолько сурово! Нет, словно говорит автор, еще мало вам; вы закисло, заснули, ваши обывательские мыслительные привычки заведомо неверны, их заведомо надо разрушить, вот и разрушим. В слове и нет ничего, кроме предметной сущности, и есть.

Мы *порченые*, поэтому с нами так грубо обращаются. Навыки нашего житейского разума годятся только на свалку. Или — или может быть снова в этой крутости Лосева то же непризнание, непринятие порядка «потому что», кричащий вызов ему, слом его, непринятие *не озаренного* свыше порядка? Пусть опять это останется вопросом, хотя, конечно, само количество подобных вопросов подталкивает к ответу. Этот ответ, я на него уже намекал, похож на русский *акосмизм*, непризнание самостоятельности за порядком мира\*. Останемся всё-таки пока при вопросе, без окончательного определенного ответа.

Тем более что Лосев обещает выйти и вывести нас из тупика мертвого противоречия, работая диалектическим инструментом. Посмотреть, как он им работает, особенно важно потому, что, говорит он, «тут мы подходим к центральнойшей проблеме во всём анализе имени и всех вырастающих на этом анализе наук» (41).

*Меон* — пропущенная проблема. Центральнойшей проблема. Проблема взаимоопределения сущего и иного, или, говорит еще Лосев, сущего и меона. Почему иное это меон? Потому что иное *сущему*, т.е. существующему, по-настоящему не другое сущее, иное лампе не

карандаш, который рядом с ней лежит: иное сущему его *настоящая* граница — несуществование, недосуществование. Меон — это недосуществование, обрыв существования, остановка сущего перед тем, что ему грозит, его очерчивает, ему ставит границу — *но и значит, стало быть*, высветляет, вылепливает, определяет, о-граничивает, оформляет его. Иное сущему — так сказать, мина, под него всегда подложенная, грозящая ему его отменой — и *значит* постоянно его подтверждающая: а нет, оно, сущее, всё равно, хоть могло не быть, пока по крайней мере есть, вот как оно тем более ярко очерчено в свете своего возможного небытия, ему грозящего, *меона*. Перед обрывом ведь всегда спохватываешься, упираешься. Так и тут. Меон — такой упор для сущего, заставляющий сущее, перед лицом своего вполне ведь возможного небытия, собраться в себе, мобилизоваться, обрисоваться отчетливо, высветиться в своих очертаниях. Но и ограничиться.

Всё это так. Сейчас мы еще внимательнее присмотримся, как Лосев это понимает и говорит. Но от вопроса мы удерживаться не должны: *почему* другому, иному отводится только такая подчеркивающая роль при сущем, роль *меона* — *еще не, еще недо, еще пока не* совсем стершего это сущее, тем заставившего его заиграть? Опять: есть только «предметная сущность», смысл, идущий сверху; ничему кроме него самостоятельности не дано, кроме него — только его *инобытие*, его обрыв, подрисовывание его границ. *Другому* не дано всего размаха, не дано ему быть тем, чем оно само, *другое*, может быть, хотело бы быть, — а поскольку оно *другое, совсем* другое, мы ведь не знаем, *абсолютно* не знаем, чем бы ему могло захотеться быть. Другое — *такое*, которому отдана вся его сущность, — поставило бы нас в тупик; с ним было бы нельзя справиться, мы должны были бы переосмыслить всё, в том числе, между прочим, и наше понимание имени; может быть, тогда мы должны были бы начать думать, что именуемое — *другое* имени, как в аристотелевском символе вторая половинка символа *другое* первой половинке, совсем на нее не похожа, нуждается в ней, чтобы вместе быть целым. Но тогда мы оказались бы совсем не в лосевском пространстве. Сейчас мы в лосевском, и *другому* тут автономии не дано, оно служит только пограничником, строгим, ограничивающим, для сущего.

Меон, *иное*, у Лосева обречен на то, чтобы быть *при* сущем, глядеть на него, быть привязанным к сущему, больше не к чему. *Меон не отпущен в «не знаем, он совсем другое»*. Он другое, *которое нам нужно*, чтобы быть самими собой. На короткое время Лосев задумывается о *самостоятельном* меоне, которое не *при* сущем, но сразу отбрасывает саму эту мысль — примерно как он отбрасывал мысль об автономном языке, только что. Вот эти фразы. «Если что-нибудь одно — сущее, то чистое “иное” будет не просто другое сущее же, но *не-сущее*, меон. Однако это *не-сущее* не есть, во-первых, *просто* отсутствие, *фактическое* отсутствие. В этом случае мы должны были бы утверждать, что сущее предполагает, что есть что-то и несуществующее, “есть что-то, чего нет”. Это нелепость\*... Во-вторых, “иное” и вообще не терпит никакого гипостазирования, т.е. утверждения его в виде самостоятельной вещи» (42). На это, конечно, Лосеву надо возразить. «Другое», конечно, не терпит гипостазирования, утверждения его в виде вещи: оно *другое*, Бог знает что оно такое, мы о нем ничего не знаем. Но что *другое* себе просто *есть*, что оно не про нас, не для нас, его нельзя вычислить, но оно именно *самостоятельно* в том смысле, что оно ничуть не меньше само по себе, чем мы с вами, хотя равным счетом Бог знает, что оно такое, — это значит слишком легко с Другим расправиться. Бессмысленно с ним так расправляться. Бессмысленно им распоряжаться, что оно *таким* может быть, а *таким* не может быть. Каким оно, другое, хочет себе, таким оно без нашего разрешения и будет. Мы никак его достать не можем. Тысячу раз мы можем утешить себя, что никакого такого *другого* нет, что я достаю своим всемогущим разумом до всего. Это от страха. От того, что мы не хотим, не можем увидеть простого факта: не какое-то там метафизическое другое, а уже *просто рядом другой человек* такой, что достать мы его не можем, распорядиться им, вычислить его не можем, приручить, приспособить не можем. Он *другой*. Настолько другой, что *нас* со своей стороны может не признать. Мы *зависим* целиком от его признания, и *по-настоящему*, *безусловно* признания *нас* вынудить от него не можем. Ах не надо вообще мучиться, ломать голову над дефиницией *другого*: мы его дефиницией не достанем, он не дефиниция, не вещь, он *другой*. И небытие не достанешь силлогизмами

вроде «раз его нет, значит оно есть». — Так и небытие, ничто. Мы можем заклинать: его, ничто, не может быть, оно же ничто. Между тем оно преспокойно себе есть и не замечает наших усилий редуцировать его к тому или к этому. — Если бы *ничто* не было, с какой стати мы стали бы доказывать, что его нет?

«Есть что-то, чего нет» — это не нелепость и не диалектическая штука, это опыт; разума не хватает, а опыта хватает, ужаса и тоски хватает, чтобы прикоснуться к тому, чего нет. Тут в этом вопросе правее и метафизичнее Лосева простой продавец магазина, который говорит свое «нет» как с позиций силы, без объяснений, без оправданий, без колебаний, потому что у него за спиной само Ничто.

Ничто, меон формулой «есть что-то, чего нет — нелепость» не уберешь; но мы понимаем, что Лосев не может допустить, чтобы Богу, который стоит в конечном счете за всякой предметной сущностью (потому что Он творец), *противостояло что-то самостоятельное*. Бог *один*, Он не бегаёт в поисках стройматериалов для мира, он творит из ничего. — Вопрос: а ничто Он тоже сам творит? Для Лосева этот вопрос не имеет смысла. Никакого Ничто нет; творение из ничто — это просто способ сказать, что Бог выбросил из Себя творение так сильно, так неожиданно, так определенно, что явно в этом есть *что-то*, а не ничто; творение тем самым резко отграничилось от того, что было бы без творения, а именно без творения было бы уж точно *ничто, которым творение явно из-за своей яркой выраженности заведомо не является*. Эта подчеркнутость *чего-то* и заставляет говорить о фоне ничто — которым *что-то* не является, — *оформляющем* сущее, что оно сущее и именно такое. Меон, небытие как старательная обводка сущего, его контуров, яркой определенности. «*Меон есть момент в сущем же, не-сущее есть необходимое слагаемое жизни сущего же*» (42). Но обводка не на фоне каком-то, а в самом же сущем в виде его определенности. Бог выбрасывает в мир определенность за определенностью, и кроме Его определенностей ничего в мире и нет, но каждая новая определенность *так* определена, что заставляет думать: это именно она, а не что-то иное; *вот именно*, хотя ничего *другого* натурой и нету во-все. «*Меон... момент определения самого сущего*» (43). «Он не имеет никакой самостоятельной природы, он есть лишь момент “иного” в сущем, момент различия и отличия» (там же).

Сущее есть *полагание* определенного смысла. Меон — «иное» полагания, «иное» смысла, как бы при каждом полагании память о том, что полагания того могло не быть, что оно новое. Напоминание, что смысл тот мог не быть, мог быть перечеркнут, спутан, смешан; всё, что нарушило бы смысл, но недонарушило — это меон, прилипающая к сущему угроза ему. Не грози ничего сущему (что его могло бы и не быть), сущее «теряет определенность и очертание» (там же).

Сущее «полагается» как луч смысла. Его подстерегает меон, одновременно определяя и ограничивая. Меон как бы виснет на сущем, липнет, льнет к нему неотрывно, неотвязно. Если так их увидеть, то «сущее и не-сущее... *суть* нечто единое» (там же), одно без другого не может, не бывает, сущее поэтому постоянно «меонизируется» (там же), это неизбежный процесс.

До сих пор говорилось всё время о, так сказать, чистом меоне, в лосевском примере с лампой — о том, что при лампе, неотвязно от лампы, была есть и будет угроза несуществования этой лампы; к лампе всё время, как выведенной в существование, всё-время что-то «иное» ее существованию подступает, одновременно не только ей грозя, но и очерчивая, ярко обрисовывая ее, т.е. особенно ярко всё обрисовывается на грани небытия. Теперь, второе: рядом с лампой лежит карандаш, и он для лампы, конечно, не меон в том решающем, первом радикальном смысле возможной отмены — но в каком-то смысле всё-таки тоже меон: он тоже лампу ограничивает, тоже подчеркивает ее лампность в том смысле, что она *не* карандашность. Лампа рядом с карандашом другая, чем лампа, скажем, рядом с лунной или на фоне луны. — Лампа была у Лосева примером «полагаемого», бросаемого в жизнь смысла, «предметной сущности», идеи. Для нее в ее чистоте *всё* будет другим, всё будет меоном, всё будет так или иначе ее и ограничивать, и очерчивать. Творимое, так сказать, швыряется в меон двоякого рода, чистый первый, и вещественный, второй, сложно «меонизируясь». Не может не «меонизироваться». На каждом шагу, на каждом повороте, при всяком столкновении с чем угодно «меонизируется». Как луч света преломляется во всякой среде, больше в водной, меньше в воздушной, еще меньше в безвоздушной, но тоже преломляется. С предметной сущностью будет происходить обязательно всякое, рядом с карандашом она обескаранда-

шится, в Иване Ивановиче она об-иванится. Чтобы ту предметную сущность уловить *до* меонизации, надо пробиться к тому, что Лосев условно называет «адекватной корреляцией предмета» (43—44). Слова говорят сами за себя, но где та адекватная корреляция предмета? Попробуй ее уловить — и она сама тоже «меонизируется» об нас, об эту самую нашу попытку ее уловить. Мы ее, предметную сущность, мыслим — и она меонизируется, так сказать, об нашу мысль. Мы в себе поэтому имеем дело никогда не с ней, сущностью, в ее чистоте, а с «ноэмой», как раз вот этим нашим ее меонизирующим осмысливанием. Преломлением. Своей мыслью, так сказать, налипаем на нее.

Это проклятие меонизации, неужели оно виснет на всём, на сущности как неодолимый рок? Но нет! *Возможно* для нас так загореться «предметом», что от осмысления, переосмысления, преломления мы перейдем к *пониманию* (46), *приниманию*, полному и адекватному, предмета, которой выжигает всё в нас, сам в нас воцаряется, и где-то в пределе этого отдания себя предмету — *единение* с ним. Лосев говорит о таком единении в сослагательном наклонении, но это не сослагательное наклонение нереальности, а скорее желательности, и еще, пожалуй, крайней труднодоступности. «И *если бы\** предмет действительно присутствовал в человеке целиком, то человек уже ничего иного не знал бы, кроме предмета, и забыл бы даже и самого себя, понимающего. *Сама предметная сущность осознавала бы в нем саму себя*» (там же). Как это трудно. Как легко — всего проще — от такого редкостного единения скатиться снова до «осебячивания» предмета. Но в том высоком единении, понимании, конечно, никаких *звучащих* слов нет, там исихия, безмолвие и слово — только то слово слов, которое вбирает все звучащие слова, а само возвышается над фонемой. Фонемы давно нет. Фонема это уже предел падения в инобытие, потому что по ноэме, по мысли еще можно как-то догадаться о предмете, по фонеме — никак.

Конечно, всего интереснее это редкостное, о чем Лосев говорит в сослагательном наклонении, когда «сама предметная сущность осознавала бы в нем [человеке] саму себя» (46). Тогда, по броской формуле Лосева, «*слово вещи есть понятая вещь\*\**» (47). Формула доставляет хлопот комментаторам. Слово же всё-таки не вещь. Но

надо вчитаться в формулу. «Слово вещи есть понятая вещь\*». Что такое «слово вещи» — слово разве, применяемое для обозначения вещи? Конечно же нет. Слово вещи — это слово, сказанное, так сказать, самой вещью, а именно тем, что вещь брошена, творимая, в мир своей идеей, своим смыслом, и блеск ее идеи, ее смысла, ее «предметной сущности» (а мы помним, помним, *кто* за предметной сущностью, больше не буду напоминать) — это и есть ее «слово», слово вещи — это как слово-вещь, логос-вещь, смысл-вещь, вещь как сияющее смыслом слово, говоримое самой вещью. Когда такая вещь-слово западает по-настоящему, «максимально», говорит Лосев, в сознание, когда человек ее *понимает*, в-нимает, вбирает, с ней отождествляется, — тогда «слово вещи есть понятая вещь». К лингвистике это никакого отношения не имеет. Кроме разве того, что науке лингвистике надо всё время напоминать, что настоящая «история» слова стоит на таких прозрениях в смысл вещей.

Эти страницы 46–47 — важное, вдохновенное, отчеканенное место у Лосева, и он торжественно подводит итог: «Так воздвигается величественное здание диалектики, принципиально отождествляющей знание и бытие\*\*» (47). Потому что когда я проникаюсь — понимая — самой вещью-словом, «словом вещи», я *весь* в своем бытии принадлежу вещи. Вещь не «влияет» на меня, а *то же, что она, я весь и есть*. Или, осторожнее говорит Лосев, мог бы быть. Почему всё-таки «мог бы». Что-то мне не даст отождествиться со смыслом без остатка? Или хотя и даст отождествиться, но постоянно будет держать в нервной неопределенности, под угрозой отпадения, без прочного приобретения, только на краткие миги самозабвения?

(Примечание: во всём этом, вы конечно видите, неоплатоническая, точнее и в первую очередь платоновская, мысль. Но будет ни к чему называть параллели. *Мы имеем право* — Лосев дает нам такое право — видеть во всём, что говорит Лосев, самостоятельную русскую мысль 20-го века, которая стоит на своих ногах).

Так вот, почему, хотя «слово вещи есть понятая вещь», хотя знание есть бытие, о присутствии предмета в человеке Лосев говорит в сослагательном наклонении? Потому что сущее и меон, как бы ни льнули к другу, во всём процессе меонизации *расталкиваются* друг



от друга; а что человек — *меон*, инобытие идеи, это в себе выдает сам человек *тем, что хочет с идеей слиться*. Вроде бы это противоречит тому, что выше говорилось о «разъятых» сферах — стало быть, когда-то *не* разъятых. Да, отделения человека от смысла не должно было быть, не должно было бы быть, но раз раскол *случился*, то хоть он иррациональный (меон — это иррациональность, в одном из лосевских определений), то как клееная чашка ненадежна, меон будет всегда неотступно нависать над усилиями воссоединения. Я воссоединяюсь в понимании с идеей, но никак не получается совсем, окончательно. Так тьма никогда не может до конца просветиться светом, и если электрическая лампочка освещает всю комнату до последнего уголка, то это потому, что пять раз в секунду возобновляющийся накал спирали гоняет пятьдесят раз в секунду готовую наступить, не хотящую отступить тьму.

Это, так сказать, крайний случай, когда тьма присутствует, даже хотя мы ее не видим; а обычно тьма видна как окаймление света. «Чтобы световой образ существовал, необходимо, чтобы в свете участвовала тьма» (48).

Свет и тьма. Мы как-то начинаем здесь колебаться, уставать, терять нить, и правильно делаем. Недаром нам вспомнился неоплатонизм; мы как будто попали в неоплатонический музей. Вот уже белые мраморные стены и мраморные колонны вырисовываются. Но я говорил, что Григорий Палама в 14-м веке разрушил тот неоплатонический музей или по крайней мере заставил относиться к нему не как к музею, сделал отношение богословия к философии, само богословие, саму философию в высшей степени проблематичными. Сейчас весь лосевский пейзаж вдруг изменится. Лосев добрался на четырнадцатой или пятнадцатой ступеньке этажерки слова до чистой идеи, прорвался к идее; после этого начинается топтание как бы на месте, мы ничего уже не можем извлечь из чистой идеи, кроме того, что она очень чистая, очень светлая, совсем чистая, совсем адекватная предметной сущности; но она постоянно срывается в меон, меон к ней льнет, не отпускает ее на простор, осаживает ее, не дает ей никак быть в чистоте. На краткий миг я самозабвенно сливаюсь с ней — и снова срываюсь. И выхода из этого не видать. Не видать, как свет и тьма выберутся из своего вечного, как говорит

Лосев, «универсального противостояния» (там же). Так им всегда, похоже, друг против друга и стоять. И хорошо еще, что мы до *понимания* этого добрались, докарабкались как-то, до чистой идеи добрались, не остались на уровне Ивана Ивановича и Ивана Петровича, которым ведь еще гораздо хуже: им вечно что-то мерещится и невозможно понять, что, зачем и к чему им мерещится, потому что всё там у них обывателей глухие потемки и безвыходное копошение. Ну мы, наоборот, добрались до чистой идеи — и увидели, что она падает, как свет, в тьму и «меонизируется» тьмой, это, конечно, хорошо, но что дальше? Вечная идея и ее вечно несовершенное воплощение. Тупик платонизма или того, что называют платонизмом.

Нет, сейчас вдруг весь пейзаж изменится. На 18-й ступеньке, после топтания на месте между 14-й и 18-й ступеньками, объявляется *энергема*. *Энергема* — явленность сущности *со стороны сущности*. Сущность *не захотела* ждать, когда ее постепенно воспримут в рыхлом материале меона. Она, оказалось, живая. Она *не просто свет, который получает образ от тьмы в той мере, в какой тьма его ограничивает: сущность берет дело своего явления*, отнимая его у тьмы, меона, так сказать, сама в свои руки и *действует*. Таков смысл энергемы. Энергема — это, так сказать, акт действия, квант активности. Сущность действует — причем *так* действует, что ничего ровным счетом от сшибки с меоном терять не хочет и в *своей* энергеме проявляет себя так, как хочет проявить, без скидок, без уступок. Меон, конечно, на который так действуют, когда еще спохватится, он всё сначала в себе переврет, он бессмыслица и бессмыслицей останется, он слепая тупая материя, но — вот что важно — *сущности до этого большого дела нет*, она в энергеме не убывает; ей, так сказать, только смешно с меона, как он не поспевает за событием, а событие вот это: сущность выбрасывает из себя саму же себя в энергеме, и энергема, сама смысловая выраженность, делает с меоном (с материей) что хочет. Воля ваша, говорит Лосев, можете продолжать смотреть и на меон, и на материю, какие они косные и как за энергемой не поспевают, так никогда и не увидеть энергему — можно; но энергеме от этого не убудет, она нестесненно, нескованно будет рассылать образ сущности, и пусть меон, материя, коснеет как хочет, но образ сущности *будет* на нем запечатлен без повреждения сущности.

«Энергема... есть смысловая выраженность, почивающая на предмете независимо ни от какой меональной вещи. Если бы и вообще предметная сущность никак не выражалась в меоне и, следовательно, не осмысливала его, всё равно энергема осталась бы при ней как ее собственная выраженность» (50).

Вы понимаете, как вдруг и, чуть было я не сказал, *опасно*, тревожно изменился весь пейзаж. *Не мы* уже кое-как в меру сил ковыляя поднимаемся к чистоте понимания. Сущность как она есть вдруг делает нам шаг навстречу и ничего не скрывая, никак не шифруя себя, в своей сущностной энергеме показывает себя, т.е. показывает *вообще всё лучшее* что есть, вообще всё, что может быть показано от бытия, от жизни, от смысла; что *спасет мир*. — Мы лично, индивиды, коллективы, государства, вдруг оказываемся не при чем, отброшены куда-то на свалку, на задворки. Никаких «мы» вообще нет: *сама* без всякой нашей помощи действует, нестесненно и широко, сущность, нас не замечая, действует из своей полноты, красоты и ради своей полноты, красоты. Как мы отбросили давно фонему, поднимаясь к идее, так сущность теперь отшвырнула нас, зараженных меоном, тьмой, бессмыслицей, материей, и начала действовать сама. Она действовала и действует, мы ослепленные с нашей свалки изумленные смотрим и видим, как весь собравшийся меон *бессилен* против энергемы: как бы меон ни клубился, энергема *наложит* на него свой неложный отпечаток, а если меон взбунтуется и превратится в совсем отвратительный хаос, сущность, ничуть этим не смущаясь, всё равно будет иметь при себе свою верную энергему, «энергема от этого <от разного, какого угодно поведения меона> не перестает быть тою же самою, самотождественной» (50).

Это православный энергетизм, объясняют нам, как будто бы что-то объясняют. К странности — больше, чем марсианской — этого пейзажа только прибавляет еще странности то, что в нем расставлены, казалось бы, вполне опознаваемые предметы: вот Гегель с его машиной развертывания понятий, неостановимого; вот Гуссерль с его смыслом-интенцией; вот явственный Плотин с меоном-материей, ускользающим, как изображение в зеркале — все вошли оптом в «православный энергетизм»; а вот явственный Григорий Палама; вот христианское богословие; вот Лингвистика, Александр

Афанасьевич Потеня с его «слово есть вещь»\*, сказано о древнем сказочном слове. Но всё это, мы чувствуем, явно не склад бутафории и не случайно сошлось; постановщик явно чувствует, его сильная воля; что за странную пьесу он ставит, какая Вахтангову не снилась и Мейерхольду или, может быть, снилась; вдруг мы слышим от постановщика, Лосева, он роняет странное слово, «магия»; театр в то время, 1920-е годы, мы вспоминаем, прорывался к магии, к восстановлению силы древнего магического сознания. Это оброненное слово, «магия», немного помогает; мы начинаем догадываться, какой это пейзаж не только неожиданный, но и *просторный*, с каким размахом он раскинулся, до каких концов доходит.

Пейзаж открылся и грозит закрыться; собственно, он *невидимый*, он видим только «хорошими глазами», потому что обывательские глаза всё сбиваются на несовершенство воплощения, на смазанность смысла в материи; видит обывательский взгляд словно за кулисами находясь, вернее за самим задником сцены, что задник колеблется от движения на сцене, но не видит движений актера. «Чтобы видеть саму предметность, необходимо исключить из ее состава всякий меон, или инаковость, а тот меон, которого нельзя избежать вообще, должен быть доведен до состояния, когда он тождественен с энергемой или не мешает ей быть созерцаемой в качестве чистой энергемы» (51). Звучит как инструкция по пользованию прибором. Но глаза автора хороши, мы подслеповато начинаем видеть, что он показывает. Худо-бедно, срываясь, мы тот удивительный пейзаж разглядываем, где сами себе действуют беспрепятственно, невозмутимо, уверенно энергемы сущности, не смущаясь косностью меона-материи, наперекор его упрямству неслышно и легко накладывая на него свои отпечатки; откровенно и смело входя в порядок вещей — физических, природных — там, где им, энергиям, с готовностью отдаются.

И где энергии прикасаются к меону, к вещам, к материи, там сообразно им возникают удивительные, насколько легкие, настолько неистребимые образования, ведь энергии *неуничтожимы*, — странный союз самого гибельного и рассыпающегося что есть, вещества, и самого вечного и неуничтожимого. *Это уже совсем не то*, что было, когда Иван Иванович, шаткий, нестойким умом, косным языком подыскивал для своего мерцающего полусмысла шаткую же фоне-

му, которая едва держалась на том хромом смысле и в любую минуту готова была рассыпаться у него в руках. Здесь, когда невидимо невидимые энергии, неуничтожимые, прикасаются к меону, возникают образования, если хотите, *еще более легковесные*, легкие, чем та фонема Ивана Ивановича, *но в этой своей легковесности неслыханно, неуничтожимо мощные*, они с невообразимой проникающей силой пронизывают собой толщу вещества, сами ничего не теряя от этого, сохраняя в полноте свою пронизывающую способность. Весь воздух вокруг нас, так сказать, *давно уже* — надо только уметь видеть, слышать — наполнен этими могучими вестниками, они делают, что знают и что хотят, даже если никого нет, кто кроме них о том знает. Они внулили себя, в виде атомных структур, кристаллических решеток, клеточных структур, меону, материи, и материя теперь словно необратимо беременна смыслом, не может с себя его стряхнуть, вынуждена вынашивать теперь внедренное в нее\*. Они же — вот что важно — *те же энергии* внулили себя людям, человечеству в виде звуков, и воображая, будто звуки так себе мало что значат или будто звуки значат то, что сами люди хотят в них вложить, человечество неизменно, необратимо уже пропиталось теми звучаниями, легкими отпечатками неуничтожимых энергий сущности, обречено твердить их, нести их на себе вот уже сколько тысячелетий, даже когда не понимает и *даже если бы никогда вообще не поняло, какой* на самом деле силой питаются те звучания, и для каких они целей как сами нервы внедрены в физиологию, в психологию человеческого организма. А энергии *знают*, зачем они, и *только они* по-настоящему знают, зачем. И это еще только самое *меньшее*, что энергемы умеют делать, что они делают с нами, напечатлевая своими напечатлениями звуки якобы «нашего», на самом деле — *их* языка, якобы *нам*, на самом деле — *им* целиком служащего. «Слово есть в этом смысле некоторый легкий и невидимый, воздушный организм, наделенный магической <!> силой что-то особенное <!> значить, в какие-то особые <!> глубины пронимать и невидимо <!> творить великие события. Эти невесомые и невидимые для непосредственного ощущения <!> организмы <!> летают почти мгновенно; для них (с точки зрения пространственного восприятия) как бы совсем не существует пространства. Они пробиваются в глубины нашего мозга, производят

там небывалые <!> реакции, и уже по одному этому есть что-то магическое <!> в природе слова, даже если брать его со стороны только физической энергемы» (54—55). Мы должны понять: что это такое, энергемы? Они тонкие тварные — или нетварные, Сам Бог?

Вот такой пейзаж, вот такая неожиданная сцена в середине 1920-х годов в России, когда, нам кажется, все интересовались только НЭПом или идеологией.

Важно заметить: *одним махом*, одним размахом двух крыльев энергема печатает свои вечные печати на веществе, создавая физические образования, и на звуке, внедряя в человечество *якобы* чисто человеческие (камуфляж, ширма), на самом деле нечеловеческой проникновенности и мощи образы, за звуком слова невидимые, в звуке присутствующие, звук слова собой питающие. Вещь и слово *и в этом тоже смысле*, выходит, одно, — там и там действуют семена сущности, энергии.

Вот еще почему, между прочим, *невидима* энергема. Она всегда *целая*, собранным слитком носящаяся и действующая, без частей. А напечатывает она себя на меоне материи, который весь, наоборот, только из частей, крупинок, так что ничего целого в нем нет. Мы, глядя на материю, слышим, догадываемся, что *что-то* за конгломератами материальными таится; начинаем части складывать, но у нас получаются *суммы* частей, а *целое* больше всякой суммы частей и никак из суммы не вычисляется. Способ приобщиться к целому, к энергеме другой, чем суммирование. Вот она, энергема, вроде бы в физике вещества — и из физики той не вычитывается. Вот она, вся в звучании — но звучанием ее не поймаешь.

Энергема неуловимая, легкая, воздушная. Но ничто так не внедряется, не врезается в вещество, — навсегда, бесповоротно, неискоренимо, неотменимо, — как она. Не надо записывать, не надо фиксировать, запоминать, затверживать: она сама одноразово пишет алмазной иглой или чем сама знает по чему сама знает и что сама знает, навсегда. Что расчерчено в бытии, расчерчено ею, иначе не могло быть и иначе никогда не будет. *Есть* мы тут, чтобы задним числом это понять, или нет нас, или мы есть, но не на высоте — энергеме всё равно. *Она может и без нас*. Она спасена и спасает. Она спасется и спасет всё через наши головы, через саму нашу плоть, нас не заметив

даже, пока мы будем безысходно, тупо и слепо погрязать в своей материальной каше. Такой ответ Лосева на вопрос об энергиях. — Но мы его книгу, «Философия имени», еще не дочитали.

\* \* \*

К [лекции] 10.

Без дураков. Если Бог живой, если Он творец, то Он творит, и именно так, уверенно, безошибочно, раз навсегда, необратимо, не смущаемый никаким хаосом, через весь хаос. Не улегся же Он в самом деле спать на 7-ой день. Ведь покой Бога от трудов на 7-ой день означает *завершенность* трудов, Его труды не увязают в незавершение, они доводятся до конца, вернее — они сразу *окончательны*. А делает он от века и в вечности, значит во времени всегда уже сделал, не так, что время его работы кончилось, а так, что не надо никогда *дожидаться*, Его действия, Он каждый раз уже и вдруг подействовал — именно так, как говорит об Энергемах Лосев.

Или что — этого нет? Чего тогда стоит вся вера, все речи о Боге, всё христианство, вся философия?

(9.4.2002\*) О чем идет речь? О *продолжении божественного творения* сейчас или о *вечности божественного творения*? Творение *во времени* — но здесь нас приглашают видеть *вечное в творении*, его продолжающуюся божественность, когда *Бог никогда не бывает без Своего творения*. Одно уже старо за 6000 лет, и катится к концу — но искры другого? уже сейчас внутри того же вещества? искры тоже тварь, *какая-то другая*, софийная, софия, или — София, или нетварное? Или мы *не знаем*, как устроены корни нашего мира, где божественное переходит — нетварное — в тварное? Или мы здесь прямо, в этих искрах, прикасаемся к Божеству? И нельзя отличить тварное от нетварного? Всё главные вопросы *догмата*. Опережая: различие это *не в Боге*. Догмат о различии в *Нем* надо отложить и иначе говорить — не о различии в Боге сущности и энергии. *Весь Бог* здесь.

(Покровка — 23.4.2002)

Троица

В Гомилиях нет различения οὐσία—ἐνέργεια; оно не нужно и в богослужении. — Троица не результат счета: подсчитали, что якобы божественных лиц три. Троица была бы и без имен ипостасей. Троица *независима* сама по себе, и если бы не имя Дух третьего лица, могло быть *Любовь*; как Сын имеет другое имя Логос; как Отец имеет другие имена, например Создатель. Один, Единица *исходит*, ἐκπορεύει, к *другому*, к двоице. Это движение неостановимое, *самодвижное*, так сказать. На двоице однако, на их расколе дело не может остановиться: они явно *одно*, хотя бы через свою противоположность. Движение к *трем* неизбежно.

Видение Лосева: мира, который еще не отслоился от Бога — чистое творение.



Хотим мы этого или не хотим, замечаем это или не замечаем, и совсем независимо от того, что мы мним и воображаем, энергия неуловимая, воздушно-легкая бесповоротно, неискоренимо внедряется своими невидимыми печатями в самую плоть человечества, в само звучание его языка, как она давно уже внедрилась, как хотела, в вещество природы, и делает то, что ей надо. Не надо хлопотать, без нас она алмазным пером или сама знает чем и по чему чертит в меоне, в хаосе, что сама знает, навсегда. Что ею прочерчено, то и будет, а другого ничего не будет. Вот лосевские энергии в «Философии имени». В самом деле, ведь не улегся же Бог отдыхать. Он явно действует, а если действует, то именно так. — Лосевское понимание имени, как самого действия Бога, имеет отношение к, так сказать, «здешнему» имени? По крайней мере заставляет *заметить* имя; мы постоянно — мы буквально *одеты* в имена и не обращаем *поэтому* внимания. Мы мало задумываемся об имени, а имя странное явление, даже если говорить о нем, всматриваться в него без всякого намерения вложить в него богословие. А кроме того: есть давняя, древняя поэтическая и мистическая традиция имени, и русское афонское имяславие и литература вокруг него, как и административное имяборчество, как даже и Лосев...

Хорошо, что нам напомнили — поэты. Что Бог — о нем (дефиниция) запретно говорить Бог и ..., запретно думать, что у Бога есть имя. Именуйте пожалуйста что себе хотите, но *не* Бога, не проходит: как *это* очевидное не замечают? — Имя Бога вот что такое, его лицо, его выступление. Это не только — никакая не Ригведа. Это и Дионисий. Именование поэтов может быть — хочет! — слиться с именем Богов, но оно вросло в историческое предприятие веры, жизни, исповедания, истины, в *цивилизацию*. Под ногами А.Ф. Лосева цивилизация рушится, но не вся, он с осколками другой чувствует себя в правде\*.

[...] То, что мы считаем собственным именем, Дионисий Фракийский называет *опона idiōs legomenon*, «имя, употребляемое в

речи как частное, индивидуальное», пример: Сократ. Для опота сугіон у Дионисия приводится в пример тоже Гомер, Сократ, но в определении появляется философский оттенок: это — «имя, обозначающее собственную сущность», *tēn idian oysian sēmainon*<sup>1</sup> [...]

Логический смысл античных опота сугіон и *prosēgōgia* можно описать так. Опота сугіон имеет своим прямым значением сущность вещи, представляя то, что она есть сама по себе, ее чтойность. [...] Всякое имя ориентирует на максимальную интимность отношения к обозначаемому. Индивидуальна не столько вещь, сколько «закрепленность»<sup>2</sup> за ней имени [...]

Выступая знаком неразложимой и нерасчленимой первосушности, выделенное философским анализом имя является первоосновой языка, дающей в сочетаниях всё его разнообразие. «Сплетение имен есть существо речи», *onomatōn gar symplocē einai logoy oysian*. Учение Платона о соответствии имен элементарным сущностям интерпретировано Витгенштейном, у которого имя как предельный жест языка обозначает элементарный «предмет»<sup>3</sup> [...]

Поскольку имя ориентирует на восприятие вещи в ее собственной сути, [...] вещь сама по себе контролируется только именем. Нет имени — нет и установки на единственность вещи, а значит, вещь нельзя увидеть как цельность. Тогда имя как единственный способ указать сущность вещи начинает представляться носителем этой сущности. Но важно здесь, конечно, не само имя как звук — название какой-нибудь вещи не имеет ничего общего с ее природой, я решительно ничего не знаю о данном человеке, если знаю только, что его зовут «Яковом», — а та «именность» восприятия вещи, на которую нацеливает имя. Я ничего не знаю о Якове на основании одного звучания его имени; но зато назвав человека Яковом, я обязан иметь в виду именно этого человека Якова самого по себе в его неповторимой ин-

<sup>1</sup> Цит. по: A. Gardiner. The theory of proper names. A controversial essay. London, 1940, p. 10.

<sup>2</sup> А.Б. Суперанская. Теоретические проблемы ономастики (автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук). Л., 1974, с. 9, 10, 23.

<sup>3</sup> В § 46 «Логико-философского трактата» Витгенштейн сам отсылает читателя для понимания своих «имен» и «предметов» к «Тезтету» Платона.

дивидуальной сущности, что совсем не обязательно, если я назову того же самого человека «англичанином», «блондином», «лучшим шахматистом Европы» и т.д. Неслучайно в имени столь ослаблен звуковой, этимологический, оноματοпозтический и другие ассоциативные моменты, от которых имя по праву стремится избавиться. Существенна лишь *интенция* именования «именно» вещи самой по себе, а не ее свойств.

Семантика имени собственного *антиномична*. Его определяют и как совершенно лишенный значения отличительный ярлык<sup>1</sup>, и как слово, несравненно более насыщенное смыслом, чем имя нарицательное<sup>2</sup>. [...] Согласно Гегелю, отсутствие смысла (правильнее было бы переводить «значения») у знаков-имен не мешает слову «сообщать мыслям их достойнейшее и самое истинное наличное бытие» в качестве представления обозначаемой вещи<sup>3</sup>. Напротив, только высвободившись от первоначальной психологической и всякой другой мотивации, слово может стать подлинным носителем понятия<sup>4</sup>. Как известно, *понятие у Гегеля не рассудочное обобщение, оно конкретнее чувственного восприятия и схватывает вещь в ее неповторимой индивидуальности*. «Дефиниция», в частности та, которая содержится во внутренней форме так называемого значимого слова, только затрудняет образование подлинного словесного понятия (которое Гегель называет также представлением)<sup>5</sup>: как всякая дефиниция, *она выставляет вместо единства расколотые моменты представления* [...]

Способность слова обозначать действительные вещи несравненно важнее его способности нести в себе какую-то обусловленную его внутренней языковой судьбой информацию. «Семантика» имени собственного, говорит А.В. Суперанская, беря здесь слово семантика в кавычки, «не может рассматриваться на тех же основаниях, что и семантика апеллятивов», потому что «информация имени

<sup>1</sup> J.S. Mill. A System of Logic: Ratiocinative and Inductive, vol. I. London, 1865, p. 36.

<sup>2</sup> O. Jespersen. The philosophy of Grammar. London, 1924, p. 64–71.

<sup>3</sup> Ibid., c. 272–273.

<sup>4</sup> D.J. Cook. Language in the philosophy of Hegel. The Hague-Paris 1973, p. 25–27.

<sup>5</sup> Гегель. Наука логики, т. 3. М., 1972, с. 50–51.

нарицательного определяется его понятийностью», а имя собственное не обладает никакой или почти никакой информативностью<sup>6</sup>. *Надо наконец договориться, что понимать под семантикой слова: его иконичность, «образность», картинность — или обозначение им действительности. [...] Сутью имени собственного можно считать указание на явление в его «именности», ориентации на его цельность, а не на отдельные признаки.* Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский говорят об «онтологической сущности» собственных имен<sup>7</sup>, резко выделяющей их на фоне просегорий, так что имена собственные — это «инкорпорированный в толщу естественного языка некоторый другой, иначе устроенный язык»<sup>8</sup> [...]

Во всяком случае, *установка на смысловую цельность предшествует всякому именованию, делая имя (в семантике смысла) полносмысленным.* В самом деле, нельзя именовать неизвестно что [...]

Всякое имя, слово заранее предполагает отнесенность к действительности; но как раз поэтому кроме обозначаемой действительности в самом по себе слове ничего нет, не должно быть. «Язык есть язык действительности».

Таково чистое отношение имени к обозначаемому. Исторически всякое имя, вступая в ассоциативные связи, подобно любому слову, приобретает и информативность. Став достоянием истории, имя по ассоциации «консервирует» богатое значение<sup>9</sup>. Однако и к этому оно способно только из-за своей первоначальной установки на обозначение «именно» обозначаемой им вещи, а не ее свойств, потому что в последнем случае с изменением нашего отношения к вещи изменялись бы и ее имена, не допуская консервации значения.

Исходно имя не имеет значения, потому что ничего не высказывает о вещи, как категория, и ничего не приписывает ей, как просегория, вообще не несет о ней информации. Но как раз поэтому оно заставляет помыслить вещь не через ее выделяемые вами предикации и атрибуты, а саму по себе как она объективно существует

<sup>6</sup> А.В. Суперанская. Теоретические проблемы ономастики, с. 41.

<sup>7</sup> Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский. Миф — имя — культура. — «Труды по знаковым системам. VI. Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 308, Тарту 1973, с. 287.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> А.В. Суперанская. Теоретические проблемы ономастики, стр. 3.

независимо от нас. По Джеймсу, восходя к имени мы отвлекаемся от многообразных и текучих свойств вещи и обращаемся к самой вещи, которая единственна и едина<sup>1</sup>. «Лишь в собственном имени текучее представление уплотняется в прочное ядро, которое может стать носителем личности»<sup>2</sup>. Мы не всегда знаем, какое имя нужно дать той или иной вещи; но всем ясно, что мы сможем дать вещи имя лишь когда схватим «именно» ее саму по себе [...]

Так что в возвышенном (субстанциальном) понимании имени нет ничего мистического. Надо только помнить, что в самом по себе звучании имени не «конденсируется» никакой сущности. Такое мистифицирующее и в сущности неглубокое представление об имени возникает очень часто. Например, Э. Кассирер говорит о «включении» и «сгущении» в имя «собственной природа бога, мощи и разнообразия его действия»<sup>3</sup>. Кассирер наверное прав, говоря в связи с именем о таинственной глубине и полноте именуемого; но нетрудно заметить, что полнота и глубина не «в имени», как он выражается, а в самой вещи, имя же только провоцирует полное и глубокое восприятие вещи, ориентирует на исключительность, единственность и интимность этого восприятия. На чем основана эта мобилизующая сила имени — особая проблема философии языка. Точнее Кассирера выражается Г. Узенер, согласно которому собственное имя «понуждает» думать об «определенности» личности, «исключительно» к которой относится имя<sup>4</sup>. В своей звуковой форме имя произвольно и вполне лишено значения, но сам факт именованья связан с обнаружением сущности вещи.

*Нам трудно понять возвеличение имени в классической традиции* [...] Факты возвышенного понимания имени в древности станут гораздо менее загадочными и отчуждающими, если мы будем помнить, что для классического понимания имя собственное сопровождает 1) сущность вещи, и притом 2) осуществившуюся, то есть такую, которая не только мыслится, но и может быть воспринята чувством.

<sup>1</sup> W. James. Principles of psychology, II, p. 240.

<sup>2</sup> H. Usener. Götternamen. Bonn 1929, S. 253.

<sup>3</sup> E. Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen, T. 2, Berlin 1925, S. 55.

<sup>4</sup> H. Usener. Op. cit., S. 330–331.

Пока мы думаем об атрибутах, свойствах вещи, ее имя ничем не может нам помочь, ничего не говорит. Но как только мы спросим: а чему же собственно мы приписываем эти свойства и атрибуты? окажется, что «стержень», опору всех атрибутов<sup>5</sup>, «гвоздь», на который навешиваются разнообразные свойства<sup>6</sup>, мы не можем обозначить иначе как именем. Витгенштейн пишет: «Именованье... есть не в большей степени шаг в языковой игре, чем помещение фигуры на ее место на доске — шаг в шахматной игре»<sup>7</sup>. Но без фигуры-субъекта не к чему привязать правила «языковой игры».

Если учесть это классическое понимание имени, то приходится осторожно относиться к мнениям о магизме имени в Ведах, свойственном якобы «низшей культурной ступени», на которой стояло древнеиндийское сознание<sup>8</sup>. Не всякое имя сразу считалось здесь носителем сущности просто потому, что оно имя. Атхарваведа 15, 13, 6 делает различие между истинно благочестивым и тем, кто благочестив лишь по имени. Здесь не действительность создается именем, а наоборот, имя становится действительным, когда именует действительную вещь. Именованье в Ведах требует высшей трезвости, отвергающей игру воображения, волшебный обман, колдовство. Конечно, имя окружено волшебными и таинственными силами (3, 20, 3; ср. 10, 6, 2—3); но подобно тому как божество использует свои чары для преодоления враждебных (1, 11, 7 и мн. др.), так божественное имя возвышается в истине (*ṛte*) над обманчивыми чарами (*māyābhir*) 5, 44, 2.

Уже отсюда можно предполагать, что ведийский ясновидец-кави усматривал в имени нечто вполне отчетливое и конкретное. В самом деле, он говорит об имени в том же плане, что и о дыхании (AB\* 19, 53, 7), теле (PB 1, 181, 4), форме (3, 38, 7), лице (2, 35, 11), силе (8, 20, 13); имена богов можно считать так же, как их колесницы, лошадей (1, 164, 2—3). Речь идет, конечно, не о фонетическом, а об «имманентном» имени. Ведийское «имя» никогда не есть предлог, види-

<sup>5</sup> P. Strawson. Individual. London 1959, p. 58.

<sup>6</sup> J. Searle. Proper names. — «Mind», LXVII, n. 261, April 1958.

<sup>7</sup> L. Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen. Oxford 1953, § 48.

<sup>8</sup> H. Oldenberg. Die Religion des Veda. Stuttgart und Berlin 1917, S. 480, 513.

мость (в противоположность реальности); оно, напротив, есть сама реальность, оно касается сущности существа, следует этой сущности и «звонит вместе» с нею» (*sām-vaç* 1, 181, 4)<sup>1</sup>. Непонятно, почему столь реалистически-конкретное понимание имени, по-видимому, близкое к тому, что мы называем личностью или индивидуальностью<sup>2</sup>, считать признаком «магичности» в большей степени, чем расплывчато-неопределенное представление о нем<sup>3</sup>.

Рядом с формой, лицом, сущностью, натурой имя выделяется, однако, одной важной чертой. С одной стороны, оно уходит в глубину именуемого, к его источнику; с другой — оно всегда связано с внешней светлой и явленной выраженностью сущности. «Мы поем твое имя, мы знаем источник, из которого ты начал быть», говорится о Манью в 10, 84, 5: внешнего выражения в поющемся имени достигает как раз глубинная сущность. Связь имени с источником надо, по-видимому, отнести к устоявшимся в Ригведе, ср. 10, 45, 2: «Мы знаем, Агни, твои трижды три <дхамана?>, мы знаем твои дхаманы, распределенные в разных местах; мы знаем твое высшее имя, которое сокровенно, мы знаем источник, из которого ты родился». А сокровенность, глубина и тайна — почти постоянные эпитеты имени (*gúhā*, *gúhyā*, *arīsuá* 5, 3, 2–3; 9, 75, 2; 10, 55, 1–2 и др.). Сокровенность, глубина источника предстает здесь оборотной стороной выраженности: кажется, что за именем сущность именуемого скрыта постольку, поскольку оно ее выражает. Имя связано с прославлением, возвещением (4, 58, 2). Рождаясь далеким и высшим, Индра далеко же и несет свое достославное имя (5, 30, 5). Имя Марутов распространяется, как поток (8, 20, 13); принимая имя «бессмертие» («нектар» в переводе К. Гельднера), жертвенное масло подобно волне, поднявшейся из океана (4, 58, 1). В 7, 56, 14 с явным параллелизмом о Марутах говорится: «Ваше лежащее в глубокой основе величие проступает <=обнаруживается>; о стремящиеся вперед <рагауяवास>, в переводе Гельднера «достойные жертвоприношения»>, распространите свои имена»:

<sup>1</sup> *L. Renou. Etude sur le vocabulaire du Rgveda. Pondichéry 1958, p. 11.*

<sup>2</sup> *Der Rig-Veda übers. von K. Fr. Geldner, 3. Teil. Cambridge (Mass.) 1951, S. 140.*

<sup>3</sup> *H. Webster. Magic. Stanford (California) 1948, p. 101.*

prá budhnyā va īrate mähānsi  
prá nāmāni prayajyavas tiradhvam.

Провидец «выведал» (viveda), в переводе Гельднера «открыл» глубокое, сокровенное имя «коров» arīsyām gūhīam nāma gōpām (9, 87, 3). Чему принадлежит здесь имя — глубине и сокровенности или открытости и известности? Представляется, *что для имени существенны и даже обязательны оба эти противоположных момента*. При именовании (nāmadhéya), осуществлявшемся первыми мудрецами, «лучшее и чистое благодаря любви» (preṇā) из сокровенного было сделано явным, níhiitam gūhā āvih (10, 71, 1).

Игра глубины и внешней выраженности в имени передается в 10, 73, 8 через известный (многозначительно непонятый Гельднером) символ дерева, растущего корнями вверх. «Ты [Индра] исполнил <parīshe, наполнил себе, собой> эти имена, ты держишь их [как] обладатель в своей руке; ты повернул деревья основанием вверх» urāribadhnān vanīnaṣ sakārtha 10, 73, 8; ср. 10, 74, 6. «Исполнение» имен здесь нужно понимать как обнаружение сокровенной сущности; и если это отождествляется с выворачиванием мирового дерева корнями вверх, то отсюда разветвляются многочисленные ходы к человеку, сознание которого есть перевернутое мировое дерево (1, 24, 7), к невидимому миру, дублирующему видимый, и т.д.<sup>4</sup> Во всяком случае ввиду подобных текстов можно считать, что имя занимает стержневую позицию в ведийской картине мира.

Имя не одно из выражений сущности, а выражение по преимуществу, то есть *энергия*. Упомянутое «распространение» и «исполнение» имен — не что иное, как актуализация сущности. Имя всегда актуально. Оно творится своим носителем (1, 108, 3; 3, 5, 6), «придается себе» (6, 48, 21; 1, 6, 4; 6, 44, 8 и мн. др.). Сوما «изливает сладость, порождая имя Триты», то есть заставляя через имя актуально присутствовать это божество, покровительствующее процезиванию поэтического напитка (9, 86, 20), т.е. свою же явленную сущность. Таким образом, имя божества равносильно его акту-

<sup>4</sup> О литературе по мировому дереву см.: Б.Л. Огибенин. Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968, стр. 20.



альности, действительному присутствию<sup>1</sup>. В 10, 123, 7 порождение имен сопоставляется с облачением в одежды и воссиянием подобно солнцу. В упомянутом выше 7, 56, 1 простираение имен идет параллельно проявлению глубинных сил. Здесь можно вспомнить, что согласно афонским имяславцам начала 20-го века хотя имя именует неименуемую сущность, оно не есть сама эта сущность, а ее энергия<sup>2</sup>. Каково бы ни было точное значение 3, 38, 7, некто здесь создан именами. В переводе Гельднера, он «снабжен» именами. Но формула

ā nāmabhir mamire sákmyam góḥ,

«сопровождающего <?> корову они измерили именами», параллельна непосредственно следующей

ní māyíno mamire gūpām asmin,

«волшебники измерили ему форму», где измерение надо понимать как порождающее отмеривание, построение, сотворение. Этот и подобный тексты привлекаются обычно в свидетельство раннего, ведийского возникновения весьма важной впоследствии формулы *на-марупа*. Намарупа, «имя-образ», есть в долгой традиции индийской философии способ конкретного существования абсолютного начала, индивидуальное сущее, реальное само по себе, но иллюзорное в свете абсолюта<sup>3</sup>. Подобную двойственность можно усматривать и в ведийском *mā*<sup>4</sup>. Оно обозначает, казалось бы, вполне реальное порождение существующих в мире живых и неживых созданий<sup>5</sup>; но поскольку в порожденном нет ничего, кроме порождающего, и творец отмеривает в них сам себя, их самостоятельность иллюзорна, они — Майя (от *mā*). Позднейшие учения о нереальности фиксируемого облика мира вычитываются уже из ведийских текстов. Но полной

<sup>1</sup> J. Gonda. Notes on names and the name of God in ancient India. Amsterdam, London 1970, p. 23.

<sup>2</sup> Материалы к спору о почитании Имени Божия, вып. I. М. 1913, стр. 32–33.

<sup>3</sup> С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I. М., 1956, стр. 156 прим.

<sup>4</sup> О *mā* см.: Б.Л. Огибенин. Op. cit., стр. 31–32.

<sup>5</sup> L. Renou. Op. cit., p. 12.

иллюзорности ведийское *нама* (как и *рупа*) избегает ввиду упомянутой нами выше крайней настороженности ведийского провидца против всякого рода волшебства, колдовских чар, обманчивой игры воображения. Вместе с кави против обманной майи борется праведная майя Индры, Варуны, Митры, Марутов, Сомы (напр., 1, 80, 7). Майя остается майей, но когда она служит чистой силе, она, конечно, не иллюзорна. Поэтому хотя явленные имена тоже «отмерены», тоже майя, они истинны и реальны — в меру успеха ведийского поэта, стремящегося из плена обмана к истине и реальности, и тем самым возвышаются над майей. *Можно сказать, что позднейшая чисто отрицательная концепция нама-рупа присутствовала в сознании ведийского поэта как преодолеваемая настойчивым усилием.* «Битвы» Ригведы — борьба за истинность выдвигаемых поэтами имен и образов против грезящей иллюзорности бытия. Высшая награда здесь — высвобождение словесных «коров»; крайняя неудача — остаться с «майей, которая не есть молочная корова, и слышать бесплодное и бесцветное слово» (10, 71, 5).

В немалой мере это достигается полным участием поющего в воспеваемом имени. В 1, 24, 1–2 певец помышляет «дорогое имя бога». Уже здесь в сáгу «дорогой» можно видеть атрибутивный предикат и переводить наречием: *mánāmahe ságu náma* «мы любовно помышляем имя». Когда в 7, 56, 10 поэт говорит *príuā vo náma huve turānām á yát tṛpán maruto vāvaśānāḥ* «любимые ваши имена зову, чтобы вы [Маруты] при[близились], сильно желающие», смысловая отнесенность *príuā* «любимые» к *huve* «зову», а не к *náma* «имена», с которыми оно согласуется грамматически, вряд ли вызовет у кого-либо сомнение. Желание Марутов явиться как раз и должно объясняться здесь любовным отношением поэта к их имени. Для обеспечения истинности именуемого певец вкладывает свое личное благоговейное отношение к нему. Точно так же «страшное имя» *tveśám náma* 2, 33, 8 не столько страшное в себе, сколько такое, к которому относятся с трепетом, что показывает и этимология от *tvīś* «трепетать». Индра и Агни *sakráthe náma bhadráṁ* «сделали себе имя счастливое» (или «счастливым») 1, 108, 3, поскольку они убили Ври-тру, то есть стали объектом ритуального поклонения<sup>6</sup>. В свете это-

<sup>6</sup> Ср. Б.Л. Огигенин, *op. cit.*, 16 слл., 36 слл.

го 1, 84, 15 *gór amanvata nāma tvaṣṭur arīṣuām* можно было бы переводить и как «они втайне помыслили имя коровы Тваштара», тем более если *arīṣuām* «сокровенный» этимологически восходит к *arī* «близко», «непосредственно рядом»: помыслили непосредственно, интимно. Сомы в 9, 75, 1 *abhī priyāṇi pavate cānohito nāmāni* «очищает себя, став приятным, в имена любезные», что можно понять и как очищение, создающее любезные имена, и как очищение, делающее имена любезными, очищающее их до состояния, когда к ним может обратиться любовь воспевающего. Имена включаются тем самым в «положительный» мир, «ведийский мир», единственно занимающий, по наблюдению Б.Л. Огигенина<sup>1</sup>, «ведийского человека». Из 10, 12, 6 видно, что одно и то же имя Ямы может мыслиться и дурно, и благостно, причем только во втором случае призывается помощь Агни. Это не значит, однако, что всякое имя пребывает сначала в индифферентном резерве, а затем удостоивается живого общения к себе. Я. Гонда говорит, что имя всегда само по себе есть «священная часть существа» именуемого<sup>2</sup>. Здесь нуждается в уточнении только выражение «часть»; поскольку сущность включена в отношение жертвоприношения, восславления, испрашивания милостей и благ, вообще включена в положительный ведийский мир, она вся, а не только часть ее, есть имя. Имя есть всё то в этой сущности, до чего есть дело провидцу и гимнопевцу как таковому, то, с чем у него устанавливается отношение пользования и наслаждения<sup>3</sup>.

Обнаружение сокровенного в явном, образование имени, совершается благодаря любви («дружбе», 10, 71, 1). Подобно греческому *philos*, *priya* может обозначать нечто среднее между «дорогой», «любимый», «милый» — и «свой», «собственный»<sup>4</sup>. Собственная суть вещей представляется дружественной, упоительной. Параллелью здесь может служить этимология латинской *sapientia*, онтологической «мудрости» как чего-то подлежащего вкушению, *sapere*, — смысловая связь, разнообразно развитая у латиноязычных философов, говорящих о сладостном постижении бытийной сущности.

<sup>1</sup> Ibid. с. 77.

<sup>2</sup> J. Gonda, op. cit. p. 77.

<sup>3</sup> Ibid. p. 47.

<sup>4</sup> Ibid. p. 40.

В силу нераспадения ведийской реальности именем оказывается здесь и сущность именуемого в ее энергийной выраженности, и именуемое славословие этого последнего. Могут быть поняты по типу конструкций, с внутренним аккузативом выражения *nāma grā bravātā* «мы хотим возгласить твое имя» 4, 58, 2; *sādā te nāma vivakmi* «всегда возвещаю твое имя», в соседстве с *gīras* «песнями» 7, 22, 5; *grā nū vocam nāma* «теперь я провозглашу имя» 10, 69, 5. В 7, 100, 5 *nāma ṣaṇsāmi* «славлю твое имя» стоит в параллелизме с *tvā gṛṇāmi* «тебя воспеваю». Весь процесс составления и пения гимна есть «помысливание имени» 10, 64, 1. Частая связь между мыслью (*man*) и именем (*nāma*), на которую указывает К. Гельднер<sup>5</sup>, свидетельствует о равновеликости имени предмету восхваления: *оно есть вообще всё то, что в этом предмете можно помыслить*. Если имена — это проявленная и выраженная сущность, то песни — это проявленные и выраженные имена. И все ступени исхождения бытийного начала для ведийского сознания в конечном счете одинаково онтологичны. Это подтверждается закрепленностью имен и песен в дхамане — бытийном «месте», паде — «первозлементе» и рите — «истине».

Важное место 3, 37, 3 гласит: *nāmāni te viśvābhir gīrbhīr īmahe* «мы обращаемся к твоим именам...», буквально «мы идем в твои имена всеми песнями», и далее в явном параллелизме «мы возвеличиваем [тебя] сотней <то есть несчетным множеством> свойств (*dhāmāni*)». *Dhāman*, «положение», «место», «закон», «свойство», с помощью которого возвеличивают здесь Индру, указывает на реальность, онтологическую помещенность в осмысленном миропорядке как «песен», так и принимающих их имен. О связи нама-дхаман существенное сказано у Я. Гонды<sup>6</sup>. Переводя *dhāman* как «сфера, явление, в котором помещена божественная сила», он замечает: «Переживание типа “здесь проявляет себя сила; здесь есть нечто божественное” несомненно побудило ведийского человека приписывать имя тому, что само по себе непонятно. Каждому аспекту нумена, вообще, говоря, присуще имя». По В.В. Иванову *нама*, соответствуя дхаману,

<sup>5</sup> Der Rig-Veda, übers. von K. Geldner, 3. Teil, S. 140.

<sup>6</sup> J. Gonda. Op.cit. p. 46 sqq.

выражает «существо, природу» своего носителя<sup>1</sup>. Дхаман можно сопоставлять с европейской субстанциальной (аристотелевской) формой, которая образует сущность. Тогда имя есть то, «что может содержать или нести формы; а “форма” — то, что может выступить или выступает при именовании»<sup>2</sup>. Дхаман и есть такая форма, онтологическое «место» имени, действительный момент бытийной структуры. Если Индру возвеличивают «сотней дхаманов», то это значит, что все они как присущие Индре стали доступны для певца, он проник в них своей интуицией, они и составляют действительное содержание песен. В 10, 82, 3 установление имен богов Вишвакарманом, «Всесоздателем» ставится в связь со знанием дхаманов.

Онтологическая оформленность имманентного имени подчеркивается также его связью с падой и ритой. *Padá* — «шаг», «знак», «след» (в качестве сходного понятия можно привести греческое *stoicheion* «элемент»), «буква», «место». Агни высшим «шагом» или знаком Вишну хранит «сокровенное имя коров» 5, 3, 3. Почитающие богов мужи (Ангирасы), следуя за «шагом бога», достигли «заслуживающих жертвоприношения имен» 6, 1, 4. «Провидцы хранят шаг истины (*ṛtasya padám*), они взяли высшие сокровенные имена 10, 5, 2. Шаг, место, стопа бога или истины указывают на непреложный вселенский закон, моментам которого и соответствуют имена [...]

При серьезности ведийского отношения к речи<sup>3</sup> слова гимна, как сказано, в пределе сливаются с сущностно понятыми воспеваемыми именами. Славословие и есть называние имен прославляемого. Здесь можно привести уже упоминавшийся 10, 84, 5 *prīyám te nāma gṛṇīmasi* «мы поем твое любезное имя», т.е. именуем, где *nāma* «имя» можно считать внутренним аккумулятивом к *gṛṇīmasi* «поем». Еще более показателен в этом смысле текст 7, 57, 6 «после того, как они [Маруты] прославлены всеми именами» *stutāso víṣvebhīr nāmabhir*, где *нама* равнозначно славословию. Ведийское мышление не допускает непреходимых границ между субъектом и объектом, познани-

<sup>1</sup> В. В. Иванов. Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции. — «Индия в древности», М., 1964, с. 86.

<sup>2</sup> P. Hartmann. Op. cit. S. 77.

<sup>3</sup> L. Renou. Etudes védiques et pāninéennes, fasc. I, Paris 1955.

ем и познаваемым, выражением и сущностью. Сущность и энергия *должны* стать одно. Конечно, при этом слияние именующей песни с именуемым осознается как последняя и труднодостижимая цель, желанный венец «борьбы» и «битвы», и *относительно* первоначального различия *этих двух сторон жертвенного действия певец не строит никаких иллюзий*. В 8, 46, 14 читаем: «воспевай Индру, славимое имя [как только возможно для] слова» *gāya ... índram nāma śrútyam vāso yáthā*. Ограниченность и немощность человеческого слова осознается очень остро, она преодолевается лишь когда с голосом человека сливается «ревуший» голос присоединяющегося к славословию божества и происходит взаимопроникновение воспеваемого и речи. Добиться этого — главная забота ведийского поэта, который призывает: «Приди на славословие, зазвучи, присоедини свой голос, прореви (*ā guva*), и наше молитвенное-слово и жертвоприношение, о Благодатный Индра, будучи с нами, увеличь (*vardhaya*)» 1, 10, 4.

О магии еще раз. Казалось бы. В ведийском *нама* хорошо прослеживается способность ориентировать на осуществление именуемого в его дельности, быть некоторой программой, «силой ... движущей [именуемое] в определенном направлении»<sup>4</sup>. Имя — как бы форма для отливки, организующая сила<sup>5</sup>. В приводимом Я. Гондой примере (Атхарваведа 3, 24, 2) читаем: «Он сделал зерно изобильным, бог, который является “Собирателем” (*sambhṛtvān*) по имени; его мы зовем». Больше этот бог нигде не упоминается, он создан организующей силой имени, возводящего некоторое качество или способность до цельности и завершенности самостоятельного существа. Подобную функцию выполняет *нама* в 5, 33, 4 или 10, 23, 2, где *dāsasya nāma* «имя дасы» есть весь «феномен дасы» в совокупности (ср. 7, 57, 1; 10, 78, 8), подобно тому как *poten Romanum* — всё, что называется римским, римский народ, сила, власть и т.д. в целом. Напротив, при исчезновении или отсутствии *нама* от вещи ничего не остается, устранение имени — последнее и наиболее эффективное, что можно сделать для уничтожения вещи. «Стереть даже имя дасы» 10, 23, 2 значит истребить дасов полностью. Правильно най-

<sup>4</sup> J. Gonda. Op. cit., p. 29.

<sup>5</sup> Ibid., p. 47.

денное имя — ключ к сущности, и «схватив» его, можно контролировать именуемое, например, «схватив» имя 99-ти видов яда в 1, 191, 13. Бери ключ и отпирай. Напротив, нежелание даже «схватить» имя «соперницы» (*nahy āsūā nāma gṛbhñāmi*) утверждает ее полное ничтожество и незначительность (10, 145, 4). В Щатапатха-брахмане 4, 6, 5, 3 *нама* называется *grāha*, «хватка», «держашее».

Но вспомним, что такое имя. Если имя есть энергия сущности, то когда сущность является благой и великой, ее имя естественным образом становится славой (1, 148, 4; 4, 58, 2; 5, 30, 5; 8, 46, 14 и др.). Вообще имя разделяет все перипетии именуемого, с ним случается то же самое, что с именуемым, оно велико 3, 54, 17, бессмертно 5, 57, 5, страшно 7, 100, 3 и т.д.

*Итак*, ведийское *нама* есть энергийная выраженность, отвечающая узловым моментам бытия — первоэлементам, бытийным местам-дхаманам. Вступая в мир ведийского сознания, оно становится смысловым содержанием речи певца, которая имеет целью слиться с бытийным именем, отождествиться с ним, сама сделавшись энергичным выражением сущности призываемого и именуемого. Борьба за достижение этой цели ведется против иллюзорности, призрачности, против «волшебства» и «чар», над которыми возвышается истинное имя. [...] Путь далекий.

[...] Таково античное имя. Такова концепция имени как «смысловой энергии», обнаружения сущности, «смыслового становления» и собственного имени как «имени в собственном смысле этого слова», как «сгущенного в смысловом отношении слова» в «Философии имени» А.Ф. Лосева<sup>1</sup>. Изучение семантики имени в шумерских и вавилонских текстах дает в основном ту же самую картину<sup>2</sup>. Здесь имманентное имя MU (от *me* «звать», «называть», «говорить», клинописная идеограмма 𒍪, в архаической форме 𒍪) сообщает лицам и вещам существование, жизнь и значимость. «Назвать по имени», как в Ригведе 9, 86, 20 или 3, 38, 7, значит вызвать к явленности, сотво-

<sup>1</sup> А.Ф. Лосев. Философия имени. М., 1927, с. 97, 100, 115, 132, 136.

<sup>2</sup> W. Schulz. Der Namenglaube bei den Babyloniern. Nach den Quellen mit Berücksichtigung religionsgeschichtlicher Parallelen dargestellt. — Anthropos, Bd. 26, Heft 5, 6, 1931, S. 895–928.

рять. Имеется формула, тождественная ведийскому *yád dha náma* 1, 185, 1 «что является именем» в значении «всё существующее», «каждая существующая вещь»<sup>3</sup>. Имя упоминается в одном ряду с жизнью, семенем, то есть почти как часть живой личности. Оно равнозначно сущности своего носителя. Изменению имени сопутствует изменение сущности. Имя регулятивно для судьбы именуемого. Отсутствие имени есть крайнее унижение, демоны, как в Ригведе 10, 145, 4, остаются без имени. Чем значительнее божество, тем больше у него имен. Сравнение концепций имени в разных культурных сферах вплоть до современного поэтического языка обнаруживает сходство в основном и различие лишь в деталях.

Однако с выяснением общих черт имени проблема ведийского *нама* еще не решается. Наоборот, *теперь становится возможным только сформулировать ее*. Но где оно, имя? Как его схватить? В Ведах много говорится об именах, «именами» оказывается само славословие; но слова, которые мы склонны были бы называть именами, то есть слова типа «Индра», «Агни», «Варуна» и т.д., оказываются как будто вовсе и не именами.

Индра, Вишну, Маруты могут иметь три (8, 69, 9), четыре (10, 54, 4), семь (1, 164, 2–3), трижды семь (4, 1, 16; 7, 87, 4), четырежды девяносто (1, 155, 6) и просто много имен (3, 20, 3). Хотя Ушас одна, у нее каждый день «новые имена» (1, 123, 4), «что означает, что она каждый день создает новые структуры»<sup>4</sup>. Искусники Рибху «приняли другие имена» и благодаря этому скрылись от гнева верховного бога (1, 161, 5). Следовательно, сами по себе наименования «Индра», «Вишну» и т.д. — это не *нама*. В формулах типа «мы знаем твое сокровенное имя, Агни» никому не придет в голову счесть, будто «Агни» — это и есть известное певцу сокровенное имя божества. Одно дело слово «Агни», а другое — имя Агни. Сам Агни о себе говорит: «Я — Агни, по рождению Джатаведас, мой глаз — жертвенное масло, по имени я — жертвоприношение» *havíḡ asmi náma* 3, 26, 7. Имя Агни стоит здесь в одном ряду с частью тела, глазом, и выражает, по-видимому, ритуальную сущность божества, но оно нико-

<sup>3</sup> Ibid. S. 899.

<sup>4</sup> L. Renou. Etudes védiques et pāninéennes, III, p.57.



им образом не совпадает с наименованием «Агни». «Страшное имя» Вишну (7, 100, 3) — явно не слово «Вишну», и «дорогое имя» Индры, несомое поэтическим напитком — это, конечно, не само слово «Индра», а, возможно, *всё посвященное ему славословие* (9, 109, 14). Ввиду этого мы с подозрением относимся к тем *редчайшим текстам* (их два-три во всём корпусе Ригведы), где слова «Индра» и «Агни» называются — *нама*.

Когда в 10, 115, 2 об Агни говорится, что он помещен в доме «под именем Агни» *agníḡ ha náma*, то это «под именем»стораживает нас, заставляя воспринимать такое имя как раз *не* в качестве имени собственного, а, возможно, в качестве имени нарицательного: видимо, Агни введен в дом под именем (в облике) агни, «огня», хотя у него могут быть и другие, например, тайные или неизвестные имена. Эти имена охватываются каким-то образом единым обозначением «Агни», по-видимому, просто потому, что Агни — имя, открытое людям. Но мы не можем сказать, что божество, открывшееся людям под именем Агни, само носит это или какое бы то ни было другое имя вообще; о нем просто ничего не известно, Агни только его земной символ. Точно так же Индра получил на небе «имя герой» *dadhise náma vírāh* 10, 28, 12, то есть обнаружил себя в одном из своих нескольких аспектов, каждому из которых отвечает особое имя. Мы бы говорили здесь о лицах или ипостасях, хотя, возможно, также и об именах.

Только в двух случаях именем Индры оказывается тоже «Индра» (относительно прочих богов подобных текстов, если не считать вышеприведенного двусмысленного 10, 115, 2, в Ригведе нет). В 10, 49, 2 Индра говорит о себе: «Меня поставили богом по имени Индра (*mām dhur índram náma devātā*) порождения неба, земли и воды». Здесь возможны три разных толкования. 1) Подобно тому как выше в 10, 115, 2 имя Агни можно понимать просто как «имя огонь», следует и здесь писать индра со строчной буквы и понимать его как имя нарицательное с неизвестным нам значением. 2) Мы имеем тот редчайший случай, когда термин *нама* равнозначен нашему имени собственному. 3) Возможно, наконец, что речь идет о некоем центральном неименоваемом божестве, которое открылось «порождениям» под именем Индры, хотя подлинное его имя (или имена) остается сокровенным.

В пользу последнего толкования — общая текучесть ведийских богов, переход их из одного в другое. Гегель писал, что хотя «в индусской мифологии имеется аспект воплощения, индивидуализирования..., мы должны понимать это воплощение не очень строго, почти всё выступает в качестве такового, но то, что, по-видимому, определяется как индивидуальность, тотчас же снова расплывается в тумане всеобщего»<sup>1</sup>. Правда, текстуально превращение главных богов друг в друга Ригведа не подтверждает, главные боги здесь вполне устойчивы; Индра становится здесь лишь Митрой 10, 147, 5 и Рибху 1, 121, 2, а это существа, в которых нарицательный элемент перевешивает, так что их часто можно писать с маленькой буквы в значении соответственно «друг» и «искусник». Для первого толкования также трудно найти текстуальные подтверждения\*. Приходится, по-видимому, остановиться на втором, а именно, что здесь термин *нама* употреблен всё-таки в смысле современного имени собственного, обозначая цельную индивидуальность Индры, возвышающегося над своими многочисленными именами-энергиями. Но тогда мы вынуждены сделать вывод, что термин *нама* употребляется в Ригведе в двух смыслах: обычно — в значении энергийного выражения глубокой сущности неименуемого в этой своей сущности божества (что синтаксически фиксируется в конструкции *náma* + род. падеж) и в редких случаях — в значении личного имени, скрепляющего в индивидуальное единство разнообразные аспекты и энергии, разные *нама* (с синтаксисом типа *nálo náma*, «по имени Наль»).

Другой текст, именующий Индру Индрой (2, 20, 6), гласит:

sá ha çrutá índ(a)ra náma deváh  
 ūrdhvó bhuvan mánushe dasmátamah.

«он, славный бог по имени <или «под именем»> Индра, распрягшись для Ману [первочеловека], чудодейственнейший». Заметим, что и здесь, как в 10, 49, 2 и 10, 115, 2, имена «Индра», «Агни» выступают как открытые для сотворенного мира, человека, позволяя предполагать, что имеются и другие, эзотерические имена. Можно

<sup>1</sup> Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I. Leipzig 1971, S. 234. Рус. перев.: Гегель. Сочинения, т. IX. Партиздат 1932, с. 116.

## ЛЕКЦИЯ X

понимать *índ(a)ra páta* как атрибутивный предикат в значении «под именем Индра», когда Индра окажется не столько именем собственным, сколько символом некоего неименоваемого (высшего) божества, например такого, о каком говорится в Бхагавадгите 10, 2: «Сонмы богов и великие риши не знают моего происхождения, ведь я сам — начало (*ādi*) богов и великих риши всецело», или такого, который в Ригведе 10, 82, 3, являясь всеобщим творцом и зная все «полагания»-дхаманы, один полагает имена богов (*nāmadhā*) [...]

Почему я начал прошлый раз, собственно, метаться и говорить довольно беспомощно об эстетике, о поэзии, ища как назвать подступы к божественному имени. Когда стало ясно, за разбором Ригведы, Веды Рич, — слово, которое родственно с большой вероятностью нашему «луч» и означает блеск и стих, стих как проблеск, действенный стих, священный стих, — когда стало ясно, что божественные имена не лежат на дороге, так что остается их подобрать, что они само божественное сияние, явление, обнаружение, прикоснуться к которому человек может только полным участием своего существа, — в основе этого убеждение, что человек еще не полное создание, идет война за его полноту, в которой он уже не остается один, с его воспевающим Бога голосом сливается встречный ревуший голос Божества. А то, что нам могло показаться сначала именами, слова Индра, Агни, Варуна и другие, они неясно что такое, самое надежное сказать, что они какие-то части песнопения, но во всяком случае *не* те имена, ради которых, ради призвания, ради явления которых всё. То всё презренная «фонема», по Лосеву, а настоящие имена энергемы. Имена должны открыться, и человек должен им навстречу открыться в чистом (очищенном) экстазе, не в иллюзии, в правде, не в обмане, в законе, не в беззаконии. Чистота, правда, закон, норма предписаны не сами по себе и вообще не предписаны, а они — то, *как* достигаются имена. Окажется, что поступки призывающего были правильными, а не неправильными, когда имена откроются.

Я всё равно не совсем хорошо понимаю, что я хотел сказать, заговорив прошлый раз в конце вдруг об эстетике, о поэзии\*. Этот «памятник», Ригведа, который оказался памятником, отодвинутым в далекое прошлое, хотя мы к нему еще и не пригляделись, явно напоминает нам о чем-то, но о чем? О многом и о важных вещах. Например, помогает заметить, если мы еще не заметили, что божественные или божии имена христианского святоотеческого богословия, как например в сочинении о божественных именах Дионисия Ареопагита\*\* — это не способы нашего наименования такой вещи,

Бога, которую можно именовать по-разному, и трудно наименовать из-за Его непостижимости, как бы [это] проблема логики или теории суждения или лингвистики: не надо делать такую грубую ошибку, подсовывать наше понимание имени Дионисию Ареопагиту, когда он говорит, что имя Бога благо, или справедливость, или Бог (потому что божество это тоже имя, Сам Бог так и остается выше даже имени Бог, он Сверхбог) — это *сами вещи*, их присутствие, само присутствие блага, справедливости, света, божественности. Пожалуйста, если вам так угодно, Дионисий не запрещает, перевести всё в плоскость логики и лингвистики, если вам так удобнее, можете ограничиться. Но Дионисий видит имя *там* начинающимся, среди самих вещей, который явления Бога, и мир Его имя, и человек *его имя*, т.е. человек как существо, Адам — это имя Бога; как Его выступление, представление; как Его еще один показ Самого Себя, так Ему захотелось; и камень — тоже имя Бога, хотя и меньшее, чем свет или человек, потому что и в камне Бог как бы выбрасывает Сам Себя в вещь, для полноты, для очевидности, для полной роскоши Своего явления. Так что лучше говорить: *именно Бог*, в смысле *имя Божие*. *Это именно Он сам*. Или Он остается непостижимым? Нет. Он непостижимый не *там*, а *здесь*, в этих же энергиях: энергия это тоже его имя, энергия — это *именно* Бог. Не другой Бог, и не часть Бога, а *весь Он* тут как непостижимый. И пресловутые катафатика и апофатика поэтому вовсе не только наши позы в отношении к Богу, когда мы сначала относим к Нему все эти имена, а потом, подумав, поправляемся, что ни одно из этих имен Ему по-настоящему не подходит, но это еще и показ или непоказ Самим Богом Себя нам, когда сначала Он повертывается к нам лицом и мы Его во всём узнаём, а потом отворачивается и мы ни в чем Его не видим, — или, вернее, не потом, потому что у Бога всё «*вдруг*» и сразу, а сразу, *вдруг он повертывается к нам лицом и тем самым нас ослепляет*. — Но это про Дионисия Ареопагита мы должны были бы знать и так, без всякого напоминания. — О чем же нам еще напоминает та древняя поэзия? О том, что и Библия, и Новый Завет поэзия, только спрятанные переводом, как и большая часть литургической поэзии для нас спрятана переводом, как, первый пример наугад, молитва из последования к Причастию\*, которая начинается словами «От

нечистых устен», написана Симеоном Новым Богословом стихами. Но это вроде бы мы тоже и так знали или должны были знать. Что Псалтирь и начало Евангелия от Иоанна, по крайней мере, это гимны и что богослужебные тексты это в большей части литургическая поэзия, это все знают.

Может быть, тот памятник напоминает, что — я что-то беспомощно говорил об эстетике, — наше отношение к именам, тем и другим, именам-явлениям и именам-словословиям, не должно быть как раз эстетическим, созерцательным, что мы должны включиться, включить себя, как лампочку присоединяют к источнику энергии, чтобы она тоже, насколько может, вобрала в себя ту энергию, наполнилась ею. Но ведь опять же что такое всякое посвящение, инициация, крещение, молитва, богослужение, или, в светских формах, партийное собрание, со слушанием доклада руководства, или пятиминутка в начале рабочего дня на стройке, как не «завод», не «подключение» человеческого существа к источникам энергии, божественной или социальной, к силе государственного целого, с переводом человеческого существа в новый режим. Врачи выборочно обследовали людей с площади, на которой выступал Гитлер, и обнаруживали физиологические изменения. — Мне, вроде бы, безнаказанно сошло, когда я сказал и повторил, что энергия, энергии уходят, их становится всё меньше в мире и в нас, но не всегда бы мне это легко сошло с рук, мне поставили бы на вид, что энергия народа-строителя, как это называется, *неистоцима*, т.е. в принципе не может быть, чтобы она когда-нибудь кончилась или в какой-то песок ушла; обладая такой энергией, народ изыщет, конечно, и всё, что надо, и в окружающем мире, а я с такими упадническими настроениями отщепенец, мне надо подключиться к энергии, к которой все уже подключились, только я один еще не подключился, и мне, возможно, надо помочь подключиться. — Но это в гротескной форме, карикатуры; а тот памятник, о котором мы говорили, может быть, напоминает нам, что *не должно быть так*, чтобы энергии уходили, что должен быть бой, та грандиозная битва Ригведы за торжество светлых богов\*, за покорение дасов, *темных рабов* — рабов в нас самих? — где лучше погибнуть, но не оказаться в таком мире, из которого боги ушли. И потом, в ослабленном отражении той ранней отчаянной битвы, в Гите, Бха-

гавадгите, — снова сражение, бой. *И сейчас этот бой за то, чтобы из мира не уходило божественное*, чтобы Бог не умирал, этот бой сейчас ведут только поэты, мало понятые, *а церковь уже этот бой не ведет*, или ведет, но заранее уже смирившись с тем, что Бог съезжится и будет ютиться только внутри церковных стен, а из мира уйдет и мир останется на стуже. И хуже того, Церковь вроде *боится*, разучилась, не умеет уже или почти уже не умеет так воинствовать. Когда в храме Богоявления на Никитской, где венчался Пушкин, в 160-летнюю годовщину того венчания на заупокойной службе поминались рабы божий Александр и Наталия со чады, то священник сказал и потом подчеркнул, что для Церкви то событие было мирским венчанием, освящением брака, семьи и деторождения, и только, *при том что*, конечно, Пушкин занимался «эстетической» деятельностью, важной в своем роде, работой со словом. Что Пушкина жизнь была бой, одна взявшая его битва за то, чтобы божественное присутствие, присутствие божественных имен, как свет, слава, правда, слово на земле продолжалось, и что он *почти один* в свои годы эту войну вел и *выиграл*, и сделал то присутствие божественных славы, правды, слова, не всех, но *важных* божественных имен, имен в смысле Ригведы, Дионисия Ареопагита и Алексея Федоровича Лосева, *неотменимым*, так что оно, то присутствие, с тех пор и *навсегда* осталось написанным в судьбе этой части света и всего мира, — церковь этого *не замечает*, словно ей это зримое, явленное присутствие божественных имен *не нужно*, — так, «эстетическая деятельность», полезная, конечно, но не для главного. Главное — чтобы церковные стены прочно стояли. Внутри церковных стен присутствует Бог. Интересно, можно спросить, замечает ли вообще Бог те церковные стены? Разве Его присутствие ограничено? Разве Он Своими именами присутствует не всегда и не везде? Он присутствует всегда и везде. Человек поднимается до этого присутствия и дает ему слово не всегда и не везде. *Войну* за присутствие божественных имен в мире теперь ведут уже почти только поэзия и философия, поэзия и мысль, церковь почти уже не ведет, — т.е. не за собственно присутствие, божественные энергии присутствуют всегда, а за то, чтобы дать им слово. Когда церковь в паламитском догмате объявила, что часть божества, а именно сущность, остается неприобщаемой, непознаваемой, миру открываются

только энергии, она как раз *признала*, что уже не в силах вести войну за *полное* присутствие Бога в мире. Правильнее было бы сказать, что сущность Бога — одно из Его имен, т.е. одна из его энергий и что война продолжается отчасти и за то, чтобы дать слово и *этому* божественному имени, сущности (имени в *сущностном* том смысле); наоборот, было объявлено, что дать слово сущности никогда не удастся. Было тем самым объявлено о прекращении войны церкви за присутствие *всего* Бога во Всём мире.

Лосев, мы читали, исправил этот раздел догмата: сущность *тоже* обнаруживается, только иначе, чем энергии. *Косвенно*. Мы бы сказали: да, в известном смысле *косвенно*, потому что сущность дает о себе знать как имя, как энергия. Не «В своей энергии», «Через свои энергии», а среди имен Бога есть такое: Божественная сущность; среди Его энергии есть такая: сущность, ее имя Сущность.

В свете того, что тут приоткрылось, так сказать, с разбегу, можно ли сказать, что энергия нетварна и есть Сам Бог? Для этого нужно многое: очень большое: чтобы человек, говорящий об этом, видящий это, сам был того же божественного свойства, иначе божественное в нем «очеловечится», станет тварным. Но на божественное свойство может претендовать только послевоенный человек. Он другой, мы о нем ничего или очень мало знаем. Так что мы не можем даже сказать на платоническом словаре, что человек приобщается к божеству, потому что слишком разные тот, *другой*, кто приобщился, и тот, кто хочет. У нас здесь до нетварного, до обожения, до таких окончательных вещей дело не доходит, мы здесь знаем только войну.

Вот, пожалуй, и есть то, о чем напомнил памятник и что я пытался вспомнить, и вспомнил, сначала наощупь говоря «эстетика», «поэзия», потом заметив, что дело не в собственно *поэзии* Ригведы и Библии, поэзию можно назвать «эстетикой» и отклонить как не очень главное, а в том, что война за присутствие божественных имен, за то, чтобы дать им слово, продолжается *теперь только поэтами и*, я сказал, мыслителями. Поэзия и философия, по Гёльдерлину, на соседних вершинах живут, разделенные бездной. — Между прочим, а живопись, музыка, балет? О других искусствах, кроме поэзии, можно сказать, что они *отказались* от слова — конечно, имели на то причины, скажем [потому], что слово слишком откровенно, — но всё



равно, они *отказались* от слова и тем стали *меньше*, а поэзия как бы стоит во весь рост, она не отказывается ни от жеста, ни от живописи, ни от музыки и потому в ней *полный* человек, а там *неполный*; оттого они *не* свободные искусства, там нет простой свободной полноты человека, там всегда *сторона* его существа.

Мы лучше тогда можем понять *воинственность* Алексея Федоровича Лосева. Предисловие к «Философии имени» звучит как объявление войны, и война не прекращается во всей книге. Под ногами Алексея Федоровича Лосева буквально проваливается земля, скоро уже будет, через пять лет, что его «поставят на пенек», это техническое выражение строителей народных несвободных строек, если работник может устоять, не упасть на пеньке столько-то времени, то его не снимают со снабжения, иначе его долю еды уже разделяют между остальными. Так обстояло дело с людьми, но для Лосева это было *дополнительной* причиной объявить войну. Продолжалась ли война с тем же усилием всегда, или было перемирие объявлено, или в каком-то смысле война никогда не кончалась — это другой вопрос; книга «Философия имени» это война за энергию. Мы говорили, что энергия уходит, ее становится всё меньше, мир остывает. Это потому, сообразили мы, что энергия это движение, а всякое движение ведь рано или поздно кончится. Мы тогда вспомнили, что где-то краем слуха слышали об *энергии покоя* божественного начала, которая никогда не кончится, потому что покой не расходуется, в нем нет амортизирующего движения. Присмотревшись, мы увидели, читая Канта, Гегеля, Платона, что тот покой — совсем другое, чем мы думали, совсем другой, чем неподвижность. Мы хотели прислониться к Божеству, с Его вечным миром, а увидели, что Его мир это война, за Его мир идет война, иначе без войны тот мир не добывается, так что мы здесь от Его мира знаем только войну.

Мы читали у Лосева, человечество, как беременная, несет в себе — вобрало в себя и уже не может не нести — семя божественного слова, и кажется человеку, что слово это легкое дуновение и им можно распорядиться, на самом деле другое: «Слово... легкий и невидимый, воздушный организм, наделенный магической силой что-то особенное значить, в какие-то особые глубины проникать и невидимо творить великие события» (54). Слово это сама божествен-

ная энергия, которая чертит на самой плоти человечества то, что ей надо чертить. Но энергия хочет ответа, хочет, чтобы ее видели и понимали. Начинается медленное, мучительное просыпание того, что Лосев называет сознанием. Камень просыпается до растительного ощущения, растение до животного раздражения, животный крик просыпается к мысли; это делается в мире, и это же делается в слове, и что Лосев *одним взглядом* видит оба ряда, оба просыпания, приход природы к разумной полноте и слова к разумной полноте, и что это *для нас* только два ряда, мы с удивлением видим, какое широкое зрение у Лосева, — для него это даже и не два ряда, а *одно*; как Дионисий *разрешает* нам понимать божественные имена как даваемые нами Богу именованья, пожалуйста, но он упоенно видит *сами по себе* божественные имена, сами вещи, Его славу, силу, творчество, потом сотворенный Им мир.

Почему у Лосева такое смешение? Ведь одно дело лингвистика, другое минералогия, третье фитология, четвертое зоология, пятое науки о духе. Но *для божественной энергии*, так сказать, всё равно, на чем чертить свои смыслы, на летучем звуке они всё равно прочертятся так же прочно и навсегда, как на горной породе; и энергии везде одни и те же, не в смысле монотонности, а в том смысле, что ведут к одному, к явлению Бога, и *что касается присутствия энергий*, путь к явлению Бога не короче от камня, чем от человека; но только для камня и для зверя дальше, чем для человека. Сейчас Лосев смотрит «сверху», от присутствия энергий; он не видит разницы — одни и те же энергии! — присутствуют ли они в животном или в разуме. Энергемы «полагают» себя, где бы себя ни полагали, «целиком и абсолютно» (65), т.е. без потери себя, в полноте, без уступок «меону» (полутьме, потемкам материи). Со стороны энергий, сверху всё светло. Как проявления «общей энергии перво-сущности» все энергемы «абсолютно едины» (72), и которые в камне, и которые в ангеле. Но энергии хотят не просто творить, а вызвать сотворенное до разумного общения с собой, до знания, что в сотворенном кроме энергии, собственно, ничего и нет. Вот *сотворенному* тогда долгий путь — «расчлененно вспоминать себя, приходить в себя и просыпаться от тяжелого сна и кошмаров раздражений, ощущений и восприятий» (66), т.е. ступеней животного (раздражения), непросветленного (ощущения) и полупросветленного (восприятия) разума.

Почему такой длинный путь своего к себе же, почему нужна война? Не для того, чтобы доделать, энергии уже всё сделали. Но в какой-то степени *им легче было делать*, чем сделанному поверить, что оно равно по достоинству сделавшему. Так, если сказать на примере, нарисованной женщине было бы очень трудно поверить, что она равна художнику. Что благодарна, зависит, не забудет — да, но что тоже свободна — трудно. Она для этого должна как бы сама сотворить себя. Такой примерно смысл лосевского самосознания. Оно не прибавляет в мире вещей, ничего с вещами не делает, но дает вещам то единственное, что им не мог дать, в них не мог вложить творец — веру, им не верилось, что они *самостоятельные* (66). Видно ведь, что не самостоятельные: сотворены и зависят от других. Вера — другое зрение, к которому надо проснуться; но только сам сотворенный может тут проснуться. Получается, то, для чего творение — создать свободного, равного творцу — не может быть создано творцом, хотя творец создал всё! Чем больше он дает — всё дает — твари, тем труднее твари поверить, что она свободна, самостоятельна. Бог сделал всё, не надо ничего доделывать; и Он же не сделал ничего! Тварь сама должна снова пройти весь путь от низшего сотворенного до Бога, а без этого скандал, провал творения; при том что в творении всё доделано и в принципе ничего доделать невозможно уже. Что же, Бог зависит от творения, как инженер, который сделал машину и теперь волнуется ждет, заработает она или нет? Что было бы, если бы ни один человек не проснулся? Провал творения? — А что было бы, если бы Бог заранее запрограммировал так, чтобы человек проснулся? Тоже провал творения, ведь творение для свободного отклика. Бог зависит от твари, но так, что с самого начала хотел зависимости; тварь это по определению то, от чего Бог [так] *ждет* веры, что сотворил ее свободно свободной, т.е. в понятие твари входит ожидание от нее Богом ответа. Это один из самых трудных богословских вопросов, я только наметил здесь очертания ситуации. Отношения, в которых Бог находится к твари и которых он хочет от твари, обозначаются, точно или неточно, словом «любовь», и требуется еще очень подробное прояснение, какая эта стихия и может ли в ней быть то, что мы называем «зависеть» и «нуждаться». Обязательно ли, для начала надо будет разобраться, чтобы в человеческих — между

людьми — отношениях, которые обозначаются тем же словом, были «зависимость» и «нужда», или в чистом роде таких отношений «нужда» не обязательно должна быть, как не обязательно должна быть, скажем, жалость. И какой смысл имеет «ожидание» в отношениях, в которых другому заранее дана и *навсегда*, без сбоев, полная свобода. Бердяев писал, что Бог в делах мира слабее и беспомощнее, чем милиционер, потому что Он раздал всем безвозвратно и каждый раз снова и снова отдает свободу действовать, человеку и природе тоже, между прочим, предоставлено химическим веществам соединяться и разлагаться по своим законам без вмешательства, так что Он себе ничем распорядиться не оставил, но не так, что дал всему первый толчок и устранился, и не так, что постоянно обеспечивает всему свободу и самостоятельность. Мы здесь отошли далеко от Лосева, потому что как раз у Лосева, как и вообще в его традиции русской мысли, условно назовем «Флоренского», о самостоятельности мира и беспомощности Бога думают мало; но мы вернемся к Лосеву, если скажем, что из-за этой беспомощности Бог не может внушить, навязать человеку знание своей *свободы* — независимости — как раз потому, что свободу человеку *дал*, это было бы что-то вроде подарить и потом постоянно напоминать, вот какой я тебе сделал подарок; поэтому подняться *обратно* от полной зависимости, которая вроде бы должна быть у сотворенного, к полной свободе, в которой на *самом деле* находится вся тварь, и природа тоже, и через себя, собой всё *поднять* к этому знанию свободы — дело человека. Эти ступени «осознания» самостоятельности перебирает Лосев, чтобы «интеллигенция» *тоже* знала, как знают про себя энергии, что кроме энергий ничто, собственно, не действует, никакой действительности кроме них нет.

До «абсолютной самособранности и абсолютной интеллигенции, к тому инобытийному состоянию сущности, когда в ней уже нет ничего, что было бы не ею, а иным, когда нет абсолютно никакого переноса себя в иное и никакого самозабвения» (67). Я говорил, что в открывшемся у Лосева совсем необычном пейзаже сделать его менее необычным не помогают вставки, явные детали из Гуссерля, Кассирера; здесь вот, конечно, Гегеля, и конец «Феноменологии духа», где говорится о «абсолютном знании, или духе», который дол-

жен вспомнить историю как череду его состояний, как свое проявления (у Лосева: «... нет абсолютно никакого переноса себя в иное и никакого самозабвения»), мы читали в ноябре. Даже фраза Лосева похожа на перевод с немецкого, и «инобытийное состояние сущности» надо понимать «состояние сущности в ее отношении к инобытию». Можем в этом месте у Лосева спокойно понимать и «энергию» как гегелевскую действительность духа (только дух действителен). И когда у Лосева читаем, «в образном представлении... мышление... обессилено искажающим его грузом» (68), грузом образа, то это опять Гегель, и пикантность полного единодушия Лосева и Гегеля здесь в том, что следующей фразой Гегель скажет и подчеркнет, что символ помеха для чистой мысли, и Лосеву придется задуматься; но, слава Богу, о символе пока речи нет, только об «образном представлении», оно еще не чистая мысль.

Гегеля сменяет Дионисий Ареопагит: «сверх-мыслимое и сверх-мыслящее единство мыслимого и мыслящего» (70). Сверх-умное мышление — это та верхняя кромка неоплатонического ума, выше которой только Бог, у Лосева: «перво-сущность» (71). Там тварь в экстазе становится одним с перво-сущностью. Вот где не только божественная энергия действует, как она действует и всё равно бы действовала, но она получает — на миг, возможно, на краткий миг *экстаза*, «умного экстаза» (72) — получает кого? партнера? равного? который может понять, увидеть, прикоснуться, что она, энергия, такое. Тварь добирается до захватывающего дух, вводящего в экстаз понимания, или догадки, о том, что же такое энергия и как она действует. Ничему *другому*, кроме как такому умному экстазу, энергия не открылась бы — ведь она никак не отягощена и не собирается во-все ввязываться в меон, она свободна, чиста, и меон должен всеми теми ступенями — *вовсе не сразу экстаза*, а сначала страшно медленного восхождения и очистки — подняться к такой степени чистоты, когда он ничем не может оскорбить энергию, предать ее. Когда ум со стороны твари добирается в экстазе, иначе не доберется, до энергии, или до имени (истинное имя ведь у Лосева энергия, сама действительность божества) Бога, то «имя не разбито, не оскорблено, не ослаблено со стороны иного. Имя не затемнено, не забыто, не уничтожено, не хулится материей. Имя перво-сущности сияет во всей

своей нетронутости предвечного света» — так было и всегда раньше, во всякой вообще энергии, никакая энергия не была ослаблена меоном, не уничтожалась, не хулилась, не теряла своей нетронутости, хотя делала всё, что хотела, — но теперь, это *чудо*, то же самое, чистоту, энергия сохраняет, *соединившись с тварью*, впервые, с «иным» себе, с меоном — но каким, какими ступенями усилий отфильтрованным. Имя, энергия сияет не сама по себе, как всегда раньше, но — «в инобытийной своей мощности, преодолевшей тьму меона» (72). «Энергия перво-сущности <Бога> почиет на такой интеллигенции в полном и нетронутом виде, вдали от всякого малейшего влияния меона» (72).

И в этом месте у Лосева стоят вот какие слова: «... нет никакого иного имени...» Я оборвал цитату с обеих концов, достаточно этого: Лосев говорит об *исключительности* имени. Какого? Вот этого: славной явленности, энергии»; они — исключительное уникальное имя, и «нет никакого иного», т.е. если есть, то им далеко до того имени-присутствия Бога, которое открывается в сверх-умном экстазе. На что здесь надо обратить внимание, лучше показать контрольным вопросом: какое отношение это имя, «никакого иного» которому нет, к «фонеме»? Никакого. Лосев говорит: «... вдали от всякого малейшего влияния меона» (72) это происходит. Что имя не фонема, мы поняли давно. Теперь новое заострение: «никакого иного имени». Мы должны это запомнить. Есть только одно имя, сам блеск божественной сущности, бросающий ум в экстаз. А то, что мы считали именами и надеялись ими схватить Бога? А! Скорее мимо, Лосев на такое не оглянется даже. Точно так же, как в Ригведе фонемы Индра, Агни, Варуна оказались неясно чем, *во всяком случае* не именами, *ни в коем случае* не именами. Кстати, об этом слове «фонема». Флоренский и Лосев (ранний, до своих поздних лингвистических работ) называют «фонемой» звучащее слово, и комментаторы не ленятся терпеливо и чуть снисходительно объяснить, что термину «фонема» придано значение «самого звучания слова в физическом смысле», а принято на самом деле — всеми, стало быть — считать фонемой то, что принято: обобщенный образ *одного* звука. Ну да ничего. Но в значении, приданном «фонеме» (не от незнания, а явно с вызовом «научной лингвистике») у Флоренского и раннего Лосева, две выго-

ды. Во-первых, у них «фонема» что-то существующее на самом деле, а у лингвистов — только в голове лингвистов. Во-вторых, они заполняют пустую клеточку в русском языке. В санскрите शब्दः, (śabdaḥ) значит слово как звук, в греческом φωνή речь как звук, в русском такого не хватает: «слово» — и написанное слово, и мысленное. Я не удивлюсь и буду рад, что после публикации Флоренского и раннего Лосева «фонема» приживется как звучащее слово, слово как звук, и лингвисты будут суетливо поправлять, но им не удастся, как они не отстояли слово «довлеть». У Флоренского и Лосева живое, существенное словоупотребление, они не будут хлопотать о соблюдении мелочной терминологии.

Но это всё попутно, а главное: «нет иного имени», кроме самого блеска и грома божественной энергии, в которую мы краешком глаза заглядываем после войны, в редчайший момент сверхумного экстаза. Хорошенькое дело. Вот попали бы мы в конфуз, если бы стали с исследовательской серьезностью искать в словаре, что бы оттуда поприличнее подобрать на роль имен Божества. Те имена не в словаре. Кто еще не понял, Лосев напоследок наведет полную ясность: они, «конечно», гипер-ономатические (73).

Конеч. 29-я ступень слова. Что сказать обо всём этом? А не надо говорить. Лосев сам скажет, у него дальше идет раздел 11, «Резюме предыдущего». Оно обобщает пройденный путь. Первое положение: «Существует только смысл и больше ничего» (73). Прочитаем внимательно: «Существует только — смысл и *больше*, ничего». Лосев не заметил, что сам сказал. Это плохо. Он будет дальше снова доказывать, что ничто не существует. Но первое слово дороже второго. Я не шучу. Мы доказываем, что ничто не существует, кому? Ничто? ему не докажешь. Себе? Зачем? Разве доказательством запретишь себе иметь *опыт* ничто? Наверху у Лосева имя-энергия, т.е. *что*. Конечно, «гипер-ономатическое» что, которому отвечает только чистый экстаз, безмолвие. Но всё равно — *что*. Я скажу странную вещь: свободы от *что*, от смысла Лосев не дает даже Богу. Толкователь Ареопажита Максим Исповедник подталкивает в другую сторону: «Не думай, что Божество есть и что оно не может быть познано. Но думай, что оно не есть... Надо понять еще, что Бог — ничто: Он не есть ничто из того, что есть сущее» (PG 4, 245 с и 204 d). Бог дал

человеку свободу, осуществиться или не осуществиться, состояться или не состояться, быть или не быть. *Дай и ты Богу свободу быть или не быть, разреши Богу не быть. Нет Его. Бога нет.* Бог настолько свободен, что Его нет. Не привязан даже к обязательному бытию. *Этой* свободы Лосев Богу не дает. Лосев скажет, что Бог есть, но непознаваем в своей последней сущности (ср. у Максима Исповедника: «Не думай, что Божество есть и что оно не может быть познано. Но думай, что оно не есть»). Сказать «непознаваем» — значит определить через познаваемость. *Непознаваем. Непознаваемая сущность, непознаваемое что.* Бог на цепи. Воли ему не дано. *Человек* волен спать, отсутствовать, быть ничем, пустотой. *Вся* свобода, которую дал Бог, взята, использована. Богу — нет, свободы *не быть* ему не дается, *будь, Ты есть, Ты «что»*, хотя и очень высокое, непознаваемое «что». *Прикован к смыслу.* Но Бог не хочет быть прикованным *ради человека же.* Ведь его несвободного нельзя будет любить. Ах нельзя же любить закон тяготения. Бог свободен. Он так свободен, что Он свободен не быть. Доказательства бытия Божия не работают не потому, что они недоказательны, а потому, что приколачивают Бога к бытию, как к кресту. Да, Бог взошел на крест, но Он Сам не приколачивал Себя. Бога с таким же успехом нет, как Он есть. Бог свободен не быть. Дайте ему эту свободу, которой пользуетесь сами. Допустите, что Бога нет. Нет, человек лучше допустит, что Бог умер, т.е. Он *есть и что*, но мертвый. Пусть лучше умрет, но на цепи, на привязи, прикованный к *есть* и к *что*.

Вы скажете: но в «язычестве», у языческих поэтов еще хуже, там Бог прикован к именам или даже к вещам, к тотемам, священным предметам. Нет не прикован, потому что поэтическое призывание божественных имен может не получиться, и тогда всё, поэт, песня, слово, день, мир, божественное имя *проваливаются*, поэт ежеминутно перед *опытом* ничто, которое как бездна может его проглотить, усилием поэта божественные имена призываются, но не гарантированы. Этого стояния на краю бездны рядом с ничто *в лосевской философии имени нет*, потому что и вообще никакого *ничто* нет, а *Бог гарантирован, посажен на цепь своей непостижимостью.* Если мы чего не постигаем, то там и есть Бог. Мы всегда чего-то не постигаем, ведь верно? поэтому всегда при нас Бог. Так новоевропейское



сознание, когда оно пусто, *сознает* зато свою пустоту и этой деятельностью сознания живет. Поэт рискует, христианский богослов уже не рискует. Он рисковал давно, когда думал, что Бога нет.

Атеисты, между прочим, дают Богу свободу не быть, но не дают свободу быть. Получается то же администрирование.

«Но Бог же так много сделал, как же Он может после этого не быть». Как будто художника за то, что он много нарисовал, нужно теперь сделать сторожем выставки его картин. А главное: надо еще посмотреть, *как* Бог всё сделал. Но это особый и долгий вопрос. Он сделал *из ничего*. *Ничего* ничему и никому не навязывает. А Его хотят к тому, что Он так ненавязчиво сделал, привязать.

И придется потом к этому отрицанию Ничто у Лосева вернуться. А пока: он настаивает, что энергия при сущности, имя при предмете. В смысловых энергиях открывается предметная сущность (76). Сущность есть *нечто*. Даже если она *непознаваемая*. Опять спросим. Откуда мы знаем, что сущность — *нечто*, если она непознаваемая? Ответ: потому что вообще всё — «нечто»; кроме смысла, ничего нет. Всё — стрелки, везде стрелки, на всё указывают; начинается снова диалектическое нарастание вещей, которое похоже на кошмарный сон по неумолимости, неуклонности, с какой эти вещи к нам подступают, нас теснят. Сущность есть нечто. Следовательно, она — нечто одно, единое. Это нечто одно существует (Лосев не разворачивает энтимему, потому что [это] азы философской классической традиции: *unum et esse convertuntur*, единое и бытие взаимообратимы, единое, там его бытие, и наоборот). Следовательно, отличается от иного. На сцене появляется «иное». И так далее. Потом должно появиться то, что опосредует единое и иное, сцепляет их одной скобкой. *Но ведь иное сущему, небытие, не существует*. Следовательно, заботу о сцеплении воедино сущего с его иным, и оттеняющим его меоном должно взять на себя само сущее. Первосущность т.е. не потеряется, не заблудится в меонических блужданиях, она заранее проецирует на всё свое единство и единством всё сцепляет, так сказать, предусматривает и присваивает себе все свои возможные изменения. Это удобно. От единств ничего не убежит, единство всё собою заранее охватило. Но это удобство подготовлено тем, что небытия нет, т.е. значит обо всём, о чем угодно, заранее известно, что оно бытие и в

качестве бытия едино, или наоборот, опять *unum et esse convertuntur*. Эта диалектика гибкая и она *слишком* гибкая; если нужно включить в сущность личность, то диалектика включит в сущность личность, сущность окажется личностью. Диалектика всегда может поэтому благодаря своей гибкости обслужить христианскую догматику, *обречена* следовать контурам христианской догматики, где божественное первобытие личностно, поэтому мы можем не относиться к этой диалектике как к вещи очень самостоятельной, когда она от самой себя могла бы сказать чему-то «нет». Можно ли назвать эту диалектику игрой ума? В хорошем смысле: когда ум и видит свою гибкость, и не боится своей гибкости, не распоясывает и уважает вещи, не умом установленные, т.е. знает, что есть вещи «не человеческого ума дело». Привлекает здесь свобода, когда мысль поняла, какой простор ей открыт, и небунтарство, когда мысль свободно же хочет служить почитаемым вещам: она их не ставит под вопрос, не подрывает, и они не стесняют ее свободу. Но и другое. Когда Лосев диалектически выстраивает личность, думает ли он, что личность состоит из смысла? Или сущность? Да думает: сущность, личность какие-то, может быть предельные, крайние, высшие, но всё-таки моменты смысла. Они поэтому мысль смутить не могут, поставить ей непреходимую преграду, озадачить, загнать в тупик. Такое не предвидится, такое как бы устройством вещей не предусмотрено, мысль *вездеходная*, всепроходящая «мощность» (72, так Лосев называет мысль). Отвечает ли это нашему опыту? Нет, наш опыт другой, мысль часто встает в тупик. Диалектика лосевская *слишком* сильная мощность, как бывают слишком сильные механизмы, *слишком* способные везде пройти. Эта диалектика заведомо может пройти через все стены, а не надо. *Для мысли важнее и «интереснее», поучительнее вставать в тупик, чем проходить сквозь стены.* Лосевская диалектика *слишком* гибкая и слишком мощная. Она не обманывается, она *может* быть такой, мысль действительно всепроходящая сила. Она всё свяжет, самые далекие вещи, всё приведет к одному началу, всё объяснит. Но разве мысль для этого? В самом деле, для чего мысль? Чтобы изобретать, искать, находить? Связывать, доказывать? Или вопрос неправильно поставлен, мысль не *для* чего, она не инструмент, даже не инструмент для зоркого зрения, какой у Лосева диалектика? Мысль

можно сделать инструментом, диалектикой, но она сначала не инструмент. Она сначала, скажем, удивление. Об удивлении нельзя спросить, для чего оно, оно само обо всем спрашивает: «Для чего?» Вопрос был неправильный, не «для чего» мысль. Мысль ни для чего. Не для того, чтобы разглядеть смысл, его везде проследить, выявлять. Может быть, для того чтобы сомневаться, и в смысле тоже сомневаться. Вещи не обязательно должны иметь смысл. Луна стоит на небе и сводит с ума. Мысль не обязана искать для луны смысл, хотя может найти, и очень быстро, и богатый. Лосев с презрением относится к бессмысленному «глазению» на луну. Он требует мыслить, мыслить для него значит искать смысла. Из Предисловия к «Философии имени» (18): «Затмение солнца — вещь непосредственно видимая. Но если мы так и останемся стоять на месте и, выпувши глаза, будем непосредственно “ощущать” его, то едва ли не уподобимся этим самым бессловесному скоту, который тоже ведь, как известно, ощущает затмение. Что надо для того, чтобы не быть скотом в этом случае? Надо не только ощущать, но и *мыслить*. Надо в ощущаемом искать логической, напр., числовой закономерности». Я скажу, что это кошмар, болезненный кошмар, который вгоняет в ужас, в холодный пот — как судьба сумасшедшего, который навязчиво обречен считать все предметы, которые видит, восемнадцать столбов, двенадцать деревьев, сто девяносто два человека перешло перекресток на зеленый свет, восемь прошли на красный. Я скажу, что стоять замерев на месте и без искания смысла глядеть и глядеть поражаясь на луну и не зная, зачем глядишь, и зачем луна, и что выйдет из глядения, и приходить в ужас от этой безвыходности, и завораживаться еще больше, еще безвыходнее и согласиться лучше сойти с ума, чем стряхнуть с себя очарование — что в этом больше мысли, чем в искании «логической, например, числовой закономерности» движения луны по небу. Слава Богу, что Лосев не имеет в виду того, что говорит, потому что «искание логической... числовой закономерности» понимает именно как захваченность явлением до невозможности оторваться от него, от вдумывания в его суть, смысл. Но почему именно *смысл* луны, почему не просто луна? Лосев в потоке. Он в общем потоке начала 20-го века, *научного вскрытия сути вещей*. Пока вещи не вскрыты, пока мысль не отперла все ключи, не

прошла через все двери, он неспокоен. А не надо было сламывать то первое беспомощное и безысходное удивление просто луной, не надо было проламываться к ее смыслу. Это превращение мысли в диалектический механизм, в «мощность» лишнее, ненужное, необязательное. Не достоинство мысли, если она стала очень мощной, может всё достать и всё изобрести. Достоинство мысли, может быть, наоборот, в том, чтобы не применять силу. Но я уже говорил, что Лосев не делает всего, на что способна диалектика, она способна всё разнести; для него определенные традиционные вещи святы. Он только непременно хочет показать, что независимо от их традиционной устойчивости и *диалектика тоже* их дедуцирует, держась за ниточку смысла. Тем самым он те вещи, целиком конечно признавая их, редуцирует к смыслу, как он луну редуцирует к смыслу, а это, я сказал, не обязательно. Как луна, так сказать, *лучше* своего смысла, так и те вещи традиции, как они просто есть, *лучше* своего смысла, полнее, зря их сводить к смыслу, надо оставить как есть. Библейское *лицо*, которым Бог повертывается к человеку или не повертывается к нему, лучше, чем «интеллигентно-соматическая» сущность, «максимально осуществившая первотриаду» (85). Наверное, диалектика могла бы подложить под лицо еще и какой-нибудь не такой туманный смысл, но всё равно *лицо* оставалось бы лучше и к тому смыслу не сводилось.

Лосев иногда сам устает от своей диалектики и возвращается к «традиционной ... терминологии», как он говорит, — тогда вместо «собственно-интеллигентного» «эйдетического» момента, «пневматического момента» и «интеллигентно-соматического» момента можно просто говорить об «уме», «воле» и «чувстве», — но скоро опять возвращается к диалектическим конструктам, потому что терминология «ум, воля, чувство» спутанная, а там четкая — еще бы, только что заново установленная. Свеженькая. Только долго ли простоит.

И было бы смешно думать, что Лосев сам не видит этих возражений, что никакое диалектическое конструирование не догонит простой вещи. Не хуже нас видит. Но *как* он защищает вещь от собственной диалектики. Он вводит 47-мым моментом имени — т.е. сущностного имени, которое еще на 14-й ступени стало энергией,

а на 46-й ступени мифом — в хорошем смысле, в каком христианскую Троицу Лосев называет мифом, — вводит 47-м моментом имени, которое вполне стало Самим Богом, «апофатический момент» (89). Заборчик. Этот момент, ярко говорит Лосев, чем больше «нагнетается» в имени, т.е. чем больше *такое* имя отмечает всякие попытки его — что? — сам удивляюсь тому, что произношу: отмечает всякие попытки его *именовать*, т.е. чем больше это имя *неименуемое*, не поддается именованию, тем больше оно заряжено смыслом. Апофатика заложена в конце как ядро, в которое нельзя заглянуть, но которое взрывается смыслом. И на этот раз не просто смыслом, а *символическим*, потому что смыслу хода в непостижимое нет, а апофатическое это непостижимое, туда доступ только косвенный, через *символ*. Чем больше нагнетено в имени неименуемости, тем больше оно взрывается символом. В нашем примере с луной — Лосев согласится, конечно, что луну на небе не достать «логической или числовой закономерностью», она слишком «апофатична», слишком загадочна, и тогда ее достанет символ. Где не пройдет даже диалектика, там пройдет символ. Принцип всепроникновения остается, и *надобность* в такой проходимости не ставится под вопрос, просто перед лицом апофатического, непреступного для диалектики, требуется другой инструмент. Или даже больше, еще удобнее: апофатизм, момент неисчерпаемости, невыразимости, *дарит* нам новый инструмент, символ, потому что если вещь сама собой ясна как на ладони, то на ней дело и останавливается, а если она загадочна, как луна, или лучше неисчерпаемо загадочна, как солнце, то становится символом. Апофатика, непостижимость значит не тупик, не апория, а *подарок* — дарит символ (93). Делает вещь в меру ее неисчерпаемости символом. — Как мысль была названа «мощностью», так символ здесь назван «мощью». Он тоже для покорения, доставания, проникновения. Символ питается загадочностью вещи, из-за этой загадочности вещь начинает символически указывать на *массу* вещей, потому что из-за момента своей непостижимости освободилась от сковывающих ограничений логики.

Так апофатика тоже впрягается в полезную работу; если она не годится быть источником ясного однозначного смысла, она же непостижимая, пусть будет источником символического, алогическо-

го смысла. За символом стоит бесконечный, уходящий в бесконечность ряд вещей. Скажем, я не выдержал того смотрения на луну, она сводит меня всё-таки с ума. Я ее не понимаю, что она такое. Она совсем извела меня. И я не хочу редуцировать ее к логическим или математическим закономерностям. Но надо выйти из затруднения. Тут появляется символ, у луны оказываются символические значения. Я при их помощи прохожу сквозь преграду апофатики, абсолютной непостижимости этого зрелища, луны.

Редукция луны к символу (что она сестра или жена Солнца, что она вообще жена, женственная природа, колдовская, что она колдунья и так далее) снимает жесткость непостижимости, — той апофатики, когда вещь не хочет сама себя сказать, — обеспечивает теперь уже вроде бы навсегда безостановочность моего познавательного движения. Меня теперь точно уж вроде бы ничего не остановит, у кого в руках инструмент — символ, тот всё сможет интерпретировать.

Непостижимое заряжено энергией, она, как несколько раз повторяет Лосев свое удачное выражение, «нагнетена» в непостижимом. И вот что важно: экстатическому слиянию уже недоступно. Тогда эта нагнетенная, но неприступная энергия — неприступного — рассыпается в искрах символа, каждый символ несет в своей смысловой мощи энергию того неприступного. «В вечно нарождающихся и вечно тающих его смысловых энергиях — вся сила и значимость символа, и его понятность уходит неудержимой энергией в бесконечную глубину непонятности, апофатизма, как равно и неотразимо возвращается оттуда на свет умного и чистого созерцания» (93). И дальше колдовская фраза, как сам символ: «Символ есть смысловое круговращение алогической мощи непознаваемого, алогическое круговращение смысловой мощи познания» (там же).

Непостижимое взрывается символом. Где оно есть, там всё становится символом. — Но опять кошмарная навязчивость символа. Непостижимое не оставляется *как оно есть*.

Мы продолжаем тему энергий, читаем «Философию имени» А.Ф. Лосева, книгу о сущности, энергии и имени. В имени, слове оказывается заложено много «моментов»: физика, фонетика, физиология, психология, чистый разум с его ступенями вплоть до высшей, где он приникает к сущности вещей, видит вещи в их чистой идее так, как они есть. Это, так сказать, человеческая сторона слова. Но в том же слове действуют, не могут не действовать, потому что от Бога ничего не скрыто, не отгорожено, божественные безошибочные, нестрадающие энергии, те самые, которые действуют повсюду, в камне, в животном, в разумном живом существе. Они таинственно действуют и в языке. Они, конечно, невидимы, но они хотят воспитать до понимания себя, до общения с собой тварный интеллект — и да, поднимают его иногда до общения с собой, хотя бы на краткий миг чистого экстаза. Там «умно-сердечно[е] и экстатическо[е] самоутверждение себя <интеллигенцией> и всего иного в одной сверхбытийственной точке» (88).

Ничего бы не было, никакого достижения, никакого самоутверждения, если бы порыв, стремление интеллигенции не были бы подхвачены энергиями, божественными. Но вспомним догмат Григория Паламы: в Боге есть «богодостойное» различие, без отстояния, энергий и сущности. Ἀδιάστατος, без отстояния, без разведения, развести энергии от сущности нельзя, и всё же... И всё же слово сказано: энергии *и* сущность. Конечно, сущность познаваема в свете своих энергий, но... «*только* в своих энергиях сущность и познаваема» (89). Это уже не Палама, это Лосев, который, мы говорили, смягчает, хочет смягчить жесткую непознаваемость сущности в паламизме. Сущность познаваема, хотя и косвенно, через энергии, — *остается* непознаваемой, и всё же... Как же тогда? В этом месте неприступности, непроходимости, онтологической и гносеологической, накапливается, «нагнетается», как говорит Лосев, напряжение, которое взрывается учением о *символе*. Вот то, что и пронизано энергиями, и указывает — *символически* — за их пределы; вот то, что достанет даже недоступную сущность, только как? Опять

символически. Недоступная сущность всегда стоит за своими энергиями и всегда как бы «питает» их, делает их чем-то *большим*, чем они есть; она вообще всё от себя как бы удваивает, заставляет всякий смысл как бы еще раз взорваться, *так что даже и всё то, что до сих пор говорилось о диалектическом восхождении*, хотя всё это и вращалось в области интеллектуального строгого смысла, эйдоса, надо в свете сущности понимать кроме того еще и символически.

Это тревожно, но и богато. Всё, что мы держали в руках, говоря о моментах имени, содержании, идее, экстазе, всё, конечно, мы *держали*, но, возможно, мы не замечали, что всё это кроме виденного нами смысла имеет еще и символический тоже. Мы, скажем, держали в руках топор и видели его эйдос, предназначенность для работы, нацеленность на смысл. Но топор незаметно для нас вырос у нас в руках и, пожалуй, вырвался давно из рук, нам кажется, что мы держим топор, но посмотрите, так ли. Топор насыщен символизмом: это, может быть, какое-то божественное существо, ведь греки самого Зевса представляли в виде секиры; а меч Зигфрида, тоже своего рода топор, секира, имеет мистический, космический смысл, который невозможно даже обозреть. Топор «может быть носителем глубоких идей и, быть может, некоей невыявляемой тайны» (91). Мы добрались до эйдоса топора, до всякого эйдоса, но не тут-то было; вместо покоя эйдос у нас в руках разрастается символом, примерно как то существо греческой мифологии, которое имеет сначала человеческий вид, но потом прорастает корнями и ветвями. «Символ... есть неисчерпаемое богатство апофатических возможностей смысла» (93). *Неисчерпаемое*, это сказано без преувеличения. «Апофатические возможности смысла» — это те возможности, которые прорастают из смысла при нагнетении неосмысливаемости, непостижимости. — Символ спасает сущность от непознаваемости, нас — от агностицизма, от неприступной «вещи в себе». Символ же спасает нас и от позитивизма, в котором мы тупо упираемся в вещь и запрещаем себе что-либо за ней видеть, говорит Лосев. Символ проходит, где ничто не проходит. Как меон в свое время был Лосевым весь, так сказать, «израсходован» на четкое оформление сущего, никакой другой функции, тем более самостоятельного существования, меону, *ничто*, не было оставлено, так теперь вся недоступность сущ-



ности опять же израсходована на символ, на придание символических смыслов, бесконечно богатых, *всему*, т.е. без исключения всему: всё заряжено смыслом, *потому что* есть непостижимое. «Символизм и апофатизм суть едино» (94). «Символизм есть апофатизм, и апофатизм есть символизм» (93).

Или нет? Не едино? Еще раз мы встречаемся у Лосева с мучительной, безысходной ситуацией, когда, казалось бы, *всё* просвечено и явлено — и опять не всё. Недоступное взорвалось символом — и всё равно осталось недоступным. *Всё равно приходится считать*: один, два; «апофатический икс» и его явленность в символах (94). Здесь нужно было с самого начала *не* принимать паламитское новшество, решительно сказать, что сущность в Высшем, Первом, в лосевской Первосущности *ведь то же, что энергия*. Терзающая двойственность иначе никогда не оставит нас. Только что апофатизм был двумя, тремя подчеркнутыми формулами сведен к символизму — и нет, опять первый, «наиболее глубокий и скрытый слой — апофатический» (94). «Апофатический икс». Всё тот же черный ящик. Символ, значит, оказывается, не всё достал.

Да и символ тоже — что это, присмотримся, за приобретение, что это за «мощь»? Можно ли символ держать в руках? Действительно ли символ позволяет чего-то сущностного «коснуться»? Нет, символ от нас тоже ускользает, как бы только маня, не хуже, чем от нас, невзирая на «символизм и апофатизм суть едино», ускользнул «апофатический икс».

Символ\* представляют нитью, ведущей из лабиринта мира к надежным реалиям, а *realibus ad realiora*. Символическая связь, принято считать, не знаковая, не нами установлена, не условна, для нее есть «основания». В чем, где? Не люди договорились считать кольцо символом вечности, голубое символом тайны, золото — истины; в самих вещах заложены скрытые созвучия. Какая нечеловеческая инстанция прошила вещи мира словно листки так, что они стали книгой?

Разгадывание невидимых нитей, протянутых в мире творящей силой или как-то иначе присущих ему, должно было вроде бы стать главной задачей ума. И вот, мы знаем, разыскание тайно заложен-

ного в устройстве мира символизма на самом деле никогда не было сколько-нибудь серьезным занятием философии. Не то что философия такое с порога отрицает. Пусть мир устроен как шарада; пусть все пронизано таинственными созвучиями. Философия спрашивает не о том, как всё устроено, а о том, что это значит, что есть мир как целое. Что мир — целое, философия знает до символизма. Наоборот, символизм может развернуть свои догадки только потому, что всегда заранее уже обеспечен целым мира.

То, что символизм не задумывается обычно, чем обеспечены его откровения, бросается в глаза во всяком современном определении и описании символа. Зримый образ «дан» в символе как указание на смысловую перспективу, даже как сама смысловая перспектива. Кем или чем дан? Ответа не слышим. Символ так устроен; в нашем мире есть такая вещь, смысловая перспектива. Тогда, пожалуй, всё вообще включено в символическую перспективу, т.е. всё символ? Символизм согласится и даже процитирует из «Мистического хора», которым кончается вторая часть гётевского «Фауста», в переводе Пастернака:

Всё быстротечное —  
Символ, сравненье.

Если всё — символ, то не-символа не бывает? Или не-символы — это то, чего все символы символы? Ведь не может же всё вечно кивать друг на друга. Но то, что символизируют все символы, именно «недостижимо», «неописуемо», как сказано там у Гёте. Стало быть, напрасно символы слятся символизировать? Чем больше они стараются, тем хуже, потому что они тогда начинают обещать, мы начинаем от них ожидать, что они как-то достигнут, как-то опишут недостижимое, несказанное, а лучше бы мы не ожидали ничего подобного? Попытки символа как можно лучше символизировать только затемят истину: ту, что последнее символизируемое уже не символ и вообще не в ряду символов; всё преходящее — только символы, а символизируемое — другое. По Дионисию Ареопагиту, символы обманывают иллюзией, будто Высшее на что-то похоже. «Когда Бог восславляется через прекрасные формы, Он восславляется по образу мира сего. Когда же Он восславляется через неподобные и чуждые Ему образы,

то Он восславляется превыше мира сего, ибо тогда подразумевается, что Он и не равен, и не соразмерен, а за пределами всему тому, посредством чего Его восхваляют... Всякая фигура являет истину тем очевиднее, чем открытее свидетельствует о себе через неподобность уподобления, что она — фигура, а не истина. И неподобные уподобления успешнее возводят наш дух к истине, поскольку не позволяют ему оставаться при простом подобии... Неподобное уподобление не дает... телесному чувству, льнущему ко всему вещественному, успокоиться... на низменных образах... думать лишь о них и принимать их как бы за всю полноту истины, не разрешает остановиться на них и самую низменностью образов вынуждает выйти за их пределы в поисках иной, прекрасной истины»<sup>1</sup>.

Самое подозрительное в расхожем представлении о символе — неизвестно как пришедшая уверенность, что символ должен быть похож на символизируемое. Нельзя не спросить, кто это сказал, откуда это известно. Когда мы читаем в описаниях символа, что «структура символа направлена на то, чтобы дать через каждое частное явление целостный образ мира»\*, нам остается или воспарить, создав в себе эйфорию «символического мироощущения», эстетизирующей религиозности или благоговейного эстетизма, вообразив, что некие родные смыслы таинственно ждут нас в мире и рассевают перед нами спасительные знаки своего пришествия — или, если мы не откажемся от трезвости, придется задуматься, кем «направлена» «структура символа» на «целостный образ», как она «дает» его; почему, главное, «целостный образ мира» — это образ. Даже в самой платонизирующей мысли, в тоне которой выдержаны подобные описания, «целостный образ мира», т.е. единство — как раз не образ, потому что единство, тем более верховное единство, не имеет частей, абсолютно просто и вовсе не структура. Если «целостный образ мира» не имеет частей, есть простейшее единство, то каждой видимый образ будет «давать» «образ мира», потому что всякий образ всегда тоже единство, только не простое. Причем единство — не символ единства, а единство же и есть; «символ» здесь лишнее. Допустим еще,

---

<sup>1</sup> *Гуго Сен-Викторский*. Комментарий к «Небесной иерархии» Дионисия Ареопагита, PL 175, col. 978.

в этом описании — «структура символа» дает «через каждое частное явление целостный образ мира» — имеется в виду изобразить работу художника (он якобы берет частное явление и придает ему «структуру» символа, чтобы явление дало целостный образ мира). Но есть основания думать, что художник так на самом деле никогда не поступает. Он делает скорее наоборот: захваченный целым как безусловно другим в сравнении со всем тем, что можно увидеть и изобразить среди частного, он взрывает благополучие частного изнутри, заставляя угадать полноту скорее через ее надрывное отсутствие.

В «Энциклопедии философских наук», § 457, Гегель называет «символизирующей фантазией» относительно свободную деятельность интеллигенции. Она относительно свободна потому, что еще не может расстаться с подпорками, не обладает еще уверенной умной хваткой. Поэтому когда она что-то схватывает, она сразу остерегается потерять, упустить схваченное и, так сказать, держит его обеими руками, особенно боясь держать одновременно с тем, что схватила, еще и что-то неподобное ему. Символизирующая фантазия похожа на человека, которому в разговоре с вами кажется мало просто назвать вещи, он делает всевозможные изобразительные жесты не только руками, но и языком, присвистывает, пришепечивает, словно опасается, что без всех этих уподобительных жестов вещь, которую он хочет назвать, куда-то денется, утратит реальность, ему не поверят, его не поймут. Причина такого имитирующего, символизирующего поведения в том, что интеллигенция еще расплывается, еще по-настоящему не собралась в цепкое единство. Потом она крепнет, меньше колеблется и уже не нуждается в ужимках для подтверждения того, что имеет дело с этой вещью и только с ней. Для обозначения вещи оказывается довольно *знака*.

В «Науке логики», в примечании «Употребление числовых определений для выражения философских понятий», Гегель говорит о математической символической философии, такой как круг — символ вечности: «Нелепо думать, будто этим выражают нечто большее, чем то, что чистая мысль способна постигнуть и выразить»<sup>2</sup>. Сам круг ведь не вечность, и сколько бы мы на него ни смотрели, вечностью

<sup>2</sup> Наука логики, т. I (М., 1970), с. 291.

не станет. Вечность в всяком случае не в круге; если она вообще где-то, то «в мысли», говорит Гегель. Кто-нибудь скажет: но ведь мысли всё-таки трудно иметь дело с вечностью, не поможет ли круг? Созерцание круга не скорее ли наведет мысль на вечность? Пока мысль не пришла к вечности, созерцание круга — занятие, по Гегелю, «совершенно невинное». Но когда дело дойдет до дела, круг прикроет от мысли то, что она ищет; мысли придется тащить двойной круг постижения вечности и, так сказать, продумывания сквозь круг. Гегель напоминает: философия, если она действительно философия, достигает предельной строгости понятия, т.е. большей, чем доступно внефилософским, вторичным, прикладным применениям мысли. «Философия должна почерпать логическое из логики, а не из математики. Имея дело с логическим в философии, обращаться к тем видообразованиям, которые это логическое принимает в других науках и из которых одни суть только догадки (предчувствия), а другие даже искажения логического — это может быть только последним средством, к которому прибегает философское бессилие»<sup>1</sup>.

В примечаниях Гегель говорит не побочное, а чаще центральное. [...] Опять в примечании «Обычные виды понятий» 3-го тома «Науки логики» Гегель заключает: «Всё, что должно было бы служить символом, способно самое большее — подобно символам для природы Бога — вызывать нечто намекающее на понятие и напоминающее его; но если серьезно... то ... *внешняя природа* любого символа не подходит для этого, и отношение скорее *оказывается обратным*: то, что в символе намекает на некоторое высшее определение, можно познать только через понятие и сделать его доступным можно только *удалением* той чувственной примеси»<sup>2</sup>. Символ только мешает. Если говорить серьезно, если мысль хочет быть, чем должна, чистой мыслью, то символ виснет на ней своей малоповоротливой образностью. Мысль в предельной собранности, в понятии — уж конечно не образ, не отражение, даже не сознание и не самосознание, все эти подпорки оставлены далеко позади: мысль в понятии есть исти-

---

<sup>1</sup> Там же\*.

<sup>2</sup> Наука логики, т. 3 (М., 1972), с. 54—55.

на как она же сама, чистая самость, *das Selbst*, равная себе и больше ничему.

И в последнем примечании к разделу «Величина» той же «Науки логики» Гегель снова говорит о «философском бессилии», хватаясь, как за соломинку, за символ. Он словно угадывает будущие теории символа, которое скоро расцветут у его прямых учеников. Возвращение к символу при уже достигнутой и существующей философской культуре «присовокупляет к своему бессилию смешное желание выдавать эту слабость за нечто новое, возвышенное и за прогресс»<sup>3</sup>. Мы слышим у Гегеля захваченность делом мысли и негодование против мнимых философов, якобы обогащающих свой «предмет» за счет такой якобы «полнокровной» вещи, как миф, а в действительности просто не видящих в мысли ее сути. «Приходится возражать против всякой символики вообще... Философия не нуждается в такой помощи ни из чувственного мира, ни со стороны представляющей способности воображения, ни даже со стороны тех областей ее собственной почвы, которые ей подчинены и определения которых поэтому не подходят для более высоких ее сфер и для целого»<sup>4</sup>.

Эта строгость вернется в 20-м веке, у Гуссерля, из чьей феноменологии все мистические обертоны, льнувшие к понятиям эйдоса, идеи, сущности, строго изгоняются<sup>5</sup>. Странно, что Лосев не замечает как будто этих вещей у Гегеля и Гуссерля; они его как будто бы не волнуют. Но Лосев ориентируется на Кассирера, философию символических форм. Кассирер, конечно, совсем другая школа, другой подход, чем феноменология. Когда Хайдеггер был еще верным учеником Гуссерля, в тот единственный раз, когда он (Хайдеггер) выехал на философскую конференцию, он жестоко спорил с Кассирером, — на 15 лет его старше, гамбургским профессором; спор был о степени уважения к сложившимся, в которые включен человек, структурам, и у Кассирера была большая доля уважения к символическим системам внутри культуры. Сможет ли человек встать

<sup>3</sup> Наука логики, т.1., с. 416.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Philosophie als strenge Wissenschaft. — Logos, I, — 1915.

на свои ноги или останется шутом цивилизации, резко сказал тогда Хайдеггер. Для Гуссерля теория символа, символического восприятия не просто неверна, она просто чужда. Мы воспринимаем в вещи то, что воспринимаем. Восприятие принадлежит вещи, в обеих ее сторонах: в сущности (эйдосе) и в идее. Символ принадлежит не вещи, а нам, нашей фантазии; между восприятием и символом поэтому пропасть, мост перекинуть нельзя. — Гуссерль тут с Гегелем. Я говорю, странно, что это Лосева не задает.

Есть два убеждения, которые навязывают нам символ как якобы то, на что мысль всё равно обречена: хочет она или не хочет, она-де не может иметь дело иначе, как с символами. Первое можно назвать научным, второе мистическим.

«Философия символических форм» (Кассирер) ловит нас на слове: поскольку все мы говорим и наша среда явно не та непосредственная чувственная данность, что у животных, а язык в широком смысле, включая язык искусства, социальных условностей и т.д., то мы купаемся в символах, дышим символами, ведь слово есть символ. Всё для нас, людей, окутано символами, ничто никогда не вынуто из среды языка, из символической оболочки. Оставаясь еще под впечатлением гегелевского радикализма и не спеша стряхнуть с себя его настрой, можно назвать такой взгляд убеждением потерянной мысли, которая хочет навязать свою потерянность всем. Человек залез с молотком на стремянку и, встав на верхней ступеньке, забыл, зачем лез, растерянно смотрит на стремянку, на собственные руки, в которых молоток. Молоток орудие, стремянка орудие, его рука, по старому аристотелевскому определению, орудие орудий, его мысль, наверное, тоже какое-то орудие; слова, которые он только что хотел произнести и забыл, опять же орудия. Можно назвать орудия символами, потому что орудиям, как символам, что-то должно соответствовать. Но мы забыли, куда и зачем лезли; к чему набрали так много орудий или символов. Нам осталось теперь изучать, рассматривать молоток у себя в руках и перебирать разнообразные слова у себя в голове. Всё оборачивается или орудием, или символом, или, пожалуй, тем и другим. Но из растерянности не выводит. — Символы или не символы язык, которой среда человеческого обитания, но когда я не растерян и не забыл, о чем я, зачем я, я хочу сказать

и сделать не символически. Пусть я весь опутан символами, раз уж я на них обречен, но я хочу сказать, хочу поступить не так, чтобы мое слово и мой поступок были опять только перебором символических форм. Если у меня есть что сказать, мне некогда задумываться о символе. Ведь я не обещаю: «сейчас я вам скажу символ»; я говорю: «сейчас я вам скажу вот что, вот какую вещь». Если мне встречено возражать, что я говорю символами, или что я говорю на русском языке, или что говорю со своей личной интонацией, я с горечью буду настаивать, что нет, вы меня не поняли, я о другом, я о деле. Символ не имеет к моему делу отношения. Символ или не символ то, чем я пользуюсь вольно или поневоле, я-то сам не символ. Конечно, про меня как раз легко сказать и скажут, что я, наоборот, именно символ, настоящий символ или всего лишь символ того-то и прочего, но это только портит мое положение, вгоняет меня в гроб, отбирает надежду достучаться; а всё равно символом я быть не хочу, у меня еще есть дела.

Другая навязывающая себя символистическая позиция говорит мне (Флоренский), что пока я не вник в, скажем, софийный символизм сущего, со мной вообще еще рано разговаривать. И вот я допускаю, даже не сомневаюсь, что софийный символизм космического сущего действительно есть! Тогда согласись, говорят мне, что пока ты не посвящен в тот софийный символизм, не инициирован, ты можешь, конечно, воображать, будто делаешь дело, но сам всего лишь копошишься в эмпирии, бессмысленно и безнадежно возишься неведомо с чем, разлученный с миром истинных прозрений, с горним миром, а не должен: человек призван подняться, он становится личностью, только когда соприкасается с горним миром. Это откроется и для меня, когда я проникнусь символическим мировоззрением, ибо в нем познание мира впервые, благодаря знанию таинственных соответствий, становится одновременно «соприкосновением с миром иным»; жалкая эмпирия индивидуального существования уступает эмпирее, сфере вечных светов. Потому что символ — это схождение, сочетание, супружество горнего и дольного, а без такого супружества дольное горестно сиротствует. Я же не могу хотеть упрямо сиротствовать, поэтому должен прийти в объятия ожидающего меня символического мирозерцания; да, собственно, мне всё равно не-



куда деться, в мире холодно; помыкавшись, пообив себе бока, мне не иначе как прийти в гавань символического мировоззрения, иначе органическому слиянию моего бедственного мира, дольного, со спасительным, горним, не бывать. Кто не хочет спасения? Пожалуйте поэтому к символу, он выход из беды. — Опять не спорю, что ничего выше спасения нет. Я только знаю, что своими руками человек не может устроить себе спасение; сам он может и должен только всегда помнить, что он существо, которое нуждается в спасении; и я знаю, что спасение будет не символическое. Лишь бы не оказаться в положении человека, который делал с собой другое и готовился к другому. И возвышенные разговоры о символическом миросозерцании могут на мою беду — именно на мою, другим-то, возможно, всё как раз хорошо и здорово — оказаться чем-то совсем другим, чем держанием себя в готовности к спасению. Всё равно спасение, каким бы оно ни было, символическим не будет; символического я не приму. Символическое миросозерцание должно будет поэтому научиться как-то переходить от символов к самим вещам. И чем раньше такой переход, тем лучше. Мне важнее, чем вживаться в символическое миросозерцание, в меру сил уже сейчас оставить символы и привыкать к вещам, как они есть.

Девушка кивает на розу, роза на девушку. Они похожи друг на друга. Мы словно приклеены к пониманию символа как картинки похожего другого, стало быть, другого, которое мы можем приручить, введя в «перспективу смысла». Но девушка и другое, чем роза. Способен ли символ указывать на то, что безусловно другое, чем он?

В своем исходном бытовом и первом философском существовании символ совсем не требовал, чтобы то, на то он указывает, было похоже на него. Картина ряда уходящих или уводящих вдаль отображений, сходящихся к одному образу, в том первом понимании символа отсутствует. Эта картина принадлежит позитивистскому редукционизму 19-го и 20-го вв. с его настойчивым желанием подыскивать ключи к рядам и сериям явлений, ухватывать максимальное их число одним ухватом. Символ в первоначальном значении это обломленная половина целого, которая остается при мне, а другая

уходит от меня так, что часто я уже не могу проследить ее путь. Моя половинка — знак и напоминание, что начато и не закончено какое-то дело; целое расколото и обломки бродят по свету, словно забыв друг о друге, — это указание, напоминание, что дело надо закончить, обещанное исполнить. Символ у меня в руках — способ достоверно знать, что к *одному* есть *другое*. Без мысли о похожести. Скорее даже наоборот, с мыслью о непохожести: рисунок другой половины разломанного черепка как раз диаметрально противоположен, а не такой же, как рисунок разлома у моей половины черепка.

Указание на недостающую половину, на другое — вот символ в начальном понимании. Другого понимания в древней классической философии нет. Отвергая символ как помеху для мысли, Гегель спорит не с классическим символом в трезвом смысле указания на другое-недостающее, а с размытым представлением о символе как некоем «прообразе», своим «глубинным смыслом» охватывающим целую «смысловую перспективу». Это представление о похожести символа и символизируемого не могло возникнуть раньше, чем ослабла готовность узнавать себя в безусловно другом; притупился вкус к неожиданности; появилось желание смягчить встречу с самими вещами, вообразить другое чуть ли не тем же самым, что мы имеем в нашем «символическом образе», во всяком случае — удобно и уютно стоящим в том же «смысловом ряду».

Символ в исконном значении кажется неинтересным, если мы пристрастились к размазыванию сочных уподоблений всего всему, но в нем есть блестящая простота, которая на самом деле выше и труднее, чем изобразительность.

Символ у Аристотеля не только не изображает символизируемое, но наоборот, как правило, ему совершенно не подобен. В «Этике Евдемовой» (VII 5, 1239 b 31) дружба не обязательно должна быть между похожими, непохожие стремятся друг к другу как противоположные, как «два символа», две половинки целого, «ради добра», ради полноты целого. Мужское и женское — символы друг друга, потому что противоположны и только вместе составят целое («О рождении живых существ» I 18, 722 b 11). И среди примеров дружбы противоположных, которые соединяются как два символа, у Аристотеля тоже пример мужчины и женщины. Из почти всего, что наговорено

за последние два века о символе, мы выбираемся к этой отчетливой ясности, как из болота на сухой пригорок. Но настолько далек нам, настолько забыт классический символ, что важнейшее для понимания аристотелевской теории языка место («Об истолковании» I, 16а 4) формула «то, что в звуке, — символы состояний души», остается не только без осмысления, но даже и без перевода.

Мыслишком привыкли проходить сквозь стены. «Символ является такой оригинальной и вполне самостоятельной идейно-образной конструкцией, которая обладает огромной смысловой силой, насыщенностью, вернее же сказать, смысловой заряженностью или творческой мощью и общностью, чтобы без всякого буквального или переносного изображения определенных моментов действительности в свернутом виде создавать перспективу для их продолжительного или даже бесконечного развития, уже в развернутом виде или в виде отдельных единичностей». Я цитирую Алексея Федоровича Лосева, из поздней работы о символе<sup>1</sup>. Символ тут сила. В «Философии имени» он мощь. «Мифология не религия, не мораль и не фантастика. Это воплощенная действительность... Символ это субстанциальное объединение идеального и реального. Это сама вещь, в ее сути»\*.

Перед таким символом ничто не устоит. Он всюду проникнет, всё перед ним поникнет, он всё отопрет. Что ему недоступно прямо, он достанет обходным, «косвенным» путем. «Символ... модель бесконечных порождений, субстанциально тождественных с самой моделью»<sup>2</sup>. Кто изобрел такую силу? Даже современная техника изобретает модели, которые еще не обладают бесконечной потенцией. Техника только ученица чародея, только отчасти достигает мощи символа? «В мифе... содержится модель для бесконечного ряда предприятий, подвигов, удач или неудач, действия и бездействия в условиях бесконечного разнообразия в отношениях к окружающему миру»<sup>3</sup>.

Откуда такая мощь у мифа? Что такое миф? Или *кто* такой миф?

<sup>1</sup> А. Ф. Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976, с. 180.

<sup>2</sup> Там же, с. 174.

<sup>3</sup> Там же.

Миф, по загадочному определению Лосева, живое существо. Всегда, если есть миф, есть существо, которое выстроило этот миф. За всяким мифом просвечивает другой миф. В нем исподволь делает свою историю существо, которое создало миф и может верить и не верить своему мифу, следовать или не следовать ему, создать другой миф и тоже с ним поступить по своей воле. Миф нарочно такой гибкий, чем больше он играет, тем увереннее в себе игрок, живое разумное существо. Оно такое, что всё может; живое разумное существо беспредельно по своим возможностям, ему нет преград. «Ведь человеческая фантазия может любые несравнимые и несоизмеримые элементы действительности поставить в *закономерный и непреложный* ряд. И этот ряд подчинить какой-нибудь еще небывалой модели»<sup>4</sup>. В мифы, которые выстраивает живое разумное существо, оно только смотрится; единственный настоящий миф у него — оно само как изобретательный строитель мифов.

Мифы 20-го века такие разные для того, чтобы развернулся первый миф — развивающегося живого разумного существа, бесконечного по своим возможностям. Это человек, как он себя понимает в 20-м веке. Всё может, всё *будет* иметь.

Миф похож на мир тем, что он сам себе пространство, куда вселиваться и где жить. В миф, в мировоззрения вселяются, *там* живут, а вовсе не в окружающей среде. К окружающей среде полное безразличие. Но никакой миф не вбирает без остатка мира. Человек тоже оказывается в конце концов чем-то чуточку другим, чем живое разумное существо. У Алексея Федоровича вот это — что кроме мифа остается еще что-то — всегда ощущается. Мифу мешает распространиться без конца мелочь, безделка, ерунда, что-то вроде быта, обыденности, обывательства, но как раз ничтожество этой помехи делает ее такой цепкой. Миф — это вроде бы всё, целая бесконечность в перспективе; миф сам себе обеспечивает историческое поле деятельности, сам себе проделывает проходы повсюду. Но за мифом всегда оказывается пространство, которое никак не удастся до конца охватить. На целый мир без остатка мифа не хватает. Между мифом и миром остается зазор. И поскольку первомиф — это разумное

---

<sup>4</sup> Там же, с. 175\*.

живое существо, на всё способное, у которого в обзоре, собственно, всё, то остается в принципе непрояснимым, что же именно не уместится в миф. Не поймешь. Какой-то хаос. Алексей Федорович иногда называл этот неподдающийся мифу остаток *опытом*. Я передам его слова в моей записи; не знаю, вошли ли они в какую-либо его книгу. «Опыт, если его взять в чистом виде, он же страшный. Теперь <в цивилизации> — опыт упорядоченный. А возьми опыт в чистом виде — это же будет ад»\*.

Отчего так вышло, что разумный осмысленный мир мифа не достает до целого мира, взят в непрístupную рамку опыта, ада? Об этом конце символа и мифа как «модели бесконечных порождений» в отношениях «к окружающему миру», — что он упрется в безусловно другое себе, в ничто, в ад, — можно было догадываться. В самом деле, почему мы так радовались, когда символ стал проходить сквозь стены, прокладывать пути. На первом же шаге символа, отождествившего одно и другое, другое было стерто именно как другое, насилием «модели» стало тем же. Другое отступало в тень, пока миф не разросся почти до мира и не уперся в ад, который никуда отступать теперь уже не хочет. Не надо было доводить до такого конца, не надо было считать особенной удачей, что мы проходим сквозь стены, не надо было соглашаться со стиранием граней, надо было сразу заметить, что ни на первом, ни на последующих шагах символ как смысловая модель другое по-настоящему не вбирал. Надо было несводимость, единственность каждой вещи отстаивать, не сплавлять их, не увлекаться сведением вещей в смысловые ряды, остановиться перед упрямством другого сразу, не *уламывать* его быть тем же. Не надо было радоваться синонимам.

«Первым основоположением лингвистики должно было бы быть абсолютное отсутствие синонимов в языке», говорил Фердинанд де Соссюр. Как раз это у него почти никогда не вспоминают. И так же мало вспоминают, что определение символа как «субстанциального *тождества*» бесконечного ряда вещей, охваченный одной моделью, имеет у Алексея Федоровича Лосева неожиданное продолжение. «Отождествлять можно только то, что различно»<sup>1</sup>. Вся тождественность в символическом отождествлении вчистую растрачивается,

<sup>1</sup> Там же, с. 128.

так сказать, на само усилие отождествления, так что для отождествляемых частей уже не остается запаса, тождества: вне той связи, в какой они помыслены, они различны. «Отождествляется то, что по своему непосредственному содержанию не имеет *ничего общего* между собою»<sup>2</sup>. Существом тождества оказывается различие — настолько, что если я буду отождествлять одно и то же с ним же самим, оно, которое раньше было спокойно одним и тем же, от отождествления станет другим? «Смысл вещи есть, таким образом, сама же вещь, но только взятая в тождестве сама с собой, а поскольку отождествлять можно только то, что различно, то смысл вещи есть сама же вещь, но взятая в то же самое время и в различии с самой собой»<sup>3</sup>.

Хаос и ад числятся в ряду мифосимволических представлений. Но когда Лосев называет неупорядоченный опыт адом, он имеет в виду ничуть не символ, не мифологический образ, а настоящий ад, то, во что упирается смысловая модель, на чем она обрывается. Модель порождения бесконечных смыслов обрывается не на образе ада, а на аде. У А.Ф. Лосева, как у многих в нашем веке, был опыт ада, который не поддается просветляющему осмысливанию, никак, никакими силами, ни при каком подходе. Конечно, мыслитель может видеть ад и без того, чтобы иметь его биографический опыт. И как ад не дополнение к миру мифа, а конец ему, так тезис «отождествляется то, что... не имеет ничего общего» не дополняет теорию модели бесконечных субстанциально тождественных с моделью порождений, а приглашает, буквально принуждает взглянуть на нее другими глазами, увидеть в ней проблему. С парадоксами у Лосева мы встречаемся не раз. Их вызывающий характер обращен к нам. Лосев вызывает нас задуматься, над какими безднами мы взвешены. То, что называют эстетикой мифа у Лосева, по происхождению и замыслу есть критика мифологического сознания, радикальная в буквальном смысле этого слова — докапывания до корней и взрывания их. Очертания всей громады дела еще и самим работником не во всем угадывались.

Работа Лосева с мифом относится к провокативным построе-

<sup>2</sup> Там же, с. 51.

<sup>3</sup> Там же, с. 128.

ниям, которые в философии бывают чаще, чем думают. Есть книги и целые философии, которые разворачивают свою тему с тем большей и более неукоснительной последовательностью, что иронически. Этому слову надо отдать широкий смысл, возвратив его к исходному значению. *Eigoneia* — это, собственно, «говорение», от *eigo*, *eigomai* — «говорю»; ему сродни *retor* — «оратор», готское *waurd*, немецкое *Wort* и английское *word* — «слово», а по мнению большинства этимологов, хотя не всех, также русское «врать». Переход от *eigo* «говорю» к *eigoneia* «ирония» прозрачный: говорение берется как такое, на которое сам говорящий смотрит немного со стороны, вплоть до ужаса перед тем, чем он захвачен. Дает себе выговориться и слушает себя. Лосев захвачен живой пластикой античной скульптуры, но его любование одновременно ирония в названном не шутиливом смысле, потому что античная телесность вызывает у христианского мыслителя ужас. Разнообразная привязанность Алексея Федоровича к Платону дает о себе знать в этой иронии. Ведь Платон если не самый последовательный, то самый искусный ироник. Он дает через себя выговориться мыслительным мирам так, что в «Государстве» мы не знаем, где он сам. Он с энтузиазмом дает слово силе нравственного и социального порядка, который получает такие безусловные права, что автор словно уже только замороженно следит со стороны, куда его несет. Палинодии, делящей пополам «Федр», «Кратил» и другие диалоги, где автор собирает в себе силы остановиться и после полного поворота отдать себя другой мысли, чем та, которая увлекла его было, в «Государстве» мы не слышим. Но когда одни принимают книгу за проект идеального общества, а другие ужасаются тоталитаризму, который хотел насадить философ, то и другое — пока еще не лучшее употребление, которое можно сделать из «Государства». Оно вызов, обращенный к нам. В нем напоказ развернута сильная логика порядка. Таким же вызовом была книга «Государь» Макиавелли. Счесть ее учебником правительственной хитрости — способ не прочесть ее. Нигилизм и воля к власти Фридриха Ницше — тоже ирония во всем ее размахе, проговаривание до последнего конца сути Нового времени. Громадность, величие этой сути захватывают автора, который чувствует, что если не бросить всего себя на разгадку исторической сверхсилы, ее не увидишь в лицо. Переживая

нравственное негодование по поводу того, что Ницше опустился до нигилизма и воли к власти, публицисты не замечают, что не будь Ницше, их темы — плохого нигилизма, дурной воли к власти — у них не было бы, и показать свою высоконравственность им было бы труднее, хотя никак нельзя сказать, что без Ницше не было бы самих этих вещей — нигилизма, воли к власти, — только они были бы, кроме того, что жуткими, еще и невидимыми.

Так и эстетизация Лосева, и критика его мифологии и символизации не добираются до сути дела. В теории мифа Лосев тоже ироничен, может быть даже и независимо от своей воли, просто по строгому критическому складу ума. Его теория мифа в том, чтобы поднять не аспекты и стороны, а весь миф, как он был и остается миром европейского человека, и значит увидеть миф до края, где он окаймляется адом. Мир мифа взвешен над пропастью, вот что увидел Лосев. Когда он говорит, что тождество есть нетождество, он напоминает нам: взгляните, на чем держатся бесконечные символические отождествления. *Ни на чем.* Кроме того, что весь мир мифа окаймлен адом, каждый шаг мифа — шаг над пропастью, где в успехе уверяем только мы сами себя. Посмотрите, как опасно ходите.

В символе и мифе «отождествляется то, что по своему непосредственному содержанию не имеет ничего общего между собою». Общее только в *опосредствованном* содержании. Кем опосредствованном? Мы надеялись, что миф есть что-то непосредственное. Оказывается, нет.

Когда Лосев напоминает, что у символа нет непосредственной связи и содержательного тождества с символизируемым, так что в существо символа не входит похожесть, он возвращается к давнему и забытому. «Воздают должное... небесному устройению неподобные образы», даже не просто непохожие, а нарочито другие, говорит Дионисий Ареопагит в «Небесной иерархии». Можно подумать, что здесь дает о себе знать непластичность средневековья. Но мы видели, что и у Аристотеля символ — указание не на тождественное или на подобное, а на то целое, до которого символу недостает. Чего недостает? Другого. Когда Гегель отбрасывает уподобляющий символ как помеху для мысли, он готовит поворот от эстетико-романтического символа к классическому. В тезисе Алексея Федоровича Лосева



«отождествлять можно только то, что различно», так что даже взятие одной и той же вещи в тождестве с самой собой ведет к ее распадению в себе самой, есть прямое наследование гегелевской диалектики и предполагается возвращение к аристотелевскому символу.

Маленькое добавление. Символ как обломок целого противоположен другому, а по Аристотелю из всяких двух противоположных вещей каждая лишена другой. В символе, стало быть, его осколочность нужно понимать как отнятость, лишенность, обделенность. Символу, мы сказали, не хватает другого. Так слово — символ состояния души и символ вещи потому, что звук, взятый отдельно, пока еще лишен того, чего он осколок.

Чтобы разобрать эту обделенность символа, возьмем пример из Алексея Федоровича Лосева. «В “Вечном муже” Достоевского Павел Павлович ухаживает за больным Вельчаниновым, который был любовником его покойной жены. Во время этого тщательнейшего ухода за больным он пытается зарезать спящего Вельчанинова бритвой, причем раньше никаких подобных мыслей у Павла Павловича не было и в помине. “Павел Павлович хотел убить, но не знал, что хочет убить, — думал Вельчанинов... Гм! Он приехал сюда, чтобы ‘обняться со мной и заплакать’, — как он сам подлеишим образом выразился, то есть он ехал, чтоб зарезать меня, а думал, что едет ‘обняться и заплакать’ ”. Заплакать и обняться — это нечто противоположное желанию зарезать. Тем не менее оно здесь является символом зарезывания и впервые только через него осмысляется»<sup>1</sup>.

Что здесь лишено чего? Желание обняться и заплакать лишено своего существа, намерения уничтожить. Убийца обнимет труп и заплачет над ним, после того как убьет. Одно желание не знает о другом, порыву обняться и заплакать не хватает намерения убить. А намерение убить? Оно, по Лосеву, тоже символ. И оно тоже лишено своей другой половины, хотя лишенность тут уже другая. Это не противоречит аристотелевскому пониманию лишения. Так, несправедливый лишен по сравнению со справедливым не справедливости как таковой, — совести несправедливый еще не обязательно лишен, —

---

<sup>1</sup> Проблема символа..., с. 57.

а справедливого совестливого поведения. Со своей стороны, справедливый лишен порока.

Символ, однако, шире простой противоположности. Он не просто обломанная половинка, а в первую очередь — часть того целого, которое составляют расколотые половины. Желание обняться и заплакать и намерение убить сами по себе не имели бы отношения друг к другу и не были бы символами. Они стали символами друг друга потому, что есть целое, Павел Павлович Трусозский, и к этому целому все бывающие у него желания и намерения относятся раньше, чем друг к другу.

Символ и другое. Лосевское неприступное, нагнетанием апофатизма вокруг которого питается символ, — это безусловно другое. Символ в лучшем случае только указывает на другое, в смысле предполагает другое. Может ли он показать другое? Не только не может, но и заслоняет его, склоняя подменять недоступное доступным. Не ясно, почему источником символа должно быть недоступное; вопрос распадается на два, сначала надо спросить о символе как указании на другое, потом о символе как подобии, и в обоих случаях символ и не обязательно нуждается в наличии недоступного (как звук, символ состояния души, предполагает как будто бы только невидимость состояния души, не обязательно недоступность в строгом апофатическом смысле; то же с еще большим основанием надо сказать о символе-подобии), и, похоже, наоборот, обязательно нуждается в опережающем присутствии целого, т.е. символ отношение внутри заранее данного Целого. Недоступное же по определению — не Целое, [иначе] бы оно не было недоступным. Первосущность, которой у Лосева обеспечена сущность, неопределима в сильном смысле (Дионисовом, христианско-платоническом: Бог ни есть ни единое, ни целое, ни даже Бог). Слишком очевидна эта привязанность символа к Целому; символ и не может развернуться нигде, где нет Целого. — Почему Лосев не привязывает его так? Выскажем догадку, которую надо будет проверить: из-за его акосмизма, из-за недостаточной готовности признать самостоятельность мира как Целого? Это заставляет его, перескакивая через Целое, мир, говорить сразу о Божестве. Или из-за невнимания к Ничто, от которого может

## ЛЕКЦИЯ XII

оказаться неотличимой Первосущность? Лосев не допускает, чтобы Первосущность ушла в Ничто; но и не допускает чтобы она осталась глухой вещью в себе, черным ящиком; тогда остается ее «явленность», а именно косвенная, а именно через символы. Вопросы о символе, о самостоятельности мира, о Ничто, в которое имеет или не имеет права уйти Первосущность, — остаются, они не придуманные вопросы, мы должны их решить, оставаться в благодушном месиве всеприятия мы не можем, мысль нам дана не для *такого* мира.

Недоумение. Символ ставит в тупик. 1) Его низкий статус в философии. 2) Его непроясненность — подобие или полярность. 3) Главное: он нам, увидевшим с Лосевым энергии, не прибавляет, а отнимает. Энергия разжижена символом. Чистой энергии мы уже не видим, «нагнетание» сущности заставляет всякий эйдос взорваться символом. Символ *наш*, человеческий.

Миф — человеческий. Миф-мир, наш мир. Надо иметь *правильный* миф? Нужно *посвящение, обращение*? Введение в миф? Миф Лосева? Другое зрение? Да. «Всякий переживал это *странное чувство*, когда вдруг становится странным, что люди ходят, едят, спят, рождаются, умирают, ссорятся, любят и пр., когда вдруг всё это оценивается с точки зрения какого-то другого, *забытого и поруганного бытия*, когда вся жизнь предстает вдруг как бесконечный символ, как сложнейший миф, как поразительное чудо... *Решительно всё на свете может быть интерпретировано как самое настоящее чудо*» (Диалектика мифа<sup>1</sup>). Всё другое. Открываются энергии? Пейзаж: чудо...

Школа такого видения.

Школа мысли. Упражнение гибкой мысли. Огибает весь мир культуры. «Конструирование» — опыт другого, нового, незакономерного видения, «остраннение».

Нет критики, почти, синкретизм (разные философские авторитеты), кроме ужаса в отношении к дикому абсурду, иногда спрятанный сарказм. «Так, рабочий класс не имеет ничего общего с музыкой как таковой; и что такое рабочий класс, это надо определять без всякой музыки; тем не менее мы можем говорить о пролетарской музыке, и это будет вполне определенным явлением в области музыкальной формы» (116<sup>2</sup>).

<sup>1</sup> А.Ф.Лосев. Из ранних произведений. М., 1990, с. 566\*\*.

<sup>2</sup> Там же, «Философия имени»\*\*\*.

Иногда открытый ужас. «Мир без конца и предела, без формы и охвата... мир, в котором пребывает вечно неизменная температура в 273° ниже нуля... мир, в котором мы — лишь незаметная песчинка, никому не нужная и затерявшаяся в бездне и пучине таких же песчинок, как и наша земля... мир, в котором всё смертно и ничтожно, но велико будущее человечества, воздвигаемое как механистическая и бездушная вселенная, на вселенском кладбище людей, превратившихся в мешки с червяками... мир-труп... я спрашиваю, разве это не мифология, разве это не затаенная мечта нашей культуры, разве мы можем умереть, мы, новая Европа, не положивши свои кости ради торжества материализма? Нет, мы верим в нашу материю, поклоняемся и служим ей, и никто не вправе отнять ее у нас» (164). Но ведь земля действительно песчинка, и 273°С ниже нуля. И смерть. И *так* можно видеть. Лосев сам видит. Но учреждает школу другого видения.

Есть «сущность». Она охранена невидимостью. Ее невидимость — залог?

Она — то чудо. «Сущность насыщена смыслом и бытием, и из недр ее бьет неистощимый ключ ее жизни и всё новых и новых определений... *необходим[о] признание\** в сущности прежде всего апофатического момента, бьющего и трепещущего в ее глубине и неустанно проявляющегося в новых и новых манифестациях явленного лица.... *живая сущность*» (125). Человек. «Мы чувствуем в нем этот скрытый и никогда не проявляемый до конца апофатический момент, который вечно оживляет этого человека, посылая из глубин его сущности наверх, на внешность, всё новые и новые смысловые энергии» (125—126). И в вещи. Но всегда ли видим? Школа видения.

Жить можно только чудом (тайной). «Любить, ненавидеть, презирать, уважать и т.д. можно только то, в чем есть неразстворимая и неразложимая жизненная основа, упорно и настойчиво утверждающая себя позади всех больших и малых, закономерных и случайных проявлений» (126). Это называется: символизм. Его предполагает апофатика. Почему «символизм» в живом лице? (Платоническая ситуация: мир есть миф, но «апофатический икс» — и не миф, и не

мир. Тогда недостаточность, неполнота будет лежать на всём в слове, мифе, мире, символе. Ничто просочилось повсюду. И, как будто бы, у Лосева нет снаружи этого видения. Однако посмотрим).

Потому что живое существо — миф (выше смысла и эйдоса, вернее, высший смысл и эйдос: личность).

«Сущность есть *миф*. Но эйдетически выраженная символическая стихия мифа и есть имя, слово. Следовательно, сущность есть *имя, слово*.

Если сущность — имя и слово, то, значит, и весь мир, вселенная есть имя и слово, или имена и слова. Всё бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос — лестница разной степени словесности. Человек — слово, животное — слово, неодушевленный предмет — слово» (127). Помним, какое «слово». Еще один опыт энергийного видения.

Неисправимая неполнота, полная неполнота. В полном виде оно дезидерат. Но мы живем не только его осколками. Окликнутый человек подходит. Это магия имени, стертая, «магия, конечно совершается везде. Рост растительного или животного семени есть тоже магия» (130).

А как же энергии? Они ведь сама полнота?

Поэтому так сказать: энергии действуют, но в *умных* именах. Могут как бы мимо нас, как бы сквозь стены. *Надо* «туда» попасть. Школа. Обращение. «Там» — всё энергия. Платон.

Дорого платит! Отдаст *целый* мир, если не захотел увидеть ограниченного мифа-символа. Акосмизм (= «русский космизм»).

Меон должен понять, что его *нет*, вернуться в сущность.

Дефиниция: «Имя есть энергийно выраженная умно-символическая и магическая стихия мифа» (136).

Т.е.: оно собрало в себе всё бытие. Тогда философия имени — это онтология. (К эйдосу *добавлен* символ-миф, а так само уравнение гуссерлевское, философия = феноменология).

Лосев тащит нас, как из платоновской пещеры. «Имя — как максимальное напряжение осмысленного бытия вообще — есть также и основание, сила, цель, творчество и подвиг также и всей жизни, не только философии. Без имени — было бы бессмысленное и безумное столкновение глухо-немых масс в *бездне* абсолютной *тьмы*\* <ад!>... Имя — стихия разумного общения живых существ в свете смысла и умной гармонии, откровение таинственных ликов и светлое познание живых энергий бытия» (138). *Должно* быть «подвиг»?

Или *уже* есть? «Нет границ жизни имени, нет меры для его могущества... Именем и словами живут народы, сдвигаются с места миллионы людей, подвигаются к жертве и к победе глухие народные массы. Имя победило мир» (139). Уже? Между проповедью и феноменологией.

Преобладает — намного — проповедь. Обратитесь и увидите.

Это *и* другое зрение Гуссерля, и *нет*, потому что Лосев хочет видеть живое лицо. Гуссерль — только эйдосы, Лосев *добавляет* символ и миф. И *энергии*.

Еще раз напоминает: «... имяначертание и имязвучие по факту — не сущность вещи и не энергия ее» (147). Это безусловное правило? Казалось, да. Но нет! «Хоть в каком-нибудь одном мельчайшем пункте» я своей тварной меональностью *попадаю* в энергию. Т.е. между этим миром и миром чуда есть форточка, щелка. (Имяславие.)

Энергия так или иначе *попадает* в нас, даже если мы упираемся или извращаем (причастие). «Энергия есть... действие, воздействие, активность... Если энергия есть энергия и если энергия осмысляет не-энергийное, может ли в таком случае не-энергийное оставаться не-энергийным?.. Когда я энергийно осмыслен данной вещью, это значит, что я сам владею энергией данной вещи и могу употребить ее уже независимо от самой сущности... При этом я могу действовать и так, как того требует сама сущность вещи, и действовать вопреки ей или отчасти с нею» (154). К этим жестоким перевертываниям у Лосева надо привыкнуть. Да! Энергия *бесполезна* нам. Может быть во зло.

«Природа имени... магична» (155), жирный шрифт. Но «субъект... будучи энергийно-оформлен, начинает сам самостоятельно пользоваться этой энергией, активно воплощая ее на себе и на других вещах, целиком, частично, адекватно или искаженно» (там же). Какой смысл тогда в энергиях, что они есть, что их нет? Ироническая двусмысленность Лосева.

Что же остается? Школа эйдетического зрения? Но это Гуссерль. Лосевский «плюс», миф? «Реальное, жизненное и адекватное знание будет только тогда, когда я зафиксирую не только число, но и качество, и не только качество, но и цельный лик данного предмета, и не только цельный лик, но и все те глубинные возможности, которыми он принципиально располагает и которые так или иначе, рано или поздно могут в нем проявиться. Это и значит зафиксировать *миф* данного предмета и дать ему *имя*» (162).

Лосевский персонализм и диалогизм. Догматический, и догмат, и дога. (Т.е. для философии это догматизм.) «Для всякого человека есть всегда такое, что не есть ни число, ни качество, ни вещь, но миф, живая и деятельная действительность, носящая определенное, живое имя» (162). Говорит вера. Но опять страшная лосевская двусмысленность (диалектика?). *Если там живого нет, человек своим живым обеспечит.* Всегда будет то, чему живой человек жертвует жизнью. *Живое там всегда может оказаться проекцией.* Термин «мифология» не случаен. *Двусмысленность.*

Миф живое существо, как говорилось. Миф и «наука» (163 и др.) Нет ничего достовернее живого существа, «основа и опора всякого знания» (там же). Но *то* живое существо может оказаться проекцией этого. «Мифология... есть наука о бытии... с точки зрения проявления в нем всех, какие только возможны, интеллигентно-смысловых данностей, которые насыщают и наполняют его фактическую структуру» (165). Т.е. *то живое* — результат предельного вложения, *создание этого* живого. Иванов [Вяч. И.]. *Творческая* религия начала века и символизма, явление еще мало изученное.

Вернемся к минуте «нагнетания» вокруг недоступного. Нагнета-



ние разрешилось мифом. Скажем: миф был срывом. Мир не миф. Человек не миф. Религия не миф. То творческая религия начала века. Но *нагнетание* около недоступного осталось? Это напряжение, до невыносимости, *заставившее* Лосева сорваться в миф. Недопонятое гуссерлианство. *Раннее* гуссерлианство, научное. Без его *скепсиса*. Как у Шпета, Ничто нет\*. Всё только так или иначе смысл.

Но сколько раз было, что Лосев нас обескураживал. Он скажет и *другое*. Увидит и Ничто («нуль»). По-своему:

«... Семью разными способами можно конструировать сущность. — Мы можем на сущность смотреть чисто апофатически. Тогда она для нас нуль, и конструирование сводится к нулю, который есть сразу всё как одна неразличимая точка *экстаза*. Состояние умного и сверх-умного экстаза есть это апофатическое конструирование сущности в инобытии. — Мы можем, далее, смотреть на сущность глазами чистого эйдоса» (184), и так далее. *А можем и не смотреть*. Возвращение к непостижимой сущности Паламы? Но у того нет *экстаза*. *Перед нулем\*\**.

Оставим теперь говорить о «православном энергетизме» и подобных вещах кому не лень. Энергии *нагнетены* в нуле неразличимой точки *экстаза*, и смыслы нагнетены в нуле. Теперь можем вернуться к Аристотелю.

Всё, на чем мы останавливались, — это только *остановки* Лосева, всегда временные, всегда на пути. Куда ведут пути мысли? Это пути истории, ее цели и неведомы, и слишком ясны: они ведут к ясности, к ясности света. Поэтому они — пути мысли.

Лосев не остановился ни на чем из того, что многим кажется его окончательной установкой. Вся его речь — диалог, с читателем и с собой, и никогда нет волевого голоса, предписывающего, который велел бы молчать *другому* голосу.

Поэтому все наши замечания и сожаления, как они ни уместны, не на том месте, которое им рано или поздно ответит и отводит — или отвел бы — Лосев.

#### XIV (16.4.1991)\*

Энергии, мы говорили, уходят из мира. Дух пылает энергиями, прочитали мы потом у Гегеля, и успокоились было: сама мысль есть действительность. И зря успокоились, потому что абсолютный субъект умеет быть без нас. Потом мы читали отрывок из христианско-православной догматической мысли 14-го века, ключевой и для нашего времени, и узнали о сияющих нетварных божественных энергиях вокруг нас.

Для кого-то разрешение трудностей. *Войдите* в православие, и наследуйте те энергии. *Примите* образ мысли. Мы увидели другое: взорванный изнутри (как уже у Соловьева) христианский платонизм, кричащий вопрос, поставленный перед догматикой, богословием, культурой; *запрет* полагаться на традицию, *императив* видеть во всём только вопрос.

Мы вернулись к поправленному догмату, Лосевскому (сущность *не* непостижима, не черный ящик). «Православный энергетизм». Вместо благочестивого успокоения (боюсь, по слабоумию желающих успокоиться) мы увидели целый вихрь, кипящий водоворот кричащих проблем. Лосев это крик, это открытые вопросы. Надеялись на дорожку символа: она, оказалось, обрывается, символ *не* подобен. Надеялись на безошибочное правление в мире божественных энергий, которые независимо от нас творят, что творят, — оказалось, что да, они входят в человека и полнят его, но человек обращает их в добро или зло или не принимает их, человек свободен. А мы в человеческом мире. Мы надеялись на имя, особенное имя, имя Божие, которое хоть оно, хоть одно дает ключ к тем неизвращенным энергиям — оказалось, что это имя не фонема, что оно открывается в экстазе. Мы тогда надеялись, что экстаз нам что-то предпишет — но нет, может предписать и может не предписать. «Семью разными способами можно конструировать сущность. — Мы можем на сущность смотреть чисто апофатически. Тогда она для нас нуль, и конструирование сводится к нулю <*не* конструирование! а всё другое будет конструирование>, который есть сразу всё как одна неразличимая точка *экстаза*. Состояние умного и сверх-умного экстаза есть это апофатическое конструирование сущности в инобытии. — Мы

можем, далее, смотреть на сущность глазами чистого эйдоса» (184) и так далее. *Можем*. Можем сконструировать *всё*. Не конструируем *нуль*, *нихиль*, *ничто*. Лосев пронесется через всё, всю тематику и размах его мысли таков, что выходит из всего. Не причесывает себя. *Его* причесывают. Мы так его читать не будем. Мы будем помнить, что для него диалектика: бесстрашие перед парадоксом, антиномией, сшибкой противоречий. В основе — противоречия. Бытие такое, что разумом его не сгладить.

Что же мы взяли от Лосева? Не «православный энергетизм», конечно, которым пусть занимаются, кто хочет. От Лосева: энергии *нагнетены* — хорошее слово — вокруг *нуля*, *ничто*, которое не ничтожное ничто, а именно такое, что вокруг его неразличимой точки нагнетаются энергии.

Что это такое, о чем говорит Лосев, — *Нуль*, *ничто*, *неразличимая точка*, *нагнетание энергий*? Что это за опыт? Что такое «сущность»? Это, скажут, Божество. Какое божество? Догматики? Метафизики? Физики? Как всё это понять? К какому опыту мысли всё это относится?

Не о чем-то подобном сейчас читали у Хайдеггера? Или может ли быть, чтобы русский мыслитель Лосев был близок к Хайдеггеру, мы, может, всё притягиваем к своему Хайдеггеру, Хайдеггер нам свет затмил, мы неисправимые хайдеггерианцы, на нас поставить крест? — Или, наоборот, *не может быть*, чтобы два таких ума, взращенных на одном и том же, на Гуссерле, имеющих *одинаковый* опыт крушения цивилизации, умы сходного размаха, *одного возраста* (Лосев пишет «Философию имени» в те же годы...\*) — *не может быть*, чтобы два таких философа, как двойня, не думали об одном? Что нашим непорочным промахом было бы...?

Так о чем же это говорится — «нуль», «неразличимая точка», «нагнетание», т.е. нуль не пустой, а от которого извержение энергий? Говорится о мире. — Как о мире? О Боге! Я спрашиваю, что такое Бог. Мне отвечают, нам отвечают набором из катехизиса и популярных брошюр, «творец мира». Я спрашиваю тогда: можем мы знать что-нибудь о творце мира, если не знаем, что такое мир? Опять то же самое: ах что такое мир, да вот он мир. *Что такое мир мы не знаем*. Мы живем в нем и ощущаем его как безусловно первое и раннее, по-

*нять* его мы не только не понимаем: неспособны понять. У нас нет шанса знать ничего о творце мира иначе, как через то, что он сотворил. Мир мы знать не можем. Не такая это вещь, чтобы ее «знать». Мир открывается предельному вниманию, неотступной мысли, подготовленной философией. (Благочестие — да, но благочестие запрет ли мысли? Не рушится ли благочестие, если ущербный человек? Что такое человек без мысли?). Бог, и его непостижимость, начнет издали приоткрываться нам, когда мы сумеем хотя бы издали приблизиться к тому, что такое мир.

Мы относимся к миру. Мир и человек. «Микрокосм». *Через* мир и человека и через загадочную, к которой нам еще только подходить, связь мира и человека.

Что такое человек? Человек задумывается над этим вопросом и удивительным образом начинает отыскивать себя на картине мира: вот он я, в этой точке. Что он еще раньше был там, откуда набросана картина мира, — нет это уже слишком, это «метафизика», это слишком далеко от практической жизни, а сейчас нам всего важнее именно практика, потому что надо делать, делать, делать. «Руина\*».

И вот, не смущаясь недоумениями, понимая, откуда они идут, снова спросим: что же это за вещи — нуль, неразличимая точка, экстаз, нагнетание энергий. *Мир*, мы сказали. Мир это миф, по Лосеву. Лосев так говорит: ироник. Говорит вызывающе: ваш мир миф. Это опять вопрос: может ли мир быть *не* мифом? Мы слышали у него эту иронию, сарказм: ваш мир миф, он окаймлен хаосом. Мир *больше* мифа, он другое, чем миф, но как знать о мире иначе, как через миф? *Мир такая вещь*, что взрывается мифом: *нагнетает*... Значит мир не миф: он такая вещь, что...

Мир та точка — нулевая, невидимая — лосевского «нагнетения», где нет конца энергиям? Энергии *в* мире, внутри мира кончатся; энергии мира — нет? Опять — что такое мир? Мир — покой. Мы искали энергии покоя.

Или это игра слов?

Или надо один раз в жизни вслушаться в то, что говорит язык? Мир. Космос.

Неподвижный перводвигатель. Он за пределами мира, того, который кажется миром: суммы вещей.

А какое его отношение к миру, который раньше вещей и который трудно увидеть? Неподвижный перводвижитель всё окаймляет.

Теперь мы не будем больше делать экскурсов.

Попробуем сосредоточиться. Попробуем вчитаться в Аристотеля, в его неподвижный перводвижитель. Будем помнить о том, что мир — проблема, и может быть первая.

И будем читать Аристотеля вместе с Хайдеггером. Один из его курсов лекций — о той книге «Метафизики», где говорится об энергии. Это со следующего раза.

Скажут: окончательно скатились. Одна дама философ: вам не надоело заниматься Хайдеггером? С равным успехом она могла спросить: вам не надоело думать? Нет не надоело; когда догадываешься, что значит думать, становится ясно, насколько мало шансов, что такое может надоест. Скорее, пожалуй, надоест дышать.

Что до «хватит теории, надо практики», опять вспомним Хайдеггера: не «что делать», а «как думать»\*. Сделано всё.

В первый по-моему день, когда я рискнул начать эту тему, энергии, с вопроса о том, куда, собственно, деваются энергии в мире, почему они ускользают, с вопроса так называемого, конечно, риторического, потому что и так само собой ясно, что всё изнашивается, расходуется, растрачивается и другого варианта для всего, что в мире, нет, разве что будет изобретен *вечный двигатель*, который, скорее всего, никогда не будет изобретен, — в тот первый день я сказал: будем иметь дело не с понятием, темой энергий, а с самими энергиями. Мне скоро сделали замечание: на это мало похоже. С самими энергиями мы всё-таки на этом курсе дела не имеем.

Тем более теперь: я предложил заняться текстами. Что, впрочем, конечно, наверное, не самое худшее.

Но все же: кто ожидал, что я обещаю какой-то доступ к самим энергиям, что я изобрел такой способ, те меня не слышали, когда я говорил, что как раз таким изобретательством заниматься не буду. Ни техническим, ни богословским, когда заводится машина-бог, в которую как не верить? и разрабатываются способы *синергии*, — ведь как же, разве Бог не для человека?

Энергия это полнота осуществленности, действительности, бытия. Обещать здесь шарлатански, что говоря и говоря я как-то отыщу форточку к той полноте, я никак не мог.

Что же имелось в виду — иметь дело с самими энергиями? Только то, что в нашей власти. Не *иметь* их — но, с другой стороны, и не скатываться от неимения, возможно, долгого или постоянного, на худой конец к перебору понятий, концепций, тем. Иметь дело всё-таки с самими энергиями, не обязательно иметь, это может быть не дано, но в отсутствии полноты не искать замены ей, иметь дело всё-таки с ней как с отсутствующей. Не приспособливаться к ее отсутствию.

И даже вообще: другого способа вроде нет, человек, похоже, не такое существо, чтобы быть полным? Несовершенное создание. Или всё-таки? Полнота добротности, у Аристотеля? Но, с другой стороны, она как раз тогда, когда человек обращен не к себе, в филии, софии? Конец аристотелевской этики.

Значит человеку человека недостает, ему нужно другое? Или человек сам предполагает обращение к другому? К чему? Ко всему? К богу? Бог у Аристотеля: существо, всегда бывающее таким, каким человек редко. Бог предел человека. Или человек в своем пределе Бог. Полнота, ничего не исключаящая. Человек такое существо: он такой, ему не отведен уголок. Ни в чем меньшем он себя не найдет. Ему надо целое.

Целое, всё, единое, мир. Когда говорим «мир», имеем в виду содержание. Накопить все содержания? Это не «мир». В слове «целое», «мир» двусмысленность. Сопровождает всегда.

У Аристотеля полнота добротности на ее пределе, в филии и софии (фило-софии) (недаром средневековое у Данте, филос-софия), ничего общего не имеет с максимальным охватом.

«Событие мира», М. М. Бахтин. Что это? Какой «мир»? Мир сбывается? На что он тогда похож? Согласие, покой какое отношение имеют к миру? Или только через согласие, покой и имеет шанс открыться целое? Нет мира без мира?

Но опять же: согласие, покой и открывающаяся там полнота — это как раз то, чего нет. Искусственная техника этого — сколько техники! йога, медитация, Кашпировский\*, но и христианское благочестие — тем, что *техника*, показывает, что согласия, покоя нет.

Что же тогда «событие мира»? Имеется в виду литература: Достоевский может быть в первую очередь. Его праздничность. Так только в «воображении»? В «художественном творчестве»? В «игре»? В безумии. Платон о поэтах. Сервантес. Гёльдерлин. Список продолжается, неожиданная фигура: Грэм Грин. Монсиньор Кихот, его смерть, последнее причастие.

Сам Достоевский, не приглаженный, не «этизированный», не противопоставленный — добрым — Ницше, «бесноватый»? Нет, нет, только не это! Поспокойнее, философия! — Но она освещена экстазом. Поэма Парменида — мистическое видение. Гераклит, плачущий безумеющий. Сплошная ирония Платона, если мы не выкраиваем себе опять из него и Сократа доброго преподавателя. Экстаз Аристотеля. Плотина. И у Лосева мы кончили на экстазе. Куда податься? Экстаз не отменяет разума. Но, похоже, все наши разумные рассуждения будут «с опасеньем расчетливым огненного предела», Лорка. Опять огонь? Об огне говорил Гераклит: космос — огонь.

Мир — огонь? Потому около него экстаз? Потому в нем нагнетены энергии? Почему нас толкает в огонь? Или, как у Элиота, — выбор только между одним огнем и другим огнем, между дымным костром и не дымным?

Мир не такая вещь, чтобы ее вычислить. Как с религией Разума во Франции. Мир похож не на то согласие, которое соглашаются иметь, а на то, которое в музыке. Может быть, в России самое яркое музыкальное событие начала века Скрябин — его программные вещи, «Поэма огня», «Поэма экстаза». Мир покой не неподвижности, а о каком мы читали у Гегеля. Мир тишина не замолкшая, а говорящая: о которой поэт, что она лучшее из всего, что он слышал.

Куда мы попали? — А с другой стороны, какой у нас был шанс не попасть сюда, раз мы заговорили о мире? Сами виноваты, что нарывались. Ведь не коробка же мир, не упаковка.

Такая *горящая* вещь. Двумя огнями. Огнем, какой можно видеть над Кувейтом, с черным дымом на весь Аравийский полуостров, огнем на несколько лет — или огнем безумия, экстаза. Элиот прав? Мир горит. Или мир сам огонь, Гераклит прав?

Мы дошли до конца, когда дальше, как говорится, некуда, или даже еще не приступили к началу? Вот это совсем неясно.

Во-первых, время. У нас есть время. Что бы это могло значить? Что такое время? Августин: не знаю. Время — новое, его еще не было. А, подумаешь, время, такая ерунда; вот вечность! Но вечность — это не длительность, а как раз новизна, она существует по способу «вдруг». «Дитя играющее»\*. Во времени нет ничего, чего не было бы в вечности. По своей сути время — событие. Или нет? Или время это возвращение, повторение того, что было? Мы не можем сейчас решить, мы раздваиваемся.

Во-вторых, наша ситуация. Она необычная. Она опять из тех, в которых человек, ориентированный на размеренную обыденность, устоять не может. Ситуация явно требует от нас чего-то, но мы не знаем, чего. Это прибавляет нам неопределенности. Напрасно надеяться, что мы прочитаем Аристотеля и у такого достойного человека узнаем, что нам делать. Не узнаем. И напрасно шарить вокруг в поисках новых идеологических опор, которые бы вернули разме-



ренную обыденность. Как если бы необычная ситуация была несчастьем, а не шансом.

Можно было бы сказать: мы не знаем, в конце мы или в начале мира. Но мир, если он такой, как мы увидели, едва ли может иметь начало и конец; он скорее такое начало, возвращение к которому только и может быть настоящим концом, не обрывом. Так что даже пессимизм предсмертный или обещающий оптимизм нам недоступны, выбирать между ними бессмысленно.

Когда-то я сказал: дать слово миру. Где он скажет свое слово? В истории. Как событие мира.

Такая загадка. Еще надо прояснить. — Всё сказанное не значит, что я выкабался из нищеты и растерянности.

Ответ на записку: не будет времени на думание, какое начало у начала, если я всерьез попытаюсь посмотреть на себя, вот этого, влипшего в обстоятельства, успевшего уже сказать и сделать столько, что эту кашу не провернешь. — А напрасно думать, что ничего этого не было и что я чист, принадлежу вечным проблемам и не успел, с рождения, присутствовать в мире так, как дай Бог мне суметь осмыслить.

Нищета: считается всё-таки обычно позорной, и в этом ведь есть правда: надо, если нищета, что-то сделать, как-то развернуться, что-то начать, чтобы нищеты не было; и похоже, что мир, вещи, земля — всего этого много, всегда оказывалось достаточно, чтобы при человеческой изобретательности, трудолюбии на всех хватило, чтобы и мир не пострадал, а стал может быть лучше. Это не фантазия, а так уже было много раз, человеку это в общем-то удастся, если не случается чего-то неладного.

Но когда я прошлый раз говорил о своей нищете и беспомощности, искателя энергий, который их нигде не нашел, ни сам, ни в попытках опереться на других и в чужой мысли хоть что-то позаимствовать, то у меня не было чувства позора, скорее я даже с каким-то удовольствием, по крайней мере не стыдясь сказал, что у меня ничего нет, что энергии ускользают, хотя мы всё-таки имеем дело не с концепциями, а с самими энергиями — именно как с такими, какие нам не даются в руки, чтобы их уже взять и больше не выпускать.

В чем собственно дело? Почему такая нищета не позорна? Какая вообще нищета не позорна? Конечно только такая, от которой сам человек постаравшись, как бы даже сильно ни постаравшись, всё равно избавиться не может, даже сделает хуже, и позор тут не нищета, а наоборот, делать вид благополучия. Когда говорится, «Блаженны нищие духом», то это такой случай: позорно было бы делать вид, что духом, т.е. собственно Богом, в его третьей ипостаси, посылаемым нам не самими же себе, не от человека, не по человеческим законам, мы обеспечены и не нищенствуем.

Но это далекий пример непостыдной нищеты. Энергия разве то же, что благодать? Энергия — осуществленность, введенность в полное действие, совершенная действительность, полнота. Человек во всём этом участвует, должен участвовать, должен этого искать, в добротности осуществляться, стыдно быть нищим в добротности (ἀρετή), не заботиться о своей выдержке, терпении, смелости, хоть каком-то благоразумии, хорошо если даже о высшей добротности, филии, дружестве, и софии, мудрости. Так человек приходит трудом к своему осуществлению, полноте.

И всё-таки, в такой добротности, о которой учит Сократ, Аристотель, вся философия, есть что-то, что непохоже на преодоление хозяйственной нищеты, мизерабельности. Та хозяйственная нищета просто не должна быть — грязь, запущенность, развал; если она есть, то с ней надо покончить сейчас, в несколько дней, или лучше в несколько часов, и дело с концом, и не говорить больше о ней и заняться настоящим делом. Но вот нищета *полноты*. Без нас, без нашего усилия ничего тут не будет — и всё-таки разве стоит только захотеть постараться и мы утвердимся в своей неприступной философской добродетели посреди мира такой независимой стоической личностью, так что хоть гори всё кругом, а мы не пошевелимся [в] своем неприступном совершенстве. Мы чувствуем, что это не так, и на самом деле не так: к стоическому идеалу, как его привычно понимают, надо присмотреться, откуда он пришел, каким политическим целям приспособления к уже не обществу, а мировому жесткому государству он на самом деле служит, каким он на самом деле был непохожим на приевшийся образ непоколебимого стоического мудреца у философов, не у публицистов и популяризаторов. Очертить себя от мира своей кожей и внутри быть полным и независимым не получится. Слишком жалкое представление о человеке что он просто одно из созданий внутри мира. Человек узнает себя только в *целом* мире. Человеческая полнота как-то сцеплена с полнотой вообще. Не получится быть отдельно полным совершенным осуществившимся, вместо всего желаемого получится уродство.

Человека устроит только целый мир. Мир вещь по крайней мере странная. Нельзя ограничить себе и успокоиться: мой мир, скажем, круг, к которому я принадлежу, а до остального мне равным счетом никакого дела нет. Жизнь начнет тогда определяться не желанным кругом, а будет вся окрашена вот этим самым «до всего остального мне никакого дела нет», приобретет жесткие нетерпимые черты. Заранее сказать «мир вот такой и пусть он такой мне всегда будет» мы не можем: мир всегда будет оказываться таким, какой он есть; каким он сам хочет быть, таким он и будет, тут ничего не поделаешь. А без его полноты нет нашей полноты, нет нашего осуществления.

Поэтому хозяйственные вещи: они полностью во власти человека, изволь устроиться как прилично, и поскорее; рассуждать тут

совершенно не о чем, чего сам не умеешь, посоветуйся с другим. Неожиданным образом с той духовностью, о которой говорит евангельское «блаженны нищие духом» (тут *нищие*, прямо наоборот хозяйствованию, блаженны), дело обстоит по существу так же просто и без рассуждений, как в случае телесного вещественного хозяйствования: и не пытайся, и не смеши внешними телесными или психологическими волевыми движениями, ритуалами, суеверием, обрядами прикрепить к себе божественного Духа: дух веет где хочет, благодать тебе дастся не за заслуги, она дождит одинаково на праведных и неправедных, она придет или не придет не по твоей воле, не мудри.

Но как правильно принять ее? Здесь нужна добротность, в прохудившемся ведре мало что удержится. Если человек сам себя не найдет, и некому будет вручить подарки, не ему будут подарены подарки. Найти себя, осуществиться можно только в полноте. Нас устроит только полнота мира. Где она, полнота мира? Об этом уже говорили: ее не видно. Я скажу, что мы тут натолкнулись на вопрос, не придуманный, а настоящий, т.е. не так, что если мы полистаем справочники, энциклопедии, познакомимся со специалистами, то узнаем, научимся. Нет мы не прочитаем и нам не скажут. Даже и не думают об этом; может быть, может оказаться, что нас так никто и не сменит, не продолжит за нас думать о том, о чем мы взяли: об энергиях; о том, что энергия это полнота; что напрасно как-то ловить ее помимо *нашей* полноты, ведь только в нашей полноте (осуществленности), только через нашу полноту она и может нас коснуться; и что мимо полноты целого мира пути к нашему осуществлению, к нашей полноте нет. А где мир, где его полнота?

К чему мы переходим в энергии? К полноте. От чего? От неполноты, как будто бы. Неполнота противоположна полноте. У Аристотеля, однако, — которого мы так или иначе должны были вспомнить и всегда помнить, энергию, которая так с тех пор живет в обоих своих разветвлениях, как энергия и как действительность, через немецкое *Wirklichkeit*, ввел в язык европейской мысли Аристотель, — энергия противопоставляется возможности, слово тоже с Аристотеля вошедшее в язык европейской мысли и тоже интенсивно живущее в двух своих разветвлениях, «возможность» и «сила», через немецкое *Kraft*. — Это раздвоение не оттого, что ἐνέργεια и δύναμις у Аристо-

теля неопределенны, размыты и двоятся, а оттого, что их размах, их замысел не вмещается уже *одним* словом современной мысли, современной мысли уже не по плечу тот размах и она способна его фиксировать только поворотом зрения: повернув глаза одним образом, видят в δύναμις возможность, другим образом — силу (как когда говорят о «динамике»); возможность и сила вещи для нас всё-таки уже разные, нам надо стараться, чтобы увидеть их связь, но в δύναμις аристотелевском они сливаются в одно живое, не в сумму понятий.

Что у Аристотеля энергии-действительности-полноте-осуществленности противостоит не неполнота-нищета, а сила-возможность, открывает и для нас возможность: увидеть в нашей незнергичности, неосуществленности, неполноте не обязательно так уж сразу голую ущербность, а наоборот какой-то шанс. В самом деле, почему мы это так решили, что в действительность мы перейдем, переходим непременно из небытия. Ведь и до полноты, осуществления было тоже бытие, не совершенная же пустота. Похоже, еще на нас лежат тени восстания, революционности, когда «кто был ничем, тот станет всем» и «разрушим старый мир до основания» [...]. Эта схема фантастическая. Она держится тем, что удобно позволяет не смотреть не только на то, что было, но и на то, что есть, видя только то, что будет или нам хочется, чтобы было.

Аристотель нам напоминает, что и когда нет энергии, полноты бытия, бытие ведь всё-таки есть, только в странном, беспокойном состоянии, когда оно по-своему тоже полно, полно одними возможностями, которые то же, что силы.

Бытие бывает в двух этих состояниях, δύναμις и ἐνέργεια, вернее, бытие движется между «дюнамис» и «энергейя», вмещает их — как они вмещают много, так бытие вмещает их, можно сказать, *одно-временно* неким образом они; но *логос*, речь — человеческая — «показывает» бытие (с-казать, дело логоса) вот так: в возможности и в осуществлении. Почему показывает так? Этот вопрос еще труднее, чересчур, вы слишком много хотите; ответить на него еще гораздо труднее, чем заметить, — заметил и назвал Аристотель, — что логос, смысл, показывает бытие с одной стороны как возможность-силу, с другой как действительность-осуществленность. Многое из того,

что человек делает, как он видит вещи, человек не понимает, и уже очень хорошо, если замечает.

Другие аристотелевские имена для «энергии», применяемые часто без различия: ἐντελέχεια, от ἐντελῶς ἔχειν, «находиться в состоянии завершившегося», пришедшего к своей конечной цели; и ἔργον, «дело», в смысле законченная работа, готовая.

Цель, законченность, работа — человеческие вещи. *Только человек видит, что бытие имеет два статуса, возможности и осуществленности.* Значит, человека это касается. Решение о полноте проходит через человека, мы об этом говорили, хотя не человек сам как хочет решает, что считать законченным, что нет. Совершенство *есть*, оно не условность; но оно видно только в свете логоса, логос человеческая забота, не животного мира, не растительного, не неорганического. Решение о полноте — что полно, что нет — неким образом проходит через нас, без нас не будет принято, но предпринимается не нами. Мы замешаны в бытие так, что оно раскрывается в своих, непридуманых, настоящих состояниях через нас — и только через нас. Если мы внимательны к нему. Мы внимательны, когда замечаем эти два его состояния, возможности и сделанности; но тогда может быть у бытия есть другие лица? Есть: оно самостоятельное, само по себе или оно при другом; оно истинное или неистинное; о нем можно спросить что оно, какое, сколько его, где оно и так далее (аристотелевские десять категорий сущего). Все эти аристотелевские подразделения, категории — как приглашение видеть, что бытие разное, всматриваться в него, встречать его таким, какое оно есть, и оно каждый раз именно такое, какое оно есть. Не иметь заранее схему, куда бытие входит или должно войти, а считывать его, собирать — считывание, собирание исходные значения слова λέγειν, «логос». Захваченность бытием, когда мы нужны, чтобы сказать его, чтобы оно через нас сказало, — это первая философия, πρώτη φιλοσοφία.

Замечание к русскому переводу. Иногда он такой, словно переводчик или не столько переводчик — Кубицкий, — сколько сильно изменивший его редактор\* окончательно решил, что Аристотеля всё равно полностью понять уже наверное невозможно, и чтобы не вводить теперь читателя в заблуждение прозрачностью, надо эту обре-

ченность на непонимание проиллюстрировать и в русском тексте. По-моему, еще рано так расставаться с Аристотелем; особенно в России, где, похоже, в него сейчас только и могут начать вчитываться по-настоящему. Поэтому я беру на себя смелость, — может быть, конечно, не вникнув во всю мудрость русского текста, «Метафизики», замученного многослойной обработкой, но ведь и даже первое впечатление что-то должно значить, — беру смелость говорить, что из фразы смысла не получается. «В геометрии мы говорим о чем-то как о способном и неспособном, поскольку оно некоторым образом есть или не есть [такое-то]» (книга IX «Метафизики», глава 1-я<sup>1</sup>, приводятся примеры «дюнамис», силы-способности). К этому сводящему с ума по-русски месту есть примечание, от которого делается не лучше: «В древнегреческой математике... одна величина “способна” (является “потенцией”) по отношению к другой, если их квадраты измеримы общей единицей»<sup>2</sup>. Ни в греческой математике, ни в какой другой возведение в квадрат никак не влияет на соизмеримость или несоизмеримость, сделать несоизмеримое соизмеримым никаким возведением в квадрат не удастся. И «в древнегреческой математике», способностью, «потенцией» числа назывался просто его квадрат, как и теперь «потенцирование» — это нахождение числа по логарифму, т.е. возведение основания в степень; независимо от соизмеримости. Это простая разгадка загадочного примечания.

Эти странности не причина не читать перевод, с ним всё-таки лучше намного, чем без него; надо только не верить, что невнятица и путаница (кроме, конечно, случаев старой порчи текста переписчиками) есть у самого Аристотеля: если мы так начнем о нем думать, то действительно лучше было бы его пока не читать.

Геометрия привлекается им для примера «силы-возможности». Причем примеры маргинальные, побочные, а в собственном смысле дюнамис, сила-возможность — это «архе» изменения,  $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\varsigma$ , начало, которое или в другом по отношению к изменяемому или в самом же изменяемом, но как в другом по отношению к самому себе: пример заболевший врач, который лечит самого же себя, боль-

<sup>1</sup> *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт., т.1, М., 1975, с. 234.

<sup>2</sup> Там же, с. 478.

ного, но лечит не как больной, — получилось бы не то, — а как другой больному, врач.

Не надо только думать, что пестрая «дюнамис» введена дефиницией «начало изменения» в жесткие понятийные рамки. Аристотель «семантическими множителями» не занимается. Указано только поле, круг, направление, в котором думать о «дюнамис». Всё равно не «дюнамис» будет впредь вдвинута в определение, а наоборот, эта трудно уловимая вещь, дюнамис, будет высветляться всё отчетливее — но, конечно, не до конца. И поле, в котором она, будет всё больше расширяться.

Почему опять недоопределенность, неясность? Хорошо: Аристотель древний. Но мы-то сейчас знаем, наконец, с точностью, что такое «возможность-сила»? Увы: не только нет уже у нас того слова, но и «возможность» мы формализовали, а «силу» сочли антропоморфизмом ненаучным. Не только мы не пошли дальше Аристотеля, но и упустили ниточку его мысли. Якобы она нам не нужна. Якобы наша наука на высшем уровне. Нет: что из слепого доверия мы науке разрешили делать, вернулось к нам в состоянии современного мира. Неужели, спросят, оно уж вправду оттого, что забыли думать о силе-возможности и энергии-действительности? Скажем короче: оттого, что просто забыли думать. Спокойно себя чувствуем только в счете, от очерченного к очерченному. Язык пропадает за «семантическими множителями». Другое — Аристотель: он весь в языке, доверяет ему, живет в нем. Язык и бытие: слово не назначено. Значимость. Способ, каким мы знаем значения слов, — способ, каким нам вещи якобы открыты, доступны. Якобы сами собой понятны.

Мы и верим этой самопонятности. В науке, конечно, самопонятность рассеивается. Но это ускользание смысла не становится для нас проблемой: мы, новоевропейская научная мысль — а мы все хотим мыслить научно — тогда делаем то, что называется *представлением*: вводим всё в систему. Как вещи, так и язык. Физическая, химическая система; семантика. — А что еще можно было бы сделать? Не обязательно конструировать *модели*. С вещами, словами, если заглянуть за первое впечатление близости, становится очень трудно. Но Аристотелевская философия — это научная строгость, точность, которая *не* конструирует, остается с вещами и словами. Отсюда противник идей.



Другое дело, что и у Платона либо не было никакого учения об идеях, либо они не были приглашением строить мыслимый мир, а приглашением иметь другие новые глаза для того же мира. То же неоплатонизм: школа зрения. Но неоплатонизм, как платонизм, тоже не гарантирован от подставления построенного на место вглядывания. — Теперь новоевропейская мысль — это оргия конструирования. В конце концов будет сконструирован человек.

Сила понимается как причина следствия, в причинно-следственной цепи, в видах (на это всё нацелено) получения результата. Получение результата (научного, технического) — само загадочное выражение, может быть, самое загадочное: потому что, кажется, что может быть убедительнее, доходчивее, понятнее, чем «получение результата», а мы удивились бы, если бы задумались, что такое тут получение, — кто получает, как, в какие руки, каким способом обладания, — и «результат», противоположность «безрезультатности», — как результат должен задеть человека, что он должен в человеке задеть, чтобы быть признанным как результат? Я говорю: стоит нам попробовать вдуматься в это, «получение результата», цель науки и техники, — и мы с удивлением увидим, что результативность оценивается по-настоящему способностью дать какой-то другой результат, и так далее; а к какому *конечному* результату должны привести наука и техника (и политика) мы не знаем; и наука и техника и политика, тоже техничная, *не знают*, — больше того, *не думают*, «не дело науки», пусть думает философия: но философия очарована успехами науки, стыдится говорить о цели человеческой жизни, когда говорит, включает эту цель в схему причин и следствий, получения-достижения результата.

Аристотелевская цель — мы помним: энергия: та осуществленность, которая полна и не должна еще чего-то дожидаться в себе; как видение, зрительное и созерцание; как счастье, которое ни для чего; как все подобные вещи, которые ни для чего.

Наш пейзаж «силы» — причина, следствие, понятия в свете достижения результата, вещи якобы самой ясной на свете.

Пейзаж у Аристотеля: сила-возможность — начало изменения, которое (начало) в другом или внутри самой же вещи, но как в другой (во мне же самом, но как в другом). Начало. Изменение. Другое.

Этот пейзаж до сих пор нежилой. Мы только знаем: вот так Аристотель определяет силу. Ну и что? Ненаучно. С ним нечего делать. Причина-следствие — это другое, это функция, это математика.

Что за невидаль — начало изменения в другом или внутри меня же, но как другого самому себе? Тривиально. Или не совсем? Из этого, правда, ничего нельзя «научного» сделать. Но, может быть, что-то сделает с нами? Подтолкнет думать по-другому? «Надо не думать, а изменять мир». Мы хотим изменять мир. Всё для того, чтобы изменить мир. И вдруг мы замечаем: об этом определение силы у Аристотеля. Δύναμις: начало изменения. Так бывает. Мы с Аристотелем вдруг *в самой середине наших проблем*. Потому что даже наша прекрасная наука для нас не последняя цель. Она только средство. Цель — *изменение мира*. Какое изменение? Какого мира? *Ах если бы мы знали!* Мы знаем только, что этого страстно хотим, но если бы хоть кто-нибудь нам сказал, что за изменение имеется нами в виду, где мы надеемся уловить и как опознать этот мир! Для нас это уже слишком сложно. Для этого надо ведь думать, может быть, даже долго думать, не дай Бог, еще станется всю жизнь. А тогда мы упустим, промахнемся, ведь нам надо не думать, нам надо изменять мир.

Это с нами уже было: едва вчитавшись в Аристотеля, мы увидели, что он думает о том, в чем мы сейчас взвешены в нерешенности: энергия цель или средство? И сейчас: изменение. Всерьез *это*, а не наука, наша проблема: нам надо всё изменить. Начало изменения — сила-возможность. Явно стоит, оказывается, в Аристотеля вчитываться. Что казалось самым далеким, оказывается самым близким. Это не обман зрения, так бывает.

И обиды тут нет — от возврата, словно две тысячи с лишком лет были зря. Если Аристотель был тем, кем он был, думал, то нет обиды, если мы думаем не лучше, чем он. Так же тогда теперешний живописец, художник должен был бы обижаться, что столько лет прошло после Боттичелли, а краски и кисти не стали лучше, и Боттичелли не преодолен. Тут преодоление *назад*: ближе к *началам*. Преодоление метафизики (и Аристотеля) такое же: не позже их быть, а раньше. Оказаться не ушедшим от Аристотеля вперед не обидно, наоборот в этом шанс: шанс иметь честь думать *раньше* чем он.

И всё равно важнее, чем «вперед», «назад», «раньше» (уйти «впе-

ред» смешно, ставить цель думать «оригинальнее» тоже смешная забота, такие вещи удаются или не удаются после долгого труда) — вчитываться и вчитываться, и всё больше удивляться труду духа, вложенному в то, что нам досталось в виде текстов Аристотеля. Странная мысль вдруг: как бы ему пришлось сегодня? Но плохо пришлось бы. Он бы не вписался. Ни в структуру организационную философской науки, ни в философскую проблематику. Он бы не очень даже понял, что такое «вписаться».

Я не драматизирую, не заостряю. С Аристотелем правда удивительные вещи. Самое нервное и бесполезное, что мы могли бы сделать, — это облегчить себе задачу, постановив себе, что всё, место Аристотеля теперь-то уж, в конце-то 20-го века, окончательно определено внутри круга философских дисциплин, которые уж теперь-то, в конце 20-го века, должны же, наконец, — вы что, смеетесь — как-то были установиться.

Начать думать об аристотелевской силе-возможности (противоположность энергии; нам тем более важно, что вместо противоположения наша сила как-то слилась с энергией) — можно с напрашивающейся догадки: ведь «начало», архе — это тоже *причина*, больше того, иногда вместо *архе* Аристотель говорит *айтия*. С этого начать, только будет нехорошо, если мы успокоимся: значит, всё одинаково. Аристотель ведь нам не для того, чтобы определить его статус в истории философии. Вместо того, чтобы успокоиться, лучше спросить: а перевод *айтия* как причины вполне надежен? За нашей причиной следует следствие. Следствие вытекает из причины. Следствие заложено в причине. Аристотель подчеркивает, чего мы не подчеркиваем: что *причина другое следствие*. Мы почему-то эту сторону не подчеркиваем. Для нас скорее однородность. — Даже когда причина «внутри», как причина волн движение воды же, Аристотель обратил бы внимание на то, что вода тут *другая* самой же себе — как врач другой человеку. — Начало — *другое*. Почему он так говорит, видит? Мы этого не видим. Цепь для нас скорее однородна.

Хорошо, что заметили разницу. Потому что сразу дальше, это середина 1-й главы IX-й книги, вот что: «А именно: с одной стороны, один вид возможности-силы это сила-возможность страдания [перенесения, претерпевания], т.е. начало страдательного изменения в

самом страдающем, [при том что] изменение исходит от другого или от самого себя как другого; с другой стороны — другой вид силы-возможности это расположение нестрадательности, неподверженности тому, что склоняет к худшему и уничтожению, идущей от другого или от себя, но в качестве другого, от начала изменения. Во всех этих определенностях [силы-возможности] залегает смысл (логос) первой силы-возможности»\*.

Что за местность. Сила-возможность страдания, изменения к худшему — это сила?; да еще само страдающее виновно в изменении, хотя изменение идет от другого, или от себя как другого.

Страдание, *παθεῖν* — допущение. Глина допускает изменение формы, это ее сила-возможность; у нее даже симпатия к изменению. Zulassen. Конечно, и ломка, порча. Страдающее — то, с чем *может* случиться, произойти. Что переходит из одного состояния в другое. Так меняющаяся мысль: страдание. Не страдала бы мысль, *покойная* (Гегель!) в своих изменениях.

Второе: недопущение (*ἀπαθεῖν*), сопротивление, ухудшению и порче.

Где же во втором случае изменение? Оно в *неизменении* — там, где ожидалось бы изменение! Да, изменение есть — тем, что где оно должно бы быть, а его нет!

Оба случая указывают на *делающее* — там тоже сила, возможность. Почему начинает с производимого? Не упущение. *Начало изменения* — с *обеих* сторон, производящей и производимой; но *узнаём*-то мы об изменении — или неизменении — по сделанному! По нему видим.

Так *непосредственный* опыт силы. И, между прочим, *самый* большой опыт силы — когда мы сопротивляемся. Тогда силы на нас обрушиваются.

Дюнамис, сила-возможность, — она противоположна у Аристотеля энергии, — определяется как «начало изменения», вернее, «то, откуда идет изменение»: ведь звезды, самое лучшее в космосе, всегда одни и те же; солнце и луна тоже; масса вещей, скалы, почва, берег показывают, что они хотели бы, так сказать, вечно оставаться теми же. Неизменность вещь стабильная; что изменения происходят, это обращает на себя внимание, заставляет себя осмыслить, и проследить, откуда изменения, собственно, происходят. Начало изменения — сила-возможность; это или возможность пассивности, «сила» что-то допустить, как глина допускает, чтобы ее мяли; или возможность-сила, наоборот, не поддаваться, противиться изменяющему, устоять, и это тоже «начало изменения», потому что там, где естественно ожидалась бы податливость, ожидаемое нарушено, податливости оказывается нет; но и сила, которая изменяет, — тоже дюнамис, потому что она тоже — возможность изменения. Так по-разному в мир вкраплены силы-возможности, разные, в разных местах, как предостережения, что *тут не останется, что было, может наступить другое*. Разные части мира подаются. Или совсем наоборот: где ожидался бы сдвиг, вдруг ничего не случается.

Так видеть мир нам непривычно. Начиная с того, что звезды уже нам не говорят о неизменности, они, мы теперь знаем, рождаются гибнут гаснут. Для Аристотеля ничего с ними не происходит, они неизменны.

Какое «начало изменений»? Для нас изменение и есть единственное начало, «всё течет», мы течем в потоке и чуточку устойчивы только законы, которым всё подчиняется.

Мы преувеличиваем текучесть всего? Это, возможно, остаток начала века, когда казалось, что природа и человек податливы настолько, что человека можно перевоспитать, а дереву можно придать любую форму, и потомство этого дерева будет иметь новую форму. Виды совершенно неизменны через тысячи поколений, а атом кислорода, из каких бы превращений он ни получился, оказывается точно таким же атомом кислорода. *Хорошо* было бы, если бы мы видели

это постоянство природы и человека, но мы его не видим уже, нам страшно трудно его увидеть, потому что мы во всём видим поток, изменчивость, и поэтому наше понимание вещей без всякой натяжки *уродливее*, чем античное, когда каждый день через какое-то время после захода солнца можно было наглядно видеть над головой, что основная структура бытия *прочная*. Она-то и до сих пор *прочная*, но мы этого уже не видим, об этом знают теперь немногие, настоящая наука, — для нее есть мировые константы, — но мы ее не слышим, и сейчас не слышим, как в тридцатые годы не слышали Вейсмана, говорившего об устойчивой наследственности, потому что нам уши заложил Лысенко, обещавший сейчас же изменить растения. Нам надо не радоваться, а пугаться оттого, что мы видим вокруг поток. Эта скошенность зрения в сторону потока, ненастроенность, нерасположенность замечать постоянное делает нам очень больно в политике, когда мы снова и снова наталкиваемся лбом на жесткое и каждый раз думаем, что боль от нашей или чужой оплошности, не веря, что жесткое не столько от злой жестокости людей, далеко не столько от злой жестокости людей, сколько оттого, что в человеке, в обществе неизменного, жесткого гораздо больше, чем мы способны признать\*. На географических территориях с удивительным постоянством воспроизводится примерно один и тот же строй, склад совместной жизни людей, на протяжении не столетий, а тысячелетий, и мы снова и снова не хотим признавать этой устойчивости, не думаем о ней, не присматриваемся к ней, нам приятнее воображать, что *всё* можно переменить сразу, что мы вольны взять и устроиться как мы решили нам будет лучше и как уже завидно удачно сумели устроиться другие, а нам вот только осталось всем прийти к согласию и насколько же это легко, хоть завтра можно начинать. Одной этой неспособностью неготовностью неумением или нежеланием понять, что без всякого сравнения важнее не позиция, на которую мы встали и на которую хотим поставить других, а важнее то видение, о котором Аристотель говорит, что оно не обслуживает, а само «энергия», полнота, осуществленность, цель в себе — потому что «истинствование», приникание к тому, что есть.

Кто-нибудь скажет, но почему всё наше нынешнее оказывается

у нас таким шатким? — Чем отвечать, лучше спросить: а почему бы ему не быть шатким? Мы что, особенно постарались думать, больше чем в самое горячее время греческой классики? Может быть потому что мы не додумали, или не заметили в своей мысли стабильности. Не очень заметно, чтобы в наш век мысли было свободно. Слова «подумайте», «подумайте хорошенько» звучат не разрешением, а угрозой; человеку придется плохо как раз если он после этих слов начнет по-настоящему думать; «подумайте» — приглашение как раз перестать самому думать, сделать, как говорят.

С какой стати нам надеяться, что мы можем описать Аристотеля, поместить его в истории философии? Драматург ведь не будет надеяться, что превзойдет Софокла только потому, что прошло столько веков «развития» литературы, она была неразвитая, теперь развитая, и если даже Софоклу удалось войти в тысячелетнюю классику, то уж теперешнему автору трагедий — само собой. Но это только так кажется, а на деле мы вообще не видим, что современность — хотя у нее такой громадный опыт, как мы знаем — может создать трагедию, тем более ровень с софокловской.

Может быть, учителем философии у нас, как у Аристотеля, тоже был Платон? Опять непохоже. Платоном нашего конца новой классики был Мартин Хайдеггер, но мы не только у него не учимся, а еще посмотрим сначала, нужен ли он нам вообще или его надо сбросить с корабля нашей замечательной современности.

Лейбниц в 18-м веке, вводя в математическую физику понятие силы, надеялся что возвратится понимание аристотелевской формы, или энергии, загадочной, может быть еще только угаданной самим ее автором, не до конца увиденной. — И опять мы взвешены в нерешительности и не знаем: то ли за три почти века после Лейбница дело всё-таки уже окончательно расшифровано и закрыто, истины давно расставлены по своим местам, то ли совсем наоборот, у нас после Лейбница так и не нашлось времени сделать то, чего он хотел, попытаться понять силу и энергию. Одно очевидно: мы *ушли далеко* и непосредственное чувство, первое впечатление, простой опыт для нас уже *наивны*, это *старо*, *примитивно*.

Мы ушли далеко в науке и философии, мы преодолели опыт, чувство, впечатление, они для нас наивны, в философии и науке о них

говорить стыдно, хотя ими еще по-прежнему контрабандой робко живут, потому что чем же еще жить. Что сила и энергия, стремление, тяготение — первое, существо вещи и так называемой субстанции, сила, энергия, стремление, мы сталкиваемся с ними первым делом и на каждом шагу, а пространство производно от силы-энергии, порыва-препятствия, пространство только «продолжение или разлитие сопротивляющейся субстанции» — для нас это кажется почти шаманством, какая сила, какое стремление неведомо откуда. Для нас сначала повсюду однородное, бесконечное пространство, нейтральное; то, что в нем располагается, — вещи, они сближаются, тогда сталкиваются и взаимодействуют, взаимовлияние уменьшается, когда они расходятся далеко. Такое пространство — на опыте оно где-нибудь существует? В том-то и дело, что нет; пространство комнаты другое, чем пространство кухни, дорога от дома до автобуса другая, чем от автобуса до дома, расстояние от ложки до рта другое, чем от рта до ложки. Никакого опыта однородного безразличного пространства у нас никогда не было, нет и не будет — но как раз то, что оно не имеет к нам отношения, *что оно не наше, делает его для нас таким удобным: ведь всего легче иметь дело с тем, с чем мы никак и ни при каких обстоятельствах не будем иметь дела*: не встретимся с ним, оно не может оказаться другим, чем мы думали (окажется всегда именно таким, как мы думали). Какое расстояние от Казани до Москвы? Вот вопрос, над которым наивный человек сядет, может быть, навсегда. Для него это станет загадкой загадок. Для нас проблемы нет: принять центральные почтамты за геометрические точки, сосчитать, сколько раз между ними уложится километр, тысяча метров, а метр надо поехать в Париж проверить, где эталон хранится в безвоздушном пространстве, при температуре, которая поддерживается постоянной по другому эталону, длины столбика ртути, чистота которой удостоверяется по третьему эталону, и всё сформулировано математически, т.е., по платоновскому определению математики, в пространстве сна, в сомнамбулическом видении как раз того пространства, с которым мы наяву никогда не встретимся. В него мы, однако, вставляем всё, с чем встречаемся. На каком основании? На том, что тогда можно будет развивать науку.

А на Аристотеле нельзя развивать науку. Нет мы только вчитыва-



емя: «Опять же эти силы (δυνάμεις) называются силами либо просто делать или допускать» (v. I, 1046 а 16–17), или «*надлежащим образом*», выручает Аристотеля русский перевод\*, а то там стоит χαλῶς, «красиво, хорошо, ладно, как положено, как подобает». Этика вводится в физику? Нет: полное различие придет позже. Аристотель этим χαλῶς останавливает поток («всё течет»), не только всякое изменение факт, факт и то, получилось оно или нет<sup>1</sup>: аристотелевский пример, опять физика и этика вместе: «Иногда о просто идущих или говорящих, но не хорошо или не как намеревались, мы заключаем, что они не могут говорить или ходить» (Met., V 12, 1019 а 24–26)\*\*. Речь идет о срыве; изменение, раз оно началось, началось куда-то, зачем-то, как-то: имеет конец, завершение, смысл, *не приписанный*, не привнесенный, не придуманный — иначе не надо было говорить об изменении\*\*\*. Ведь для чего-то же заговорили мы об «изменении»? Кто-нибудь скажет: а, значит, надо было говорить просто о том же потоке, как хаосе, тумане. Ошибка: хаос имеет силу и цель: его сила-способность, его совершенство — *не допустить формы*, иначе он перестанет быть хаосом; ему это никогда не удастся, *срыв*: чистого хаоса не бывает, а был бы — значит оформился бы в хаос. Мы должны постараться как-то отделаться, если у нас получится, от нашей привычки видеть кругом беспризорность, пока мы не придем и не распорядимся. Сила-возможность не нейтральна, она только кажется слепой; сила пересиливает себя, потому что тянется к цели, попадает в лунку законченности или кончается ничем. Сила-возможность делать, строить расположена придавать форму чему-то и не существовала бы, если бы не было под-ходящего материала; пример теперь терпящего, и совсем другого рода: сила-возможность льда — растаять, лёд предполагает тепло, и столько-то, иначе ничего не получится, ничего не выйдет, не будет результата.

---

<sup>1</sup> ! Лучший мир: без зла. Мир в творении: оно так же было, как и будет; развертывается во времени наше приближение к творению. К его началу, чистому: к нетварному началу творения переход плавный? Конечно нет. Тут жесткий предел, но он ведь не от Творца, а от нас: Творец не хотел ограничить, он дал всё. Он творил хорошо. И вот есть сила-возможность, Macht, делать не обязательно хорошо.

Камень — человек\*\*\*\*. Как человек может быть богоборцем? Тварная энергия — натура.

Здесь аристотелевское καλῶς ἐπιτελεῖν, «красиво, ладно, хорошо закончиться, прийти к концу» смыкается с нашим «результатом», «достигнуть результата» как критерий науки, техники, политики. Различие остается: Аристотель смотрит почти только на то, чего хотят сами вещи; мы не верим, что нам годится то, чего хотят сами вещи, мы не ждем милостей от природы.

Как наше «результат», так и аристотелевское καλῶς, однажды начавшись, не знают остановки: ближайший результат нам нужен ради большего, а все результаты в конечном счете? Ради какого-то сверхокончательного результата, всем результатам результата, только мы не знаем, какой он: наука (строгость, объективность) старается не отвлекаться на далекие мысли от насущных задач, философия открыв рот слушает, что скажет наука\*. Аристотель знает: последнее καλῶς, высшее «хорошо» — это космос (мир), ничего лучше его мы всё равно не видим, и непохоже, что, вглядываясь в него, мы когда-нибудь перестанем узнавать всё новые стороны его хорошесть; неясно также, чего бы надо было кроме этой хорошесть (τὸ εὔ) пожелать. Человек может быть в этом космосе счастлив всеми сторонами счастья, умом, пониманием, одновременно телом, здоровьем, достатком; это проверено, уже достигалось, может быть еще достигнуто.

Можно называть это верой или еще наивной верой; мы-то теперь уже знаем, что ничего хорошего в этом мире нет. Можно смеяться над еще одним комментатором Аристотеля, Лейбницем, для которого этот мир, видите ли, самый лучший из возможных: как же тогда в нем могло быть лиссабонское землетрясение, при котором погибла такая масса народа; люди удобно и культурно устроились на жительство и жизнь их за их старания должны была стать безмятежной, но этого не случилось, следовательно есть порок в самом мире, где такое может происходить, может ли быть, чтобы философ был так прост, чтобы доверять миру? Но сам язык говорил: космос: красота, строй, лад. Можно было спорить: вы не туда смотрите, называете космосом кучу сора. Надо было уметь видеть; вся философия искусство взгляда. Но ради чего было бы видение, если бы не было что видеть и то, что видно, не стоило бы, чтобы на него смотреть. Простое всего меньше заметно: что философия это философия, как переводит

Данте, *amoroso uso di sapienza*, такое применение мудрости, которым движет привязанность. Философ сначала привязанное существо, привязаться, конечно, может только свободный, для скованного привязанности нет. В философии есть вещь, которая под вопросом не стоит: то, ради чего философия, есть. Философия имеет дело с тем, что есть. Ей поэтому не надо искать себе проблем: настоящее к ней уже подступило так, захватило так, что нелепо и сомневаться, настоящее оно или воображаемое, как нелепо сомневаться, существует ли медведь, который уже коснулся лапами и дышит в лицо, и нелепо «брать» какие-то другие темы, да и вообще заниматься чем-то другим, как не придет в голову перед таким медведем еще посмотреть, правильно ли у меня пришиты пуговицы и все ли на месте.

В *этом* смысле философское «есть» под вопросом не стоит: оно просто «есть» и дело с концом, и нечего мудрить. По тому же самому оно как раз только и одно и стоит под вопросом, только не вопросом из кроссворда, а вопросом вопросов, от которого бросает в жар и холод.

«Есть» имеет разные смыслы. Один из этих смыслов — когда мы говорим «есть!», добившись или дождавшись: «Есть!»: получилось, удалось. Это аристотелевское *καλῶς ἐπτελεῖν*, ладно завершиться, как должно.

Дюнамис, сила-возможность как вид бытия (а другой энергия) всегда направлен «куда», к чему. Так ей быть славно, ладно, красиво. Сила, если можно так сказать, пересиливает себя, старается не остаться только возможностью — или мы приписываем человеческое вещам, занимается сказками? Вовсе нет: опять достаточно вспомнить устойчивость вещества. Не мы ему устойчивость приписали. Из хаоса, *казалось бы*, — из чего угодно, — могло быть что угодно. Нет: несколько десятков элементов, примерно сколько знаков в слоговом письме (японском), и всё. Сказать, что случайно такое случилось, ничего не объясняет: пускай случайно хаос тяготеет к ладу, пускай так просто случилось, но *случилось* же. Ну и что, что могло случиться иначе. У нас на руках то, что у нас на руках. Сила-возможность, *δυνάμις*, это от-ношение.

Каждая сила тогда «еще не», очерчена в разных смыслах: в размере, в развитии. Ей не хватает — и она с самого начала может быть

только в неполноте, где не хватает, где еще не действительность (энергия, осуществленность).

Сама она о себе это — что она направлена, нацелена — знает? Обо всём как сказать, мы не знаем, и ответ «конечно же не знает» мало что, собственно, значит, кроме того, что есть понимающее существо, которое видит понимание в себе и отличает себя. Есть понимающая сила — [в] живых существ[ах], которые живут логосом, ведомы логосом. И надо хотя бы заметить, насколько еще непревзойдено это греческое слово, логос. Мы легко переводим «разум». Если бы мы знали, что такое разум. Мы не знаем даже, хорошая или плохая это вещь, коллективная шизофрения или дар небес. Почему «логос» избавлен от этой шаткости? Термин *слово, речь*. Логос от «легейн», собирание, выяснение отношений разрозненного, вообще прояснение; логос — также язык, не в смысле «внешнего выражения внутреннего», а в смысле того, чем высветляются вещи. Логос высветление. Как такой, он не может быть оборотнем, он в каком-то смысле мир, не так, что к реальному прибавился воображаемый или картина мира, а так, что настоящий мир и стал, собственно, таким, что о нем стало можно говорить, благодаря логосу.

Логос не разум еще и потому, что разум исключает чувство, а логос включает: ведь чувство тоже говорит о мире. Как ум не исключает чувства, так логос обозначается как чувство (De an II 12)\*.

Логос как язык в этом смысле: не набор значений, не сетка. Язык в старом значении: сообщение, *завещание*. Язык — то, без чего нет вопроса к вещи: «Что это?» Язык это то, что предполагает, обещает: вглядывайся — и увидишь, тебе обнаружится.

Логика с *таким* логосом другая.

Сила-возможность, которая с логосом: она та, которая знает завершенность и нет, ладно и неладно, умеет выбирать: *искусство*. Эйдос (последнее) *заранее* присутствует, *уже есть* — в каком-то смысле полнее, чем когда осуществится (Плотин: τὸ ἔνδον εἶδος\*\*: *уже лишнее*); новообразование плеоназм, которое так по вкусу пришлось многословию последних двух веков. Разве эйдос может быть *не внутренним*?

Правит *будущий* — на самом деле уже сейчас вполне светящий — эйдос; потом его будет как раз меньше. Он τέλος, πέρας. Искусство доводит до совершенства, *ладит* (ладно...).

А как доходит эйдос — экстатический (у Лосева, как в неоплатонизме), простой, единый? Через логос — понятый всё так же, как собрание, «прочтение», вычитывание всего, что есть, как букв. Этим прилаживанием правит... — это прилаживание в свою очередь прилаживается к всеохватывающему ладу, космосу; без космоса, который сначала и который хочет стать событием, трудно любое искусство: где ему тогда быть, зачем и какому? Нацеленность на целое, на космос — шапка, под которой всякая сила-возможность с «логосом», как искусство. Во всём, можно сказать, подражание космосу? Космос то последнее целое, ради которого всякое движение, стремление того, что следует «логосу»?

Видит и то, из чего ничего не получится, и другое и тем самым опять же собирает, *соединяет* правильное и неправильное, благодаря тщательности опережающего, заранее предупреждающего выбора между ними.

Или эротика — *всё*? Чем тянет то, что увлекает силу, — бессловесную так, как слон падает в подготовленную яму, словесную так, как бильярдист загоняет шар в лунку, прицелившись и не делая ошибок? Мет. XII 7:  $\omega\varsigma\ \epsilon\acute{\rho}\acute{o}\tau\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ . Еще должны будем вернуться к этой правде: потому что *эрос* — эротика — как будто бы ведь не всё?

Вернуться придется. Хотя когда мы успеем? Мы уже так много знаем и узнаём, что думать о том, что узнаём, уже не для нас; ситуация безнадежная, тупик. Нам кажется, что от многого знания наконец круг замкнется, получится «энкьюклиос пайдейя», всё станет пояснять друг друга; но ничего такого почему-то не наблюдается, разве что от отчаяния человек, не дождавшись, сам склеивает себе образ устройства всех вещей и все вещи начинают на удивление легко вписываться в схему. От возвращения к Аристотелю — именно доверчиво продумать, что он говорил — у меня, конечно, нервная оглядка, откуда будет первый удар, кто первый скажет, что я приписываю ему то, чего у него не могло быть, потому что он жил так давно, — но перевешивает всё-таки, намного, довольство оттого, что я словно в первый раз стою на надежном, а не перебираю концепции на пространстве бумаги. Аристотель там (ему 12 лет, мальчик-максималист, это и раздражает) упрямо пробивается к тому, что *есть*. Он хорош тем, что не отягощает — «надо еще усвоить также

Аристотеля» — а отходит в сторону, отступает и оставляет с вещами. Может быть, важнее его «учений» эта его повадка. Мы спешим объяснить: не понимаем сути дела, что он как раз старается показать, с-казать. Это и проще, и раньше, чем наше «объяснить» — кстати, что это такое? Снять вопрос? Всегда ли это нужно и можно? Хорошо ли нам в нашем ясном мире? Есть другой: «мир неясного и нерешенного». Мы там не живем, он экзотический.

Эвклид из Мегары и мегарская школа, о которой мало известно: различия дюнамис-энергия нет, неосуществляющаяся сила не бывает. Это вопрос: в самом деле, где у врача, у строителя его сила-возможность, его способность, когда он не действует? О силе можно говорить, только когда она действует.

Это проблема: где сила-возможность-способность, когда она не проявляется? Наша тревога, старание показать одеждой, формой, лицом, что вся наша потенция при нас, и что она в деле. Начальнические, профессиональные, оформившиеся лица. Неясно, насколько они на самом деле нужны, не мешают ли — не мешает ли тяга *осуществить* потенции. Но надо же как-то быть налицо, когда бездействую. Зачем потенция, если ее не проявляют? — Есть ли вообще вещи, которые не проявляются и не надо проявлять? Проблема в нашем отношении к природе. Вещи мы хотим вызвать, пусть спровоцировать: нам беспокожно, мы ждем воплощения.

Но может быть всё равно есть и то, чего нет? Аристотелевский один из примеров: будет то, чего никогда не было — если будет, — возможность этого, нами не видимая, не угадываемая, не могущая быть угаданной, существует? Да, но не проявляется *или во всяком случае мы ее не видим*. Как раз, среди всех возможностей, ту, которая осуществится, мы не видим; не видим и ту, которая *необходима*. — Или всё-таки не может быть, чтобы совсем не видели? Но тогда нужно другое зрение? — Какое оно? Во всяком случае такое, которое думало о странном статусе, странном бытии возможности: ее нет, и она есть — как то, что будет — больше, чем то, что, мы видим, убеждаемся, есть.

Строитель (между прочим, что за строитель. Частый у Аристотеле пример. Строитель может быть разный. Тваштар, плотник, создатель. Плотник из Галилеи, тоже строитель. Это широкий пример,

он многое в себя включает, ведь на всё можно взглянуть как на создание) не обязан всегда лихорадочно строить, в искусство строителя входит и знание, когда строить и когда не строить. Не обязательно застроить всё пространство, как заполнить весь лист бумаги, как использовать все типографские возможности. Этим не обязательно будет показана сила (способность), может быть бессилие и неспособность.

Приглашение увидеть, что есть не только то, что в наличии, под руками, в распоряжении. Что среди всех возможностей есть *необходимые*. Они неким образом *не только возможности*. Станным, трудным способом они «есть». «Есть» имеет еще значение: богатства. Богатство начинается со счета, с копейки. Растущее, оно становится таким, что человек не знает, сколько у него, и не нуждается знать. Это, наверное, и есть настоящее богатство: Аристотель приглашает увидеть «есть» как *такое* богатство. Имеет основание так приглашать? На что больше похоже богатство мира? Что мы тут имеем? Приглашает лучше понять бытие: оно может быть и ненавязчиво, *по-разному* может быть. И не вся полнота обязательно в осуществлении: не ущерб нам, если неосуществившаяся возможность; она тоже полнота: того, что будет.

Молчание, тишина тоже могут быть полными. Другое дело, что чтобы стоять спокойно, надо долго учиться, много уметь. — Ах старые штуки, вместо того, чтобы переделывать мир, предлагают изменить себя. — А кто сказал, что человек *не обязан* думать, что всё просто? Нигде это не написано, никто не сказал и никто не скажет. Мы сами — это надо догадаться, вспомнить — это сами себе сказали зачем-то, может быть, обманули себя.

Эта *другая* полнота силы-возможности, которая не налицо, обещана тем, что она не может не стать энергией. Когда? Не скоро? Или это «не может не стать» *уже сейчас* присутствует способом присутствия, о котором мы только начинаем догадываться? *Т.е. будущая полнота всего неким образом уже есть*<sup>1</sup>. Именно потому, что сила-возможность не имеет препятствий к своему осуществлению, когда она становится энергией. Значит в каком-то смысле, в каком-то све-

<sup>1</sup> То, что Бог задумал о мире. То, что будет, настоящее как настоящее.

те сила-возможность, не осуществившаяся, есть не только в статусе дюнамис, но и в статусе энергей!

Есть ли что-то, что помешает человеку увидеть и это, — уже осуществившуюся энергию возможности? Уже как приход будущего — и уже как то раннее, что успевает быть когда мы еще не успеваем заметить\*.

Снова проблема зрения, вслушивания, «айстесис», чувства, которое не противоположно логосу и уму. Вот мы на грани восприятия, за которым невосприятие. *Но что такое невосприятие?* Оно ведь тоже у нас *есть*, и за ним какое-то похожее на это странное «есть» бытие?

Куда девается человек, когда оставляет вещам быть, какими они есть? Ведь своим отношением к ним, своим соседством с ними он делает их уже не самими собой. — *Вместе* с собой, тоже существом среди вещей, и себе значит тоже, всему он оставляет, предоставляет быть тем, что оно есть, и без человека бессмысленно было бы даже говорить об этой истине вещей. Она присутствует в том, что в самом человеке не имеет органа, что самое легковесное из всего, — дуновение воздуха, негромкий звук, листок бумаги, — как осенний упавший листок: в речи, логосе, высветлении всего. (У человека нет органа речи, речь *не вмешивается* поэтому, не уходит в своей сути в порядок вещей.)

Но этот способ невмешательства, который дает, однако, всему явиться в своей истине, — речь, — он говорит что-то о том «есть», с которым имеет дело философия? Это вопрос. Во всяком случае, то «есть», которое дает видеть вещи, потому что они «есть», само неприметно, ненавязчиво, оно «есть» и без того, чтобы само быть на виду, восприниматься. Оно воспринимается невосприятием, провалом, *пропуском* восприятия, перерывом, ненаступлением восприятия.

Так может быть, главное в человеке, его ум, способности, его дюнамис (сила-возможность) как раз *не* воспринимаются, только в работе [воспринимаются], но *не* обязательно строитель перестает быть строителем, когда не строит. — А природа? Возможно ли, чтобы в ней мы тоже не видели чего-то так же, как в человеке молчащем не видим его ум?

Крестьянка перед распятием и бегун на старте, оба склонив колена. Готовность, решимость.



*Невидимым способом существует энергия силы-возможности.*  
 «Способно-сильно-возможно то, в чем или чему не будет ничего невозможного, если будет иметь место энергия, которой, мы говорим, оно имеет способность-силу-возможность» (Met. IX 3 1047 а 25\*).

Тавтология? Наивность?

Загадочное место. Возможность отделена от невозможности этим *если*. К чему относится *если*? Тем более, что мы знаем (в следующий последний раз будет): возможность *опережается* действительностью, которая — энергия — *раньше* всего. Условие выполнено, так сказать, заранее всегда. Тем не менее: *если*. Мы знаем, что полнота энергий есть, и всё равно живем под знаком *если*.

Аристотель, *Метафизика* книга IX гл. 3-я: в силе-возможности, дюнамис, не будет ничего невозможного, — для нее не будет ничего невозможного, что касается того, чего она сила-возможность, — *если...* (Какое оно? Что вообразить? Какое наше «если»?)

Это последнее, что я цитировал из Аристотеля, боясь попутно всё время, что мне не поверят, что у Аристотеля есть учение, до которого нам хорошо бы было подняться, о двух статусах бытия, одном осуществленном, полном и действенном, *энергии*, другом неосуществленном, а это значит строго говоря *несуществующем*, не имеющемся в наблюдаемом наличии, никаким способом не могущем быть усмотренным, ни глазами на человеческом лице, ни глазами человеческой мысли: другой статус бытия, бытие в другом статусе никаким способом не существует и всё равно существует не ущербным, а тоже равноценным способом бытия, *дюнамис*, сила-возможность.

Его нельзя встретить, нельзя видеть, нельзя уловить, нельзя фиксировать, оно не существует никаким способом существования, мы его воспринимаем способом невосприятия, т.е. воспринимаем тогда, когда ничего не воспринимаем — и это несуществующее всё равно есть полноценным способом бытия\*. Всего удобнее и спокойнее сказать: вздор, ничего этого у Аристотеля нет и быть не может, ведь ему же принадлежит закон непротиворечия: об одном и том же нельзя сказать, что оно не существует и одновременно *есть*, причем тоже полным способом бытия. Что так могут обо мне сказать, я допускаю. Но тогда придется захлопнуть Лейбницу дверь перед носом: ты не прав, что аристотелевское учение о дюнамис и энергейя ждет осмысления: дождалось, и ничего там особенного не обнаружилось; просто еще одно схоластическое различие; известно же, наш может быть самый большой авторитет говорит, что у Аристотеля метод *дистинктивно-дескриптивный*\*\*. — И еще грустно будет, что придется отмахнуться и от загадочной фразы Хайдеггера, — «а, что там Хайдеггер наговорит», — что и так называемое аристотелевское положение о противоречии, тоже до сих пор еще и не было настоящей попытки понять его. (Т.е. что 1) *нельзя* противоположное, человек

не вмещает; и 2) не *может быть* истиной то и то, *ищите*. Т.е. что не диалектическое «единство противоположностей»).

«Вам не нравится, — скажут мне, — что мы вернемся тогда к скучноватому представлению об Аристотеле, какое и должно быть в старом и изученном-переизученном исследователе». «Вы мистифицируете», а тайн нет. Нет беда этого представления даже не в том, что оно скучное — хотя скучной философии не бывает, скучными почему-то фатально получаются только схемы историографов, — а то, что держится, не выдерживает всматривания, не связываются концы с концами. Мы читаем у исследователя\*: различием возможности и действительности, акта и потенции (латинские переводы *энергей* и *дюнамис*) Аристотель ввел в онтологию принцип развития. Из возможности развивается действительность. Или, как нам объясняет другой исследователь, возможность *переходит* в действительность (энергию). Развитие, переход. Одно сменяется другим. Казалось бы, нет ничего проще. Это можно сказать на экзамене, в докладе, в статье, просто в разговоре: возможность развивается в действительность, переходит в действительность, одно сменяется другим, развиться, перейти, смениться может существующее в существующее. Странно было бы сказать, что несуществующее *развивается* в существующее. Даже о скачке тут было бы не очень еще уместно говорить: скачок из несуществования в существование. Может быть, творение? Это уже из богословского языка. Но, мы вспоминаем, и «первая философия» Аристотеля это, он еще так называл, теология.

Главное вот в чем: что развивается из одного в другое, то существует примерно одинаковым способом существования. Или еще проще: просто существует. Возможность, таким образом, тоже существует, если верить излагателям Аристотеля: если бы не существовала, что бы «развивалось», «переходило», «сменялось»? Как говорит первый из упоминавшихся исследователей, Аристотель ввел «семантич. деление... “бытия” на “потенциальное” (*δυνάμει ὄν*) и “актуальное” (*ἐνεργείᾳ ὄν*) — становление оказывается возможным как переход от первого ко второму (дальнейшему анализу понятия А. и П. посвящена 8-я кн. “Метафизики”)» (ошибка; Леб[едев]. «Акт и потенция», ФЭС 17\*\*). «Становление оказывается возможным» —

имеется в виду, что для элейской школы (Парменид, Зенон, Мелисс) возникновение это загадка, проблема. Апория. Ведь есть, собственно говоря, что? Или существующее, или несуществующее: кроме них что есть? Из «существующего» возникнуть ничего не может: оно и так уже есть, так только перетасовка уже возникших каким-то образом — вот проблема: каким именно — вещей; а из несуществующего, из ничего как что-нибудь может возникнуть? Опять апория, загадка. Насколько это действительно проблема, можно видеть из того, что христианская догматика (и теология) ее разрешает именно введением *чуда*, предмета не знания, а веры: Бог ведь чудо. Нельзя *разумом* понять, как из ничего, из несуществующего получается что-то. Апория элейская, Парменида продолжает оставаться проблемой и для современной мысли, хотя и в половинчатой, неуверенной форме: то ли это проблема действительно, то ли проблемы нет и неудобно о ней говорить. Во всяком случае, в современной философской мысли проблемы, почему мир есть, похоже, серьезно не существует. Вернее: апория Парменида (из ничего как возникнет что-то? а из бытия как возникнет, родится, когда оно уже и так есть, т.е. *уже* возникло, родилось?) всерьез не воспринимается, хотя как всё вообще понимается, фиксируется, излагается, обсуждается — но как ребус, шарада, словесная игра. Поэтому упоминавшийся исследователь и говорит, что Аристотель справился с элейской апорией тем, что *ввел понятие* (акцидентального небытия формы\*, об этом можно сейчас пока не говорить) и *семантическое* деление акта и потенции. Правда, Эммануэле Северино в Италии, основатель «неопарменидизма», пробует встряхнуть современную мысль от сна, как он говорит, техницизма и нигилизма, от губящего землю, жизнь, человека представления, будто что-то можно *создать* (машину, общественный строй, всё что угодно) или уничтожить (человека, государство, всё что угодно) — это иллюзия, потому что всё якобы создаваемое *уже было*, как машина уже *полностью* была, существовала в размеренности более естественного образа жизни людей домашнего века, в каких-то особенностях забытого теперь образа мысли, и изобретение помогло только к несчастью забыть то уже существовавшее; так и уничтоженное полномерно продолжается, например погубленный человек в изменившейся навсегда и бесповоротно психике губите-

лей, и так далее, — но это возвращение элеатской проблемы, хотя у самого Северино вполне убежденное, страстное, обречено потому, что Северино воспринимается и почти уже сам себя начал воспринимать как чужака, маргинал, не годящийся для включения в историю философии.

Станным очень интенсивным существованием апория Парменида, элеатов продолжает присутствовать там, где она не нужна и где не может быть разрешена, но где мысль, в отличие от современной философии, продолжает *жить*, как это называется и как на самом деле есть, кипеть, — в науке, в физике, в математической физике. Постоянно снова и снова она выплескивается за свои пределы, где она единственно только и компетентна и где может строить, развиваться, в вопросы возникновения вселенной, большого взрыва, так называемых «черных дыр», куда материя в экстремальной ситуации может вобраться так, что перестанет восприниматься, перестанет существовать и всё-таки как совсем несуществующая, не имеющая места, формы, вида, массы будет хранить в себе способность вдруг развернуться снова и снова выбросить из себя массу, пространство, форму и так далее. — Только тут, в современной физике, еще контрабандой имеют хождение проблемы античной философии.

Неувязка, в которую попадают, когда аристотелевский ответ элеатам видят во «введении принципа развития в онтологию» за счет «семантического деления бытия на возможное и потенциальное»\*, вот такая (я имею в виду неувязку, о которой говорил; можно было бы сказать менее осторожно, ускользание сути дела). Возможность у Аристотеля предшествует действительности, «первая», как мы называли, энергия. Прочитаем теперь из исследователя, которого мы уже раза два упоминали: «Неподвижный перводвигатель — чистая энергия, не сопряженная ни с какой материальностью или потенциальностью, сам себя мыслящий ум (*нус*), запредельный космосу, существующий не во времени, а в вечности (*эон*), и в акте непрерывного и моментального творения осуществляющий все космические потенции как объект *эроса*, к которому всё стремится как к высшей цели» (ФЭС 37\*\*). Нужно было бы, конечно, спросить, в каком смысле «неподвижный перводвигатель — чистая энергия» *не сопряжен* ни с какой потенциальностью, а с другой стороны, «в акте

непрерывного и моментального творения» *осуществляет* все космические потенции — т.е. стало быть всё-таки явно сопряжен с потенциями, еще как, если их все осуществляет. Наверное, имеется в виду, что в самом неподвижном перводвигателе — чистой энергии — никаких возможностей нет, всё действительность. Но дело опять не в этом. Дело в том, что первая энергия — значит — *уже осуществила* все космические потенции, т.е., проще говоря, все возможности, какие есть в мире. Тогда — надо же всё-таки додумывать до конца — *либо* (одно из двух, первое) всё, что возможно, *уже есть заранее*, т.е. возникновение, изменение иллюзорно и Аристотель элеат, Парменид номер два. Исследователь этого явно не хочет, он же сказал, что «учение об акте и потенции явилось ответом на апорию *элейской школы*» (ФЭС 17\*). Но в таком случае остается только один вариант: «неподвижный перводвигатель» осуществил все потенции не здесь в мире, а где-то там, запредельно — и получаем вместо Аристотеля теорию двух миров, одного мира здесь вот этого неполного, другого мира там, полного осуществившегося, т.е. получаем хорошо было бы, если бы Платона, но ведь у Платона такого учения о двух мирах, одном плохом, другом хорошем, на самом деле нет, это не настоящий Платон, а платонизм, говорят еще — «вульгарный платонизм», но можно говорить и просто «платонизм», простое тысячелетнее или двухтысячелетнее или двух-с-половиной-тысячелетнее или, я подозреваю, вечное учение, говорящее, что здесь вокруг нас кое-как, бестолково и упадочно, но зато и не надо придавать значения, надо уметь, научиться видеть в вещах только мнимости, а настоящие реалии, всё стоящее *там* — удобная идеология для руководителя, которого Достоевский изобразил почему-то под именем «великого инквизитора».

Прочитаем еще раз итог аристотелевской метафизики, как определяет исследователь: «Для космоса в целом... актуальным первоначалом (одновременно движущей, формальной и целевой причиной) должен быть бог, или неподвижный перводвигатель — чистая энергия, сам себя мыслящий ум... запредельный космосу, существующий *не во времени, а в вечности* ... и в акте *непрерывного и моментального творения осуществляющий все космические потенции* как объект эрота, к которому всё стремится как к высшей цели» (ФЭС 37\*\*). Да,

это не здесь, это где-то там. Можно только удивляться, какую убедительность, непосредственную, неопровержимую имеет эта схема: *там*. Так мы говорим о начальстве, власти, авторитетах науки, литературы: ну это конечно, это *там*. Никто никогда не спросит, почему такие ножницы, почему здесь у нас всё промах, а *там* совсем другое дело: наоборот, этим «ну, там-то (в частности, может быть, за границей, в Америке, в Японии), *конечно*». Бог располагается *там*, это мы кое-какие здесь, и одежды священников, и важность их голоса не требуют пояснения, обоснования: конечно же *там* совсем другое, неприступное место. Какое оно? Метафизическое. Онтологическое (о. Всеволод Шпиллер). Бытийное. Для него сразу находятся возвышенные слова, — оно «запредельное», — появляется высокий штиль. Что оно, где оно? Вот это сказать уже намного труднее. В философской историографии, при описании философских систем *то* место считается константой, спасительной инстанцией, куда сгружают несводимый остаток чужой философии. «Ну, понимаете ли, здесь у Аристотеля начинается уже Бог, мыслящий себя ум, абсолютное первоначало, запредельное, вечное и пребывающее *в акте*». — «А, вот как? Здесь у Аристотеля уже метафизическое первоначало?» «Да, да, вот именно, здесь у Аристотеля начинается уже запредельное трансцендентное первоначало». — «Ну, тогда всё понятно».

Подразумевается: ну, уж мы-то знаем, что такое абсолютное метафизическое трансцендентное запредельное. — Странно только, что Аристотель не знал и ничего другого не делал, как пытался думать о нем, понять его. Оно *другое*, чем всё что мы знаем. Оно *там*, говорим мы, за пределами космоса; заставляем Аристотеля так же думать, неужели уж эта мысль, хоть древнему, о высоком, потустороннем была ему чужда.

Нет; для Аристотеля никакого другого, образцового, архетипического запредельного мира, для устыжения этого несовершенного мира, нет. Аристотель не принимал платоновских идей за то, что они не *запрещают* думать, будто наш жалкий мир — сколок с настоящего. Так думать для Аристотеля *запретно*, потому что стоит взглянуть на наш мир с пренебрежением, и мы подрубаем единственный сук, на котором можно сидеть: он единственное, что у нас есть, ведь мира, который *там*, у нас нет, *тот* мир в нашем воображении, он

на самом деле несравненно нищее, чем самая жалкая вещь *этого* мира, как самая красивая фотография роскошно сервированного стола хуже, чем самая маленькая завялая морковка. Фотографии в каком-то смысле просто *нет*, есть вещь мира, картон с химическим покрытием и разное состояние этого покрытия. — Это о потустороннем мире.

То, что для философской историографии последнее объяснение («ну, понимаете ли, здесь у Аристотеля Бог»), для Аристотеля было первым вопросом. Не потому, что он был безбожник, а потому, что кроме двух полярных крайностей, привязывания Бога вот к этому, всё равно, вещам (алтарь) или словам (трансценденция, идея) или атеистического расшвыривания всех святынь, издевательства над высокими вещами или словами, — обе позиции схожие, потому что видят трансцендентное в *вещах*, в одежде священника, в сумраке храма, в иконостасе, или в «идеях», — есть середина, знание, что тайна *есть*, и намерение не сделать в отношении ее ошибки. Самая распространенная и безнадёжная ошибка — отодвинуть тайну *туда*, сказать, что она *там*, не здесь. Нет греха; наоборот, долг тогда спросить, и философ спрашивает, с этого начинается: где *там*? Что это за место? Оно *другое*. К нему *другому* есть доступ от «нас», от здешнего? Надо отшвырнуть «здесьнее» — дело подмывающее — или нет?

Аристотель вглядывается в здешнее. Оно двух или больше способов бытия. Один способ бытия, статус, вид, модус — когда его нет, оно не существует, не воспринимается и не может восприниматься, как никакими средствами нельзя вычислить будущее, оно будет именно такое, какое будет, иначе оно было бы не будущее, а развернутое прошлое (но оно не развернутое прошлое, завтра не *развитие* сегодня, сегодня не просто *переходит* в завтра, завтра не просто *сменяет* сегодня, завтра — действительно новое, его еще никогда не было, и оно разворачивается не по способу исчисления. Завтра — его сегодня нет, и всё равно оно, не воспринимаемое, не вычислимое, существует ничуть не меньше, чем это наше сегодня).

Теперь. У Аристотеля больше: завтра у него в каком-то смысле *уже наступило*, потому что раньше его возможности, как раньше всякой возможности (завтра *может* быть), *уже есть* его полная действительность, осуществленность. Начало восьмой главы кн. IX:



«энергия раньше возможности»; и вся глава — о том, как она раньше. Раньше по определению: нельзя сказать «сила-возможность», не держа в уме что-то, чего она сила-возможность. Даже если скажем — «а кто его знает чего»; даже если скажем — «вообще ничего», «просто так себе сила-возможность» — *есть* предел, внутри которого она определяется, даже если этот предел будет беспредельностью. Потом, второе. По времени тоже сила-возможность, например способность учиться, оказывается всегда уже не первой: должно же быть всё-таки раньше, чем я научился, то, чему я научился. Третье. И по существу энергия: не в семени существо человека, как если бы вся суть человека, мужчины заключалась в том, что у него есть семя, а наоборот, суть семени (человеческого, например) в том и только в том, что из него может стать человек. Четвертое: (и главное): «действительность-энергия первее и в более важном смысле» (1050 b 5–10)\*, вот в каком. Всё возможное может с равным успехом и не быть. Ему нет, если оно возможное, — мы говорили, оно в важном смысле *не существует*, — причин обязательно существовать в действительности. Если бы миру не предшествовала — т.е. возможности мира — если бы не предшествовала действительность, то миру не было бы причин существовать, но он вот как-то несомненно существует, хотя, так сказать, ему — если бы в его начале была возможность — ничто не мешало бы не существовать. Значит возможность не первая: в начале мира заранее всегда уже была полнота, осуществленность, действительность, т.е. *энергия*, которой не надо было ждать себе шансов, чтобы развернуться; что-то такое, что с самого начала уже просто *есть*. Вбирает и действительность и возможность.

Я говорил, что философия не беспредпосылочное мудрствование. Ее предпосылка привязанность. Философ привязанное существо, он привязан к чему-то такому, что его захватывает, захватило так, что одновременно и не дает передохнуть в течение всей [жизни] и — в то же самое время — одно только и дает ему дышать, долгим дыханием, тоже на всю жизнь. Как назвать это, захватывающее? Аристотель, как вся античная мысль, называл его просто этим словом, бытие, «есть», во всех значениях, данности как подарка, имущества в смысле богатства (космос как немереное богатство), полноты, до-

стижения цели (как, я говорил, наше «есть!» в том смысле, что добились, достигнуто, получилось).

Разговором о дюнамис и энергейя Аристотель не «вводит семантическое различие» в бытие и «принцип развития» в онтологию, а хочет подсказать нам, как не делать ошибок в отношении захватывающего «есть», как подготовиться к встрече с ним настоящим, а не придуманным. Сила-возможность — вещь, которая не «там», а явно «здесь», не придуманная, как «сегодня» и «завтра» не «там» и не придуманы, а каждый день наступают и захватывают нас неподготовленными. Эта «здесьняя» возможность большей частью невидима, невоспринимаема (как мы по лицу человека не обязательно видим, что он в совершенстве владеет приемами карате-до, или что-нибудь еще), она *не существует* и даже никак угадана быть не может, как завтрашнее неожиданное новое сегодня не существует и никаким шаманством угадано быть не может. Возможность этого завтрашнего неожиданного нового явно и несомненно тем не менее *есть*. И та полнота, осуществленность, энергия, которая *раньше* возможности — по определению, по времени, по сути, по факту существования, а не несуществования мира — та *ранняя* энергия, без которой не было бы ничего, она *вмещает* в себя силу-возможность, т.е. это значит, что та ранняя энергия *по крайней мере и во всяком случае тоже* — по крайней мере в том смысле, что уж во всяком случае она не меньше силы-возможности, вмещает в себя как минимум всё то, что имеет сила-возможность, но и больше, — что ранняя энергия имеет статус не наблюдаемого, не вычисляемого, *не существующего*, но всё равно она с таким же или вернее с гораздо большим правом и основанием *есть*, чем завтрашнее новое не существует в сегодняшнем, но уже заведомо есть как возможность. И мы сразу вспоминаем то, что у нас было, предупреждение аристотелика Максима Исповедника, комментатора аристотелика Дионисия Ареопагита: «Не думай, что божество существует и что оно не может быть познано. Но думай, что оно не существует». Это христианское приложение аристотелевской мысли, с неизбежным сглаживанием, с перенесением из прямого опыта в область вероучения, догматики, т.е. всё-таки в *область*, т.е. ограничение, с угрозой уже превращения в умозрение, а потом в «семантику», в «семантические различия», в «апофатику и

катафатику» — слова, от которых в конце концов лучше отказаться и впредь обходиться без них, потому что они сбивают с толку, заставляют видеть умственность там, где сначала была удивленная встреча с тем «есть», которое раньше всего.

Вот настоящий Аристотель. Кто захочет мне сказать, что что же после этого надо делать с громадным современным аристотелеведением, оно же в конце концов работало и так много работало, неужели оно так не заметило слона, — я попрошу обратить внимание на то, какой у Аристотеля самый частый пример при разговоре о возможности и энергии. Что «строитель» тайно указывает на «тваштара», плотника-создателя мира и на другого тем самым плотника тоже, на плотника из Галилеи, я об этом уже говорил, и это надо иметь в виду, но я тем самым уже перескочил через *более близкий смысл* аристотелевского примера. «Строитель» — так назывался архитектор, другого слова для «архитектора» не было. Архитектура была тогда еще и долго оставалась, до высокого Средневековья, первым искусством и, так сказать, домом всех искусств. При соборе и под его крышей получали место живопись, музыка, искусство ритуализированного движения, откуда театр и танец, искусство одежды. Мы читаем в аристотелевском переводе «строитель» и не улавливаем, что этот «строитель» незадолго до Аристотеля создал и на его глазах продолжал создавать такие здания, которые до сих пор хранятся как шедевры и которым пытались подражать в Ренессансе и потом еще много раз и с которыми сравниться уже, похоже, никогда архитектура не сможет. Аристотель говорит о «силе-возможности», «способности» этого строителя, архитектора (его *настоящего*, какой он на самом деле бывает, настоящий архитектор, будем пока иметь в виду, думая например о Ле Корбюзье или Фрэнке Ллойде Райте, или о ком-то еще большем, потому что 20-й век нехорош, страшен для архитектуры; и где-то в уголке зрения держа *другого* архитектора, строителя и плотника, о котором говорилось).

В очень большой степени и, собственно, на очень большом протяжении его жизни, да прямо сказать просто *почти никогда нету*, не существует у архитектора способности создать новое, стоящее. Не то что другие в нем по его лицу, фигуре, этой его способности в нем не видят, но что самое главное, *он сам ощущает себя пустым, нищим*,

ни на что не годным, в поисках до отчаяния, упадка, может быть до посещающего его в мрачные минуты искушения покончить с собой, чтобы не терзаться так больше; или до пьянства; или до попытки забиться в разгуле. *Нету*, просто нету в нем ничего, что он мог бы вынуть и положить: вот вам, чертеж на восковой дощечке шедевра на этот раз почище Парфенона. У него это просто отсутствует, ни в его теле, ни в воображении, ни в разуме ничего подобного нет: мучительно пусто — и как раз именно в этой кричащей пустоте, в этом отсутствии чего бы то ни было похожего на «дело», на то, чего он хочет — в этой нищете и хранится его способность архитектора, *а больше нигде она не существует и не хранится*, в самодовольном самоуверенном и с чувством превосходства не хранится, тем более в таком, кто и не задумывался о том, что такое храм, и не учился архитектуре. Это не диалектика, так просто *есть*, и если мы видим архитектора всегда в работе и бодрости, это значит только, что он знает, *какой* лучший режим жизни, чтобы не упасть, не потерять хотя бы способность видеть разницу между тем, что у тебя в руках, и тем, что хочется.

За счет чего в его пустоте, нищете — и даже только в ней — способность архитектора *есть*? Опять не за счет диалектики «кто был ничем, тот станет всем» и не в смысле суеверного убеждения, что если сам доведешь себя до мизерабельности, то тебе будет вознаграждение, как некоторым кажется, что если они плохим питанием доведут себя до истощения, а еще лучше порежут себе вены, или еще что-нибудь, то они тогда взамен получают небывалую полноту, больше чем у других. В поисках архитектора, когда он не видит и снова не видит, до отчаяния, того, чего хочет, его способность сделать вещь присутствует по более простой и безобманной причине, которая не подведет: элементарно потому, что создание, еще небывалое, которого он хочет, *уже есть в действительности*, иначе что бы действовало на архитектора, что бы заставляло его искать, что бы ему подсказывало «не то, не то, а вот это, может быть, уже немножечко то». Он едва существует, его жизнь едва существует, она может оборваться каждый час, его личные шансы едва существуют, но одно *невидимое и невоспринимаемое* существует с немыслимой несомненностью, не пошатнется никогда, в полноте осуществленности,

в *энергии*, т.е. полном размахе деятельной действительности: это вот именно то, что его тревожит и извело, что перед ним высится как то «есть!», которое он скажет, или не он, другой более талантливый или удачливый, скажет «есть!» когда у него получится, наконец. Он не придумает, что «вот оно!», не убедит себя украдкой пожалев себя, что хватит же изводить себя, надо же успокоиться, люди не заметят, всё равно одобряют, и так ты делаешь лучше других. О том, что человек не сам решает, когда какой чему вынести приговор, не должен сам решать, Аристотель говорит в грубом, но доходчивом примере. Это из последней 10-й главы той книги IX, которую мы читаем. «Не потому, что мы приняли за истину считать тебя белым, ты белый, а потому, что ты белый, мы, говорящие это <что ты белый>, говорим правду <буквально «истинствуем», пребываем в истине, ἀληθεύομεν>». Редактора испугались, что здесь можно увидеть расизм, и всякий раз, где у переводчика стояло «белый», переправили на «бледный»\*. Это грустное исправление, не потому, что у слова λευκός нет значения «бледный», оно тоже есть, а потому, что делавший это исправление просто не видел и, значит, не помогал увидеть по-настоящему важный смысл этого места. Смысл один: не мы назначаем, чему быть чем. *Не архитектор решает, что «то», а что «не то».* Он *видит* — эйдос ведь это то, что видят, и у Плотина не случайно тот же пример с архитектором, когда он говорит о видении эйдоса, видении невидимого, но единственно важного, потому что с него, с невидимого, архитектор, когда наконец видит и в той мере, в какой видит, чертит свой видимый чертеж.

Невидимое, несуществующее *есть* для архитектора не где-то в запредельном «там», а здесь, где он ищет и пока не находит, с такой неотменимой необходимостью, что он подумает о чем угодно, будет сомневаться в себе, в людях, только ему никогда не придет в голову, что он не хочет того, чего он хочет. По тому, что всё «не то, не то», он знает, чего он хочет, и узнает, когда будет «похоже на дело».

А в другом каком-нибудь месте «энергия», полнота осуществленности, кроме этого искания, рискованного, существует? Ну конечно: в Боге, мы можем услышать сказанное с уверенностью и с чувством приобщенности к превосходству. Архитектор какой-то, да еще древний, да еще язычник, да еще возможно не очень нравствен-

ный — и Сам Бог. Это пустое якобы знание, пригодное для всех ситуаций, для историка философии, для литературоведа, что есть Бог, в котором всё, полнота, осуществленность и другое, что всё перевесит, куда надо смотреть — на самом деле *не* знание, а фантастика, о происхождении которой, откуда она взялась и каким целям служит, еще надо задуматься. Плотник из Галилеи вел себя похоже не на нас, вынимающих с чувством христианского превосходства готового Бога из кармана, а на того архитектора, который видит свою нищету, когда и другие не видят, когда этот плотник (собственно τέκτων, в Евангелии от Марка 6, 3, важное слово, старое, в русском оно «тес», «тесать», в древнеиндийском tákṣān «плотник», как греческое то же слово «тектон», и как в индийском это искусный плотник, мастер, вообще искусник, так на языке Авесты tašaīti «создает», творит, tašan «ваятель», а в древнегреческом из того же корня образуется «техне», искусство, наука (как, между прочим, и одно из значений τέχνη [takḥ] «тесать» — создавать умом, изобретать); я не знаю, почему плотничанье, работа с деревом, ὕλη, склонно переходить в такое создание вообще) — я хочу сказать, что тектон из Галилеи меньше распоряжался Богом, чем стоящий уже на вершине интеллектуального и культурного развития современный христианин.

Аристотелевская энергия, она же сущность, она же эйдос, полнота, осуществленность — не «там», не в «трансцендентности», которая мы думаем, что знаем, что она такое, а для Аристотеля это вопрос вопросов; аристотелевская энергия здесь так же, как мир и вещи здесь, и еще ближе гораздо к нам, чем любые вещи, но это та близость, которая, первая по природе, нам открывается всего позднее.

Энергия «есть» трудным образом — еще более трудным, чем сила-возможность. Конечно, энергией (которая раньше всего) заранее «обеспечено», если можно так сказать, всякое осуществление, всякая полнота здесь на земле, или достижение строителя, или добротность осуществившегося человека, или философия. Но «обеспечено» надо взять в кавычки не потому, что тут зарыта диалектическая хитрость, а потому, что там, где есть такое «обеспечение» энергией, *там самая крайняя человеческая необеспеченность, в смысле самое трудное испытание человека, на прочность, на выдержку, на риск* остаться ни с чем, когда «не то», «не то»; на обязанность, ради

привязанности к тому, чего никогда и никаким образом нет в распоряжении, отступить самому и стать пустым *местом*, впускающим то, что есть настолько полным образом, что ни одна вещь не может его полностью вместить (поэтому сила-возможность *ближе* к той ранней энергии, чем ее осуществленность; мы об этом говорили; энергия как полнота, как ни беспокойно это и тревожно для нас понимать, больше присутствует в потерянности, нищете, оставленности искателя, который ищет и рискует *никогда* не найти то, чего он хочет, чем в изготовлении миллиона совершенных и безупречных, абсолютно удачных и осуществившихся вещей, вроде видеомэгнитофонов, компьютерных программ или систем религиозной философии. (Видеомэгнитофон, правда, всё-таки, кажется, лучше, чем система религиозной философии.)

Похоже, мы добрались до того, чтобы краешком глаза увидеть, где, в какой области, т.е. *не* в области, как бы ни очерчивать какие бы то ни было области, располагается аристотелевская энергия, энергия вообще. Отсюда мы могли бы вернуться ко всему прошлому и быстро, как после написания греческой или французской фразы расставляют акценты, диакритические знаки над словами, точки над *i*, дорешить всё нерешенное. Мы сразу бы увидели, почему считаем силу настоящей энергией, а в философии как будто бы действительность должна быть выше возможности: ничего подобного, мы по-своему правы, правее чем могло показаться: да, сила-возможность ближе, чем ее осуществленность, к той ранней, всё опережающей полноте, которую мы не знаем (заменяем ее законом, нормой, формой, методом, регламентом, схемой, привычкой) — и если бы знали, то знали бы, что возможность должна откуда-то иметь возможность. Осуществленность будет дальше! Архитектор будет больше любить τὸ ἔνδοξ εἶδος, который *всегда* внутри, а не осуществленное.

В отношении паламитского догмата об энергиях, божественных, и их неотличимом отличии от божественной сущности теперь тоже можно было бы сказать короче, чем мы говорили: первые (ранние) энергии бессмысленно в каком бы то ни было аспекте, с какой бы то ни было стороны отличать от сущности<sup>1</sup>: их первая полнота и есть

<sup>1</sup> Т.е. в меру того, насколько они — от Аристотеля.

сущность; там, где всё охватывающая полнота, по определению не может быть ничего другого. Разговор об энергии и сущности плотно закрывает шанс взглянуть в *те* энергии и *ту* сущность, которые имеют в виду, конечно, когда говорят о Боге, — как бы Бога ни представляли. Свет и полнота — одновременно и нищета, исихия.

Как-то у нас стали слишком легко решаться проблемы. Что касается спора Канта и Гегеля о том, способна ли мысль прикоснуться к действительности или напрасно надеяться, как напрасно надеяться интенсивным воображением ста талеров получить эти сто талеров в руки, надо сказать, что хотя бывает мысль, которой ничего не дано, ничему другому, кроме как мысли, прикоснуться к настоящей действительности (первой энергии) нет вообще никакого шанса. Просто есть мысль и мысль. Кант говорит об одной, Гегель о другой.

Раз все неприступные крепости стали так вдруг перед нами падать, то как относиться к лосевской книге об энергии и сущности, к «Философии имени»? (Там разные слои, способы пронизывания вещества энергиями. До экстаза. Забыт только один: впускающей пустоты. Якобы не будет ничего, если не будет действовать). — [Смотреть] не как на ответ, а как на вопрос, часто кричащий, вызывающий, и не как на «доктрину православного энергетизма» или как на истолкование этой доктрины, ни в коем случае, а как на первую и еще не совсем отчетливую постановку *проблемы* божественных энергий. Проблема божественных энергий в том, что всякая попытка с любой стороны, любыми средствами, развернуть их, расчленив, вообще как-то показать, выявить, обнаружить вызывает другой полюс, — признание, что если так сказать всерьез, по-настоящему, то источник энергий тонет в непостижимости, [уходит] к «нулю, который есть сразу всё как одна неразличимая точка *экстаза*»<sup>2</sup>. Всё возвращается к тупику апофатизма-катафатизма, которые взаимно друг друга отменяют и превращают теологию в диалектику не очень многообещающего толка: «с одной стороны, с другой стороны»: верно с одной стороны сплошное утверждение, с другой стороны верно полное отрицание всего в отношении первого Начала, и ста-

<sup>2</sup> А. Ф. Лосев. Из ранних произведений. М., 1990, с. 184 («Философия имени»).



новится настолько всё равно, чем из двух заниматься, что остается только успокоиться и умолкнуть. Богословие и умолкло с Дионисием Ареопагитом. Почти тысячу лет спустя в дерзком паламитском возрождении была сделана решительная, смелая попытка сломать тупик апофатизма-катафатизма за счет отдания Богу Его сущности для того, чтобы он сам в ней оставался совсем непостижимым, и такой ценой выкраивания из Бога такой стороны, которую можно бы было наконец *недвусмысленно*, без угрозы диалектической отмены, зримо, нешатко получить на руки. Нет не выходит, говорит по существу «Философия имени» Лосева. За всяким взятием, фиксацией маячит *другой* способ смотрения, видения, и там нет никакого взятия, там ноль, нагнетание, уплотнение, но чего — сказать нельзя. Не выбирается из апофатизма-катафатизма.

Что сказать о так называемой «синергии», о взаимном согласном действии Бога и человека? Это старое и частое понятие еще в античном христианском богословии, и всё-таки так поставленная задача, соработничество человека с Богом, достижение согласного действия, при, на первый взгляд, заведомой благочестивости (в самом деле, что может быть лучше, чем слияние человека с Богом), не хочет замечать главного: что *энергии* у человека и Бога разные. Когда отцы церкви говорят о синергии, то за редчайшими исключениями это согласие между божественным Отцом, Сыном и Духом или помощь Бога человеку, и *очень* редко, и только в отношении, на примере святых апостолов — о согласном действовании человека с богом. Как о *чуде*, не как о задаче. Потому что помочь человек Богу не может. Не потому, что человек так слаб, а потому, почему мы говорили об архитекторе, что он может подумать что угодно, но никогда ему не придет в голову, что он от себя способен как-то «помочь» той полноте, которой он ищет. *Она есть сама*, полная без него. Было бы почему-то очень неправильно, если бы он вообразил себя способным или призванным как-то «содействовать» той полноте, «взаимодействовать» с ней. Она не человеческое дело, устроена быть не может, дополнена быть не может; она всегда уже есть *вся* до того, как человек заметит ее. «Соработничество» с чистой полнотой (первой энергией) не замечает непохожести ее энергии на работу человека. Что якобы *сходные* энергии. Бог действует иначе, сразу и вдруг, что

у человека как раз не бывает: человек *вдруг* может только принять. «Почта в один конец» (Бродский). — Но ведь и человеку доступна полнота, как Аристотель говорит о понимании как такой энергии, которая в себе совершенна и счастлива? Это *другая* энергия: понимание *чего*, видение *чего*, счастье *чье*. Человеческая энергия *при* и *от*. Вера в Бога, или, мы бы сказали, «синергия» — это «почта в один конец», по Бродскому, которого в работе о синергии цитирует Стародубский. Не потому, что Бог замкнулся и не отвечает, а потому, что Он *уже ответил* раньше, чем человек написал. И хорош бы Он был, что это был бы за Бог, если бы он искал ответов. Интересно, где, у кого?

Из-за первенства энергии, которая всегда и во всех отношениях, да и вдруг (т.е. в вечности) и безотносительно раньше возможности, силы возможности, Аристотель успокаивает тех, кто его слушает: не надо опасаться, что мир кончится, прервется, как боятся некоторые «физики». Опять это место относят к теологии Аристотеля, а теологию понимают по-современному: конечно, у Аристотеля есть его Бог, перводвигатель, который по определению вечен и всё навечно обеспечивает. Такого Бога и такой теологии у Аристотеля нет. Конца мира не надо бояться, потому что мир имеется (*имеет себя*, можно было бы сказать) таким непонятным способом, о котором бессмысленно говорить «существует» или «не существует». Он ни существует, ни не существует, поэтому о его конце, как и о его начале, говорят не по делу, наобум, не о том. Он первая энергия, самый неуловимый вид бытия. Но именно из-за этой его необычности, которая отменяет все человеческие претензии, к миру, такому неуловимому, всё, что есть *любым* способом бытия, будет тянуться и к нему хотеть только к одному и тянуться. Он *притягательный*. Мы искали энергию. Она не такая вещь, чтобы ее найти. Но она достаточна для того, чтобы весь мир (на этот раз мир как мы, как собрание вещей) только одно и делал, и все отчаяннее бы и делал, как делает современный мир, чтобы ее искать, и прежде всего только ее и искать.

*Если* современной техники: вот-вот возьмем энергию, *если только* сделаем еще вот это. Аристотелевское *если*: для возможности не будет ничего невозможного, *если* ... — это какое-то другое *если*, потому что возможность *уже* есть в полноте осуществления. Интересное

аристотелевское *если*. Оно тоже вроде бы требует от нас какого-то действия, *энергии*. Вот только надо бы понять, *какой*. Явно не *всякой*. Явно о которой он говорит *καλῶς*, красивая, уместная, попадающая в цель. А о другой нет смысла говорить, ее просто нет. Может ли быть такое, что многого из того, что спешит делать современный мир, просто *нет*? Тогда что такое *есть*? Теперь, похоже, мы действительно от Аристотеля уйти уже не можем.

# Приложение

## Энергия (25.9.1990)

### Семинар в ИФ

Лучше держаться первого облика, каким лицом энергия присутствует. В пользу напряжения первого впечатления... Энергия — это то, на первый взгляд, при первом приближении..., и не нужно пренебрегать этим первым взглядом, первым приближением, первым лицом, которым к нам повернуты вещи, как первым впечатлением, потому что мы пока еще ничего не успели сами с ним сделать, еще не успели им манипулировать, потом будем манипулировать, *начнется обработка впечатлений, данных, восприятий*, но — почему-то важно, очень важно, от этого всё зависит — *если не будет в нас уважения, пренебрежения к самому первому впечатлению от вещи*, то — не случайно говорится, что первому впечатлению нужно верить — и на всех ступенях «обработки» не будет доверия к тому, что нам открывается *внезапно*. Характер внезапных вещей, — совсем не тот, что характер вычисленных или установленных, а — то что явилось. С этими первыми лицами вещей, — обращаться тем же способом каким они существуют, способом внезапного лицом к лицу с вещами? Подвернулось выражение, которое остается догадкой и требует осмысления.

Здесь нужно методологическое замечание, которое будет сводиться к тому, каким образом, *каким путем* нам избежать метода, — но заметьте, когда я говорю, мы говорим, «каким путем», мы говорим уже о методе, мет-ходон, путь, подход, и я сказал абсурд, запутался безнадежно, когда сказал, каким путем избежать методологизма. Никаким путем избежать методологизма, т.е. моей зависимости от проторенных путей — проторенных до меня не мной, готовых, заставляющих двигаться в заранее проделанной колее, никаким путем избавиться от путей невозможно.

Как же это так, я едва начал, а уже запутался. И надо запутаться,

чтобы найти: энергия здесь, в нас, сама себя ищет. Ищу методов избавиться от метода. Почему это мне вдруг вздумалось, ради какой свободы от пут? Почему мне померещилось, что пути — это путы, помехи? Может быть я под влиянием модного антиметодологизма? Не хочу же я ходить без пути, быть беспутным. Я хочу наоборот делать всё путем. Кто не путем делает, тот и останется непутевым. Кто не имеет метода, тот действует нетехнично, как халтурщик, у греков для этого было презрительное слово βάναισος, то что переводят «ремесленник», но ремесленник человек подходов, человек техники, а βάναισος это наоборот халтурщик (неквалифицированный чернорабочий), у него нет стиля, нет подхода (подход — самый точный перевод «метода»), он ломит, ломает, вторгается в вещи, больше ломает, чем делает, груб слишком; в переводе Брагинской βάναισος «безвкусный» (Этик. Ник. IV 6, 1123а 19)<sup>1</sup> — в месте, где βάναισος имеет широкий смысл вообще невежи, в данном случае богатого невежи, который тратится почем зря и сверх меры. В «Политике» Аристотеля (VI 2, 7, 1319а 27) βάναισοι составляют толпу рядом с торговцами и поденщиками, они непричастны добродетели, годны только торчать на площади и в городе и устраивать нелепые сборища, постановления и решения которых негодны, поэтому ради успеха демократии надо оттеснять таких от управления государством. Чем плохи βάναισοι, почему они не годятся для управления (по Аристотелю), для добродетели, для настоящей военной службы? Потому что они, бедные, привыкли делая что-то, что бы то ни было, делать с оглядкой на то, сколько им заплатят. Не могут отдаться делу, иметь дело — с делом. Не само дело, в котором они потонули бы, их мера, а чужая оценка, они смотрят не своими, чужими глазами на свое дело, глазами того, кому это дело нужно, как он оценит, как примет, т.е. не исходя из самого дела, меря чужой меркой, и чужой меркой, между прочим, самому делу. Своего личного отношения нет, не лицом к лицу. — Здесь заметим себе, может быть пригодится, в чем беда метода, методизма: мы мерим само дело, саму вещь не их меркой, не из *самого дела* выводим, думаем о *другом*. — Βάναισος делает сапоги, а думает о другом: как заплатят, какую выгоду полу-

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения..., т. 4. М., 1984, с.129.

чит, как прокормит себя, детей. Задумайся он только о сапогах, может быть с ним случилось бы что-то, может быть перешел бы он и к мыслям, далеко уводящим от всяких сапог, оставил бы сапоги и забылся в мечтах, а ему нельзя: тогда не заплатят. Непосредственного отношения нет? Он не свободен. Только свободный отдается делу самому, не думая о внешнем деле, о плате за него, о выгоде, всё равно какой ни была бы плата, какой ни была бы выгода, скажем невидимая корысть. Оглядка на — кроме любимого дела и любви к делу — еще и выгоду, корысть, плату, пишет Аристотель (Политика VIII в начале, 1337b 14—15), ἄσχολον γὰρ ποιοῦσι (такие занятия) τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινὴν, даже малая примесь корысти делают ум не знающим «схоле» — остановки, такой, как когда занятый чем-то человек взглядывает от своего дела и видит со стороны свое дело, себя, занимающегося своим делом, землю, небо, горизонт (он способен, ведь он человек, взглянуть со стороны), спрашивает, зачем всё это, зачем занят делом, к чему, как. С этой *схоле* начинается школа мысли, отрешенность, которую βάναντος не знает, не имеет окошка. И βάναντος вовсе не тот, кто делает обязательно грубо, небрежно; он может, наоборот, быть очень тщательным, мелочным, но это ему не поможет: он всё равно промахнулся, в самой этой тщательности погнался не за тем, за этой самой тщательностью, точностью погнался. Он скажет: а что за беда, если я хочу точности? В чем мой недостаток, что за придирки? Почему Аристотель говорит, что даже занимаясь свободными науками, математикой, музами, философией стало быть, не надо быть слишком *усидчивым*, не надо доходить до *точности*, акривии, дотошной тщательности, ἀκρίβεια? Или что математическая строгость, точность годится на рынке, но не в метафизике. Такие места у Аристотеля мы пропускаем, нам они кажутся преодоленным, барским, рабовладельческим вальяжным аристократизмом. Что за беда? Но точность, придирчивость противны Аристотелю не сами по себе: это надо чувствовать, что *состояние сердца* другое, от которого он говорит и которое только и признает, щедрое и если хотите мечтательное, полусонное, которое невлюбленными забыто, которое возвращается в увлеченности, в дымке мягкой всеобнимающей, принимающей, всепрощающей дружественности. — Фу ты, скажет кто-нибудь, да при чем здесь философия, мечтатель-

ность сердечного влюбленного и строгая наука? Но это значит, что он лишен щедрого состояния сердца. Аристотель-то хорошо знает, что такое фило-софия, любящее применение мудрости, как переведет это слово Данте. Настроение дружественности и довольства, счастья, не того, которое еще когда-то будет, а уже сейчас есть от «схоле» (счастье в самой схоле, которая так драгоценна, что просто отпадают всякие другие требования математической точности, как в Met.: хорошо на рынке, а в философии это крохоборство; и в таком настроении мысль дотягивается до языка; а всякая критика еще не дотягивается до языка; не видит, — настоящий естественный язык льнет к существу человека, которое осуществляется именно в таком настроении, подъема и увлечения; всякие претензии к несовершенству языка, к неточности — от неимения опыта счастья, блаженства, которое не когда-то, а сейчас; а если нет этого опыта, то нечего и говорить с человеком), которое переводят «досуг», но в котором нет ничего досужего: отрешенность и собранность вместе, осуществление человека, в счастье — в добродетели, то, что мы называли бы чистым внимательным — потому что внимающим, вбирающим — присутствием, понимая присутствие как отличительное существо человека, как его лицо (можно назвать его лицом; человек не показывает своего лица, скрывается, пока он не такой; а если нам скажут, что за мечтательность, то мы скажем: люди не ведают, что говорят, им же хуже)... Мы сейчас не об этом; нам достаточно то помнить, что человек может быть простым, настолько простым, что его трудно определить; [будем], чтобы не повредить ему, называть его чистым присутствием, Dasein.

Метод поэтому не в метод, не подход, и никакая научная точность (акрибийя) не компенсирует, наоборот, превращает в βαναυσία, если нет человека — этого, *такого* человека, который свое лицо. Каким методом, каким путем стать таким человеком? Есть правила, нормы, чтобы быть счастливым? Если нет опыта... Вот как раз нет. Что же, метод отменяется? Или, может быть, сам такой человек и есть путь — путь в собственном и прямом смысле слова, что через такого человека только и продолжается вместе с мыслью, а иначе никак не продолжается, через этого человека, иначе бы остановилась, в этом человеке только и продолжается история человека, человек находит

и себя в счастье и этим собой, который нашел через себя путь через время, или, вернее (как «Я есмь путь, истина и жизнь», или стоики: истина не что, а кто), само время осуществляется, что оно есть. Пути, чтобы стать таким путем, нет, потому что нет еще того пространства — т.е. времени, нет пространства времени еще — в котором расположится путь; сам путь, каким становится человек, узнавший себя, и есть развертывание того пространства, времени, истории, и человека вместе с ними. Изобретение, изобретение человека, когда человек находит, узнает себя, о чем говорилось на прошлом семинаре («Узнай себя»\*); вместе с узнаванием себя он становится путем, историей.

Что же, человек — это путь через пространство времени, который находит, изобретает сам себя? Неожиданно так сказалось определение человека, одно из многих. Мы не будем на нем настаивать; оставим себе от него только то, что мы не можем положиться на метод, подход, так, как если бы метод и подход уже заранее были; мы не можем забыть, что подходом, методом, путем мы сами и призваны быть, и отбросить всякий метод, подход, потому что мы сами и призваны, человек сам и призван стать методом, путем, ходом (чтобы не быть непутевым, беспутным, чтобы делать всё путем).

Этим определяется наше отношение к методу. Мы раньше метода, в нас самих суть метода. Мы сами в своей ранней сути метод, подход. Поэтому *лицо*, первое лицо вещей, которое человек способен видеть, до методической обработки, вдруг для нас весомее, чем то, что мы с ним сделаем, как его повернем — чем метод. Определим феноменологию как искусство видеть вещи в лицо. Это можно, только если повернуться к ним лицом. Человек как лицо (— человек это и есть лицо, осуществляется как лицо, когда видит первое лицо вещей; человек имеет прямое отношение — он осуществляется — к вниманию, по-ниманию как принятию), человек и есть понимание, по Аристотелю, ум как понимание, человек осуществляется, поскольку умом видит явь — лицо — вещей. Явь — этимологически ум. Пушкин — всемирное внимание.

Это краткое замечание о феноменологии сделано в пользу доверия к лицу вещей\*\*. Лицо вещи — имя (намарупа, नामरूप, буквально «имя-облик-оба они», «имя-облик как пара», нас интересует не



оценка здесь, имя-облик как «всего лишь» внешнее, или имя-облик как лицо, а то, что они пара, словно стоит в двойственном числе). И нам это потом пригодится, когда будем говорить об имяславии. Энергия предстает в своем имени, в своем первом лице как несущее (сила, несет), движущее, может быть пробивающее преграды, достигающее (помогает достичь); как сама мощь, сила. Энергетика — отрасль «хозяйства», занятая тем, чтобы не без помощи энергии, полагаясь на мощь энергии добыть еще больше энергии, предоставить эту чистую мощь в распоряжение человека, чтобы он имел с ее помощью силу. Без энергии человек бессилен. По-немецки энергостанция, энергодобывающая станция — Kraftwerk, «производство силы». Энергия — сила не только природы, но и человека. Человек энергичный полон сил, которые несут его, движут им, дают ему пробивную способность, он тогда может что-то сделать.

(Почему именно энергия? Почему мы вдруг уперлись в энергию, задумались о ней? — Почему бы и нет?) Все кругом говорят об энергии, она так актуальна, она чуть не самое главное в экономике (а экономика чуть ли не главное в современном мире), чуть ли не в политике современного мира, та и другая, природная энергия нефти, газа, угля, *или* деловая энергия людей, общества. С энергетических кризисов теперь начинаются всякие другие. Энергии не всегда хватает или пока еще хватает, но очень скоро будет катастрофически не хватать, и тогда положение человека, человечества грозит стать бедственным. Не будет этой несущей, везущей, движущей силы. Бессильное человечество — как оно будет существовать? Оно пристрастилось к энергии. Оно так не привыкло, отвыкло существовать без энергии, пока оно цело, развивалось, численно разрасталось благодаря, чуть ли не в первую очередь, источникам энергии, начиная с эпохи ранней промышленности, когда животная сила человека, лошади была заменена, умножена силой угля и пара, потом нефти и электричества. (Пар, паровые игрушки, электричество, порох были известны давно, в древности, но вот теперь они стали серьезной, потом незаменимой статьёй экономики, энергией).

Что же, мы хотим, видя надвигающийся энергетический кризис, как-то помочь своим еще рассуждением, еще и своим тоже рассуждением попробовать помочь нефтяникам, шахтерам, или, может

быть, геологоразведчикам? Может быть, мы что-нибудь придумаем, типа философской дефиниции, чтобы энергию найти, чтобы ее стало больше? Или скажем, мы как-то исхитримся переформулировать понятие энергии, чтобы энергию, ну предположим, стали больше экономить? Перенаправили бы ее на нужные, от ненужных, применения? Нет, ну нет никакой энергии у нас в руках, чтобы дать ее или обещать, нет и не предвидится. Не предвидится, чтобы мы могли — было бы блефом — будто мы можем помочь экономике. Советовать якобы со стороны, как ею лучше распорядиться? Почему не получится? Выступить философским советником, философским экспертом по делам энергетики? Безусловно, в принципе не получится. Но философия говорит ли — неясно — о той энергии, которую расходует и добывает современное человечество, на которую оно надеется, которой боится? Эта энергия относится к целям и средствам, которые ставит себе и которыми пользуется человечество. Она *нужна* как такая цель, которая средство. Вернее: цель человечества овладеть и обладать таким средством. Первый вопрос, который напрашивается: мы на нем споткнемся, мы его и обойти не сможем, и разрешить не сможем, и на этом кончится всякое философское советничество. В конце концов: энергия цель или средство? В большей мере — что, цель или средство?

Первый ответ, конечно: энергия — средство. Крутить станки. Она *для* чего. Но в ту цель, *для* которой энергия, входит не последним, а, может быть, первым пунктом: сила, рост силы, — экономики, государства, армии — возрастание энергии. Чтобы быть свободным для целей — я чуть не сказал, в порядке догадки, *от* целей, в смысле: от *недостижимых* целей свободными, от таких, которые захватили бы человека безысходно, в которых он увяз бы, — поддерживается состояние «под парами», энергетической мощи, мощной готовности для достижения любых целей. Так обладание энергией, силой оказывается вроде бы и главной целью: просто мощь, особенно это заметно в противостоянии государств. Государство стремится к мощи.

Нерешенность, что такое энергия, средство или цель, бросится нам сразу в глаза и помешает, воспретит стать в какой бы то ни было мере философскими советниками в области энергетики. Мы так и

завязнем. Мы не будем знать, что советовать. Нас смутит эта беспроblemность хозяйственников, политиков: энергия *нужна*, мы согласны, но если как средство — одно дело, если как последняя цель — другое, а нам те, кому мы захотим советовать, не говорят и никогда не скажут, что именно для них энергия. Нас будет раздражать, сбивать с толку эта неопределенность, нам будет казаться, что она оттого, что люди не прояснили себе понятие энергии, мы захотим его прояснить, и это будет досадно тем, кому мы захотели советовать: ну разве не ясно, что единственная проблема с энергией, которая *нужна*, — где ее взять, как можно скорее, как можно больше, как можно эффективнее. Когда мы скажем: ваш дефицит энергии, вдумайтесь только, происходит в сущности оттого, что вы не решили, она вам средство или цель, то на нас посмотрят без понимания, на недоразумение. И на этом мы увязнем бесповоротно в роли советников философских.

По этой и по другим причинам, из них не последняя та, что мы в качестве философских советников оказались бы в неприятном положении людей, которые тоже претендуют — а докажи, что не претендуют — на участие в дележе выгод от потока энергии. Нам стоило бы большого труда доказать, что мы этого не хотим, частицы богатства, что наша цель полностью интеллектуальная, что нам достаточно, так сказать, только вприглядку участвовать в современной энергетике, не ожидая своей доли, своего куска, что тут наше достаточное удовлетворение — нас не поймут. Нам пришлось бы, иначе говоря, доказывать сначала, что мы не заражены, даже в косвенных формах, пристрастием к энергии, что наше отношение к ней бескорыстно. Между тем, если энергия — цель, то бескорыстным отношение к ней быть не может, тогда энергия подлежит обладанию. (И дело осложняется — почему мы не можем доказать, что мы в стороне от дележа). И так оно, собственно, есть в истории философии: по учению Аристотеля энергия цель, а не средство, но если мы — опять недоразумение — выступим с этим учением в качестве экспертов-философских советников при современной экономике, т.е. заявим, «энергия — всё-таки однозначно и определенно цель», то недоразумение будет полным, совсем неразрешимым. Аристотелевская энергия, которая цель — совсем другая вещь, чем энергия современной энергетики, нас просто не поймут.

Современное понимание энергии, от физического до экономического, включая энергетизм Вильгельма Оствальда (1853–1932), включая проблему энтропии, — т.е. выравнивания, ни холодно, ни горячо, нет процессов, истории — сводится к одному: энергия — это то, что *делает* что-то, а то иначе ничего бы не делалось, всё стояло, как, например, после наступления полной энтропии, когда энергетическое состояние внутри системы выравнилось бы, энергия бы уже не выделялась, ничего бы не делалось, всё бы стояло. Без энергии история кончается. Есть энергия — есть движение, что-то происходит. Отсюда, между прочим, и нерешенность, что такое энергия — цель или средство; работа, делание — с одной стороны средство; но чтобы что-то происходило, чтобы вообще было движение, чтобы продолжалась история, все равно какая, — это и *цель* человека... Словом, энергия — это то, что делает, движет, совершает, от чего что-то происходит, что не дает всему застыть, остановиться, что каждый раз, каждый день, каждый час, каждую минуту выплескивает новое, неожиданное, меняющее облик мира, дающее миру перейти в очередное состояние, не дающее застыть. Энергия, так сказать, заботится о том, чтобы мир не остановился, чтобы он двигался, чтобы в нем разные вещи происходили. Энергия дает всему толчок, она двигатель. Она бог современного мира, его истории, продолжающий этот мир творить.

Что такое действие, что такое двигатель, работа, им производимая? Что такое современное представление о силе, которая должна постоянно истекать, излучаться, а то всё застынет, остановится? Откуда страх энтропии, что взрывы, истечения, излучения энергии прекратятся, и мы останемся недвижимыми, застывшими, кончится история? Этот страх существует, всех нас преследует, он измеряется мерой лихорадочной добычи энергии, и природной в виде нефти, газа, угля, и психической в виде всемерной активизации человеческих сил. Гонка: скорее, скорее, нужно новое горение, чтобы мир не застыл. Гонка за энергией. Обязательная погоня за энергией. Паническая. А то он застынет. Тревога, опасение застоя, жажда новизны нашего *нового* мира подпитывает заботу об энергии, делает энергию такой ключевой во всех главных смыслах, самой ключевой. Она ключ к современной истории. Человек, вот это его налаженное

производство питается источниками энергии, энергия пища того существа, того предприятия, каким стала человеческая деятельность на земле. Энергия ее обеспечивает, не дает ей заглохнуть, не дает — скажем, заглядывая вперед, стать чисто интеллектуальной. Словом, современная энергия включена в само дело человека, его историю, она гарантирует историю, продолжение этого дела, т.е. средство, но она же как мощь, как сила *в большей мере*, чем дело, поддерживает свежесть, новизну Нового времени, обеспечивает его новость, обеспечивает само время, т.е. энергия оказывается целью.

Аристотелевское понимание энергии другое.

В самом начале «Никомаховой этики», правда, как будто мы слышим что-то похожее (странное перемежение, чередование сходства и несходства, полного сходства и полного несходства) на главную проблему — т.е. на главную трудность — современного понятия энергии: Аристотель говорит тут, что целью иногда бывает «энергия», а иногда не энергия, но отдельные от нее, отделившиеся от нее — и мы готовы понять: достигнутые, сделанные при помощи энергии — дела. И «энергия» как самоцель у Аристотеля — это тоже полнота (уточним потом, какая), точно как в современном понимании энергии обладание энергиями самоцель как полнота мощи. Кипение от избытка сил — присутствует и в аристотелевской, и в современной энергии. Это важное сходство, не нужно считать его притянутым.

Сходство между аристотелевской и современной энергией заключается в том, что та и та — кипение полноты силы, но сходство вдруг обрывается, когда мы читаем, в «Метафизике» IX 6 и в других местах, что энергия — противоположность силе, способности. Вот это новости. Мы бы теперь, наоборот, понимали энергию как именно способность, силу. Различение между энергией и способностью у Аристотеля кажется каким-то лишним, сбивает с толку, оно трудное. Тем более тогда нужно его осмыслить. Да, энергия для Аристотеля не просто кипящая полнота, а осуществление до конца, так, что уже не может обслуживать внеположные себе цели, — сама цель, как сила, что ли, применения, — и если, как в начале «Никомаховой этики», целью оказывается отличное, отдельное от энергии дело, то та энергия — отличная от дела — до положения средства не падает или даже если становится средством, то *не перестает быть и целью*.

Бросается в глаза то, что в этой главе 6 кн. IX «Метафизики», пообещав определить, что такое энергия, διορίσμεν τί τέ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια, 1048 а 26, Аристотель дает откровенно тавтологическое определение, такое, что русскому переводчику\* становится стыдно за метра и он улучшает, — там, где у Аристотеля «энергия есть то, что пребывает... в энергии», в переводе «действительность — это существование вещи ... в смысле осуществления»<sup>1</sup>. Спасает от тавтологии. Аристотель, однако, не нуждается в такой подправке, он заметил и знает, что определения не получилось, получилась тавтология, и оправдывает себя: ясно из примеров, по индукции, что мы хотим сказать, и не надо искать определения всякой вещи, и потом повторит, что не надо определения, οὐ δὲ παντὸς ὅρον ζητεῖν, 1048 а 35—36, а надо усмотреть энергию из аналогии: как строитель вводит свое умение (способность) строить в действие, строит, пребывает в «энергии», в действительности; как спящий просыпается и становится в этом отношении тем, чем мог только быть, пока спал, мог быть проснувшимся, а теперь стал; так могущий видеть держал глаза закрытыми, а потом посмотрел; так из дерева делали изделие и наконец сделали, оно ожидалось и могло быть, и вот оно в действительности.

Вот первое отличие, первое наше спотыкание, когда энергия оказывается у Аристотеля *не* способностью, силой, а осуществившейся способностью (наша электроэнергия *не* осуществившаяся способность); другое различие в том, что всему движущемуся мы приписали бы энергию, а Аристотель — вовсе не всему: мы видим бегущего человека и он для нас энергичен, но Аристотель спросит, бежит ли он, чтобы похудеть, — и тогда это будет просто движение, не энергия; или он бежит ради самого бега, ради его радости, и тогда это энергия. Опять нет определения, только примеры: движение от пункта А в пункт Б не энергия, а именно только движение, потому что оно ради цели, достичь пункта Б, а не ради самого себя, и окончится, человек перейдет к цели; наоборот, движение ума — энергия, потому что оно само себе цель и нет причин ему, движению ума, кончаться (оно и так хорошо само по себе, счастье, оно энергия, осуще-

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения..., т. 1, с. 241.

стившаяся способность — мы опять думаем, какие тонкие разграничения); так же жизнь, счастье, блаженство — не только движение (жизнь есть движение), но и энергия, потому что нет причин жизни, она сама себе хороша, обслуживать что-то другое, она самоцель; так же блаженствует, счастлив человек не для чего-то, чтобы кому-то доказать, а потому, что в блаженстве, в счастье он осуществляется. Счастье энергия. Но строит дом или учится — всего лишь движется, *энергией* деятельность строителя или учащегося, сколь угодно деятельного, Аристотель не называет; [это энергия] только частично, как противоположность способности, тут не хватает полноты, самодовления, строящий еще не построил, учащийся еще не выучился в том смысле, в каком глядящий сразу и увидел, мыслящий сразу и помыслил.

У нас продолжается искушение обобщить эти примеры в определении; Аристотель снова почему-то избегает определения: τὸ μὲν οὖν ἐνεργείᾳ τί τέ ἐστὶ καὶ ποῖον, ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων δῆλον ἡμῖν ἔστω, 1048 b 35—36.

Можем дать определение?

Мне кажется, что Аристотель не хочет дать определения энергии потому, что она из вещей, которые надо чувствовать, а иначе разграничение между движением и энергией кажется искусственным. Энергии надо иметь опыт, опыт энергии как опыт счастья, как настраивание философствования, о котором мы говорили, когда касались метода и осуществления человека как пути, не имеющего себе метода. Энергия — это и есть осуществление, которому нет метода, нет нормы, потому и нет определения, Аристотель избегает определения, оно такое, какое каждый раз оно есть. В самом деле, аристотелевский пример с мышлением обращен к нам как вызов: для нас вовсе не само собой разумеется, что мышление самоцель, скорее оно для нас средство, и Аристотель по сути дела обращается, вызывает, зовет нас на такое понимание мышления — «способны ли вы на такое понимание мышления», — когда оно самоцель, само себе довлеет, само собой счастливо. *Опыт* этого надо иметь, иначе не объяснишь, определения не дашь.

Мы разочаровываемся: аристотелевская энергия совсем о другом, она противоположность способности, силе как возможности,

она осуществившаяся, исполнившаяся, достигшая последнего завершения, полноты возможность, то что получилось от возможности, способности, достигшей цели. Разошлось наше понимание энергии и аристотелевское. А сейчас опять сойдутся. Но если мы подумаем об аристотелевской энергии, что она *второй шаг, после* способности выделяться из силы, то ошибемся: оказывается, как наша энергия-сила, кипящее начало всего, так и аристотелевская энергия первична, изначальна. От нее тоже всё, она первый двигатель. Так и наша энергия. Но опять отличие: аристотелевская энергия первее способности, потенции, силы, вообще движения, изменения, это уже трудно вместить, *πρότερον ἢ ἐνέργεια καὶ δυνάμειος καὶ πάσης ἀρχῆς μεταβλητικῆς*, 1051 а 2—3. Потому что первый двигатель, это полнота энергии, но он неподвижен. Всякая сила, потенция после него. Он покой, энергия покоя. Вот это нам непонятно. Энергия покоя нам непонятна.

Божественная энергия дается как мера, сама ведет и учит — это близко к аристотелевскому, где энергия сама себя ищет, находит.

Энергия как начало...

Энтропия — это от паники... Пригогин [Пригожин, Prigogine] — необратимость времени. Энтропия Колмогорова... Мера хаотичности...



## Энергия. Введение.\*

ИФ 26.1.1993

Если я не хочу и не буду ни сейчас, ни когда-нибудь говорить о *понятии* энергии, — в словарном значении слова «понятие», «мысль, отражающая в обобщенной форме предметы и явления действительности и существенные связи между ними»<sup>1</sup>, если я не хочу и не буду заниматься *отражением* энергии как предмета и явления, если я хочу не *отразить* энергию, как отражают противника (надо было бы, но не сейчас, еще задуматься о том, почему отражающее сознание имеет дело всегда с предметами, Gegenstände, почему оно всегда заранее представляет предметы стоящими *против* него, откуда происходит это противление, почему *отражение* того, что стоит *против*, оказывается первым жестом сознания), — если я не хочу отразить энергию, а наоборот, впустить, допустить, тем самым отпустить ее, *пусть* она будет ею самой, то я, наверное, должен уметь как-то показать ее, дать ей присутствовать здесь в порядке демонстрации. Это кажется делом непосильным. Но оно и совершенно ненужно. Философия, настоящая философия, никогда не занята тем, что еще только *предстоит* создать, добыть, сконструировать, помыслить, сотворить. Настоящая философия никогда не занята — с другой стороны — и тем, что якобы когда-то было, но теперь этого нет. Дело философии — то, что есть; ее жест никогда не конструирование, а всегда, неизменно и только обращение внимания. Чье внимание обращаю? Свое? Нет, потому что внимание это не какая-то моя способность, принадлежность, привычка или навык. Скорее наоборот, я сам есть только в той мере, в какой захвачен вниманием, и не я придумываю, что надо, наконец, обратить внимание на энергию, а энергия сама захватывает, сама *обращает*, — повертывает внимание.

Я не один, захваченный энергией, я как многие или в конечном счете как все в современном человечестве: так или иначе захвачены энергией все. Те, кто добывает нефть и газ, кто их перевозит, кто продает или перепродает, были бы давно выметены со своих мест, постов и положений, если бы занимались своим делом вполсилы,

---

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1989, с. 494 (ст. «Понятие»).

не выкладываясь, не стали бы теми нефтяниками и биржевиками. Половинное усилие ничего не значит; маска, игра тоже быстро распознается; имеет вес только полная захваченность.

Захваченность чем: вещами, нефтью, газом, деньгами? может быть, властью? Всё окажется неточным. Важно это: безраздельная захваченность. Нам здесь, в этой комнате, глядящей уже в забор, в тупик, остались жалкие крохи от нефти, газа, угля, только на свет лампочки или совсем ничего не потому, что всё захвачено безнравственными, которые не хотят делиться с нами, а потому, что *мы* не захвачены так, безраздельно, погоней за энергией и деньгами! Только кажется, что одни люди оттеснили других людей у источников энергии и стали сами получать все доходы. На самом деле дело идет вообще — в этой цивилизации энергии, техники и денег — не о людях и не для людей. Как во все времена, человек служит *не* человеку. Статья о приоритете интересов личности над интересами государства, вписанная каким-то слабоумным мечтателем в нашу конституцию, призвана только сделать туманным и оттого более охватывающим служение и человека, и государства — чему? Захватывающему.

Дальше визгливого протеста, провоцирующего безжалостный, жесткий отпор, защита «прав личности», индивида, гражданина, этого одиночки, никогда не шла и пойти не может. Личность прекрасно знает, что она не нужна никому, кроме как самой себе. Надо иметь смелость пойти дальше: самой себе личность нужна только для самоанализа, скучного развлечения на случай крайней неприкаянности. Личность всегда готова бросить себя и всегда бросит, как только повеет захватывающей мощью, как теперь бумажные домики либеральных личностей легко снесены ветром новой мощи, мощи энергии и денег. Об их связи, этих двух, я пока не буду говорить.

Я не буду разбирать и то, какой мощи люди у нас, на нашем пространстве, служили только что. На наших глазах служение изменилось, люди перекинулись к другим богам. Какое количество людей перекинулось, большинство или уже не большинство все еще увязает в тоскливом безразличии — не важно; ведь имеет вес только безраздельная захваченность; не потому, что она придает силу, а по более основательному основанию: потому, что только безраздельная захваченность дает человеку осуществиться или ошибиться, быть в истории: во всём остальном ни человека, ни истории просто

еще нет, идут пока еще просто мысленные операции одного мысленного конструкта, сознающей личности, над другим мысленным конструктом, картиной мира. О пользе таких операций нет смысла говорить, пока нет самого элементарного, исходного: простой увлекательности таких операций. Они обычно просто скучны, и на этом весь разговор о них заканчивается.

В том, что я говорю, нет никакой критики, и критикой я дальше тоже не буду заниматься, в том, что сейчас скажу, — только медленный разбор. Если то, чем захвачен человек, ему неясно, то в этом не парадокс или скандал, а закон, *θεμς*: человеку *положено* быть слепым при встрече с богами, настоящему богу *положено* окутывать себя непроглядным туманом. Человеку, так опрокинутому при встрече с настоящим Богом, *естественно* не понимать, что произошло, и естественно надеяться, что при следующей встрече удастся больше, как либеральным диссидентам. Божественной мощи *естественно* снова и снова опрокидывать человека.

Мы здесь в этом помещении с покосившимся полом, в нищем учреждении, самом нищем из нищих, не участвуем в гонке за нефтью и газом, за властью политической, денежной, не участвуем потому, что с самого начала *согласились*, что в той гонке мы будем оттеснены, потому что по своему призванию, по своей захваченности давно принадлежим, к традиции — древней, многотысячелетней — философии, к античной традиции и к христианской традиции. Не видеть ошибку слепого человечества мы не можем — нашим положением не велено *настолько* закрывать глаза. Это не значит, что *наше положение* нам ясно; но *настолько* быть слепыми, чтобы не видеть ошибки в растаптывании Сибири ради того, что называется «энергонасосителями», мы не имеем права. Выходит, мы смотрим со стороны на техническую гонку, исключив себя из нее? Стоим критиками, наблюдателями? Нет, стоит нам так обособить себя, приписав себе достоинство обладателей масштабов, «ценностей», и мы сделаем себя слепее слепых. То, куда рвется человечество, оно называет деньгами, энергией. Мы *не можем* сказать, что это *не наш* порыв, что это *не тот* интерес, что мы заняты бытием, мы философы. *Золото и энергия* — имена бытия у Гераклита и у Аристотеля. Бытие, греч. *усия* — это имущество, богатство. Захватывающее, поразительное то, что человечество исследует, преследует, ищет *то самое*, что ищет философия, — *то*

*самое* золото, энергию; это имена имущества-бытия. Я говорю «захватывающее, поразительное» это; но удивлять должно было бы на самом деле другое, как вообще кому-то могло подуматься предположить, вообразить, что для человека, для человечества дело может идти о чем-то другом, чем полнота бытия. Мы, видящие, хотящие не быть слепыми, думающие, *захваченные проблемой*, выдающимся, выступающим, задевающим в бытии, *задетые* бытием, — оказываемся там же, где все, где шестимиллиардное человечество, *вместе* со всеми, — но загадочным образом одновременно *в свободе*. Нищета сейчас форма нашей свободы. Вспомним нищету, обязательную, высших каст в древней Индии, когда богатыми имели право или рок быть только низшие касты; вспомним добровольную нищету Фалеса. Наше положение удивительно тем, что уже одной только причастности по крайней мере к *догадке* о настоящем существе бытия, имущества, золота, энергии хватает, *благодаря одной этой причастности к правде* мы уже оказываемся свободны для нищеты, способны к достойной нищете, т.е., это значит, свободны для открытого понимания. — Мы ищем того же, той же полноты бытия, что человек, что всё человечество; но *только* мы здесь, среди всеобщей слепоты, *даже еще не отделившись сами от слепоты*, можем думать о сути того, что происходит, можем мечтать о знании, о понимании того, что есть. — Не способом описания и наблюдения, а способом участия в самих вещах. Участия в энергии, в полноте ее существа. Ничего этим плохого о людях, рвущихся к энергии на других путях, я не могу сказать. Им, на их путях изобретательства, добычи, переработки, борьбы, жестокой или криминальной, за то, что называется «черным золотом», *тоже* в минуты прозрения открывается, обязательно должно открываться то же существо дела, что и нам, — конечно, обычно когда уже это прозрение поздно, когда возврата с их пути уже нет; когда они могут мечтать вот уж действительно только издалека о *другом* пути, не имея даже возможности иметь о нем верное понимание, — мечтать обычно в наивной беспомощной форме «брошу всё, уйду в монастырь, в науку», как если бы наука не требовала той же захваченности; как если бы поздний уход от дела, от производства, или такое раздвоение личности между занятием и призванием могли что-то значить, когда эти вещи, бытие, энергия, золото (говоря о золоте, я имею в виду прежде всего гераклитовский

фрагмент В 90 по Дильсу-Кранцу: *πυρός τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὁμοῦτε χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός\**) — эти вещи настолько *все*, они настолько *космос* (гераклитовский космос как золотой огонь), что захватывают всего человека. Они захватывают человека так, что впервые отдают человека человеку.

Не надо оправдывать провал человечества в одичалую, а то было бы смешную, погоню за подземной энергией нефти и газа. Но надо *понять*, что в самых разных порывах это — другому неоткуда взяться, если подумать о существовании человека — *то самое* искание, отдать-ся которому вполне и без неизбежности ошибки можем только мы, рискующие думать, сидящие в жалком помещении с покосившимся полом.

Энергия вовсе не далеко, в Тюмени; простое открытое видение, дело философии, это, по Аристотелю, энергия, полнота бытия, которая только здесь, в видении, может быть настоящей полнотой, а везде иначе — ошибкой и срывом. Кто не захвачен этой, пускай пока только угадываемой, полнотой, тому в философии места нет; кто думает, что в открытии новых скважин, в сверхприбыли, валюте больше остроты, чем в простом видении, тот пусть сразу скорее идет в «коммерческие структуры», как они называются, или туда, куда мне предложили идти недавно, узнав, что мой семейный доход 2 тысячи рублей на человека — грузить разгружать приходящие на станции вагоны с продовольствием. Их некому разгружать. Потому что человечество *слишком* захвачено тем, чем оно захвачено, чтобы иметь еще свободу для заботы о человеке; чем больше оно стремится к захватываемому, тем безразличнее проходит мимо человека, отменяя его. Философия не для гуманитариев, уж конечно не для того, чтобы тешить развитую личность, не для *lame ducks*; она, в отличие от других занятий, вообще ничто или, вернее, хуже, чем ничто, если она не захваченность полнотой бытия, энергией. Философия — сама энергия, в том старом, раннем — но еще не отмененном — аристотелевском смысле. Как такая захваченность философия не «для чего», абсурдно думать, что она призвана как-то «помочь» одичалой «науке» (в кавычках) и убийственной «экономике» (кавычки тоже), когда первое, что она *видит*, — эту одичалость и убийственность. Философия — как видение, не *для чего*, а сама цель, полнота энергии; она даже, я сам себя поправлю и уточню, не *делает* то же, что

делают техника, экономика и промышленность, — она то, *ради чего* и техника, и экономика, и промышленность, которые, наоборот, со своей стороны как раз *никогда не делают* ничего такого, чего не делала бы философия. Они — срыв философии, срыв от слабосилия души, ἀσθήνεια τῆς ψυχῆς, по Плотину, психастения, когда душа теряет энергию видения, слепнет и в наступившей темноте ошибается в своем искании. Она ошибается в искании, но искание никогда прекратиться не может.

Поэтому бессмысленны попытки призвать к нравственности людей, которые преспокойно наступили на горло своему собственному народу и проводят над ним еще один эксперимент. Они делают так не потому, что они безнравственные; они *должны* быть безнравственными потому, что они *делают*, уже только делают и ничего не видят, как-то нечаянно видение упустив. Если они станут нравственными, они перестанут *делать*, а *делание* — это у них осталось уже то единственное, чем они еще связаны с бытием, чем они ведут искание его полноты. Если они станут нравственными и перестанут *делать*, они не приблизятся к философии, нравственной философии, а наоборот, прервут ту последнюю нить, которая сейчас еще связывает их с правдой бытия, с его полнотой, с энергией, которую они по своей слепоте видят в нефти, газе и *валюте*.

Наше дело, еще раз повторяю, не критика, не поощрение, не уговоры. Если то, что я сказал, верно, то открывается что-то очень важное. Я сказал, что техническое, экономическое, финансовое человечество захвачено *тем же* исканием, что Аристотель, который *вовсе* не о профессионалах только философам говорит, а о человеке и человечестве: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπороύμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία; и *поскольку* что есть бытие, его существо, искали и теперь ищут и будут искать, то Аристотель вместе со всеми: διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰλεῖν περὶ τοῦ οὕτως (var. ὄντως) ὄντος θεωρητέον τί ἐστὶν (Мет. VII, 1 конец): *поэтому*, потому что ищут все и всегда, то и нам, как всем, упорнее всего, и прежде всего, и, так сказать, единственно надо смотреть, что есть сущее сущее. Тогда — т.е. если тем же исканием, что мы, заняты все всегда, то апории, проблемы бытия в его модусе (повороте), энергии, мы не должны конструировать; введением в проблематику бытия, его энергии, должны быть энергетиче-

ческие проблемы современности. Они должны оказаться без своего ведома философскими и иметь решение только в философии. Я сейчас могу заранее сказать, что так и окажется: что современное человечество разворачивает, того не замечая, нашу проблематику, нам надо только подобрать уже готовое.

Какой это подход — вычитывать искомое нами, а мы ищем видения, открывающего, видения, которое есть видение энергии потому что оно само энергия, — искать этого *вместе* с исканием современного человечества, в знании, что современное человечество не может искать другого, чем мы в философии? Такой подход можно было бы назвать феноменологией, прочтением феноменов, непосредственных данностей. *Можно* было бы так назвать, но уже нельзя. Потому что феноменология сейчас понимается как наука о том, что является исследующему *сознанию*. А мы хотим подойти, в нашем подходе, оставляя спокойно сознание там, где ему уютно, заниматься для себя тем, чем ему уютно, — мы хотим иметь в виду не что-то вроде-сознания, а то, что имеет в виду всё, что размахнулось на нашей планете как погоня за энергией. То, что захватывает и нас *не меньше*, чем тех, кто оперирует миллионами тонн горючего и миллиардами долларов: потому что наша исключенность из того, что современность называет потоком богатства, того, в котором большинство чувствует бытие, — невключенность эта, я сказал, *выбранная* и означает вовсе не отгораживание от всего разнообразного, чем захвачено современное человечество, а наоборот, невключенность в гонку за энергией здесь такого рода, чтобы она могла *включить* все искание человечества, — за счет искания *существа* энергии и включения в это существо. Мы не спешим приспособить себя к одному из многих принятых в современности способов добывания энергии (не всегда эти современные способы физические, если взглядеться, они часто, или обычно, или даже может быть *всегда* психические), — не спешим остановиться на одном из приемов добывания энергии как раз для того, чтобы увидеть правду всякого человеческого порыва, с риском именно *увидеть*, т.е. значит уже не быть обязанными дожидаться последних результатов своих слов и поступков, по которым обычно очень поздно большинство только и узнаёт, что оно на самом деле говорит и делает.

Феноменология — но настолько другая, что этот термин уже не

подходит. Путь (или, если хотите, метод) соединения философского искания с исканием всего человечества, в своем существе всегда одним и тем же исканием одного и того же, полноты бытия, лучше было бы назвать просто видением. Видение не может ограничиваться тем, что дано сознанию, оно предполагает видение всего, что видно. Видение *исключает* остановку, фиксацию на чем-то из увиденного, оно предполагает продолжение, не для достижения какого-то результата, а только для видения, для его полноты. Видение не может ограничиваться только тем, что видно здесь и теперь, оно настолько включает *предвидение*, что не нуждается в специальном введении еще и этого родственного термина: видение не разделяет настоящее и будущее, оно видит *то* настоящее, которое так или иначе настает, хотя обычно настоящее настает как раз *не* в настоящем, если настоящее понимать как место в календаре. — И главное, это стоит повторить: видение не *для* чего-то, оно в себе энергия. Как и почему видение — энергия, проясняется не сразу, а тоже — в увидении. И опять: мы не должны вводить рядом с «видением» еще и его производное, увидение. Видением увидение включено. Как видение не останавливается, одновременно никуда не движется, не имеет цели кроме себя самого, своего увидения, — это нужно будет еще прояснить. Видение не готово и *не дается* человеку, и *ничего не дает* ему как человеку. Оно напоминание, оно обращение внимания; умеет быть таким, что, с одной стороны, оно *одновременно* с видением и увидело, а с другой стороны, никогда не останавливается, так что человеческому опыту по-честному недоступно окончательное увидение, для прекращения видения и увидения нужно вмешательство чего-то другого, постороннего, того, что закрыло бы видение, которое по своему существу открыто.

Поэтому запрет на видение, в политической форме или в интеллектуальной форме, не может исходить из самого видения; он не может исходить и извне видения, потому что ничто вне видения не может его прекратить. Такой запрет может происходить только от уже совершённой ошибки видения, от его слабости, от слепоты. Безнравственность, неспособность глядеть в глаза другому происходит от *незамеченной* неполноты зрения. Суженность зрения, которую замечают у преступников, только случай неполноты. Более важный случай неполноты зрения — сужение зрения экраном, хотя и эта не-



полнота — тоже только производное другой слепоты. Потому что человек большей частью не видит как раз главного: того, что видение смертного ограничено.

Только что я говорил, что видение *не* ограничено. Сейчас я говорю что видение смертного ограничено, Бог приходит в непроглядном облаке, божество ослепляет человека. Как божество техники, организации. Здесь нет противоречия. Видение не ограничивается невидимым, видение впервые только и находит себя, когда начинает замечать присутствие *не*видимого. Новейшая научная сенсация — открытие невидимого вещества, которое спасает вселенную от бесконечного расширения, это в науке снова одичалый отголосок древнего понимания, что присутствием *не*видимого поставлен предел особенного, спасительного рода. Видение бесконечно как раз потому, что оно определено: оно определено бесконечностью, как его пределом.

Эта перспектива, не феноменологии, привязанной к сознанию, а видения, открытого, уже так, как она только наметилась, — захватывающая. Видение оказывается не методом, не подходом к пониманию энергии; видение открывается, когда перестает быть суженным, — хотя путь к этому далекий — как *сама* энергия. Это такой захватывающий пейзаж, что неинтересно думать о другом. Перед 3-м тысячелетием этот пейзаж, без всякой апокалиптики и мистики чисел, наполняется значительностью, не потому, что раньше был не так ясен, и не потому, что исполнились какие-то времена и сроки, а потому, что случайный повод, схождение трех нулей в цифре 2000, казус нашей системы счета, способен, ничего не «сделав» в истории, никаких «факторов» не вводя, заставить *только* быть чуточку внимательнее, чуточку взглянуться в ситуацию не так узко, как раньше, — и самого минимального внимания, не большинства даже, будет достаточно, чтобы история перестала быть законом. — Потому что никакие политические, экономические, социальные законы не так — ни в какое сравнение — не так много весят, как энергия простого видения. Но всякое *специальное*, видовое занятие, как политика, экономика, организация, рассуждение (теоретическое), план, вводит *вид* видения, уводит от видения. Словно нарочно для того, чтобы очень скоро запутать суженное видение в абсурде и напомнить о том, что без философии нельзя. Возвращает тем, что заводит в тупик, в апо-

рию, — неизбежно всякое *специальное*, видовое, ограничивающее видение занятие заводит в тупик, — возвращает этим проблему, возвращает к философии.

Уличное представление о философии; она далека от жизни, и нечего спрашивать, чем занята философия: ясно, что чем-то ненужным, совсем другим, чем живут люди. Но это уличное представление знает главное: знает, *где* философия, а этого не знают гуманитарные воображения философии как жизнемысли, как диалога, или как чего-то такого, что личность выделяет сама с собой, чтобы стать свободной личностью. Гуманитариям зря кажется, что философия припасена для них. Философия не для человека; в уличном представлении еще есть память о ее строгости, а розовые гуманитарные мечты о растущей личности, словно философия входит в состав культурного наследия... Философия так же и больше строга, как милиция, как нотариус, как государство. Она не для человека, а человек для нее; это место ранней встречи с тем, что сильнее человека.

Человек с улицы боится философии, хотя лектор по философии успокаивает слушателя самым своим благополучным видом. Кто прав? Человек с улицы. Философия не гуманитарная дисциплина, она не о человеке. Тогда она научная? Тоже нет. Она то, от чего наука отталкивается. Могла ли быть наука, скольжение по льду, без отталкивания? Не только исторически все первые шаги науки отталкивались от философии, но и систематически, на каждом новом шаге философия абсолютно и ежеминутно необходима, чтобы ученому было куда отодвинуть то, что он *не* будет рассматривать. Основанием или оправданием для сужения научного видения всегда остается философия и поэзия. Открытым видением *человек* ученый уведен в сторону, и он удерживается от соблазна науки Гёте, науки Аристотеля так, что делегирует поэзии и философии, которых обычно любит на стороне, то, что *не* наука. С жестом, давно привычным, отодвигания философии и поэзии мы все слишком хорошо знакомы, чтобы замечать его — он естественный — и понимать, что иначе наука невозможна. В каком-то важном смысле философия и поэзия *нужнее* для науки, чем сама наука, потому что научные методы всегда под рукой, конструкции всегда возможны, но без соседства поэзии и мысли, от которых почему-то раздвигается пространство, которое

поэзия и мысль никогда не занимают, не появилось бы места для вопросов и решений науки.

Науки, современные, не по Гёте, не по Аристотелю: это *виды* видения, т.е. уже не открытое видение. Но всё равно видение. И первое, что *дает* мысли современное человечество с его техникой и экономикой: оно *возвращает* парменидовскую и аристотелевскую проблему энергии. Возвращает решительно, делая ее не-обходимой. Теперь, в современном человечестве, уже *нельзя* обойти ту апорию, что человек не может и без энергии, и не может с *такой*, расходуемой энергией. Мы *возвращены* через 2,5 тысячи лет, силой, так сказать, к видению, парменидовскому и аристотелевскому, энергии, которая *не* расходуется. Возвращение однозначное, определенное, потому что современное человечество ни от кого больше не слышит успокоительного слова, только от Аристотеля в IX-й книге «Метафизики» (1050 b 22–24), отчеканенные слова: «διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὁλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μὴ λυτέ στή, ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως; οὐδὲ κάμνει τοῦτο δρῶντα». «Поэтому всегда в энергии солнце и звезды и всё небо, и не надо бояться, что когда-то остановятся, как боятся пишущие о природе; и они не устают, делая это»\*. Мы в тревоге и заботе об энергии. Самое простое сказать, что Аристотель ошибся. Но мы не можем его отправить в музей. Ведь всё-таки современная наука, современная европейская техническая цивилизация стоит на античном основании.

Энергия кончается, это первая забота современного человечества. Проекты подключения к солнечной и геотермической энергии только подчеркивают остроту этой заботы, только еще больше мобилизуют человечество на задачи, которыми оно уже мобилизовано. Но ведь уже человечество сверхмобилизовано. Из-за этого проблемой становится духовная и психическая энергия, она тоже уходит, и рецепты ее восстановления, чем современное человечество занято уже не меньше, чем добыванием энергии нефти и газа и электричества, делают только еще более нервной тревогу.

*Наша*, с нашими ограниченными знаниями, возможностями и средствами, проблема та, что эта тема, *энергия*, оказывается во многих отношениях *слишком*, — слишком далеко ведущая, одновремен-

но слишком близкая. Не благоразумнее ли поступить как Юрий Николаевич Попов, который в замечательном «Философском энциклопедическом словаре», в неподъемных темах, как *энергия*, *число*, ограничивался краткой справкой из истории терминологии. Но мы уже слишком захвачены энергией; продолжать не видеть это бессмысленно; провал попытки увидеть будет лучше, чем уклонение.

Сразу же сложность темы говорит о себе тем, что нам *не удастся* отслоить природную от человеческой энергии. Отчасти мы уже видели, что мы, которые пытаемся думать, оттеснены от доли нефти, газа тем, что не захвачены нефтедобычей и биржевыми операциями так, чтобы выложиться в них. При добывании природной энергии растрачиваются не только машины и оборудование; хотя можно ли сказать о машинах «только», когда создание этих машин, их поддержание, ремонт совсем не только механическая операция. Для добычи природной энергии нужна человеческая энергия; нужно «энергично функционировать», как говорил один герой Андрея Платонова, и очень важно то, что и без всяких специальных знаний (он не мог даже правильно произнести эти слова) человеческое существо этого героя было захвачено полностью этим функционированием, «энегричным фуункцированием». Мы видим это, или увидим, везде: в добывание природных энергий включена энергия человеческого существа, в природных продолжается человеческая.

Мы поэтому лучше будем не верить той лжи, будто человек когда-то занимается чем-то вроде «материального производства» для того, чтобы, обеспечив свою жизнедеятельность и продолжение рода, отдаться потом какому-то духовному производству, или культуре, или развитию личности. Техника, природа, психика уже *условные и искусственные* различия в том, что касается энергии и захваченности ею. Я возьму еще один из анализов Андрея Платонова, чьи образы были способом думать, вдумываться в существо современного человека. Его персонажи, и профессионалы железнодорожники и посторонние, приходят в экстаз от вида мощного паровоза под парами. Им хочется того, что Аристотель угадывал в небесных светилах, — неуставания, нерастрачивания этих машин. Им жалко, что царственный паровоз будет тянуть вагоны, разменивать свою праздничную мощь на будничную работу, да еще и изнашиваться

при этом. Других персонажей Платонова приводит в восторг электрическая энергия, и способы применения электричества у них нарочно фантастические, чтобы спровоцировать срыв практического, утилитарного использования этой энергии; они нехотя, со скукой думают о прозаических применениях электричества, для их счастья достаточно, чтобы была одна чистая мощь. Здесь различие физической и духовной энергии снято; здесь нет личности, которая могла бы соблюдать это различие: есть исходная захваченность энергией, энергией природы и энергией изобретательства, и осуществление человеческого существа в этой захваченности.

Мало замечают то, я хочу обратить внимание, что природа интересуется технику большей частью не в любых, а в переходных, напряженных, предельных состояниях, состояниях полноты, расцвета. Так генная инженерия хочет схватить природу там, где она концентрирует себя в семени. Быть в полноте, в действии, в расцвете — смысл аристотелевской энергии.

К аристотелевскому анализу приходится и еще в других случаях придется возвращаться. Энергия оставлена современностью без присмотра. В научных теориях энергии предмет взят по необходимости узко. И у Вильгельма Оствальда, и у Альберта Эйнштейна энергия — ключ для отпирания вещества, для *редукции* вещества, его форм и движения к количеству; энергия основа для пересчета одних состояний в другие; у Оствальда редуцирующий пересчет идет так далеко, что духовные и культурные «процессы» редуцируются к тому же началу, что физические. Если вещи и состояния *сводятся* к энергии, то энергия *запас* вещей и состояний. Энергия превращается, превращение — это способ ее сохранения. В честной науке это узкое понятие энергии, суженное, само выводит себя к тупику — система, где энергия превращается и сохраняется, приходит к энтропии, где энергия никуда не девается, но перестает быть полнотой, становится противоположностью цветения, уже и никогда ни во что не может превратиться из-за прекращения перепадов энергии. Из этого тупика своего понятия энергии наука пробует выбраться, говоря о мире, что он *не* замкнутая система. Есть ли у науки шансы по-настоящему говорить о мире? Нет, для этого она должна вернуться к своему основанию в философии, от которого она обязана отталкиваться, чтобы

оставаться наукой. Ни мир, ни связь энергии с миром, аристотелевскую, наука не имеет шансов увидеть.

Философская историография тонет в лексике, в якобы аристотелевском противопоставлении акта и потенции. Догадаться о том, что у Аристотеля *не* сказано, т.е. о схождении акта и потенции в энергии, историография не имеет права; она не имеет права видеть и парменидовское у Аристотеля, ведь *лексика разная*. Аристотелевская энергия, современная энергия, скажем, атомной энергетики, гегелевская *Wirklichkeit* и паламитская энергия для историографии разные термины; что это вообще не термины, а первые лица бытия в античности, в молодой революционной Европе и в начале тихоокеанской цивилизации III тысячелетия — это для историографии ересь, на нас посмотрят с раздражением. Мы можем в ответ мстительно заметить, что философская историография расплачивается за свою суженность видения тем, что она в принципе не может понять, почему у Аристотеля энергия и *до* потенции, возможности, и *после* потенции, отчего эта двойственность.

Да, факт: мы *возвращены* к Аристотелю, к *его* мысли об энергии, потому что такой же, по основательности и по открытости видения, *современной* мысли об энергии и вообще после Аристотеля, [нет] — Лейбниц обратил внимание на это, на важность и непонятость аристотелевской энергии, но дело обстояло совсем не так, что после Лейбница по его совету Европа занялась прояснением энергии и добилась успеха, скорее она достигла немыслимой неразберихи.

Я говорю — неизбежное возвращение. Допустим, мы просто спрашиваем, задетые современной гонкой за энергией, в простоте души: энергия относится к целям или средствам? Нам на этот вопрос никто не ответит. От нас отмахнутся и побегут дальше: да иногда к целям, иногда к средствам. Но мы не об этом спрашиваем: *в конечном счете* энергия, мощь, цель человечества или у него *другая* цель? Нам сразу спеша дадут нежелательный, директивный ответ: цель человечества конечно высокая, должна быть высокой, она такая-то, совершенствование личности, соборность. Но опять же мы спрашиваем не о том, что должно быть и будет, наш вопрос простейший: тратя себя, растрачивая так называемые «ресурсы», природы и человека, вот это *делая*, человечество ведь должно знать, для чего?

Энергия для функционирования промышленности. Но промышленность для наращивания мощи. Мощь — это прежде всего энергия. Армии, государства стремятся прежде всего к мощи. Мы *видим*, на современном человечестве, что энергия скорее *цель*, чем средство. Вдруг мы вспоминаем, что у Аристотеля энергия это именно цель, а не средство. Чего современности катастрофически не хватает: обращения внимания на то, что она делает; обращение внимания на то, что факелы из нефти и газа, чудовищная растрата энергии, например, на передвижение человека в оболочках из тонн металла, — это не нерациональность, не преодолеваемая бесхозийственность, а то, чего современность хочет, цель ее обращения к энергии. Современное человечество захвачено энергией как своей целью, оно греется у атомного и нефтяного костра, спасаясь так от холода небытия, пустоты, ничто. Человечество пристрастилось к энергии. Оно только *не знает*, что энергия цель, его последняя цель. Аристотель *знает*, уже знает. Возвращение к Аристотелю, отрезвляющее, неизбежно.

Второе. Современность не знает, что такое энергия, но скрывает от себя это незнание, отсылая к специализированным трактовкам энергии; там, конечно, нет шансов ответить на то, чем захвачено человечество. Аристотель в отличие от нас *знает*, что определения энергии нет. Он вызывающим образом *отказывается* от искажения определения энергии. Οὐ δὲῖ παντὸς ὅρων ζητεῖν (1048 а 35—36). Энергия из тех предельных вещей, которым определения в принципе нет. И вовсе не потому, что энергия уходит в непостижимое начало вещей, а наоборот, потому что она так близка к нам, что решение о ней *проходит через человека*. Энергию надо уметь *чувствовать*, поэтому ее нельзя заранее определить. Определение нарушит ясность, с какой энергия должна быть нам явной, δῆλον ἥμῖν ἔστω (1048 в 35—36). Здесь видно, как обстоит дело с предположением Сергея Сергеевича Аверинцева, что философия приходит как задача дефиниции, начинается с требования всему дать отчетливое определение. С не меньшей долей правды можно сказать, что философия приносит свободу от навязчивого требования иметь всему определения. Это для нее микрология, крохоборство.

Современность возвращает к Аристотелю, потому что *почувствовала* энергию как цель, увлекшись энергией без *определенного* знания,

что это такое. После неожиданного возвращения — резкое расхождение. Когда мы видим человека в быстром движении, мы склонны однозначно думать, что в этом человеке *больше* энергии, чем в сидящем. Аристотель различит, и очень отчетливо. Он спросит, бежит ли этот человек в медицинских целях, чтобы похудеть, — тогда этот бег *не* энергия, а только движение. Но: если человек бежит ради простой радости бега, это энергия. Учеба — только движение, ради цели, приобретения науки; учащийся всё еще никак не выучился, движение к цели не энергия. Движение ума — энергия, оно само себе цель; думать просто *хорошо*, не мешало бы человеку думать вообще всегда: человек в своем существе мысль, — мыслить не чтобы быть потом человеком, а потому, что только так человек не перестанет себя находить. Так же счастье; оно энергия, всё равно, движения или покоя. Нет причин жизни, которая исполнилась, служить чему-то другому; человек счастлив не для того, чтобы отчитаться перед какой-то высшей инстанцией в своем достижении. Счастье — как видение, которое — полнота, потому что взглянувший сразу и видит.

Энергия не должна ни перед чем и ни перед кем отчитываться. Поэтому ей нет метода, нет нормы, нет определения. Полнота это полнота. Осуществление это осуществление. Оно каждый раз такое, какое оно каждый раз есть. На первый взгляд кажется, что Аристотель — так о нем говорят — дает не определение энергии, а ее *примеры*. Это неверно. Аристотелевский так называемый «пример» с мыслью, которая сама своя цель и потому энергия, на роль «примера», «иллюстрации» не годится: ведь мы как раз *не знаем* на опыте мысли, которая сама себе цель, для нас мысль кажется средством. [Скорее] пример Аристотеля — вызов: вы способны на такую мысль, которая бытие, которой себя довольно, которая собой счастлива? Если да, то энергия будет вам ясна, но опыт надо иметь сначала, снаружи не объяснишь, дефиницией только запутаешь.

Нераздельность природы, машины и человека в современной энергии возвращает нас тоже к Аристотелю. Различение наук о духе и наук о человеке, гуманитарных и естественных надо спокойно забыть как недоразумение с не очень долгой историей. Это различение останется только как загадка: что оно означало, что за ним стоит, какое очередное отодвигание человека от места главных решений;



а с другой стороны, какая забота одинокой личности о себе, какая забота сознания об обеспечении ему пространства, где бы его прихоть, его гордость, его самомнение могли распоряжаться без помех. За оградой этого различия культуры и техники выросли искусство и литература, с воображаемым предметом, человеческой личностью, ее приключениями и ее возрастанием. В потоке этой литературы с воображаемым мифическим сюжетом (жизнь личности) и в воображаемом пространстве маргиналом кажется Андрей Платонов, который [вслед] за Федоровым видит слитность человека, машины и природы, не обманут «гуманитарностью». Да, в науке, как она теперь понимается, в лабораториях, за приборами, за расчетами, делается другое и совсем не так, как в литературе, в поэзии, в философии. Но это вовсе не значит, что *рядом* с областью науки есть область гуманитарных дисциплин, *Geistes Wissenschaften*. Вот уж нет так нет. Есть — в мысли, в поэзии — открытое видение, обращение внимания. Оно редко; только оно, только им создается пространство присутствия, пространство правды, или, что *то же самое*, пространство открытых вопросов. На *другое* и равноценное, чем это открытое видение и открываемый им простор, почему-то претендует занятие с ограниченным видением, почему-то называющее себя наукой. Всё то *настоящее*, что делается в науке и избавляется от ограниченности видения, *перестает* понимать себя другим, чем философское искание, превращается в мысль о природе, о технике и об уме. Удержать науку в ее «негуманитарных» границах может только искусственное административное усилие. Для этого надо считать, что богословие Ньютона это результат нервного заболевания, что Фарадей, Максвелл, Эйнштейн, Гейзенберг, искавшие формулу мира, своим главным достижением имели то, что они открыли, быстро и почти неожиданно для себя, а не то, над чем они с *негативным результатом*, который тоже результат не хуже всякого другого, работали большую часть жизни. От науки, которая существует и развивается за счет делегирования проблем (своих понятий, смысла человеческого присутствия, смысла бытия) философии, поэзии или религии, мы еще ни оправдания или обоснования этой науки, ни хотя бы доказательства ее негубительности не слышали. Она ссылается на свои достижения, и это очень интересно. Вот здесь стоит действительно посмотреть. Не окажется

ли, что то, что наука *отдельная* от философии называет своими достижениями, достигнуто было как раз тогда, когда науке удавалось *не* разлучаться с видением. Например в интуиции, озарении. Когда как раз искусственная грань между «естественным» и «общественным» не видна. Я не буду приводить примеры, их все знают.

Я не вижу ошибки в такой отмене подразделения. Да, действительно можно вернуться к Пармениду, и Аристотелю, и Платону в «Тимее», и к Лейбницу, и к Шеллингу и Гегелю и спокойно навсегда полностью распрощаться с различием наук о природе и наук о человеке. *Не* с различием природы и человека распрощаться. С представлением, что есть *отдельно* науки о природе и *отдельно* науки о человеке. Пусть это представление само теперь заботится о себе, если хочет.

О том, что фюсис, техне и логос у Аристотеля подразделяются и, как это говорится, в его онтологии техноморфные и биоморфные доказательства, и он говорит об *ощупывании* истины, уже не нужно будет думать, что это «телесность» и «антропоморфизм». И уже не нужно будет извиняться за Аристотеля, стыдиться за него и подчищать его для современного *научно образованного* читателя, который привык отличать *объективное* научное познание от *субъективного чувственного* познания. *Весь* Аристотель при переводе подправлен в сторону научности\*. Я приведу пример из тех, которые можно подбирать на каждой странице и в каждой фразе четырехтомника<sup>1</sup>. В конце книги об энергии, IX гл. 10, где открывается парменидовский пейзаж и энергия отождествляется с бытием и истиной, Аристотель в формулах, которые отсылают к формулам Парменида, говорит о тождестве бытия и мышления, не именуя эту парменидовскую пару, так: истина есть касание и сказание истины,  $\theta\upsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \phi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ . Касание,  $\theta\upsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ ,  $\theta\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$ , прикосание, задевание, трога-ние, ощупывание современным переводчиком давно преодолено, но он надеется, что Аристотель двигался в том же направлении, что и весь научный прогресс, поэтому переводит так: истина есть удостоверение *как бы* на ощупь<sup>2</sup>. Касание, задетость, захваченность ото-

<sup>1</sup> *Аристотель*. Сочинения в 4-х томах. М., 1975–1984.

<sup>2</sup> Там же, т.1, с. 250 (1051 b 20–25).

двигаются в художественную область символа, сравнения: «как бы на ощупь»; главным словом остается *удостоверение*; мы благополучно в области науки, которая занята своим удостоверением и, думает переводчик, уж как-то там умеет удостоверять и удостоверяться. На беду переводчика, Аристотель упорствует и следующей фразой говорит: а незнание бытия, незнакомство с ним, с истиной, с энергией это *не* касание, незадетость. Это для ученого переводчика слишком, он вообще выбрасывает это повторенное касание, уже даже и в качестве простого символа, сравнения оно его шокирует. Перевод: «а когда нельзя таким образом удостовериться, имеется незнание»<sup>1</sup>. В переводе отношение к бытию становится удостоверением, у Аристотеля оно — касание, задетость, чувство.

В афоризме 419 «Воли к власти» Ницше писал:

«Возможно, через несколько столетий спустя начнут судить так, что всё немецкое философствование <для Ницше это значит — просто серьезное, честное философствование> свое собственное достоинство имеет в том, что оно шаг за шагом отвоевывает назад античную почву, schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens, и что всякая претензия на “оригинальность” <в кавычках> звучит мелко и смехотворно по отношению к более высокому притязанию немцев — вновь *завязать казавшуюся разорванной связь*, — связь с греками, до сего времени выше всего поставленным типом “Человек”».

Истина не то, в чем мы удостоверились, истине дела нет до того, удостоверятся в ней или нет; до всякого удостоверения мы истинной или задеты, коснулись, почувствовали ее — или нет, тогда мы *не* в истине. За страницу до того, как современный ученый переводчик вводит у Аристотеля в отношение к истине процесс удостоверения в ней, Аристотель его предупреждает *не* делать этого, я читаю: «Не из-за того ты белый, что мы решили, что ты истинно белый, а из-за того, что ты и есть белый, мы, показывающие это, истинствуем»\* (ἀληθεύομεν ... οἱ φάντες τοῦτο, 1051 b 6—9).

Не мы даем удостоверение энергии, что она действительно энергия, полнота осуществления. Но мы и не считываем с энергии по

<sup>1</sup> Там же (1051 b 25).

каким-то ее признакам ее свойства. Мы ею задеты, прикасаемся к ней, показываем ее — даем ей сказать, она через нас показывает себя, — и этим истинствуем, принадлежим истине, бытию, энергии.

В «эстетике» Константина Николаевича Леонтьева *цветение* — признак полноты бытия. Цветение, по Леонтьеву, наблюдается «научно». Это произвольный критерий полноты. Он *единственно научный*, все другие критерии будут относительные и обманчивые, будут зависеть от точки зрения, от системы отсчета, мировоззрения, веры, философии. Эстетика основа науки, она «универсальнее» всякого другого знания. Критерий универсальный, единственный. Почему тогда Леонтьев добавляет: «*эстетический* критерий», почему не «критерий» просто, когда другого критерия всё равно нет? Эстетика указывает на «*αἰσθησις*», чувство. Это значит: у Леонтьева *строго научное* знание проходит через человека; человек должен иметь *чувство* полноты; для этого сам человек должен быть сначала настроен на полноту, полнота *сама* должна его коснуться, он должен быть *задет* полнотой, *захвачен* ею. Это требование к человеку участвовать в истине, «иметь касательство» к истине, чтобы видеть истину, полноту бытия — т.е. *вовсе не всякий человек, и не доказательство, не удостоверение* решает, не дефиниция, не установка; решает *только* задетость человека бытием, — так же страдает от «науки», не леонтьевской, а в кавычках, как аристотелевское учение об энергии. И это требование к человеку в леонтьевской «эстетике» — без натяжки аристотелевская, античная черта его мысли.

У Аристотеля энергия подлжит «чувству», которое надо просто *иметь*, быть чувствующим, иначе никакие объяснения не помогут. Поэтому Аристотель не определяет энергию.

Не надо чванства философского недоучки, не надо говорить, что у Леонтьева нет философской школы, какой он тогда аристотелик. Он, как и Василий Васильевич Розанов, у которого бытие (существование) есть «простое и чистое» соприкосновение («О понимании», 141\*), — они редчайшие в России, чья мысль по-настоящему вросла в свою почву, по-настоящему переговаривается с античностью. Благодаря Чаадаеву, Леонтьеву, Розанову, Соловьеву, Льву Толстому, Федорову, Бердяеву можно дополнить к афоризму 419 из «Воли к

власти», что *schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens*, постепенное шаг за шагом отвоевание античной почвы, шло в 19-м и в следующем веке не только в Германии, но и в России, тоже.

Об аристотелевской «энергии покоя» мы еще не очень хорошо знаем, как говорить. Леонтьев говорит: в его эстетике «сложное цветение», полнота, совершенство, завершенность вовсе не измеряются мерой движения. «Усиление *движения* само по себе не есть еще признак усиления жизни. Машина идет, а живое дерево стоит»<sup>1</sup>. В том же смысле — и *по существу* о том же — Аристотель предупреждает в начале Мет. IX: хотя мы будем говорить *и* о способности — *δύναμις* — к движению, вообще изменению, *эта* способность, т.е. способность двигаться, *о которой всего чаще говорят* и которую прежде всего имеют в виду, упоминая *δύναμις*, для нашего рассмотрения не самая нужная, потому что *ἐπὶ πλείον γὰρ ἔστιν ἢ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγόμενων κατὰ κίνησιν* (1046 a 1–2), способность к разворачиванию и цветущая развернутая полнота больше того, о чем говорят только сообразно движению, изменению.

Теперь понятнее, почему Аристотель не отчитывается перед нами, не определяет в дефиниции, что такое энергия, только приводит *вызывающие* примеры, указывая на опыт мысли, и опыт видения, где мы могли бы прикоснуться к полноте, без гарантии, что у нас получится. Изменение и движение можно измерить по относительному расположению частей, но такие вещи, как полноту, как осуществление, как эвдемония, измерить труднее. У нас не обязательно получится даже просто *опознать* полноту. Мы можем проходить всю жизнь на земле с подозрительным сомнением, что всё что-то не то, как-то не так, не дотягивает до совершенства, да что там до совершенства, хоть до какого-то уровня, *и значит на земле совершенства нет*. Некоторые из этой подозрительности делают себе заслугу и приписывают себе превосходство над другими за умение во всём увидеть дурную сторону. Человек должен быть сам посвящен в опыт полноты, чтобы опознать полноту где бы то ни было.

<sup>1</sup> Розанову 30.7.1891. — Леонтьев К. Письма к Василию Розанову. Вступл., комментарии и послесловие В.В. Розанова. Вступ. ст. Б.А. Филиппова. London: Nina Karsov, 1981, с. 98.

Всякое знание начал, существенное, основное, бытийное, проходит человека, *только* захватив всё его существо. Тощее «объективное» знание, для своей «объективности» требующее от человека испариться до «познающего субъекта», хотя и образует громадный карточный домик «личности» с ее «сознанием», но ни политического, ни общественного, ни научного веса не имеет, наука движется на самом деле *не* этими путями, она делается *не* в громадном околонаучном пригороде «образованных личностей», хотя по обширности он конечно занимает гораздо больше плоскости, чем *центры* науки. Наука — настоящая — движется не тем путем, что отвлекшийся от человека «субъект» познает свой «объект», такими путями ходят растерянные шуты цивилизации. Наука, как мысль, как поэзия, как хозяйство, как власть движутся полнотой человеческой захваченности.

Значит, в науке, мысли, поэзии слишком много человеческого? Да, там *полный* человек, человек, сам захваченный полнотой, *энергией*. Только так, через полноту энергии, он может заглянуть в истину, в то, что есть, в бытие как имущество, богатство. Человек уходит от своей односторонней «субъективности» в полноту, и в этой захваченности энергией он перерастает через субъективный интерес к интересу просто: к *inter-esse*, к безразличию, к различению, когда он начинает замечать *перепад*, какое-то непереходимое *между* там, где раньше ему казалось всё равно и различия [казались] вводимыми только по его человеческому произволу. По-настоящему интересно только тогда, когда *интер-ес* (различие) не субъективный, не сознанием условленный, а сделано открытие, что *не* человек постановляет и удостоверяется, что до него и без него *inter-est*, есть различие для него и в нем, т.е. человек *несет* в себе интерес, различие между одним им и другим им, и в этом различии весь его интерес, *inter esse*, бытие между.

Человек всегда захвачен интересом: он всегда в различении, в *inter-esse*, в «или — или», в «да — нет». Схватка современного человечества, в битве за энергию, где война — гераклитовский *πόλεμος* — проходит уже слишком рано и слишком быстро, чтобы массовое сознание, поздно просыпающееся, успело заметить, как много решающего произошло прежде, чем вступает в «действие» это сознание, которое всегда опаздывает.

Может быть, в поисках энергии человечество добудет неоканчивающуюся энергию, о которой загадочно говорил Аристотель. Может быть, такую энергию получить не удастся. Во всяком случае, так и так, теперь уже нет возврата к бытию, которое располагалось бы где-то в стороне от энергии в ее аристотелевском смысле — развернутой полноты цветущего осуществления. Нет возврата к бытию, которое располагалось бы где-то в потустороннем отвлечении, *не там*, где вещи, *не там*, где машины. Мы уже возвращены к «усии», бытию как имуществу; к «ѣсти», бытию как возможности, способности, силе, мощи; к «бытию», как φύσις, природа, как φύτον, растение, и как φύλον, род.

Человек, человечество, захваченные по-новому *тем же*, сейчас, с машинами и служением энергии, в котором человек отброшен, — отброшен как ненужный именно потому, что *захвачен* тем же, чем по-другому, иначе, человек был захвачен всегда. Человечество в его сегодняшней захваченности *не видит* — пока не видит — неоканчивающуюся энергию, о которой мы не имеем права сказать, что только бессмысленно бредили Парменид и Аристотель. Но ищет глазами и *не* видит человечество, — и из-за этого оно в тревоге, — как раз *ту самую* энергию, полноту, счастливую, развернутость, осуществленность, — о которой мы читаем у кого? У древних? У *античных* писателей? Античные: которые *ante*, прежде нас; которые *уже*, *вперед*, видели и увидели то, что мы, теперешние, только еще силимся увидеть.

Не надо поэтому думать, что мы совсем поздние, настолько «пост», что уже и «постмодерн», и что *после* нас уже, наверное, ничего не будет. Что бы мы ни воображали о себе, там, где мы хотим быть, *уже* нас ожидают. История поэтому не линия, выносящая в беспредел, и не круг, вращающийся всё время в том же самом, а история скорее возвращение, не того же самого, а того самого.

Поэтому в новейшем и сбивающем с ног остротой и неожиданностью лучше постараемся увидеть не беззаконие и развал, а возвращение к раннему, к настоящему. *Настоящее*, к которому всегда рвется настоящее, которым оно захвачено, всегда непривычно, невыносимо, *почти* нестерпимо. Оно всегда *слишком*. Как энергия, как полнота, как бытие.

\* \* \*

*Мои ответы\*:*

Витиму [Круану]: Я говорю не на понятийном языке, который считаю перебиранием фишек на столе, а просто на родном языке, умение говорить на котором считаю достаточным для мысли. В следующий раз я, возможно, буду говорить не о награбленности и не о захваченности.

«Точка» полноты не улавливается извне, никакого извне у нее нет, вместе с ней дан я, иначе меня нет. — Постигание, движение уже не цель. Изучение восточных мистиков — оскорбление им, словно западный, дышащий другим воздухом, самоуверенно надеется вычислить своими понятиями то, что составляет жизнь в другой атмосфере, которой мы не знаем.

---

Если Вам не нравятся досократики, я могу сказать то же, что сказал, не применяя слов «Аристотель, Парменид», говоря только о Лейбнице.

---

Визгину: либеральные диссиденты не «всё равно», они нас подставили, потому что вообразили, что могут держать власть в руках. Власть страшна, уже даже не на самых высоких ее уровнях идет война, люди ежеминутно готовы отдать жизнь. Евангельские «начала»: всякая власть от Бога, всякая власть божество. Мы все безусловно власти принадлежим, личность охотно сразу откажется от себя. — (Огурцов А.П.: это жестко, не оставляет свободы. Я: Да, не оставляет).

---

Огурцов: Верно ли, что энергичность бытия забыта — а сила у Лейбница, а воля к власти у Ницше? Есть ли философии, где этого понимания нет? Я: Я не произносил слова «забыто», как раз ничто не забыто, историография помнит всё, как никогда. Но достаточно ли историографической памяти...

Светлой личности: Когда я говорю, то поневоле вынужден слушать себя, но вообще-то мне интереснее слушать других, и особенно говорящих противоположное, и еще больше — ругающих меня.



## Материалы к исихастским спорам\*

1. Исторический мир, которому мы (Москва, Россия) принадлежим, еще не знает и по-настоящему не назвал себя. Он еще скажет о себе. Уже давно его тон, язык, словесность, пение, живопись, неписанный закон (неизученная *virtus rossica*) складываются в самобытное уникальное присутствие, способное обходиться и без своего осмысления. Мысль нашего мира пока не сумела даже найти себе имя, кроме условного, как «религиозная философия». Эта мысль с трудом держится на собственных ногах и шатается в отталкивании от Запада, таком же неизбежном и необходимом, как безвыходном.

Это отталкивание от Запада, нащупывая помимо негативных критериев позитивные точки отсчета, снова и снова приводит у нас к заявке на исключительное знание и уникальный, собственный наш его источник, от которого ожидают способность неожиданно и вдруг превзойти то, что накоплено на Западе тысячелетиями непрерывного труда. Эта констатация не обязательно должна быть иронической. Небывалое приобщение к новому началу всегда остается возможным для исторической общности. О подобном напомнил недавно С. Аверинцев<sup>1</sup>:

В безумии моем вопрошаю:  
не сия ли тайна открылась, —  
не ответчиво и не словесно,  
не в речи учительной и внятной,  
не в уроке, какой возможно  
от слова вытвердить до слова,  
а вытвердив, умом умыслить,  
но в одном видении, столь беглом,  
что видевший изумевает,  
изумевая же, немеет,  
а после не ведает, что видел...

Прикоснувшиеся к тайне «русской земли человеки»

всем естеством нашим зрели,  
целокупным составом человека,

---

<sup>1</sup> Аверинцев С. Стих о стихах духовных, или Прение о Руси. Новый мир, 1993, № 1, с. 44–49.

и плотским и вместе бесплотным...  
где и ум в теле устроен.

«Новозданный» свет в тот ранний миг, когда он еще не успел раз-  
двоиться на день и ночь, открыт только

нам, Русской земли человекам,  
невегласам да недоукам...

Доведение до «ответчивости», «словесности», «речи учительной и внятной» после этого, строго говоря, не обязательно и не может быть целью мысли, как вообще вытряхивание наружу тайны, какую живут человек и общество, означает скорее их распад. Русское не-вегласие тогда не только не беда, но возможно залог будущего. Выгонка бессознательного в сознание только по недоразумению сходит за достижение культуры. Здравый ум ощущает, как рискованно лишнее проговаривание<sup>2</sup>.

Нашей целью ни здесь ни вообще не будет экспликация имплицитных предпосылок культуры, преодоление невегласия или тем более заполнение идеологического вакуума. Нам ближе хранение тайны. Интуиция собственного, уникального откровения не беспокоит нас, пока не превращается в заявку на привилегированное знание, формулу которого хотят предложить нашему миру и его мысли. Всякая такая заявка и ее формула должны быть проверены ради сохранения ненарушенной интимности нашего ощущения мира. Поздневизантийское православие, его последний вековой спор о божественных энергиях — реалии нам близкие и тем, что христианский Восток отчетливо заявил тогда о своей особенной духовности, и тем, что эта заявка была сделана спешно, на краю гибели, дала не столько «ответчивую и внятную» формулу этой духовности, сколько тему для мысли, для нашей работы.

Различение сущности-энергии в Боге, суть спорного догмата

---

<sup>2</sup> «Здоровая бессознательность форм социализированного поведения, которым все мы подчиняемся, так же необходима для общества, как для телесного здоровья организма необходимо, чтобы мозг не знал, или, вернее, не осознавал, как работают внутренние органы... Не следует подменять кровь и плоть исторического опыта скудными калориями знания» (Сенир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс, 1993, с. 609–610).

св. Григория Паламы, впервые было намечено в раннем трактате Паламы «Об исхождении святого Духа»<sup>1</sup>. Различение служит здесь для толкования мест Писания и предания как Гал 4,6 «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего». В свете этих мест Палама не отвергает определение «через Сына» (διὰ τοῦ Υἱοῦ) об исхождении Духа и готов принять также исхождение «и от Сына»<sup>2</sup> при условии, что от Сына исходит *энергия*, т.е. благодать Духа, но не Его *сущность*, которая только от Бога Отца<sup>3</sup>.

Проблема для Паламы не в лексике, не в filioque, которое, Палама знает, встречается у отцов Церкви, западных и восточных. Дело не в словесной формулировке вовсе, а в том, что в те же самые слова может быть вложено как верное православное, так и сатанинское понимание, страшное именно словесным совпадением с истиной. Латиняне «не говорят лишь, но мыслят противное»<sup>4</sup>, т.е. полярно противоположное, полностью и в корне извращенное. Что до слова, то, Палама знает, оно всегда в борьбе (παραίει) с другим словом и само по себе критерием быть не может<sup>5</sup>. Проблема в шаткости всего человеческого, единственной опорой для которого остается прямое прикасание к Богу. Такое может быть обеспечено только исключительным отношением к Богу, именно обожением, которое оказывается в этой перспективе единственно важной темой мысли, тем более потому что не может быть ее задачей<sup>6</sup>. Всё стоит или падает от того, есть ли у нас особая, исключительная причастность к непогрешимому источнику или нет. Всё у Григория Паламы — отчаянное, рискованное, можно сказать, последнее припадание к Тому, в Ком решающая достоверность.

<sup>1</sup> Χρήστου Π. Εἰσαγωγή. — Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ.Α'. Θεσσαλονίκη, 1962, σ. 18.

<sup>2</sup> «... εἶναι δὲ ἔτιμος νὰ δεχθῇ καὶ τὴν «ἐκ τοῦ Υἱοῦ» (filioque) ἐκπόρευσιν, ὀρθοδόξως ἐρμηνευμένην» (σὺν ἴδιον μέρος, σ. 17).

<sup>3</sup> Григорий Палама. Об исхождении святого Духа II 29; 45 и др.

<sup>4</sup> Там же, Пролог.

<sup>5</sup> Григорий Палама. Триады, начало.

<sup>6</sup> Ср. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994, с. 284: «наше философствование все целиком держится и движется православными интуициями обожения и благодати... но никогда не выставляет их в качестве философских принципов и понятий.»

С одной стороны, Палама согласен (не раз признавал), что его выражения подвержены ошибке. С другой стороны, ради достоверности опыта, который надежнее слов, он снова и снова формулирует этот опыт в догматических суждениях, как печатью удостоверяющих истину, тождественную для него с православием. Было бы бессмысленно входить в разбирательство паламитских формул, утерав из виду перспективу достоверности, без которой всё одинаково шатко и которая всё освящает. Нам, пишущим в конце 20-го века, не избежать суда при встрече с этой безжалостной мыслью, с ее мерой добра и зла, «угодного Богу богословия» и «болезненного помешательства» врагов. Отказываясь от ниши «исторического исследования», принимая правду жесткого суда, мы обратим внимание, однако, на ту сторону исихастских споров и более широкого спора вокруг *filioque*, о которой мало говорят и которая на наш взгляд оказывается в конечном счете решающей.

Ни в малой мере мы не хотим вступать в спор о *filioque* и в его вариант, спор о нетварности божественных энергий. Но нам кажется крайне важным заметить, что разногласия в конечном счете неразрешимы из-за разной заявки сторон на знание божественной тайны. Эта заявка, как нетрудно увидеть, хотя и не с первого взгляда, идет дальше на Востоке, чем на Западе. Постановлять, как сделали в своих анафематствованиях римского первосвященника константинопольские патриархи Фотий в 9-м в. и Михаил Куруларий в 11-м в., что святой Дух исходит (ἐκπορεύεται) только от первого лица всесвяти Троицы и не может исходить от второго и равночестного лица, значило предлагать более дифференцированное знание об отношении лиц, чем в католичестве, которое не взяло на себя такой подробной экспликации соотношений внутри непостижимого. Подход Запада оказался шире и гибче восточного. С одной стороны, Запад не нашел достаточных свидетельств Писания и доводов предания для отказа божественному Сыну в посылании Духа, с другой — разрешал опускать *filioque* в Символе веры при условии, что это опущение не будет означать обвинения в еретичестве<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> На соборе в Ферраре-Флоренции «The decree Laetuntur caeli, finally signed on July 6, 1439... affirms the presupposition that no substantial difference exists between the Greek and Latin Fathers in their theology of the Trinity and defines the procession

Больше осторожности и дистанции перед лицом непостижимой тайны в том, чтобы издалека назвать божественных Отца и Сына единокровными (*spiratio una*), одинаковыми в Своем отношении к божественному Духу, чем в том, чтобы ограничить эту одинаковость уровнем «энергий» и не распространять ее на уровень «сущности». Вводящий *filioque* воздерживается и от принятия окончательного и однозначного решения о свидетельствах Откровения в отношении святого Духа, при том что чтение и истолкование Откровения явно не закончено даже теперь, не говоря уже о времени фиксации Никео-Константинопольского Символа веры.

Откровение, основание догмата, таинственно. Его сверхразумность оставляет место для разумного прочтения, философского, рассудочного, художественного и другого. Всякая рационализация, однако, остановится перед нечеловеческим в вере. Можно пытаться «понятийно-диалектически» (А.Ф. Лосев) дедуцировать то, что уже открыто Писанием, но нелепо надеяться, что таким путем мы установим что-то другое чем собственный строй мысли. Всякая работа упорядочения сознания только снова и снова, каждый раз убедительнее приводит к пределу человеческого знания. Ощущение непреодолимой границы, наличие которой несомненнее чем устройство, здесь прежде всего и, может быть, единственно важно. Насколько бессмысленным кажется нам логическое вмешательство в дела веры, скажем, для «диалектического» доказательства еретичности *filioque*, настолько же многообещающим — разбор того, как менялась в веках мера слышания божественного слова.

Церковно-политическое и государственное сознание, введшее на Западе оспоренное добавление в Символ веры, следовало своей необходимостью. Свежей западной христианской империи надо было расправиться с арианами. Делая Отца и Сына равными источниками Духа святого, она отнимала у сильного арианского противника право

---

in traditional Latin, Augustinian terms (*ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit*). Furthermore, it explicitly reaffirms that the word *Filioque* was legitimately (*licite ac rationaliter*) added to the creed. It was understood, however, that the Greeks would not be required to modify the text of the creed in their own use of it» (*Meyendorff J. Byzantine theology. London & Oxford: Mowbrays, 1974, p. 110*).

читать старый Символ веры в смысле субординации Сына Отцу. Нововведение было в полном смысле слова «юридически оправданным и рациональным» (*licite ac rationaliter!*), т.е. выводящим (проецирующим) тайну Откровения на плоскость рассудка. Латинское прочтение таинственной формулы развертывало ее не искажая, но одновременно переводило на человеческий уровень слышания, обедняло тон. Не Палама первым признал, что в добавлении «и от Сына» нет противоречия раннему Символу веры, если не воображать при этом, что Сын может быть посылателем Духа помимо Отца. Так или иначе «смысл и образ бытия [Святой Троицы], что и какова она есть, совершенно недоступны для суших. Ибо Она ускользает от всякого мышления мыслящих»<sup>1</sup>. Кто этого не забыл, тот будет читать исхождение Духа «и от Сына» в смысле «от Отца с Сыном», от Них Обоих с первым Виновником Отцом, т.е. в смысле «от Отца через Сына»<sup>2</sup>.

Возвращение к букве Писания и предания становится всё важнее по мере утраты слуха к ним. Но мы окажем плохую услугу Писанию, если заставим его спорить с его разными пониманиями. Граница между откровенным и рассуждающим знанием непереходима. Буква Евангелия и отцов Церкви несопоставима с выкладками толкователей. Ею они могут всё у себя доказать. У авторитета восковой нос. Зато та же буква способна исподволь устыдить расходившийся рассудок, заставить задуматься, уличить в глупости наскоки на тайну. Загадочная глубина ранней христианской мысли оставляет нас в счастливом замешательстве. Когда мы встречаем, например, у Климента Александрийского, что божественный Сын лицо<sup>3</sup> Своего Отца, то спор об источнике исхождения святого Духа, от одного ли

<sup>1</sup> *Максим Исповедник*. Различные богословские и домостроительные главы. — Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. М.: Мартис, 1993, с. 257.

<sup>2</sup> Οὐκ αἰτίαν τὸν υἱὸν... τοῦ πνεύματος... μίαν γὰρ ἴσασιν υἱοῦ καὶ πνεύματος τὸν πατέρα αἰτίαν τοῦ μὲν κατὰ τὴν γέννησιν τοῦ δὲ, κατὰ τὴν ἐκπόρευσιν (*Максим Исповедник*. К Марину: PG 91, 136 AB). У Паламы в разборе этого места (Против ВеккаI): «Во всяком случае говорящий, что Дух происходит через Сына и от Сына по поданию (κατὰ τὴν χορηγίαν), прекрасно передает единоволлие (ὁμοβουλίαν) Отца и Сына».

<sup>3</sup> PG 9, 661 A (excerpta Theodoti): πρόσωπον δὲ πατὴρ ὁ υἱός, δι' οὗ γνωρίζεται ὁ πατήρ.

Он Отца или также от Сына, начинает вдруг казаться лишним, каким он был вплоть до Максима Исповедника и дальше. Наше внимание повертывается; мы замечаем, что собственно забыли, что такое библейское лицо, когда подменили лицо личностью.

В букве Евангелия и учителей Церкви есть основания для, в том числе, *filioque*. Спорны в *filioque* не лексика и не ее интерпретация, а закрытые рационализацией входы в темную нерационализируемую глубину раннего евангельского тона. Объявление *filioque* противоречащим божественному слову против воли обличителей навязывает этому слову тоже выборочное и ограничительное чтение. Оно, как ни странно, навязывает знать о Троице больше чем знали евангелисты и отцы Церкви. И в *filioque* и в споре против него говорит поздняя эпоха знания. Ранняя мысль в свете этого позднего знания теряется. Она имела другие поводы говорить чем знание, и с позиций знания она лишается полноты прав на свое незнание.

*Filioque* было одним из возможных прочтений Писания в эпоху, становившуюся поздней. Восточная Церковь имела право или даже обязанность хранить в целостности источник, к которому она уже по своему языку ближе Запада. Но ранний размах вдохновенного слова уже не давался к концу первого тысячелетия христианства и восточной Церкви. Рационализирующая модернизация толкования именно явностью своих новшеств оставляла источник вне своей интерпретации нетронутым, тогда как уверенность в непоколебимом хранении неизменной истины делала Восток слепым к изменениям, которые исподволь работали и там не меньше чем на Западе, и даже не энергичнее ли именно из-за этой незаметности. В споре против *filioque* Никейскому символу была навязана опять же рационализирующая трактовка. Предлагалось впредь держать в уме различие между двумя первыми Лицами Троицы в терминах философского происхождения (сущность, природа, исхождение, энергия). В Писании нет запрета и на такое различие Лиц. Запрет подобного рода там вообще немислим. Но обязательность различения навязывала пониманию раннего смысла новую структурную сложность, чужую священному слову, чья строгость другая, не терпящая рассудочных схем.

В ходе развертывания спора против *filioque* антизападной партией в Константинополе 14-го в. был соборно введен, литургически

оформлен и дисциплинарно церковной властью предписан новый *догмат* об еще одном различии в Боге, именно между Его сущностью и Его энергией: они не во всех смыслах одно и то же *внутри самого Бога* независимо от наших понятий. До всякого обсуждения этого догмата нам кажется обязательным обратить внимание на заявленную в нем меру знания о собственном устройстве божественной Троицы. Было решено верить, что в едином и неделимом Боге помимо неслиянности трех нераздельных Лиц есть еще одна неслиянность: того, что есть Бог, и того, что он делает. Сущность и божественную сущность, конечно, всегда отличали от энергии и от божественной энергии, как божественную мудрость от божественного всемогущества, божественную красоту от божественной благодати. Но сейчас впервые в истории христианства предписывалось мыслить, что различие сущности и энергии неким образом прочерчивает самого Бога, хотя таинственным образом не нарушает при этом Его единства и простоты.

До осмысления, да и до настоящего разбора догмата о сущности и энергиях еще далеко. Как рабочий ориентир здесь проблескивает головокружительная перспектива того смысла, что все наши земные осязаемые разграничения прочно укоренены в самом собственном устройстве всетворящего Начала. Едва мы расположимся к этому прозрению, и вас подстерегает опасность натурализации или, как у нас вырвалось, механизации Божества. Оставим догадки о месте, в любом случае важном, где мы стоим с паламитским догматом на руках, и вернемся к очевидному. В Византии 14-го в. Писанию и преданию в его важной части было дано догматическое толкование, объявлявшее причастность боговидцев, через божественную энергию, по благодати, к Самому нетварному Началу, но не к Его сущности.

Эта заявка не нас первых смущает мерой предлагаемого ею знания о Боге. Иоанн Мейендорф отмечает, что среди уже не современного Паламе православного епископата некоторые «оставались варлаамитами» и потому скептиками в отношении богопознания<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «Yet the impressive and formally very representative Byzantine delegation... was internally divided on the issue of knowledge: although they had formally ascribed to Palamism at their episcopal consecration, several important members actually were



Причинность здесь перевернута. Не эпизодический Варлаам явился причиной «скептичности» в вопросе о реальной достижимости познания божественных истин, а эта самородная скептичность не давала пойти за Паламой до конца; кто колебался включить новый догмат в свое исповедание веры, тот автоматически оказывался варлаамитом.

Насколько мы признаем себя наследниками византийского православия, настолько сделанная им в свои последние века заявка на исключительное знание о Боге остается нашей проблемой. Тем более что и независимо от догматической преемственности и гораздо реальнее ее продолжающаяся историческая поляризация Востока и Запада, снова и снова делающая темой верность обоих своим началам.

Золотой фонд веры в исихастских спорах одновременно жив и искажен партийностью. Неверно, что «живая стихия» христианского подвижничества оставалась не очень словесной только до 14-го в. и в эпоху споров «положение радикально изменилось», стихия нашла «свое выражение»<sup>1</sup>. Она не нашла его до сих пор. В первом приближении эвристически полезно понимать ситуацию поздней Византии из современной ситуации у нас. «Жизнь подлинной веры» с трудом находит свое слово и искажается «маской веры»<sup>2</sup>. Противостояние двух православий, показного и подлинного, не достигает отчетливости, остается скрытым. Игра в религию, игра в Церковь создает видимость «христианского возрождения» в пору «трагической духовной деградации». Современный глава Московской патриархии оправдывает реформирование (по сути конформизм) православия в угоду недавней партийной линии тем, что «надо было спасать структуру». «В этом убеждении, что Церковь есть структура, которую можно спасать уступками врагам Церкви, не считая эти уступки изменой Христу и не принося за них покаяния... таится глубочайшая трагедия Православия в России». Мы убедимся не раз что в Византии всё было похоже на это. Автору, которого мы цитируем, тоже

---

Barlaamites, and therefore sceptical on the issue of whether true knowledge of divine truths is actually attainable» (*Meyendorff J.* Op. cit., p. 110).

<sup>1</sup> Хоружий С.С. После перерыва..., с. 284.

<sup>2</sup> Крахмальникова Зоя. Да, у русского православия есть будущее. — Знамя, 1994, №9, с. 203.

вспоминается среди злобы дня Византия. «У этого реформированного Православия, у этой государственной церкви, конечно же, нет будущего... Византия пала. И Россия, получившая, по воле Божией, “из рук” Византии православие, пала, как только превратила дар Бога в “структуру”»<sup>3</sup>.

Надо держаться трудной середины между соскальзыванием в идеализацию старины и другим полюсом, обидой на то, что милая старина не оказалась кристально чистой. Распространенная ошибка — считать непогрешимыми писания святого, который был канонизирован не за сочинения, а, как обычно бывает видно из документов канонизации<sup>4</sup>, за святость жизни и чудотворство. Другая частая ошибка — отказ в достоинстве литературе, отмеченной партийностью. Не нам требовать от других беспристрастности. Наша цель не отсеивать пшеницы от сора, для этого не пришло время и никто не поставил нас судьями. Как нельзя уже мечтать о возвращении к состоянию до спора о *filioque*, так мы не сможем впредь одно из существующих в мире христианств объявить правильным в отличие от остальных. И раскол 9-го в., и догматическое новшество патриарха Филофея были попытками отвечать правде нашего мира. Она и сейчас ищет себе слова. О нем идет дело и ради него наш разбор. Конечно, в лучшем случае мы сможем только издалека готовиться к тому, чего надо ожидать. Хорошо, если то, что мы говорим, послужит материалом для будущей мысли.

Военное, строительное, духовное стремление народа в истории, развертывающейся сейчас на наших глазах, спутано в том центре, откуда всеми ожидается разъяснение исторической задачи. Трудность такого разъяснения в том, что мудрое понимание здесь необходимо включает в себя непонимание. Строгая наука о бытии — всегда знающее незнание, *docta ignorantia*. Нет оснований думать, что в других культурных пространствах или в другие исторические эпохи человеческая ситуация могла быть иной. Ограниченность смертного суще-

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Собор 1368-го г. при патриархе Филофее признал архиепископа Григория Паламу святым как «целителя, хранителя и заступника» города Фессалоники и ввиду чудотворной силы его останков и писанных с него икон.

ства среди бессмертных сил должна стоять перед человеком первой истиной, если он хочет успеха своим предприятиям.

Новое знание о Боге и человеке, заявленное партией императора Кантакузина, патриарха Филофея Коккина и богослова Григория Паламы, пришло на волне мобилизации византийского православия против восстания ересей, которые представлялись небывалыми, наглыми и злыми, грозившими полным уничтожением. По общему убеждению губительная ересь надвигалась извне и плодилась изнутри. Эсхатология исихастских споров была связана с кризисом тысячелетнего византийского мира. Острота напряжения внезапно спала только в конце 14-го в. Аналогичный спад наблюдают в византийской литературе. Историки византийского социума независимо от богословских и литературных процессов отмечают, что дезинтеграция общественной структуры тоже наметилась за полвека до халосиса<sup>1</sup>. Пятидесятилетие интенсивных исихастских споров, долгой середины XIV в., совпало не только с двумя гражданскими войнами в Византии, но и со «смутным временем» (1332—1363) в Трапезунде. Маргинальным, но не безразличным совпадением можно считать, что то было и время интенсивного взаимного посещения русских и византийцев: по данным отечественных летописей 113 поездок с 1343-го по 1392-й против 10 с 1243-го по 1342-й и 24 с 1393-го по 1452-й<sup>2</sup>. В зашкаливающих взаимных обличениях споров давал о себе знать последний всплеск византийского мира. Тот же надрыв сказался и в экстравагантности догмата, который был принят синодом 1351-го г. в Константинополе, недавно захваченном войсками Иоанна Кантакузина и его оттоманского союзника Умура Паши.

В кричащем догматическом нововведении партии Кантакузина, Филофея и Паламы было больше тревоги о византийском мире, чувства его надрыва и надрыва христианства, чем в тех двух богословски более обеспеченных и менее рискованных позициях, которые противодействовали новшеству, пока не были вытеснены физически.

<sup>1</sup> *Matschke K.-P.* Bemerkungen zu den Mikro- und Makrostrukturen der spätbyzantinischen Gesellschaft. — XVIII Международный конгресс византинистов. Пленарные доклады. М., 1991, с. 179.

<sup>2</sup> *Majeska G.P.* Russo-Byzantine relations 1240—1453 — a traffic report — XVIII Международный конгресс византинистов..., с. 27—51.

Мы не можем удержаться от оглядки на современность. Так же уродливая эсхатология русского коммунизма острее чувствовала шатание русского мира, чем более правая идеология. Сравнение ничего не доказывает. Но если его продолжить, то получится, что только от нас зависит, обречены ли мы на повторение византийского конца.

Напомним сами себе, что сорваться всегда легче, чем удержаться. Легко не заметить актуальности поздней Византии, счесть ее падение решающим судом над ней. Легко оставить дело разбора кому-то другому, например, западной мысли. Многие слепо повторяют в 20-м в. формулы, которые в 14-м в. были криком, отчаянной попыткой вздохнуть, когда воздуха было уже совсем мало.

У католических издателей диалога Паламы «Феофан»<sup>3</sup> в прошлом веке к автору было только презрительное недоумение: «*Quis in tam paucis verbis tot errata, praeter unum Palamam, congerere potuisset?*»<sup>4</sup> В наше время то же отношение смягчено экуменической риторикой. Православное богословие пытается возражать католической критике, но не поднимается до ее уровня. Апология паламизма мешает увидеть, что в его натяжках больше принадлежности к истории, чем в интеллектуальном научном комфорте. Безопасно только богословие, которое уже лишь следит из своего музея за войной, переместившейся в философию, и комментирует<sup>5</sup>. Этому богословию, которое выигрывает только в сравнении с таким же музейным, но менее техничным православным богословием, требуется сознание своей непохожести на мысль, которая рискует и срывается. Исихастские споры вели люди, не выпускавшие судьбу христианского Востока из своих рук, хотя и обреченные.

Г.М. Прохоров говорит о «скважине», открытой исихастами в человеческой душе, имея в виду выражение из «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского»<sup>6</sup>:

<sup>3</sup> Современное издание: Γρηγόριον τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Β'. Θεσσαλονίκη, 1966, а. 219–262.

<sup>4</sup> PG 150, 908.

<sup>5</sup> Об этом Биbihин В.В. Теология и философия. — Современный католицизм. М.: ИФАН, 1985.

<sup>6</sup> ПСРЛ, Т. IV, ч. I, вып. 2. Л., 1925, с. 362. Цит. по: Прохоров Г.М. Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы. — ТОДРЛ, Л.: Наука, 1979, с. 9.

«Сего же рвение к Богу, тако бывает, яко огонь дышает скважнею». Суть паламизма Прохоров видит в том, что люди ждали «материального» присутствия Бога, так, что Нил Сорский был готов ради мгновения встречи быть «в ров» живым закопан<sup>1</sup>. Прохоров странным образом не замечает в публикуемом им старом переводе Давида Дисипата «О еже не впасти в ересь Варлаама и Акиндина, кир Давида мниха и философа изложение» слова, вокруг которого шли исихастские споры. Исследователь ошибочно думает, будто криминал противников Паламы был в непризнании, что свет Преображения был проявлением «божественной энергии, вечной и бесконечной»<sup>2</sup>. Вечными и бесконечными вещами мы окружены на каждом шагу, от истины  $2 + 2 = 4$  до таких же вечных законов нашей физиологии. Паламиты хотели прикасаться не к вечному, а к нетварному, то есть к самому Творцу вечности, взять за руку Бога. Этим прикосновением полна Библия, исихасты хотели того же и догматизировали проступание Божества сквозь просветы вещества. Не чего-то божественного, вечного, бесконечного, а самого Бога во всей той мере, в какой по Паламе он только и может повертываться к человеку. Эта мера у Паламы не велика. Формула Фомы *totus sed non totaliter* (Бог принят нами весь, но не весьма) у Паламы перевернута: Бог присутствует в боговидении весьма, т.е. совсем, совершенно, в полном виде, но не весь, не в своей сущности, а только в своих энергиях.

«Иже на Фаворе воссиявый на божественъе Господне преображение свет несъздан»<sup>3</sup>. Вокруг этого «несоздан» ходит вся литература паламитских споров. Что воссияние на Фаворе и в молитвенных сердцах божественно, в это верил Варлаам и верим мы все, «энергией» (действием) считаем все, но в то, что такое на самом

<sup>1</sup> Прохоров Г.М. Культурное своеобразие..., с. 15.

<sup>2</sup> Прохоров Г.М. Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе. — ТОДРЛ XXXIII. Л.: Наука, 1979, с. 32. Эту абсолютно невозможную в 14-м веке позицию, непризнание божественности света Преображения, оклеветанному Варлааму приписывают многие. Смешивают божественное с нетварным почти все (даже С.С. Хоружий, После перерыва. Пути русской философии, с. 313). Божественные свету небесной иерархии неземные («нематериальные») и принадлежат Богу, но именно в силу этого они не нетварны сами по себе, божественны по причастию (Дионисий. Небесная иерархия VII 3 и др.).

<sup>3</sup> Прохоров Г.М. Сочинения Давида Дисипата..., с. 47.

деле нетварное, вдумались не все. Сама ненадежность вещей, ускользающих у нас из-под рук, вечна и бесконечна, по Ксенофану бесконечна сама наша земля. Но нетварное без сравнения дальше от вечного и бесконечного, чем вечное и бесконечное от пропитанного ими временного и конечного. Речь о нетварном затруднена. Вопрос *что* в его отношении неправилен. Догматизация нетварного, введение в нем различений показывает заявку на исключительно нездешнее знание. Эта заявка стала и осталась в паламитском догмате трудностью, до сих пор — главной трудностью восточного христианства или вообще мысли нашего Востока, требующей труда.

И сначала — надо решить, сколько мы себе разрешаем свободы в своем. Мы разрешаем себе всю свободу, она и есть наше свое. Наше свое, подсказывает нам слово, есть собственно свобода, свобода в собственном как настоящем<sup>4</sup>. «Свобода — абсолютно основоположное состояние для мира... Бог... свободно, по любви дает нам возможность быть тем, что мы есть... слово *свобода* — от двух славянских корней, которые значат: *быть самим собой*...»<sup>5</sup>. Нам тревожно, что пишущие сейчас не понимают, что в старину, не такую уж далекую, свобода была не менее трудна чем теперь. В 14-м в. как всегда вокруг вероучения шла война. Уже донос Варлаама василевсу в Константинополь с обвинениями афонских монахов в молитвенной прелести и в созерцании пупка был превентивным ударом от страха физической расправы, так говорит первый (еще до Паламы) византийский противник Варлаама<sup>6</sup>. Анафематствования, отлучения, извержения из сана, тюремные заключения, запрещение и сожжение сочинений сопровождают историю споров; примирения партий, взаимно уличавших друг друга в безбожии и во введении бесконеч-

<sup>4</sup> См. наш курс «Собственность», МГУ, философский факультет, 1993–1994.\*

<sup>5</sup> Митрополит Антоний Сурожский. О путях веры. — Искусство кино, 4, 1994, с. 113. Владыка Антоний продолжает: «... в конечном итоге оно так и есть, даже если это филологически никуда не годится». Связь нашего *свобода* со *своим* и с *собой* считается, однако, этимологически бесспорной.

<sup>6</sup> Никифор Григора. История ромеев (Ρομαϊκή Ιστορία) XI 10, 3: ...δείσας ὁ Βαρλαάμ, μὴ χερσὶν ἀσκητῶν διασπαρραχθῆ ... εὐχίτας τε ὀνομάζων αὐτοὺς καὶ ὀμφαλοψύχους καὶ ὅσα τοῦτοις ἐπόμενα.

ного множества богов<sup>1</sup>, в принципе не могло быть. Выплески этого кипения докатывались далеко. После смерти 12.2.1378 в возрасте 85-ти лет киевского митрополита Алексея летом того же года болгарин Киприан, поставленный патриархом Филофеем на митрополичью кафедру, был с бесчестьем отослан из Москвы. Отправленный осенью 1379-го за благословением к патриарху ставленник Дмитрия Донского его духовник «коломенский поп» Митяй-Михаил умер на корабле около Босфора, когда вокруг Константинополя шли бои генуэзцев с венецианцами. В июне 1380-го после Филофея патриархом стал исихаст Нил, он утвердил Пимена митрополитом «всей Руси», но Дмитрий не принял и этого. Ирония описывающего это исследователя («Киприан берет штурмом Москву...»)<sup>2</sup> говорит скорее о продолжающейся в наше время партийности (национальная сила, государственная независимость) чем о понимании проблемы. Проблема в отношении христианства к власти.

Проблема не решается отделением христианства от власти, веры от мира, церкви от государства. Христос, чье тело церковь, пришел в мир как власть имеющий, ἐξουσίαν ἔχων (Мф 7, 29), во власти и силе подчиняет, ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει (Лк 4, 36), рядом с этой другая власть не только что меньше, а ее просто нет (Рим 13, 1). Жест мощной власти — жест Бога. То, что богословы 14-го века не церемонились с противниками, значит только, что тогдашнее христианство еще не стало музеем. Отчерчивать границу, за которой человек теряет право на божественный жест, не в нашей компетенции. Но забыть, что отцы, о которых мы пишем, дрались, гневались, злорадствовали, сидели в тюрьме, голодали, почти никогда не умирали просто, — значит вообразить их похожими на нас, тогда как византийцы 14-го в., о которых мы говорим, вдвойне далеки от нас: их война похожа не на наши споры, а на войну, которая идет за нашей спиной на верхушках власти. Эта война большею частью тайная, война душ, умов и воли, и мы о ней мало что знаем; вдвойне трудно нам представить, чтобы такая война, какая идет сейчас у нас наверху, шла из-за веры и догмата, а в эпоху, о которой мы говорим,

<sup>1</sup> Там же XIX I, 4; Палама делит Бога на φύσις и χάρις допуская множественность нетварных энергий, вводит ἀλειράχης ἀλείρους ... ἀχτίστους θεότηας.

<sup>2</sup> Прохоров Г.М. Повесть о Митяе-Михаиле. Л.: Наука, 1978, с. 218–224.

оно было именно так. Накладывание на жесткость той войны современных академических схем — кабинетное упражнение неясного назначения. Современный западный исследователь подчеркивает у Паламы «мысль о необходимости осязательности (Spürbarkeit) благодати», «его вполне практическое усилие... сделать христианскую жизнь очевидной (offenkundig) в ее предназначении: опыте завершенности (vollendung) в Боге»<sup>3</sup>. Борьба Паламы вписана тут в современную ученую проблематику. Мы лучше будем относить ее туда, куда она принадлежала: к агонии тысячелетнего христианского царства.

Для современного богослова Палама делает «шаг назад в сравнении с классическим тринитарным учением»<sup>4</sup>. В Троичном догмате Бог весь выходит к миру в едиnorodном Сыне, равном Отцу, и потом снова еще раз выходит к миру в энергии и силе Духа, Отцу тоже равного. У Паламы сущность Бога тоже выходит к миру в своих энергиях, но вместе с тем остается от энергии отличной, т.е. каким-то образом выходит не вся (см. выше о перевертывании формулы *totus sed non totaliter*). Да, лексически современное ученое богословие не изменило христианского вероучения, но забыло, каким действительным был когда-то его выход в мир. Обескураживающий догмат Паламы уже отвечал на тогда еще далекую угрозу ухода христианства из мира. В нем (мы вернемся к этому позднее) давало о себе знать притяжение молодого наступательного ислама. Поворот к исламу в Византии уже происходил при императорах-иконоборцах, которые хотели понравиться арабам и привлечь монофизитов<sup>5</sup>. Паламизм не случайно сразу сблизили с иконоборчеством<sup>6</sup>. Попытки деканонизации св. Григория, удайся они, сделали бы историческую картину другой, и современные православные апологеты паламизма, возможно, описывали бы его как последнее крупное заблуждение

<sup>3</sup> P. Dr. Andreas Wittig OSA. Thessaloniki. Gregorios Palamas — Metropolit von Thessaloniki. Lehrer der Kirche. — Der Christliche Osten. Würzburg, XXXVIII, 1983, 3–4, S. 97, 99.

<sup>4</sup> Ibid. S. 99.

<sup>5</sup> Geneakopios D.J. Interaction of the «sibling» Byzantine and Western cultures in the Middle ages and Italian Renaissance. New Haven and London: Yale univ. press, 1976, p. 43.

<sup>6</sup> Никифор Григора. Ук. соч.: ... καὶ θεῖαι τῶν ἁγίων εἰχόνες καὶ τοῖς περὶ τὸν Παλαμᾶν ἐρρύπτουντο πρὸς πῦρ (PG 148, 1212 AB).



византийского христианства, благополучно преодоленное. Мы получили бы тогда восточный вариант христианского музея. Этого по разным причинам не случилось. Паламизм утвердил или подтвердил наш Восток как библейскую страну, родящую почву, где не всё еще определилось. То, что Палама не был деканонизирован и его догмат по крайней мере формально не отменен, не случайность и не ошибка, а подарок истории.

Правда, в богослужении догмат о сущности и энергии настоящего не закрепился ни в русской ни в греческой церкви. В греческом православии на вторую Неделю (воскресенье) Великого поста, св. Григория Паламы, архиепископа Фессалоникского, воспевается «богословия труба, огнедышащие уста благодати, достопоклоняемое вместилище Духа», «божественный Григорий». В акафисте ему прославляется «сокрушение тщетной ярости и языка Варлаама безрассудного речами и учениями и ума остротою мудрого царя и твоими, Григорие. Радуйся, нетварного Божества возвеститель (Ἀγγελε); радуйся, тварного и поистине пустого обличитель». В прозаическом изложении деяний «Святого собора» при «благочестивом Андронике, четвертом Палеологе» Варлаам называет энергию Бога тварной, но опровергнут Паламой, «исполненным Духа Святого», и бежит к латинам. О «различении без расхождения» сущности и энергии в Боге не упоминается, Палама выступает как вообще «утвердивший Православия учения», Ὁρθοδοξίας πηγὰς δόγματα<sup>1</sup>.

Но в богословии энергия остается проблемой. Она сохраняет свежее свойство заразительности вызова, вопроса. Даже в простом упоминании она будит мысль<sup>2</sup>. У А.Ф. Лосева учение св. Григория

<sup>1</sup> Τριψίδιον κατανυκτικὸν περιέχον ἄπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακοστῆς. Ἀθήναι: Φῶς, 1967, σ. 194–200 (... Ἐρῶράγη μάταιον φρύαγμα καὶ γλῶσσα Βαρλαάμ τοῦ παράφρονος, λόγοις καὶ δόγμασι καὶ διανοίας δξύτητι, τοῦ σοφοῦ Βασιλέως, καὶ σοῦ Γρηγόριε..., σ. 197).

<sup>2</sup> Читаем в статье по общему богословию: «Движение Бога вовне, осуществляющееся через сотворение, сохранение и обновление мира, имеет характер бескорыстия (ἀνιδιοτελείας). Оно представляет собой, согласно православному богословию, проявление энергии, а не сущности Бога...» (Μανιζαρίδης Γ. Ἡ θεμελιώδης ἀρχὴ τῆς κοινωνικῆς διδασκαλίας τῆς ὀρθοδοξίας. — Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, νοέμ.—δεκ. 1971, т. 626, σ. 459). Здесь есть противоречие, не замеченное автором и заставляющее задуматься.

Паламы о божественных энергиях стало серединой его собственной апокалиптической историософии. Мир, западный мир гибнет в языческом, еретическом гнусном и отвратительном, пакостном и мерзостном дуализме. Происхождение этого дуализма прослеживается Лосевым, но история болезни становится уже не очень существенной, если беда подступила так близко, что схватила за горло. Беда не в том, что живой Бог испарился для человека в заоблачные сферы, обескровленный мир стал мертвым телом, над которым человек производит безысходные мертвящие манипуляции. Собственное тело человека тоже стало мертво для него и отдано холодным истерическим сатанинским страстям. И как еще спасти мир, материю, вещество, тело, если из них вынута живое божество. Тогда остается выбирать только один из коридоров ада наяву, всё равно какой, потому что все ведут к предсмертным судорогам. В картезианском рационализме всё в мире сводится к глухим столкновениям протяженных масс, в кантианском субъективизме — к такому же безысходному перетасовыванию сознанием его же собственных порождений, наконец в позитивизме трансценденция, уже у Декарта и Канта далеко затерянная, просто выбрасывается за ненужностью и человек задыхается среди пыли распавшегося на атомы бездушного мира. Как воздух, больше воздуха требуется обратный приток божества в мир. Жизнь сохраняется только на островке православия, где мир омыт энергиями, которые и есть прямые божественные присутствия. «Свет Фаворский неотделим от существа Божия и потому есть сам Бог»<sup>3</sup>, «вселенско-ликующее умозрение колокольного звона», «где апофатизм неистоимо изливаемых энергий Первосущности и протекание сердечных и умных глубин соединяется со вселенскими просторами космического преображения и с внешним ликованием софийно-умно спасенной твари»<sup>4</sup>.

Исчезающее, почти совсем стершееся присутствие паламитского догмата в православном богослужении, где мы видели превращение его в простое отвержение атеизма, контрастирует с активностью паламизма в теоретическом богословии. Причина этой разности, как

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993, с. 873.

<sup>4</sup> Там же, с. 883.

ни странно, в *одинаковом* понимании энергии современным сознанием, умом технической эпохи, и обыденным и теоретизирующим. А именно, энергия и простым сознанием церковнослужителя, прихожанина и сознанием богослова-теоретика воспринимается как действие. На первый взгляд в энергии видел действие и Григорий Палама, и в большом числе случаев при переводе его творений передача энергии через действие не вызывает возражений. Но мысль Паламы прочно укоренена в традиции, христианской, философской, греческого мира. Она просто не обязана подчиняться современным мыслительным схемам. Настоящее изучение богословия энергий должно начаться прежде всего с прояснения паламитской энергии. Она в своем собственном существе не действие.

Церковная практика всё меньше принимает догмат об энергиях потому что ощущает, что присутствие Бога вовсе не обязательно есть действие, а по крайней мере настолько же или еще больше — покой, причем даже не обязательно покой высшего экстаза, а покой смирения, терпения, даже покой недоумения (амехании), нередко — покой кеносиса (истощания), богооставленности, такой, как оставленность Богочеловека на кресте<sup>1</sup>. Для того чтобы догмат об энергиях мог вернуться в богослужение, надо чтобы энергия перестала пониматься как действие. Для современного сознания отказаться от действия очень трудно. А.Ф. Лосев понимает энергию как действие, неистощимое изливание, ликование. Действенное присутствие энергий необходимо ему для активного противостояния агрессии позитивизма. Деятельное понимание энергий проходит через современную мысль как что-то естественное. У С.С. Хоружего энергия, синергия имеет биологическим коррелятом феномен эрекции<sup>2</sup>, сближается с понятием движения<sup>3</sup> и предполагает недовершенность<sup>4</sup>, готовность к новому движению.

---

<sup>1</sup> «... Господь, видя крепость души того или другого подвижника, допускал в нем эту пустоту, ему доверял эту пустоту... Отсутствие живого опыта — это знак Божиего доверия к нам в нашей верности...» (*Митрополит Антоний Сурожский. О путях веры...*, с. 115).

<sup>2</sup> *Хоружий С.С. После перерыва...*, с. 415.

<sup>3</sup> Там же, с. 435–436 («... у Аристотеля энергия — движение... в Православии... почин движения...»).

<sup>4</sup> Там же.

У Аристотеля первый признак энергии, в которой продолжается мысль Парменида о бытии, — завершенность, полнота. Энергия похожа на движение, но энергия сама по себе, собственно энергия (ἡ ἀπλῶς ἐνέργεια) — другое (ἐτέρα), она законченность, достигнутость цели (τοῦ τετελεσμένου, О душе III 7, 431a 6). Фонд греческой мысли остается явственным фоном всего грекоязычного богословия вплоть до перехода его на новогреческий. Надежная старая философская база отчетливо присутствует и у всего Паламы, навязывать его мысли новоевропейские схемы нельзя, люди делают это только по недоразумению. С другой стороны, непосредственное отношение Палама по условиям своего образования имеет в философии только к Аристотелю. Против Никифора Григоры и других, называвших Паламу неуком (ἄμαθής), не знающим даже первых начал философии, не понимающим самой сути строгого знания (μηδὲ τί ἐστὶν ἐπιστήμη ... ἐπισταμένου)<sup>5</sup>, Палама напоминал, что его семнадцатилетнего пригласили говорить об Аристотеле перед императором и видными учеными, которые были поражены его совершенным знанием аристотелевской логики<sup>6</sup>.

Во всяком случае Палама стоит на тысячелетней почве христианского богословия. Зависимость — полная — от нее дает о себе знать особенно там, где он манипулирует и (иногда) подделывает, спорит о букве: то, что он говорит, ни в коем случае не отдельно. С движением Паламы двинется поэтому и вся почва: Палама безусловно предпочтет читать традицию по-своему и навязать другим свое чтение, никогда не согласится признать малейший отход от традиции. Дерево привязано к почве, но и почва привязана к дереву.

2. Наша задача не суд и оценка. Мы в простоте принимаем уверенность сторон спора в верном следовании преданию. Как мы не имеем претензии в нем участвовать, соглашаясь с одним из старых

<sup>5</sup> *Никифор Григора*. История ромеев XXX 20 и др.

<sup>6</sup> «...παρὰ βασιλεῖ τῷ μεγάλῳ Ἀνδρονίκῳ ... περὶ τῆς Ἀριστοτέλους λογικῆς πραγματείας εἰπεῖν, ὡς ἐκπλήξαι τοὺς περὶ τὸν βασιλέα ... σοφοὺς ... εἰπεῖν πρὸς τὸν βασιλέα ... τοιοῦτους ἔδει τὴν φύσιν εἶναι τοὺς τὴν λογικὴν πραγματείαν Ἀριστοτέλους μετιέναι προηρημένους» (Cod. Coisl. 100, fol. 236. Цит. по: *Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris: Seuil, 1959).

церковных решений о непозволительности богословствовать в сане ниже епископского, так не нашим авторитетом и устанавливать или подтверждать принадлежность одного взгляда традиции или далекость от нее другого. Но вне чтения отцов мы уже не остались, и связали богословие с философией не мы. У нас на руках лежит непроработанное задание, и если сплошь да рядом мы видим, как люди отчаянно запутываются в проблемах, хватаясь от нетерпения или равнодушия за подвернувшееся суеверие, для нас это никак не причина тоже отодвигать обязательную работу на потом. Вместо того чтобы запирать традицию в одно из современных мнений, мы лучше вчитаемся в нее. Она этого стоит, потому что несет в себе больший размах мысли, чем на какой мы сейчас способны. Поздние споры о ней уже только подтверждают недостижимость подобного размаха. Наша беспартийность никоим образом не равнодушие или «научная» непричастность; наоборот, мы хотим как можем послужить школе, к которой принадлежим, показав если, конечно, не способность к древней глубине, то безусловное уважение к ней.

Уважение требует отказа от претензий на сколько-нибудь полный охват. На это у нас нет ни подготовки, ни средств. Вместо него пусть у нас будет захваченность.

Надо «признать, что в жизненном организме и, наиболее всего, в человеке есть *самостоятельная воля и энергия*, энергия, при-сущая только человеку и больше никому, и что в то же время вся эта тварная энергия есть только стремление уничтожить свою, отъединенную энергию и отождествить ее с Божественной»<sup>1</sup>. Война идет между своим и своим, собственным и собственным. Отсюда ее безжалостность. В невидимой брани со своим за свое нечего терять кроме цепей, а приобретается всё. Мы скорее видим достоинство чем остылость нашего пространства в том, что тоны последней битвы не заглушены и не размазаны у нас соглашением без согласия. В процитированном докладе 1923-го г. Лосев продолжал: «Теперь ставится последний вопрос нашему обществу и церкви: позитивизм или религия? В самом деле, в имяславии сгущены все основные пробле-

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Анализ религиозного сознания (1923?). Тезисы доклада (ж-л «Начала», №1–4, 1995, с.267).

мы религии и философии. Если вы признаете, что Имя есть только звук, а не сам Бог, то вы не можете быть православными». Прошло 72 года, и наше общество не пришло к своему Аугсбургу, до которого тем более далеко, что как в 1923-м, так теперь имена у нас звучат глухо и невпопад. «Философии... отвечающей... [центральному] руслу... не было еще создано в России»<sup>2</sup>. «Разные “условия” спокон веков мешают нам быть самими собою и разрабатывать свои же собственные... идеи»<sup>3</sup>. Сказать, что условия для своего и собственного улучшились, нельзя. Распущенное приобретательство, наоборот, затруднило их теперь как никогда. Строительство поэтому не может еще быть нашей целью. Большим, на что мы можем замахиваться, остается попытка хранения открытости против соблазнов активизма и угроз со стороны всего того множества, с которым мы не спешим соглашаться и не считаем нужным спорить.

Я повторяю, уверенно подчеркивая, что условия на нашем Востоке воспроизводят себя столетие за столетием, и надеяться на их изменение легкомысленно, надо взглянуть им в лицо. Эсхатология поздневизантийских споров спешила к полярным противоположениям, торопила к «или-или», требовала от нерешительных немедленного выбора, и паламиты предпочитали иметь дело с прямыми варлаамитами чем со спокойной серединой. Крик о наступлении на веру и о гибели ее подстегивал к принятию мер. Когда Григорий Палама стремился прочь от слов к «делам, т.е. догматам»<sup>4</sup>, он только подтягивался к тону, отчетливо звучавшему у Иоанна Кантакузина, который в роли православного василевса на соборе 1351-го г. оставлял богословов вопросом, сказанное ли другими побуждает их говорить или «дела», являемые словами<sup>5</sup>. Развернутые полотнища «антиречей» (ἀντιρρητικοὶ λόγοι) своими размерами были призваны

<sup>2</sup> Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994, с. 130.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Т. I. М.: Издание автора, 1930, с. 4.

<sup>4</sup> Соборный томос... [1351]: PG 151, 725 A.

<sup>5</sup> Ἰωάννου Καρμίρη Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας. Т. I. Ἀθήναι, 1960 2, σ. 378—379 (документы того же Соборного томоса 1351).

заполнить пропасть между словом и делом и только увеличивали ее. Палама, писавший не меньше других, спокойно признавал, что на всякое слово будет опровержение и победят не речи, а догмат, собор, император. Акиндин, у которого такой поддержки было мало, понятным образом мог в своей озабоченной обстоятельности казаться человеку власти смешным<sup>1</sup>. Радикальность обвинений, уличавших за мельчайшей деталью противной позиции всегда крайнее заблуждение, потрясающее самые основания христианской вселенной, заставляла начинать всякое разъяснение с самого начала. К тому, что взаимные обвинения партий будут в паламитских спорах одинаковыми, историк, видевший такую же ситуацию в эпоху иконоборчества, давно готов. Палама обвиняется в разделении Бога на двух, в том же обвиняются «Варлаам и Акиндин»<sup>2</sup>. Эти имена рано стали нарицательными. Для Симеона, архиепископа Фессалоникского († 29.3.1430) Варлаам, Акиндин, Григора уже сказочные еретики, безбожные, бредовые, приобщающие человека к божественной природе (через отождествление сущности и энергий)<sup>3</sup>. «Безмозглые» по определению способны отвечать за любую нелепость<sup>4</sup>. Паламиты снова услышат противников уже после падения Константинополя в связи с Флорентийской унией, но томистская аргументация Геннадия (Георгия) Схолария будет уже академической конструкцией, в свою очередь неслышной для верующего народа, для которого торжество Православия над ересью останется победой очевидной правды над столь же очевидной и злонамеренной ложью.

<sup>1</sup> «...συνέβαινέ τι γέλοϊον περὶ αὐτόν» (Иоанн Кантакузин. История 2, 40).

<sup>2</sup> «...διχοτομοῦσι τὸν θεὸν οἱ τάλανες εἰς κτιστὰ καὶ ἄκτιστα, καὶ δογματίζουσιν ἀφρόνως ἀδιάφορον εἶναι τῇ ἀκρίστῳ οὐσίᾳ τὴν ἄκτιστον ἐνέργειαν» (Палама. О единении и различении 9).

<sup>3</sup> Диалог против всех ересей: PG 155, 160.

<sup>4</sup> В поздних «Анналах» протовестиария *Георгия Францы* (кн. IV: PG 156, 1017) есть его Символ веры: Πιστεύω μὴτε ἀνενέργητον εἶναι τὴν θεῖαν φύσιν καὶ ἐνεργειῶν οὐσιωδῶν ἔρημον, μὴτε αὐτὸν εἶναι οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν ἐπ' ἐκείνης, μὴτε κτιστὰς εἶναι ταύτας κατὰ τοὺς ἀφρονας Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον, ἀλλὰ καὶ ἐνεργείας θείας οὐσιώδεις, καὶ ἐτέρας εἶναι ταύτας παρ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν καὶ ἀκτίστους εἶναι καὶ λεγομένας θεότητος (!). Ненадобность выслушивать противников, объявленных безумными, делала неосторожными: в множественности «нетварных энергий», т.е. божеств, переставали видеть проблему.

Когда жаркая поздневизантийская полемика была замечена русской богословской мыслью в конце прошлого века, то одним из первых интригующих открытий было несоответствие между лапидарностью обвинения (со стороны победившей партии Паламы-Кантакузина-Филофея) и тонкостью защиты. Путешественник по христианскому Востоку, собиратель еп. Порфирий Успенский привез в Россию много бумаг по исихастским спорам, которые явно захватили его. Здесь большей частью официальная обвинительная литература, большое опровержение ересей, выписка из завещания константинопольского вселенского патриарха Исидора (1347–1350) о Варлааме и Акиндине, паламитское исповедание веры Евсевия, митрополита Сугдеи (1351), проклятие некоего монаха Феодорита на заблуждения латинские и Варлаама и Акиндина, проклятия Хлора и Данила заблуждениям латинским, а также Варлааму и Акиндину, то же — монаха Нифонта (1369), то же — иеромонаха Симеона (1371), «О недугах варлаамитов и акиндинистов», из рукописи 14-го в. и т.д. Вместе с тем он включает в свое собрание (№48 в описании<sup>5</sup>) и ямбы Акиндина против Паламы. П. Сырку, держащийся официальной церковной позиции<sup>6</sup>, замечает, что перечисляемые группой оппоненты Паламы расходились не больше с ним чем между собой, и Никифор Григора, с самого начала враждебный к Паламе, еще раньше того писал против Варлаама. Неверно думать, что изучение позднего византийского исихазма началось в 20-м веке. Только что процитированная книга П. Сырку по осведомленности сравнима, с поправками на исследовательские стили эпох, с современными работами. Тем не менее в рецензии она критикуется в частности за недостаточное количество новых сведений о Паламе<sup>7</sup>. Работа велась широко, захватывая смежные темы<sup>8</sup>, и не только у нас. В 1925-м г.

<sup>5</sup> Описание бумаг епископа Порфирия Успенского, пожертвованных им в Императорскую Академию Наук по завещанию. Составлено по поручению Академии наук П. Сырку. Приложение к 64-му тому Записок императорской академии наук, №9. СПб, 1891, с. 226.

<sup>6</sup> Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIX веке. Том I, вып. I. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб, 1898, особ. с. 140.

<sup>7</sup> Дринов М.С. Разбор сочинения П. А. Сырку «К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке». СПб, 1900, с. 3.

<sup>8</sup> Радченко К.Ф. Этюды по богомилству. Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомилству. СПб, 1911.



итальянский византист Джузеппе Каммелли сообщал, что ему удалось собрать все 454 письма эпистолярия Димитрия Кидониса, но дороговизна печати не позволяет их опубликовать. Они были изданы лишь много позже<sup>1</sup>. Униат, приближенный императоров Димитрий Кидонис и его брат афонский иеромонах Прохор заслуживают внимания при всяком изучении паламизма. На важную роль Прохора было указано в одной из первых работ по нашей теме. Григорий Недетовский<sup>2</sup> называет разумными предложенные Варлаамом планы западно-восточного собора в видах помощи грекам оружием<sup>3</sup>. Как позже оба Кидониса, Варлаам не видел надежды для Византии в политике лавирования между ближневосточными силами. Недетовский обращает внимание на пресс, под которым проводилась и церковная политика поздней империи. Всё делалось под угрозой кризиса, частым обвинением было использование смуты в недобрых целях. Согласие приходило, «число последователей Варлаама и Акиндина не уменьшалось к 1350-му году, а еще увеличивалось»<sup>4</sup>. К ним были причислены те, кто с Варлаамом никогда не был, как «даровитый и ученейший историк Григора», по Недетовскому прежний сторонник Паламы. Недетовский выслушивает противную сторону, как паническое предостережение митрополита Сиды Кирилла: «Восстаньте, восстаньте и убеждайте всех остерегаться многобожной ереси безбожных паламитов». Кирилла принудили признать это свое послание подложным и произнести новое вероисповедание с

<sup>1</sup> *Démétrius Cydonès. Correspondance, I—II. Citta del Vaticano, 1956. Ср. Cammelli G. Demetrio Cidonio al fratello Procoro. — Studi bizantini. Vol. primo. Roma, 1925, p. 49—55. Сводка о Димитрии Кидонисе: Wendebourg D. Demetrios Kydones (ca. 1324/25 — 1397/98). — Theologische Realenzyklopädie 21 (1990), 359—362.*

<sup>2</sup> *Недетовский Г. Варлаамитская ересь. — Труды Киевской духовной академии. 1872, февраль (Киев), с. 316—357.*

<sup>3</sup> Ср. название одной из современных работ на эту тему: «Плохой богослов единства в 14-м веке: Варлаам Калабрийский». Недетовский, конечно, знает и дает в заглавии официальную оценку Варлаама, но читает материалы исихастских споров без предвзятости. Отсутствие предрешенности в подходе к сторонам споров, свободная оценка решений греческой церкви в 14-м в. — общая черта русских православных исследований прошлого века, отличающихся открытостью от православных работ 20-го в., однозначно партийных.

<sup>4</sup> *Недетовский Г. Варлаамитская ересь..., с. 348—349.*

анафемой Варлааму и Акиндину, за то признали «огнем, дышащим на еретиков». Это было типично для практики обращения иерархов в новый догмат. Всех упорных «варлаамитов» заключали в «узы»<sup>5</sup>. Характерным для православных историков прошлого века образом Недетовский оставляет вопрос о том, кто был прав в споре, без однозначного окончательного решения. Выражение «варлаамитская ересь» выглядит у него как цитата из старого документа.

Было прослежено, как новая догматика отразилась в истории богослужения<sup>6</sup>. Разновременные списки синодика в Неделю торжества православия показывают смягчение формул Собора 1351-го г. в сторону благочестивого обобщения вплоть до отсутствия анафемы Варлааму и Акиндину в некоторых списках<sup>7</sup>. Главной тенденцией оказывается уже замеченное выше приписывание противникам заведомо безумной лжи, как полная отмена божественной сущности и сведение ее к ничто<sup>8</sup>. В русском переводе, у Ф. Успенского по списку Московской патриаршей библиотеки № 667 и Московской синодальной № 93, принципиальный буквализм не дает судить, были ли переводчиками поняты богословские тонкости энергетизма. Из перевода без оригинала сути дела, по-моему, понять было невозможно.

Ἔτι τοῖς αὐτοῖς φρονοῦσι καὶ λέγουσι μηδεμίαν ἐνέργειαν φυσικὴν ἔχειν τὸν θεόν, ἀλλὰ μόνην οὐσίαν εἶναι ταῦτόν τε καὶ ἀδιάφορον παντελῶς οἰομένοις τὴν τε θεῖαν οὐσίαν καὶ τὴν θεῖαν ἐνέργειαν καὶ μηδεμίαν νοεῖσθαι τούτων κατὰ τι διαφοράν, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ποτὲ μὲν οὐσίαν, ποτὲ δὲ ἐνέργειαν λέγεσθαι, ὥς καὶ αὐτὴν ἀνοήτως τὴν θεῖαν οὐσίαν παντάλασι ἀναιροῦσι καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν ἄγουσιν ... ἀνάθεμα γ'.

Еще с ними мудрствующим и глаголющим ни едино действо естественное имети Богу, но единому существу быти томуже всяко и неразличному и мнящим божественному же существу и божественному действу и ни единому различию разуметися от сих по ничесому, но томуже овогда убо существу, овогда же действу глаголатися, яко и тожде безумие

<sup>5</sup> Там же, с. 350–351. Антипаламитское послание митрополита Кирилла Недетовский цитирует по изданию: *Acta patriarchatus constantinopolitani, 1315–1402*. Ed. Fr. Miklosich et Ios. Muller. T. I. Vindobonae, 1860, p. 399–406.

<sup>6</sup> Успенский Ф[едор Иванович]. Синодик в неделю православия. Сводный текст с приложениями. Одесса: Тип. шт. Одесского воен. окр., 1893. [6], с. 98.

<sup>7</sup> Там же, с. 30.

<sup>8</sup> Там же, с. 31.

божественное существо всячески отъемлющим и внебытие ведущим... анафема 3 [трижды].<sup>1</sup>

Ошибки перевода на фоне его высокого качества в Древней Руси заставляют думать, что различие сущности-энергии в данном случае не было подхвачено русским умом.

Успенский читает о Варлааме итальянское исследование<sup>2</sup> и не доверяет общему у всех византийских писателей той эпохи смехотворному выставлению Варлаама<sup>3</sup>. Успенский приходит к выводу, что для общего понимания громадного спора «решающее значение принадлежит Акиндину»<sup>4</sup>. В Мюнхене (рукоп. №223 византийской части архива<sup>5</sup>) он находит письма и другие сочинения Акиндина и рекомендует издать их «без всяких пропусков»<sup>6</sup>. Он делает большие<sup>7</sup> выписки из этого кодекса. Акиндин того стоит. Ранний союзник

<sup>1</sup> Там же, с. 30 и 31. К другим славянским переводам Паламы: *Lazić M. Slovo na Uspenije Bogorodice Grigorija Solunskog* (Palame) u okviru hilendarskog srpskog zbornika iz XV veka // *Arheografski prilozi* 12 (Beograd 1990) 219–242; *Marčeski I. Terms of Hesychast Texts in Middle Bulgarian Translations. Demonstrated by examples from works of Gregory Palamas.* — *Byz. Slav.* 51 (1990) 208–215.

<sup>2</sup> *Mandalari Giovanantonio. Fra Barlaamo Calabrese maestro del Petrarca.* Roma, 1888. Еще о Варлааме: *Lo Parco. F. Petrarca e Barlaam.* Reggio Calabria, 1905; *Lo Parco. Gli ultimi oscuri anni di Barlaam e la verità storica sullo studio del greco di F. Petrarca.* Napoli, 1910; Schirò G. 'Ο Βαρλαάμ και ἡ φιλοσοφία εἰς τὴν Θεσσαλονίκην κατὰ τὸν XIV αἰῶνα. Θεσσαλονίκη, 1959. *d'Agostino E. Barlaam in Calabria.* — *Seminara nella cultura italiana* (Nr. 1474) 45–66; de Leo P. Barlaam e la società coeva. — *Ibid.*, 23–34.

<sup>3</sup> «... мнимое посрамление, которое нанес Григора Варлааму» (*Успенский Ф. Синодик...*, с. 71). Современный исследователь продолжает верить в поражение Варлаама на диспуте с Никифором Григорой, но согласен, что «вряд ли можно на основании этого делать вывод о невежестве Варлаама» (*Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV–XV вв.* Ленинград: Наука, 1976, с. 15–16. Он учитывает мнения: *Loenertz R.-J. Byzantina et franco-graeca.* Roma, 1970, p. 83, 88; *Leone P.L.M. II Φιλομαθὲς ἢ περὶ ὑβριστῶν* di Niceforo Gregora. — *Rivista di studi Bizantini e Neellenici*, NS, 1971–1972, 8–9 (XVIII–XIX), p. 171–201).

<sup>4</sup> *Успенский Ф. Синодик...*, с. 71.

<sup>5</sup> 363 л., XV в. Кроме этого Cod. Monac. gr. 223, еще неизданный Акиндин: cod. Ambros. 290 (анализ: *Loenertz R.J. Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées.* — *Orientalia Christiana periodica* XXIII, 1957); Cod. Marc. gr. 155.

<sup>6</sup> *Успенский Ф. Синодик...*, с. 74.

<sup>7</sup> Там же, с. 75–96.

Паламы человек отчетливого и бескорыстного ума с убедительной позицией. «Всё делающее делает поскольку оно энергия. Когда оно не целостно энергия, оно делает не целым собою, но чем-то самого себя. И что делает не целым собою, не есть первое делающее, ибо делает присущностью к чему-то, а не своей сущностью. Первое делающее, а оно Бог, не имеет никакой примешанной к нему силы, какую оно что-либо делало бы, но есть целостно чистая энергия»<sup>8</sup>. Есть безусловно правда в опасении Акиндина, что оставляющий в Боге кроме энергий абсолютно непостижимую и от энергий отличную сущность «не поверил... в Христово вочеловечение по сущности, но [только] по какой-то другой низшей божественности»<sup>9</sup>. Справедлив и упрек, что Палама в своей полемике «всё перевертывает... для собственной цели»<sup>10</sup>. Обращение Паламы с текстом авторитетов мы увидим ниже, см. также примечания особенно к последним частям его главной работы, где политическая заинтересованность (прямое обращение к василевсу) выходит на передний план<sup>11</sup>.

Константин Радченко<sup>12</sup> опирается на работы архиеп. Леониды, Сырку, Ф. Успенского, преосв. Порфирия Успенского, проф. Т.Д. Флоринского, которых благодарит. Замечая, что «Палама резко разграничивает энергию Божества от сущности», Радченко «оставля[ет] в стороне вопрос о правоверии этого учения». Аналог он находит в мистике Мейстера Экхарта, который «различает в Боге неподвижную потенциальность, характеризующую сущность Бога, и образ ее — природу, составляющую первый акт движения, истекающую из потенциальности, как... свет»<sup>13</sup>. Многозначительно у Никифора Григоры «указание на сходство этого учения с учением мессалиан... В учении Паламы о Фаворском свете, кажется, проглядывает

<sup>8</sup> Григорий Акиндин. О сущности и энергии: PG 151, 1197 С. Возможно, это трактат не Акиндина: см. Jugie M. Palamite (controverse). — Dict. de théol. catol. T. 11, 2-me p., col. 1803.

<sup>9</sup> Успенский Ф. Синодик..., с. 84–85.

<sup>10</sup> Там же, с. 85.

<sup>11</sup> См.: Палама. Триады. М.: Канун, 1995.

<sup>12</sup> Радченко К[онстантин Федорович]. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев: Университетская тип., 1892.

<sup>13</sup> Там же, с. 121.

тенденция усвоить человеку несозданное божественное начало»<sup>1</sup>. Радченко внимателен к Акиндину, отождествляет у него «чистую энергию», ἐνέργεια καθάρᾳ, с actus purus Фомы Аквинского, находит равенство οὐσία = τὸ εἶναι в Боге<sup>2</sup>. «Не касаясь вопроса о правоверии противоположных партий»<sup>3</sup> (массивное цитирование вне связи с контекстом дает спорящим возможность доказывать что угодно), Радченко объясняет конечную победу исихастов (паламитов) общим упадком Византии. «Настроение умов было таково, что с ним более гармонировало мечтательное, блуждающее в области привлекательных утопий учение исихастов, чем рассудочные, трезвые, несколько сухие теории варлаамитов»<sup>4</sup>. Богословие Паламы было на руку богомилам. Его учение «можно было понимать... как учение о двух или многих богах... Очень может быть, что противники исихастов не так преувеличивали, как это принято думать, обвиняя последних в многобожии»<sup>5</sup>. Здравой Радченко считает позицию епископов, выступивших с протестом одновременно против варлаамитов и «многобожия Паламы» и не «дерзавших выступать с обсуждением таких превыспренных вещей»<sup>6</sup>.

Корректность и контекстуальность цитирования, не встреченные Радченко в исихастских спорах, сами по себе прояснили бы только масштаб дела, но не принесли бы решения. В загадочном начале споров, когда приглашенный в собрание исихастов Варлаам «не смеет хрюкнуть», потом по Паламе близок к греху самоубийства, вместо этого сразу затевает государственный процесс против афонских «мессалиан», при первой неудаче бросает всё и навсегда удаляется из империи, позволяя тем говорить о себе что угодно за недоступностью его сочинений (они сожжены)<sup>7</sup>, Григорий Палама

<sup>1</sup> Там же, с. 127–128.

<sup>2</sup> Там же, с. 133–134.

<sup>3</sup> Там же, с. 149.

<sup>4</sup> Там же, с. 152.

<sup>5</sup> Там же, с. 156.

<sup>6</sup> Там же. Радченко цитирует епископский протест по PG 150, 878.

<sup>7</sup> По-видимому, сожжены только богословские, не математические («Логистика», Страсбург 1572; Париж 1600; «Арифметический комментарий второй книги Евклида», Лейпциг 1888), по астрономии и музыке и по «внешней философии» («Разрешение апорий Григория Лапифа», Cod. Vat. 1110).

пишет к Григорию Акиндину, который пока еще ходатайствует за него перед константинопольским патриархом, но скоро то самое письмо, где единственной темой остается как будто бы обличение их общего врага Варлаама, возьмет в свидетельство против Паламы. Главной опорой нового догмата Паламы всегда была апофатика Дионисия Ареопагита, оставлявшая выше всякого природного и благодатного блага и выше самого того, что люди считают и называют Богом, неприступный безымянный мрак. Дионисий Ареопагит не вводит для своего парадоксального различения между Богом и Сверхбогом именований *сущность-энергия*. Григорий Палама видит основание для такого именованя у других святых отцов Церкви, и в упомянутом 3-м письме к Акиндину — у Кирилла Александрийского. Его Палама цитирует: «... святые учат дословно (ἐπὶ λέξεως), что природа Бога и энергия не то же... Ибо [они говорят, что] природы есть порождать, энергии же делать (τὸ ποιεῖν); и одно сущность Бога и другое сущностная Бога энергия»<sup>8</sup>. Кирилл Александрийский вводит различение природа-энергия для доказательства равночестности божественного Сына Отцу. Идет серия «редукций к абсурду», который получится, если не отличить рождения от делания. «Если рождению то же есть делание, рождающий будет делающим рождаемое и рождающим делаемое (ὁ γεννῶν ἔσται ποιῶν τὸ γεννώμενον, καὶ γεννῶν τὸ ποιοῦμενον). Но делание есть энергии, природы же — рождение, и природа и энергия не то же; значит рождению делание не будет тем же»<sup>9</sup>.

Контекст Паламой явно не учтен, «дословная» цитата содержит добавление («природа Бога» у Паламы при просто «природа» у Кирилла), природа однозначно приравнена сущности<sup>10</sup>. Волевое обращение с авторитетом сменится объективно научным в эпоху (она наступит скоро), когда богословие станет предметом. Для Паламы выше всего и прежде всего важно, чтобы Бог не остался «не-

<sup>8</sup> 3-е к Акиндину 3.

<sup>9</sup> Кирилл Александрийский. Сокровище 18: PG 75, 312 С.

<sup>10</sup> Иоанн Дамаскин понимает различие природы-энергии по контрасту вечного и возникающего, естественно присущего (рождение) и изволенного (Точное изложение православной веры 1.8). Подход и пейзаж совсем другие чем у Паламы.

действенным» (ἀνεύρητον)<sup>1</sup>, а он останется таким, если в мире не будет прямого присутствия Самого Божества без его преломления в твари и тварном. Палама борется в мире, где такому присутствию есть альтернатива, уход «недействительного» Бога в потусторонность. Палама цитирует богословов, в чью эпоху Бог подступал к человеку не нуждаясь в отстаивании своей действительности. Что энергии нетварны, т.е. суть Сам Бог, указывает на радостный путь к Нему Самому, окно из тварности в нетварность. Но одновременно то, что божественная сущность у Паламы впервые в истории догматики замыкается от всякой причастности как таковая, — это темное или даже зловещее в паламизме. Прав Прохор Кидонис, что когда апостолы просили показать им Отца «и довольно с нас», они не понимали, что готовятся увидеть только энергии и не саму Сущность<sup>2</sup>. С другой стороны, изоляция сущности была неизбежным и необходимым противовесом ее обнажению в энергиях.

Таким образом Григорий Палама находил у святых учителей лексикону, но не мог найти саму проблему, его задевшую, тем менее ее решение. В Послании 189 (Евстафию архиатру) Василий Великий<sup>3</sup> показывает, обращаясь к врачу общины и тем самым к кругу обычных верующих, что троичность не нарушает божественного единства, не возвращает к многобожию. Между прочим, это видно по единству божественных действий, энергий. «Освящает и животворит и просвещает (φωτίζει) и утешает (παράκαλεῖ) и всё подобное равно (ὁμοίως) Отец и Сын и Дух святой»<sup>4</sup>. Энергии дают о себе знать как действительные дары полной благодати тем, кого избрала благодать. «... И другое всё равным образом осуществляется (ἐνεργεῖται) в достойных (τοῖς ἁγίοις) от Отца и Сына и святого Духа». Энергии дары, радующие, дающие дышать: «... всякая радость и сила, окормление (ὀδῆγία), жизнь, утешение, изменение к бессмертию, перестроение

<sup>1</sup> 3-е к Акиндину 3, начало: «... Ясно, что он [Варлаам] не всего Создателю поклоняется, но Богу некоему недействительному; ибо уже не сможет он Его назвать Творцом и Богодействующим (θεουργόν) и вообще действующим».

<sup>2</sup> Τόμος συνοδικός κατὰ Προχόρου ἱερομονάχου τοῦ Κυδωνί τοῦ φρονήσαντος τὰ Варλαάμ καὶ Ἀκινδύνου: PG 151, 699 A.

<sup>3</sup> PG 32, 684–696.

<sup>4</sup> 7, 695 B.

к свободе и если есть какое другое благо, которое нисходит до нас (δ μέχρις ἡμῶν καταβαίνει)». По энергиям, действующим в нас, или вернее [по] осуществляющим нас дарам мы знаем Бога, насколько Его знаем. Пока они не в нас, мы не можем знать и их тоже. Но и присутствие их в нас еще не дает знания Бога. Мы единственно можем отвечать только за то, что такие-то действия Он в нас производит, каков же Он — не знаем, не узнаем, не сумеем назвать никогда. Именуемое суждение (προσηγορία) несет в себе указание на ту или иную эксусию, изрядную мощь (силу, власть), будь то эпоптическую (избыточествующую феорией) или энергетическую (полную деятельным бытием), но во всех привносимых умом именах божественная природа как она есть, в меру своего бытия, остается асемантической, необозначенной<sup>5</sup>. Употребляя единственное число «энергия» о действительности нетварного Начала, множественное «энергии» о действиях, проявившихся в сотворенном; можешь, пожалуй, говорить во множественном числе «энергии» о Нетварном, но помни, что не можешь тогда перечислить или назвать их. «Узнав [в Боге] благодетеля и судию, доброго и справедливого и всё другое подобное, мы научаемся различию энергий; но природу действующего (ἐνεργοῦντος) мы через постижение (κατανοήσεως) энергий способны познать (ἐπιγινῶναι) ничуть не больше». Сумма имен энергий тоже не даст охватить сущности, ее «логос» останется так или иначе другим или вернее «логоса», который бы на нее донес, ее предал (λόγος μὴνυτής), отыскать невозможно. Семантика (σημασία) относящихся к ней имен другая, привязанная не к тому, что нам хотелось бы обозначить, а к его энергии или достоинству. Мы не находим ни в именах божественных энергий, ни в самих энергиях никакого различия, которое могло бы отсылать к разным источникам; мы не улавливаем никаких ясных свидетельств того, чтобы в божественной природе, о непостижимости которой сказано, просматривалось расщепление (παράλλαξη). Тождеством энергий предполагается единство природы. Будем оставлять природу ради ее непостижимости безымянной

<sup>5</sup> 8, 696, АВ: Οὐκοῦν ἐξουσίας τινός, εἴτε ἐποπτικῆς εἴτε ἐνεργητικῆς, ἐνδειξιν ἢ προσηγορία φέρει. Ἡ δὲ θεία φύσις ἐν πᾶσι τοῖς ἐπινοουμένοις ὀνόμασι, καθὼς ἐστι, μένει ἀσήμαντος, ὡς ὁ ἡμέτερος λόγος (quae nostra est doctrina).



и имя Божества относить к энергии как единственно нами испытываемой; единство энергий Отца, Сына и Святого духа заставит говорить об одном Божестве, не трех. Будем поступать как большинство и считать, что имя *Божество* указывает на самую божественную природу (εἶτε, κατὰ τὰς τῶν πολλῶν δόξας, φύσεως ἐνδεικτικόν ἐστι ...κτλ.); всё равно и в этом случае из-за невозможности найти внутри природы различия не будет неподобающим определить святую Троицу как единое Божество.

Палама не раз цитирует этот конец 189-го послания Василия Великого. То, что поверхностному читателю покажется различием природы и энергии у св. Василия, св. Григорий правильно понимает как их отождествление: да, соглашается он, в простой и бестелесной природе сущность и энергия принимают один и тот же смысл, «логос»<sup>1</sup>. Палама не хуже нас знает, что у Бога и только у Него различия, всем знакомого, между природой-сущностью и ее действиями-«проявлениями» нет. Палама, как Акиндин, как Никифор Григора, как Прохор Кидонис, как Фома Аквинский, как все скажет, что «едино есть сущность и энергия Бога»<sup>2</sup>, «ибо Он один несказуемо действителен всегда неизменно»<sup>3</sup>. Верное прочтение Василия Великого у Паламы только подчеркивает, однако, насколько взгляд богослова через тысячу лет обращен уже в другую сторону. Василию Великому достаточно, что в нашем опыте благодатных даров, все равно, большой он или малый, нет различимых признаков того, что они могут иметь разное происхождение. Одинаковость «логоса» у энергий и у того, чему мы их захотим приписать, получается оттого, что так или иначе наше знание, Палама цитирует то же послание Василия, не идет в направлении Бога дальше энергий, открывшихся нам на опыте<sup>4</sup>. Ничего другого о сущности (природе), чем сколько нам ведомо

<sup>1</sup> ...ἐπὶ τῆς ἀπλῆς καὶ ἀσωμάτου φύσεως ἢ τε οὐσία καὶ ἡ ἐνέργεια τὸν αὐτὸν ἐπιδέχεται λόγον (Палама. О божественных энергиях 4).

<sup>2</sup> ... ἔν ἐστιν οὐσία καὶ ἐνέργεια θεοῦ... (там же).

<sup>3</sup> ...μόνος γὰρ ἀπορρήτως ἐνεργῆς ἀεὶ ἐστὶν ἀναλλοιώτως (там же, 5).

<sup>4</sup> «Лишь изведавший на опыте познаёт энергии Духа, по Василию Великому. Ищущий познания прежде дел... исполняется великой гордыни и надмевается, глумясь над опытными мужами как над заблудшими (μέγα φουσᾶται καὶ πολλὸς ... πνεῖ)». Триады III 1, 32.

от энергий, мы знать всё равно не можем и не будем, а знание понаслышке здесь в счет не идет, боговедение не из вещей, каким можно научиться. Ограничение опытом.

Смирненное незнание Василия Великого останавливается не перед божественной сущностью (природой), а раньше, среди энергий, которые «несказанны из-за величия, неисчислимы из-за множества»<sup>5</sup>. Никакой наш опыт не открывает нам ни всего их размаха, ни возможной полноты. Божественные энергии расплеснулись за пределы эонов (миров), они были до сотворения умопостигаемых вещей, т.е. предшествуют и всем мыслимым мирам, в том числе будущим (αἰῶνας ... ἐπερχομένους); за пределом возможностей человеческого опыта ощутить и всю благодать, наполняющую творение (περὶ τὴν κτίσιν χάριτες). В «Книге о святом Духе» третье лицо Троицы понимается иногда как энергия по преимуществу, деятельная сила (δύναμις). Он был прежде веков и был прежде бытия и соприисутствовал-сопришествовал Отцу и Сыну, так что если нам удастся помыслить что-то запредельное эонам, Дух окажется выше, и если удастся иметь в уме всё творение, то мы убедимся, что небесные силы утверждены Духом<sup>6</sup>. В другом месте той же книги утверждение (сил) Духом стоит третьим завершающим моментом после повеления или предначертания Господа и сотворения Словом (Логосом)<sup>7</sup>. Полнота завершенности отличительная черта античной энергии, которая у Аристотеля чаще всего синонимична «энтелехии». Аристотелевское определение видения как энергии, т.е. полноты, имеющей целью саму себя, слышится в сравнении у Василия энергии Духа в чистой душе с силой зрения в здравствующем оке<sup>8</sup>.

Живое у Василия Великого ощущение энергии как полноты, со-

<sup>5</sup> Ἀόρητοι μὲν διὰ τὸ μέγεθος, ἀνεξαρθῆμτοι δὲ διὰ τὸ πλῆθος (*Василий Великий*. О святом Духе 49: PG 32, 156 D).

<sup>6</sup> Ἦν μὲν γάρ, καὶ προῆν, καὶ συμπαρεῖν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ πρὸ τῶν αἰώνων. Ὡστε, καὶ νοήσης τῶν αἰώνων ἐπέκεινα, τοῦτο εὐρήσεις τοῦ Πνεύματος κατοπτεύω. Ἐάν τε τὴν κτίσιν ἐνθυμηθῇς, ἐστερεώθησαν αἱ τῶν οὐρανῶν δυνάμεις παρὰ τοῦ Πνεύματος (там же, 156 – 157 A).

<sup>7</sup> ... τὸν προστάττοντα κύριον, τὸν δημιουργοῦντα λόγον, τὸν στερεοῦντα τὸ πνεῦμα (там же, 38: 136 C).

<sup>8</sup> Καὶ ὡς ἡ δύναμις τοῦ ὁρᾶν ἐν τῷ ὑγιαίνοντι ὀφθαλμῷ, οὕτως ἡ ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος ἐν τῇ κεκαθαρμένῃ ψυχῇ (там же, 180 C).

вершенства, утверждения подсказывает, что недостижимую полноту Божества надо искать не вне, а внутри энергий. Только через их полноту, для смертного, как сказано, запредельную, угадываемую во всегда неполном опыте, мы и можем приблизиться к сущности или природе Бога. Энергия тем более сущностна, чем полнее она в самой себе. С этим вяжется отождествление энергии и святого Духа, придающего полноту Троице.

Григорий Палама, если не ошибаюсь, никогда не спорит с пониманием святого Духа как энергии Троицы. Он цитирует Кирилла Александрийского, доказывающего равночестную божественность Духа: «Итак Богом является Дух, природно (φυσικῶς) пребывающий в Сыне от Отца и имеющий всю Его энергию»<sup>1</sup>. Полустраницей выше этого места Палама читал: «Не инакий стало быть божественной сущности есть [Дух], но как энергия природная и сущностная и воипостасная, из нее [сущности] исходящая и в ней остающаяся, всё Божово совершает (ἐρράζεται)». Этимологическая фигура ἐνέργεια ἐρράζεται подчеркивает исполняющую, совершающую и завершающую работу Духа как энергии божественной сущности (θείας οὐσίας). Страницей ниже Кирилл говорит еще определеннее: «Господь наш Иисус Христос... энергию, в нас становящуюся от Бога, приписывает святому Духу, говоря: “Дух есть животворящее”»<sup>2</sup>. Энергия как животворящий Дух (Πνεῦμα ... ζωοποιοῦν) с опорой на слова Господа здесь переключается с «Сокровищами» 18 (см. выше о различии между рождением по природе и деланием-сотворением (ποιεῖν) по энергии). Природа и рождение соотнесены с Сыном, энергия и делание-сотворение с Духом. Дальше у Кирилла другие повороты той же мысли: «Не сторонний сущности Сына Дух святой, но в Нем и от Него (ἐν αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ) и как бы некая природная энергия, всё способная исполнить»<sup>3</sup>. В этом «исполнить» (πληροῦν) слышна завершающая полнота, отмеченная в энергии и Василием Великим.

<sup>1</sup> Кирилл Александрийский. Сокровища 34: PG 75, 580 С. Приводится у Паламы в «Об исхождении святого Духа» 29.

<sup>2</sup> Ὁ ... Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς τὴν ... ἐνέργειαν τὴν ἐν ἡμῖν γινομένην παρὰ Θεοῦ, τῷ ἁγίῳ Πνεύματι περὶτίθῃσι (Кирилл Александрийский. Сокровища 34: PG 75, 581 А. Ср. Ин 6, 64).

<sup>3</sup> Там же: 581 С.

Святой Дух по природе делает-творит из сущности Христа, Он содержит в Себе всё воление Сына равно как и Его энергию, полноту осуществления<sup>4</sup>. Дух святой исходит от Отца и Сына как тепло от огня, как запах от цветка<sup>5</sup>. Григорий Палама для пояснения энергии тоже постоянно применяет сравнение с лучами солнца.

Несотворенность энергии (энергий), подчеркиваемая Паламой, еще более очевидна при отождествлении энергия — Дух святой. Если Дух, вспоминает Кирилл Александрийский апостола Павла, обитает в нас (2 Кор 12, 9; «сила Христова» однозначно прочитывается Кириллом в смысле святого Духа), то, будучи природно присущ Сыну, Он не может быть сделанным, сотворенным: способность творить сама не сотворена, она всегда принадлежала Божеству. Кирилл открыт здесь для понимания в том смысле, что присутствие Духа в нас есть сама энергия, полнота осуществления Христа, подобно тому как Церковь есть Его тело. Несотворенность (несделанность) Духа как силы и энергии Христа обеспечена несоставностью (неделимостью) и безусловной действенностью Его божественной природы. Дух святой не сотворенный, не созданный, не возникший, идет от немислимой божественной сущности как ее сила-энергия, в ней Бог через Сына всё исполняет и через то прославляется<sup>6</sup>. О Духе в таком (завершающем и совершающем) смысле нельзя сказать, что Он стоит или идет третьим (последним) в божественном порядке, потому что только в Нем и через Него действительно (энергийно, действенно) открывается, если вообще открывается, всё в Откровении. Без Него и помимо Него ни Сына, ни Отца, ни Бога или божественной сущности ни в каком отношении нет (так называемый «эссенциализм» в столь же малой мере просматривается у Кирилла, как и, мы видели выше, у Василия Кесарийского).

При сплошном пересечении лексики и, казалось бы, тематики у богословов, разделенных тысячелетием, Палама проходит мимо мысли о Духе как энергии. Непрерывная преемственность и пора-

<sup>4</sup> 584 С.

<sup>5</sup> 593—596 А.

<sup>6</sup> Ὁυκ ... γενητὸν Πνεῦμα τὸ ἐν ᾧ Θεὸς δι' Υἱοῦ τὰ πάντα ἐργάζεται, καὶ διὰ τοῦτο δοξάζεται.

зительная на протяжении веков неизменяемость языка (намеренная, культивировавшаяся) мешают заметить происшедшую в умах перемену. Богослов 14-го в. ищет в энергии полноты убеждения, достоверности восприятия, опытного постижения, т.е. решает в отличие от античных христиан, какими оставались Василий и Кирилл, уже современную нам, новоевропейскую задачу утверждения человека в непоколебимой истине. Речь идет по-прежнему о полноте энергий, но уже не в древнем восторге перед «силами неба» и их утвержденностью<sup>1</sup> (недоверие Паламы к астрономии Варлаама и вообще к науке о космосе не случайно, и у нас еще будет причина обратить на это внимание). Античная принадлежность человека мирозданию, еще не отслоившая онтологию от логики и этики, уже утрачена, и теперь космическое бытие привязано к антропологии, а не наоборот. Человек ищет снова утвердиться в потерянном мире. Для этого ему надо упрочиться в Боге, получив санкцию свыше на свои благие действия и предприятия. При таком антропологическом жгучем интересе то, что говорит, о чем думает, что имеет в виду Кирилл Александрийский, остается естественно не услышанным, реально не существуя. Всё подчинено у Паламы злобе дня, как, конечно, и у Василия и у Кирилла и во всём античном христианстве, но уже другой, захваченной надежным устройением духа. Добираться до того, что говорил и думал Кирилл Александрийский, через цитирующего его Паламу невозможно. Богослов 14-го в. совершенно о другом, хотя сознательно не хочет шагу ступить вне предания. Совершенно бесполезны поэтому старания решить в деталях вопросы соответствия позиций. Они по пространствам, в которых располагаются, полностью разные.

Ради отчетливости нашей собственной задачи надо дать отчет, есть ли у нас перспектива приобщиться к всеопределяющей для св. Григория Паламы заботе о верном, истинно благочестивом настроении мысли. Ответ косвенно уже дан. Веры в саму возможность такого настроения наш опыт не оставляет. Благочестие для нас возможно теперь

---

<sup>1</sup> Кирилл цитирует Псалтирь по Септуагинте: Λόγῳ μὲν κυρίου τοὺς οὐρανοὺς στερῶσθῆναι, πνεύματι δὲ τὰς τῶν οὐρανῶν δυνάμεις. В славянском переводе: «Словом господним небеса утвердишася, и духом уст его вся сила их» (Пс. 32, 6).

уже только как терпение и смирение спрашивания, т.е. поддержания духа науки или духа для науки, чтобы она могла продолжаться в истине своего замысла. Научная открытость поддерживается нашей не прекращающейся готовностью признавать апорию, непроходимый тупик нашим естественным состоянием. Мы снова и снова узнаём, что никакой наш человеческий напор не поможет нам выйти из дилеммы, в которой мы всегда так или иначе уже оказываемся. Такая дилемма, положение неотменимости и одновременно невозможности волевого выбора, встречается нас как везде, так и в этой нашей теме исихастских споров, явившихся ответвлением тысячелетнего спора непроясненного происхождения, размаха и значения, так называемого спора вокруг *filioque*. Византийская полемика 14—15 вв. была подвижна почти надрывной, поздней, апокалиптической мечтой пробиться к осязаемой достоверности, на которой человеку была бы поставлена печать Бога, Его нетварного, неложного, единственного Присутствия. Религиозный спор с самого начала вписывался в догматику энергий, оказывался неизбежным, необходимым лицом истины. Только так уже теперь, завязывая человеческую мысль в неразрешимый узел, истина еще могла не потерять своего лица.

### 1. Средство и цель

Тема энергии навязывает себя давно. Энергию можно назвать главной проблемой современного человечества. При первом приближении она имеет форму первоочередной потребности. По ночам города и поселки мира залиты огнем. Еще больше энергии расходуется машинами. Каждый киловатт добывается нелегко, всё труднее, работой механизмов и оборудования, которые непоправимо изнашиваются, так что необходимо специальными усилиями поддерживать всю систему в рабочем состоянии, нести ее эксплуатационные расходы, модернизировать. «Затраты, необходимые для надежного производства энергии <т.е. не самоубийственно, с компенсацией экологического расхода> повышаются»<sup>2</sup>.

Чтобы поддерживать добычу энергии, требуется в свою очередь человеческая энергия. Как понял герой Андрея Платонова, нужно «энегрично фукцировать». Несущественно, что он не знал происхождение этих иностранных слов и произносил их неправильно. Настоятельность энергичного функционирования была осмыслена им очень точно. Открывая опять же *Frankfurter Allgemeine Zeitung*: «Работодатели во всех областях без исключения и независимо от масштабов в качестве основных качеств требуют от работников собственной инициативы, увлеченности и *энергии*. Что бы ни делали сотрудники, они должны ко всему подходить с *высоким уровнем энергии*»<sup>3</sup>.

Легко видеть, что убыль энергии (тепловая смерть) касается и людских ресурсов. Человечество преследуемо кошмаром остановив-

---

<sup>1</sup> Работа ведется при поддержке фонда РГНФ (проект № 01 — 03 — 00374). Нумерация глав соответствует порядку занятий при первом изложении данной темы внутри одноименного курса, прочитанного на философском факультете МГУ с 30.10.1990 по 21.5.1991. Названия глав, примечания и стилистическая правка внесены при подготовке текста к настоящему изданию\*.

<sup>2</sup> Europäische Zentralbank-Chefvolkswirt Otmar Issing über Terror, Rezession und New Economy // *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 11. November 2001, Nr. 45. Wirtschaft, S. 37.

<sup>3</sup> Die Renaissance der klugen Macher. — Ibid., S. 38.

шихся машин, застывшего производства, всеобщей разрухи, которая наступит, прекратив экономическое развитие, если не принять немедленно адекватных мер. Надо добыть тепло, электроэнергию, согреть, осветить. Можно ли сказать, что интенсивность добывания природных энергий питается тревогой за энергию человеческого существа, чья убыль компенсируется ростом добычи? Похоже, что дело обстоит именно так. Вся обширная индустриальная риторика принимает тогда неожиданный оборот. Природа своей энергией участвует в человеке. Убыль его энергий непосредственно восполняется горением газа, вспышками бензина под поршнем двигателя. Вопреки тому, что говорится об отдалении современного человека от природы, *через энергию происходит небывалое в истории сращение его с нею*. Энергия протез, без которого современное человечество обойтись уже *не может* — срослось с протезом.

Солнце дает много энергии земле, достаточно для продолжения жизни на ней. Так называемая солнечная постоянная, количество лучистой энергии, приходящей на поверхность земли, — это очень много, 1,95 калорий на квадратный сантиметр в минуту. Живой природе, которая собирает ее, так сказать, с протянутыми ладонями, ловит и бережет то, что солнце дарит летом, в виде роста растений (именно в июне рост трав на удивление быстрый) и живых существ, хватает запастись на зиму и впрок на неудачные годы. Человечество сейчас растрчивает кроме того за годы природные запасы прошлых миллионов лет. Тем не менее — или именно поэтому? — задача обеспечения энергией встает всё острее. Факт, что ее может не хватить, связан не столько с ее иссяканием в природе, сколько с неблагополучием прежде всего нашей собственной, человеческой энергии. Она по-видимому идет на убыль. В массах распространяются настроения конца. Не хватает сил бодро подняться утром. Парадоксальным образом среди интенсификации энергодобычи самой по себе физической энергии, может быть, наоборот, слишком много. В каком-то отношении ее некуда девать. В атомных зарядах, в геотермических источниках, в постоянном горении газовых и нефтяных факелов энергии пугающе много.

С энергией как у костра. Если придвинемся слишком, он обжигает, если отодвинемся, то мерзнем. Казалось бы, чего проще: надо



только держаться золотой середины. Но ее трудно найти из-за несовместимости избытка природных энергий с недостатком человеческих. По сути дела безусловной ценностью считается прежде всего энергия или бодрость ума, поступка. Их не хватает.

Или и их тоже слишком много? Силы воли, страсти, господства, власти тоже избыток?

Так при первой попытке разбора мы оказываемся отброшены в неопределенность. Имеет ли место избыток или недостаток энергии, физической или человеческой, оказывается *неясным*.

Может показаться, что проблема решается просто. Дело сводится по-видимому к *правильному* использованию ресурсов. Как в отношении всех вещей мира, решает *контроль, учет, управление*. Пусть энергия, природная или психическая, среди вещей мира всего важнее; тогда тем нужнее научиться с ней обращаться, ею распоряжаться.

Однако потоки энергии, будь то физической или психической, мало подчиняются разумным решениям. Едва ли кто-то из управляющих ими расположен выслушивать советы. Ученые редко могут из-за своего письменного стола протянуть руку тем, кто занят добычей и распределением энергии. Со стороны видно, что практики должны ошибаться, не беря в свой учет сразу замеченную нами компенсацию психических энергий природными. Люди, озабоченные надвигающимся энергетическим кризисом, скорее всего с недоумением отмахнутся, если услышат, что в университетской аудитории говорят об энергиях. Что значат теоретические соображения, когда внезапный захват одной нефтяной нацией своего нефтеносного соседа ведет, похоже, к большой войне; а в нашей стране по некоторым прогнозам не хватит энергии для того, чтобы прожить зиму в тепле и поддерживая работу машин. Геологоразведчики, нефтяники, шахтеры, железнодорожники, водители, снабженцы перегружены работой. Как мы им поможем? Если мы найдем философскую дефиницию энергии, поможет ли это нахождению новых нефтяных месторождений? Сумеем ли мы переформулировать понятие энергии так, чтобы ее стали лучше экономить? Перенаправим ли ее на нужные, от ненужных, применения? В лучшем случае нас заметят, но не услышат люди, увлеченные злобой дня, задыхающиеся от страстей. У нас самих нет и не предвидится никакой энергии в руках, чтобы

дать или хотя бы обещать ее, и никаких новых методов добычи и учета, чтобы помочь инстанциям, в чьих руках контроль. Блефом или хуже остаются спекуляции на тему пользы философии или фундаментальной науки для экономики. Мы не можем отсюда помочь убрать накопленную за лето солнечную энергию в виде оставленных на полях моркови, картофеля, капусты, свеклы.

Хуже того, как бы мы не помешали деловым людям своим вмешательством. Непользительно нарушать более или менее накатанный ход дела. Допустим, мы бы стали советовать отсюда из тишины распорядителям, выступив философскими экспертами по вопросам энергетики. Недоразумение начнется со слова. Совершенно неясно, говорит ли философия о той же самой энергии, которую добывает и расходует современное человечество, на которую оно надеется, которой оно боится. Недоразумения начнутся с первого шага. Я говорю пока еще даже не о том, что аристотелевское нововведение, термин *энергия*, или понятие энергии у Григория Паламы, или у Алексея Федоровича Лосева, или у Сергея Сергеевича Хоружего имеют в виду другое, чем когда в экономике говорят о киловатт-часах электроэнергии. Еще не доходя до этих тонкостей, не вдаваясь в историю понятия, что-то неладное произойдет сразу при столкновении философской мысли с лихорадочной деятельностью добывания, распределения и расходования энергии в нашей стране и во всём мире. Воздерживаясь от определения понятия энергии, мы слышим его так, как оно звучит. Но мы намерены думать, и мысль обнаруживает свою несовместимость с активизмом современного предприятия обеспечения благосостояния. Мы хотим просто думать, и уже этим оказываемся вне функционирования производственной машины.

Лучше не внушать себе и другим, будто мысль в конечном счете помогает производству и всякое знание сила. Разумнее трезво признать, что для того, чтобы делать, не обязательно думать, и если задуматься, то *тому* делу, которым мы до сих пор занимались, наше размышление едва ли поможет, скорее помешает, хотя, скорее всего, послужит какому-то *другому* делу.

Решимся однако отпустить мысль на свободу. Не будем для начала касаться ни аристотелевского, ни паламитского понятия энергий. Энергия относится к целям, которые ставит себе, и к средствам,

которыми пользуется современное человечество. Наивно спросим, просто потому, что хотим прояснить положение вещей: к целям или средствам? Вопрос сам собой напрашивается, мы о него спотыкаемся, обойти его трудно. Разрешить его, спрашивая у современного человечества, окажется однако невозможно! Оно *не знает!* Уже здесь, как мы о том и догадывались, кончится всё наше философское советничество по делам энергетики. Мы не сможем отвязаться со своим вопросом о целях и средствах от современного человечества, а оно никогда нам на него не ответит.

Первым бездумным ответом подвернется по-видимому тот, что конечно же энергия средство. Она служит тому, чтобы вращать станки, запускать ракеты. Энергия *для чего*. Но сразу же ясно, что в ту цель, *для* которой энергия, входит не последним, а, может быть, первым пунктом *сила* государства, армии, экономики. Энергия такое средство, которое одновременно и *цель*, поскольку важнейшей целью государственного предприятия остается не нуждаться, не испытывать скудости, нехватки в средствах. Несомненно целью высится *могущество*, которое должно освободить нас от недостижимости целей. Можно сказать, что энергия такое средство, с получением которого всякая цель достигнута. Государство стремится прежде всего к компетентности, что особенно заметно в международных отношениях. Экономика, государство, армия своей главной целью имеют состояние безотказного функционирования. Энергетическая мощь оказывается в этой перспективе не столько средством, сколько главной целью.

Интересная неясность в вопросе, что такое энергия, средство, цель или такое средство, которое цель, разрешается в пользу третьего ответа. Энергия есть величина, *в которой различение цели и средства отпадает*. Понимание этой важной особенности при ее несущественности для людей дела будет мешать взаимопониманию. Если энергия цель, то поведение в отношении ее должно быть другим чем если она средство. Нас смутит беззаботность энергетиков, хозяйственников, политиков в этом вопросе. Они не решатся признать, что она в принципе и в конечном счете и то и другое. Нас будет сбивать с толку эта нерешенность и мы справедливо будем видеть здесь тупик. Нам досадно, что люди, для которых единственная проблема с энергией

сводится к тому, что она просто нужна, как цель или как средство, и ее надо взять где угодно и как можно скорее, как можно больше, как можно дешевле, не видят, что дефицит энергии происходит во многом, если не в основном, от непонимания, что она такое.

В роли незваных философских экспертов по делам энергетики мы попадем в неловкое положение. Всякая, вплоть до самой малой, причастность к энергии, к ее источникам дает престиж, статус, валюту. Вызвавшись советовать об энергии, мы, хотим или не хотим, покажемся людьми, которые претендуют — доказать обратное будет трудно — на участие в дележе выгод от энергетических потоков. Нам придется настаивать, по всей видимости безуспешно, на своей незаинтересованности. Вряд ли поверят, что кто-то не хочет участвовать в глобальном энергетическом консорциуме, не думает о частице богатств для себя. Что такое чисто философская захваченность, существует ли она?

В лучшем случае о нас подумают, что нам довольно робкого наблюдательского, вприглядку, участия в Панаме или в Даниловом монастыре современной энергетики. Для кого-то просто глядеть на события уже достаточное удовольствие. Тем труднее будет доказывать, что мы не заражены даже в таких косвенных формах участием в дележе богатств и наше отношение к миру бескорыстно.

Мы неизбежно попадаем в двусмысленное положение и еще в одном отношении. Если энергия цель, тем более высшая, незаинтересованным отношение к ней быть не может. Высшая цель подлежит достижению. Тематизируя энергию, мы намерены по-своему приобщиться к ней. Одновременно на пространстве Татарии, Западной Сибири идет интенсивная добыча миллионов тонн нефти и миллиардов кубометров природного газа. По учению Аристотеля энергия определенно цель, а не средство. Недоразумение упрочится, если мы, полагаясь на авторитет Аристотеля, выступим перед современной экономикой с заявлением, что энергия всё-таки однозначно и определенно цель. Избежать путаницы не удастся, потому что об аристотелевской энергии хозяйственники ничего не знают и знать не хотят. А мы уверены в том, что именно в связи с тем, что для создателя термина энергия совсем другое, чем для современной энергетики, осмысление этой последней еще предстоит.

Мы не спешим к разграничениям, отличив аристотелевское понимание энергии от современного. Казалось бы, таким путем можно избежать недоразумений. Но, прежде всего, определениями редко удастся многое прояснить. Любые определения оказываются оспорены другими. Неверно представление, будто делом и спецификой философии надо считать определения. Говорят, что пришел Сократ и присвоил философии занятие определения всего, якобы без иронии и с добросовестным старанием. Между тем системы дефиниций в философии Платона, например в «Софисте», где даются дефиниции видов рыболовного искусства, громоздятся для пародии, имитируя рассуждения софиста.

Определение в философии отличается от дефиниций в логике, математике и праве тем, что здесь я обязан смотреть не на словесную формулу, а за пределами всякой лексики на саму вещь. Попробуйте поступить таким же образом в юриспруденции, следуя, например, не букве закона, а своей вере в доброкачественность человеческой природы. В философии мы не имеем разрешения опираться на собственную дефиницию в следующей же за нею фразе. Как только мысль оказывается привязана к слову, она соскальзывает в логику, математику, юриспруденцию. В математике, наоборот, мы обязаны держаться буквы первых постулатов и аксиом, не задумываясь о том, что Евклидова точка, не имеющая частей, невозможна, в противном случае все наши последующие построения рассыплются. Мысль возвращается к себе, когда через собственные слова и дефиниции отваживается не отводить глаз от самих вещей.

На вопрос, с чем мы предпочли бы иметь дело, с самой вещью, энергией, или с ее дефиницией, ответ может быть только один. Для большей ясности имеет смысл сделать общее замечание о том, что значит держать в руках саму вещь или ее определение. Различия между тем и другим придется коснуться еще не раз. В начале «Софиста» Платона, на третьей странице диалога (218 с) Чужеземец из Элеи, «друг тех, кто вокруг Парменида и Зенона», как его представляет Феодор из Кирены, математик и учитель Платона, говорит о намечаемой охоте на софиста. Мы ищем, что такое софист; на настоящий момент ты, Теэтет, и я относительно него, софиста, имеем пока только общее имя, само же дело (ἔργον), находящееся под на-

званием, или (более буквальный перевод) дело, над которым (ἐπὶ) наше название, для каждого из нас пожалуй свое. Мы пока еще думаем о разном, тогда как надо, с чем бы мы ни имели дело, согласиться о самом этом деле (τὸ πρῶτον αὐτό) через рассуждения, логику (διὰ λόγων). Мало сойтись только на имени, не дойдя разумом до дела. Что софист, или, вернее, не сам софист, а софист как добыча честной охоты, софист как такой, которого надо гнать, догнать, поймать и надеть на определение, чтобы он не сбежал больше впредь, *есть*, и тем самым есть задача, — это Сократу, чужеземцу из Элеи, Феодору Киренскому и Тезтету, всем *дано*, задано как дело-задача (ἔργον). Его надо делать, оно оправдывает старания, затрату сил. Как дело-занятие (πρῶτον) оно принадлежит к жизненным обязанностям. Софиста надо выловить, как надо выследить и выгнать крысу, пробравшуюся в дом. Так или иначе, придется уж потрудиться как следует (διαπονεῖσθαι καλῶς, 218 с), не жалея сил.

Что сказать о таком задании? вольное ли занятие на досуге платоновская философия или служба, работа, как пахота, защита города, ведение хозяйства? Положение, история, злоба дня диктуют важное дело, которое надо сделать во что бы то ни стало, собравшись с силами. Трудность однако в том, что дело философа видят не все. Для некоторых вообще нет различия между софистом и философом (216 cd); тем непонятнее, почему надо гнать и уничтожать софиста, пусть ездит по городам и говорит. Но кто увидел дело — немногие увидели, вот эти: Сократ, гость из Элеи, математик Феодор Киренский, Тезтет, который погибнет на войне, — те за работой.

У мысли есть дело, не властями порученное, а делом самой мысли. О том же сказано применительно к молитвенной мысли у Макария Египетского<sup>1</sup>: «Приступай [к молитве] не ленисто и словно во сне, но с трезвенной мыслью, как имеющий дело, и не блуждай помыслами, словно ничем не занятый. Как делая плотское дело ты весь погружаешься в него умом и мыслью и телом, так же надо приступать к молитве, как бы надеясь совершить какое-то духовное дело [...] старайся всегда сосредоточиться на своем деле, на искании Бога и на стремлении к нему [...] как земледелец, склоняясь над бороздой,

<sup>1</sup> Макарий Египетский. Новые духовные беседы. М., 1990, беседа XIII.

никоим образом не отвлекается, но весь в своем деле, чтобы провести борозду правильно [...] насколько сосредоточеннее душа должна быть в молитве как истинном деле». Того же требует дело (ἔργον и πρᾶξις) мысли.

Мы не хотим, чтобы было иначе в деле, которым мы занялись. Энергия, которую мы назвали, не понятие, не дефиниция, не концепция в ее генеалогии, не что-то из истории философских учений. Мы хотим иметь дело с самой энергией. Она наше дело. Да больше того, она давно делает свое дело в нас и в том, чем мы захвачены. Чтобы иметь энергию своим предметом, ее не нужно определять, не нужно даже ее искать, она сама собой есть и задела нас давно.

Вещи, которые есть, дела, которые всегда заранее уже нас задели, важно не заслонить своими представлениями и не заговорить. Поэтому мы не дали и не дадим определения энергии. Мы не уточним, по-аристотелевски ли мы ее понимаем, по-паламитски ли, в русле ли имяславия Флоренского, Булгакова, Лосева, в смысле ли синергии Сергея Сергеевича Хоружего или в каком-то другом смысле. Будем иметь дело не с термином, а с задевшей нас вещью, не с ее тенью и следом. Один из способов иметь дело с самой вещью — не упустить так называемого *первого впечатления*, «первого приближения», раннего взгляда, когда мы взглянули на вещь и она на нас. Во встрече лицом к лицу мы пока еще ничего не успели сделать с вещью, не научились манипулировать ею, не начали обработку впечатлений. Толкование начнется, но пусть оно будет работой над первым явлением вещи, которое не нами устроено. Существо феноменологии в доверии к первому лицу вещей. Оно открывается внезапно и захватывает, вернее, захватило нас прежде наших соображений. Вдруг открывается то, что всегда уже было. Иначе, чем установленное нами, оно чаще опровергает чем подтверждает наши расчеты. Оно в принципе не наше и не в нас, а, по выражению одной студентки философского факультета, *нам*.

В доверии к первому взгляду вещей нет ничего гадательного и психологического. Как ни внезапны первые взгляды и неуловимы впечатления, они единственный способ, каким непосредственно даны сами вещи в их неприступности. Поскольку они случаются вдруг, мы с ними ничего не успеваем сделать. Они с нами делают то,

что оставляют по себе память, которую нельзя исправить и можно только забыть или отредактировать.

Нельзя совещаться о способе, каким выйти к первому лицу вещей. Приемов здесь в принципе не существует. Когда философию называют искусством, имеют в виду ее неприступность для техники. Здесь идут на риск иметь дело с лицом самих вещей. В этом смысле философия невозможная наука. Чтобы спросить в ней об истине, надо выйти из колеи метода, а каким путем мы оставляем путь? Говоря «каким путем», я уже пользуюсь языком метода и вхожу в его область. Философию нельзя показать. Когда о ней рассказывают, то, как в начале «Софиста», одни видят софизмы, другие скрытую политику, третьи прямое безумие. Каким способом увидеть вещи, которым отдала себя философия, — вопрос опять промахивается мимо цели. С таким же успехом можно спросить, каким способом показать *не способ*.

Это значит, если посмотреть с другой стороны, что никаким *путем* избежать методологии я не могу. Нет такого готового, хоженного, показанного, внушенного мне пути, по которому я мог бы направиться, не пройдя мимо первого внезапного лица вещи.

Возможно ли ходить без дорог? Бывают ли нехоженные пути? Оба вопроса связаны между собой. Можно отдать должное правде Гадамера, который разводит истину и метод, требуя выбрать, последуем ли мы методу, заслонив им истину как она есть, или рискуем сойти с предписанных дорог с опасностью заблудиться в надежде на встречу с настоящим.

Между тем антиметодологизм — один из самых заезженных путей, на который съезжают все, кому лень. Начинают действовать и поступать наугад. Отказ от всякого метода тоже полномерный метод, хотя и самый тривиальный. В примитивном понимании зенбуддизм кажется методом избавления от метода. Вместо пути здесь предлагается путаница. Нельзя позволить себе расстаться с методом, каким бы он ни был, чтобы ходить и действовать без пути. В любом случае мы хотим делать всё путем. Кому это не удалось, тот останется непутевым. Кто не знает приемов, действует бестолково.

У греков для немудрого было презрительное слово βάρβαρος. Принятый перевод *ремесленник* нехорош. Этому нашему слову в греческом соответствует скорее τεχνίτης, человек техники, владеющий



подходом. Βάνυτος в сравнении с мастером чернорабочий, исходно что-то вроде истопника, причем имеющего дело не с плавильными, а с обычными печами, где не нужно искусства. Чернорабочий, что называется, ломит, ломает, для тонкой работы он слишком груб. В переводе Нины Владимировны Брагинской βάνυτος безвкусный (Этик. Ник. IV 6, 1123 а 19) или *невежа*, в контексте «Этики» богатый невежа, который тратится почем зря и сверх меры. Он не ремесленник, хотя в данном случае и не чернорабочий, а человек, у которого пожалуй есть довольно достатка и дохода для *схоле*, школы, но он пользуется деньгами и временем не путем. Βάνυτος — «неквалифицированный индивид» (Рената Гальцева).

В аристотелевской «Политике» (VI 2, 7, 1319 а 27) βάνυτοι разряд городских жителей, которые вместе с торговцами и поденщиками составляют городскую толпу. Она непричастна добродетели, доблести, достоинству, ἀρετή. Хорошесть, добротность, пригодность входят в значение этого непереводимого слова, и когда переводчик вынужден выбирать одно, например добродетель или доблесть, то надо иметь в виду и остальные смыслы. Толпа не думает об основной добротности натуры, любит толкаться на площадях и главных улицах города и устраивать нескладные сборища, на которых, возможно, принимает какие-то постановления и решения, но ее волеизъявления неразумны, и ради успеха демократии толпу надо оттеснить от управления государством. По Аристотелю, βάνυτοι плохи, не годятся для управления, для настоящей военной службы, не говоря уж о философии, потому что они, всё равно, нищие или очень богатые, привыкли всё делать — и не умеют иначе как — с оглядкой на то, как на них поглядят.

Вещи не открывают лица тем, кто смотрит на них чужими глазами. Βάνυτοι не могут отдаться делу так, чтобы иметь дело только с ним самим. В плане сказанного выше, они не имеют дела с лицом вещей и одержимы подходами к вещам. Теряясь в возможностях поразному видеть вещи, их беспокойный (не знающий *схоле*) ум перебирает способы смотрения, точки зрения, чему не будет конца после отказа от встречи с лицом вещей. Βάνυτος думает не о том, что делает, а о том, что о нем подумают, как на него посмотрят, много ли заплатят. Он не свободен. Только свободный рискует отдаться само-

му делу, не думая о посторонних вещах, к каким относится и плата, не потому что свободный всегда обеспечен. Богатый не обязательно тем самым и свободен, как и наоборот, для свободы нужно не богатство, а поступок. Свободная мысль не сбита оглядкой на выгоду. Всё сделает негодным, между прочим, и оглядка на воображаемую или духовную выгоду. Знания с оглядкой на выгоду делают разум суетливым (лишенным школы) и ползучим, ἄσχολον ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινῇ<sup>1</sup>. Малая примесь оглядки на готовый результат отнимают задумчивость, в какой человек потонул бы в самом деле мысли. С отрешенности — еще один перевод слова схоле — начинается настоящая школа мысли, которую корыстный не знает, не имея туда пути. Отрешенность предполагает далекость не от дела, а от всего кроме дела.

Аристотелевский βάναντος, не имеющий вкуса к самой вещи и ее сути, не обязательно всё делает грубо. Наоборот, он может оказаться необыкновенно шепетильным и аккуратным. Но это не улучшит его результат. Он всё равно промахнется, в своей подчеркнутой тщательности отдавая себя не существу дела, а воображению совершенства. Казалось бы, старательная точность никому не может повредить. За аккуратность обычно не осуждают. Критике иногда, наоборот, кажется подозрительным Аристотель, не советующий в занятиях свободными науками, даже математикой, музами, добиваться последней точности, акривии (ἀκριβεία). Он называет это мелочностью, крохоборством (μικρολογία), уместным на рынке, но не в философских науках. «Дотошность (τὸ ἀκριβές) имеет что-то такое (sc. τὴν μικρολογίαν), из-за чего она в делах (договорах, ἐπὶ τῶν συμβολαίων) и в речах (рассуждениях, доказательствах, ἐπὶ τῶν λόγων) кажется некоторым рабской (низменной, ἀνελεύθερον)»<sup>2</sup>. В списке пороков несвободы (ἀκολουθεῖ δὲ τῇ ἀνελευθερίῳ) на первом месте стоит μικρολογία<sup>3</sup>. Нет ли здесь барства, рабовладельческого аристократизма? Демократическая эпоха его преодолела и полагается на точную математику.

<sup>1</sup> Аристотель. Политика, VII init.(1337 b 14—15).

<sup>2</sup> Аристотель. Метафизика II 3 (995a 10—12).

<sup>3</sup> Аристотель. О достоинствах и пороках 1251b 14—15. Ср. Большая этика I 25 (1192a 10).

Аристотель назвал *вещь*. Акривия, математическая придиричность противна мысли Аристотеля не сама по себе, а потому, что для человека, целиком подчинившего себя оглядке на норму, недоступно состояние, из которого только и достойно философствовать и из которого говорит сам Аристотель. У Николая Александровича Бердяева, имеющего внешне мало связей с Аристотелем, невидимых перекличек с ним оказывается неожиданно много. Одна из них настроение, которое Бердяев называет *подъемом*. Оно соответствует благородному достоинству свободного человека у Аристотеля. Только такое расположение духа ценно Бердяеву. В подъеме он философствует, верит только этому настроению и от него ждет прояснения вопросов. Мысли в этом настроении свойственно самозабвенное и вместе с тем зоркое, как в увлеченном ребенке, внимание и всё обнимающее, всё принимающее дружелюбие. Кто не свободен вполне отдаться делу, такого настроения не знает. Приняв отрешенность за холодную отчетливость, многие ждут от научной мысли бесстрастия.

Состояние благородного подъема придает незаменимое достоинство мысли. Исключая низость (*ταπεινότης*), корысть, даря благородную широту, она остается строгой и требовательной. Человеческое существо достигает полноты в светлой страсти. Философия есть любящее мудрствование, как по Фоме Аквинскому, т.е. опять же по Аристотелю, определит это слово Данте в трактате «Пир»<sup>1</sup>. Настроение подъема приближает человека к осуществлению не когда-то, а сейчас. Тут уместно вспомнить Паскаля, идущего в своей философии от сердца<sup>2</sup>. «Мы познаём истину не только разумом, но еще и сердцем; этим вторым способом мы познаем первые начала [...] что существуют пространство, время, движение, числа»; больше того, «на эти познания сердца и инстинкта необходимо опирается разум, тут имея основание всех своих рассуждений»<sup>3</sup>. На Западе Макс Ше-

<sup>1</sup> [...] filosofia è uno amoroso uso di sapienza, lo quale massimamente è in Dio, però che in lui è somma sapienza e sommo amore e sommo atto (*Dante*, Convivio III 12, 12). Actus (atto) — латинский перевод греческого ἐνέργεια.

<sup>2</sup> Paola-Ludovika Coriando. Pascal et les limites de la métaphysique. — La fête de la pensée. Hommage à François Féder. Paris: Lettrage 2001, p. 276.

<sup>3</sup> Pascal. Pensées, 479. — L'Oeuvre de Pascal. Texte établi et annoté par Jacques Chevalier. Paris: Gallimard 1941.

лер сделал паскалевскую *logique du coeur* одним из оснований своей этики, особенно в работах «Существо и формы симпатии», «Феноменология и теория чувств симпатии», «Любовь и познание»<sup>4</sup>. У нас Памфил Юркевич назвал свою главную работу «Сердце и его значение в духовной жизни человека» (Киев 1860). Его ученик Владимир Сергеевич Соловьев останется плохо понят в отрыве от того же учения, особенно в статьях и книгах «О философских трудах Памфила Д. Юркевича», «Смысл любви» и «Оправдание добра».

Отступление об аристотелевском достоинстве свободного человека, бердяевском *подъеме* и сердце как органе философии призвано напомнить о существовании философской *схолы*. Пропуск к ней дает не барская праздность, не досуг рабовладельца, а рискованный поступок целиком отдаться делу без оглядки на выгоду. В *схоле* сходятся свобода и сосредоточенность, чистое бескорыстие и вбирающее внимание. Это приобретение человека в обоих смыслах, оно высшее человеческое достижение и человек тут находит себя. Рядом с такой ценностью странны императивы механической методологии с ее придиричивостью. Не сами они плохи, а место, которое они занимают, раньше принадлежало интуиции сердца. Они там, где подъем уже забыт. Вот почему в философии всё это *микрология*, крохоборство — математичность, которой только и осталось пробавляться умам иссушенным, оказавшимся среди богатства мира как-то ни с чем.

В настроении подъема философская мысль впервые поднимается до языка. Становится ясно, что ей не нужно искусственного языка терминов и логических связок. Мысль начинает видеть, насколько настоящий язык, естественный не потому, что природный, а потому, что его никогда не требуется обуславливать, тогда как он условие всего, — насколько в настроении подъема, щедрого увлечения язык льнет к человеку, а мысль к слову. Делается очевидно, что критика языка с претензиями к размаху его многозначности начинается после забывания того размаха, на какой способна свобода. Кто знает это на опыте, конечно не забудет, что достоинство, подь-

<sup>4</sup> Max Weber. Wesen und Formen der Sympathie; Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle; Liebe und Erkenntnis. — Krieg und Aufbau. Leipzig 1916, S. 393–429.

ем, *схоле* принадлежат к тем первым и последним вещам, где надо чувствовать и где по Аристотелю объяснения и определения уже не помогут. В аристотелевской *схоле*, бердяевском *подъеме* человек открывает впервые свое лицо и получает шанс увидеть в лицо вещи. Настоящие и неожиданные, они устроены с широтой и запасом так, что каждая вырастает до целого мира. Надо помнить, что в сравнении с ясностью открытого лица личность скрытное образование. На упрек в романтизме или реакционном пассаизме придется повторить, что когда нет опыта независимой мысли, объяснения будут поняты неверно.

Метод не покажет путь и точность никуда не выведет, если нет человека. Существует ли метод или способ стать чем достойно быть? Никаких правил и норм здесь нет, как нет и приемов выхода из колеи метода. Сам человек, к которому путь не проторен, и есть путь или, можно сказать, метод. Через неизвестного человека продолжается, как может, история, которая иначе остановилась бы среди торжества научной методологии. Человек, когда находит себя, для чего правил нет, находит одновременно путь (метод), проходящий через него в меру его подъема или хотя бы в меру его решимости к риску. Совершенный Человек имел право сказать о себе: «Я есть путь и истина и жизнь». Истина не что, а кто, конечно не в смысле самозаконной личности, а в смысле места, где вещи могут показать свое лицо, не искаженное углом зрения.

Пути для того, чтобы стать таким местом и путем ко всем вещам, не существует по той причине, что нет еще того пространства времени (истории), которое будет, когда человек станет путем. Иначе говоря, пути к такому человеку еще нигде быть. Еще не открыто время истории, в котором расположится путь. Человек — это путь, развертывающий историческое пространство времени? Таким могло бы быть одно из его определений, служащих обычно целям критики узких представлений о нем. Пусть наше определение напоминает о том, что для мысли нет возможности положиться на метод, подход, прием, так, как если бы эти пособия заранее уже имелись; мы неким образом призваны быть путем сами.

Отсюда ясно отношение к методу. Нелепо бежать от него, если мы сами начало метода (подхода) и осуществляемся как путь, вер-

ный или неверный. Лицо вещей, к которому человек должен уметь повернуться лицом до всякой их обработки и интерпретации — здесь существо феноменологии, само ключ ко всякому методу. На него только и может опереться всякий подход, чтобы не закружиться в безысходном методологизме.

Феноменология — искусство взглянуть вещи в лицо. Человек имеет отношение — прямое, он так осуществляется, — к вниманию (пониманию) как принятию, допускающему вещам быть тем, что они есть. Человек и есть понимание по Аристотелю. В нашей философской традиции это особенно ясно видел переводчик Аристотеля В.В. Розанов\*. Человек сбывается — и с таким событием имеет место история — поскольку видит истину вещей. У Розанова есть загадочное слово о Пушкине: «всемирное внимание». В сходном смысле Достоевский в Пушкинской речи говорил о всечеловечестве Пушкина.

У нас на руках тема *энергии*. Она задела нас раньше чем мы догадались к ней повернуться своим вниманием. Сказанное выше о феноменологии призвано оправдать доверие к лицу этой вещи, энергии, как она обращена к нам. Всё говорит в пользу того, чтобы иметь дело с ней, а не с ее определениями, вставая на позицию, скажем, аристотелевского или другого прошлого или нынешнего, допустим, физико-теоретического определения энергии. Мы хотим иметь дело с самой энергией, и в принципе можем и должны иметь с ней дело в той мере, в какой уже относимся к ней. Наша задача заметить, что с нами в отношении к ней уже произошло.

Но разве не того же подъема ищет человечество в энергии сейчас? Вокруг энергий вращается всё в современной экономике. Развернув свои возможности в опоре на мощь добытой энергии, она производит ее еще больше в перспективе бесконечного роста. Энергия безусловно основа народного и мирового хозяйства. Его успех напрямую связан с доступностью источников энергии. С энергетических кризисов начинаются все другие. Главная тема глобальной проблематики сводится к тревожному ожиданию, что энергия иссякнет. Когда ее нехватка станет катастрофической, само существование человечества окажется под угрозой. Без несущей, везущей, движущей механической силы его жизнеобеспечение уже невоз-

можно. Человечество отвыкло от бессилия, *оно уже не умеет быть слабым*. Потребовалось бы коренное изменение образа мысли, чтобы как прежде молили Бога и Его природу о милости. Велика уверенность, что природа податлива и техника способна взять у нее всё что нам надо. Ждать дождя, сокращая время крестным ходом, мало кто готов. Научный эксперимент и вслед за ним производственная практика ставят природу в положение, когда она обязана дать ответ на поставленную задачу.

Человечество пристрастилось к энергии. Без траты энергии оно непредставимо. Уже несколько веков по крайней мере до последнего времени оно технически развивается и численно разрастается благодаря в первую очередь источникам энергии. В эпоху ранней промышленности были вскрыты давние запасы Земли. Живая сила человека, лошади была заменена, умножена силой угля и пара, потом нефти и электричества. Изобретены были не пар и электричество — паровые игрушки, янтарь, электричество, порох были известны с античности и в Средние века, — а способ превратить их в энергию. Леонардо да Винчи начертил поршень, изготовил его, но не умел или, вернее, не хотел *явление* превращать в чистую *силу*. Самостоятельность явления привлекала и отвлекала от извлечения силы в чистом виде. Он, возможно, не видел, зачем извлекать из огня другой вид энергии, когда она уже вполне дана вместе с огнем.

Современное ощущение энергии, от физического до экономического, включая философский энергетизм химика Вильгельма Оствальда (1853, Рига — 1932, Лейпциг), где энергия выступает началом всего, конкретизируясь вторично в вещи, явно или неявно приписывает энергии акт первого толчка. Энергия *поступает*. Она начало, дающее миру первый толчок, без которого ничто не могло бы произойти. Всё остановится снова после наступления энтропии, когда энергетическое состояние внутри системы — в конечном счете космической — выровняется между частями так, что не станет перепадов, создающих движение между более напряженным и менее напряженным состоянием, как запруда на реке вызывает поток и крутит колеса. В стоячей воде они остановятся. История нового мира продолжается в основном за счет технического вскрытия природных энергий. Социальная энтропия, нивелирование глобальной техни-

ческой среды, со своей стороны создает ощущение конца истории. Движение возвращается с перепадом энергетических уровней.

Становится очевиднее принципиальная невозможность решить, является ли энергия целью или средством. Работа, которую делает энергия, может быть средством для получения продукции. Но работа сама по себе — оправданная нашей цивилизацией величина, даже если неясно, что производится. Продолжение работы, всё равно какой, служит одновременно и целью. Ожидается, что работа всякий раз, каждый день, каждый час выплескивает в мир новое, небывалое, дающее миру перепасть в очередное состояние и не закоснеть. Энергия, так сказать, заботится о том, чтобы мир двигался. Она двигатель современности.

Сила, расточаясь в работе, истекает. Излучение энергии грозит застыванием. В социальной сфере уверенность, что революционные взрывы, как вспышки в камере внутреннего сгорания, служат движению, также имеет оборотной стороной страх истощения энергии. Он мало заметен только потому, что все к нему привыкли. Всех подстегивая, он измеряется мерой лихорадочной добычи энергии, природной в виде нефти и газа, психической в виде всемерной активизации духовных и душевных сил, парапсихических путем самовнушения, самогипноза, других способов поддержания психического *тонуса* («заряжаю себя и вас, даю вам психологическую установку», говорят мастера высоких энергий), физических при помощи *зарядки* (подразумевается зарядка в конечном счете психической энергией, чтобы человек не вышел на люди без перепада энергии и не стал очагом энтропии). Погоня за энергией приобретает панические черты. Почерпнуть свежую энергию кажется первоочередной необходимостью. Оставленный сам себе без энергетических вливаний, мир кажется готовым к остановке. Ежедневно в газетах и книгах, каждые полчаса в последних радиоизвестиях человечество щупает пульс у самого себя. Облетающие мир электрические радиоимпульсы свежих сообщений похожи на электронный стимулятор сердца человечества, которое иначе могло бы остановиться. Секунда в секунду в урочные часы мир припадает к экранам и транзисторам. Тревожный страх застоя питает жажду новостей, а та в свою очередь заботу об энергии, прочно помещая все ее формы на главную пози-



цию. Энергия, двигатель новой, новейшей и современной истории, питает то расширяющееся предприятие, каким стало человеческое присутствие на земле. Чем бы ни было занято это предприятие, оно еще не решило, что для него важнее, достичь определенной цели или поддерживать и наращивать энергетическое напряжение. Энергия, материальная и психическая, теперь гарант истории. Не так важно, что человек делает с такой энергией; существенно, что он продолжает работу. Выявленный в 20-м веке Эрнстом Юнгером рабочий стал центральной фигурой давно. С победой *homo faber*'a, неустанного изготовителя продукции, Ханна Арендт связывает начало Нового времени. «Продуктивность и творческая гениальность, эти боги Нового времени, вот законодательные идеалы для *homo faber*'a с его фабрикующим изготовительством»<sup>1</sup>.

Мы не определили энергию. Что она сила, еще не определение, потому что сила потом исподволь получит определение как энергия. Энергия значит для нас слишком много в обоих смыслах множества разных вещей и величия этих вещей. В неготовности предложить дефиницию энергии мы неожиданно совпадаем с Аристотелем, который ее тоже не определяет. Было бы слишком просто сказать, что античное понятие энергии должно быть совсем другим чем наше. Мы однако воздержимся от культурологической схемы. Ловля эффективной полярности — «у нас понятие природы *совсем* другое чем в античности»; «у нас история имеет линейный однонаправленный характер, тогда как в античности круговой и возвратный»; «наше государство *совсем* не то, что античный полис, вплоть до прямой противоположности», — относится к жанру публицистического циркачества и имеет целью нас ошарашить и озадачить, что и называется в мнимо философской толпе «заставить думать». Если создатели впечатляющих эффектов действительно разбудят самостоятельную мысль, то она быстро придет к пониманию, что все подобные поляризации только трюк. Античная, восточная, первобытная мысль в качестве мысли не *другая* чем новоевропейская. Конечно, Аристотель приводил к понятию энергии примеры из медицины, психологии и этики. В Византии 14-го в. споры о божественных энергиях не

---

<sup>1</sup> Ханна Арендт. *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб., 2000, с. 387.

имели никакого отношения к добыче сырья и наоборот. Осуществление полноты бытия однако остается единым горизонтом всей темы энергий на протяжении тысячелетий. Воздерживаясь от дешевых противопоставлений, постараемся рассмотреть то, что можно видеть.

Между нашим и аристотелевским понятием энергии мы увидим странное переплетение. Имеет место чередование схождения и несхождения, неожиданного совпадения и тут же как будто бы полного несовпадения. Мы начали с того, что споткнулись о вопрос, считать ли энергию средством или целью. Мы не видели в практике современного человечества ни ответа на него, ни надежды его когда-либо получить. В самом начале «Никомаховой этики» Аристотеля вводится тема различения между энергией-целью и энергией-средством. «Всякая техне и всякий метод, μέθοδος <учение, Брагинская>, и равным образом поступок и намерение, явно направлены к какому-то добру, поэтому хорошо называли добро тем, к чему всё стремится. В целях обнаруживается различие: некоторые цели — это энергии (деятельности, Брагинская), другие — получающиеся от энергий дела, ἔργα <результаты, Брагинская>». Примеры из Аристотеля или близкие ему: радость — такая энергия, которая сама себе цель, она самоценна, другой задаче не служит; наоборот, энергия шорника, изготовляющего уздечку, не самоцель, поскольку имеет внеположную цель, эту самую уздечку. Энергия в одном случае достигается ради самой себя, в другом — разворачивается для достижения результата.

У Аристотеля таким образом ставится наш вопрос внутри нашей темы. Энергия самоцель, когда она означает самоосуществление. Полнота мощи, власти, которую дает владение энергией, представляется полнотой самоосуществления, пусть иллюзорного, и для современного человечества. Кипение мощи, энергия такого кипения оказывается самоцелью. Правда, в нашем сегодняшнем мире это военная и технологическая мощь, тогда как у Аристотеля добродетель, доблесть, добротность, достоинства, но важное совпадение остается, его не нужно считать притянутым: энергия самоцель как полнота, изобилие через край, расцвет, подъем. Заметим, что полнота, расцвет конечно еще не определение энергии. Остается спросить, о полноте чего речь.

Совпадение между аристотелевской и современной энергией в качестве ее самоцели, когда она означает полноту, расцвет и подъем, мелькнув убедительным сходством, резко обрывается, когда мы узнаем в «Метафизике» IX 6 и в других местах, что энергия *противоположна силе и способности*. Мы теперь хотели бы понимать энергию именно как силу, способность, заряженность возможностями. Противопоставление энергии силе сбивает с толку, кажется искусственным. В лучшем случае оно воспринимается как неожиданная новость.

Да, энергия, когда она сама себе цель, для Аристотеля не способность. Для нас, наоборот, паровоз, стоящий под парами и готовый двинуться одинаково вперед и назад, способный везти одно и другое, скорее будет представляться полным энергии. Энергия-самоцель у Аристотеля всегда уже дошла до завершения, ей не надо ничего ждать, некуда больше идти, не к чему готовиться. У цели движение перестает быть поступательным. Но, может быть, различие между нами касается понимания не столько энергии, сколько силы? Оно у Аристотеля более четко и противоположно полноте, у нас более размыто и включает полноту. Понимая силу как энергию, и наоборот, энергию как силу, мы предполагаем в них *неполноту* средства, ожидающего себе применения, но в то же время непоследовательно готовы остаться при одной силе (энергии), не делая из нее употребления. Сила ради силы, мощь для самой себя, воля к власти в видах своего возрастания притягательны нам в большей мере чем мы готовы признать. Не узнавая в ницшевских анализах себя, 20-й век указывает на него пальцем с нравственным негодованием: это у него, Ницше, сила превыше всего, имеет целью саму себя и довольна своим ростом.

Оставляя открытым вопрос, для чего современному человечеству нужна сила, мы обязаны решить его для самих себя. Тем же занят Аристотель. Мы поэтому можем пока спокойно следить за ним. Он ведет нас, куда мы сами хотели бы. Не давая, как и мы, определения энергии, Аристотель делает это откровенно вызывающим образом. В 6-й главе IX книги «Метафизики», взявшись определить, что такое энергия ( $\delta\iota\omicron\rho\iota\sigma\mu\epsilon\nu\ \tau\acute{\iota}\ \tau\acute{\epsilon}\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota\nu}\ \eta\ \epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , 1048 a 26), Аристотель дает откровенно тавтологическое определение. Русскому переводчику

становится по-видимому стыдно за классика, и он улучшает текст. Где у Аристотеля стоит буквально: «Энергия есть то, что пребывает [...] в энергии», в переводе получается: «Действительность — это существование вещи [...] в смысле осуществления». Тем самым какое-то, пусть формальное, определение всё-таки складывается: энергия есть осуществленность. Неясно, правда, чего, самой энергии? чего-то другого? Но тавтологии, очевидной у Аристотеля, в русском тексте нет.

Аристотель однако вряд ли нуждается в таких поправках. Он заметил и согласился, что определения у него не получилось. Если обещание не удалось выполнить, значит определение почему-то не дается. Аристотель останавливается на этом отрицательном результате. Не получилось так не получилось; не надо натяжек, излишней шепетильности, *μικρολογία*. Достаточно ясно из приведенных примеров, что мы хотим сказать. Вообще не обязательно силиться отыскивать определения всему на свете, *οὐ δεῖ παντὸς ὄρον ζητεῖν* (1048 а 35–36). Энергия решительно оставляется без дефиниции через десять строк после того, как обещано определить что она такое. По-видимому, энергия — предельная вещь из тех, которым определения в принципе нет, потому что они сами определяют собой всё. Нет определения числу. Или слову. Или началу. Или пределу. Энергия — полнота. Полноте, может быть, тоже нет определения?

Надо усмотреть энергию из примеров, приглашает Аристотель. Устроителя есть умение, способность (*δύναμις*) создавать дома. Когда он вводит способность в действие, строит, она переходит в *энергию*, пребывает в действии, *ἐνεργεία*. Спящий может и не обязательно всегда спать; если он просыпается, то вводит в действие, *энергию*, свою способность не спать. Зрячий, не слепой, имел способность видеть, когда держал глаза закрытыми, но не переводил ее в *энергию*, пока не открыл глаза. Из дерева делали изделие, оно могло быть, ожидалось, и наконец оно есть в *энергии*.

Наша *электроэнергия* в противоположность всему этому кажется прежде всего способностью (силой). Первое впечатление однако может оказаться обманчивым. То, что в современной цивилизации формально лишь служит целям, *встраивается в ряд аристотелевских примеров энергии*. Было замечено, что мы склонны гордиться

силой как самоценностью. Так древний человек должен был засматриваться на костер, не всегда думая только о его пользе для тепла и приготовления пищи. Первый гимн первой мандалы Ригведы начинается воспеванием божества огня, которого поэты чтут бескорыстными подношениями: «Пою огонь, первосвященника, бога жертвы, учредителя (мирового) порядка». Не нужно думать, что современность далеко ушла от восторга почитателей огня. По существу так же герои Андрея Платонова приходят в экстаз от вида мощного паровоза под парами, и им *жаль*, что великолепной машине предстоит тянуть вагоны, разменивать свою праздничную мощь на будничную работу, да еще и изнашиваться при этом. Их приводит в восторг само по себе электричество. Способы его применения они предлагают нарочно фантастические. Они нехотя, поневоле думают об утилитарной стороне электричества. Пусть они редко признаются себе в этом, для счастья им часто достаточно держать в своих руках чистую *мощь*. И здесь надежда: что энергия как сила как будто бы обеспечивает полноту бытия, помимо которой ничего другого уже не надо.

Мы обеднили бы свой странный и сложный мир, если бы не заметили, что у нас энергия не всегда только служебная сила для приведения в действие исполнительных машин, а часто или, может быть, в большей мере, как и у Аристотеля, — *полнота* нашего бытия.

Решающие различия между античным и современным ощущением энергии имеют свойство вдруг пропадать и потом неожиданно и резко появляться. Видя бегущего человека, мы скорее всего будем думать о нем, что он уж во всяком случае *энергичнее* чем лежащий. Аристотель опять очень отчетливо различает. Он спросит, бежит ли человек в медицинских целях, чтобы похудеть, и тогда его бег *не* энергия, а только движение; но если тот же человек бежит ради самого бега и радости движения, тогда это энергия. Определением энергии и этот пример тоже не сопровождается. Движение из пункта А в пункт Б не энергия, а просто перемещение с целью достичь Б, а не ради самого себя; такое движение окончится, когда человек доберется до цели. Наоборот, движение ума — энергия, потому что само себе цель: мыслить вообще *хорошо*, и не мешало бы человеку мыслить вообще *всегда*; человек в своем существе есть ум и внима-

ние; разум входит в эйдос человека. Мысль тут своя же цель. Для живого разумного существа нет причин остановить движение ума. В нем осуществление человека как такового. (Новейшие исследования аналогичным образом выявляют зависимость долголетия от добротного дошкольного и начального воспитания, умственного развития и постоянного труда.)

При том что жизнь по Аристотелю равнозначна движению, счастье не только и не всегда движение, поскольку счастливым может быть и покой, но оно во всяком случае энергия. Нет причин жизни, которая стала счастливой, служить чему-то другому. Хорошая жизнь самоцель; человек счастлив не ради очередного шага и не для отчета, а чтобы найти и осуществить себя. Счастье поэтому энергия. Наоборот, учеба, например, — всего лишь движение ради цели, приобретения науки; самой по себе учебе еще не хватает полноты. Учащийся всё еще никак не выучился в том смысле, в каком взглянувший сразу же и видит (видеть по Аристотелю тоже энергия), а думающий тем самым и оправдывает себя как человека.

Эти примеры соблазнительно подытожить в определении, но Аристотель говорит, как мы уже знаем: понимающему довольно, определения не будет. *Tò mèn oûn ênergeia tí té êsti kai poion, êk toutôn kai tōn toioútōn dēlon hmin êstō*, «что такое и каково это „в энергии“, из сказанного и из подобного будем считать нам ясным» (1048 b 35–36).

Аристотель отказывает в определении энергии, потому что оно не прибавит понимания. Энергию как полноту осуществления можно только чувствовать из опыта полноты. Переживания счастья, не нуждающегося в формулировке, как опыт счастья, никакие самые пространные пояснения не дадут.

Здесь происходит то же, что с настроением философствования, о котором шла речь выше, когда мы говорили о методе и о том, что нет метода для осуществления человека как исторического пути. Энергия — то решающее осуществление, которому нет заранее данного метода, нет предписанной нормы и соответственно нет определения. Полнота есть полнота. Бытие есть бытие. Оно каждый раз такое, какое оно каждый раз есть. Счастье есть счастье. Предел есть предел. Чувство есть чувство. Заметим, что примеры энергии у Аристотеля

не похожи на иллюстрации к чему-то, что можно *описать*. Пример с мышлением, которое самоцель и тем самым энергия, обращен к нам как вызов. Для статистически среднего из нас вовсе не само собой разумеется, что мысль своя собственная цель, она скорее понимается нами как средство. Аристотель своим примером спрашивает, способны ли мы на мысль, которой себя довольно и которая счастлива собой? Опыт чего-то подобного надо привнести от себя.

Счастливым экстазом от энергии, даже, как у Платонова, от электроэнергии доступен и современности. Существует и другая причина не поляризовать наше понимание энергии как силы, которая только еще будет введена в действие, и не подчеркивать ее отличие от аристотелевской энергии как достигнутой полноты бытия. Дело в следующем. Примеры Аристотеля как будто бы говорят: *сначала* способность строить, *потом* строительство; *сначала* способность не спать, *потом* бодрое состояние. Примеры однако частичны и хромают. Будет ошибкой думать об аристотелевской энергии, что она всегда второй шаг после первично данной силы (способности). Энергия не всегда равнозначна введению силы в действие, никогда не происходит от силы как способности (*dύναμις*) и не редуцируется к силе, потому что включает не имеющуюся у силы полноту. Аристотель неожиданно сближается с нами.

Как современная энергия-сила — перводвижущее начало всего, так аристотелевская энергия в собственном смысле изначальна, она источник и первый двигатель вселенной. С учетом меньшей отчетливости современных представлений они как в космогонии и теоретической физике, так и в массовых идеологиях склоняются к такому же первенству энергии. Энергии уделяется тем самым причинная роль. Кипящая в начале всего, она включает силу. Введение силы (способности) в действие равнозначно лишь *вторичной* форме энергии, которая уже не самостоятельна и зависит, как мы рассмотрим ниже, от первичной энергии.

Рядом с этим важнейшим сходством современной и аристотелевской энергий обнаруживается однако опять резкое различие. Аристотелевская *первичная* энергия включает (предполагает) силу (способность), но не тождественна этой последней. *Вторичная* энергия больше чем актуализированная ею способность в той мере, в какой

возвращается от неопределенности силы к завершенной полноте, в меру осуществления энергии как таковой. В примерах со строительством и сном энергия, развертывающаяся позже силы (способности), посылно подражает первичной и исходной. Вторая как бы тень первой.

Трудность этого различения *очень* осложняется следующим моментом. Первая энергия онтологически выше неопределенной силы как начала изменения (Метафизика IX 8 конец, 1051 а 2—3). Предшествуя таким образом всякому движению, она в своей совершенной полноте пребывает в покое. *Первый двигатель неподвижен*. Энергия покоя нам непонятна. Она однако в важном аспекте, который будет прояснен ниже, заслуживает того, чтобы не быть отодвинутой в музей отживших представлений. Ясно, что полнота должна быть в смысле своей завершенности покоем. Отсутствие движения кажется поражением в полноте. Мы более склонны видеть энергию в напряженном стремлении к цели. *Вся* наша наука собрана вокруг законов термодинамики, вокруг *необратимости* убыли энергии.

## 2. Энергия покоя

Мы взяли тему, которая похожа на одну из многих при кафедре истории и теории мировой культуры. Понимая культуру в том смысле, в каком говорят например о европейской традиции, мы не сужаем, а расширяем область; в самом деле, глобальная ориентация снижает подробность рассмотрения, переводя его в плоскость параллелей, тогда как европейская культура включает конкретный замысел мира, проект восстановления (апокатастасиса) истины человека и мира, с переменным успехом, но с постоянным упорством осуществлявшийся до последнего времени на протяжении трех тысячелетий. В словосочетании «мировая культура» заложено таким образом сравнительно меньше содержания. Мы берем слово во втором, более весомом смысле, ограничивая тему энергией, одним из центральных понятий нашей цивилизации. Мы пытаемся однако иметь дело не с понятием, а с самой вещью, как она задела нас.

При неясности и нерешенности в отношении почти всего, что связано с энергией, ее существа, ее определения, меры нашего участия в ней, мы повернулись к Аристотелю, от которого идет понятие



энергии. От соприкосновения с его отчетливой, разборчивой мыслью мы сразу приобрели много. Для него, как для нас, энергия, которой он, как и мы, не дает определения, раньше всего и причина всему; она и цель, и средство, и на нас лежит решение, что из двух.

Поскольку мы сложно связаны с ней, не получится взять эту вещь, энергию, подобно наглядному пособию и, повесив на стене или выставив на столе на стенде, с разных сторон осматривать и изучать. С самой вещью мы имеем дело теснее, чем если бы вывесили плакаты и оборудовали стенд. С нами зато давно произошло то, что энергия вошла в нашу жизнь, хотели мы того или нет, — не только в виде энергии нефти и газа, но и — даже главным образом — в виде человеческой энергии, нашей собственной и чужой.

О ее утрате мы постоянно заботимся. Одно высказывание Зигмунда Фрейда может послужить примером этой заботы, настолько обычной, что большинство перестает ее у себя замечать. Слова Фрейда сохранились в записях о нем психоаналитика Макса Графа: «Я колебался, не будет ли лучше воспитать моего сына в христианской вере. Фрейд советовал мне не делать этого. „Если вы не дадите своему сыну вырасти евреем“, сказал он, „вы лишите его тех *источников энергии*, которые невозможно заменить больше ничем. Ему придется бороться в жизни как еврею, и вам следует развить в нем всю *энергию*, которая понадобится ему для этой борьбы“»<sup>1</sup>. Забота о культуре переплетается здесь с заботой об энергии, в которой обнаруживается не только важнейшая составная часть культуры, но и первая ее проблема.

Решение думать, говорить направленно о чем-то таком, что до того участвовало в нашей жизни на правах привычных и потому незаметных вещей, над которыми мы по-настоящему не задумывались, называется на философском языке тематизацией. Мы делаем вещь темой, полагаем ее в нашем внимании. Мы словно вдруг проснувшись заметили, что давно ввязаны в разнообразные и сложные отношения с энергией, — захватывающие, рискованные, трудные, грозящие, может быть уже сейчас безвыходные. Казалось бы, коль

---

<sup>1</sup> *Graf M. Reminiscences of Professor Sigmund Freud. — Psychoanalytical Quarterly, 1942, II, p. 473.*

скоро открылось богатое поле исследований, то думай, осмысливай, формулируй. В избранной нами теме достаточно аспектов современности, будущего (футурология) и прошлого для актуальной дискуссии. Она уже широко ведется. Однако включиться в нее со своими мнениями было бы наивным промахом, показывающим, что к философии мы на самом деле имеем немного отношения. Мы не имеем права братья даже за самую богатую тему как за разработку нефтяного месторождения.

Есть топос восточной мудрости. Когда над спящим человеком произносят слова: «Девадатта, вставай», Девадатта поднимается и сознает себя с момента просыпания, но разбудивших его слов не помнит. Если произнесший их человек не покажется или если их произнес не человек, Девадатта никогда не узнает, что те слова были, какие они были, кем произнесены и для чего. Он знает только то, что сознает, но причину, почему он начал сознавать, он не знает.

При всякой тематизации, при всяком вообще открытии или назначении темы, например в Университете, напрасно кажется, что с появлением и формулировкой темы наша задача определилась ею. Настоящая мысль, философия, заслуживающая этого имени, начнется там, где мы спросим, кто и как спустил нам эту тему, почему мы к ней повернулись, тогда как раньше не обращали на нее внимания или касались ее походя.

Соображение, что она продиктована нам своей важностью, ничего не объясняет. Не обязательно важное надо тематизировать. Как раз самое важное часто не обсуждается и не должно. Для близких людей нет ничего важнее друг друга. Они смотрят не отрываясь друг на друга, но никогда не делают друга предметом обсуждения. Посмотреть на друга с целью его феноменологического разбора было бы развалом отношений. Мы заметили, что у людей, занятых добыванием энергий и распределением энергетических ресурсов, наш вопрос, как обстоит дело с энергией, цель она или средство, вызовет досаду или даже раздражение. Практики редко задумываются о существовании энергии, [еще] реже они по-настоящему тематизируют ее. Между тем никто не скажет что она им не *важна*. Они захвачены страстным отношением к ней. Они поглощены манипуляциями с энергией, ни на минуту не давая себе задуматься, что такое энергия,

и не глядя на свою увлеченность со стороны. Стоит им посмотреть на нее отрешенным взглядом, и они уже сошли с дистанции. Вместо них энергетическую гонку продолжают другие.

Мы тематизировали энергию не потому что она важна. Она конечно крайне важна, но если бы дело ограничивалось этим, наш долг был бы по-видимому как можно скорее подключиться к громадному предприятию добывания и расходования энергии, если не в роли производителей, то в числе экспертов, так сказать, учетчиков, конторщиков, летописцев, фактографов при громадном предприятии. Так во время большого общественного начинания недостойно остаться в стороне от общего дела. Для неспособных полезно присоединиться к нему оставалась бы еще позиция сочувствующих наблюдателей. Что такое так называемая философия науки и техники, как не аудитория наблюдателей, получивших профессиональное философское образование, при горячем деле. Как ни велика область необязательной публицистики вокруг науки и техники, она остается безобидной пристройкой к гигантскому производству добывания и расходования природных и психических энергий, которое развернулось во всём мире.

Мы взялись за нечто более трудное. Не только энергия, но и захваченность современного человечества ею, включая дисциплину философии науки и техники, входит в нашу тему. Мы с удивлением смотрим, как разрослось гигантское предприятие извлечения энергий, втянув в свой шлейф и философию, которая встревожена, тревожится, хлопочет, обсуждает глобальную проблематику, вопросы нехватки энергии, ее альтернативных источников, ее рационального использования. Не сама по себе важность энергии разбудила нас, иначе мы должны были проснуться раньше и заняться делом. Втянутость в отношения с энергией стала для нас темой, мы взглянули на эти отношения со стороны не ради же так называемой критической функции философии, когда она словно служба наблюдения называет себя обязанной высказаться по поводу всякого идеологического события, особенно важного. Критическая функция — оправдание косной мысли, ожидающей толчка извне. Жизнь идет своим чередом, и ленивый ум, растревоженный ею, называет свою недовольную реакцию, свое цепляние за живое человеческое дело осуществ-

влением критической функции. Не в этом смысл философской тематизации.

Может быть, причина нашего поступка в том, что мы *расстаем-ся* с энергией? Не сама энергия, которая давно гудит во множестве машин, разбудила нас, а еще не очень заметный, но уже просачивающийся холод неминуемого расставания с ней? *Уходящая* энергия разбудила нас взглянуть на нее и задуматься о том, как обстоит с ней дело. Что энергия уходит и *уйдет*, заставило вспомнить об аристотелевской энергии, которая никогда не кончится. Она оседает понемногу, незаметно утекает у нас из рук, причем в гораздо более задевающим нас смысле чем просто конец нефти — для современного человечества найти другие источники энергии лишь бодрящая задача: в *последнем* смысле, когда факт, что на планете кончаются ресурсы энергии, есть только символ, способ сказать и показать, что *со всякой энергией вообще стало непросто*. Это происшедшее такого рода, как если бы в комнате, где спал человек, сделалось вдруг морозно, и он проснулся. Энергия, похоже, разбудила нас схватиться за нее, тематизировать ее тем, что она уходит из нашего мира.

И когда энергии непомерно много, как в неподконтрольной радиации или атомной бомбе, она тоже уходит от нас, разве что в другом смысле. Мы так или иначе расстаемся с ней; ее движение становится нам недоступно, как траектория звезд; мы при ней уже неуместны. Так конь, взнуздать которого нет никаких сил и у которого нет причин быть покорным, уходит от нас. Энергии опять же очень много у экстрасенса, у инопланетянина, но она тоже уходит от нас. Мы расписываемся в своей беспомощности, передоверяя ее от себя высшему существу, при чьей энергии мы вялые игрушки. Здесь тоже расставание с энергией, которая совсем рядом и ее очень много, но она от нас ушла.

Самое неожиданное, что мы встретили в аристотелевской энергии, самое непонятное для нас, но имеющее прямое отношение к расставанию с энергией, разбудившему нас для ее тематизации, это слова Аристотеля об энергии покоя. Речь идет не о вещи, которая пребывает пока в покое, но разожмется как сжатая пружина и покажет свою энергию, — это нам было бы нетрудно понять, как легко себе представить бомбу, спокойно лежащую до взрыва и полную

мощи, — а именно об *энергии* покоя. Она покажет себя не потом, когда перейдет в действие, а есть уже сейчас. Среди полного покоя полнота энергии присутствует так, что не надо ничего ждать и это присутствие энергии не надо ничем доказывать. Когда бомба взорвется, она покажет свою энергию, но в ней, взрывающейся, уже не будет покоя, а ее энергия мгновенно вся растратится на взрыв. Части разорвавшейся бомбы будут снова лежать, как до взрыва, в полном покое, но в них уже не будет энергии. Покой в бомбе разлучен с энергией. Пока она в покое, она не показала свою энергию, которой там, возможно, вообще нет, если бомба дефектная, — по ее покою нельзя распознать, есть ли в ней энергия или ее там не больше чем в разорвавшейся бомбе. При понятности энергии, которая до времени остается потенцией, энергию покоя, о которой говорит Аристотель, мы не понимаем.

Не кажется неуместным предположение, что *именно непонимание энергии покоя*, как ее видел создатель термина, является обратной стороной ощущения, что с энергией вообще необходимо придется расстаться. В самом деле, энергия для нас спокойна в потенции до своего перехода в действие, потом действует и по мере растраты переходит в мертвый покой. Расставание с ней таким образом неизбежно. Мечты экологов («зеленых») о сохранении нерастраченного баланса природы питаются всё тем же опытом расставания. Только с энергией покоя не пришлось бы расставаться. Мы слышим от Аристотеля, что она без движения, т.е. без возможности своей растраты, остается двигателем всего. Мысль об энергии покоя нам чужда до такой степени, что мы подозреваем в ней идеализм или религию. Но насколько она остается нам странной, настолько ясно, что здесь узел нашей темы. Мы неизбежно должны были проснуться, разбуженные ускользанием энергий, если для нас перестала существовать энергия покоя, непонятная вещь, которая одна только, логически говоря, дает нам шанс не расстаться с ней.

Одним из приемов (методов) решения проблемы служит приглашение человечества назад к (христианскому) идеализму. «Вот решающая философская и богословская головоломка: возможно ли пробиться через имманенцию к истине? и если да, то как? Берясь за эту головоломку, наша книга приглашает читателя к христианству

первого тысячелетия, к христианству, укорененному в мистике или, лучше сказать, в умном богословии. Здесь решается головоломка и обнаруживается просвет в горизонте имманенции к истине: открытие христианством непосредственного опыта нетварных энергий радикально трансцендентного, личного Бога»<sup>1</sup>. Сделав над собой усилие, наполниться церковным образом мысли и верой во вселенскую гармонию? Бедствующий вернется под родительский кров, заблудившаяся корова даст загнать себя в теплое стойло?

Владимир Соловьев красиво говорит:

Всё, кружась исчезает во мгле,  
Неподвижно лишь солнце любви.

Состояние кружения и исчезания никто не признает здоровым. Приглашение от дурного блуждания всем людям доброй воли вернуться под солнце любви кажется единственно правильным. Благодатное прибежище предлагает православный энергетизм. Он указывает непоколебимую истину и успокаивает сознание.

[...] В [...] энергийной сфере, в энергиях [...] осуществляется соединение человека с Богом, поскольку и сама Божия благодать, к стяжанию которой направлен подвиг, есть не иное что как Божественная энергия [...] каждая ступень есть некоторое устроение человеческих энергий, по своему служащее стяжанию благодати.<sup>2</sup>

Соловьев, называя неподвижное солнце, едва ли думает однако, что оно открыто для приобщения и достаточно войти под его лучи. Он даже не обещает научить его видеть. Говоря, что солнце любви неподвижно, он знает на своем предельном опыте, сколько захваченности, порыва и усилия мы вкладываем от себя, чтобы *издали* видеть блески солнца. К сожалению, многие философы, не решившие, в какой мере они готовы к богословию, и богословы, на всякий случай называющие себя философами, высказываются с долей размытости, не условившись сами с собой, хотят ли они говорить как проповедники в жанре гомилетического богословия, или им еще больше на

<sup>1</sup> *Hugo Tristram Engelhardt, Jr. The Foundations of Christian Bioethics. Lisse; Abingdon; Exton (Pa); Tokyo: Swets & Zeitlinger 2000, S. xiii.*

<sup>2</sup> *С.С. Хоружий. Что такое православная мысль. III. Дефиниция третья: дискурс энергий. — С.С. Хоружий. О старом и новом. СПб., 2000, с. 26.*

руку, чтобы то, о чем они говорят в оптимистичном, слышалось в изыскательном наклонении, когда всё желаемое сбывается без уточнения, каким образом.

Не нашей пользе служит наше слишком скорое понимание абсолютной вечности, неподвижной и неизменной, пребывающей в вечном покое. Беспроblemность историко-философского и религиозного освоения этих понятий служит иллюзии того, что насколько легко нам их усвоить, настолько же легко обозначаемым ими вещам присутствовать в нашей культуре. Неизвестно, в какое небо показывают пальцем приглашающие нас к абсолюту, как философ, уверяющий, что достаточно нам перестать надеяться, что когда-нибудь наш быт перестанет быть позорным и оскорбительным, и мы вернемся к абсолюту, «оставь надежду и живи».

Сбой у богословствующих философов или философствующих богословов начинается сразу, как только они встречаются с античной метафизикой. Они переходят от прекрасной проповеди к делу. Смыкаясь с деловитой современной мыслью, они называют ее [античную метафизику] преодоленной, оставленной позади, превзойденной. Напоминание, что распространяясь о вечности и бесконечности они лишь сбивчиво повторяют частицу азов Платона и Аристотеля, возмутит их. Мы со всех сторон окружены тенями. Надеяться, что из философско-богословской темноты нам разъяснят, что такое энергия, тем более что такое энергия покоя, мы не можем.

Одним из напрашивавшихся решений было то, чтобы считать нашу теперешнюю энергию и аристотелевскую совсем разными вещами. Мы не ошиблись, отказавшись от фиксации внимания на том, насколько противоположны современные и античные подходы и результаты. Оказалось, что, хотя и ссылаясь на непривычные нам примеры, Аристотель думает подобно нам о том, цель ли энергия или она средство. Так ли обстоит дело, что энергия лишь служит, везет, движет, вращает, или в самом ее кипении суть и цель — вопрос, который не может решить современное человечество. По Аристотелю, энергия иногда самоцель. Оказалось также, что, как для нас, энергия для него движущее начало всего. Приходится оставаться при открытом вопросе.

Затем мы натолкнулись на неожиданность, с которой не нашли

честного способа справиться. Оказалось, что аристотелевская первая энергия — назовем ее так в отличие от второй, т.е. просто введения в действие той или иной силы, способности, умения, — раньше всякого умения и всякой способности всегда уже была и есть полнота бытия. Вторая энергия быстро позволяет разглядеть за собой первую, ее обеспечивающую. В самом деле, только на первый взгляд курица после яйца; если быть внимательным, то чтобы появилось яйцо, уже должна была быть курица, только мы ее уже не видим когда видим яйцо. Мы цитировали фразу из главы 8-й книги II «Метафизики»: энергия раньше силы (способности) и всякого начала изменения. Ряд куриц и яиц тянется, если идти от наблюдаемого состояния к ненаблюдаемому началу, не бесконечно. В начале всего движения первая энергия, в которой нет *никакого движения*, хотя и без движения она полнота, в которой нет никакой нехватки. Первая невидимая курица одновременно курица и яйцо.

Тут стоп. Наше понимание с трудом идет дальше запоминания и повторения лексики. *Формально* конечно очевидно, что Аристотель здесь избавляется от ухода в дурную бесконечность. Это избавление кажется большинству современных исследователей не больше чем метафизическим приемом. Мы согласны, что нельзя идти в дурную бесконечность и необходим способ избежания такой перспективы. Однако неподвижный перводвигатель кажется обычно лишь удобной *конструкцией*. Говорят, что гармоничная вселенная была обеспечена Аристотелю традиционной космологией. Типичное решение вопроса. Древние были чудаки и думали странные вещи. Подразумевается, что в наше время полагаться на такое обеспечение было бы наивно. Всегда, конечно, можно вернуться при желании к религиозной картине мира.

Принадлежащий к послехристианской цивилизации или к поздней европейской культуре исследователь способен понять всё. Любые построения античного диалектического и средневекового догматического ума считаются открытыми для реконструкции и соответственно деконструкции. Сознание интеллектуальной мощи современности сопровождается чувством уникального превосходства. Парадоксальным образом превосходство создается чувством трагической открытости нашей эпохи. По своему настроению современ-



ность втайне готова к чему-то худшему чем дурная бесконечность — к аду. С равным успехом всё, допускаем мы, может быть устроено и кошмарным образом. Нам кажется, что древние греки слишком уютно устроились в своем космосе, создали гармоническую картину мира, вообразили окаймляющий божественный эфир и внутри него красоту и порядок природы. Теперь однако совсем другое. Вокруг нас ад.

...Гомер молчит,  
И море черное <со строчной буквы>, витийствуя, шумит  
И с тяжким грохотом подходит к изголовью.<sup>1</sup>

Витийствует уже не Гомер, а чернота моря в бурю тревожной ночью, бессонной ночью. Она нашептывает не те усыпляющие речи, что Гомер. Красивые игры кончились, начались совсем другие:

Когда бы грек увидел наши игры...

Древнее пропало, отброшенное как игрушка.

Отверженное слово «мир»  
В начале оскорбленной эры;  
Светильник в глубине пещеры  
И воздух горных стран — эфир <как светильник и  
квинтэссенция>;  
Эфир, которым не сумели,  
Не захотели мы дышать.<sup>2</sup>

Не сумели или не захотели — второй и не самый существенный вопрос. Важно, что нет эфира, окаймляющей божественной стихии, которая движется и покоится одновременно; чей покой успокоительным образом начало всякого движения.

Там где элину сияла  
Красота,  
Мне из черных дыр зияла  
Срамота.  
Греки сбондили Елену  
По волнам,

---

<sup>1</sup> *Осип Мандельштам*. Бессонница. Гомер. Тугие паруса (1915).

<sup>2</sup> *Мандельштам*. Зверинец (январь 1916).

Ну а мне — соленой пеной  
По губам.  
По губам меня помажет  
Пустота,  
Строгий кукиш мне покажет —  
Нищета.<sup>3</sup>

Мандельштам спустя пятнадцать лет опять интересуется зоология, как в «Зверинце» января 1916-го г. о войне, потому что у века-зверя сломаны позвонки, «словно нежный хрящ ребенка».

[...] Разбит твой позвоночник,  
Мой прекрасный жалкий век.  
И с бессмысленной улыбкой  
Вспять глядишь, жесток и слаб,  
Словно зверь, когда-то гибкий,  
На следы своих же лап.<sup>4</sup>

Как обратно слепить или сцепить позвоночник — старая задача, нерешаемость которой сводила с ума Гамлета.

The time is out of joint: — O cursed spite,  
That ever I was born to set it right!

Свихнулось время. О, скверней всего  
Что я на свет рожден вправлять его!<sup>5</sup>

После Гамлета Мандельштам уже только риторически спрашивает:

Век мой, зверь мой, кто сумеет  
Заглянуть в твои зрачки  
И своею кровью склеит  
Двух столетий позвонки?

Всего проще для нас, как говорилось выше, решить, что древние одно, а теперь всё другое. Раньше век был целый, позвонки станового хребта не были сдвинуты и потом сломаны. Из уюта ненарушенного мира внутри эфирной защиты Аристотель учил о покое вер-

---

<sup>3</sup> Мандельштам. Я скажу тебе с последней прямою... (март 1931, Москва, Зоологический музей).

<sup>4</sup> Мандельштам. Век (1923).

<sup>5</sup> Шекспир. Гамлет, акт I, конец.

ховной энергии, чей неподвижный перводвигатель совершает всё в мире. Потому у него решающая первая исходная энергия не устает. Мы всегда поспешим сказать, что времена переменялись.

И вечный бой. Покой нам только снится.<sup>1</sup>

Нам тяжело, но зато мы проснулись от метафизического сна, где в вечном покое лепной скульптурный лосевский космос словно большое прекрасное тело дремал под охраной космического порядка. Нам никакой защиты нет.

Я глубоко ушел в немеющее время,  
Но резкость моего горящего ребра  
Не охраняется [...] <sup>2</sup>

Эффектная поляризация льстит нам, подкрепляя тайную гордость жителей пусть грозной, но уникальной эпохи. Мы движемся среди наследия древности как по раскопкам, с музейным чувством. Здесь когда-то жили, но наш дом другой.

— Я рожден в ночь с второго на третье  
Января в девяносто одном  
Ненадежном году, и столетья  
Окружают меня огнем.<sup>3</sup>

Но мы рано останавливаемся в констатации нашей полной исключительности. Тот самый поэт, который казалось бы, оправдывал ее, неожиданно видит спасенный мир не сзади, а впереди, хотя смеет только издали догадываться о том, что этот мир нерушим, никуда не делся и с ним ничего не может случиться. Поэт только по важной причине не считает нужным сейчас, пока длится распад времен, говорить о надежном мире вслух.

Я скажу это начерно — шепотом,  
Потому что еще не пора:  
Достигается потом и опытом  
Безотчетного неба игра.

<sup>1</sup> Александр Блок. На Куликовом поле.

<sup>2</sup> Мандельштам. Как светотени мученик Рембрандт... (8 февраля 1937, Воронеж).

<sup>3</sup> Мандельштам. Наливаются кровью аорты...(февраль-март 1937, Воронеж).

Потом зверя от боли смертельной раны и опытом неохраняемой пустоты, ненадежной нищеты достигается безотчетность неба, приоткрывается свобода простора, который ни перед кем не держит ответа и достаточен себе, играя от своей полноты.

И под временным небом чистилища  
Забываем мы часто о том,  
Что счастливое небохранилище —  
Раздвижной и пожизненный дом.<sup>4</sup>

Временное небо раненого времени — место испытания, где вырабатывается чистота взгляда. Утвердившись, она не даст забыть, хотя все молчат, о надежном спасающем доме, который ни при жизни, ни после жизни не отнимется от нас. В своей вечности он подвижен, в его небе достаточно простора, чтобы вместить всё, что есть вместить.

Если кто-то решил, что трагический поэт тоже уверен в невозвратном уходе античного мира, то реальность оказывается глубже. Хотя сейчас еще не пора сказать, но можно догадаться о присутствии тайны. Мы по-настоящему не знаем, где античный космос, позади нас или впереди. Нельзя поэтому сказать, снисходим ли мы к античной мысли или подтягиваемся к ней, на высшей мы ступени понимания или на низшей. Спросить, что именно происходит с нами, не у кого. Мы время нерешенности. Неизвестно, как нам надо относиться к древнегреческой философии, старый ли она музей или то, что мы напрасно забыли под небом своего времени, разучившись ясно видеть в нашем тумане. Скорее всего, античная мысль всё же не там, где мы думаем. Рано только говорить об этом громко, «потому что еще не пора». Мало кому будет под силу увидеть, что она впереди.

В афоризме 419 «Воли к власти» Ницше писал:

Возможно, несколько столетий спустя начнут судить так, что всё немецкое философствование [включая Ницше] свое собственное достоинство имеет в том, что шаг за шагом отвоевывает назад античную почву [schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens] и что всякая претензия на «оригинальность» звучит мелочно и смехотворно по отношению к

<sup>4</sup> *Мандельштам*. Я скажу это начерно... (9 марта 1937, Воронеж).

более высокому притязанию немцев — вновь *завязать казавшуюся разорванной связь* [das Band, das zerrissen schien], — связь с греками, до сего времени выше всего поставленным типом «Человек».

Решение оставляется за потомством.

Поскольку по крайней мере возможно, что оборванная связь времен восстановится, то при всей неопределенности в отношении того, имеем ли мы дело с преодоленной метафизикой или с мыслью, до которой мы, возможно, уже сейчас отчасти поднимемся, если вложим достаточно усилия и если нам повезет, книга IX «Метафизики», где Аристотель развертывает различие возможности и энергии, заслуживает более пристального внимания. С самого начала энергия здесь встроена в отчетливую схему, как если бы профессор разграфил на доске клетки: она противоположна силе, способности (*dύναμις*), и энергия то же самое, что завершенность, законченность, *энтелехейя* (*ἐντελέχεια* от *ἐντελῶς ἔχειν*, быть в состоянии завершенного, законченного, пришедшего к своей цели, достигшего своей полноты). Способность в отличие от энергии еще не осуществилась, но не просто отсутствует среди действительных вещей, а имеет силу указания, стрелки, нацеленной на свое *другое*, осуществленное, так что *дьюнаμισ* в определенном смысле тоже полнота, но не действительная, а ожидаемая. Энтелехия, энергия стоит в конце перспективы, на которую указывает своими стрелками *дьюнаμισ*; там то, чего не хватало *дьюнаμισ*, есть, исполнилось. В энтелехии, энергии вещь дошла до полноты осуществления, до совершенства своего бытия.

Аристотель изложен нами неполно. Тем не менее уже сейчас напрашивается вопрос относительно вещи, которую он принимает за само собой разумеющуюся. Полнота для него есть полнота (целость) и не нуждается в дефиниции. Откуда мы вообще знаем про полноту, предел осуществления? Как мы приобрели способность опознавать полноту, полагаясь на какой критерий? Человек незаконченное существо с несовершенным опытом. Он растет и неуверенно говорит о достижении окончательного совершенства: *вот совершенно окончательное во мне*; он растет. В чем достоверные признаки полноты? Можно ли считать с человека, измерив его прибором, состояние осуществленности? Наблюдается ли на самой вещи нечто такое, что определенно бы говорило о ее завершении? Мы везде видим однако

намеки на полноту. Казалось бы, за себя говорит например цветущий сад весной. Или впечатление благополучия происходит оттого, что мы смотрим на него с эстетическим удовлетворением, не видя его проблем, тогда как в нем самом полноты нет или ее мало и для опытного глаза он указывает на то, что ему не хватает времени, тепла, дождя? Цветущий сад ждет питания, влаги, ухода, облетания цвета, долгого трудного завязывания и созревания плодов. Но и осенний сад полон, по-видимому, только для нашего любующегося взгляда. Плоды уже начинают портиться и готовы к тому, чтобы внутри разложившейся мякоти спаслись семена, ради которых всё и которые, может быть, врасут в землю и начнут опять трудный цикл. Таким образом, в осеннем саде тоже нет покоя, остановки, полноты? С другой стороны, намеком она есть во всё и всегда, если взглядеться, например, в весеннем саде и в осеннем саде, в июльскую жару и зимой, когда способности дерева вобранны внутрь и в самом их бездействии есть своеобразная полнота.

Пристальный взгляд в незаконченном увидит осуществление, исполнение, достижение. Он полагается при этом на внутренний опыт полноты? Но, как сказано, вовсе не обязательно, чтобы мы его имели. Мы можем жить несатыми и в принципе не знать опыта полноты. Тем отчетливее мы однако будем опознавать неполноту. Мы можем быть подорваны и, глядя на то, что раньше казалось полнотой, видеть кричащую ущербность. Так Гамлет, которому открылось, что мир подточен изнутри.

Последнее время, — но отчего не знаю, — я потерял всё свое веселье, забросил все привычные забавы; и, в самом деле, состояние мое так тягостно, что эта добротная основа, земля, кажется мне бесплодным мысом; это удивительнейшее покрывало, воздух, посмотрите, эта роскошная нависающая над нами твердь, эта величественная крыша, усеянная золотыми огнями, — вот, мне представляется ничем иным, как грязным и заразным сгущением паров. Что за произведение искусства человек! Как благороден в своем разуме! Как беспределен в способностях! обликом и движением своим, как складен и дивен! действиями как похож на ангела! восприятием как похож на бога! красота мира! вершина живых существ! И всё равно, что *для* меня эта квинтэссенция праха?<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Шекспир. Гамлет II 2.

Где Гамлета приглашают видеть совершенство, например в женщине, он не видит. Не потому, что он ослеп, сошел с ума, не выпался или в его пище мало витаминов. Если бы тут была причина, он не заражал бы нас своим невидением совершенства. Не безумные и не больные, мы начинаем проваливаться в черноту как он. Впечатление совершенной полноты имеет свойство сволакиваться как завеса, открывая черные дыры. Содержательно ничего не меняется, по числу и сиянию звезды на небе те же. Вид природы внешне, особенно на цветных открытках, тот же что в античности, но он не потесняет ощущения беды. Решает стало быть наше настроение? Перечисленные примеры ведут по-видимому к тому, что говорить о полноте, совершенстве, *энергии*, *энтелехии* самой по себе вещи независимо от нашего взгляда нельзя.

С другой стороны\*, здравый смысл требует признать, что не только наше настроение привносит в вещи добро и зло. Постановить, что Аристотель идеализирует и энергии как полноты осуществления, завершения, достигнутой цели в самих по себе вещах мира нет, никто не решится. Мы снова оказываемся взвешены в неопределенности, уже не в первый раз. Явно не от нас зависит и не нами устраивается, но через нас проходит решение того, существует ли вообще такая вещь как полнота бытия и где она или ее не существует. Она не от нас, но не без нас.

Ленивая мысль подсказывает простой выход. Проблему существования или несуществования полноты можно считать мнимой, метафизической. Диалектический метод предлагает считать, что конечно нет абсолютной полноты, но есть относительная. Вместо решения здесь предлагается не задумываясь отодвинуть и замусорить вопрос. Разумеется, на опыте мы знаем только более или менее полное бытие. Неким образом мы распознаем степень полноты. Ее распределение в вещах неравномерно. Как мы могли бы о нем судить, не имея мы критерия полноты или, что то же, пустоты? Об обеих мы знаем одним и тем же знанием.

Задетая тема проработана в истории мысли и потребует не раз внимания. Критерии полноты и пустоты оба сводятся к чему-то одному, что известно нам априори до встречи с вещами. О критерии пустоты говорит Иосиф Бродский в конце большого стихотворения «Назидание».

Когда ты стоишь один на пустом плоскогорье, под  
 бездонным куполом Азии, в чьей синеве пилот  
 или ангел разводит изредка свой крахмал;  
 когда ты невольно вздрагиваешь, чувствуя, как ты мал,  
 помни: пространство, которому кажется ничего  
 не нужно, на самом деле нуждается сильно во  
 взгляде со стороны, в критерии пустоты.  
 И сослужить эту службу способен только ты.<sup>1</sup>

Через тебя проходит решение о величии и малости, ты можешь судить о полноте по своей пустоте. Вещи тайно нуждаются в твоём суде. Ты поэтому не смеешь выносить свой приговор произвольно. Хотя он окончателен и будет молчаливо встречен вещами, решаешь, верен он или нет, не ты.

Не мы решаем, тем более не мы назначаем, что достигло полноты осуществления, при том что мы и не считываем решение с вещей. Оно *неким образом* взвешивается в нас.

Или объективный критерий полноты бытия есть независимо от нашего настроения и служения? В онтологической эстетике Константина Николаевича Леонтьева ступень сложного цветения, когда народное бытие достигает полноты, наблюдается как реальное событие независимо от нашей оценки. Через так называемый триединый процесс проходит, развертываясь его стадиями, всё в мире. Первая бездонная простота детства переходит на второй ступени к развертыванию богатства. На третьей ступени начинается вторичное смесительное упрощение, катящееся к смерти. Пышное цветение на фоне начальной простоты, с одной стороны, и его деградацию, с другой, можно по выражению Леонтьева наблюдать научно. Эстетическое зрение таким образом опознает объективно полноту бытия, и этот критерий «единственно научный». Все другие мерки относительно и обманчивы, зависят от установок, системы отсчета, мировоззрения, веры, философии. Эстетический критерий сложного цветения не зависит. «Эстетика универсальнее христианства. Что христианство для китайца и римлянина: „*Местное явление!*“»

Но заметим: цветущая сложность, пышная полнота для Леонтьева *эстетический* критерий. Почему не критерий просто, если ни-

<sup>1</sup> Знамя 1990, № 6.



каких других всё равно нет? Потому что для его применения надо иметь *айстетис*, орган, которым воспринимается цветение как полнота бытия. Такой орган имеют не все. Идеолог, позитивист или социалист смотрит и вблизи не видит размаха существования, скажем, в сложном цветении русской провинции, где барская усадьба выросла в село и переплелась с жизнью нищего крестьянина. Социального критика будет шокировать контраст между изысканностью библиотеки и убранства барского дома и нищетой крестьянской избы, у него не будет *чувства* воспринять несопоставимость как еще один знак богатства жизни. Надо иметь эстетику, которой большинство обделено. Поверхностные люди не переживают достаточно глубоко, чтобы видеть настоящую, объективную полноту.

Это значит: суждение о, хотелось бы ему, вполне научно установимой фазе цветения необходимо проходит через человека. Сам человек должен быть соответствующим, настроенным на действительную полноту бытия. Такое требование к человеку и эстетику-чувство (*αἴσθησις*) у Леонтьева можно без преувеличения назвать подлинно античными чертами его мысли. У Аристотеля энергия, энтелехия тоже подлежат чувству, которое надо *иметь*, иначе никакие объяснения не помогут. Надо уметь чувствовать. По этой причине Аристотель в конечном итоге отказался определить энергию. Философ-профессионал скажет, что у Леонтьева не было школы, и не примет его сближения с известными мыслителями. Есть однако независимое родство мысли. Леонтьев, подобно Василию Васильевичу Розанову, один из редчайших в России, чья мысль по-настоящему выросла в почву и на этой основе перекликается с античностью. Благодаря Чаадаеву, Леонтьеву, Розанову можно дополнить Ницше из цитированного выше афоризма «Воли к власти». *Schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens*, постепенное шаг за шагом отвоевание античной почвы, шло в 19–20 вв. не только в Германии, но и в России.

Мы обратились к отечественной мысли в поисках подходов к аристотелевской *энергии покоя*, о которой современность не готова пока еще говорить всерьез. Леонтьев специально подчеркивает в своей эстетике: сложное цветение, полнота, совершенство, завершенность не измеряются мерой движения. «Усиление *движения* само по себе не есть еще признак усиления жизни. Машина идет, а

живое дерево стоит»<sup>1</sup>. В том же точно плане с совпадением не в лексике, а в сути и связи мысли, имея в виду то самое, Аристотель предупреждает в начале книги IX «Метафизики»: хотя мы будем говорить также и о способности (*δύναμις*) к движению, вообще изменению, та способность (двигаться), о которой всего чаще говорят и которую прежде всего имеют в виду, упоминая *δύναμις*, говоря о силе, для нашего рассмотрения не самая важная, потому что сила и энергия больше тех вещей, о которых говорят только в связи с движением (изменением), *ἐπὶ πλεον γάρ ἐστὶν ἢ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν* (1046 a 1–2).

Сделаем предварительное обобщение. Отказавшись дать дефиницию энергии, Аристотель приводит ее примеры, т.е. *указывает на области опыта*, где мы могли бы прикоснуться к ней — конечно без гарантии успеха. Опыт действенной полноты бытия может однако остаться для нас на протяжении всей жизни закрыт ощущением несовершенства, даже негодности всего встречаемого. Есть умы, считающие своей заслугой умение увидеть во всём дурную сторону. Повидимому, человеческое существо должно быть от себя причастно к опыту полноты, чтобы сказать безусловное *да* чему бы то ни было.

Опыт полноты дает о себе знать преимущественно в переживании пустоты. Оба переносятся с трудом, надрыв между обоими тоже предъявляет большие требования к добротности человеческого существа. Тем самым тема энергий соприкасается с этикой, учением о достоинстве (*ἀρετή*). Видение, понимание, мысль, самоценная жизнь, счастье, приводимые Аристотелем в пример энергий, являются у него вместе и достоинствами, причем высшими. Достоинство есть энергия по преимуществу. Здесь снова не надо спешить с решением, что это слишком далеко от энергий, как мы их понимаем. В самом деле, только в христианско-платоническом переводе *ἀρετή* превратилась в добродетель. Исходно она доблесть, добротность. Мощная, хорошо смазанная, мягкого сильного хода блестящая машина, пышущая энергией, в наших глазах *mutatis mutandis* в том же смысле

<sup>1</sup> Розанову 30.7.1891. — *Константин Леонтьев*. Письма к Василию Розанову. Вступление, комментарии и послесловие В. В. Розанова. Вступительная статья Б.А. Филиппова. London: Nina Karsov, 1981, с. 98.

добротна или, сказать по-немецки, *tüchtig* — слово того же корня что *Tugend* добродетель, — в каком для Аристотеля добротный человек, проработанный телесно и духовно, ровно и сложно активный, вводящий в действие все свои силы и способности, есть разогнанная до полного хода и предельного размаха человеческая машина, разогревшаяся до божественности так, что к ней уже нет подступа ничему сырому, сколькому, соблазнительному. Почему наша цивилизация сосредоточилась на создании механических машин и по тому же типу — машин другого рода, учреждений, институтов, партий, рядом с расцветом которых человек пришел в упадок, почему энергией для нас стала преимущественно энергия таких машин — это важный вопрос, внутри темы энергий обязательный. Давно и не раз высказано мнение, что перед глазами всех в 19-м и 20-м веках европейским человечеством исподволь завладела и теперь господствует религия машины, в которую постепенно встраивается христианство.

Яснее становится неизбежность противостояния человека и техники, с которой он не может справиться. Аристотелевская доблесть как труднодостижимая золотая середина предполагала стойкость человеческого существа между противоположными соблазнами. Энергия в свою очередь оказывается достаточно сложной темой, чтобы в ней можно было потеряться. Тем важнее не упускать главное. Мы проснулись к взятой нами теме потому, что энергия, машинная и человеческая, уходит. Отдаться панической заботе о том или ином способе сохранения энергии значит не сделать первого необходимого шага. Сначала необходимо и достаточно взглянуть в то, что нас разбудило: в очевидный уход энергий.

### *3. Действительность\**

За способность с высоты современной философской историографии и искусства перевода понять в античной мысли всё, в том числе и странную энергию покоя, по Аристотелю высшую, объясняющую неустанность неподвижного перводвигателя, мы расплачиваемся отчуждением. Понятое остается далеким. Не в последнюю очередь это касается энергичного покоя неподвижного двигателя. Мы согласны, что он красив, но видим тут метафизику, гармонию античного

космоса, давно сданного в музей, в библиотеку, на курс античной философии в университете. Многое оставлено нами в прошлом.

Всякое разделение на чужое, с одной стороны, и свое, с другой, должно настораживать. Надо отказаться от эффектных поляризаций, к которым относится различие античного космоса и новоевропейской Вселенной, философии природы-фюсис и естественных наук. Отчетливое различие между ними конечно удастся. От современного всепонимания не отстает наше умение всё сконструировать.

При всякой тематизации главный вопрос ставит не сама по себе тема, в данном случае не энергия, а то, как и почему она вызвала наше занятие ею. Так же при поляризациях, особенно затрагивающих исключительность современной ситуации в сравнении с тем или иным прошлым, для мысли важно не вычисление пунктов различия, а причина, *почему* мы так поступаем, *почему* нам потребовалось разделить на *мы* и *они*. Это труднее чем конструировать пары оппозиций, но зато для мысли открывается неожиданный путь, по которому надо *обязательно* пойти, в отличие от работы конструирования всевозможных интеллектуальных построек, которые можно и создавать и не создавать без того чтобы от этого многое изменилось.

Ответ, сразу же подвертывающийся на вопрос, почему энергия покоя не наше, чуждое метафизическое понятие, оставшееся в древности, — а именно тот, что мы живем динамичнее и в отличие от античной циклической истории с ее вечными возвращениями наша история линейно устремлена к цели, — интуитивно кажется неокончательным. Он таит или мы с его помощью что-то скрываем от себя. Когда появляется такое подозрение, *обязательное* дело мысли разузнать, что и зачем она от себя скрывает. Рядом с ним конструирование, как сказано, совсем не обязательно. Положение, когда мы что-то без своего ведома скрываем от себя, абсолютно нетерпимо, с ним нужно покончить по возможности как можно быстрее. На ближайший момент тут первая задача, задача задач, *вся* задача.

В самом деле, вовсе не очевидно, что мы действительно живем динамичнее древних. Скорее наоборот, история греческой классики, вся уложившаяся на удивление последующих тысячелетий чуть

больше чем в один век, в три поколения, которые создали почти всё то, чем жила вслед затем римская культура, потом средневековая, чем до сих пор живем мы, была устремлена к цели совершенства, предельного достижения. Более правдоподобно, что циклами возвращения к ней живем в течение тысячелетий мы. Тем более подозрительно общее место нашей культурологии, согласно которому древняя история была циклическая и двигалась кругами повторений. Не призвано ли оно скрыть нашу ситуацию и не лишает ли оно нас стимула исторической инициативы, каким служил для древних природный круговорот.

Разберем в меру сил представление об особой динамике (энергии) современной жизни, которая делает античную энергию покоя чуждой нам. О массовом или базовом статусе современного человека после нескольких столетий обеспечения им своего благополучия можно сказать, что он во многом занял место перводвигателя. Таково его положение за приборной доской или за рулем машины. Субъект-перводвигатель по своему определению, а также в своей практике существенно неподвижен. В движении находится в основном его счетно-решающая, формально-логическая способность. Она соответственно занята прежде всего обеспечением для себя системы, в которой она могла бы двигаться без трения. Бертран Рассел сравнил формальную логику со скольжением ногами по гладкому льду, от которого нельзя оттолкнуться, но если по нему уже движешься, то невозможно остановиться.

На практике скоро каждый житель земли должен получить благоустроенную квартиру. В ней человеческий организм включен по существу в систему искусственного жизнеобеспечения. Вода подводится непосредственно к телу, питание доставляется через близкие, часто расположенные в том же доме магазины. Помещение обогревается теплом, которое вводится в него по трубам. Ненужное тоже отводится или оттягивается по трубам. Телу обеспечены условия для покоя. Когда тело передвигается, в средствах транспорта ему по возможности создаются почти те же условия системы жизнеобеспечения.

Традиционно системой жизнеобеспечения была природа. Реки подводили, отводили воду, земля рядом с домом служила тем, что

теперь обеспечивает агропромышленный комплекс и транспорт. Природная система была оценена как *ненадежная*. Новоевропейский человек вдвинул между собой и природой предприятие научно-технического хозяйства, с одной стороны наступающего на природу, с другой стороны повернутого к человеческому телу средствами *надежного* жизнеобеспечения, наличие которых разрешает индивиду чувствовать себя *обеспеченным*.

Разумеется, такое обеспечение человек принял не сразу. Жители севера, тропических лесов, пустынь до сих пор отчужденно смотрят на городских людей. Однако привыкнуть к жизни в системе искусственного жизнеобеспечения оказывается физически легко. Когда до эскимосов, индейцев дошли блага цивилизации, они без труда встроились в нее. Потребовалась в сущности лишь психологическая подготовка, а именно *разрешение* себе на телесную обеспеченность. Таким разрешением послужила вера в то, что о каждом человеке, обо мне, включая мое тело и всё мое существо, чтобы я жил и вырос как самоценность в силу моей принадлежности к высшему человеческому роду, заботится кто-то настолько сильный, что природа ему подчиняется. Это Бог, законы самой же природы, законы истории, мировая гармония или наука с ее техникой.

Веры в центральность человека, успокаивающей насчет того, что с ним все в порядке, он главный и храним, не было в античности. Человек, если о нем вообще заходила речь, был худшим, низшим в космосе. Поэтому было понятно, что он достоин рабства, если не прошел с детства строгой, в пределе безжалостной школы добродетелей. Откуда пришла вера в самоценность человеческого существа и в его право на покой — особая тема. Пока достаточно заметить подозрительность нашей веры, будто мы живем энергичнее размеренных древних и нам чужд их покой. Мы скорее психологизировали космический покой, присвоив его себе. Официально мы поддерживаем видимость, что поскольку обеспечение не кончилось, оно может продлиться. То, что искренней веры в это уже нет и мы втайне тревожимся, не меняет дела. Наше официальное лицо остается уверено в надежном обеспечении.

Наедине с собой мы готовы к аду. Когда он придет, мы примем его как заслуженный. Наше мнение о себе, что мы живем энергичнее

древности, означает по сути наше желание энергии и боязнь покоя. Наша система жизнеобеспечения как бомба замедленного действия требует непрерывного обслуживания. Система научно-технического хозяйства, в которую вмуровано человечество, обеспечивает его, но сама обеспечена только им. Наш *мир* не прост. Он имеет своей оборотной стороной войну. Наш покой поддержан войной, и наоборот. Это создает состояние войны и мира или, по Хайдеггеру, мировой-ны. Мир-покой, не смешанный с войной, и примирение с миром возможны только в опыте целого. Он у нас есть только в виде подчеркнутого отсутствия. Опыт целого мира близок нам как то, чего мы в принципе лишены. Только кричащее отсутствие этого опыта указывает на него и делает нас причастными ему. Он задевает нас тем, что прошел *мимо* нас. Наше ведущее настроение — смута от раскола мира. Недвойственный покой не имел бы своей обратной стороной раздор и войну.

*Целый мир*, вызывающим образом отсутствующий, так же труден для понимания как аристотелевский энергичный покой. Среди смены декораций на исторической сцене путь к покою *целого* надо пройти заново. Он загорожен странным мнением, что мы живем подвижнее древних. На деле нам грозит, наоборот, бесславная остановка истории. Стагнация подготовлена нашей верой в историческую закономерность. Пока боги работают — из них главный машина, не обязательно механическая, а например машина института, политического или научного, — можно спокойно спать.

Динамизм, который, как принято считать, отличает нашу современность от античного мира, сводится к революционному жесту. Политическая и научная, насильственная и промышленная революция служит главным средством смены старого, в конечном счете древнего, новым. Последнее почему-то быстро ветшает и требует замены более актуальным. Новое время сменяется новейшим, новейшее современностью, самым *последним* этапом, на котором опять же нужно вырваться вперед так, чтобы идти вровень с событиями, о которых пришли известия буквально только что. Первой потребностью остается опережать других в модернизации. Чтобы меньше видеть, как механизм обновления движется кругами возвращения забытого старого, мы делегируем циклическую историю древности. Поощряется иллюзия неуклонного поступательного развития.

Революцию вызывает угроза срыва такого развития. Чем заметнее становится наращивание его темпа, тем острее страдают от увядания в прошлом. Кажется обязательным принятие немедленных мер. Всякая революция это праздник власти, которая как феникс обновляется из пепла костра. Она выходит из огня молодой и свежей. По Ницше, распространение новоевропейского человечества направляется его волей к власти. Революционное обновление — способ упрочить господство над желательным кругом вещей. В усилиях по расширению власти, прежде всего над природой, современность пошла дальше древности.

Нужно не упускать из виду, что дело идет об учете и контроле в целях обеспечения надежной государственно-технической и глобальной системы. Можно ли сказать, что ее покой оказывается таким образом причиной революционного движения? Цель революции — такое установление действительности, когда она уже не ускользала бы от контроля и учета. Государство приводится в порядок, неуправляемость сокращается, непредвиденное развитие исключается. Вооруженный знаниями и техническими средствами коллективный индивид обеспечивает действительность самому себе и тем обеспечивает себя.

Новоевропейский индивид прагматически опознаёт в себе того, кто овладевает миром, природой, землей, обществом. Стороны отношения (овладевающий и овладеваемое) исходно не определены. Единственной константой (аналогом аристотелевского неподвижного перводвигателя) оказывается здесь сама по себе деятельность расширения и упрочения охвата действительности. Задача контроля и учета организует природу, мобилизует и дисциплинирует человека. Система обеспечения должна прежде всего гарантировать свою непрерывность. Для этого ей необходимо ускорение, сделавшееся нормальным состоянием.

Обеспечение в условиях бедности принимает форму накопления запасов в масштабах предвидимых минимальных потребностей. В условиях изобилия задача избавления от запасов решается путем развития максимальных потребностей. В обоих случаях скрытой проблемой остается угроза возникновения потребностей, удовлетворить которые окажется в принципе невозможно. Применяются все



меры для устранения неопределимых, неявных потребностей. Они заранее интерпретируются. Культура опережающе объясняет потребности как, например, сексуальные и тут же предлагает способы их удовлетворения или подавления. Для духовных потребностей индустрия предлагает всегда многие варианты нейтрализации или вытеснения. При скудости и при избытке ситуация несмотря на кажущийся контраст аналогична. Бедствующие ареалы вызывают тревогу невозможностью удовлетворить потребности, процветающие — тем, что несмотря на их удовлетворение не удастся исключить смутную неудовлетворенность. Она сохраняется и тогда, когда, казалось бы, человек с избытком имеет всё что пожелал. Упрямая неспособность бедных устроиться внутри цивилизации потребления только кажется разрешимой проблемой. Конечно, изготовить нужное количество товаров и предметов потребления технически возможно. Но оптимизм производителей кончается, когда дают о себе знать смутные потребности, которые в принципе удовлетворены быть не могут.

В этом свете отказ так называемых развивающихся ареалов выйти хотя бы на технически достижимый уровень производства и удовлетворить элементарные потребности можно во многом объяснить инстинктом принципиальной неудовлетворимости потребностей. По подсказке этого инстинкта деятельность обеспечения прекращается сразу, как только обозначается неразрешимость проблемы и внедряется ощущение, что при любом количестве предметов потребления что-то останется не в порядке. Некоторые ареалы внутри планетарного общества потребления до сих пор выносят техническую недообеспеченность. Не дожидаясь, когда после всеобщего удовлетворения утвердится принципиальное недовольство, они с самого начала принимают всевозможную неудовлетворенность как нормальное состояние. В такой политике есть стиль и действует неявная мудрость, знающая, что дело человека не устройство на земле, что его в принципе невозможно устроить и в конечном счете его устроит только *целый мир*.

Недостижимость удовлетворения (обеспечения, успокоения), ясно или неявно ощущаемая, не мешает тому, чтобы обеспеченность тем не менее оставалась главной целью. Назначением динамичной деятельностью остается так или иначе покой. Не энергия покоя, а

покой, обеспеченный энергией, остается как у Аристотеля причиной исторического движения. Еще не достигнутый покой *обеспеченности* давно заявил о себе как обратная сторона нашей динамики. Всем слишком знакомый опыт *покоя, разлучившегося с энергией*, требует динамичной компенсации. Он известен современности больше чем энергия, особенно в ее античном понимании. Воображая себя динамичными, мы не спешим заметить, что наша деятельность вращается вокруг *успокоения* действительности под нашим контролем. Подвижность технической цивилизации не совпадает с полнотой бытия, определяющей аристотелевскую энтелехию.

Хотя для прояснения темы достигнуто мало, стала яснее природа стоящей перед нами трудности. Она в том, что наш опыт покоя противоположен энергии. Его обеспечение требует динамичной деятельности, в которой нет покоя. Энергия для нас расслоилась. Соответственно распалось и ее имя. От единой аристотелевской энергии мы унаследовали два слова, одно так же звучащее и другое, более частое — действительность (Wirklichkeit, Reality, Actuality). Обычно этим последним словом переводится ἐνέργεια античных текстов.

*Действительность* одно из самых удивительных философских понятий, при том что мы пользуемся им легко и часто. Что такое действительность, в сущности неясно. Как аристотелевская энергия, она воображается самопонятной. Показать действительность невозможно. Рабочее (живое) применение этого термина оказывается большей частью полемическим или критическим. О действительности мы начинаем говорить, когда надо отместить то, в чем действительности нет, или когда мы отрезвляем сами себя: надо вернуться к действительности, и вот какова она на деле; мы размечтались, воспарили, тогда как на деле всё жестче и суровее; не надо жить в воображении, надо научиться смотреть правде в глаза. За критической функцией термина стоит аристотелевское различие между ἐνέργεια и δύναμις. В возможности есть неким образом всё, но неразвитым образом, тогда как действительность есть уже нечто осязаемое, не воображаемое, а убедительное бытие.

Действительность согласно ее современному определению есть «объективная реальность, актуально наличное бытие». Во второй части дефиниции обращает на себя внимание то, что термин *акту-*

*альность* (actus, actualitas)\* возник в древности как перевод аристотелевской ἐνέργεια на латинский язык. Дефиниция в этом отношении оказывается тавтологическим жестом, вызывающим к простому несловесному пониманию. Важная сторона живого значения действительности, тоже понятная без определения и полемически заостренная против мечтаний и фантазий, состоит в *действии*, которое в контексте вышеописанного динамизма современной цивилизации автоматически заслуживает уважения. В этом смысле действительность убедительна. Она тот веский аргумент, который мы безусловно признаем. С действием мы в любом случае считаемся. Действительное поэтому говорит само за себя. Потому не беда, если его определение тавтологично. *Дело идет о базовых вещах, которые надо чувствовать, чтобы была общая почва для разговора.* Таким образом, наша *действительность* обходится без определения примерно в таком же смысле, в каком ее источник, аристотелевская энергия, не нуждалась в дефиниции и пояснялась через тавтологию, как в приводившейся цитате из Аристотеля, где «энергия есть то, что [...] пребывает в энергии (эргон)».

Действительность непосредственно убеждает. Она такова, что подействует на каждого. В материализме, который считает вещество самым весомым аргументом, действительность несомненно материальна. В идеализме она интеллектуальна, и материя там, наоборот, наиболее иллюзорна из всего существующего. Самое важное с действительностью происходит однако при отказе от этой доходчивой, но примитивной поляризации. Как отмечалось выше, у Аристотеля критерием энергии была в конечном счете полнота нашей собственной осуществленности. Через нас проходило, от нашего опыта зависело решение об энергии. То же самое включение нашего поступка создает проблему современной действительности. Можем ли мы доказать, что она есть. Кант называет ее философским скандалом. Человек может не признать действительность, назвав ее иллюзией.

У Канта действительность то, что получается, когда к понятию, т.е. к чистой мыслимости, а стало быть всего лишь возможности бытия, прибавляют *der Stoff*, материю, которую можно *воспринимать*. Содержательно при этом ничего не меняется. В действительности

имеет место то же самое, что в возможности, но получает печать восприятия, *Wahrnehmung*, и ощущения, *Empfindung*, не животных, а таких, которые человеком *сознаются*, *deren man sich bewußt ist* (Критика чистого разума, А 225<sup>1</sup>). Сознание подтверждает действительность ощущения. Как у Аристотеля в отношении энергии, человек удостоверяет за действительностью ее статус своим *поступком* (*актом сознания*).

Что *содержательно* действительность ничего не прибавляет к понятию, чистой мыслимости и тем самым всего лишь возможности, — это загадочное учение Канта подробно поясняется им. Основательно продумав понятие Бога со всеми его предикатами, включая всемогущество, я *содержательно* уже исчерпал высшее существо в своей мысли и важными новыми чертами, помимо дедуцируемых из понятия всемогущества, дополнить Его уже не могу. Иначе она была и не *мысль*. Если затем я сопровождаю Его предикаты, все вместе или по отдельности, утверждением «Бог *есть*», то не прибавляю к Нему никакого нового предиката — поскольку существование входило в понятие совершенства и всемогущества, — а *даю* Бога со всеми его предикатами как *действительный предмет*, которого не было в мысленном понятии. Тот понятийный Бог и этот мой теперь уже действительный Бог *содержательно* заключают в себе одно и то же. К понятию Бога ничего не прибавилось. «Действительное не содержит ничего большего, чем просто возможное. Сто действительных талеров не содержат ни на чуточку больше, чем сто возможных» (А 599). Тезис доказывается от противного: не может быть, чтобы в действительном предмете содержалось что-то большее чем в понятии, потому что это означало бы неадекватность понятия. Через несколько строк Кант возвращается к тому же доводу, подкрепляя его сходным доказательством от противного. Конечно, для меня, для моего имущественного положения разница велика, 100 действительных талеров в руках явно больше, чем понятие о 100 талерах в голове. Но «если я мыслю вещь, с какими бы и сколькими бы пре-

---

<sup>1</sup> Цитируем редакцию А, т.е. первое издание «Критики чистого разума» *Иммануэля Канта*, профессора в Кенигсберге, опубликованной в Риге в 1781 г. книгоиздателем Иоганном Фридрихом Харткнохом.

дикатами я ее ни мыслил (даже давая ей сплошное определение), то оттого, что я еще прибавлю, что эта вещь есть, к ее составу вовсе ничего не привносится. Потому что иначе существовало бы не то же самое, а больше, чем я помыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существующее есть именно предмет моего понятия» (А 600).

Это известное место из «Критики чистого разума» открыто многим прочтениям и едва ли может быть полностью исчерпано толкованиями. Не будем усложнять уже имеющиеся новыми интерпретативными конструктами. Конкретизируя и тем ограничивая область мыслимых толкований, покажем, что у Канта здесь не столько нововведение, сколько возвращение — в условиях его языка, эпохи, ситуации и философского контекста — к исходной аристотелевской мысли об энергии.

На первый взгляд такой подход кажется противоположным хайдеггеровскому толкованию этого места в статье «Тезис Канта о бытии», впервые опубликованной в юбилейном сборнике Эрику Вольфу в 1962-м году и затем вошедшей в «Wegmarken» (1967)<sup>1</sup>. По Хайдеггеру Кант целиком остается в рамках картезианской метафизики трансцендентального субъекта, поскольку определяет бытие из этого субъекта как то, что субъектом удостоверено, установлено, признано именно в качестве бытия. Ставя таким образом на первое место субъекта, Кант не дает слова самому бытию, не вслушивается в то, что оно есть, как оно есть. Если выделить в чистом виде интенцию хайдеггеровского категорического приговора, вынесенного, между прочим, не одному Канту, а всей новоевропейской метафизике в том, что она, мета-физика, проходит мимо бытия, *φύσις*, то мы увидим здесь на самом деле *вызов* заново прочесть Канта и метафизиков с тем чтобы наконец увидеть у них, как они всё-таки дают слово тому бытию, с которым так или иначе имеет дело всякая мысль.

О поведении Пушкина, нередко эксцентрическом, говорят, что он вел себя с каждым собеседником так, как следовало бы ожидать от того Пушкина, каким его по своей мерке представлял этот собеседник. Хайдеггер читает, интерпретирует, излагает Канта, Ниц-

---

<sup>1</sup> Теперь: *M. Heidegger. Gesamtausgabe. 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt a. M.: Klostermann 1976.*

ше, Платона так, как нужно было бы это делать перед аудиторией, которая *всё понимает*, т.е. и бытие тоже, с налета, с намека и с полуслова. Поэтому Хайдеггер настаивает, уверяет: бытие такая вещь, которую великие, в отличие от вас, всё понимающих, *не* понимали. Своими интерпретациями, которые почти всегда критикуются как фактически неверные, Хайдеггер пытается *нам*, своим слушателям, сказать: в отличие от вас, всепонимающих, Кант, Ницше, Платон не понимали бытие, поэтому всегда не улавливали, упускали, не называли главного. В вызывающем тезисе Хайдеггера та правда, что бытие относится к вещам, которые *понять* нельзя. Хайдеггер может позволить себе задеть Канта. Он обращается к читателям, которые изучали великого философа и, слыша о нем, могут восстановить его в памяти и возразить, если считают нужным. Хайдеггер не имел дела с аудиторией, впервые слышащей в его изложении о Канте, и мог не бояться, что оставит одностороннее впечатление о мыслителе или своей характеристикой его как метафизика отпугнет от него.

Когда Кант говорит, что существующая вещь, т.е. такая, которой придано бытие, нисколько, *im mindesten*, не отличается от вещи, мыслимой в моем понятии, т.е. пока еще только возможной, он имеет в виду, что обстоятельная, *durchgehendes*, мысль охватывает всю вещь сплошь, полностью ее вбирает в себя, доходит до ее и до своего предела, но не может допонять от себя еще и *действительность* вещи — тождественную у Канта бытию, как и у Аристотеля *ἐνέργεια* есть лицо самого бытия. Вобрать в себя бытие и добавить его от себя вещи мысль не может. Кант обстоятельно разъясняет всё это с холодной отрешенной отчетливостью северного бесстрастного, казалось бы, ума, в котором экстаз доведен до бешенства, до белого каления и уже кажется предельным невозмутимым спокойствием. Это если говорить о вызывающем характере философии.

Мысль всегда провокация. Уже было замечено, что один из аристотелевских примеров энергии (служащих ему вместо ее определения), а именно что мысль есть энергия, т.е. осуществленное бытие, которое полно в себе, полно собой и само себе цель, надо считать не столько примером — в качестве такового он не работает, потому что среднестатистически мысль как раз бывает служебна и функциональна, — сколько вызовом: способны ли мы еще к такой мысли,

которая сама в себе была бы высшим осуществлением и полнотой бытия? Кантовский пример со 100 талерами — по сути *тот же*, что у Аристотеля, отчаянный вызов мысли: неужели ей вечно иметь дело с пустотой и перебирать нули; неужели она никогда не может (Кант подчеркнуто, резко говорит: *не может*, и в этом отказе приглашение) быть *действительностью*.

На вызов Канта пришел скорый отклик. Почти весь Гегель может быть прочитан как энтузиастический, и оттого снова обреченный, ответ Канту: не только *может* мысль стать действительностью, но она одна и есть действительность. Гегель *видимо* спорит с Кантом, на деле работает над его заданием. Мысль спорит и зовет. Кант с его отказом мысли в осязаемой ценности, в ста талерах — вызов Гегелю или, вернее, вызов Гегеля, который после Канта уже не мог не возникнуть. Если не он, камни бы заговорили в ответ на властное заклинание.

Кант настойчиво повторяет, *чтобы нашелся кто ему возразит*, что действительность абсолютно неприступна для понятия, что мысль обречена со своими концептами вращаться среди теней, пустых вероятностей, что она жалким образом похожа на купца, который в отчаянном желании улучшить свое финансовое положение добавил к своему бухгалтерскому отчету несколько нулей (А 603).

Отождествление действительности (энергии) с бытием и приглашение мысли самой *стать* действительностью — это прямо и по сути аристотелевское у Канта. И еще одно. Когда, дразня мысль, Кант говорит, что она может успокоиться и что содержание 100 действительных талеров *точно* такое же, с повтором, ни чуточку не другое чем мыслительное содержание 100 возможных и воображаемых талеров, то этим сказано *как раз прямо противоположное* хайдеггеровскому тезису о ключевой роли трансцендентального субъекта в метафизическом полагании бытия. Подобно тому как Кант пригласил Гегеля, Хайдеггер *заставляет* увидеть, до какой степени бытие у Канта на деле не является следствием полагающего акта мыслящего субъекта, кроме разве что может быть Бога. Никакими усилиями выпрыгнуть за воображаемость помысленных мною 100 талеров я не могу, мыслью создать их себе не могу, пока мысль не стала действительностью, а мысль не станет, повторяет Кант, никогда, никаким

образом не станет. Стало быть, те 100 талеров мне кто-то должен *дать*, ведь они мне всё-таки нужны. «Для моего имущественного положения, — с наивной простотой напоминает Кант, — сто действительных талеров означают больше чем голое понятие о них» (А 600).

Гегель будет наоборот настаивать: нет, понятие никогда не голое; в понятии больше действительности чем в любых 100 талерах. Для Канта действительность это действительность. Бытие есть бытие. Оно не *мыслью* добывается, мыслью имущества себе не прибавишь. В понимании действительности бытия как имущества, осязаемого, а не воображаемого достатка, богатства Кант опять же возвращается к Аристотелю и вообще к античной мысли, которая понимала бытие в согласии со звучанием слова οὐσία в языке, — имущество, богатство. О том, как чувство слова не изменяет античности, много писали.

Парадокс Канта со 100 действительными талерами, которые содержательно, или, как он еще говорит, реально те же самые, что и мыслимые сто талеров — *ничего* действительные талеры к моей мысли о них не прибавят, — но тем не менее моя мысль о них чистый нуль без осязания их в руках, надо считать *повторением аристотелевского отказа от определения энергии*. Мы видели, что Аристотель вызывающим образом отказался выполнить собственное обещание дать ей дефиницию. Это вызов, когда объявив: «Определим, что такое энергия», он дает откровенно тавтологическую формулу и потом неодобрительно высказывается о крохоборах, требующих всему определения. Подобным образом Кант демонстративно оставляет нам выпутываться из антиномии полного реального тождества и полного бытийного нетождества ста мыслимых талеров сотне действительных. Когда он говорит, что действительность начинается там, где мысль исчерпала себя, причем с такой полнотой, что к понятию вещи действительность уже ничего не прибавит, то это перифразис аристотелевского решения, что *определения* энергии не будет. Где выступает действительность, там *всё* другое: не *что-то* другое, потому что всякое «что» можно было бы опять понятийно (реально, содержательно) определить, а *другое* настолько, что понятиями не достанешь. Действительность, в меру сил показывает Кант, это такая вещь, которая, если она начнется, будет непохожа на всё, с чем мы привыкли иметь дело. Мы хотим работать с действительностью,



взяв ее для начала мыслью, но она *немыслимая*. Она *не* возможна. Этим Кант встает не на голову, а надоблачно выше всего последующего 19-го века, который мечется, ища действительность то в понятии, то в материи, то в истории, то в политике, то в чистой логике, и помогает этим своему концу в мировой войне.

Наша беда не в том, что действительность ускользает от нас, прячась то в социальной практике, то в природе. Ошибкой было с самого начала надеяться, будто мы способны в конце концов установить, что она такое. Мы этого не можем *установить*, потому что энергия не считывается с вещей. Решение о ней проходит через нас, но не нами выносится. Не человеческий субъект ставит на ней удостоверяющую печать. Не мы постановляем действительности быть такой-то. Решение о ней выносится не от нашего только имени. Что при этом вступает в действие, подлежит прояснению.

Не пройдем однако мимо Гегеля, который был спровоцирован Кантом на утверждение, что мысль не только может стать действительностью, но и есть первая действительность. Пусть для жадного купца сто талеров в руке предпочтительнее, но не обязательно брать его за эталон человеческого существа. Истинная действительность располагается там, где дух, интеллект, ум узнаёт сам себя. «Чистое понятие — сердцевина предметов, их простой жизненный пульс» (Наука логики, Предисловие)<sup>1</sup>.

Уже отмечалось, что когда Гегель приостанавливает свою триадную машину с ее тезисом, как бы прямым ходом поршня, антитезисом, обратным ходом, и синтезом, вспышкой, рождающей энергию для обновленного хода, а именно в так называемых примечаниях, он отвечает на то, что его больше задевает, тогда как вне примечаний идет строительство системы и порядок разбора тем определяется логикой целой структуры. Едва начав в разделе первом «Определенность (качество)» Книги первой («Учение о бытии») «Науки логики» развертывать взаимоотношение бытия, ничто и становления, он через две страницы перебивает себя несоразмерно длинным Примечанием 1 о кантовских ста талерах.<sup>2</sup> Философский пейзаж при пере-

<sup>1</sup> См. весь контекст: *Георг Вильгельм Фридрих Гегель*. Наука логики. Т. 1. Москва: Мысль, 1970, с. 88.

<sup>2</sup> Там же с. 141–148.

ходе от Канта к Гегелю, конечно, полностью меняется. Лексически одинаковые, одни и те же выражения будут иметь другой вес.

Прежде всего, Гегель постулирует — тут его аксиомы, на которых он будет потом строить, — что бытие и ничто пустые абстракции, выдуманные вещи (*Gedankendinge*). Мысль пользуется этими инструментами как подпорками чтобы приблизиться к действительности, но реально (для Гегеля то же что действительно) никакого чистого бытия и чистого ничто нет. Везде и всегда встречается их смесь, причем не так, что некие исходные бытие и ничто впоследствии перемешались: нет, бытия и ничто не было никогда, они абстракции; было то, что было, *действительное*, из которого мысль выкроила для себя бытие и ничто. Бытие как абстракция существования до всякой очерченности (конкретности) настолько неопределенно, что ни на что не похоже. Этим своим «свойством» оно совпадает с одной единственной вещью, которая так же неопределенна, с ничто. Поэтому бытие есть ничто, а ничто есть чистое бытие.

Гегель пародирует ожидаемое здесь поведение обыденного сознания: ага, если для вас, философов, бытие и ничто одно, значит вам всё равно, есть у вас сто талеров или нет; мы их тогда у вас забираем. Или еще: если, как вы утверждаете, чистая мысль в своем движении, деятельность духа творит всё в мире, пусть она вам создаст сто талеров. Пародируемое Гегелем обыденное сознание — это ближайшим образом Кант, настолько бесцеремонно обращаются философы друг с другом.

Логика Гегеля безупречна. Кант думает, что он смирил мыслителей, поставив им на вид, что никакими своими усилиями измыслить действительность, или, что для Канта то же, бытие, они не могут; для этого надо прибавить к мысли что-то не мыслимое. Хотя в царство мысли тут якобы никто не вмешивается, допуская, что сто талеров реально именно таковы, как она их себе представляет, но неспособность мысли осязать конципируемое ею богатство принимается за свидетельство ее нищеты. Мысль не нищая, возражает Гегель. Предпочтительность ста талеров в руке еще вовсе не очевидна. Они могут оказаться обузой. Свобода иногда требует избавиться от имущества. Один привязан к нему жадностью, другому мыслить об отношении деньги-товар-деньги важнее чем их иметь. «Если поднимают шуми-

ху вокруг этих ста талеров, утверждая, что для моего имущественного состояния не безразлично, обладаю я ими или нет, и тем более не безразлично, существую ли я или нет, существует ли иное или нет, то не говоря уже о том, что бывают имущественные состояния, для которых обладание ста талерами безразлично, — можно напомнить, что человек должен подняться в своем образе мыслей до такой абстрактной всеобщности, когда ему в самом деле будет безразлично, существуют или не существуют эти сто талеров независимо от их количественного соотношения с его имущественным состоянием, как ему будет столь же безразлично, существует ли он или нет, т.е. существует он или нет в конечной жизни (поскольку имеется в виде некое состояние, определенное бытие) и т.д. Даже *si fractus illabatur orbis, impravidum ferient ruinae*<sup>1</sup>, сказал один римлянин, а тем более должно быть присуще такое безразличие христианину».

Пусть над своими ста талерами трясется кенигсбергский лавочник. Мы над ними возвысимся, как вообще отвлечемся от конечных вещей. Меня хотели поймать на золоте, внушить мне, что понятия мало, ему якобы недостает самой вещи. А она мне не нужна. Мне вообще никакие частные вещи не нужны. Мне достаточно единого Бога. Кант говорит, что Бога я получу, как сто талеров, только когда к моему понятию Его будет прибавлено еще и бытие Божие, которое в понятие не входит. Кант неправ. В частных вещах понятие и бытие разные вещи, так что мысленная конструкция вещи отличается от ее бытия, но в Боге понятие и бытие неотделимы.

Так дерзко наотмашь оттолкнуть Канта Гегель имел право потому, что в ответ на его вызов сказал по сути то же самое. Утверждая, что действительность не может быть придана себе никакой мыслью, Кант как бы молчаливо продолжал: но Бог... Гегель сказал эти слова вслух. У Бога что мысль, то и дело. И если мы не безродные пасынки, а подобны Ему — и что подобны, видно по тому, что как Он выше всего в мире, так истинным христианам всё в мире может оказаться не нужно, кроме Его одного, — если мы не фантомы, то в нашей высшей способности, мысли, хотя бы крупница действительности есть.

---

<sup>1</sup> «Если целый свет, надтреснув, рухнет, тело, не дух сокрушат руины» (лат.).

Понятие и бытие в Боге тождественны у Гегеля так же, как для западного христианского богословия в Нем и только в Нем совпадают *essentia* и *existentia*, или *actus*, а для восточного — сущность и энергия. Этот тезис, или догмат, выступал на видном месте в византийской полемике 14-го века и соответственно в отечественной религиозной философии начала 20-го века.

В каком смысле Гегелю безразлично, существуют ли действительно вещи, охваченные его понятием, или их нет? Стратег наполеоновского размаха, он ставит под удар каждого отдельного солдата своей армии, не заботясь о том, выживет этот конкретный солдат или нет. Для солдата важнее его личной жизни и смерти выполнение долга. Его действительность поэтому не непосредственна, т.е. не сводится к его существованию. В погибшем герое больше действительности чем в дезертире. Отрекаясь, лишаясь, умирая, частные существа могут утверждать свою действительность. 100 талеров, от которых я отказался, могут быть более действительными, чем те, которые я положил в кассу. Здесь у Гегеля то же настроение, что в знаменитых стихах из Западно-восточного дивана Гёте:

Und solange du das nicht hast,  
Dieses «Stirb und werde»,  
Bist du nur ein trüber Gast  
Auf der dunklen Erde.<sup>2</sup>

Гегель делает сходный жест, отрешаясь от существования вещи ради понятийной мысли. В учении о понятии (начало 3-й книги «Науки логики») открывается царство свободы, рискованное, конечно, но где впервые руки человека не связаны веществом. Это пространство скачка, весь ужас и вся роскошь которого в том, что в полете нет опоры и моментально возможно всё, включая молниеносный переход мысли в действительность, — тот самый, какой имел в виду Аристотель, приводя пример мысли, которая сама уже цель, чистая осуществленность, энергия, полнота бытия.

Поскольку Кант, по-видимому отказываясь от скачка, ждет, когда к мысли извне прибавится действительность, он кажется Гегелю

---

<sup>2</sup> «И пока в тебе еще нет, пока ты не достиг этого, „Умри и стань“, ты только унылый гость на мрачной земле».

предателем Духа. Для Канта «понятия разума, в которых следовало бы ожидать более высокой силы и более глубокого содержания... [суть] *только* идеи; их, правда, *вполне дозволительно* применять, но [...] как *гипотезы*, приписывать которым истину в себе и для себя есть якобы полный произвол и безумная дерзость, так как они *не могут встретиться ни в каком опыте*. — Можно ли было когда-нибудь подумать, что философия станет отрицать истину умопостигаемых сущностей потому, что они лишены пространственной и временной материи чувственности?»<sup>1</sup> От чувственности по Гегелю бессмысленно дожидаться какого-либо удостоверения действительности. А если Кант настаивает, что вещь действительна только когда она дана в восприятии, ощущении, на опыте, то ведь есть же восприятие, *ощущение, опыт самой мысли!* Она и вязкая, и плотная, и захватывающая субстанция.

Возможно ли что Кант не имел этого убедительного опыта мысли? Имел, конечно. Различие между Кантом и Гегелем — в *перераспределении поля молчания*. Гегель вступил со своим словом в область, по которой Кант проходит не говоря ни слова, считая безмолвие тут необходимым. Соответственно близость к Аристотелю у Канта тайная, у Гегеля на виду. В очередном раунде полемики с Кантом в начале 3-й книги «Науки логики» Гегель ставит ему в укор Аристотеля<sup>2</sup>, который умел видеть в мысли не только гипотезы, нуждающиеся в последующей проверке, а присутствие самой истины.

И еще одна энергичная инвектива против Канта с его ста талерами помещена опять в важном месте, в самом начале последнего третьего раздела (Идея) третьей книги (Понятие) «Науки логики». Гегеля возмущает, что мысль должна идти на поклон к внеположной ей действительности, чтобы удостовериться в своей. К какой такой действительности? Мы окружены случайными блесками существования, осколками бытия, которые при всей своей реальности стоят меньшего чем хорошая мысль. Скорее наоборот, *мнимая действительность должна идти на поклон к мысли*, чтобы выпросить у нее себе идею. «Реальность, не соответствующая понятию, есть

<sup>1</sup> Гегель. Наука логики. Т. 3. М. 1972, с. 24.

<sup>2</sup> Там же, с. 30.

просто *явление*, нечто субъективное, случайное, произвольное, не являющееся истиной». Мысль даже без внешней действительности многого стоит, а что такое действительность, в которой нет смысла?<sup>3</sup> Она хуже чем мертва, ее просто нет. Поэтому — знаменитое гегелевское — «всё действительное разумно, всё разумное действительно». Свободный мир идей рассеивает, раздаривает смыслы и рядом с их весомостью разлетается в ненужную пыль мнимая действительность ста жалких талеров, всё достоинство которых ограничивается их осязаемостью.

Производность гегелевской позиции от кантовской сама по себе интересна. По-настоящему здесь захватывают однако возвышенное негодование, с каким Гегель отстаивает действительность мысли против Канта, который своим кричащим умолчанием вызвал его проговорить энтузиастические тирады о мысли как высшем бытии. В последнем разделе «Науки логики», разбирая идею познания, Гегель снова и по тому же поводу нападает на Канта. «Довольствоваться явлением и тем, что в обыденном сознании дано простому представлению, значит отказываться от понятия и от самой философии. Всё, что превышает такое представление, считается в кантовской критике чем-то запредельным, на что разум не имеет никаких прав. На деле понятие выше того, что лишено понятия, и прямым свидетельством его превосходства служит, во-первых, само понятие, а во-вторых, с отрицательной стороны, неистинность явления и представления»<sup>4</sup>. Гегель повторяется. С Кантом ему определено не по пути. Правда, Кант понял необходимость диалектики для разума, но сделал из нее вывод, противоположный тому, какой следовало<sup>5</sup>.

Кант Гегелем преодолен. Вспомним однако, каким было кантовское понимание действительности: она не мыслимая и начинается там, где кончается мысль, когда она уже построила всё что могла и создала вещь во всех ее содержательных моментах, не сумев только сделать ее существующей. Бытие у Канта, не забудем, то же что дей-

<sup>3</sup> Почти во всех этих выкладках Гегеля (соответствие реальности понятию, привнесение действительности извне, отсутствие у действительности смыслового содержания) легко видеть перевертывание кантовских тезисов.

<sup>4</sup> Гегель. Наука логики, т. 3, с. 238—239.

<sup>5</sup> Там же, с. 296.

ствительность. У Гегеля началом действительности является дух, отчасти даже конечный, пока еще скованный цепями обстоятельств, а вполне — абсолютный. Там собраны в единство возможность и действительность (*potentia* и *actus*), не в том смысле, что возникло новое цельное начало, связавшее то, что в конечных неабсолютных вещах разведено, а так, что в абсолюте нет возможности, которая не была бы действительностью. Говорить «не была бы» правильнее, чем «не стала бы», потому что в абсолюте от возможности (которую в силу его всемогущества можно было бы называть всевозможностью) к действительности нет перехода. Всякая возможность там сразу же и действительность, «абсолютный дух есть абсолютное единство действительности и понятия, или возможности духа» (Энциклопедия философских наук, Философия духа, § 383 конец).

В этом рассуждении Гегеля нам чего-то не хватает. Интуитивно ощущается какая-то неладность. Ну хорошо, пусть дух свободен и потому его действительность такова, какова она всякий раз есть, ведь дух «открывает себя самому же себе» как хочет. К тому, что действительность не получает определения — она всегда такая, какая есть, — мы уже привыкли, читая Аристотеля, демонстративно уклонившегося от дефиниции энергии, и Канта, по которому действительность в принципе не мыслима, стало быть неопределима. В отношении критерия действительности соответственно тоже есть предварительная ясность: он проходит через нас, хотя он не в нас, и как у Аристотеля об энергии судит счастливая полнота достойного человека, так у Гегеля всего способнее судить о действительности тот, кто сам действителен, поскольку действует в полную меру. Однако Кант, по-видимому, всё же не зря упрямо встал на пути идеалистического энтузиазма и с порога потребовал, как неверный Фома, чтобы действительность можно было осязать. Где у Гегеля гарантия, что при всём деятельном действовании духа разогнанная им машина не промахнется мимо *настоящей* действительности?

Не мы, сам Гегель велит отличать случайную действительность, которая хуже понятия, от абсолютной действительности духа. А что если есть еще более действительная действительность? Это подозрение кошмаром повисает над гегелевской системой. Явить действительность понятия призвана она сама своим фактом. В коротком

§ 550 Энциклопедии философских наук говорится о жесткости духа. Он всегда прав в своей свободе, к несвободным человеческим интересам он безразличен или еще хуже. За всеми волнами человеческой истории надо увидеть верховный процесс самоосвобождения духа. Народы всего лишь исполнители этой задачи. Возвышается среди других тот народ, которому дух поручил свое дело. «По отношению к [...] абсолютной воле воля других отдельных народов бесправна». Послушный абсолютной воле народ «господствует над всем миром». Неостановимо стремясь к своей цели, абсолютный дух пересаживается с одного народа на другой как наездник меняет коня. «Абсолютная воля выходит и за пределы своего, в этот момент имеющегося у нее, достояния, преодолевает его как некоторую частную ступень и затем предоставляет послуживший ей народ его случайной судьбе, творя над ним суд».

Абсолютная воля конечно будет творить свой суд над народом, который послужил ей только частной ступенью для восхождения, и в том случае, если никакого другого народа, который понес бы ее дальше, у нее в запасе уже нет. Действительность абсолютного духа кипит по-прежнему, даже если нет людей, способных дотянуться до нее. *Тогда, может быть, вообще среди людей нет никого, кто оказался бы в полной мере на высоте верховной действительности?* В таком случае, решительно оттолкнувшись было от Канта, не вернется ли Гегель после всего проделанного им круга к признанию, что действительность в своей совершенной полноте всё-таки немыслима?

#### 4. Движение

Мы видели, что Гегель отталкивается от Канта. Соответственно он снова и снова вынужден возвращаться к нему. Если Кант не может обеспечить человеку Бога с его безусловной действительностью, то Гегель — уместно ли в таком случае говорить «наоборот»? — не может обеспечить Богу (божественному Духу) человека. Абсолютный дух, как мы читаем у Гегеля, может гореть настолько высоко, что не найдется человека и народа, способных до него дотянуться.

Можно было бы сказать, если бы мы любили схемы, что говоря о загадочно неопределимой действительности и подчеркивая ее отри-



цательную, непостижимую сторону, Кант склоняется к апофатике, а Гегель, настаивая на ее достижимости, трактует ее больше катафатически, при том что оба имеют в виду одно и то же. Потом останется только сказать, что всякая апофатическая крайность провоцирует катафатику выступить со своими утверждениями; так в их взаимном отталкивании друг от друга между ними устанавливается равновесие. Констатируя это, мы тоже сохраняем равновесие и можем удовлетворенно чувствовать себя на вершине историко-философского сознания, а именно там, где оно уже всё понимает.

К сути дела мы тут однако не приблизимся ни на шаг. Скорее, мы откатимся от нее. Всякие обобщения, когда перед обозревателем разворачиваются широкие панорамы, подозрительны. Правильнее всегда доверять чувству дистанции. Мы в нашей наблюдательной позиции *далеки* от мысли, о которой беремся судить.

Мы оказались бы ближе к этой мысли, возможно даже, подошли бы вплотную к ней, если бы, наоборот, полностью перестали понимать ее и она открылась бы нашему взгляду со стороны *странной*. Такое случается редко. Как правило, мы осваиваем философскую мысль с непонятной легкостью.

На первый взгляд может показаться, что один важный предмет, некстати легко нами понятый, отнесенный к преодоленной метафизике и отправленный в философский музей, а именно античная энергия покоя, у Канта и Гегеля, наших относительных современников, тоже отсутствует. У Гегеля покой сопровождается эпитетом мертвый, причем как раз в месте, говорящем о действительности во введении к III разделу (Идея) книги третьей (Учение о понятии) «Науки логики». «Мысль, освобождающая действительность от видимости бесцельной изменчивости <от бесчисленных случайных фактов так называемой вещественной действительности, которая сама по себе есть ничто или хуже чем ничто, когда не охвачена смыслом> и преображающая ее в идею, не должна представлять эту истину действительности как мертвый покой, как простой *образ*, тусклый, без импульса и движения, как гения, или число, или абстрактную мысль.»<sup>1</sup> Образ-эйдос, гений, число — экспонаты из античного му-

<sup>1</sup> Там же, с. 214.

зея; они выглядят у Гегеля соответственно: «мертвый покой», «тусклый, без импульса и движения».

Впрочем, если назван мертвый покой, то должен быть по-видимому и другой. В самом деле, следующая фраза Гегеля, разъясняющего действительность идеи, говорит о каком-то покое внутри ее полноты. «Идея, ввиду свободы, которой понятие достигает в ней, имеет внутри себя и *самую острую противоположность*; ее покой состоит в твердости и уверенности, с какими она вечно порождает эту противоположность и вечно ее преодолевает и в ней сливается с самой собой»<sup>2</sup>.

Употребление терминов *покой*, *действительность* (исторически тождественная энергии), *вечность* напоминает аристотелевский ландшафт. Покой идеи состоит однако явно в некоем движении. Она непрестанно порождает внутри себя «самую острую противоположность», которая разрешается не в борении с собой, неуверенности, саморазъедании, внутреннем расколе, иначе нельзя было бы говорить о покое. Покой состоит в том, что на острейшую противоположность в себе и с собой идея идет твердо и уверенно. Это покой непоколебимости, с какой идея уверенно раскалывается в себе — гибнет, можно сказать, — преодолевает раскол и единится с собой.

Для современного читателя покой здесь, после упоминания мертвого покоя чуть выше, звучит почти иронически. Можно подумать даже о скрытой полемике с Аристотелем. Кто-то надеется видеть в эйдосах, числах, в верховной идее покой? Вот он вам: острейшая противоположность, вечное порождение антитезы, вечное той же противоположности преодоление и только таким путем новый синтез с собой. Получаем покой, неотличимый от лихорадочного движения. Не случайно толкователи Гегеля, как правило, вовсе не замечают у него здесь покоя. В памяти остается острейшая противоположность, порождение, слияние. Так читает Гегеля В. И. Ленин. Выписав процитированную выше фразу («ее [идеи] покой состоит в твердости и уверенности, с которыми она вечно порождает [...] противоположность»), в комментарии к ней он не только проходит мимо покоя, словно не заметив его, но подчеркивает отсутствующую

---

<sup>2</sup> Там же.

щее в гегелевской лексике движение: «Познание есть вечное, бесконечное приближение мышления к объекту. *Отражение* природы в мысли человека надо понимать не “мертво”, не “абстрактно”, не без движения, *не без противоречий*, а в вечном *процессе* движений, возникновения противоречий и разрешения их»<sup>1</sup>.

«Не без движения» понимает свой энергичный покой конечно и Аристотель. Его покой во всяком случае не лишен движения. У Ленина формула «не без движения» имеет более плоский смысл. Она означает просто, что движение налицо. Это подчеркнуто поясняющей фразой «в вечном *процессе* движения». Проблема, возможно ли вечное движение, выдвинута из поля зрения.

Следует ли понимать гегелевский покой иносказательно как его противоположность, движение? Нет. Гегелю слишком ясно, что нескончаемый процесс уводит в дурную бесконечность. Над человеческим порывом возвышается не более сильный порыв и так без конца, а всё-таки покой. Он вместе с тем плодотворная, порождаемая и порождающая «острейшая противоположность». Пройти мимо гегелевского покоя мы не можем. Сдавать его в музей истории мысли как метафизический пережиток слишком рано. Непосредственному пониманию он поддается не в большей мере, чем аристотелевская энергия покоя.

Гегелевская, уже не очень далекая от нас во времени, философская система возвращает нам аристотелевскую проблему. Ситуация, в которой волевое решение не даст разумного результата, традиционно называется в философии апорией. Это слово, однокоренное с нашими *паром, брод, переть, опора*, начинается с отрицательной частицы. Оно означает, что мы уперлись в такую преграду, когда силовой напор и спор бесполезны. Переправы через помеху в принципе нет. Не на что опереться, дно расступается под ногами. Расчет ума, движущегося в заданной системе исчисления, обязан предвидеть и заранее исключить возможность апории. Но в открытом мире, который продумывает философия, непроходимость встретится если не в вещах, то в человеке, собственное существо которого коренится в бездне (*Ungrund, Abgrund*) свободы.

---

<sup>1</sup> В.И. Ленин. Философские тетради. — В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 177. Подчеркивание и разрядка здесь и ниже Ленина.

Скорее всего апория помешает тому, кто надеется никогда не потерять почву под ногами. Напрасно думать, что пространство мысли везде проходимо. Как раз в решающие моменты она вынуждена обходиться без опор. Одна из бездонных вещей — смерть. Человек не может пройти через нее так, как ему желается.

Хорошо, что мы не успокоились на представлении, будто у Гегеля вечно подвижный дух не знает передышки, а человек вечно стремится к нему и рад непрестанному движению, вот-вот достигнет и никогда не достигает цели. Именно так прочитывает Гегеля Ленин. Мысль человека «надо понимать [...] в вечном *процессе* движения, возникновения противоречий и разрешения их»<sup>2</sup>. На вопрос, почему революционера не пугает бесконечность процесса (тогда как Августина, например, «смертоносный прогресс» грозит вечным повторением того же самого), есть простой ответ. Мысль не знает покоя, и слава Богу. Пусть она вечно занимается своими аппроксимациями, ее не жалко. Туда ей, мысли, и дорога, пускай копается в идеальном, сколько ей вздумается. Есть кое-что поважнее мысли. «Практика выше познания, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности»<sup>3</sup>.

Практика представляется эпохе переделки мира настоящей действительностью в отличие от всего лишь теории. Практика так полна собой, что она походя перекрывает познание, теорию, мысль еще и в том отношении, в каком теория хотела отличаться, а именно во всеобщности: практика универсальна. Можно ли *понять* практику, которая выше познания? По определению нельзя. Может ли такая практика, которая выше познания, понять саму себя? Нет, не может, опять по определению. Она упоенно действует, сама будучи действительностью и творя действительность. Какую она действительность творит? Это опять знать нельзя, и снова по определению. Если действительность становится тесной? Выход в новом действии. Сделает ли новое действие действительность менее удушливой? Этого знать тоже пока нельзя. Сначала пустимся с головой в практическое действие, потом посмотрим.

<sup>2</sup> Там же, с. 177.

<sup>3</sup> Там же, с. 195.

Когда люди, назвавшие себя консерваторами, на съезде народных представителей стыдят зал за безостановочное говорение и призывают немедленно взяться за дело, а их противники, согласившиеся на звание либералов, как недавно Илья Заславский и историк Юрий Афанасьев, предлагают: «Довольно болтовни, надо действовать», то и те и другие, хотя это возможно не входило в их намерения, остаются по сути ленинцами, верными не букве, а духу революционного учения. От тех и других в увлечении преобразовательной практикой одинаково ускользает, что переход к действию, всегда конечно необходимый, требовал бы — *hic Rodos, hic salta* — прекратить бездельные толки здесь же, на месте, сделав слово действенным или по крайней мере правдивым. Иначе где гарантия, что практика не окажется такой же пустой, каким были речи. От мечтательного будущего ожидают то, что не удалось в настоящем. Произойдет обратное, недоработка мысли отразится на практике, помноженная на ее сложность. Надрывное «довольно болтовни, надо действовать» равносильно признанию: наша мысль недействительна. Она конечно нуждается в действительности. Но как этого достичь, изменив мысли неверием в нее? Дело, не обеспеченное смыслом, в лучшем случае заставит снова задуматься.

Гегель именует покой<sup>1</sup> бегло, словно тоже опасаясь его<sup>2</sup>. Есть чего пугаться, если само это слово невольно ассоциируется у него с мертвой неподвижностью. Застывший эйдос, тусклое античное число, стоячие небеса и неподвижный мир идей тяготят как груз прошлого, мешающий стремиться вперед. Трудно думать о неподвижном перво двигателе, не впадая в постылую метафизику. Гегель в сущности так же мельком упоминает о нерушимом покое, как Мандельштам «начерно — шепотом» говорит о «безотчетном небе» и «счастливом небохранилище», потому что «еще не пора». Перспектива покоя для новоевропейского мировосприятия искажена. Покой оборачивается неприемлемым лицом соглашения с неподвижностью. И всё же покой, в котором нет нисколько смерти, только острейшее напряжение, у Гегеля хотя бы кратко назван.

<sup>1</sup> См. выше и прим. 1, с. 450.

<sup>2</sup> См. выше об акцентируемом динамизме современной эпохи.

Вернемся к уже высказанному выше предположению, что идея покоя отодвинута подчеркнутым динамизмом европейской цивилизации. Не упустим однако из виду, насколько ее активность вызвана целями самообеспечения, т.е. в конечном счете стабильности глобальной системы. Она стремится всесторонне обеспечить себя от непредвиденности вещей. Они в своей непосредственной данности тревожно непредвиденны и требовательны. Каждая из них способна при несдержанном рассмотрении поглотить всё наличное внимание. Гегель говорит о тенденции ухода от вещества к схемам: «Нетерпеливое желание [...] выйти за пределы *определенного* [...] и оказаться непосредственно в абсолютном»<sup>3</sup>. Едва ли имеет смысл искать причины соскальзывания от конкретности к отвлеченностям в школе христианского отречения от мира или в неогнозисе, стремящемся редуцировать разнообразие сущего к решающим принципам. И без дальних причин отказ от подробности вещей ради манипулирования ими манил бы экономией духовной энергии. Нетерпеливое ожидание конца жизненному труду всегда силится свести бытие к той или иной разгадке.

Вместо желанного абсолюта после отрешения от слишком определенных, неизменно конечных, всегда частных вещей человек получает «пустую отрицательность», абстрактную «вечность и бесконечность, мнимый абсолют»<sup>4</sup>. Таким бывает например небрежное представление о Боге, негативно выстроенное по сути дела из недовольства окружающим, из неумения обращаться с вещами, из страдания от неудачных встреч с людьми. Религия часто упрощается до болезненного или истерического желания запереться в уединении отгороженного пространства среди успокоительных образов и усыпляющих мелодий, приближенных к детским колыбельным.

Неподдельный «конкретный» абсолют достигается путем терпеливого, пусть медленного, собирания вещей в их истине. В понимании этой цели Гегель возвращается к антично-христианскому замыслу апокатастасиса, всеобщего восстановления. Дух возвышается к абсолюту не в бегстве от подробностей жизни, а вбиранием

---

<sup>3</sup> Наука логики, окончание.

<sup>4</sup> Там же.

их всех<sup>1</sup>. «На каждой ступени дальнейшего определения <т.е. конкретизации, возрастающей до *всей* определенности, когда абсолют становится диаметрально противоположен абстракции> всеобщее возвышает всю массу своего предыдущего содержания и не только ничего не теряет от своего диалектического движения вперед, не только ничего не оставляет позади себя, но несет с собой всё приобретенное и обогащается и сгущается внутри себя»<sup>2</sup>.

Ступаясь, идея становится «полнее» вплоть до «совершенной интенсивности». Здесь среди предельного движения впервые открывается перспектива покоя. Когда в вихре собирания, захватывающем всё больший, вплоть до универсума, круг вещей, и вбирающем их всё полнее, вплоть до полной правды каждой вещи, мысль добирается до абсолютной идеи — причем уже нет необходимости различать, чья эта мысль, божественная или человеческая, потому что *такая* идея в любом случае божественна, когда понятие начинает ощущать, что вобрало в себя всё, ничего не упустив, и ничто не осталось ему чужим, потому что оно включило в себя всё без насилия, уважая правду или свободу каждой вещи и тем самым свою правду и свободу, — тогда становится возможен неожиданный поступок: мысль, долгим терпеливым, но и одновременно экстатическим творческим трудом согласившая в своем понятии целый мир, теперь может наоборот вдруг и спокойно отпустить всё, счастливо позволив всему быть именно тем, что оно есть, и так же себе. Абсолютное понятие в абсолютной идее *распускает* себя, отпуская всё на свободу. «Чистая идея [...] есть [...] абсолютное *освобождение* [...] идея сама себя свободно отпускает, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя»<sup>3</sup>. Как в начале раздела об идее, так в его конце Гегель говорит о покое в связи с «уверенностью». Там<sup>4</sup> шла речь о бесстрашии, с каким идея сама порождает себе острейшую противоположность, теперь о надежности, с какой идея отпускает себя во «внешнюю явленность пространства и времени», т.е. в под-

<sup>1</sup> Мы находим возможным при изложении Гегеля воспользоваться здесь выражением Бориса Пастернака: «Жизнь как тишина осенняя подробна».

<sup>2</sup> Наука логики, т. 3, с. 306—307.

<sup>3</sup> Наука логики, 4-ая фраза от конца.

<sup>4</sup> Наука логики, т. 3, с. 214.

робное разнообразие бесконечного множества вещей. Непривычно называть покоем отдавание себя океану мира в единственной опоре на новую уверенность, что в нем нет ничего чужого, только свое в смысле саморазвертывания идеи. Мы проверяем, есть ли под нами еще ступени, даже когда сходим с невысокого крыльца. Здесь абсолютная идея не сходит осматриваясь, а вольно дает себе упасть в конкретные вещи, все вместе и каждую по отдельности, заранее охватывая каждую, видя в них свою правду, а в себе их правду и их свободу.

Что значит гегелевское свободное отпускание себя идеей? Бросание ею себя в пространство и время есть покой идеи в том смысле, что она успокаивается, бросая себя в океан вещей. Можно ли, как предлагают комментаторы, продолжать здесь говорить о стадиях самопознания мирового духа, а именно о его высшей ступени, на которой дух получает «знание тех форм и законов, которые управляют изнутри всем процессом духовного развития»<sup>5</sup>? Хочет ли Гегель сказать, что дух решается отпустить себя в мир вещей, когда он познал управляющие всем «формы и законы»? Такое отпускание допустимо по букве Гегеля называть ступенью познания, которая однако в качестве высшей по сути другая чем все предшествовавшие. Отпускание себя не похоже ни на научное познание, ни на психологическое самопознание. Гегелевский интенсивный покой, заряженный «острейшими противоречиями», велит пересмотреть наше представление о познании.

Указательную стрелку для такого пересмотра мы найдем, перейдя от только что разобранных конца «Науки логики» к концу «Феноменологии духа». Здесь в том же контексте собранного и всё собирающего в себе абсолютного духа говорится неожиданным образом о Голгофе. Этим именем названа последняя ступень познания. Голгофа место распятия, где Спаситель отдал себя миру за грехи мира. Здесь Он был оставлен Богом, согласившись на *кеносис*, опустошение до абсолютного бессилия в полном истощении. Свободное отпускание себя в вещи, поглощающие дух своей конечностью и ограниченной определенностью, возводит дух на его Голгофу, где в кеносисе он опустошается, т.е. впуская в себя всё таким, каково оно

---

<sup>5</sup> ФЭС, с. 103 (Ильенков)\*.



есть, ничего для себя не оставляет. Высшей ступенью познания оказывается таким образом смерть духа.

Уверенное отпускание себя в покой собственной смерти и только оно готовит в свой черед воскресение духа. Сохранение всех его форм, какие знает или могла бы знать на всём своем протяжении история — собирание или вбирание в себя целого мира, намеченное в завершении «Науки логики», — «и составляет опаматование <Eg-inne-gung, самоуглубление> [...] вхождение абсолютного духа в себя и его *Голгофу*, действительность, истину и достоверность его престола, без чего он был бы безжизненным и одиноким».

Безжизненным остался бы дух, если бы не умер, отпустив себя всему и опустев для того, чтобы впустить в себя всё. К истине ведет высокий порог смерти. Перед нами пейзаж, всего отчетливее открытый в истории европейской мысли Гераклитом. Говоря о встрече и единении противоположностей, Гегель опирается на него. Гегелевский покой надо понимать не как противоположный полюс движения, а как трудную середину жизни и смерти. Гётевское *stirb und werde*, умри и стань, брось себя в смерть чтобы жить, упоминалось выше как *настроение Гегеля* в поэзии. Музыкальной транскрипцией той же темы можно считать «Гибель богов» Рихарда Вагнера и особенно одну черту его мысли, которую вернее было бы назвать у него ведущим тоном. Зигфрид и Брунгильда *одновременно* гибнут и побеждают силой решимости на смерть. Когда Брунгильда, к которой после временного затмения зрения Валькирии вернулось ее сверхчеловеческое знание, видит, что Зигфрид не обманщик, что он невиновен и она его напрасно погубила, выдав Хагену секрет его уязвимости, она не упрекает себя, не жалеет о своей ошибке и не думает о мести Хагену. Вместо упадка, например от угрызений совести, ее захватывает восторг. Она не раздумывает о том, что она должна теперь делать. Ей сразу все ясно. Она уже на коне в погребальном костре. Всё, что остается исполнить в промежутке времени, велеть вассалам разжечь костер, оплакать Зигфрида, делается *задним числом* из уже неким образом совершившегося последнего поступка. Жадное принятие того, что суждено и решено, имеет характер победы. У Дунса Скота в его теории свободы воли есть соображение, что законы природы не только не мешают свободному поступку, но обслуживают

его; так человек, падающий с высоты башни, не может не падать, принадлежа природе с ее жестким законом; но если он хотел упасть и продолжает хотеть этого всё то время, какое падает, то он падает свободно. Брунгильда всей силой воли хочет, чтобы было так, как, она решила, будет. Сила ее порыва, опережающая здесь силу судьбы, губит дворец богов Вальгаллу, которая в *таком* погребальном костре не может не сгореть со всем ее старым уставом. Так же заранее победоносна собранная решимость Зигфрида, который не измеряя опасность идет с мечом против копья Одина в огонь, разоженный вокруг спящей Брунгильды. Ни на мгновение расчет, платить ли смертью за достижение цели, не отвлекает его. Он как внутри огненного круга. Мгновение промедления или колебание отняло бы его победу. У него тоже нет промежутка времени для отчаяния. Оба, Зигфрид и Брунгильда, своим порывом опережают судьбу. Хотя судьба их не минует, успев бросить себя в поступок неким образом *раньше* судьбы, они не дают ей шанса распорядиться и тем ее отменяют.

В мгновенном экстазе решения есть покой. Будущее перестало быть неопределенным. Брунгильда всем своим собранным существом уже в гигантском костре на коне, и ничто ни на небе, ни на земле не остановит ее воссоединиться с тем, что станет. Ее действия можно считать происходящими в обратном порядке: она сначала в костре, потом велит этот костер сложить и зажечь, потом оплакивает сгорающее в нем тело Зигфрида. Вернее сказать, эти действия Брунгильды растянуты во времени только для постороннего наблюдателя. Так в вечности события сцеплены временной последовательностью и только при взгляде из времени растягиваются в цепь. Извне мы видим не покой, а быстрое движение, небывалое пламя, скачущую Брунгильду, рушащуюся Вальгаллу, возвращающееся в Рейн кольцо. По сути всё сковано нерушимым покоем. Необратимость звучит в словах Брунгильды, в лейтмотиве Валькирий, во всей оркестровке Вагнера.

Покой так же правит на вершине абсолютной идеи Гегеля. Среди интенсивного собирания, которое с приближением к пределу движения становится вихрем всеобщего восстановления, экстатический дух «отпускает», бросает себя в мир, дает вещам «кипеть», или «бурлить», как сказано в двустишии Шиллера, стоящем в самом

конце «Феноменологии духа» после процитированной выше фразы, и гибнет как распинаемый на Голгофе в отдании себя всей действительности, чтобы воскреснуть и жить через смерть.

Вагнер однако здесь может служить только одной из иллюстраций. Мы до сих пор пока еще не знаем, что такое у Гегеля абсолютная идея и ее покой. Одно мы теперь, правда, можем уверенно говорить об этом покое: он наступит не когда напряжения, «интенсивности», энергии, действительности будет меньше, а наоборот, когда их будет больше, до предела много.

Уверенный покой абсолютной идеи у Гегеля — высшая действительность. Помогая понять, в каком смысле Аристотель не отличает и вместе с тем отличает исходную, предшествующую возможности, энергию от движения, говоря о неподвижности первого двигателя, Гегель позволяет сделать шаг от удивления перед энергией покоя к вопросу: а возможна ли в принципе энергия как полнота осуществления без покоя? В самом деле, что не спокойно, то не свободно от бесконечного процесса. С его движением, например познанием, еще не произошел поворот к завершенности. Возможно, говорить об этом в нашей ситуации еще не пора, разве что шепотом, по Мандельштаму. Потому что у нас еще не разведены две разные вещи, одинаково названные у Гегеля *покоем*, — мертвое прекращение движения, с одной стороны, и уверенная полнота бытия. Действительность в этом последнем смысле уже не полнота только *движения*, а *вся* полнота, поэтому и движения тоже. Движение, например движение познания, надо однако понимать теперь по существу иначе. Возможно, покой, в котором достигнута завершенная полнота движения, нужно называть каким-то другим словом.

Найдя помощь в кантовской и гегелевской вариациях на тему энергии покоя и неподвижного перводвигателя, мы сможем со временем вернуться к нему самому. Сначала однако расширим свой взгляд на вещи, рассмотрев, как взята та же тема учителем Аристотеля Платоном.

Первая Дуинская элегия Рильке начинается присутствием ангела.

Кто, закричи я, услышал меня бы из ангельских  
Чинов? положим даже, один из них

Подступил бы вдруг к моему сердцу: я погиб бы от силы  
Его присутствия. Потому что красота есть не что иное  
Как начало того ужаса, который мы только что еще выносим,  
И мы так дивимся ей, когда она отрешенно чурается  
Нас разрушить. Каждый ангел ужасен, *ein jeder Engel ist  
schrecklich.*

Страшный ангел стоит в начале второй Дуинской элегии.

Каждый ангел ужасен. И всё равно, увы мне,  
Я вас пою, почти смертоносные птицы души,  
Зная это о вас.

Начало третьей элегии зовет одного из ангелов, бога моря Нептуна, хозяина глубокой воды.

Одно дело петь возлюбленную. Другое, увы, —  
его, затаенного, виновного бога потоков, бога крови.

Тем более должен быть ужасен ангел света. Когда в начале VII-й книги платоновской «Республики» человека, от рождения сидевшего на цепях в подземной пещере, обращают лицом к свету после слежения за тенями манекенов в мерцании искусственного огня, он распрямляет скованное тело, у него режет глаза, он слепнет от яркости открытого солнца. Потом, видя, что нестерпимое сияние его не убило (у Рильке: «*почти* смертоносные птицы души»), он понимает, что ему теперь не будет пощады от людей. Они с ним расправятся, не смогут его не убить (516 а), ненужного, ослепшего для их пещерных дел, сбивающего всех с толку.

Где здесь можно было бы искать соответствие аристотелевской энергии или гегелевской действительности? По-видимому, в блеске идеи Блага. Он смертелен, невыносим для зрения. Описание пути к нему заставляет вспомнить о гегелевской Голгофе. Вообще говоря, видеть идею блага открытыми глазами никто не может. Несомненность ее существования выводится из опыта человеческих стремлений к цели и из предположения, что целью в каждом случае ставится благо. Тогда последней целью должно быть общее благо. Ничто не стоит на месте, но невозможно, чтобы цель стремлений была нехороша. Платон не допускает такой мысли. Идея блага соответственно просвечивает во всяком *для чего*. Пещерные жители тоже стремятся

к какому-то своему благу. С приближением к истине однако благополучная схема постепенного восхождения рушится.

Пробиться через узкий выход из пещеры очень трудно. Человек идет к свету почти невыносимым путем через ежедневную, ежечасную аскезу со страхом ослепнуть, обезуметь от прямых лучей. Вырваться из подземных пещерных оков, пересилить привычку и притом не дать себя задержать товарищам по подземелью, которые всегда держат и не пускают, само по себе уже нелегко, но двигаться надо к тому же против сопротивления и странной боли света, когда никто не тянет помогая за руку, а многое отбрасывает назад. Пока человек не пересилит двойное сопротивление пути через трудность и ради трудного, он тонет в мнимостях и о действительности не может быть речи. Здесь всё кажется, там человек узнает; здесь неистинное, там мы *«действительно знаем»* (Государство 510 а, пер. Егунова).

Против истины вся очевидность в буквальном смысле всего видимого глазами на земле, включая зримое солнце, которое в лучшем случае способно только косвенно напомнить своей яркостью о блеске блага. «Область, охватываемая зрением, подобна <той подземной> тюрьме, а свет от <искусственного> огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого [...] Среди всего познаваемого <надежным знанием, а не просто мнением и принятием на веру> последнее, завершающее <предельное, Егунов> — это идея блага, и ее едва можно видеть, μόυς ὀρῶσθαι (517b). «Едва» здесь подтверждает уже известную нам необходимость предельных усилий для предельной идеи.

Становится понятно, почему платоновские диалоги должны быть ироничными. Как еще иначе можно говорить о смертельно трудных вещах. Так мужественный солдат шутит перед боем, не говорит серьезно. Проясняется и неизбежная вечная нерешенность, имеем ли мы дело у Платона с *экзотерическими* сочинениями для всех или с *эзотерическими* для тайного обучения: никаких других в принципе не может быть или другие — скажем, утраченные лекции — оказались бы такими же. Надо изменить вопрос: могли ли сочинения Платона быть *ближе к делу*? Нет, они всего непосредственнее относятся к делу, ближе нельзя: они такие, какие должны быть, когда за-

дача настолько трудна. Они одновременно необходимые и не такие, чтобы нам было достаточно усвоить сказанное в них. Так движения человека, принимающего роды, в хорошем случае бывают такими, какие нужны для дела, но они совсем не те, что у роженицы. Отсюда неудобство рассмотрения Платона в плане литературы, тем более риторики. Сократ в «Апологии» находит на пороге смерти важным сказать, что он не словесный умелец. Аудитория Платона делится после этого на две неравные части. Рожаящим не до оттачивания слова, нерожающие хвалят мастерство стиля и тем самым проходят мимо задачи. Суть не в том, что Платон говорит, а в том, что надо делать. Если бы он говорил иначе, делать всё равно нужно было бы то же самое.

Своевременность нашего дела предполагает, что в жестах Платона мы не найдем ничего для подражания. Соотношение наблюдаемого и необходимого тут подобно тому, как действительность, которой еще нет, пока не пройдена дорога к ней, тем не менее уже присутствует здесь и теперь более уверенным образом, чем всё, что есть помимо нее. По Гегелю подлинная действительность не у нас в руках, но при своей неосязаемости она присутствует достовернее и убедительнее, чем случайная действительность теснящих нас вещей. Так присутствует идея блага, или Единое, у Платона. Его «Парменид» ходит вокруг неуловимой и одновременно неотменимой близости единого *действительного* (Егунов).

Вся настойчивая и медлительная схоластика «Парменида» вколачивает один гвоздь. Возьмем из диалога только фрагмент, касающийся нашей темы. Мы ограничим единое, в отношении которого доказано, что оно высшее, сказав, что оно только покоится или только движется. В нем стало быть есть и покой и движение. С другой стороны, поскольку его единство неделимо, оно не может в одной части двигаться, а в другой покоиться. Оно всё вместе покой и движение. Как в нем совмещается противоположное? При переходе от покоя к движению и наоборот состояние сущности должно меняться, но имей единое с одной стороны покой, с другой движение, оно перестало бы быть единым. По той же причине оно не сплошная смесь покоя и движения. Между тем покой и движение в нем явно есть и не могут не быть. В самом деле, единое и равно себе, непод-

вижно единству как таковое, и утверждает себя, организуя собою любое множество и тем самым двигаясь, хотя и без перемещения в пространстве.

Парменид ведет расследование: «Не странно ли (ἄτολον) то, в чем оно <единое> должно находиться, когда оно переменяется <переходит от покоя к движению>?» Единое переходит от спокойного самотождества к движению всякий раз, когда охватывает собой то или иное множество, собирая его в некую целость. Аристотель, один из восьми упоминаемых в истории античности носителей такого имени, собеседник: «Что именно оно такое?» Парменид: «Само *вдруг*» (τὸ ἔξαίφνης) (156d). Найдено странное имя для названия необычной среды, если можно так сказать, переводящей покой единого в движение и наоборот. В самом деле, не из состояния покоя, еще стоящее, единое переходит к подвижности, и не из движения, еще движущееся, успокаивается. Постепенность перехода противоречит единству. Между покоем и движением располагаются не ступени перехода, а странная порода непротяженного *вдруг*. Оно не располагается ни в каком времени и ни в каком пространстве. Словно всегда падая в это *вдруг*, покой единого оборачивается движением и наоборот. Аристотель: Похоже, что так (156d-e).

*Вдруг* неуловимо и неприступно. Достать его из времени ничто не может, оно ускользает оттуда в себя. Пока оно длится, т.е. на вырванное из времени мгновение, единое исчезает из глаз. Тогда не видно, покой оно или движение. Из следующего *вдруг* оно может возникнуть как покой и с равным успехом как движение. Поскольку остановить или расположить вневременные мгновения по порядку невозможно, покой и движение в едином неразличимы. Парменид: «И поскольку единое одинаково расположено к покою и движению, оно готово измениться в то и другое; единым образом оно делает то и другое; изменяясь, вдруг изменяется, и когда изменяется, не бывает ни в каком времени, и не будет тогда ни двигаться, ни стоять» (156e).

Говорящему о *едином* не хватает языка. Оно «не будет *тогда* ни двигаться, ни стоять» — когда именно, если *вдруг* не расположено во времени? В русском переводе неувязка подчеркнута добавлением «*в тот момент, когда*». Не вписываясь в линейное время, *вдруг* изъято из понимания странностью своей природы. Еще труднее

для понимания единое, меняющее вдруг свои аспекты. Вспомним Канта, у которого действительность обнаруживает свою недоступность для мысли там, где последняя достигает всего доступного ей охвата реальности. *Вдруг* поддается положительному определению не в большей мере чем энергия и действительность. Наивная надежда, что вещи, стоящие за понятными словами общего языка, сами должны быть прозрачны, легко обманывает. Конечно, слова тому и служат, чтобы их понимать. Но когда мы подхватили слово, означаемая им вещь еще вовсе не обязательно нами освоена. Слова языка могут означать и непонятное. Слова звучат там, где что-то есть. Они называют существующее и показывают как стрелки в сторону нашего важнейшего опыта. Но не обязательно бытие и наш собственный опыт нам понятны. Так слово «*вдруг*» нам знакомо, при том само *вдруг* всегда неожиданно.

Во *вдруг* единое одновременно, хотелось бы сказать, движется и покоится, при том что протяжения времени здесь нет. Оно ни движется таким движением, которое исключало бы покой, ни покоится в такой неподвижности, которая была бы лишена движения. Охватить это представлением невозможно. Однако у нас есть опыт всё меняющего *вдруг*. Безотчетным пониманием мы допускаем то, что и движется и спокойно вместе, ни движется ни стоит на месте и в этом смысле заряжено по Гегелю острейшим противоречием. Такой интенсивной заряженности, способной уверенно (слово Гегеля) и, теперь мы можем добавить из Платона, *вдруг* порождать (опять слово Гегеля) с равной легкостью одно и другое, противоположное, Гегель приписывал, мы помним, покой, оговаривая, что он не тот мертвый покой, который противоположен движению.

Для странно подвижного покоя мы надеялись найти со временем более подходящее слово. Назовем его пока условно исходным покоем по аналогии с первой лежащей в начале всего аристотелевской энергией. В начале череды куриц и яиц, не давая ей уходить в бесконечность, стоит невидимая курица, несущая в себе полноту курицы и яйца вместе. Первый покой с вневременной быстротой показывает аспекты неподвижности и движения. Конечно, у того, что *вдруг* меняется, нет времени, чтобы остаться покоем в привычном смысле этого слова. Но у него нет времени и чтобы перестать быть покоем.



Оно покой хат' ἐξοχήν, по преимуществу, которое у него есть перед всяким другим покоем. Единое, возвращающееся к самому себе в своем *вдруг*, из которого могут выпасть с равной степенью вероятности противоположные вещи, покоится *par excellence*. Его покой не похож на тот, который исключает движение.<sup>1</sup>

Аристотель диалога, а с ним и известный нам философ, соглашается с Парменидом. Внутри *вдруг*, вне времени и пространства, единое и движется и покоится или ни движется, ни покоится; можно сказать еще иначе, что оно ни не движется, ни не покоится. Парменид приглашает посмотреть шире: разве не так же обстоит дело при других изменениях? Когда единое переходит из бытия в гибель или из небытия в становление, оно оказывается между некими движениями и покаями, и не есть и не не есть, не возникает и не гибнет (157 а).

Обсуждаемое имеет уникальные свойства. Что выходит из времени в непротяженное *вдруг*, роняет временные и пространственные определения. Оно готово к любой определенности и является чем угодно. Возможность, вдруг переходящая в действительность, всякий раз уже и есть эта последняя. Аристотелевскую энергию надо понимать как действительность, полную возможностей. Возможности в ней неотличимы от первой энергии, в которой предполагается сила-способность (δύναμις). Возможности отличны здесь от действительности только тем, что скрыты неуловимостью мгновения. Поскольку превращение возможности в действительность мгновенно, фиксировать переход между ними невозможно. Не разделенные временем и пространством, противоположные вещи совпадают для различающего взгляда. Так устройство границы, не имеющей толщины, строго говоря не может быть описано. Описанию поддаются прилегающие к границе массы, тогда как границу создает момент трансценденции, предельно отличный от пространственного протяжения, разрезанного границей.

---

<sup>1</sup> Единое аналогично по своему статусу трансценденции, которую следовало бы искать не за границей, а внутри нее, если бы удалось проникнуть в пространство границы; оно не существует, поскольку ограничивающая линия не имеет ширины. Ср. об этом «Язык философии», [вышеуказанные издания, «граница» по указателю]. Платоновское ἐλέχεια сужают до *за пределом, по ту сторону* (ὕπερέχεινα), упуская оттенок опережения (οἱ ἐλέχεια χρόνοι *прежние времена*) и превосхождения (ἐπὶ *на*).

Внутри *вдруг* располагается сама действительность противоположных вещей. Она включает их возможность. Вещам здесь, так сказать, еще не пора выбирать, какой из противоположных действительностей они хотят быть. Если воспользоваться аристотелевской иллюстрацией, внутри *вдруг* скрывается та невидимая курица, которая одновременно яйцо. Первая энергия, не поддающаяся установлению внутри *вдруг*, обеспечивает собой любую возможность. Нет причин, почему внутри *вдруг* не может сосредоточиться что угодно. Когда из первой энергии выпадут противоположности, явится различие возможности и энергии. Образуется ограниченная действительность. Факт курицы в ней будет уже исключать наличие яйца, из которого она произошла. Действительности факта будет всегда предшествовать его возможность.

Платон говорит не об энергии, а о *едином* с его мощью. Его мощь такова, что всё существует только в той мере в какой едино, иначе теряется, переставая быть чем-то и не становясь бытием. Диалог «Парменид», доходя до головокружительного экстаза, с разных сторон следит за ускользанием единого в странные места, подобные вневременному *вдруг*, где оно изъято из понимания, поскольку лишено временных и пространственных определенностей.

Платон не называет состояние единого *покоем*. Для этого оно слишком странно. Единое настолько ни на что не похоже, что оно прежде всего единственно. Всё в нем только оно само. Оно тем самым конечно покоится в себе. Возможно, платоновское *единое* поможет нам со временем найти другое имя для его первичного покоя. Он совсем не то, что остановка движения.

По поводу покоя, который противоположен движению и может условно быть назван вторым, Платон, с которым буквально совпадает цитированный выше Гегель\*, вспоминает о смерти. Чувство существования и становления производится движением, наоборот, покой бездвижности делает всё несуществующим и мертвым (Тезет 153 а):

А если взять наше тело? Разве не расстраивают его состояние покой и бездействие, тогда как упражнение и движение — укрепляют? [...] А душевное состояние? Разве душа не укрепляется и не улучшается, обогащаясь науками во время прилежного обучения, которое ведь движе-

ние, — и наоборот, от покоя, беспечности то есть и нерадивости новому не обучается, да и выученное забывает? [...] Стадо быть, движение, будь то в душе или в теле, благо, а покой — наоборот.

В дополнение к Гегелю бездвижность не только смерть, она еще и зло.

В IX-й книге «Государства» Платон жалеет тех, кто покой после страдания принимает за удовольствие и боится тревожной радости. Не пришлось бы им за то расплачиваться бедой. Робкая порода не знает, что такое действительное счастье. Не имея опыта, она его боится. Радость и веселье далеки от мертвого покоя. От мудрого человека, от истинного философа не требуется расплаты за счастье горем. Это непопулярное место у Платона идет вразрез с расхожим представлением об аскезе. Строгая философская школа тут совпадает с роскошной полнотой жизни.

Когда их относит в сторону страдания, они судят верно и подлинно страдают, но когда они переходят от страдания к промежуточному [между страданием и удовольствием] состоянию [покоя], они очень склонны думать, будто достигли полноты наслаждения. Они, словно глядя на серое и сравнивая его с черным, уже довольны, потому что не знают белого и от неимения опыта счастья сбиваются с толку, сравнивая страдание просто с его отсутствием (πρὸς τὸ ἄλυτον οὕτω λύπην ἀφορῶντες ἀπειρίᾳ ἡδονῆς ἀπατῶνται).<sup>1</sup>

Платон напоминает о действительном деятельном счастье. Оно возможно и обязательно для философа. В нем нет неподвижного покоя. Самые яростные наслаждения страсти, честолюбия, победы, не утрачивая своей неостановимой силы, делаются чистыми радостями.

Когда вся душа следует за своим философским началом и не расколота раздором, то каждая часть души не только делает свое и поступает справедливо, но имеет в каждой части свои наслаждения (ἡδοναί), и лучшие, и самые истиннейшие.<sup>2</sup>

Ничего конечно не получится, если нарушится сосредоточенное равновесие души в ее деятельной полноте. Тогда придется, порывами взлетая к счастью на природных крыльях, потом падать всё чаще

<sup>1</sup> 585 а.

<sup>2</sup> Платон. Государство (586 е—587 а).

и большее и в конце концов радоваться тупому покою. Неверные наслаждения отбрасывают вниз, ломая душу, так что уже безбольная середина начинает казаться человеку желанным наслаждением. Люди без опыта счастья, не знавшие настоящей высоты, не полные в действительности *действительным* (Егунов), подобно скоту пасутся, тянутся к еде и случке, случке и еде, от жадности лягают соседа, бодеясь железными рогами, забивая друг друга насмерть копытами — потому что насытиться не могут. Такое наслаждение катастрофически быстро начинает горчить. Всё кончается мечтами о неподвижном покое вместо счастья.

Действительное достоинство узнается по радости, далекой от вялого покоя. Ее опыт дается не каждому. Наслаждение, недоступное для немудрого, в семьсот двадцать девять раз, подсчитывает Платон, сильнее чем у того, кто ловит удовольствия, как тиран, чьи удовольствия ему рабы, — не «рабские удовольствия», как переведено у Егунова; у тирана своя властная манера, а удовольствия остаются его рабами и не достигают души.

Долг счастья в бодрости. Как можно дальше от мертвого покоя. Вихрь наслаждения, восторг движения. Но не так, что в этой настоящей действительности неостановимо накапливается лихорадочное движение. Происходит вдруг нечто, узнаваемое как особенный покой, не противоположный порыву\*.

## 5. [Сущность и энергия]\*\*

Из рукописи лосевской «Диалектики мифа» в книгу уже на стадии машинописи не попал большой раздел о магическом имени. Магия в «Философии имени» — образ действия энергемы. Имя собственно само есть собственно энергия — настолько, говорит Лосев, что если снять с именуемого имя, останется одна сущность, «голая субстанциальность», лишенная решительно всяких качеств.<sup>3</sup>

Сущность тут выглядит бедной и банальной. В догматике Паламы сущность Именуемого непознаваема и соответственно может

<sup>3</sup> А. Ф. Лосев. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997, с. 127.

быть громадно велика, но в некоторых контекстах она имеет значение простой *описи* предмета, в данном случае неопишуемого, соответственно и опись его нам недоступна, недостижима.

В синергии Сергея Сергеевича Хоружего сущности пришлось хуже. В программе его новой антропологии вторая из двух руководящих идей — реабилитация нашего Востока. Его превосходное достоинство в том, что он преодолел или исходно превзошел *эссенциальный дискурс* (речь о сущностях, идеях, началах, телосах и т.п.) и в целом, в главном опирается на *энергийный дискурс* (речь об энергиях — устремлениях, импульсах, волениях, «выступлениях»!).<sup>1</sup> Хотя западная духовность имела базой ту же классическую патристику 4-го века, она потом, у Августина, Фомы Аквинского, и окончательно бесповоротно у Декарта откатилась назад от патристики к античному эссенциализму и телеологизму. Мысль на Западе *в целом* даже и до сих пор поэтому прикована к элементам во-первых статическим, как идея, энтелехия, причина, форма, а во-вторых, и главное, гипостазированным, подставленным под действительность. Статика заслонила там жизнь. На Востоке не утрачено непосредственное прикосновение к энергийной стихии, опыт мистического разговора человека и Бога, я и ты.<sup>2</sup>

В этом свете сущность совсем не интересна, остается деталью исторического музея, тем более что переход к *энергийному дискурсу* намечается теперь уже и на Западе. Сущность стесняет, тормозит, делает огороженным, накладывает природную сетку на пространство благодатной свободы, которое открывается человеку, конечно, в пределе достижения, открывается наверное вовсе не каждому человеку, но делает жизнь такой, что стоит жить.

Сущность таким образом собственно отбрасывается как постылое с появлением свежего захватывающего нового. Тут вспоминается, что в аскетике, не только православной, не только католической, не только исламской (суфийской) *любовь*, такой частый термин, правильнее и точнее понимать как *влюбленность*. Это переход в режим жизни, захваченности из холодного пространства рассуждений. Человек, выбирая *энергию*, т.е. *действительность*, расстается с Богом

<sup>1</sup> Сергей Хоружий. К феноменологии аскезы. М. 1998, с. 12.

<sup>2</sup> Там же, с. 13.

философов и хочет Бога Авраама, Исаака и Иакова. В философии Аристотель, назвав энтелехию бытия *энергией*, сделал по существу тот же шаг.

И, конечно, тот же инстинкт вел молитвенников, исихастов и среди них Паламу: отряхнуть от ног холодный сор словесный, выйти к настоящему. О сущности Палама никогда не говорит с таким увлечением, как об энергии. Энергия, не сущность, непостижимая, вводит здесь и теперь в трудное блаженство обожения.

[...] лукавый, вечно стремясь лукаво отвлечь нас от добра, ткёт чары для наших душ и почти нерасторжимо связывает их путами, желанными для глупцов, внушает видеть в этом знании великую глубину и обширность, как иным кажет богатство или бесславную славу и плотские наслаждения, чтобы, потратив всю жизнь в погоне за ними, мы не смогли крепко прилепиться к очищающей душу науке, начало которой — страх Божий, рождающий непрестанную умиленную молитву к Богу и соблюдение евангельских заповедей, вслед за чем приходит примирение с Богом, когда страх преобразается в любовь и мучительность молитвы, превратившись в сладость, взращивает цветок просвещения, от которого словно благоухание, разливающееся на несущего этот цветок, приходит познание Божиих тайн. Вот истинные наука и познание; и даже начала его, то есть страха Божия, не может вместить никто из страстных любителей суетной философии, опутанных и закруженных ее кружениями и умозрениями. Потому что как страх Божий сможет вообще войти в душу, а войдя пребывать в ней, раз она заранее уже занята, околдована и как бы сужена всевозможными и многообразными рассуждениями, если только, распрощавшись с ними всеми, она не посвятит себя Богу и не наполнится любовью к Нему по заповеди?<sup>3</sup>

В богопознании человеческое существо вводится в дело Бога — посвящается в это дело, космическое. Страх Божий — одно из названий этой ответственности. В благодати человек поэтому, если строго говорить, меньше защищен чем без нее. Скорее он на страшной высоте. И уж конечно без привычных опор знания, взвешенный в пространстве без ориентиров.

[...] поистине человек видит тогда духом, а не умом и не телом; каким-то сверхприродным знанием он точно знает, что видит свет, который выше света, но чем его видит, он тогда не знает, да и дознаться до природы своего видения не может по неисследимости духа, которым видит.

<sup>3</sup> Палама. Триады I 1, 7.

О том и говорил Павел, когда слышал неизреченное и видел невидимое: «В теле ли видел — не знаю, вне ли тела — не знаю» (2 Кор 12, 2), то есть он не знал, ум ли его или тело были видящим органом. Апостол видит, видит не чувством, но с такой же ясностью, с какой чувство ощущает чувственное, и даже яснее. Он видит и самого себя, пребывающего в иступлении от несказанной сладости зрелища, восхищенного не только выше всякой вещи и всякого вещественного представления, но и выше самого себя. В этом иступлении он позабывает даже моление к Богу [...] «Молитвой будет и чистота ума, которая одна наступает вместе с изумлением от света Святой Троицы» [...] То сладостное зрелище, которое восхитило ум, заставило иступить из всего и целиком обратило к себе, святой видит как свет, посылающий откровение, но не откровение чувственно ощущаемых тел, и не ограниченный ни вверх, ни вниз, ни в ширину; он вообще не видит пределов видимого им и озаряющего его света, но как если бы было некое солнце, бесконечно более яркое и громадное чем всё в мире, а в середине стоял бы он сам, весь сделавшись зрением, — вот на что это похоже.<sup>1</sup> [...] Но он вовсе не считает то, чего удостоился видеть, прямо природой Бога.<sup>2</sup>

Или в других местах вместо *природы* говорится, что человек никогда не может увидеть *сущности* Бога. Очень важно, что такое говорится и не в том смысле, что бывает постижение еще выше того, которое только что было описано, и не в том смысле, что Бог отгородил свою природу, или сущность, и удержал ее от показа. *В энергии Бог как простой и единый открывается сразу Сам весь*. Палама хочет сказать только, что природа, или сущность, или род человека никогда не меняется, он в обожении остается та же земля, тот же смертный. Сущность и энергия поэтому вовсе не две половины Бога, одна видимая другая невидимая. Сущность в отличии от богатой энергии имеет в основном или даже исключительно только отрицательный смысл абсолютной *невозможности* для человека изменить свою природу на божественную. Сущность тут опять же оказывается чем-то *оперативным, инструментальным, понятием-средством*.

Сергей Сергеевич Хоружий в этом смысле совершенно прав, что Палама ведет почти только чисто *энергийный* дискурс. О сущности Палама строго говоря не ведет никакого дискурса. То, чего Палама

<sup>1</sup> Триады I 3, 21.

<sup>2</sup> Триады I 3, 23, начало.

достигает введением догматического «неразличаемого различения» в Самом Боге сущности (природы) и энергии, в классическом богословии 3-го века и в современном ему торизме устроено конечно лучше, проще, красивее. Речь идет об *отношении* между Богом и человеком. Бог — *terminus a quo*, предел, от которого; человек — *terminus ad quem*, предел, к которому. В *terminus a quo* энергия равна сущности (по божественной простоте) и следовательно конечно нетварна. В *terminus ad quem* энергия тварна. Не принадлежит и принадлежит творению *одна и та же энергия*. В каждом акте благодати таким образом *продолжается*, или, поскольку он вне времени, *происходит* создание мира, дарение от нетварного к тварному.

Сомнения и усложнения в этом вопросе могут идти только от лукавого. Здесь, к сожалению, Запад поработал лучше и больше Востока за последнюю тысячу лет. До примерно начала второго тысячелетия византийский Восток еще может быть шел впереди, но не после. Мы упустили уточнение календаря, наш календарь неверен. Дело вот в чем. Боговоплощение событие всемирной истории, истории вселенной. Выбор днем Благовещения первого дня, когда Земля и в южном, и северном полушарии выходит из равноденствия, привязывает Благовещение к движению космоса. Мы *изменяем* — а Запад не изменяет — воле Творца, соединить человечество со Вселенной. Несущественное введение *filioque* на Западе, которое можно было согласовать с классическим богословием, вызвало несоразмерную важности вопроса, безысходную полемику на Востоке, интенсивности которой удивляются и сейчас и с самого начала на Западе.

Особенность Восточного христианства скорее заслоняется этими мнимыми «разногласиями». Появляется иллюзия, и на Западе и на Востоке, что если согласиться с уникальной простотой Бога, принять единственный правильный календарь, отказаться Западу от *filioque*, и произойдет прекрасное или ужасное слияние Церквей. Наоборот, тогда только обозначится их *необходимая и неизбежная* полярность. Пока *догматически*, т.е. значит и философски, нашему Востоку, который определился в пении, благочестии, добродетели, *назвать, именовать* себя не удастся иначе как парадоксалистски негативным способом *протеста*. Дальше *заявки* на формулу самобытности дело не идет.



Догматическое богословие не может без философской опоры. Этой опоры в России, на нашем Востоке до сих пор нет. Правда, аналогом может служить тоска некоторых юристов по *собственному праву*, которое уже не будет приспосабливающимся заимствованием западных систем, а органично будет вырастать из нашей практики. Пока в некоторых областях, связанных между собой, как государство и право, как догматика [и философия], Россия не предложила много приемлемого миру. Предложила в поэзии, музыке, живописи, в мистике и в мистическом богословии, в филологии.

Сергей Сергеевич Хоружий ожидает, что положение изменится. Вместе с богословом Гансом Урсом фон Бальтазаром, у которого догадка:

[...] нельзя ли сегодня на место мета-физики <т.е. прежней устаревшей картины мира как  $\phi\acute{\upsilon}\varsigma\iota\varsigma$ 'а> поставить метаантропологию?<sup>1</sup>

Хоружий тоже считает:

[...] в христианской антропологии возможно обрести «исходную точку для построения новой философии»<sup>2</sup>.

Заменял метафизику антропологией Людвиг Фейербах, имея под ногами настолько надежную и разработанную философскую почву, что мы можем ей жадно завидовать: *такой* уникальной констелляции философской, Кант, Гегель, Шеллинг, их свежая традиция, поддержанная со стороны поэзии, Шиллер, Гёте, Новалис, Гёльдерлин, и со стороны богословской герменевтики, Шлейермахер, пожалуй с тех пор не повторялось, — разве что в первой трети прошлого века, когда тоже философия, Гуссерль, Шелер, Хайдеггер, поэзия, Рильке, новооткрытый Гёльдерлин, и богословие, Карл Барт, взаимно поддерживали друг друга — то был подъем, еще сейчас мало осознанный, тем меньше осмысленный. Очень условно он был назван «антропологическим поворотом». То, о чем мечтает Ганс Урс фон Бальтазар, связано конечно с усилиями богословски усвоитьработанное в философии, в эти ее звездные десятилетие или два.

<sup>1</sup> Х.У. фон Бальтазар. О простоте христиан. — Символ 1993, т. 29, с. 62–63.

<sup>2</sup> Сергей Хоружий. К феноменологии аскезы..., с. 22.

Но у С.С. Хоружего опорой мета-антропологии берется исихастский «дискурс подвига и обожения», и именно внутри *православной* традиции. Дело у него идет о том, чтобы *восстановить способ жизни*, причем не в лаборатории — монастырь можно считать духовной лабораторией, — а «в живом действии»<sup>3</sup>, включая подвиг, победу стратегии — антропологической стратегии — православной духовности и ее сути, исихазма, в современной ситуации. Не меньше.

У еп. Феофана Затворника в Кратком очерке аскетике есть краткое объяснение сути опыта духовного восхождения:

«Главное, чего они [св. Отцы] искали и что советовали, это понять духовное строение и уметь держать его»<sup>4</sup>.

Это противоречит открытости ума, когда не он сам устанавливает себе строй, а он отпускает себя, давая заботиться о своем строе *всему*, понятому в смысле истины и бытия. Хоружий, продолжая мысль еп. Феофана, говорит о *методе*, применительно к исихастскому пути. Это противоречит свободе философского искания, которое, в герменевтике Ганса Георга Гадамера, противоположно методу, как следование методу исключает встречу с безусловной (не-условной) истиной.

В этих двух несовпадениях, можно список продолжить, их много, путь православной аскетике, как его намечает С.С. Хоружий, т.е. ни в коем случае *не* противоречащим ищущей мысли современности, должен *по крайней мере* выяснять, всерьез, свое отношение к этой мысли. С.С. Хоружий уверен, что такое выяснение отношений откроет *родство* исихастской традиции и движущейся европейской мысли.

Этот узел, это соприкосновение Хоружий видит в парадигме *энергии*, к которой, отходя от своего эссенциализма, привязки к метафизическим структурам, начинает по крайней мере двигаться западная мысль\*.

\* \* \*

<sup>3</sup> Там же, с. 25.

<sup>4</sup> Феофан (Говоров), епископ. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. М., 1908, с. 221.

## ТЕМЫ К ЗАЧЕТУ ПО КУРСУ «ЭНЕРГИЯ» (июнь 2002)

(Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа)

1. Современная деятельность изыскания и добычи источников энергии продолжает по-своему дело античного человечества, о котором Аристотель говорит (Метафизика VII 1, конец): «Издrevле и сейчас и всегда ищут и всегда недоумевают, что есть сущее, т.е. что такое бытие; потому и нам и больше всего, и прежде всего и, так сказать, единственно лишь надлежит вести разыскание о так (вар. истинно) сущем, что оно такое».

2. Энергия не получает у Аристотеля определения. Предполагается, что каждый должен интуитивно ощущать, что такое полнота бытия, являющаяся сама своей единственной целью.

3. Хотя теоретически современное человечество пользуется энергией как средством для достижения поставленных перед собой целей, фактически энергия, как материальная, так и психическая, часто, если не преимущественно, оказывается конечной целью частных и государственных усилий.

4. Современное человечество не определилось в оценке того, является ли имеющееся в его распоряжении количество энергии чрезмерным или недостаточным. Но даже если энергии, накопленной, например, в ядерном оружии непомерно много для планеты, человечество уже не в состоянии от нее отказаться ввиду высокой оценки им всякой энергии.

5. Решающим отличием современного понимания энергии от античного остается ее отождествление с движением и плохое понимание энергии покоя, которым полон, например, аристотелевский перводвигатель.

6. Трудность понимания энергии как полноты бытия заключается в том, что мы, люди, решаем о ее наличии и отсутствии, однако мы не можем сами условиться считать что-то полнотой бытия. Это решение проходит всегда через нас, но зависит не от нас.

7. Введенное Аристотелем понятие *энергии* осмысливается последующей европейской мыслью также и в терминах *акта*, *актуальности* (actus, actualitas) и *действительности* (Wirklichkeit).

8. По Канту, действительность остается невысказанной, как, например, никаким усилием разума о ста талерах я не могу добиться того, чтобы они оказались у меня в руках. Кант дает этим понять невысказанность Бога (вещи в себе).

9. По Гегелю, наоборот, высшая действительность принадлежит мысли. Соответственно, только мысль есть та действительность, которая сближает человека с Богом.

10. У Гегеля, но не у его интерпретаторов, прослеживается мысль о высшей действительности как покое. Предельный подъем духа среди его всеобщей активности возвышается до «острейшей противоположности» одновременно движения и покоя. История исполняется в таком подъеме духа.

11. Платон (Государство IX и др.) учит о блаженстве как движении, которое не противоположно совершенному покою.

12. А.Ф. Лосев в «Философии имени» и других работах разбирает энергию имени. В своем источнике она имеет нетварное божественное происхождение. В экстатической причастности этой энергии может открыться чистая, божественная сторона творения, где оно соприкасается с нетварностью.

13. Святитель Григорий Палама в 14-м веке учил о приобщении аскета к нетварным энергиям. Это учение называется исихазмом в том понимании, что среди полноты божественных энергий утверждается деятельный покой.

14. Возражая критикам, видевшим в учении о множестве нетварных энергий мессалианскую ересь, Палама добился с помощью своих политических сторонников принятия на Константинопольском соборе 1351-го г. догмата о непостижимом отличии в самом Боге неприобщаемой непознаваемой сущности от приобщаемых энергий. Догмат ввел необъяснимую сложность там, где традиционное святоотеческое богословие видит нераздельную простоту и полное тождество существа (природы) и действия.

15. Прояснению проблем догматического богословия помогает их философская проработка. У Аристотеля, создавшего понятие энергии, заслуживает внимание отличие энергии от возможности-силы (dynamis).

16. Возможность-сила у Аристотеля не первична. Ей предше-

## ПРИЛОЖЕНИЕ

ствует исходная энергия. Творческая мысль ориентируется не на многообразие сил-возможностей, а на единственно необходимую действительность предшествующей всему энергии.

17. Вечной энергийной полноте бытия как настоящему настоящему отвечает со стороны твари впускающая пустота, достаточно чистая, чтобы принять энергию в ее необходимости.

## ПРИМЕЧАНИЯ СОСТАВИТЕЛЯ

- 15 \* См. русское издание: *Платон*. Соч. в 3-х тт., т. 2. М.: Мысль, 1970.
- 16 \* См., например: *С.С. Хоружий*. Очерки синергийной антропологии. М., 2005.
- 18 \* Здесь и далее полужирный шрифт передает сочетание двух видов выделений, использованных в машинописи курса, например подчеркивания и заглавных букв, заглавных букв и разрядки, подчеркивания двойной чертой.
- 23 \* См.: *В.В. Розанов*. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1996 (переиздание в ИФТИ св. Фомы, М., 2006).
- 27 \* Здесь и далее в угловых скобках слова *В.Б. внутри* цитат.
- 33 \* См.: *В.В. Биbihин*. Мир (издание второе, исправленное и дополненное). СПб., 2007.
- 39 \* См.: *В.В. Биbihин*. Узнай себя. СПб., 1998, с. 560.
- 82 \* Во втором издании «Философского энциклопедического словаря» (М., 1989) это с.111. См. статью *Э.В. Ильенкова* «Гегель».
- 86 (прим.)\* Запись *В.Б.* к этому месту на полях русского издания Платона.  
 \*\* Ср.: *Платон...*, т. 3 (ч. 1), с. 324.
- 88 \* Ср.: *Платон...*, т. 2 (1970), с. 457–458 (156 d).
- 89 \* Ср.: *Платон...*, т. 2 (1970), с. 457–458 (156 d).
- 90 \* См.: *В.В. Биbihин*. Язык философии (3-е издание). СПб., 2007, «Трансценденция» по указателю.  
 \*\* Ср.: *Платон...*, т. 2, с. 458 (156e–157a).
- 91 \* См. конец третьей лекции.
- 92 \* См.: *Платон...*, т. 2, с. 239.  
 (прим.) \*\* Записи *В.Б.* на полях книги Платона, к этому месту: «Вот что такое правда, этот опыт настоящего ἡδονή. Радость. Ἀλειρία ἡδονῆς неопытность в радости (это перевод ἡδονή, но возможна связь с εἶρα)».  
 \*\*\* Ср.: *Платон...*, т. 3(1), с. 412 (586e–587a).
- 93 \* Ср.: *Платон...*, т. 3(1), с. 411 (586a–b).
- 96 \* В лекцию включена, с небольшими добавлениями и изменениями, часть ранее написанной статьи, опубликованной впервые в ЖМП: О житии и богословском наследии Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского (под псевдонимом *В. Вениаминов*) — Журнал Московской Патриархии № 8, 1984, с.67–77, №10, с.69–78. Впоследствии статья была опубликована

в издании перевода св. Гр. Паламы: Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы (послесловие, под псевдонимом *В. Вениаминов*) — *Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995, с. 344—381 (переиздание: СПб., 2004). См. также к этой теме: Материалы к исихастским спорам, в Приложении. Следующая лекция тоже основана на указанной статье.

- 107 (прим.)\* См.: *Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолствующих. СПб., 2004.
- 133 \* Здесь и далее разрядкой набраны места, отмеченные восклицательными знаками на полях машинописи.
- 135 \* Постоянный слушатель курса, в те годы — студент философского факультета МГУ.
- 136 \* См.: *В.В. Розанов*. О понимании..., с. 570.
- 143 \* См. выше указание изданий «Триад...». Здесь и далее ссылки на «Триады...» в тексте в круглых скобках.
- 147 (прим.)\* См.: *Макарий Египетский*. Новые духовные беседы. М., 1990.
- 149 \* В этой цитате курсив В.Б.
- 160 \* См.: *А.Ф. Лосев*. Из ранних произведений. М., 1990. (Л.А. Гоготишвили участвовала в написании вступительной статьи и примечаний.) Ссылки на номера страниц даны в тексте в круглых скобках.
- 163 \* «История античной эстетики».  
\*\* Т. е. 1-й Гуманитарный корпус, 1-й этаж.
- 175 \* Курсив В.Б.
- 179 \* Запись В.Б. на полях машинописи: «Русский космизм — это акосмизм».
- 181 \* Разрядка В.Б.
- 184 \* Курсив В.Б.  
\*\* Курсив В.Б.
- 185 \* Разрядка В.Б.  
\*\* Разрядка В.Б.
- 189 \* См.: *А.А. Потебня*. Слово и миф. М., 1989, с. 158.
- 190 \* Запись В.Б. на полях машинописи к этому месту: «Жесткая структура мира».
- 192 \* Эта и следующая записи сделаны, возможно, во время чтения нескольких лекций из курса «Энергия» в Свято-Филаретовском православном институте в весенний семестр 2002-го г.
- 194 \* После этого в машинописи слова: «Дальше “Нама”». Статья «Nāma» была опубликована в сб. «Языковая практика и теория языка» (Вып. 1, изд-во

МГУ, Москва, 1974); в лекцию она была включена в сокращенном виде и с некоторыми уточнениями. В данной публикации текст воспроизводится на основании отчеркиваний и рукописных добавлений, сделанных В.Б. в 1991-м г. в указанной книге. По техническим причинам греческие слова в статье были напечатаны в латинской транскрипции и здесь оставлены без изменений.

- 199 \* АВ — Атхарва-Веда, РВ — Риг-Веда. В остальных случаях ссылки на Риг-веду даны без буквенного указания.
- 211 \* Запись на полях книги: «Вроде бы пāта имя».
- 213 \* Запись В.Б. на полях параллельно этому месту: «Звезды днем не видны. Энергии всегда».  
\*\* См.: *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. (Издание с параллельным греческим текстом). СПб., 1994.
- 214 \* Последование ко св. Причащению, молитва 6-я.
- 215 \* Запись В.Б. на полях машинописи: «Моменты нового творения, продолжающегося».
- 234 \* С этого места и почти до конца лекции в курс включен текст «Символ и другое», написанный для выступления на конференции, проходившей в МГУ 22–23.5.1989. Впоследствии статья «Символ и *другое*» дважды публиковалась — в журнале «Апокриф 2» изд-ва «Лабиринт» в 1993 г. и в журнале «Начала» № 1, 1994. В настоящую публикацию внесена правка и рукописные добавления В.Б., сделанные для курса «Энергия».
- 236 \* См. ст. «Символ» в *Философском энциклопедическом словаре*, М., 1989.
- 238 (прим.)\* Разрядка В.Б.
- 244 \* Из записей лекции А.Ф. Лосева о мифе в Доме литераторов 15.2.1983. См.: *В.В. Биbihин*. А.Ф. Лосев. С.С. Аверинцев. М., 2004, 2005, с. 284, 285.
- 245 (прим.)\* Курсив В.Б.
- 246 \* См.: *В.В. Биbihин*. А.Ф. Лосев. С.С. Аверинцев..., с. 201.
- 253 \* Рукописное замечание В.Б.: «Не успел записать, надо смотреть пленку». Поскольку аудиозапись найти не удалось, лекция воспроизводится в первоначальном, тезисном виде.  
(прим.) \*\* Курсив в первой части цитаты (до троеточия) В.Б.  
(прим.) \*\*\* Здесь и далее до конца лекции цитаты из этого труда А.Ф. Лосева. Ссылки на страницы указаны в тексте в круглых скобках.
- 254 \* Курсив В.Б. Отмечено на полях машинописи восклицательным знаком.
- 256 \* Курсив В.Б.
- 258 \* См. об этом: *В.В. Биbihин*. Внутренняя форма слова. СПб., 2008, лекции 15–17.



- \*\* Запись на полях к этому абзацу: «*Срыв* этого платонического дискурса путем его разыгрывания — как у Соловьева».
- 259 \* Первая, короткая лекция после долгого вынужденного перерыва. Вычеркнутый первый абзац: «Было бы странно и даже подозрительно, если бы я умел говорить на одну скажем философскую тему час двадцать, потом через пятнадцать минут перерыва доставал из своей головы другую тему из истории мысли, говорил о хайдеггеровской ранней феноменологии, потом о скажем лосевской энергии. Если я не шут и не жонглер темами, то я должен думать, если думать, то об одном. Все мы замечаем, как — если у вас еще есть силы заметить — под суетой дневных занятий как подземная вода скрытно движется всегда какая-то одна мысль. Я с самого начала подозревал, что темы Хайдеггера и энергий сольются, потом я увидел, каким образом это будет. Ведущей нитью будет мир. Не случайно же имя Аристотеля в начале обоих курсов». Семинар «Ранний Хайдеггер» проходил на философском факультете МГУ параллельно курсу «Энергия». См.: *В. Бибихин. Ранний Хайдеггер*. М.: ИФТИ св. Фомы, 2009.
- 260 \* ...что Хайдеггер — «Бытие и время».
- 261 \* «*Ruinanz*, проваливание в вещи мира». Об этом говорилось на семинаре «Ранний Хайдеггер». См.: *В. Бибихин. Ранний Хайдеггер...*, семинар I.14.
- 262 \* См.: *М. Хайдеггер. Время и бытие*. М., 1993, с. 254 («Поворот»). Сборник переиздан: СПб., 2007, с. 352. Доклад вошел также в сборник: *М. Хайдеггер. Что такое метафизика*. М., 2007, с. 266–277.
- 264 \* Популярный в 1990–1991 гг. экстрасенс, выступавший по телевидению с сеансами мануальной психотерапии. В частности, он «заряжал» положительной энергией воду, которую предлагалось выставлять перед экранами во время его сеансов, чтобы она приобрела целебные свойства.
- 265 \* *Гераклит*, фр. 52 DK: «Век — дитя играющее, кости бросающее, дитя на престоле!» (пер. А.В. Лебедева). См.: *Фрагменты ранних греческих философов*, ч. I. М., 1989, с. 242.
- 271 \* «Об аристотелевских переводах, собранных и безжалостно отредактированных в последнем советском четырехтомнике издательства «Мысль» (1975), тягостно говорить. Текст отпугивает неуклюжестью каждой фразы. Жаловаться на его одичалость было бы слишком долго, следить за построчными оскорблениями в нем здравому смыслу, литературному вкусу, философии, неблагоприятно. Помню, как едва взглядевшись в него, мы с Анатолием Валерьяновичем Ахутиным печально признали, что пользоваться им нельзя, “Метафизики” по-русски у нас все еще нет и даже возвращение от нелепой редакции к старому А.В. Кубицкому (1934) мало что дает. [...] ... Советский перевод отпугивает и отстраняет, не оставляя место для сродной мысли, которая могла бы быть так же увлечена своим делом на русской почве». — См.: *В. Бибихин. «К переводу Метафизики Аристотеля»* в кн.: *Аристотель. Метафизика*, М., 2006, с. 8, 13 и др.

- 277 \* Перевод В.Б.
- 279 \* Запись В. Б. на полях машинописи к этому месту: «Вопрос не “взглядов”: и в политике мы не видим *постоянного*, поэтому влипаем. “Всё текуче”. Обречены. Мы берем пример с нас: Но почему всё наше теперешнее оказывается таким шатким? — А с чего бы ему быть не шатким? Мы что, особенно постарались, больше, чем в блестящее время греческой классики? У нас что, был учитель философии, Платон? Правда, Хайдеггер. Но мы решили, что он “не то”».
- 282 \* См. *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1975, с. 235.  
 \*\* Ср. это место в русском издании: *Аристотель*. Сочинения..., т. 1., с. 162.  
 \*\*\* Незаконченная запись В.Б. на полях машинописи: «Иначе не имело бы смысла изменение, если бы было безразлично, без *interesse*! А *inter-esse* между чем и чем? благом и злом? Ну нет! Между ничем и *καλῶς*. Тò εὔ надежно, оно не нарушится злом. Дело в том, чтобы сначала просто увидеть лучший из миров; похоже, что золотое аристотелевское зрение самое ...»  
 (Прим.) \*\*\*\* Ответ на схоластический вопрос, может ли Бог создать такой камень, который не сможет поднять?
- 283 \* Запись В.Б. на полях машинописи: «*Наука* скажет; *философия* скажет; *религия* скажет; религия? Да, у религии надо спросить, что безусловно и однозначно *хорошо*; религия — это *закон*, этика».
- 285 \* См.: *Аристотель*. Сочинения..., т. 1, с. 421.  
 \*\* Внутренний эйдос.
- 289 \* Этот абзац отмечен в машинописи восклицательным знаком.
- 290 \* В первом томе четырехтомника «русского» Аристотеля к этому месту (с. 238) пометка В. Б.: «испечено».
- 291 \* Запись В. Б. на полях машинописи к этому месту: «Восток? Пустота? Но может ли быть, чтобы на Западе не было того же? Может быть несчастный “интеллектуальный слой”»?  
 \*\* Выражение А.Ф. Лосева.
- 292 \* «Своим учением об акте и потенции Аристотель ввел в онтологию принцип развития». См. статьи *А.В. Лебедева* «Акт и потенция» и «Аристотель» в Философском энциклопедическом словаре (ФЭС).  
 \*\* В.Б. указывает страницы по первому изданию ФЭС. В статье «Акт и потенция» ошибочно указана 8-я книга «Метафизики» вместо 9-й.
- 293 \* См. ст. «Акт и потенция» в ФЭС.
- 294 \* См. ст. «Акт и потенция» в ФЭС.  
 \*\* См. ст. «Аристотель».
- 295 \* См. статью «Акт и потенция».

\*\* См. ст. «Аристотель». Курсив в цитате В.Б.

298 \* См. *Аристотель*. Сочинения..., т. 1, с. 247.

302 \* В русском четырехтомнике это место выглядит так: «... Не потому ты бледен, что мы правильно считаем тебя бледным, а, наоборот, именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие это, говорим правду». — Т. 1, с. 250.

### Приложение

313 \* Семинар «Узнай себя» (Γνῶθι σεαυτόν) проходил на философском факультете МГУ в весенний семестр 1990 г. См.: В.В. Бибихин. Узнай себя. СПб.: «Наука», 1998.

\*\* Запись В.Б. на полях машинописи: «Не вгонять в дефиницию».

319 \* В примечаниях к русскому изданию 1-го тома Аристотеля (М.: «Мысль», 1975) оговорено, что с переводами А.В. Кубицкого (Метафизика) и П.С. Попова (О душе) была проделана большая редакторская работа, они «подверглись значительной переработке» (с. 452—453). О беспорядке советского переводчика (в связи с переводом «Феноменологии духа» Г. Шпета) и «триумфе» редактора В.Б. говорил на семинаре «Внутренняя форма слова» (15.2.1990): «Издательства перестали принимать его [Шпета] переводы, или соглашались печатать, но без имени переводчиков. Это очень обычная в те годы практика: да, перевод, но неизвестно чей. Человека уже нет. (Эта практика, между прочим, продолжалась более 20-ти лет. Например, в оглавлении к тому I “Избранных произведений” Бенедикта Спинозы читаем: “Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом. Пер. с латинского под ред. В.В. Соколова”. Чей перевод, в оглавлении не сказано. Может быть, сказано в примечаниях? Нет, там только сказано, что за основу взят перевод на русский издательства “Новая Москва” 1926-й г. И говорятся очень плохие слова о том переводе — очень плохие. Какой смысл брать за основу очень плохой перевод? Или он был не очень плохой?) В 1937-м г. в ссылке Шпет закончил перевод “Феноменологии духа”. Он сохранился и напечатан в 1959-м г. в 4-м томе Собрания сочинений Гегеля. Во вчерашней (14.2.1990) статье Карена Араевича Свасьяна “Феноменология духа” названа “шедевром философского перевода”. Это уже 1959-й г., переводчик Г.Г. Шпет уже не скрывается [...] и все-таки в описании к книге на последней странице сказано: “Феноменология духа. Редактор М. Иткин”. Никакого переводчика. Триумф редактора. Редактор М.И. Иткин действовал долго. В издательстве “Мысль” в 1975-м г. под его редакцией — т.е. почти 20 лет спустя — вышел Аристотель, “Метафизика”. Попробуйте найти, кто ее перевел, это трудно. Петитом в примечании сказано: “В основу настоящего издания ‘Метафизики’ положен перевод А.В. Кубицкого” (М.—Л.1934). Один философ, получив издание 75-го г.,

- [перевод] “заново сверенный и отредактированный” М.И. Иткиным, продал в букинистическом магазине книгу Кубицкого, зачем она. Как он пожалел! Всякий, кто вчитывался в переводы, признавал, что работать можно только со старым переводом Кубицкого, “отредактированный” просто не годится, он испорчен. На бесправном советском переводчике возрос сильный редактор.» См.: *В. Библихин. Внутренняя форма слова*. СПб.: Наука, 2008, с. 284–286.
- 322 \* Доклад на межсекторском собрании в Институте Философии РАН.
- 326 \* «Под залог огня все вещи, и огонь [под залог] всех вещей, словно как [под залог] золота — имущество и [под залог] имущества — золото» (пер. А.В. Лебедева). См.: *Фрагменты ранних греческих философов*, ч. 1. М.: «Наука», 1989, с. 222.
- 332 \* Перевод В.Б.
- 339 \* См. примечание к с. 319.
- 340 \* Перевод В.Б.
- 341 \* Книга цитируется по первому изданию: *О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. Вас. Розанов*. М.: Типография Э. Лисснера и Ю. Романа. Арбат, дом Платонова, 1886. В последнем издании (*В.В. Розанов. О понимании*. М.: ИФТИ св. Фомы, 2006) это с. 123.
- 345 \* Выступавшим на собрании в ИФ. Речи выступавших (Витим Круан, В.П. Визгин, А.П. Огурцов и др.) В.Б. записал отрывочно, не всегда разборчиво, поэтому в данную публикацию они не включены.
- 346 \* Отрывок «из готовящегося разбора поздневизантийской богословской полемики в связи с томизмом, Лионской, Флорентийской унией и ренессансным движением». Работа осталась незаконченной. Данная статья была опубликована в сб.: *Синергия (проблемы аскетики и мистики православия)*, М., 1995. В настоящей публикации учтены исправления, сделанные В.Б. в машинописном экземпляре.
- 359 (Прим.)\* Из курса «Собственность» опубликован только отрывок. См. *Библихин В.В. Свобода собственности. Путь*, №7, М., 1995, с.154–199.
- 384 (Прим.)\* Публикация начала монографии «Энергия» в Историко-философском ежегоднике не состоялась. В настоящую публикацию внесены рукописные добавления В. Б. на страницах верстки. Первые четыре лекции, подготовленные для монографии, были прочитаны в очень сокращенном виде в Свято-филаретовском институте в весенний семестр 2002-го г.
- 399 \* См.: *Аристотель. Метафизика*. Перевод П.Д. Перлова и В.В. Розанова. М.: ИФТИ св. Фомы, 2006; *В.В. Розанов. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания*. М. ИФТИ св. Фомы, 2006.

424 \* С этого абзаца начиналась лекция в СФИ 12.2.2002. К ней были сделаны предварительные рукописные записи:

«Повтор.

- 1) Энергии слишком много или слишком мало? Нет ответа. Солженицын: остановить рост производства. Полшага нерешительных к Плотину: психастения.
- 2) Энергия цель или средство? Экстаз от мощи: скорее *цель*, как у Платона, но почему-то *стыдимся* признать, придумываем, для чего спешим. Сам пожар на самом деле цель, надо *честно* признать.
- 3) Определенность у Аристотеля: энергия — *цель*, или построенный дом, или первичная энергия, *какой* дом? Он всегда *уже* есть, но невидим, как первая курица. — Отличие энергии от силы и способности, от движения, энергия как полнота. Энергия *теории*, рядом с которой любая практика — не полнота.
- 4) Энергия покоя — не движения, *но и не стояния!*
- 5) *Критерий полноты — где он?* Наблюдать *полноту* нельзя, не привнося *от своего взгляда.*»

428 \* Лекция была опубликована под названием «К вопросу о неподвижном перводвигателе» в сб. «Истина и благо: универсальное и сингулярное», М., 2002.

436 \* Запись В.Б. на полях: «Actus: разошедшееся, взведенное, разогнанное; ago: гоню, веду. Так в работе всё разогревается».

457 (Прим.)\* Номер страницы указан по первому изданию словаря. См. ст. Э. Ильенкова «Гегель».

467 \* См. выше, конец 3-й лекции.

469 \* На этом заканчивается часть курса «Энергия», подготовленного для монографии. Для пятой лекции появилось только название, «Нетварные энергии», или «Божественные энергии».

\*\* Лекция 23.4.2002 в Свято-Филаретовском православном институте. Рукописные записи перед началом текста: «Неуверенность. Чего меньше всего хотелось бы — новизны, *καινοτομία*. Но точно так же не хотелось бы конформизма, “симфонии”, гармонии ума. Гегель: чулок и сознание».

The monograph “Energeia” follows a constant of this Aristotelian term, which means accomplished being in its full sway, through the history of philosophical thought down to its contemporary usage. Attention is drawn to the manifest lack of understanding both among academic intellectuals and philosophizing publicists as far as the immobility of the prime mover in ancient classical thought is concerned. Religious philosophy, which does make wide use of the notion in its application to God, is shown unable to sustain an adequate level of scientific objectivity needed to formulate the problem. Details of discussion devoted to divine energies in medieval Byzantine (Gregory Palamas) and contemporary Orthodox thought (Alexei Lossev) are closely followed. Efforts to work out an idea of prime energy, which sets everything in motion, while staying itself quiet and therefore inexhaustible, are traced in Kant and in Hegel’s polemic against Kant on reality (*Wirklichkeit*) of thought. Alexei Lossev’s description of *energemēs* as they imprint their images on passive matter is demonstrated to be Hegelian in its failure to justify existence of such matter. In connection with Lossev’s *energetics* of divine names an excursion is made into the problem of the so called substantial names, with the use of original Vedic material.

**В.В. Биbihин**

**Энергия**

**Верстка: С. Хос**

**Издание Института философии, теологии и истории  
св. Фомы.**

**Адрес издательства:**

**105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4  
тел.: 8 (499) 261-01-46**

**e-mail: [thomas-secr@yandex.ru](mailto:thomas-secr@yandex.ru)**

**Тираж 1000 экз. Заказ 58**

**Отпечатано в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6**