

ЭНЕРГИЯ И ПУТИ ЕЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ В ПОЗНАНИИ (ОПЫТ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО РАССМОТРЕНИЯ)¹

В. И. Постовалова²

Изучены взаимосвязи процессов концептуализации и трансферизации знания в гуманитарном познании, осмыслена их роль в формировании понятийно-терминологических систем в дискурсах разного типа. Работа выполнена на материале аналитического описания становления концепта энергии в православно-христианском дискурсе, проводимого с позиций трансферологии – новой метадисциплины, направленной на изучение смысловых трансформаций эпистемологических образований при их переносе из одной сферы знания в другие. Рассматриваются два типа трансферизаций – трансферизации эксплицитного типа, когда генетические источники перенесения эпистемологических образований (понятий, концептов, терминов, моделей, теоретических схем и др.) известны, и трансферизации имплицитные, когда концептуальные источники заимствованных элементов остаются неясными. Поднимается вопрос о целесообразности разработки особой эпистемологической дисциплины – концептуальной компаративистики, направленной на сопоставительный анализ путей и принципов концептуализации изучаемой реальности в дискурсах разного типа.

Ключевые слова: *концептуализация, концептуальная компаративистика, трансферизация, трансферология, эксплицитная и имплицитная трансферизация, концептуальный контекст, православно-христианский дискурс, энергия.*

Все сущее имеет и энергию действовани-
я, каковою и самосвидетельствуется его
реальность; а что не способно действовать,
то и не реально... Когда средневековые
мыслители говорят, что всякое бытие име-
ет свою энергию и что только у небытия
нет ее... это значит, что все подлинно су-
ществующее имеет в себе жизнь и прояв-
ляет эту жизнь... Это проявление жизни и
есть энергия существа.

П. А. Флоренский [40, с. 518; 41, с. 255–256]

1. Энергия как эпистемологический феномен в контексте процессов концептуализации и трансферизации знания. Реальность в своем деятельностно-динамическом измерении открывается человеку во множестве своих

¹ Исследование выполнено в Институте языкознания РАН при поддержке гранта Российского научного фонда (проект №14-28-00130). В работе сохраняется написание цитируемых источников.

² Институт языкознания РАН,
125009, Россия, Москва, Большой Кисловский пер., 1, стр. 1.
doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-2

Поступила в редакцию 15.09.2017 г.

© Постовалова В. И., 2017

«ликов»-проявлений, или энергий, воспринимаемых в самом общем понимании как жизненная сила и действие, а в мистическом мироощущении человека религиозного (*homo religiosus*'a) — как «благодать» (свет, озарение, слава, имя, дар и др.), именуемая в православной духовной традиции Божественной энергией.

Энергия при таком универсальном понимании рассматривается как онтологическая реальность, важнейший неотъемлемый момент бытия и самой жизни, о котором в течение многих веков на разных языках говорят мистики и богословы, философы и поэты, ученые и практики, называя одним и тем же именем или его относительными переводческими эквивалентами достаточно отдаленные друг от друга в онтологическом и эпистемологическом плане явления, реалии, события, понятия, концепты, категории, символы. Таково, например, «омонимичное» представление об энергии у физиков и богословов. Прот. А. Геронимус замечает по этому поводу: «В православной космологии есть понятие, в котором она может быть соотнесена с классическим динамическим подходом физики. Это понятие *энергии*, которое применяется и в богословии, и в физике. Однако содержание этого концепта в богословии и физике абсолютно различно. Достаточно сказать, что в физике энергия не связана со временем, закон сохранения энергии тождественен вневременности физических законов. В богословии же энергия — это то, что проявляется "здесь и сейчас"» [7, с. 239].

Философы, историки культуры и методологи обращают внимание на тот факт, что создатели учений об энергии при тематизации и концептуализации данного феномена часто избегают четкого определения самой энергии. В.В. Бибахин в своем философском эссе, посвященном энергии, пишет: «Энергия решительно оставляется без дефиниции... По-видимому, энергия — предельная вещь из тех, которым определения в принципе нет, потому что они сами определяют собой все» [2, с. 139]. Так, Аристотель, по мысли исследователя, «отказывает в определении энергии, потому что оно не прибавит понимания» [2, с. 141]. Ведь «энергию как полноту осуществления можно только чувствовать из опыта полноты» [2, с. 141]. В этом своем утверждении В.В. Бибахин, по комментарию С.С. Хоружего, развивает положение, «ставящее интегральный человеческий опыт высшей инстанцией в постижении предельных вещей» [49].

Однако опыт миропостижения у человека никогда на практике не дан ему в чистом виде, но только в нераздельной связи с его осмыслением. Человек познающий как *homo symbolicus* всегда воспринимает опытные данные сознательно или бессознательно через призму определенной концептуальной интерпретации — мифологической, мистико-религиозной, богословской, философской, научной, художественно-образной, а также, прежде всего, с усредненной позиции обыденного сознания.

Концептуализация в познании сопровождается обычно процессами трансферизации — перенесением эпистемологических образований (понятий, концептов, терминов, моделей, теоретических схем и др.) из одной формы знания в другую. Осмысление исторических и типологических форм концепту-



ализации таких предельных онтологических феноменов, как энергия, предоставляет метаисследователям обширный материал для изучения процессов трансферизации знаний, в частности терминологических заимствований, в русле *трансферологии* — новой метадисциплины, направленной на изучение интерпретации и смысловых трансформаций эпистемологических образований при их переносе из одного типа дискурса в другой в ходе познания и коммуникации.

Первое, на что обращают внимание метаисследователи данных процессов, заключается в том, что перенос единиц из одного типа дискурса в другой не является простой задачей. Причиной этого выступает в первую очередь эпистемологическая несоизмеримость таких единиц. В ходе осмысления, или концептуализации, опытные данные в разных типах дискурсов предстают как разноприродные образования — мифологемы и философемы, идеальные объекты науки и искусства, образы вещей в обыденном сознании. Другими словами, как единицы разных концептуальных миров. Дискурс в эпистемологическом истолковании и есть такой запечатленный в текстах концептуальный мир. Ю. С. Степанов характеризует феномен дискурса таким образом: «Дискурс существует прежде всего и главным образом в текстах, но таких, за которыми встает особая грамматика, особый лексикон, особые правила словоупотребления и синтаксиса, особая семантика, в конечном счете — особый мир. В мире всякого дискурса действуют свои правила синонимичных замен, свои правила истинности, свой этикет. Это — "возможный (альтернативный) мир"» [39, с. 44].

Для преодоления неряdochоложенности эпистемологических единиц из разных типов дискурса и достижения необходимой эпистемологической гомогенизации требуется проведение «деконструкции» смысловых образований, или, на другом языке, их «распредмечивания»³.

Перенесение эпистемологических образований из одного типа дискурса в другой, в видении метаисследователей, поэтому не представляет собой простую ментальную процедуру. А. В. Михайлов, анализируя одну из критических статей литературоведов о философских эссе М. Хайдеггера, отмечает: «Авторы статьи... лишний раз доказывают, сколь несостоятелен прямой перенос из философии в науку о литературе приемов, ходов мысли, категорий, тем более категориального аппарата в целом... Не может и не должно быть такого прямого переноса там, где речь идет не о механическом употреблении готового инструмента, а о мышлении — о мышлении совместно с философом, но и о мышлении совместно с поэтическим и литературным "материалом" (который тоже несет в себе свою мысль)» [27, с. XXXIX]. Другими словами, не может быть прямого переноса там, где речь идет «о таком со-мышлении, которое заведомо исключает чисто техническое использование всего заготовленного мыслью философа» [27, с. XXXIX].

Трансферизация эпистемологических образований из одного типа дискурса в другой сопровождается обычно различного рода смысловыми моди-

³ О «распредмечивании» знания при трансферизации см. в нашей работе [33].

фикациями, иногда весьма значительными. Особенно радикальный характер модификации трансформируемых элементов получают при понятийно-терминологических заимствованиях в дискурсы с принципиально другой опытно-мировоззренческой базой, как это происходит при адаптации понятийно-терминологического языка античной философии в святоотеческом богословии при выработке *троического догмата* в христианстве. По катехизической формулировке догмата о Пресвятой Троице, «Бог есть един по существу, но троичен в Лицах: Отец, Сын и Святой Дух, Троица единосущная и нераздельная» [13, с. 107].

В.Н. Лосский так пишет об истории становления этого догмата: «Потребовались нечеловеческие усилия таких отцов Церкви, как святые Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов и еще многих других, чтобы очистить понятия, свойственные эллинскому образу мысли, разрушить их непроницаемые перегородки, вводя в них начало христианского апофатизма, преобразовавшего рационалистическое умствование в созерцание тайн Пресвятой Троицы. Надо было найти терминологическое различие, которое выражало бы в Божестве единство и различие, не давая преобладания ни одному, ни другому, не давая мысли склониться ни в савеллианский унитаризм⁴, ни в языческий тритеизм»⁵ [25, с. 70]. Чтобы «подвести умы к тайне Троицы», богословы-каппадокийцы IV века стали использовать для этого духовно и семантически преобразованные античные термины *οὐσία* (греч. 'сущность') и *ὑπόστασις* (греч. 'лицо', 'личность') [25, с. 70–71].

По выражению С.С. Хоружего, «внедрение» античных понятий в корпус христианского учения «заведомо не может рассматриваться как простой тождественный перенос, при котором понятия никак не изменяются, полностью сохраняя то же самое содержание» [49]. С понятиями, как и с любыми другими элементами античного дискурса, «неизбежно совершаются перемены не только внешние (например, замена одних связей другими), но и внутренние, затрагивающие их смысловое ядро», что «диктуется кардинальным изменением опытной базы дискурса» [49]. Анализ перемен такого рода и точное определение их природы и свойств, резюмирует С.С. Хоружий, составляет особую эпистемологическую проблематику, при том, что «сам факт их необходимости прочно признан и западным, и восточным богословием» [49].

Так, по словам богослова-томиста Э. Жильсона, «любой элемент эллинистического или любого другого происхождения, ставший элементом христианского синтеза, претерпел в нем ассимиляцию, а стало быть, и трансформацию» [15, с. 288]. Для характеристики такой трансформации в православной мысли традиционно используют образы «переплавки» и «перековки». Прот. Г. Флоровский, описывая ситуацию разработки троического богословия в

⁴ Согласно позиции савеллианства (III в.) Лица Святой Троицы мыслятся не как «полноценные Лица в онтологическом смысле слова», но как проявления, грани, модусы Единого Бога [18, с. 201].

⁵ Тритеизм (греч. τρεῖς θεοί — 'три бога') — верование в трех отдельных, индивидуальных богов.



христианской мысли, отмечает: «И недостаточно было взять философские термины в их обычном употреблении, — запас античных слов оказывался недостаточным для богословского исповедания. Нужно было перековать античные слова, переплавить античные понятия» [42, с. 75].

Термин «переплавка», по мысли С. С. Хоружего, отсылает к эпистемологической метафоре «плавильного тигля» В. Гумбольдта [49]. Полагая, что «реальным творческим, порождающим началом новой традиции является некоторый новый опыт», С. С. Хоружий утверждает, что «все содержания, какие эта традиция черпает из внешних источников, в призме этого опыта меняют свою природу, словно переплавляясь в тигле» [49].

Процесс преобразования греческой терминологии, используемой для выражения истин христианской веры, сравнивают иногда даже с восхождением на крест. По словам прот. А. Геронимуса, принятая Халкидонским собором 451 года формулировка о двух природах — Божественной и человеческой — во едином Лице (Ипостаси) Богочеловека Иисуса Христа есть «не результат вольных философских рассуждений... а итог того, что В. Н. Лосский назвал восхождением на крест ради такого преобразования терминологии греческой философии, после которого она смогла выразить истину Откровения» [8, с. 131]. В. Н. Лосский писал: «Троичный догмат есть некий крест для человеческой мысли. Апофатическое восхождение есть восхождение на Голгофу. Поэтому-то человеческие умы смогли воспринять во всей полноте это откровение Божества только после креста Христова, восторжествовавшего над смертью и над безднами ада» [25, с. 94].

2. Концептуализация энергии в европейской мысли (истоки, направления, типология подходов). Первые наиболее глубокие опыты концептуализации энергии как онтологической реальности в европейской философской мысли связаны с именем Аристотеля. Энергия (ἐνέργεια) вводится и истолковывается Аристотелем в его «Метафизике» в ближайшем контексте двух других понятий — «дьюнамис» (δύναμις), или «возможности», «потенции», «потенциальности», и «энтелехии» (ἐντελέχεια), понимаемой как «осуществленность», «актуализованность», «действительность». В учении Аристотеля и его последователей энергия и энтелехия использовались для обозначения «актуальной действительности предмета, в отличие от потенциальной возможности (δύναμις, *potentia*) его бытия» [51, с. 800].

Судя по внутренней форме термина «энергия» (ἐνέργεια), произведенного Аристотелем от выражения ἔργω εἶναι («быть в деле, в действии», «задействоваться»), энергия изначально мыслилась ближе всего к действию и деятельности [46, с. 319]. Аристотель отошел, однако, от истолкования энергии как простого действия, и понятие энергии стало включать момент «завершенности», «подчиненности началам цели и формы» [46, с. 275]. То есть оно теснейшим образом сближалось с понятием энтелехии. Аристотель в девятой книге «Метафизики» пишет: «Ибо как цель выступает дело, а делом является деятельность, почему и имя “деятельность” (ἐνέργεια) производится от <имени> “дело” (ἔργον) и по значению приближается к “осуществленности” (πρὸς ἐντελέχειαν)» [1, с. 244].

В.В. Библихин дает следующий интерпретирующий комментарий фрагмента «Метафизики», где проводится разграничение *энергии* (ἐνέργεια) и *дьюнамис* (δύναμις). Для перевода последнего термина на русский язык он использует слова «способность» и «сила»⁶. По утверждению Библихина, энергия с самого начала «встроена в отчетливую схему», где она противопоставляется «силе, способности (δύναμις)» [2, с. 149]. В этой схеме Аристотеля энергия есть «то же самое, что завершенность, законченность, энтелехея (ἐντελέχεια от ἐντελῶς ἔχειν, 'быть в состоянии завершенного, законченного, пришедшего к своей цели, достигшего своей полноты')» [2, с. 149]. В своем описании данной схемы Аристотеля Библихин записывает термины «энергия» и «энтелехия» через запятую, объединяя их в единый терминологический комплекс.

По выражению В.В. Библихина, способность, или *дьюнамис*, в отличие от энергии, еще пока не осуществилась. Однако она «не просто отсутствует среди действительных вещей, а имеет силу указания, стрелки, нацеленной на свое *другое*, осуществленное, так что *дьюнамис* в определенном смысле тоже полнота, но не действительная, а ожидаемая» [2, с. 149]. В данной схеме Аристотеля терминологический комплекс «энтелехия, энергия» пребывает в «конце перспективы, на которую указывает своими стрелками *дьюнамис*», а именно там, где «то, чего не хватало *дьюнамис*, есть, исполнилось» [2, с. 149]. Таким образом, резюмирует Библихин, в «энтелехии, энергии» вещь «дошла до полноты осуществления, до совершенства своего бытия» [2, с. 149].

Как показывает историко-философский анализ, понятие энергии в его аристотелевском понимании, хотя и не вышло в целом за пределы античной философии, но в своем редуцированном и отчасти модифицированном виде послужило и служит основанием для формирования разных направлений европейской мысли. По утверждению метаисследователей, Аристотелева трактовка энергии, развитая им в «Метафизике» и отчасти в «Риторике», оставалась «прочной основой всех истолкований этого понятия» [44, с. 435].

Редуцированные формы существования энергии в европейской мысли возникали в истории европейской культуры за счет не достаточно адекватного перевода греческого слова ἐνέργεια на другие языки. Известно, что уже у Боэция ἐνέργεια передается как *actus* (букв. 'приведение в движение', 'деятельность'), а у Фомы Аквинского латинским словом *actus* выражается не только аристотелевский термин «энергия», но и «энтелехия» [51, с. 800]. Аристотелевское понятие энергии, истолковываемое как *actus*, явилось генетическим истоком категории деятельности в европейской философской мысли. Другим и «еще более отдаленным замещением или коррелятом энергии» в европейской мысли стало «существование», или *existentia* [46, с. 275]. Прозошедшая замена античной энергии «актом» в западной мысли, акцентирующая внимание лишь на одном из ее моментов, приводила, в понимании М. Хайдеггера, к забвению «всей глубинной специфики эллинского видения», что закрывало для западной метафизики «античное видение» [48, с. 293;

⁶ По наблюдению иерея Олега Давыденкова, такое толкование δύναμις как способности встречается и в «русских переводах святоотеческих текстов» [14, с. 23].



47, с. 274]. В истолковании Хайдегера, вопрос о $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ и $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ для Аристотеля это был «не вопрос о категориях», а «вопрос о сущем как таковом» (цит. по: [48, с. 298]).

В современную эпоху, по утверждению С.С. Хоружего, наблюдается все возрастающая тенденция к рассмотрению энергичности в качестве «одного из главных принципов нового философского дискурса» [49]. Отмечая, что «проблема энергии — труднейшая и открытая проблема» и что «скорого решения тут едва ли возможно ожидать», Хоружий считает, что «продвижение к ее решению должно, в частности, учитывать и труды позднего Хайдегера как самые глубокие разработки на тему энергии в современной европейской мысли» [47, с. 274]. Как полагает Хоружий, мысль об энергии М. Хайдегера и близкого ему по философскому подходу В.В. Бибихина «продвигается к некоторой новой онтологии радикально неклассического типа, прообраз которой можно видеть в философии события позднего Хайдегера» [48, с. 299].

В XX в. возобновился интерес к разработке *богословия* и *философии энергии*, чему в немалой степени способствовало осмысление Афонского спора об Имени Божиим⁷, а также опыта исихазма в современной метанаучной и философской мысли. Центральным понятием этих направлений стала «синергия» (греч. $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\gamma\iota\alpha$ — ‘содействие’, ‘соучастие’), определяемая на языке православного богословия как «нераздельное и неслитное единство Божественной энергии и человеческой энергии, дарованной Богом человеку» [6, с. 155]. С.С. Хоружий говорит даже о «философии синергизма», разделяя понимание синергии как «сотрудничества Божественного и человеческого, благодати и свободы твари», как «свободного человеческого соработничества благодати» [44, с. 410, 283, 310].

Считая, что «топос богословия энергий давно уже остается самой актуальной богословской областью», Хоружий утверждает, что все ключевые и дискуссионные вопросы в этой области «продолжают и по сей день оставаться открытыми», что, по его мысли, объясняется отсутствием «философски разработанного концепта энергии» [48, с. 299]. И прежде всего — «отсутствием такого концепта энергии, который полностью отвечал бы контексту православного учения о Боге» [48, с. 274]. Продвигаясь к разработке такого концепта, полагает Хоружий, необходимо в полной мере учитывать как «античные основания идеи энергии», так и современные ее трактовки [48, с. 274].

В историко-философской интерпретации С.С. Хоружего аристотелевская триада « $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ — $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ — $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ », описывающая то, «как Возможность посредством Энергии претворяется или оформляется в Энтелехию», выступает в качестве базовой онтологической структуры европейской метафизики [46, с. 319]. По мысли Хоружего, аристотелевская концепция так мно-

⁷ См. работы прот. П. Флоренского, прот. Сергея Булгакова, А.Ф. Лосева, архим. Софрония (Сахарова), В.Н. Лосского, прот. А. Геронимуса и др. религиозных философов и богословов. Об Афонском споре см. фундаментальное исследование митр. Илариона (Алфеева) [17].

годонна, богата и эвристически продуктивна, что на ее основе могут быть созданы различные версии энергетизма путем «использования тех возможностей модификации и развития, которые в ней заложены» [49].

В силу своего универсального характера данная аристотелевская триада, по мысли Хоружего, может служить в качестве типологического основания для компаративного рассмотрения в едином эпистемологическом пространстве разного типа энергийных дискурсов — философского, религиозного и научного⁸.

При проведении метамоделирования процессов концептуализации энергии Хоружий исходит из представления о том, что аристотелевская триада «δύναμις — ἐνέργεια — ἐντελέχεια» допускает несколько логик истолкования энергии в зависимости от ее локализации в данной триаде и проистекающих из такой акцентуации концептуальных следствий. Энергия же в разных теоретически возможных конструктивных построениях, в видении Хоружего, чисто априори может располагаться по разному: то «ближе» к Возможности (δύναμις), то «ближе» к Действительности (ἐντελέχεια) или же пребывать от них на одинаковом «отдалении» [46, с. 276]. Отметим, что А.Ф. Лосев в своем диалектическом изложении учения Аристотеля предпочитает обращаться не к метафоре пространства, а к метафоре времени, задаваясь вопросом, что же «раньше» у Аристотеля — потенция или энергия [21, с. 449].

Основываясь на принципе локализации энергии в триаде, С.С. Хоружий различает три логически возможных типа истолкования энергии в философской мысли и три типа базирующихся на них дискурсов.

Первый тип понимания энергии представлен в так называемом *эссенциализме* (от лат. *essentia* — ‘сущность’). В классическом эссенциализме, по Хоружему, доминирующим началом в триаде служит энтелехия и тесно связанная с ней сущность. Энергия здесь близка к осуществлению. Эта позиция усматривается в энергии прежде всего «завершающий элемент осуществления», «достижение некоторой цели, формы, состояния» и потому есть «начало осуществляющее и оформляющее, реализующее сущность и цель» [46, с. 276].

Именно эта позиция отвечает, по Хоружему, метафизике самого Аристотеля, философия которого предстает как эссенциальный дискурс. В русле данного направления находятся, по его интерпретации, философские воззрения Спинозы, Лейбница, Гегеля, а в наше время философия энергии В.В. Бибикина с ее «принципом онтического первенства “энергии покоя”» как полноты бытия⁹.

Напомним в этой связи позицию преп. Максима Исповедника, в богословии которого «ἐνέργεια соотносится не с движением (κίνησις), а с понятием приснобытия и неподвижного состояния (στάσις)» [14, с. 15]. Известно, что сама богословская система преп. Максима строится по принципу трех параллельных триад: 1) «становление (γένεσις) — движение (κίνησις) — неподвиж-

⁸ См. наблюдения С.С. Хоружего о том, что трактовка энергии в исихастском богословии и современной физике имеет общие черты, включая и «далеко идущие отличия от энергии Аристотеля» [46, с. 275]. См. также его замечания о параллелях между исихастской практикой и квантовой механикой [46, с. 279–280; 47, с. 204–205].

⁹ Описание этой позиции см. в работе В.В. Бибикина [2, с. 143–153]. См. также [48, с. 299].



ное состояние (στάσις)», 2) «сущность (οὐσία — сила (δύναμις) — энергия (ἐνέργεια) и 3) «бытие (τὸ εἶναι) — благобытие (τὸ εὖ εἶναι) — присно-бытие (τὸ ἀεὶ εἶναι)» [14, с. 15].

Второй тип понимания энергии представлен в *эссенциально-энергийном* дискурсе неоплатонизма, где развивается идея о взаимозависимости и равносильности энергии и сущности как телоса. Энергия здесь, по Хоружему, смещена к энтелехии и почти сливается с ней. Но, в отличие от позиции чистого эссенциализма, где «власть» эссенциальных принципов постулируется абстрактно, здесь полагается, что «реализация этой власти необходимо является действием и нуждается в энергии» [46, с. 322]. В неоплатонической парадигме, по словам Хоружего, энергийный и эссенциальный принципы сосуществуют. И «в наиболее зрелых учениях, вошедших в золотой фонд европейской мысли, они образуют такую гармоничную пару, где и тот, и другой принцип с равным правом могут считаться доминантными» [47, с. 279].

Согласно основной установке эссенциально-энергийного дискурса «всякая сущность энергийна» и «всякая энергия сущностна» [47, с. 279]¹⁰. Тема энергийности сущности и сущностности энергии развивается Плотинем в его трактате «О потенции и энергии» (Вторая «Эннеада», часть V), где в интерпретирующем переводе А. Ф. Лосева утверждается: 1) «Стало быть, все первые [принципы] суть энергийно-данные, ибо они имеют то, что должны иметь, [имеют их], кроме того, при себе и [имеют] постоянно... Значит, все [в умном мире] существует и энергийно и есть энергия» [21, с. 313] и 2) «Энергия, будучи полностью смысловых сил, погружаясь в меон, тоже, как видим, остается самой собой» [21, с. 311].

Отметим, что в современном издании «Эннеад» Плотина данный трактат переводится как «О понятиях возможности и действительности» [31]. Для обоих переводов имеются свои основания. Согласно современному энциклопедическому толкованию термин «энергия» (греч. ἐνέργεια от ἐνεργέω — ‘действую’, ‘совершаю на деле’) в древнегреческой философии означал как «действие», «осуществление», так и «действительность» (ср. нем. Wirklichkeit — ‘действительность’, от wirken — ‘действовать’) [51, с. 800]. А термин δύναμις передавал в древнегреческой философии два смысла: «способность, potentia, Vermögen» и «возможность, possibilitas, Möglichkeit» [21, с. 446].

В русле эссенциально-энергийного направления находится, по Хоружему, неоплатонизм П. А. Флоренского и М. Хайдеггера [47, с. 279–280]. Неоплатонической программе, по утверждению Хоружего, «отвечает и гумбольдтовский энергетизм» [47, с. 288]¹¹.

¹⁰ В диалектической интерпретации А. Ф. Лосева учение о потенции и энергии Плотина предстает как «подлинный аристотелизм, диалектически модифицированный» [21, с. 458].

¹¹ Это утверждение С. С. Хоружего является дискуссионным. С более традиционной точки зрения, гумбольдтовское понимание энергии восходит к Аристотелю. Обоснование этого тезиса см. в исследовании Л. П. Лобановой, где утверждается, что «язык как энергейю Гумбольдт понимал совершенно по Аристотелю» [20, с. 160]. Известно, что термин «energeia», используемый Гумбольдтом для обозначения языка как деятельности и духовной энергии, был заимствован им из трактата по эстетике английского философа Дж. Харриса.

Наконец, третий тип понимания энергии представлен в так называемом *деэссенциалистском* дискурсе. Энергия здесь отделяется от энтелехии и предельно приближается к возможности (*δύναμις*). Она освобождается при таком видении от своей подчиненности «сущности-энтелехии» и, обретая автономию от сущности, «де-эссенциализируется» [46, с. 323]. В этом типе дискурса центральным элементом в событии становится сама энергия как таковая. Энтелехия же и связанные с нею категории эссенциального дискурса (*цель, форма, сущность* и др.) «отодвигаются на второй план или, точнее, “на бесконечность”, в апофатический горизонт бесконечной удаленности» [46, с. 278]. В этом типе дискурса энтелехия, будучи отделенной от его основного ядра, «оказывается как бы дополнительным и произвольным привнесением» [46, с. 323].

Деэссенциалистскому дискурсу, по Хоружему, свойственно понимание энергии, ассоциирующееся уже «не с завершением и завершенностью действия и движения», как это было характерно для эссенциализма, а, скорее, с его началом [46, с. 278]. И если ранее энергия была «энергией исполнения», «энергией достижения определенной сущности, цели, формы», то теперь она становится «энергией почина», «начинательного усилия актуализации», «исходного импульса выступления из возможности в действительность» [46, с. 323].

Истолкование энергии в ее деэссенциализованной трактовке, по Хоружему, принимается в некоторых древнейших школах мистико-аскетической практики, включая и православный исихазм, а также в современной квантовой физике и космологии [46, с. 324]. В видении Хоружего, дискурс динамической и деэссенциализованной энергии наиболее соответствует современному физическому мировоззрению. В своем качестве открытости он естественным образом «ассоциируется с моделью расширяющейся Вселенной» [46, с. 279]¹².

Деэссенциалистское толкование энергии лежит в основе и развиваемого С.С. Хоружим нового трансдисциплинарного направления — «синергической антропологии», или «энергической предельной антропологии», базирующейся на конститутивных принципах энергичности и предельности [47, с. 8, 273, 329]. Данная дисциплина, по замыслу автора, охватывает широкую область духовных практик, паттернов бессознательного и виртуальных стратегий, касающихся предельных феноменов человеческого опыта [47, с. 253, 278]¹³.

Рефлексия над процессами концептуализации энергии в разных типах дискурсов поднимает вопрос о целесообразности разработки особой дисциплины в рамках эпистемологии — *концептуальной компаративистики*, направленной на сопоставительный анализ дискурсов разного типа с целью выявле-

¹² См. также замечания С.С. Хоружего о наличии «естественно-научных параллелей методологического и эвристического характера» между исихастской практикой и квантовой механикой и о характеристике духовной практики как «квантовой антропологии» [47, с. 204–205].

¹³ О моментах общности *синергической антропологии* и *синергетики* — нового междисциплинарного направления, программной установкой которого является поиск или конструирование общих принципов поведения и эволюции открытых, нелинейных, далеких от равновесия систем любой природы, см. в работе С.С. Хоружего [47, с. 250–252].



ния общего и различного в восприятиях реальности и типов ментальностей, стоящих за этими дискурсами. В русле данного направления находятся работы по православной компаративистике прот. А. Геронимуса, развивающие идею встречи Церкви с секулярными парадигмами культуры¹⁴, и работы по сравнительному анализу православно-паламитского и античного понимания энергии, представляющему для исследователей «большую и сложную проблему» [48, с. 295].

К работам такого типа относятся и метаисследования С.С. Хоружего, избравшего в качестве основания для моделирования процессов становления энергии в европейской мысли эпистемологическую модель концептуализации энергии, основывающуюся на исходной триаде понятий Аристотеля «δύναμις — ἐνέργεια — ἐντελέχεια».

В качестве другого основания при моделировании энергийных дискурсов в концептуальной компаративистике может быть использована универсальная категориальная диада «сущность — энергия», лежащая в основе человеческого познания и миропонимания. П.А. Флоренский, развивающий эту мысль, утверждает: «Верующему и неверующему, православному и иудею, живописцу и поэту, естествоиспытателю и лингвисту — всем есть нужда в ясности познавания учения о сущности и энергиях, потому что только ею решается основной вопрос о познании в соответствии с естественным способом мыслить всего человечества» [41, с. 272].

Служа выражению человеческого мировоззрения, учение о связи сущности и ее энергии, по Флоренскому, «подразумевается всякой жизненной мыслью» [41, с. 252]. Это учение во все времена и у всех народов, утверждает он, лежало в основе миропонимания человека. На языке же философии данное учение, по словам Флоренского, в эксплицитной форме было выражено в античном идеализме и неоплатонизме. Оно «предносилось» средневековому реализму и «углубленно» было высказано Восточною церковью в XIV веке в связи с богословскими спорами о Фаворском Свете. Данное учение «питало» Гёте и намечалось, хотя и весьма неясно, у Маха. Наконец, в начале XX века оно «прорвалось как жгучий протест против философского и богословского иллюзионизма и субъективизма в афонском споре об Имени Божиим» [41, с. 252].

3. Трансферизация знаний при формировании понятийно-терминологических систем (энергия в православно-христианском дискурсе). Процессы трансферизации знаний, осуществляемые в разных сферах культуры на протяжении исторического пути ее развития, отличаются чрезвычайным разнообразием и наличием множества форм своего проявления. В данном разделе будут рассмотрены некоторые наиболее общие пути трансферизации знания в религиозном дискурсе при формировании понятийно-терминологических систем на материале становления концепта энергии в православно-христианском вероучении¹⁵. При описании исторических процессов

¹⁴ См. об этом в нашей работе: [32].

¹⁵ Аналитическое рассмотрение истории проблемы сущности и энергии в восточной патристике см. в исследовании Д. Брэдшоу [4]. Об исторической трансформации понятия ἐνέργεια в святоотеческой традиции см. в работах Терезы Оболевич [28] и иерея Олега Давыденкова [14].

формирования данного концепта возможны два пути, упоминаемые в общем виде прот. Г. Флоровским в статье «Вера и культура», где он утверждал: «Тот же процесс, который по-разному описывается как “эллинизация христианства”, может быть истолкован как “христианизация эллинизма”» [43, с. 665]. Первый путь — это взгляд на траекторию пути становления концепта с позиции концептуальной системы, откуда происходит трансформируемый элемент. Второй путь — взгляд с позиции системы, куда приходит трансформируемый элемент. При описании становления концепта энергии в православно-христианском вероучении в нашей работе избирается второй путь.

Согласно исходным представлениям трансферологии трансформация знания (а в качестве такового могут быть некоторые смысловые различия, оппозиции, оттенки значения и т. д.) приводит к появлению различных смысловых модификаций, возникающих у эпистемологических образований при их адаптации в новых условиях — в *новом концептуальном окружении* (теоретическом контексте) и при *новом опытно-метафизическом основании*¹⁶.

Для адекватного описания таких смысловых модификаций метаисследователь нуждается в предварительном воссоздании тех систем знаний, куда переносится трансформируемый элемент и откуда он исходит. Обратимся сначала к рассмотрению места энергии в православном вероучении. О месте энергии в античной философии речь частично уже шла в предыдущем разделе данной статьи. Энергия, как известно, входит в число базисных терминов-концептов православия, выражающих глубинные основы православно-христианского мирозерцания и вероучения. И прежде всего — догматического учения о Троице и антиномий троического богословия. Разделяя общеправославное представление о том, что догматы представляют собой «до предела сконденсированный синтез» основоположений вероучения, архим. Софроний (Сахаров) так лаконично и предельно эксплицитно передает суть православия в своем интерпретативно-аналитическом изложении догматического учения Церкви о Троице: «В учении о Святой Троице указывается на три “момента”, различаемых в Бытии Божественном: Ипостась (Лицо, Персона), Сущность (Природа) и Действие (Акт, Энергия)» [38, с. 64].

Свт. Григорий Палама так выражает ту же мысль: «В Боге иное есть сущность, а иное — ипостась, то есть Лицо, хотя Он и один — в трех ипостасях и единой сущности поклоняемый Бог. И иное в Боге есть сущность, а иное — выступление, то есть энергия или воля, хотя и один Бог — деятельный и хотящий» [11, с. 42]. По наблюдению В.Н. Лосского, свт. Григорий Палама избегает в своем богословии термина «сущность» (οὐσία), «считая его недостаточным и не подходящим для обозначения того, что есть Бог по Своей природе» [24, с. 95]. Для обозначения того, «что наименовано быть не может», он использует слово «сверхсущность» (ὑπερουσιότης), заимствованное им из «Ареопагитик». Само же различие в Боге «между сущностью и тем, что не есть

¹⁶ См. замечания Терезы Оболевич о том, что отцы-каппадокийцы используют философскую модель сочинений Филона Александрийского, но, применяя эту философскую схему, они, по утверждению прот. Г. Флоровского, «вкладывают в нее христианский опыт — опыт благодати» [28, с. 62].



сущность», потребовалось именно потому, что «Бог Своей сущностью не ограничен»: «Он превосходит сущность, Он — Живой Бог, Бог Авраама, Исаака и Иакова, Пресвятая Троица, а не бог философов и ученых» [24, с. 95].

Выражение «бог философов» в европейской культуре, как известно, связано с именем Блеза Паскаля. В дошедшей до нашего времени записи Паскаля «“Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова”, / А не философов и ученых» упоминаются слова из Пятикнижия, когда Бог явился Моисею в виде Ангела в огненном пламени из Купины — горящего и негорающего тернового куста — и обратился к нему со словами: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх 3: 6) [29, с. 61].

Различение в Божественном бытии Сущности, Ипостасей и Энергии не означает его онтологического разделения. Свт. Григорий Палама так выражал эту мысль: «В некотором смысле сущность и энергия в Боге тождественны, но в другом смысле они различны» (цит. по: [26, с. 306]). Они предполагают определенное «различие» (διαστολή) в Существо Божием, но не разделение в Нем (οὐ μερισμός) [26, с. 306]. Эту идею поясняет архим. Софроний (Сахаров): «Различая в явленном нам Божестве Ипостасный принцип, Сущность и Энергию — мы вовсе не мыслим Его, Божество, составленным из нескольких элементов. Божественное бытие — Живой Бог, а не отвлеченное философское понятие “чистого бытия”. Живой Бог, потому что Ипостасный. И живет¹⁷, в сущности, сей Принцип, то есть Персона. Ипостась не есть некая отвлеченная идея. Нет. Она имеет Свою Природу, Свою Энергию. И сие есть Единое Бытие» [37, с. 195]. Причем «Сущность и Энергия как Божественная Жизнь в ее абсолютной полноте есть обладание не одной из Ипостасей Троицы, но в равной мере всех Трех» [37, с. 195].

Догмат о Троице, по мысли Софрония (Сахарова), «утверждая простоту и несложность Божественного Бытия», говорит тем самым об абсолютном тождестве («тождестве») и вместе с тем абсолютном различии («различении») «между ипостасным принципом и Сущностью, с одной стороны, и между Сущностью и действием-Актом — с другой» [38, с. 64].

Отношения между моментами в Божественном бытии выражаются в догматическом учении Церкви антиномически. В. Н. Лосский поясняет: «Мы видим, что догматическое учение об энергиях не абстрактная система, не различение чисто интеллектуального порядка: здесь речь идет о предельно конкретной реальности религиозного порядка, хотя и трудно уловимой. Поэтому-то это вероучение и выражается Преданием Восточной церкви антиномично: энергии, в силу своего исхождения, указывают на неизреченное различие — они не есть Бог в Его сущности — и в то же время, будучи неотделимы от сущности, они свидетельствуют о единстве и простоте Божия бытия» [25, с. 109].

Учение Церкви говорит о четырех базисных антиномиях, лежащих в основе православного учения о Троице.

¹⁷ В идиолекте архим. Софрония (Сахарова) глагол «жить» является переходным глаголом.

Во-первых, антиномии тождества и вместе с тем различия между принципом ипостаси и Сущностью. Согласно данной антиномии «Лицо-Ипостась и Сущность — абсолютно тождественны, а вместе и совершенно различимы» [38, с. 64].

Во-вторых, антиномии тождества и вместе с тем различия между тремя Ипостасями. Согласно данной антиномии «между Ипостасями наличествует совершенное тождество, которое... не нарушает характер неповторимости, несводимости одной из них на другую» [38, с. 65].

В-третьих, антиномии Сущности и Энергии (Акта). Согласно данной антиномии «Сущность и Акт не смешиваются в недифференцируемое единство, но выявляют два “момента” в Божественном бытии (то есть Сущности и Акта. — В.П.), которые совершенно различны» [38, с. 66]. Тождество здесь «никоим образом не упраздняет полной несводимости Сущности к Акту и Акта к Сущности» [38, с. 66].

И наконец, в-четвертых, антиномии «нетварной Божественной Энергии и тварной человеческой природы» [38, с. 66].

Непосредственное отношение к пониманию специфики особенностей концептуализации энергии в православно-христианском дискурсе и наличествующих здесь терминологических трансферизаций имеют две последние антиномии. Их содержательная интерпретация составляет суть богословско-философского учения о сущности и энергии, или учения о непознаваемости Бога по сущности и познаваемости Его в энергиях, разработанного в патристике и вошедшего в состав догматического богословия.

Учение о непознаваемости природы Бога было разработано отцами-каппадокийцами (Григорий Богослов, Григорий Нисский, Василий Великий), которые «различали непознаваемую сущность Бога и божественное действие, посредством которого Бог являет Себя в сотворенном Им Самим мире» [28, с. 60]. Свт. Василий Великий писал: «Мы утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям (из Его “энергий”), но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Действия (“энергии”) Его к нам нисходят, но сущность Его остается неприступною» (цит. по: [28, с. 60]).

По выражению свт. Григория Паламы «Бог созерцается не в Своей сверхсущей сущности, а в Своем боготворящем даре, то есть в Своей энергии, в благодати усыновления, в несотворенном обожении, в ипостасном видимом воссиянии...» [10, с. 292–293]. «Озарение и благодать Божественная и обоживающая не есть сущность, — утверждает Палама, — но энергия Божия, общая для Троицы сила и действие» (цит. по: [25, с. 100]). Таким образом, резюмирует В.Н. Лосский, приводя эти слова свт. Григория Паламы, «говоря, что Божественная Природа причастна не в Самой Себе, а в Своих энергиях, мы остаемся в пределах благочестия» [25, с. 100].

В догматическом богословии антиномия Сущности и Энергии (Акта) раскрывается в разделе «О Боге в Самом Себе», где говорится о «внутритроическом» ракурсе рассмотрения Божественного Бытия в Самом Себе. Антиномия же нетварной Божественной Энергии и тварной человеческой природы раскрывается в разделе «О Боге в Его отношении к миру и человеку», где речь



идет о «внешнем» (так называемом «домостроительном») ракурсе рассмотрения Божественного Бытия — о Пресвятой Троице, познаваемой в Ее отношении к тварному миру. Или, на другом языке, о Боге *in seipso* и Боге *ad extra*. Тереза Оболевич пишет: «Божественная сущность — это Бог *in seipso* — сам в себе, тогда как Божественные энергии — это Бог *ad extra* — по отношению к миру» [28, с. 68–69]¹⁸.

В. Н. Лосский замечает: «Энергии в соответствии с этим разделением вероучительного порядка занимают некое “среднее” место: с одной стороны, они принадлежат области собственного богословия как вечные и неотделимые от Троицы силы, существующие независимо от акта сотворения мира; но, с другой стороны, они относятся также к области икономии¹⁹, ибо Бог являет Себя тварному миру в Своих энергиях, которые, как говорит святитель Василий Великий, “до нас нисходят”» [25, с. 117–118].

По учению восточнохристианских писателей, отмечает Тереза Оболевич, «сущность (или природа) означает Бога-в-себе, тогда как сила и энергия — божественную активность, при этом первый термин (сила) подчеркивает потенциальный аспект динамизма, а понятие энергии — его “реализацию”, “выступление”, эманацию (πρόοδος) Бога вовне» [28, с. 73]²⁰.

Догматическое учение Церкви о Троице, по мысли архим. Софрония (Саварова), сводится к нескольким основоположениям о Божественном Бытии в Его основных моментах, формулируемым в аспекте «внутритроического» и «домостроительного» ракурсов рассмотрения.

Согласно *первому* основоположению «Божественное Бытие, взятое в принципе Ипостаси (Лица, Персоны), для сотворенных “по образу и по подобию” вечно пребывает как “Другой”», Который «есть наш возлюбленный Знаемый... неизъяснимо родной, несказанно драгоценный» [38, с. 68].

Согласно *второму* основоположению «Божественное Бытие, взятое в “моменте” Сущности, абсолютно трансцендентно твари» (тварному миру) [38, с. 66]. Сущность Бога «совершенно непознаваема, неименуема, несообщима... непричастна, вечно недоступна сотворенным существам: ангелам и человекам» [38, с. 66]. Для обозначения этого момента тайны в Божественном Бытии в святоотеческой традиции используется термин «надсущностный» (ὑπερουσίτης), позволяющий избегать «какой бы то ни было концептуализации Сущности» [38, с. 66].

¹⁸ См. также о двух типах контекстов рассмотрения Божественных энергий: *ad intra*, когда речь идет об энергии внутри Святой Троицы, и *ad extra*, когда речь идет об энергиях, выступающих вовне [28, с. 66–67].

¹⁹ Икономия (от греч. οἰκονομία — ‘домостроительство, управление домом’, ‘упорядочивание’, ‘раздаяние’) — учение Церкви о творении мира Богом как «внешнего» по отношению к Его Собственному бытию и о Божественном промыслении о нем. Под икономией, или Божественным домостроительством, в православии понимается также осуществление Божественного замысла спасения человечества в истории.

²⁰ См. также замечания Терезы Оболевич о двух аспектах в понимании Бога: *in se* — «в себе» и *quoad nos* — «по отношению к нам» [28, с. 62].

Согласно *третьему* основоположению «Божественное Бытие, взятое в “моменте” Энергии (Акта, Жизни), вступает в реальное общение с разумной тварью во всей своей полноте и в спасаемых становится “имманентным” твари» [38, с. 68]. Причем так, что «нетварное не становится тварным или тварное нетварным» [38, с. 67]. Энергия Божества (то есть «содержание Жизни Самого Бога») «сообщима разумной твари, а следовательно, *бытийно* познаваема» [38, с. 67]. Она именуется «благим даром», то есть «благодатью», которая «теснейшим образом соединяется с нашей тварной природой» [38, с. 67].

В следующих двух основоположениях резюмируется суть учения о сущности и энергии в православном вероучении. В первом из них говорится об основаниях непознаваемости Бога по сущности. А во втором — об основаниях познаваемости Бога в Его энергиях.

Согласно первому из этих основоположений «Божественное Бытие как безначальное Само-Бытие и как Само-Сущность ничем не обусловлено» [38, с. 68]. И «для созерцающих его тварных умов Оно предстает как “чистая данность”» [38, с. 68]. Как данность Оно «несообщимо твари и вечно пребывает *тайною*, неприкосновенною ни для какой-либо молитвы, ни для какой твари» [38, с. 68].

Согласно второму из этих двух основоположений Божественное Бытие как «абсолютно реализованное» («осуществленное-актуализированное») исключает наличие в нем еще «не раскрытых возможностей-потенций» и в этом отношении воспринимается как «“чистое Действие”, адекватно выражающее сущность, а следовательно, тождественное ей» [38, с. 68, 66]. Оно может быть определено как «чистая действительность» [38, с. 68]. Как действительность (Акт, Энергия, Жизнь) Оно «сообщимо “по образу и подобию” созданному разумному существу во всей своей полноте и беспредельности» [38, с. 68]. И сообщимо «во всей своей полноте и беспредельности», однако «только в плане Акта, то есть содержания Жизни Самого Бога, и никак не по Сущности» [38, с. 69].

Охарактеризовав место энергии в православном вероучении, обратимся к рассмотрению процессов трансферизации, происходящих при формировании смыслового содержания концепта энергии в православно-христианском дискурсе, где происходит «переплавка» терминов, пришедших из античной философии при их адаптации. По утверждению С.С. Хоружего, размышлявшего над вопросом о переплавке античных терминов в христианстве, трансформация-переплавка античных содержаний в христианском дискурсе анализировалась обычно «для элементов, происходящих из платонизма и неоплатонизма, в связи с очень старой темой платонических влияний в христианской мысли» [49]. Для элементов же, «пришедших от Аристотеля, включая и понятие энергии, переплавка изучалась гораздо меньше» [49]. Однако, как полагает Хоружий, «нет никаких оснований полагать, что у этих элементов она отсутствовала, заменяясь простым заимствованием без изменения» [49].

При рассмотрении данной темы возникают два круга вопросов.

Первый круг касается собственно переплавки. А именно прежде всего того, «какую трансформацию-переплавку прошел Аристотелев концепт энергии



при его внедрении в христианский дискурс сначала в классической патристике, а затем у Паламы» [49]. Описать такую переделку полностью — «особая и непростая задача», полагает Хоружий, которую он и «не берется разрешить» [49].

Второй круг связан с тем, насколько адекватно была проведена терминологическая трансферизация из аристотелевского дискурса в православно-христианский. В частности, С. С. Хоружий задается вопросами: «Можно ли полагать, что Божественным энергиям у Паламы отвечает то же самое понятие, что энергии у Аристотеля и у неоплатоников? Можно ли полагать, что античное понятие энергии полностью приложимо во всех ситуациях, где православное богословие и антропология говорят об энергиях, Божественных нетварных и тварных?» [48, с. 274]. В представлении самого Хоружего античное понятие энергии не применимо везде и требует модификации.

Метаисследователи, занимающиеся вопросом о переделке терминологических элементов, заимствованных из античной философии, объясняют появление различных смысловых модификаций, обретаемых трансферируемыми образованиями при своей адаптации в христианско-православном дискурсе, различием *контекстов рассмотрения* энергии в античной философии и в православном вероучении. Известно, что в метафизике Аристотеля концепт энергии формировался в контексте проведения углубленного «анализа понятий формы (вида) и материи, а также их соотношения» [14, с. 5]. По учению Аристотеля, форма вещи (εἶδος, μορφή) есть ее «действительность (ἐνέργεια), или действительное как таковое (ἐνέργεια ὄν)» [50, с. 166].

В православно-христианской святоотеческой традиции концепт энергии формируется в контексте разработки учения о возможности Богопознания. Как отмечает В. Н. Лосский, «необходимость догматически обосновать возможность соединения с Богом подвигла Восточную церковь сформулировать учение о реальном различении Божественной сущности и энергий» [25, с. 100–101].

Размышляя над выработкой религиозно-философской формулировки в учении об энергиях, прот. С. Булгаков в письме о. Георгию Флоровскому от 20 июля 1926 года задается вопросом о том, почему же в святоотеческой традиции «аристотелевская ἐνέργεια берется не в отношении к ὄντις, но к οὐσία», то есть в отношении к «субстанции / сущности», так что получается пара трудно сопоставимых понятий (цит. по: [28, с. 63]). Отвечая на этот вопрос, Флоровский в письме от 22 июля 1926 года замечает, что терминология «οὐσία — ἐνέργεια», берущая свое начало у свт. Василия Великого, у него самого лично никаких трудностей не вызывает [28, с. 64]. И поясняет: «Главная мысль кашпадокийского богословия сводится к выражению отличий внутри-божественной Плеромы, троичной самодостаточной (вседовольной) полноты жизни, это и есть οὐσία, πέλαγος τῆς οὐσίας (море сущности. — В. П.), то есть действия — ἐνέργεια; у Иоанна Дамаскина — “направленной вовне” Благодати, Любви... В осязаемом значении это означает открытие самой идеи творения как смысла-воли о другом, о не-Бог» [28, с. 64].

Как замечает Тереза Оболевич, святоотеческое понятие энергии, рассматриваемое в перспективе аристотелевской традиции, действительно тесно свя-

зано с сущностью. И уточняет: «Тут это, пожалуй, синонимические выражения, однако термин “энергия” больше выявляет динамичный характер Бога, тогда как “сущность” — Его извечное пребывание-в-себе» [28, с. 67]. Оболевич упоминает о двух значениях термина «энергия» у Аристотеля. В первом случае — ἐνέργεια κατὰ κίνησιν — речь идет об обычном движении в физическом смысле, то есть об «актуализации возможности (potentia) движения» [28, с. 65–66]. Во втором — ἐνέργειά ἐπὶ πλεόν — о движении в широком, метафизическом смысле, или «актуализации возможности (possibilitas) сущности», определяемой также и как ἐντελέχεια [28, с. 65–66]. А также о действии-осуществлении, то есть о движении, предполагающем имманентную цель.

Таким образом, замечает Оболевич, «энергию, понимаемую как ἐνέργεια ἐπὶ πλεόν, Аристотель относил не только к δυνάμεις, но также и к сущности (οὐσία)» [28, с. 66]. Данное понятие выражает как «актуализацию какой-то возможности», так и «реализацию имманентной, внутренней цели бытия», то есть «его сущность (οὐσία), форму (εἶδος), благодаря которой бытие “есть теперь тем, чем было до этого”» [28, с. 66]. Подобным образом понимаемая энергия-действие в высшей степени «свойственна неподвижному двигателю, который и есть первый акт, вечный фактор движения» [28, с. 66]²¹.

Один из первых путей осмысления процессов терминологических трансформаций заключается в поисках коррелятивных соотношений для базисных понятий в изучаемых дискурсах. Вот фрагмент одного из таких компаративных описаний, приводимых Терезой Оболевич: 1) «природа — ипостась (одна природа / сущность — *аристотелевская вторая сущность* — и три ипостаси, то есть способы конкретного существования сущности, — *аристотелевская первая сущность*)» и 2) «природа — энергия (одна природа / сущность, соприсущая Святой Троице, и одна энергия во множестве проявлений, также со-присущих всей Троице)» [28, с. 71].

Прот. Г. Флоровский поясняет специфику античного понимания сущности: «В древней философии это понятие для разных школ получало разные оттенки. Для платонизма и неоплатонизма “сущность” обозначает общее. Также и для стоиков термин “сущность” (лат. substantia) обозначает общий и бескачественный субстрат (то есть материю) в противоположность различающим формам. Для Аристотеля и аристотеликов, напротив, οὐσία означает прежде всего неделимое, индивидуальное бытие, индивидуальную и единичную вещь во всей полноте ее непреложных определений — πρῶτη οὐσία (первая сущность. — В.П.)» [42, с. 15]. И «только вторично можно называть сущностью общий род, объединяющий и объемлющий единичные существования, — по Аристотелю: δευτέρα οὐσία, “*вторая сущность*”» [42, с. 15–16].

²¹ В данном рассуждении Терезы Оболевич речь идет о «Перводвигателе» (греч. τὸ πρῶτον κινῶν, лат. primum movens, букв. ‘первое движущее’) — центральном понятии космологии и теологии Аристотеля, под которым в его «Метафизике» понимается «трансцендентный “бог” и ценностное “начало”, от которого “зависят вселенная и природа”» [30, с. 487].



По мысли С.С. Хоружего, христианская перешлывка Аристотелевой энергии включает два аспекта.

Во-первых, концепт энергии вводится в кардинально новый дискурс — православно-христианский, в котором он «обретает другую систему связей и в том числе связи со многими понятиями, принципами, парадигмами, неизвестными аристотелевской метафизике и чужеродными ей» [49]. Православно-христианский дискурс есть «дискурс личного бытия-общения». Поясняя данный тезис, Хоружий пишет: «Энергии Божии принадлежат божественной сущности, Усии, однако актуализуются, окачествуются Божественными Лицами» [49]. Таким образом, заключает Хоружий, «в православном учении энергии несут печать личности, описывают иконономию именно личного бытия — что, разумеется, никак не присуще Аристотелевой энергии» [49].

И во-вторых, новый дискурс энергии — православно-христианский — соответствует другой онтологии, предполагающей «актуальный разрыв между нетварным божественным бытием и тварным наличным бытием», что влечет за собой «еще более глубокие, внутренние изменения» [49].

Исследователи творчества свт. Григория Паламы обращают внимание на несовместимость «эссенциалистской метафизики», вышедшей из греческой философии, с «личностной и бытийной метафизикой», унаследованной свт. Григорием Паламой от Библии и отцов Церкви [26, с. 308]. Вот почему «главной заботой» свт. Григория в связи с этим становится освобождение богословия от философских категорий Аристотеля, «явно неадекватных правильно-му выражению Тайны» [26, с. 306].

Помещенная в другой концептуальный контекст и в русло другой онтологии, энергия в православно-христианском дискурсе не является тождественной античной энергии²². Возникает вопрос, в чем же заключается эта нетождественность.

По наблюдению С.С. Хоружего, в христианской перешлывке устроение Аристотелева концепта энергии меняет прежде всего свою «конфигурацию». Если античная конфигурация, в реконструкции Хоружего, определялась «приматом энергии покоя», то в христианской конфигурации происходит некая «инверсия», или перестановка. В силу динамической природы тварного падшего бытия на первый план в этом случае выдвигается энергия, исполняющая главенствующую роль «в актуализации отношения Бога и человека, в восхождении к синергии и обожению» [49]. Энергия как «совершенная полнота и осуществленность бытия», хотя и наличествует здесь, в своей полноте принадлежит, однако, «эсхатологическому измерению тварного бытия» [49].

В целом же понятие энергии как таковой, утверждает Хоружий, «сохраняет в православии классический Аристотелев смысл»: она есть «актуализация потенций (δύναμις) сущего, причем именно — сам процесс, движение, деятельность актуализации, а не ее результат (актуализированность, осуществ-

²² О различиях античной и христианской онтологий см.: [48, с. 296].

ленность)» [45, с. 53]. Энергия воспринимается здесь как «актуальный почин движения» [44, с. 436]. А еще точнее — как «первый импульс и актуальный почин движения» [45, с. 54]²³.

Но вместе с тем, утверждает Хоружий, православный энергетизм привносит и новые содержательные моменты, новые коннотации в истолкование энергии. К наиболее существенным из таких коннотаций он относит связь энергии с началом любви, общением и с парадигмой «перихорисиса», выражающего «совершенную любовь и совершенное единство энергии Трех Ипостасей» [48, с. 294]. В богословии под словом «перихорисис» (от др.-греч. *περιχώρησις* — ‘взаимопроникновение’) или, в другом написании — «перихоресис», «перихорезис», «перихореза» понимается взаимопроникновение частей целого, а также сопричастие моментов чего-либо, способствующее их единению. В этом последнем смысле термин «перихорисис» используется применительно к энергиям, рассматриваемым *ad intra*. Так, Тереза Оболевич говорит, что энергии «соприсущи всем божественным Лицам и способствуют их сопричастию, единению» [28, с. 70–71]. И утверждает, что подобного рода «совместное проникание» и называется *περιχώρησις* [28, с. 71].

Понимая «перихорезу» как «вневременное кругообращение бытия между тремя божественными Лицами», С.С. Хоружий рассматривает ее как «христианскую перешлапку Аристотелева перводвигателя и его энергии покоя» [49]. В истолковании Хоружего перихореза это «не движение, но и не бездвижный “мертвый покой”» [49]. Это «покой, насыщенный божественной энергией, которая не есть здесь энергия движения и динамики, но есть энергия как совершенная завершенность и полнота» [49]. Энергия же «во внутри-Троической икономии может рассматриваться как “энергия подвижного покоя”, своего рода антиномическое обобщение аристотелевской энергии покоя», — отмечает Хоружий [48, с. 296].

Помимо трансферизаций *эксплицитного типа* с известными источниками переноса и адаптации эпистемологических элементов в религиозных дискурсах встречаются *трансферизации имплицитные* — неявные, для опознания и установления генетических источников которых требуется проведение особого метаанализа. Предположение о наличии неявной трансферизации может возникнуть у метаисследователя при обнаружении следов некоей логики образования базисных понятий и развертывания их смыслового содержания, не до конца ясной с точки зрения принципов концептуализации, принятых в дискурсах подобного типа.

С таким случаем сталкиваются при осмыслении толкования энергии у прот. А. Геронимуса, развиваемого им на основе определения энергии у В.Н. Лос-

²³ Комментируя это последнее утверждение С.С. Хоружего, иерей Олег Давыденков полагает, однако, что «такая интерпретация понятия “энергии” не вполне соответствует мысли древних авторов, причем в равной степени и Аристотеля, и святых отцов» [14, с. 15]. О нетождественности понятий энергии и движения у Аристотеля см. [21, с. 448–449]. О моментах совпадения «акта» (энергии) и понятия движения у Аристотеля см. [19, с. 17].



ского в его «Очерке мистического богословия Восточной Церкви». Прот. А. Геронимус в работе «Богословие священнобезмолвия» пишет: «Энергия, по выражению Вл. Ник. Лосского, есть преизлияние Сущности вовне, превосхождение Природы над Сущностью» [6, с. 156].

Остановимся на этой дефиниции энергии детальнее. Если первая ее часть в догматическом плане представляется понятной, то вторая остается не до конца ясной по логике своего смыслообразования и требует комментариев. Первая часть дефиниции «энергия... есть преизлияние Сущности вовне» – это классическое толкование энергии в православном вероучении. Согласно догматическому определению «энергия есть нетварная Божественная благодать (то есть несотворенная). Она исходит из сущности, но в своем исхождении от сущности не отделяется» [13, с. 79].

Вторая часть дефиниции «энергия... есть... превосхождение Природы над Сущностью» основывается на идее о нетождественности Природы и Сущности в Боге. В восточнохристианской святоотеческой традиции слово «сущность» (οὐσία) обычно выступает как синоним выражения «природа» (φύσις)²⁴. Разделяя такое понимание, архим. Софроний (Сахаров) пишет: «Сущность или Природу мы не рассматриваем как “объективный” момент в Божестве. Если мы иногда и говорим об этой стороне Божественного Бытия как об объективном аспекте, то исключительно в том смысле, что Сущность и Энергии, как Божественная жизнь в ее абсолютной полноте, есть обладание не одной из Ипостасей Троицы, но в равной мере всех Трех» [37, с. 195].

В «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» В.Н. Лосского «сущность» (οὐσία) и «природа» (φύσις) также выступают как синонимы, что особо подчеркивается в новом переиздании данной работы. Вот несколько характерных фрагментов:

1. «...надо исповедовать в Боге некое неизреченное различие... такое различие, согласно которому Он был бы совершенно неприступным и в то же время в иных отношениях доступным. Это – различие в Боге сущности (или Его природы, в собственном смысле слова), неприступной, непознаваемой, несообщимой, и энергий (или Божественных действий, природных сил), неотделимых от сущности, в которых Бог действует во “вне”, Себя являя, общая, отдавая» [25, с. 100].

2. «Поэтому надо различать в Боге единую природу [сущность], Три Ипостаси и нетварную энергию, которая от природы происходит, но от нее не отделяется в этом богоявляющем исхождении» [25, с. 105 – 106].

3. «Различая в Боге Три Ипостаси, единую природу [сущность] и природные энергии, православное богословие не допускает в Нем никакой сложности» [25, с. 113].

²⁴ В поздних сочинениях Григория Нисского «сущность», однако, по выражению Терезы Оболевич, имеет «скорее эпистемологическую коннотацию, связанную с непознаваемостью Бога *in se* – *самого-в-себе*, тогда как определение “природа” касается больше онтологического аспекта и указывает на божественность и единство трех Ипостасей» [28, с. 72].

4. «Бог, неприступный в Своей природе [сущности], присутствует в Своих энергиях...» [25, с. 123] и

5. «...всецело непознаваемый в Своей сущности Бог всецело открывает Себя в Своих энергиях, которые не разделяют Его природу на две части — познаваемую и непознаваемую, но указывают на два различных образа Божественного существования — в сущности и “во вне” сущности» [25, с. 123].

Однако при чтении другого фрагмента этой книги возникает впечатление о смысловой нетождественности сущности и природы. Лосский пишет: «Присутствие Бога в Его энергиях должно понимать в реальном смысле... они [энергии] не сотворены, не вызваны из небытия, но предвечно проистекают от единой сущности Пресвятой Троицы. Это — *преизлияния Божественной Природы, Которая не может Себя ограничить, Которая есть больше чем сущность*» [25, с. 105]²⁵. В предыдущем переводе этой работы для передачи «генезиса» энергий используется более сильное выражение «преизбыток». Там этот фрагмент текста звучит: «Они [энергии] не сотворены, не созданы "из ничего", но превечно изливаются из единой сущности Пресвятой Троицы. Они — *преизбыток Божественной природы, которая не может себя ограничить, которая больше своей сущности*» [23, с. 57–58].

Тереза Оболевич считает, что Лосский неслучайно характеризует Божественную нетварную энергию как «преизбыток божественной природы», усматривая в этом следы неоплатонической стилистики мышления. По ее словам, «греческие отцы в своем учении о Боге вышли за пределы аристотелевского понимания», причиной чего является тот факт, что «на формирование кашпадокийского учения огромное влияние оказал Плотин, в системе которого понятие энергии получило несколько иной смысл» [28, с. 67]. Плотин, замечает Оболевич, «различал *действие*, которое содержится в субстанции вещи (*ἐνέργεια ἡ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας*) и которое есть самая вещь, и *действие*, которое исходит из субстанции каждой вещи (*ἡ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκδοτοῦ*) и отличается от нее» [28, с. 67–68]. Плотин пишет (*Эннеады*, V, 4): «Тут нужно отличать энергию сущности от энергии, которая истекает из сущности. Энергия сущности не отличается от той сущности, которой она принадлежит, она есть всегда сама эта сущность. Но энергия, истекающая из сущности, отличается от нее, как от своей причины» [31, с. 166]²⁶.

Это «второе действие» в истолковании другого неоплатоника — Прокла — «избыток, оставшийся от первого действия внутри субстанции» [28, с. 68]. Прокл утверждал: «Всякий бог берет начало собственной энергии от самого себя. В самом деле, отличительное свойство своего присутствия во вторичном он обнаруживает прежде всего в самом себе. Поэтому он уделяет и другому себя ввиду своего *переполнения* (*ὑπερπληρὲς ἑαυτοῦ*)» [34, с. 97].

²⁵ См. также из другой работы В.Н. Лосского: «Они [энергии] — излияние природы Самого Бога, присущий Ему модус бытия, по которому Он существует не только в Своей сущности, но и вне ее» [24, с. 94].

²⁶ Восточнохристианские авторы полагали, как замечает в этой связи Тереза Оболевич, что «различие между сущностью и энергией не “умножает” природы Бога», а «выражает вечную деятельность Его неизменной сущности». Подобные идеи развивались и в «Эннеадах» Плотина [28, с. 68].



Комментируя данную максиму Прокла, А. Ф. Лосев дает такое пояснение смысла этого «переполнения»: «Обычно думают, что неоплатоническое первоединое творит от переполнения, подобно тому, как жидкость выливается из сосуда в результате его переполнения... На самом же деле... единое, не будучи устойчивой, твердой и косной массой, представляет собою как бы некий заряд, как бы некую заряженность, сконденсировавшую в себе всякую возможную действительность, заряженность всегда динамическую, всегда становящуюся, всегда готовую излиться в инобытие и оформиться, вечно возникающий зародыш сущего. Это есть неустанная и неугомонная подвижность глубочайшего принципа всего бытия, не имеющая никакого начала и никакого конца» [34, с. 273–274]. И так резюмирует: «Прокл... вполне достаточно характеризует единое как принцип вечного становления. Это-то и значит, что оно *“переполнено”* и что оно вечно *“изливается”* в инобытие. Таким образом, *“переполнение”*, во-первых, не есть тут только образ, и, во-вторых, в основе своей оно есть принцип вечного становления, залегающего в последних основах действительности и бытия, становления, конечно, не чувственного, но смыслового, принцип становления и возникновения самой сущности» [34, с. 273–274].

Завершая аналитическое рассмотрение процессов концептуализации трансферизации в православно-христианском дискурсе, С. С. Хоружий приходит к выводу, что в православном богословии энергий «явственно намечается собственная концепция энергии, интегрирующая энергию в личное бытие, питаемая из опыта исихастской практики и не вполне совпадающая ни с Аристотелевой, ни с неоплатонической концепцией» [48, с. 299].

* * *

В заключение отметим, что в истории изучения процессов концептуализации энергии отчетливо прослеживаются две тенденции, в русле которых формируются свои особые грани и свои лики концепта энергии.

Первая тенденция, идущая от Аристотеля и неоплатоников (назовем ее *«диалектической»*), представляет энергию как смысловую конструкцию. О таком понимании энергии (ἐνέργεια) и потенции (δύναμις) у Аристотеля А. Ф. Лосев пишет: «Энергия не есть движение, т.е. двигательная энергия, и потенция не есть движение, т.е. двигательная потенция. Этим в корне разрушается миф, созданный историками философии о том, что Аристотель — виталист и что его энергия и потенция есть действительно живая, органическая или психическая сила, определяющая собой протекание жизненных процессов живых существ. И то и другое *раньше* всякого натуралистического истолкования, есть просто смысловые конструкции эйдоса. Энергия есть сущность вещи, т.е. ее существенная, смысловая энергия, и потенция есть сущность вещи, т.е. существенная, смысловая ее потенция» [21, с. 449]. Согласно такому представлению эйдос, присутствуя в вещи, «не есть никакая

сила», что с позиции натуралистической метафизики совершенно непонятно, утверждает Лосев. Напомним, что по одной из дефиниций эйдос есть «первая структура смысла вообще», «первая его законченная наглядность» [22, с. 523]. Подобное смысловое понимание энергии развивал и сам Лосев в своей философии имени, определяя энергию как «смысловое действие, воздействие, активность» [21, с. 762].

Вторая тенденция — назовем ее «(мета)физической» — рассматривает энергию в полноте ее жизненной наполненности (воплощенности) как реальную жизненную силу, как нечто живое. В православно-христианском опытным дискурсе таково видение Божественной энергии как благодати. По утверждению архиеп. Василия (Кривошеина), православный Восток, в отличие от схоластической доктрины Запада, в «своем реалистическом понимании спасения более настаивает на осязательности, осознанности и даже видимости благодати (конечно, на высших ступенях святости)» [5, с. 197].

П. А. Флоренский в работе «Иконостас», рассматривая икону как «явление, энергию, свет некоторой духовной сущности, а точнее сказать, благодать Божию» [40, с. 447], задает мистико-поэтический образ благодати как расплавленного металла. Он пишет: «Но есть не только мир видимый, хотя бы и одухотворенному зрению, но и мир невидимый — Божественная благодать, как расплавленный металл, струящийся в обожествленной реальности. Этот мир — чувственности недоступен, он постигается умом, конечно, употребляя это последнее слово в его древнем и церковном значении» [40, с. 494].

В рамках этой второй тенденции понимается также энергия и в лингво-философском истолковании В. фон Гумбольдта с его известной максимой: «Язык не есть продукт деятельности (Ergon), а деятельность (Energeia)» [12, с. 70]. В интерпретации Г.В. Рамишвили энергия (ἐνέργεια) понимается у Гумбольдта как «деятельная сила» [36, с. 106]²⁷. Сила же (Kraft) для Гумбольдта, по утверждению В.В. Бибикина, есть «не теоретическое, а опытное понятие» [3, с. 409]. А точнее было бы сказать, утверждает он, что сила эта есть даже не понятие, а сам изначальный опыт, «на опыте данная человеку, присущая человеку, внедренная в него, живущая в нем [сила]» [3, с. 409]. И эта сила имеет духовный характер. Язык, по одному из определений Гумбольдта, есть «совокупная духовная энергия народа... заключенная в звуки, и в этом виде понятная другим посредством внутренней взаимосвязи ее звуков и опять же пробуждающая подобную энергию в них их особым способом» (цит. по: [35, с. 72]).

В отдельных направлениях отмеченные два подхода в истолковании энергии рассматриваются как две последовательные ступени постижения реальности в ее энергийном ракурсе. Так, в православно понимаемом неопла-

²⁷ Немецкий первоисточник этого тезиса «Sie [die Sprache] selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia)» снимает возможное предположение о том, что «деятельность» в русском варианте данного тезиса Гумбольдта есть простой перевод греческого слова «энергия», стоящего у Гумбольдта в круглых скобках.



тонизме, разделяемом А.Ф. Лосевым, первая ступень, представленная в «чистой диалектике», касается чистого созерцания «умного» мира. А вторая ступень, касающаяся конкретно-жизненного уровня постижения реальности, представлена в реальных диалектико-мифологических истолкованиях наблюдаемых феноменов.

Известным свидетельством единства и коррелятивности разных подходов в энергийном представлении реальности служат единые образы, используемые в соответствующих типах дискурсов, — научном, философском и мистико-богословском, с их различными метаязыками и различными логиками построения рассуждений. К числу таких универсальных образов, служащих для передачи энергийно-динамического видения реальности, принадлежат образы природных стихий (огня, пламени, молнии, моря и др.).

Так описывает лингвофилософское видение языка у Гумбольдта В.В. Биbihин: «В начале для Гумбольдта была сила, Kraft. Необъяснимая, уникальная сила бурлит из недр духа — в человеке, но она не создание, не творчество человека, а как бы сам человек, — и прорывается сквозь толщу вещества, озаряя собой, осмысливая собой всё. Впрочем, не так, что человеческая природа той первой духовной силе безразлична: она, наоборот, таинственным, непостижимым образом находится с духовной силой в согласии» [3, с. 274].

Подобное описание энергии созвучно философскому диалектико-мифологическому представлению умной энергии у Лосева в его «Философии имени», где говорится: «Неисчерпаемое *море сущности* омывает твердые берега явленного эйдоса, и сам он насыщен и пронизан внутренними смысловыми энергиями сущности» [21, с. 734]. Такое философское диалектико-мифологическое представление созвучно, в свою очередь, мистико-богословскому видению. Комментируя данную максиму Лосева, В.В. Зеньковский усматривает здесь бесспорное влияние свт. Григория Богослова и «Ареопагитик» [16, с. 138].

В.В. Зеньковский, по всей вероятности, имеет в виду фрагмент из Слова 38 свт. Григория Богослова, где имеются такие строки: «Бог всегда был, есть и будет, или, лучше сказать, всегда есть... Как некое *море сущности*, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве, одним умом (и то весьма неясно и недостаточно, не в рассуждении того, что в Нем Самом, но в рассуждении того, что окрест Его), чрез набрасывание некоторых очертаний, оттеняется Он в какой-то облик действительности, убегающий прежде, нежели будет уловлен, и ускользающий прежде, нежели умопредставлен, столько же осиевающий владычественное в нас, если оно очищено, сколько быстрота летящей молнии осиевает взор» [9, с. 524].

Таким ускользающим для умопредставления предстоит и концепт энергии в православно-христианском дискурсе, запечатлевающий в себе в свернутом виде важнейшие воззрения на Божественное бытие и положение человека в мире, но при этом остающийся во многих своих моментах неуловимым для экспликации.

Список литературы

1. *Аристотель*. Метафизика. Ростов н/Д, 1999.
2. *Бибихин В.В.* Энергия // *Точки – Puncta*. 2005. №1–2 (5). С. 120–164.
3. *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. СПб., 2008.
4. *Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012.
5. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. 1952–1983 гг. : статьи, доклады, переводы. Н. Новгород, 1996.
6. *Геронимус А., прот.* Богословие священнобезмолвия // *Синергия: Проблемы аскетике и мистики православия*. М., 1995. С. 151–176.
7. *Геронимус А., прот.* Православное богословие и пути фундаментальной науки // *Христианство и наука : сб. докл.* М., 2003. С. 208–256.
8. *Геронимус А., прот.* Рождение от Духа. Что значит жить в православном Предании. М., 2014.
9. *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений : в 2 т. Сергиев Посад, 1994. Т. 1.
10. *Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995.
11. *Григорий Палама*. Трактаты / пер. с греч. и примеч. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар, 2007. (Патристика: тексты и исследования).
12. *Гумбольдт В. фон*. Избранные труды по языкознанию. М., 1984.
13. *Давыденков О., иерей*. Догматическое богословие. Курс лекций : в 2 ч. М., 1997.
14. *Давыденков О., иерей*. Понятия «силы» и «энергии» в святоотеческом богословии // *Давыденков О., иерей*. Велія благочестия тайна: Бог явися во плоти. М., 2002.
15. *Жильсон Э.* Дух средневековой философии: Гиффордовские лекции / пер. с фр. Г.В. Вдовиной. М., 2011 (Bibliotheca Ignatiana).
16. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2.
17. *Иларион (Алфеев), епископ*. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров : в 2 т. СПб., 2002.
18. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006.
19. *Лебедев А.В.* Акт и потенция // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С. 17.
20. *Лобанова Л.П.* Концепция языковой картины мира и ее истоки в трудах Вильгельма фон Гумбольдта. М., 2013.
21. *Лосев А. Ф.* Бытие – Имя – Космос. М., 1993.
22. *Лосев А. Ф.* Миф – Число – Сущность. М., 1994.
23. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
24. *В.Н. Богословие и Боговидение*. М., 2000.
25. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. монахини Магдалины (В.А. Решиковой). 2-е изд., испр. и перераб. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.
26. *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997.
27. *Михайлов А.В.* Вместо введения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. VII–LII.
28. *Оболевич Тереза*. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование / пер. с польск. М., 2014. (Серия «Философия и наука»).



29. Паскаль Блез. Мысли / пер. с фр. К., 1994.
30. *Перводвигатель* // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
31. Плотин. Эннеады. Киев, 1995 (Вершины мистической философии).
32. *Постовалова В.И.* Вера. Культура. Язык (Мистико-богословские и метанаучные воззрения прот. Александра Геронимуса) // Христианство и наука : сб. докл. конф. / под ред. Ю.С. Владимиров. М., 2015. С. 71 – 107.
33. *Постовалова В.И.* Пути и принципы трансферизации знания в гуманитарных науках // Лингвистика и семиотика культурных трансферов: методы, принципы, технологии / отв. ред. В.Ф. Фещенко. М., 2016. С. 36 – 60.
34. *Прокл.* Первоосновы теологии; Гимны / пер. с древнегреч. ; сост. А.А. Тахо-Годи. М., 1993.
35. *Радченко О.А.* Язык как мирозидание: Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства : в 2 т. М., 1997. Т. 1.
36. *Рашишвили Г.В.* Языкознание в кругу наук о человеке // Вопросы языкознания. 1981. №6. С. 104 – 110.
37. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985.
38. *Софроний [(Сахаров)], архим.* Рождение в Царство непоколебимое. М., 2000.
39. *Степанов Ю.С.* Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип Причинности // Язык и наука конца 20 века / сост. и общ. ред. Ю.С. Степанова. М., 1995. С. 35 – 73.
40. *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения : в 4 т. М., 1996. Т. 2.
41. *Флоренский П., свящ.* Сочинения : в 4 т. М., 1999. Т. 3 (1).
42. *Флоровский Г. прот.* Восточные отцы IV века. М., 1992.
43. *Флоровский Г., прот.* Вера и культура. СПб., 2002.
44. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
45. *Хоружий С.С.* Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия : сб. / под общ. ред. С.С. Хоружего. М., 1995. С. 42 – 150.
46. *Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб., 2000.
47. *Хоружий С.С.* Очерки синергийной антропологии. М., 2005.
48. *Хоружий С.С.* Исследования по исихастской традиции : в 2 т. Т. 2. К феноменологии аскезы. СПб., 2012.
49. *Хоружий С.С.* Бибахин, Хайдеггер, Палама в проблеме энергии: доклад на международной конференции «Философское наследие В.В. Бибахина» (СПб., май, 2013) // Stasis. 2015. Vol. 3, №11. URL: <http://stasisjournal.net/ru/all-issues/26-1-2015-obsuzhdenie-filosofskikh-rabot-vladimira-bibikhina/94-bibikhin-khajdegger-palama-v-probleme-energii> (дата обращения: 15.11.2017).
50. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии / пер. с нем. С.Л. Франка. М., 1996.
51. *Энергия* // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 800.

Об авторе

Постовалова Валентина Ильинична, доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт языкознания РАН, Россия.

E-mail: aroni4@yandex.ru

Для цитирования:

Постовалова В.И. Энергия и пути ее концептуализации в познании (опыт эпистемологического рассмотрения) // Слово.ру: балтийский акцент. 2017. Т. 8, №3. С. 30 – 59. doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-2.

ENERGY AND THE WAYS OF ITS CONCEPTUALISATION IT IN COGNITION: AN ATTEMPT AT AN EPISTEMOLOGICAL ANALYSIS

V.I. Postovalova¹

¹ Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences
1/1 Bolshoy Kislovsky Ln, Moscow, 125009, Russia

Submitted on September 15, 2017

The article examines the connection between conceptualisation and transfer of knowledge in the humanities and analyses the role of these processes in the formation of conceptual and terminological framework for different types of discourse. The study draws on an analytical description of the development of the concept of energy in the Christian Orthodox discourse. The description was provided from the perspective of transferology – a new metadiscipline aimed to study the meaning-focused transformations of epistemological formations when transferred between different fields of knowledge. The author considers two types of transference – the explicit and implicit ones. In the former case, the genetic source of transferred epistemological formations – notions, concepts, terms, models, theoretical schemes, etc. – are known. In the latter case, the conceptual sources of the borrowed elements are unclear. The author addresses the need to develop a special epistemological discipline – conceptual comparative studies – aimed to analyse the ways of, and principles behind, the reality studied within discourses of various types.

Key words: conceptualisation, conceptual comparative studies, transfer, transferology, explicit and implicit transfer, conceptual context, Orthodox Christian discourse, energy.

References

1. Aristotel', 1999. *Metafizika* [Metaphysics]. Rostov-on-Don.
2. Bibikhin, V.V., 2005. *Energy. Tochki – Puncta* [Points – Puncta], 1–2(5), pp. 120–164.
3. Bibikhin, V.V., 2008. *Vnutrennyaya forma slova* [Internal form of a word]. St. Petersburg.
4. Bredshou, D., 2012. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade. Metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle in the East and in the West. Metaphysics and the division of the Christian world]. Moscow.
5. Vasilii (Krivoshein), archbishop, 1996. *Bogoslovskie trudy. 1952 – 1983 gg.: Stat'i, doklady, perevody* [Theological works. 1952–1983: Articles, reports, translations]. Nizhny Novgorod.
6. Geronimus A., archpriest, 1995. Theology of sacred silence. In: S.S. Khoruzhii, ed. *Sinergiya: Problemy asketiki i mistiki pravoslaviya* [Synergy: Problems of asceticism and mysticism of Orthodoxy]. Moscow. pp. 151- 176.
7. Geronimus A., archpriest, 2003. Orthodox theology and the ways of fundamental science. In: *Khristianstvo i nauka* [Christianity and Science]. Moscow. pp. 208 – 256.
8. Geronimus A., archpriest, 2014. *Rozhdenie ot Dukha. Chto znachit zhit' v pravoslavnom Predanii* [Birth from the Spirit. What does it mean to live in Orthodox]. Moscow.
9. Grigorii Bogoslov, St., 1994. *Sobranie tvorenii* [Collection of creations.]. Sergiev Posad. Vol. 1.
10. Grigorii Palama, 1995. *Triady v zashchitu svyashchennobezmolstvuyushchikh* [Triads in defense of the sacredly silent]. Moscow.
11. Grigorii Palama, 2007. *Traktaty* [Treatises]. Krasnodar.



12. Gumbol'dt, V. fon, 1984. *Izbrannye trudy po yazykoznaniyu* [Selected works on linguistics]. Moscow.
13. Davydenkov, O., archpriest, 1997. *Dogmaticheskoe bogoslovie. Kurs lektsii* [Dogmatic theology. Lecture course]. Moscow.
14. Davydenkov, O., archpriest, 2002. The concepts of "power" and "energy" in patristic theology. In: Davydenkov O., archpriest. *Veliya blagochestiya taina: Bog yavivsia vo ploti* [Velia piety mystery: God appeared in the flesh]. Moscow. pp. 5–31.
15. Zhil'son, E. *Dukh srednevekovoi filosofii: Giffordovskie lektsii* [Spirit of medieval philosophy: Gifford lectures]. Moscow.
16. Zen'kovskii, V. V., 1991. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian philosophy]. Leningrad. Vol. 2, part 2.
17. Ilarion (Alfeev), bishop, 2002. *Soyashchennaya taina Tserkvi: Vvedenie v istoriyu i problematiku imyaslavskikh sporov* [The sacred mystery of the Church: Introduction to the history and issues of the imyaslavsky controversies]. St. Petersburg.
18. Ioann (Zizulus), metropolitan, 2006. *Bytie kak obshchenie: Ocherki o lichnosti i Tserkvi* [Existence as communion: Essays on the individual and the Church]. Moscow.
19. Lebedev, A. V., 1983. Act and potency. In: L. F. Il'ichev, P. N. Fedoseev, S. M. Kovalev, V. G. Panov, eds. *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'* [Philosophical encyclopedic dictionary]. Moscow. p. 17.
20. Lobanova, L. P., 2013. *Kontseptsiya yazykovoi kartiny mira i ee istoki v trudakh Vil'gel'ma fon Gumbol'dta* [The concept of the linguistic worldview and its origins in the works of Wilhelm von Humboldt]. Moscow.
21. Losev, A. F., 1993. *Bytie – Imya – Kosmos* [Existence – Name – Space]. Moscow.
22. Losev, A. F., 1994. *Mif – Chislo – Sushchnost'* [Myth – Number – Essence]. Moscow.
23. Losskii, V. N., 1991. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Moscow.
24. Losskii, V. N., 2000. *Bogoslovie i Bogovidenie* [Theology and Vision of God]. Moscow.
25. Losskii, V. N., 2013. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Sergiev Posad.
26. Meiendorf, I., protopresbyter, 1997. *Zhizn' i trudy svyatitelya Grigoriya Palamy: Vvedenie v izuchenie* [The life and works of St. Gregory Palama: Introduction to the study]. St. Petersburg.
27. Mikhailov, A. V., 1993. Instead of introduction. In: Khaidegger, M. *Raboty i razmysleniya raznykh let* [Works and reflections of different years]. Moscow. pp. 7–52.
28. Obolevich, T., 2014. *Ot imyaslaviya k estetike. Kontseptsiya simvola Alekseya Loseva. Istorigo-filosofskoe issledovanie* [From imiaslavie to aesthetics. The concept of the symbol of Alexei Losev. Historical-philosophical study]. Moscow.
29. Blez, P., 1994. *Mysli* [Thoughts]. Moscow.
30. Il'ichev, L. F., Fedoseev, P. N., Kovalev, S. M., Panov, V. G., eds., 1983. *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'* [Philosophical encyclopedic dictionary]. Moscow. p. 487.
31. Plotin, 1995. *Enneady* [Enneads]. Kiev.
32. Postovalova, V. I., 2015. Faith. Culture. Language (Mystic-theological and metascientific views of Archpriest Alexander Geronimus). In: Yu. S. Vladimirova, ed. *Khristianstvo i nauka: sbornik dokladov konferentsii* [Christianity and science: collection of the conference papers]. Moscow. pp. 71–107.
33. Postovalova, V. I., 2016. Ways and principles of knowledge transfer in the humanities. In: V. F. Feshchenko, ed. *Lingvostika i semiotika kul'turnykh transferov: metody, printsipy, tekhnologii* [Linguistics and semiotics of cultural transfers: methods, principles, technologies]. Moscow. pp. 36–60.



34. Prokl, 1993. *Pervoosnovy teologii; Gimny* [The fundamental principles of theology; Hymns]. Moscow.
35. Radchenko, O.A., 1997. *Yazyk kak mirosozidanie: Lingvofilosofskaya kontseptsiya neogumbol'dtianstva* [Language as a world-creation: The linguistic-philosophical concept of the neogumboldtianism]. Moscow. Vol. 1.
36. Ramishvili, G.V., 1981. Linguistics in the range of human sciences. *Voprosy yazykoznaniiya* [Issues of linguistics], 6, pp. 104–110.
37. Sofronii (Sakharov), archimandrite, 1985. *Videt' Boga kak On est'* [To see God as He is]. Essex.
38. Sofronii (Sakharov), archimandrite, 2000. *Rozhdenie v Tsarstvo nepokolebimoe* [Birth in the Kingdom unshakable]. Moscow.
39. Stepanov, Yu.S., 1995. Alternative world, Discourse, Fact and principle of Causality. In: Yu.S. Stepanov, ed. *Yazyk i nauka kontsa 20 veka* [Language and science of the late 20th century]. Moscow. pp. 35–73.
40. Florenskii, P.A., priest, 1996. *Sochineniya* [Works]. Moscow. Vol. 2.
41. Florenskii, P., priest, 1999. *Sochineniya* [Works]. Moscow. Vol. 3.
42. Florovskii, G., archpriest, 1992. *Vostochnye ottsy IV veka* [Eastern fathers of the IV century]. Moscow.
43. Florovskii, G., archpriest, 2002. *Vera i kul'tura* [Faith and culture]. St. Petersburg.
44. Khoruzhii, S.S., 1994. *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the break. The ways of russian philosophy]. St. Petersburg.
45. Khoruzhii, S.S., 1995. Analytical dictionary of hesychast anthropology. In: S.S. Khoruzhii, ed. *Sinergiya. Problemy asketiki i mistiki Pravoslaviya* [Synergy. Problems of asceticism and mysticism of Orthodoxy]. Moscow. pp. 42–150.
46. Khoruzhii, S.S., 2000. *O starom i novom* [On the old and the new]. St. Petersburg.
47. Khoruzhii, S.S., 2005. *Ocherki sinergiinoi antropologii* [Essays on synergistic anthropology]. Moscow.
48. Khoruzhii, S.S., 2012. *Issledovaniya po isikhastskoi traditsii. T. 2: K fenomenologii askezy* [Research on hesychast tradition. Vol. 2: To the phenomenology of asceticism]. St. Petersburg.
49. Khoruzhii, S.S., 2015. Bibikhin, Khaidegger, Palama v probleme energii [Bibikhin, Heidegger, Palamas in the problem of energy]. *Stasis*, 3(11).
50. Tseller, E., 1996. *Ocherk istorii grecheskoi filosofii* [Essay on the history of Greek philosophy]. Moscow.
51. Il'ichev, L.F., Fedoseev, P.N., Kovalev, S.M., Panov, V.G., eds., 1983. *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'* [Philosophical encyclopedic dictionary]. Moscow. p. 800.

The author

Prof Valentina I. Postovalova, Senior Research Fellow, the Institute of Linguistics, the Russian Academy of Science, Russia.

E-mail: aroni4@yandex.ru

To cite this article:

Postovalova V. 2017, Energy and the Ways of its Conceptualisation in Cognition: an Attempt at an Epistemological Analysis, *Slovo.ru: baltiiskij accent*, Vol. 8, no. 3, p. 30–59. doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-2.