

М.Е. Буланенко

## Восточнохристианское понятие энергии в философии С.С. Хоружего: осмысление традиции или прощание с ней?

*Буланенко Максим Евгеньевич* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии. ИИАЭ ДВО РАН. Российская Федерация, 690001, г. Владивосток, Пушкинская ул., д. 89; e-mail: bulanenko@list.ru

Восточнохристианское учение о сущности и энергии в Боге восходит к IV в. и получает догматический статус в XIV в. Его появление связано с осмыслением отношений Бога и мира: поскольку Бог трансцендентен миру, Его сущность непостижима для человека, однако Его актуальное существование предполагает осуществление божественных свойств и деятельностей, относящихся к Его сущности, и именно они составляют Его «энергию» или «энергии», посредством которых Он открывается и человеку. В русскую философию восточнохристианское понятие энергии в начале XX в. вводит о. Павел Флоренский. В противоречие с использованием этого понятия в самой восточнохристианской традиции о. Павел стремился с его помощью обосновать возможность познания сущности Бога и всякой вещи. А ближе к концу века С.С. Хоружий использует это понятие для создания философии, которая, напротив, вообще не нуждалась бы в понятии сущности. Однако и такое использование понятия энергии приводит, с одной стороны, к неустрашимым противоречиям с восточнохристианским учением об энергии, а с другой стороны, к тому, что это понятие полностью утрачивает свою определенность (в частности, оно теряет связь с понятием актуальности). Кроме того, теория С.С. Хоружего оказывается несовместимой не только с восточнохристианским учением о сущности и энергии в Боге, но и с учением о спасении, а также с Халкидонским догматом о двух природах во Христе. Таким образом, эта теория представляет собой скорее самостоятельный вклад в современную русскую философию, а не аутентичную интерпретацию восточнохристианской традиции. В то же время крайняя неопределенность принятого С.С. Хоружим понятия энергии препятствует и его общефилософскому использованию.

**Ключевые слова:** восточнохристианская традиция, сущность, энергия, Аристотель, преп. Иоанн Дамаскин, о. П. Флоренский, С.С. Хоружий, эссенциализм, онтология, философия религии, догматическое богословие

В последние десятилетия философия С.С. Хоружего, в особенности его антропология, привлекает все большее внимание не только российских философов, но и богословов, психологов, культурологов и религиоведов [ср. Хоружий, 2010]. Ядро его антропологии и философии в целом образует теория энергии, в качестве основного источника которой сам С.С. Хоружий прямо называет восточнохристианскую традицию [Хоружий, 2003]. В дальнейшем я постараюсь, с одной стороны, показать

действительный характер связи между теорией энергии С.С. Хоружего и восточнохристианской традицией, а с другой стороны, выяснить, насколько состоятельны основания этой теории. Для введения в затрагиваемые С.С. Хоружим темы может оказаться полезным краткий экскурс в историю понятия энергии в восточнохристианской традиции и в русской философии XX в., на которую опирался и от которой отталкивался С.С. Хоружий.

Восточнохристианское учение о сущности и энергии в Боге восходит к IV в. и приобретает догматический статус на Константинопольском соборе в XIV в. Его появление связано с осмыслением отношений Бога и мира в восточнохристианской традиции: поскольку Бог трансцендентен миру, Его сущность непостижима для человека, однако Его актуальное существование предполагает осуществление божественных свойств и деятельностей, относящихся к Его сущности, и именно они составляют Его «энергию» или «энергии», посредством которых Он открывается и человеку (более подробно об этом см. в основополагающем исследовании [Брэдшоу, 2012]; ср. тж. [Larchet, 2010]).

При всей богословской важности этого учения оно оставалось почти неизвестным русской церкви в течение столетий. Для русской философии его впервые открыл в XX в. о. Павел Флоренский, а вслед за о. Павлом к нему обратились и другие мыслители, такие как о. С. Булгаков и А.Ф. Лосев. Энергию о. Павел Флоренский понимал как явление сущности (в том числе сущности Бога), которое совершается главным образом посредством имени [Флоренский, 2000]. Следует отметить, что такое понимание не вполне согласуется с восточнохристианской традицией: применительно к Богу она решительно исключает саму возможность какого бы то ни было явления Его сущности, в том числе посредством имени [ср. Брэдшоу, 2012, с. 275–276; Larchet, 2010, р. 457–458]<sup>1</sup>.

Еще через несколько десятилетий это учение повторно вводит в русскую философию С.С. Хоружий, правда, делает он это иначе, нежели в свое время о. Павел Флоренский: если о. Павел рассматривал восточнохристианское учение о сущности и энергии как разновидность платонизма, а потому включал специфически христианское содержание этого учения в свою общефилософскую теорию энергии [ср. Флоренский, 2000, с. 273–274], то у С.С. Хоружего, напротив, общефилософское содержание в каком-то смысле является частью специфически христианского содержания. Если говорить точнее, то, определенным образом интерпретируя специфически христианское содержание учения об энергии, С.С. Хоружий рассчитывает выделить из него философскую теорию человека.

Как мы увидим, теория энергии С.С. Хоружего, как и до него теория энергии о. Павла Флоренского, далеко не во всем согласуется с восточнохристианской традицией, и там, где это уместно, соответствующие расхождения будут подтверждаться отсылками к «Философским главам» и «Точному изложению православной веры» из «Источника знания» (VIII в.) преп. Иоанна Дамаскина. Преимущество «Источника знания» перед другими более ранними или более поздними текстами состоит не только в том, что он представляет собой своего рода энциклопедию восточнохристианской образованности, которая подводит итог предшествующей традиции и вместе с тем служит авторитетным основанием для последующей [ср. Louth, 2002, р. 42–44], но прежде всего в том, что именно он в достаточно связанном виде содержит основные положения восточнохристианской онтологии [ср. Oehler, 1968, S. 394–396] и учения об энергии [ср. Брэдшоу, 2012, с. 275; ср. тж. Larchet, 2010, р. 423].

<sup>1</sup> Подробный разбор теории энергии о. Павла можно найти в моей статье [Буланенко, 2019].

В изложении взглядов С.С. Хоружего я буду в первую очередь опираться на его обширную статью «Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта» [Хоружий, 2003], в которой эти взгляды представлены в наиболее полном виде и не содержат никаких расхождений ни с предыдущими, ни с последующими высказываниями С.С. Хоружего на тему учения об энергии. При необходимости к рассмотрению будут, естественно, привлекаться и другие его произведения. Как будет явствовать из дальнейшего, свои взгляды С.С. Хоружий не всегда выражает достаточно отчетливо и не всегда делает из них даже те выводы, которые его внимательный читатель мог бы счесть само собой разумеющимися. Поэтому ради строгости изложения я постараюсь как можно точнее фиксировать основные теоретические положения С.С. Хоружего и их логические следствия, даже если иногда они будут казаться избыточными в силу своей очевидности.

### **Классическая европейская антропология и ее недостатки**

В начале своей работы С.С. Хоружий кратко описывает философскую теорию, которую он сразу же признаёт неудовлетворительной, – это восходящая к Аристотелю онтология («эссенциалистская метафизика»), воспринятая, как явствует из «Источника знания», и восточнохристианской традицией:

«Классическая европейская антропология, идущая от Аристотеля, есть эссенциалистская метафизика, рассматривающая человека как сущность и систему разнообразных сущностей и стремящаяся выделить из них некие основополагающие начала или же базовые элементы человеческой природы – своего рода неизменное порождающее ядро, которое определяет собой сложное многообразие человеческого существа во всех его проявлениях» [там же, с. 39].

Ее неудовлетворительность – во всяком случае, применительно к пониманию человека – явствует из «опыта современности». Это обстоятельство С.С. Хоружий подчеркивается неоднократно:

«[...] опыт современности ставит под сомнение, если не прямо отрицает это наличие неизменного сущностного центра» [там же].

«[...] Его [человека] центр сегодня оказывается распавшимся и отсутствующим» [там же].

«Из опыта современности проступает некоторый новый облик человека, новая *антропологическая реальность*, лишенная неизменяемого сущностного ядра» [там же].

«[...] Старое метафизическое понимание человека в терминах субстанций и сущностей попросту неверно [...]» [там же, с. 41].

### **Классическая европейская антропология и восточнохристианская теория энергии**

Поскольку восточнохристианская теория энергии с некоторыми изменениями следует онтологии Аристотеля, не исключая и того, что относится к человеку, то в этом аспекте ее с полным основанием можно отнести к классической европейской антропологии, о которой говорит С.С. Хоружий.

Как и у Аристотеля, в восточнохристианской теории энергии сущее подразделяется на то, что способно существовать самостоятельно, и то, что неспособно существовать самостоятельно. Способное к самостоятельному существованию – это субстанция, и субстанциями могут быть только индивиды: «индивид (ἄτομον) – это то, что существует само по себе, состоя из видовой сущности (οὐσία) и акциденций

(συμβεβηκότα)» (*Философские главы* 5, 136–137). Причем индивид потому в наибольшей степени заслуживает названия субстанции (ὕλοστασις), что в нем актуально (ἐνεργεία) существует (ὀφίσταται) дополненная акциденциями видовая сущность (οὐσία) (там же, 43, 21–23).

Таким образом, применительно к сущности энергия означает ее осуществленность в индивиде или, что то же, ее (актуальное) существование, поскольку иначе чем в индивиде видовая сущность не существует. Но и для индивида, неспособного существовать без видовой сущности, ее актуализация составляет одно из необходимых условий существования, придающее ему, кроме того, и онтологическое достоинство субстанции.

И точно так же, как у Аристотеля, энергия в восточнохристианской традиции – это не только актуальное, осуществленное в соответствующем индивиде существование его видовой сущности, но и осуществленность в индивиде той или иной способности, принадлежащей к его сущности: природной (естественной) энергией мыслящей души называется такая ее «главная способность (δύναμις)», как «непрестанно движущийся λόγος, естественным образом непрестанно из нее источающийся» (ὁ ἀεκίνητος αὐτῆς λόγος φυσικῶς ἐξ αὐτῆς ἀεὶ πηγάζομενος) (*Точное изложение* II 23, 10–12; ср. тж. III 15, 23–25 ο νοῦς'ε). Чуть ниже в этом же разделе главной энергией (человеческой) природы называется «самоопределяющаяся, т. е. разумная и свободная, жизнь, составляющая нашу видовую сущность» (ἡ αὐθαίρετος ἤτοι λογικὴ καὶ αὐτεξούσιος ζωὴ καὶ τοῦ καθ' ἡμᾶς εἶδους συστατικὴ) (там же, II 23, 26–27).

Оба эти места хорошо показывают, что энергии (во множественном числе) – это не единичные поступки того или иного индивида, а осуществленные видовые свойства и способности. Впрочем, об этом говорится и прямо: энергии относятся к видовой сущности (φυσικὰ γὰρ καὶ οὐχ ὑλοστατικά φαμεν [...] τὰς ἐνεργείας), тогда как на долю индивида остается лишь способ «пользования» ими (там же, III 14, 24–25; 34–36). При этом свою естественную энергию имеет всякая сущность, энергия не присуща только тому, что не существует (μόνον τὸ μὴ ὄν) (там же, II 23, 12–13).

### **Некоторые основные положения восточнохристианской теории энергии**

Опираясь на этот краткий очерк, мы теперь можем сформулировать основное определение и ряд важных положений, общих как для Аристотеля, так и для восточнохристианской теории энергии:

Определение Э: Энергия – это актуальное существование какого-либо предмета (в самом широком смысле слова «предмет») или естественный для какого-либо предмета способ актуального существования [ср. тж. Larchet, 2010, p. 455–456].

Э<sub>1</sub>: Индивид актуально существует, если и только если он есть и в нем осуществлены видовая сущность и акциденции.

Э<sub>2</sub>: Видовая сущность актуально существует, если и только если она осуществлена по меньшей мере в одном индивиде.

Э<sub>3</sub>: Видовая сущность актуально существует, если и только если она имеет естественную для нее энергию.

### **Отсутствие оснований для отказа от эссенциалистской метафизики**

Упомянутый С.С. Хоружим эссенциализм представляет собой онтологию, в том или ином отношении признающую существование «эссенций» или сущностей, под которыми со времен Аристотеля понимаются прежде всего виды разной

степени общности (хотя некоторые эссенциалисты вслед за Иоанном Дунсом Скотом признают и индивидуальные сущности, «этости» или “haecceitates”).

Современный эссенциализм предпочитает трактовать сущности как необходимые свойства и множества необходимых свойств (причем необходимыми считаются свойства, принадлежащие их носителям во всех тех возможных мирах, где эти носители существуют) [ср. Плантинга, 1993, с. 50–51; Plantinga, 1974, р. 55–88; Meixner, 2008, S. 132–186].

Поскольку эссенциализм, воспринятый и восточнохристианской традицией, имеет более чем двухтысячелетнюю историю, важно знать, что именно в опыте современности заставляет не просто переосмыслить его, а полностью от него отказаться. Если отказ от эссенциализма обусловлен «распадом» и «исчезновением» видовой сущности человека, то важно также установить, была ли у человека сущность до наступления современности или ее не было никогда, а если была, то что именно в современности привело к ее исчезновению. Однако развернутого изложения какой-либо формы эссенциализма и ее аргументированного опровержения в сочинениях С.С. Хоружего не встречается.

### **Фиктивный характер сущности человека и связанные с этим трудности для теории энергии**

В статье «Человек и его три дальних удела» лишь выражено убеждение, что «сущностный центр» человека «оказался фикцией» [Хоружий, 2003, с. 39], т. е. не соответствующим действительности вымыслом, из чего можно заключить, что сущности человека, по мнению автора статьи, не существует и никогда не существовало. Чтобы не усложнять рассуждение введением временных модальностей, будем исходить из того, что убеждение С.С. Хоружего в несуществовании человеческой сущности не является эксплицитно привязанным ко времени (при случае имея в виду, что оно истинно по меньшей мере сейчас и в каждый прошлый момент времени). Тогда оно будет иметь вид:

$X_1$ : Сущность человека актуально не существует.

Вместе с  $\mathcal{E}_3$  из него непосредственно следует:

Сущность человека не имеет (естественной для нее) энергии.

Но из «Источника знания» мы точно знаем о признании восточнохристианской традицией по меньшей мере одной естественной для сущности человека энергии – его  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ 'а (*Точное изложение* II 23, 10–12). Это значит, что  $X_1$  и общеполитическая часть восточнохристианской теории энергии противоречат друг другу.

Далее, вместе с  $\mathcal{E}_2$  из  $X_1$  также следует:

Сущность человека не осуществлена ни в одном индивиде.

При оправданном допущении, что всякий человек – индивид, получаем:

Ни один человек актуально не существует.

Можно с уверенностью сказать, что с восточнохристианской традицией последнее утверждение точно несовместимо. Стало быть,  $X_1$  по меньшей мере двояким образом противоречит восточнохристианской теории энергии.

### Выборочный антиэссенциализм и его внутренняя противоречивость

Однако С.С. Хоружий отнюдь не считает отрицание сущности человека препятствием для рецепции восточнохристианского учения об энергии. Напротив, он убежден, что соответствующее действительности и отвечающее опыту современности философское понимание человека может предоставить именно восточнохристианская традиция. Отправным пунктом он делает использовавшееся в этой традиции понятие энергии, которое, на его взгляд, значительно отличается от аристотелевского и не связано необходимым образом с понятием сущности:

[...] уже предварительный анализ показывает, что паламитскому богословию и исихастскому опыту отвечает существенно иное, неаристотелево понятие энергии [...] Если аристотелева энергия всегда есть энергия актуализации определенной сущности-энтелехии, то в опыте обожения тварные энергии направляются к превосхождению, трансцендированию тварной природы, выступая в соединении с благодатью (синергии) как свободные от всех тварных сущностей и телосов, *деэссенциализированные*; энергии же Божественные сохраняют принадлежность Божественной Сущности (Усии), однако сама Усия отнюдь не есть уже аристотелева сущность-энтелехия: она радикально изъята из всех аристотелевских категориальных связей, что богословский дискурс часто выражает апофатической речью, к примеру, именованьем Усии – Сверхсущностью [Хоружий, 2000, с. 29].

На этом описании стоит остановиться подробнее. Как мы помним из определения Э (которое в этом отношении выражает общее убеждение Аристотеля и восточнохристианской традиции), энергия – это актуальное существование какого-либо предмета или естественный для него способ актуального существования. С учетом этого выражение «энергия актуализации сущности-энтелехии» едва ли можно признать адекватной характеристикой аристотелевского понятия (не говоря уже о том, что у Аристотеля понятие энергии по своему смыслу входит в понятие энтелехии).

Далее, даже если сущность Бога «радикально изъята из всех аристотелевских категориальных связей», ей, тем не менее, принадлежат энергии, что, в свою очередь, предполагает, что она есть. Стало быть, антиэссенциализм С.С. Хоружего распространяется не на всё: по крайней мере одна сущность им признается.

Более того, есть основания допускать существование еще одной сущности: ведь если некая энергия «трансцендирует» свою «тварную природу», освобождается «от всех тварных сущностей и телосов», «деэссенциализируется» (т. е. лишается своей сущности), то это, очевидно, предполагает, что до трансцендирования и деэссенциализации эта энергия принадлежала некоторой сущности, а сама сущность, соответственно, существовала.

Так как речь здесь идет об энергии и сущности человека, мы вправе сформулировать следующее положение:

$X_1^*$ : Сущность человека в какое-то время актуально существует.

Нетрудно заметить, что  $X_1^*$  находится в противоречии с  $X_1$ . Помимо прочего это означает, что специфически христианская часть теории энергии С.С. Хоружего, представленная положением  $X_1^*$ , противоречит общефилософской части его теории, представленной положением  $X_1$ .

### Антиэссенциалистское понятие энергии без сущности и актуальности и связанные с этим трудности

В другом месте С.С. Хоружий объясняет, каким образом можно получить понятие энергии, на его взгляд, соответствующее восточнохристианской традиции, т. е. обособленное от понятия сущности. Он предлагает сместить исходное аристотелевское

понятие энергии от полюса энтелехии (как осуществленности) к полюсу потенции ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ), чтобы энергия приобрела значение «“энергии почина”, начинательного усилия, исходного импульса выступления из возможности в действительность» [Хоружий, 2000, с. 323].

По всей видимости, именно таким образом видоизмененное понятие энергии он имеет в виду, когда пишет, что «для всех разнообразных проявлений человека в исихазме изначально укоренился общий собирательный термин: все они именуется “энергиями” человека. Более точно, энергией именуется любое из простейших, элементарных проявлений, или же “выступлений” человека» [Хоружий, 2003, с. 41]. Ведь «к “человеческим проявлениям” следует относить не только законченные, выполненные акты и действия человека, но также всевозможные *зачаточные явления* – побуждения, помыслы, внутренние движения, которые представляют собой всего лишь зарождения, начатки, “ростки” актов, возможно, так и не вызревающие до актов в полном смысле» [там же].

В первую очередь следует заметить, что точное содержание выражаемой автором мысли установить нелегко. Если отнести перечисляемое в только что приведенной цитате к человеческим способностям (пусть даже в самом широком смысле слова), то можно вспомнить, что Аристотель (*О душе* II. 5), а вслед за ним и Иоанн Дамаскин (*Точное изложение* II 23), различают два уровня энергии для способности – энергию<sub>1</sub> (умение, которым обладают, но не применяют) и энергию<sub>2</sub> (умение, которым обладают и вместе с тем применяют). Не необходимым, но достаточным условием для признания энергией служит выполнение аристотелевского «теста на перфект»: например, когда некто видит, его зрение потому имеет энергию (или, по Аристотелю, является энергией), что в каждый момент своего видения он «одновременно и увидел, и видит» ( $\epsilon\acute{\omega}\rho\alpha\kappa\epsilon\ \delta\grave{\epsilon}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\mu\alpha$ ) (*Метафизика*  $\Theta$  (IX). 6, 1048b 33).

Понимаемые в качестве способностей «человеческие проявления» как будто без труда проходят аристотелевский «тест на перфект», являющийся достаточным условием для аттестации в качестве энергии: некто, имеющий помысл в момент времени  $t$ , заимел его в  $t$  и вместе с тем имеет его в  $t$ , и т. д. Если именно это имеется в виду под «энергией почина», то автор встает здесь на сторону отвергаемого им Аристотеля, что он вряд ли намеревался делать. Поэтому, насколько можно судить, С.С. Хоружий, скорее, хочет сказать, что для энергии какого-либо предмета (в частности, какой-либо способности) не конститутивна его осуществленность, его актуальное существование. Однако «тест на перфект» является настолько логически сильным критерием энергии, что его прохождение означает автоматическое выполнение условий для энергии<sub>2</sub> и тем более энергии<sub>1</sub>. Поэтому даже если мы вопреки Аристотелю допустим, что о ком-либо, имеющем помысл в момент  $t$ , нельзя сказать, что он в этот же момент заимел помысл и вместе с тем имеет его, то от актуальности в форме энергии<sub>2</sub> (приобретенной и осуществляемой способности иметь помыслы) или хотя бы энергии<sub>1</sub> (приобретенной, хотя и не осуществляемой способности иметь помыслы) уйти, пожалуй, не удастся.

Можно попытаться выйти из этого затруднения, взяв за образец «энергию почина» некоторого единичного события вне его связи с какой бы то ни было способностью и с каким бы то ни было индивидом, имеющим эту способность. В качестве примера возьмем «выступление из возможности в действительность» некоего помысла, который «не вызрел до акта в полном смысле», т. е., строго говоря, не состоялся как помысл. Тогда искомое положение будет выглядеть так:

X<sub>2</sub>: По меньшей мере один предмет имеет энергию, но актуально не существует.

Сразу же приходится признать, что  $X_2$  вступает в противоречие с определением Э, в котором находит свое выражение понимание энергии, стандартное не только для Аристотеля, но и для всей восточнохристианской традиции. Выше мы уже видели, что, с точки зрения С.С. Хоружего, для энергии человека не конститутивна сущность, здесь мы встречаемся с убеждением, что для энергии как таковой не конститутивна актуальность. На наших глазах понятие энергии утрачивает какую бы то ни было определенность.

### **Отсутствие подтверждений для антиэссенциализма в восточнохристианской традиции и его несовместимость с ее вероучением**

Сам по себе столь радикальный пересмотр принятого в восточнохристианской традиции понятия энергии, к тому же с отсылкой к самой этой традиции, конечно, требует подтверждения. Если описываемое С.С. Хоружим употребление понятия энергии действительно было настолько укорененным в исихазме изначально, то текстуальных свидетельств этого, конечно, должно быть не меньше, чем противоположных свидетельств в «Источнике знания» (который в этом отношении ничем не отличается от произведений великих каппадокийцев в IV в. или Григория Паламы в XIV в.). Однако мне таких ссылок в сочинениях С.С. Хоружего обнаружить не удалось.

Более того, теория С.С. Хоружего содержит противоречия не только внутри себя самой и не только с общефилософской частью восточнохристианского учения об энергии, но и с его специфически христианской частью, на основе которой и должна быть построена новая антропология. Как пишет сам ее создатель, «отношение Человека и Иного должно описываться в энергийном дискурсе» [Хоружий, 2003, с. 42], поясняя эту мысль в примечании: «Заметим, что именно здесь, в этой логике, – путь к верному философскому пониманию православного учения о Божественных энергиях и их действиях в человеке». Предварительное впечатление о философски верном понимании этого православного учения мы могли получить из цитировавшийся выше статьи «Что такое православная мысль»: приобщение человека к Богу в конечном счете предполагает «деэссенциализацию», устранение сущности человека, что, впрочем, полностью согласуется с ее общим отрицанием у С.С. Хоружего.

Между тем спасение человека традиционно считалось и считается в восточном христианстве не устранением, а преображением человеческой сущности. Вновь обращаясь к «Источнику знания», приведу мысль, которую можно назвать общим местом восточнохристианской письменности: «[...] Он [Бог] сам воспринимает нашу нищую и немощную природу, чтобы нас очистить, обессмертить и вновь сделать причастниками своего божества» (μεταλαμβάνει αὐτὸς τῆς πτωχῆς καὶ ἀσθενοῦς ἡμῶν φύσεως, ἵνα ἡμᾶς καθάρῃ καὶ ἀφθαρτίσῃ καὶ μετόχους πάλιν τῆς αὐτοῦ καταστήσῃ θεότητος) (Точное изложение IV 13, 23–25)<sup>2</sup>.

Термин «природа» (φύσις) у Иоанна Дамаскина и его предшественников употребляется синонимично с термином «сущность» (Философские главы 5, 79–81). Ввиду этого едва ли можно спорить с тем, что если у человека нет видовой сущности, то нет и его традиционно понимаемого спасения и обожения. Ведь если Бог, усвоив себе человеческую сущность, воспринял, как полагает С.С. Хоружий, некую

<sup>2</sup> Ни о каком устранении человеческой сущности не идет речи даже у преп. Максима Исповедника, который соединение человека с Богом понимает едва ли не как замещение всех человеческих свойств божественными: хотя человек и приобретает все свойства, которые только есть у Бога, но сохраняет при этом свою сущность (γενόμενος πάν εἰ τί πέρ ἐστιν ὁ Θεός, χάρις τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος, *Ambigua ad Ioannem* 41.5). В связи с этим ср. [Фокин, 2017, с. 40–41].



«фикцию», то нелегко уразуметь, каким образом это могло бы сделать людей участниками Его божества.

Приняв же наиболее мягкий вариант позиции С.С. Хоружего, в соответствии с которым сущность человека «распадается» и «исчезает» только с наступлением современности, мы все равно вынуждены будем признать, что, во всяком случае, ни один из ныне живущих людей не может рассчитывать на спасение, которое по-прежнему проповедует православная церковь.

Не менее, а может быть, и более серьезная богословская проблема встает перед подобного рода антиэссенциалистом при интерпретации христианских догматов: если Никео-Цареградский символ веры (где Бог Сын называется «единосущным» Богу Отцу) еще может пройти его цензуру, то Халкидонский догмат (где Христос как воплотившийся Бог Сын называется «единосущным» и нам, людям) – уже нет. Я не вижу возможности, которая позволила бы примирить восточнохристианское учение об энергии (и догматическое учение православной церкви вообще) с теорией энергии, отрицающей существование человеческой сущности<sup>3</sup>.

### Заключение

В итоге приходится констатировать, что теория энергии С.С. Хоружего противоречит восточнохристианскому учению об энергии и сама не лишена внутренних противоречий, а ее общефилософское содержание, по-видимому, не может быть частью ее специфически христианского содержания. Как и у о. Павла Флоренского за несколько десятилетий до С.С. Хоружего, мы имеем здесь дело не столько с философской разработкой восточнохристианского учения об энергии, сколько со вполне оригинальной теорией самого С.С. Хоружего.

Однако логические и содержательные недостатки этой теории кажутся гораздо более серьезными, чем недостатки теории о. Павла. Более того, они неизбежно заставляют задаться вопросом о том, что вообще может и должно быть сохранено в теории энергии С.С. Хоружего, так как в итоге оказывается совершенно неясно, что намеревается объяснить эта теория и способна ли она вообще что-нибудь объяснить. Поскольку же теория энергии составляет основу новой антропологии С.С. Хоружего, то ее недостатки не могут не сказываться и на состоятельности всего его антропологического и философского начинания в целом.

### Список литературы

Брэдшоу, 2012 – *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / Пер. с англ. А.И. Кырлежева и А.Р. Фокина. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.

Буланенко, 2019 – *Буланенко М.Е.* Логика, философия и богословие в теории энергии о. Павла Флоренского // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. № 3. С. 185–196.

Плантинга, 1993 – *Плантинга А.* Бог, свобода и зло / Пер. с англ. В.В. Целищева. Новосибирск: ВО «Наука»: Сибирская издательская фирма, 1993. 108 с.

<sup>3</sup> Из всех известных мне авторов похожую (и, на мой взгляд, само собой напрашивающуюся) оценку высказывает только И.Б. Роднянская в своей пронизательной статье, написанной с большой симпатией к С.С. Хоружему [Роднянская, 2008, web]. Ее деликатность заслуживает тем большего уважения, что сам Хоружий особенно не церемонится с теми, о ком пишет. Размышления кн. Е.Н. Трубецкого в «Смысле жизни» походя характеризуются им как «благодушная бухгалтерия русского барина», «дредбень», «откровенное банкротство мысли» [Хоружий, 2000, с. 163].

Роднянская, 2008 – Роднянская И.Б. Несколько философских вопросов к современной версии «православного энергетизма» // *Континент*. 2008. № 138. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2008/138/ro21.html> (дата обращения: 11.07.2019).

Флоренский, 2000 – Флоренский П.А., свящ. Имеславие как философская предпосылка // *Сочинения*: в 4 т. Т. 3 (1) / Сост. игумена Андроника (А.С. Трубачёва), П.В. Флоренского, М.С. Трубачёвой; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачёв). М.: Мысль, 2000. С. 252–287.

Фокин, 2017 – Фокин А.Р. Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника // *Философия религии: аналитические исследования*. 2017. Т. 1. № 1. С. 30–45.

Хоружий, 2000 – Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 477 с.

Хоружий, 2003 – Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // *Вопр. философии*. 2003. № 1. С. 38–62.

Хоружий, 2010 – Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в современном гуманитарном контексте / Отв. ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 928 с.

Ioannes Damascenus, 1969 – *Ioannes Damascenus*. *Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)* // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. I / Hrsg. P. Bonifatius Kotter. Berlin: de Gruyter, 1969. 213 S.

Ioannes Damascenus, 1973 – *Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei* // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. II / Hrsg. P. Bonifatius Kotter. Berlin: de Gruyter, 1973. 351 S.

Larchet, 2010 – Larchet J.-C. *La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène*. Paris: Cerf, 2010. 479 p.

Louth, 2002 – Louth A. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 327 p.

Meixner, 2008 – Meixner U. *Modalität: Möglichkeit, Notwendigkeit, Essenzialismus*. Frankfurt-a/M.: Klostermann, 2008. 247 S.

Oehler, 1968 – Oehler K. *Aristoteles in Byzanz* // *Aristoteles in der neueren Forschung* / Hrsg. von P. Moraux. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. S. 394–396.

Plantinga, 1974 – Plantinga A. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974. 255 p.

## **The Eastern Christian Concept of Energy in the Philosophy of Sergey Khoruzhy: Explicating the Tradition or Saying Farewell to it?**

*Maxim E. Bulanenko*

Department of Philosophy, Far East Branch of the Russian Academy of Sciences. 89 Pushkinskaya Str., Vladivostok 690001, Russian Federation; e-mail: bulanenko@list.ru

The Eastern Christian teaching on the divine essence and its energies goes back to the 4<sup>th</sup> century and acquires its status as a dogma during the 14<sup>th</sup> century Council of Constantinople. It emerged as an attempt at comprehending the relationship between God and the world: transcending all creaturely being, God's essence is ineffable for humans, but His actual existence implies the realization of divine properties and activities pertaining to His essence. These were referred to as “energy” or “energies” after the term coined by Aristotle and were considered to be accessible to and participated in by the created beings. It was Fr. Pavel Florensky who first introduced the concept of energy, borrowed from the Eastern Christian tradition into the twentieth-century Russian philosophy. Ironically, in contradiction with that same tradition he used the concept of energy in an attempt to justify the possibility of acquiring knowledge of the essence of God and of everything. Later in that century, another Russian philosopher, Sergey Khoruzhy, made an opposite move and used this concept to develop a philosophy free of every kind of essentialism. However, this approach also leads to inescapable contradictions with the Eastern Christian tradition and, in addition to that, it ultimately renders the concept of energy virtually unintelligible (for example, said “energy” is no longer associated with actuality). Moreover, Sergey Khoruzhy's theory turns out to be incompatible not only with the Eastern Christian teaching on essence and energies, but also with the Christian doctrine of salvation, as well as with the Calcedon's dogmatic definition of the two natures in Christ. Thus, his theory might rather be considered as a creative contribution to contemporary

Russian philosophy than as an authentic interpretation of the Eastern Christian tradition. Meanwhile, even the philosophical prospects of Sergey Khoruzhy's concept of energy are controversial, for it is far from being clear, if its inconsistency is ever to be resolved in an appropriate way.

**Keywords:** Eastern Christian tradition, essence-energies distinction, Aristotle, St John of Damascus, Fr. Pavel Florensky, Sergey Khoruzhy, essentialism, metaphysics, philosophy of religion, dogmatic theology

## References

Bradshaw D. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade. Metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom], trans. by A.I. Kyrlezhev and A.R. Fokin. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2012. 384 p. (In Russian)

Bulanenko M.E. Logika, filosofiya i bogoslovie v teorii energii o. Pavla Florenskogo [Logic, Philosophy, and Theology in Fr. Pavel Florensky's Theory of Energy], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* [Review of the Russian Christian Academy for the Humanities], vol. 20, no. 3, pp. 185–196. (In Russian)

Florensky P.A., Priest. Imeslavie kak filosofskaya predposylka [Onomatodoxy as a Philosophical Premise]. In: P.A. Florensky. *Sochineniya* [Writings], vol. 3 (1), collected by Hegumen Andronik (A.S. Trubachev), P.V. Florensky, M.S. Trubacheva; ed. by Hegumen Andronik (A.S. Trubachev). Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 252–287. (In Russian)

Fokin A.R. Kontseptsii "edineniya", "rastvoreniya" i "obozheniya" v mistike sv. Maksima Ispovednika [Concepts of "Union", "Absorbition" And "Deification" in the Mysticism of St Maximus the Confessor], *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytic Researches], 2017, vol. 1, no. 1, pp. 30–45. (In Russian)

Ioannes Damascenus. Expositio fidei. In: Ioannes Damascenus. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. II, Hrsg. P. Bonifatius Kotter. Berlin: de Gruyter, 1973. 351 p.

Ioannes Damascenus. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica). In: Ioannes Damascenus. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. I, Hrsg. P. Bonifatius Kotter. Berlin: de Gruyter, 1969. 213 p.

Khoruzhy S.S. *O starom i novom* [On Old and New]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 477 p. (In Russian)

Khoruzhy S.S. Chelovek i ego tri dal'nikh udela. Novaya antropologiya na baze drevnego opyta [The Man and His Three Distant Destinies. New Anthropology Based on Ancient Experience], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2003, no. 1, pp. 38–62. (In Russian)

Khoruzhy S.S. (ed.) *Fonar' Diogena. Proekt sinergiinoi antropologii v sovremennom gumanitarnom kontekste* [Diogenes' Lantern. A Synergetic Anthropology Project in the Modern Context of the Humanities]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2010. 928 p. (In Russian)

Larchet J.-C. *La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène*. Paris: Cerf, 2010. 479 p.

Louth A. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 327 p.

Meixner U. *Modalität: Möglichkeit, Notwendigkeit, Essentialismus* [Modality: Possibility, Necessity, Essentialism]. Frankfurt-a/M.: Klostermann, 2008. 247 p.

Oehler K. Aristoteles in Byzanz [Aristotle in Byzantium]. In: *Aristoteles in der neueren Forschung* [New Studies on Aristotle], hrsg. von P. Moraux. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, pp. 394–96.

Plantinga A. *Bog, svoboda i zlo* [God, Freedom, and Evil], trans. by V.V. Tselishchev. Novosibirsk: Nauka; Sibirskaya izdatel'skaya firma Publ., 1993. 108 p. (In Russian)

Plantinga A. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974. 255 p.

Rodnyanskaya I.B. Neskol'ko filosofskikh voprosov k sovremennoi versii "pravoslavnogo energetizma" [Some Philosophical Questions Concerning the Contemporary Version of the "Orthodox Energism"], *Continent*, 2008, no. 138. Available at: <http://magazines.russ.ru/continent/2008/138/ro21.html> (accessed: 11.07.2019). (In Russian)