

УДК 1(091); 111; 118

**ВОЛЯ К ВЛАСТИ: К ГЕНЕАЛОГИИ КОНЦЕПТА\***

© М. А. Корешкая

Корешкая  
Марина Александровна  
кандидат философских наук,  
доцент  
заведующая  
кафедрой философии  
Самарская  
гуманитарная академия  
e-mail: listarh@list.ru

В статье предпринимается попытка наметить генеалогию концепта воли к власти Ф. Ницше. Обнаруженная связь концепта воли к власти с традиционными метафизическими понятиями «энергея» и «дионамис» позволяет предположить, что через физический смысл терминов (энергии и силы) Ницше пытается выразить протометафизический (относящийся к античной фюсиологии) и тем самым выйти за границы метафизики. Однако скрытый в концепте власти метафизический контекст, тем не менее, остается.

**Ключевые слова:** власть, воля к власти, фюсис, энергея, дионамис, сила, энергия, возможность, действительность, метафизика.

Данная статья выросла из попыток ее автора проговорить и хотя бы отчасти прояснить странность философского концепта власти. Нет, конечно, философский концепт и не должен быть однозначным: он, как его живописали Ж. Делез и Ф. Гваттари, является констелляцией, соединением разнородного, его задача (учитывая этимологию латинского *conceptus*) состоит в том, чтобы ухватывать, «цепко держать» мыслительный парадокс и тем самым «зачинать» новое движение мысли, а вовсе не в том, чтобы

\* Данное исследование выполнено при финансовой поддержке фонда РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Амбивалентность власти: мифологический, онтологический и практический аспекты» (проект РГНФ № 14-03-00218).

эксплицировать некую монолитную идею или сущность, присваивая ее в качестве интеллектуального богатства. Иными словами, концепт должен озадачивать, приводить мысль в беспокойство, а не создавать стойкую иллюзию понимания. В этом смысле по крайней мере ницшеанская «воля к власти», задавшая для философии модерна и постмодерна столь обширное и тревожное поле проблематизации власти как феномена, является действительно хорошим концептом. Но его действительная неоднозначность как-то с подозрительной легкостью оборачивается самой настоящей двусмысленностью, что рикошетом не может не сказаться и на актуальном обращении понятия власти в современной литературе.

К примеру, в «воле к власти» соблазнительно видеть первую ласточку так называемого практического поворота современной философии, суть которого в том, что мысль отказывается от задачи построения спекулятивной системы, состоящей из логически сцепленных между собой универсалий, и старается исходить из опыта в его конкретной данности, с тем чтобы потом непременно возвращаться в прaxis. И фактически можно сказать, что каждый элемент концепции воли к власти имеет прямой и непосредственный выход по крайней мере к этике. Соответственно, и все последующие философские тематизации власти к добру или к худу никогда не остаются только лишь теоретическими созерцаниями некоей «природы власти как таковой» (если в них вообще есть слой онтологических построений, что не всегда очевидно), но непременно содержат практические импликации и в той или иной мере требуют от своих авторов практического самоопределения. Итак, практический поворот, подобно всем прочим «поворотам» в философии (таким как лингвистический, иконический, антропологический, медиальный, перформативный и прочие), является стратегией пост-метафизического мышления, разочарованного в великолепии однозначного бытия и ищущего способы иного самообоснования. «Воля к власти» если не буквально вписывается в эти повороты, то как минимум задает некоторым из них тон, но при этом чуть не каждый автор историко-философского изыскания в бескрайнем поле ницшеведения норовит говорить именно о *метафизике* воли к власти (самый яркий пример — интерпретация, предложенная М. Хайдеггером<sup>1</sup>), и это несмотря на прямые заявления самого изобретателя стратегии философствования молотом. Если все-таки Ницше — метафизик, то что тогда такое метафизика и есть ли у нее вообще границы? Положим, Хайдеггер исчерпывающе ответил на эти вопросы, но есть повод все же не останавливаться на его ответах как на окончательных, коль скоро случается столкнуться в литературе с выражениями вроде «метафизика власти М. Фуко»<sup>2</sup>. Поэтому сформулируем вопрос иначе:

<sup>1</sup> См.: Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; сост., пер. с нем. и ком. В. В. Бибихина. М. : Республика, 1993. 447 с. ; Хайдеггер М. Ницше. Т. 1-2 / пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб. : Владимир Даль, 2006–2007.

<sup>2</sup> К примеру: «Кроме Хайдеггера и Делеза, ницшеанская воля к власти оказала определенное влияние на творчество Фуко с его «метафизикой власти» (см.: Румянцева Т. Г. Воля к власти // Всемирная энциклопедия: Философия XX век. / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. М. : АСТ ; Мн. : Харвест : Современный литератор, 2002. С. 151).

мыслить в терминах власти — значит мыслить метафизически? Всегда или только при каких-то условиях, например, если концепция явно или косвенно выводит на тезис вроде «все есть власть» или «власть есть везде», приходится предполагать метафизическую траекторию мысли? Кстати, последний случай, похоже, имеет прямое касательство к текстам М. Фуко. Последний считал себя чуть ли не позитивистом (например, резко критиковал феноменологию за привязку к трансцендентальному уровню, предпочитая исходить из исторически конкретных фактов). К тому же он разделял структуралист-скую аксиому «отношения предшествуют элементам», методологически направленную как раз против метафизики субстанций, но, создав программу исследования микроуровней или микрофизики власти, фактически столкнулся с тем, что эта программа произвела онтологический эффект очевидности того, что власть есть везде, где есть отношения. Понятно, что эта очевидность не обошлась без прямого влияния ницшеанской оптики (вот они, ростки коллоквиума в Руайомоне<sup>3</sup>), но вопрос остается: почему возникает такой метафизический резонанс даже в концепциях авторов, столь тщательно и целенаправленно борющихся с разного рода онтологическими привычками в себе? Совсем не хочется делать здесь выводы о неудаче (теоретической или концептуальной), тем более, что если Ницше и Фуко постигла неудача, то у кого, в таком случае, имел место успех? Вывод противоположного характера — в том духе, что настоящая философская мысль была, есть и будет метафизикой, а стало быть, означенным ниспровергателям традиции повезло, что их философия оказалась глубже и основательнее их собственных революционных чудачеств, — тоже не особенно вдохновляет. Скорее, случившийся метафизический эффект соблазнительно связать с парадоксальной емкостью концепта власти, который вынуждает, таким образом, вновь ставить вопросы в том числе и о том, где пролегают актуальные границы метафизического мышления (которые, похоже, тоже подвижны, раз уж фундаментальная хайдеггеровская маркировка ландшафта вызывает вопросы и потому не может считаться окончательной).

Понятно, что давать дефиниции метафизике — дело крайне неблагоприятное, во-первых, потому, что их уже давали и не раз, во-вторых, потому, что они всегда будут слишком узкими, школьными, словарными, дежурными. Но некоторые характерные черты наметить все же необходимо, чтобы вопрос о нежданном и нежданном метафизическом потенциале концепта власти не расплылся в полной неопределенности. Прежде всего, представляется справедливым, что метафизика характеризуется не предметом мысли (сверхчувственное, Бог), а ее оптикой, способом ставить вопросы, связывать концепты, стратегией проблематизации. И здесь с Хайдеггером трудно не согласиться в том, что, когда Аристотель описывает в четвертой книге «Метафизики» первую философию как мышление о сущем как таковом и в целом, он определяет вовсе не предмет, а способ мышления. Этот способ мышления Хайдеггер называет

<sup>3</sup> Коллоквиум в Руайомоне был организован Делезом и Фуко в 1964 году для изучения философии Ницше. Он стал заметным событием, фактически заново открыв философию Ницше для интеллектуального пространства Европы.

онто-теологией<sup>4</sup>. Онто-теология представляет собой такое вопрошание о бытии сущего, которое в качестве ответа получает сетку категорий и фигуру Бога как «сущего по преимуществу», и сей двунаправленный замысловатый ответ надежно заслоняет от мысли просвет самого бытия. Ж. Деррида, отталкиваясь от Хайдеггера, в качестве структуры метафизического мышления, как известно, обозначил онто-тео-телео-фоно-фалло-логоцентризм. Если чуть снизить постструктуралистский пафос преодоления, то сухой остаток, который можно извлечь из многочисленных пассажей на эту тему и у Ж. Деррида, и у Ж. Делеза, будет примерно таков: метафизическая мысль базируется на фундаменте тождества бытия и мышления, причем характеристики языка гипостазируются как характеристики самого бытия, а тождество бытия, мышления и, добавим, языка гарантируется фигурой Бога, этого тождественного себе субъекта-по-преимуществу. Возможно, правда, что такая характеристика и слишком прямолинейно-формальна, и не хуже хайдеггеровского определения служит то ли критике, то ли дискредитации целых пластов традиции, а значит, она привязана к великим баталиям модерна и постмодерна и в этом качестве она уже до некоторой степени музеефицировалась. И тем не менее есть смысл воспользоваться ей в целях сугубо инструментальных, коль скоро экспликация оптик и схем мышления может оказаться хоть в каком-то отношении полезной.

Чтобы понять, что именно вызывает метафизический резонанс в концепте (и концепции) воли к власти, явно противоречащий исходным интенциям его автора, можно предпринять попытку выстраивания генеалогии этого концепта. Подчеркнем, что в данном случае речь идет о генеалогии именно концепта, а не феномена воли к власти или власти. То есть задача будет заключаться в том, чтобы обнаружить тайную работу философской традиции в философском языке, ощутить всю ее плотность. Такая цель в определенной мере должна учить смирению, поскольку достигнуть ее — значит наглядно убедиться, что даже столь творчески неудержимый автор, как Ницше, изобретший весьма впечатляющее, если не сказать, рекордное количество блистательных новых философских слов, все равно не находился в адамической ситуации именования с чистого листа. В этом смысле изобретение концептов часто представляет собой пересобирание, эдакий дизайн, то есть буквально работу по переозначиванию. След прошлого в концептуальных сборках сохраняется, но, с другой стороны, это и хорошо, поскольку способность резонировать в пластах истории дает столь необходимый философскому дискурсу эффект глубины и объема.

Генеалогия как изобретенный Ницше и основательно освоенный Фуко подход к истории предполагает определенный способ смотреть из настоящей точки (генеалогия всегда есть «генеалогия нас самих») в прошлое, вычерчивать некую траекторию преемственности, но без всякой веры в предзаданный сценарий развития, свернутый в точке истока, что было свойственно как истории Мирового Духа у Гегеля, так и эпохам бытия у Хайдеггера. Условная генеалогическая линия неровна и прерывиста, точки, которые она соединяет,

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / пер. и примеч. А. В. Ахутина и В. В. Бибикина // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 116–163.

— это точки смещений, сами смещения фактуальны, то есть случайны: их могло бы и не быть, а все, что случилось, могло сложиться и совершенно иначе. Эта история собрана из событий, серий регулярностей, непредвиденных случайностей, прерывностей, зависимостей, трансформаций. Как замечает в этой связи В. Визгин, «предлагаемая Фуко генеалогическая история мысли базируется, как мы видим, на тех же самых онтологических постулатах, что и квантовая механика (нередуцируемая случайность и дискретность). Речь идет о том, чтобы в основание нашего понимания истории ввести принцип автономного хаоса»<sup>5</sup>. Смещения могут быть поняты, в том числе, и как события изменения перспектив, оптик, «отобранный и повернутый против своих пользователей вокабуляр»<sup>6</sup>. Особенно это справедливо, когда речь идет о генеалогических изысканиях в области философской традиции. Можно сказать, что полученное в результате поиска условное «генеалогическое древо» (в нашем случае генеалогия концепта воли к власти) лишь по видимости является таковым, поскольку это скорее выхваченный в ответ на стратегию запроса кусок ризомы, в то время как ссылки множатся, дробятся и уходят в бесконечность. Пожалуй, более или менее развернутая и подробная генеалогия концепта воли к власти могла бы составить никак не меньше, чем объемистый том. В данном же случае задача поставлена скромнее, и решена она может быть (учитывая жанр статьи) поневоле несколько более схематично, чем хотелось бы. А именно генеалогический поиск будет ориентирован всего лишь на один вопрос: в какой степени родства ницшеанская «воля к власти» находится с такой ключевой для классической метафизики концептуальной связкой, как «ἐνέργεια καὶ δύναμις»? Такой вектор запроса объясняется отчасти тем, что связь «воли к власти» с такими понятиями, как например, «воля к жизни» Шопенгауэра, достаточно известна, чтобы стать достоянием любого учебника. А вот родство с ἐνέργεια и δύναμις далеко не очевидно и вовсе не беспроблемно, и специально, насколько известно автору статьи, не рассматривалось. А учинить изыскания на сей предмет, пожалуй, стоило бы, учитывая массу смутных аналогий, странных смысловых переключек между некоторыми формулировками Ницше и текстами неоплатонического и схоластического наследия. Кроме того, учитывая, что эта аристотелевская пара благодаря переводу на разные языки и переносу в различные тематические области получила весьма широкий и чрезвычайно разнородный спектр значений (в этом

<sup>5</sup> Визгин В. Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания // Мишель Фуко и Россия : сб. ст. / под ред. О. Хархордина. СПб. ; М. : Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2001. С. 103.

<sup>6</sup> Так, комментируя метод Ницше, но косвенно и собственные установки, Фуко пишет, что под событием в истории «следует понимать не решение, черту, проявление или битву, но меняющееся отношение сил, отнятую власть, отобранный и повернутый против своих пользователей вокабуляр; одно господство — ослабляющее и отравляющее само себя, и другое — подкрадывающееся, маскирующееся» (см.: М. Фуко. Ницше, генеалогия и история // Философия эпохи постмодерна : сб. переводов и рефератов. Мн. : Красико-принт, 1996. С. 74–97. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000552/> (дата обращения: 20.11.2015)).

<sup>7</sup> Традиционный перевод этой пары терминов на русский язык звучит как «возможность и действительность», но буквально это «энергия и сила-способность».

смысле поистине есть, где развернуться генеалогическому методу с его поиском случайных смещений), впечатляет тот момент, что тематизация власти упорно выходит именно на эту концептуальную связку и ее производные.

Вот лишь несколько примеров, не относящихся к Ницше (по крайней мере напрямую), но создающих смысловой фон и дающих повод задуматься. Одно из ключевых для политической мысли понятий суверенности, этимологически представляющее собой искаженное французским языком латинское выражение *supreme potestas* (т. е. «верховная власть») с точки зрения права, как об этом пишет Дж. Агамбен<sup>8</sup>, представляет собой смешение в одном лице *auctoritas* (легитимирующая, ратифицирующая власть) и *potestas* (законодательные, исполнительные и судебные полномочия), причем оба эти латинских термина являются однокоренными с *actus* и *potentia*, с помощью которых на латынь были переведены греческие ἐνέργεια и δύναμις. В свою очередь с *potentia* и *potestas* коррелируют английское *power* и французское *pouvoir*, а семантическая нагрузка немецкого *Macht* («мощь», «власть»), однокоренного с глаголом *machen* («делать, изготавливать, производить»), весьма близка к семантике ἐνέργεια («энергия как действительность») и Эсгпн («дело, работа»). Далее, когда говорят о властной харизме, последнюю закономерно образом понимают, отталкиваясь от ближайшего греческого христианского словоупотребления, то есть как «благодать». Природа же этой благодати связывается в богословии с дарами Святого Духа и нетварным светом, то есть с «божественными энергиями»<sup>9</sup>. Еще один пример. Р. Кайуа, создавший одну из самых влиятельных и убедительных концепций сакрального, описывая отношения сакрального и власти как в некоторой степени тавтологические, обосновывающие друг друга (власть нуждается в сакральном источнике легитимности, сакральное же по своей сути представляет собой некое могущество), поясняет природу обоих именно в терминах энергии и сил<sup>10</sup>. Сакральное есть мощь, чрезвычайно действенная и потому опасная энергия, которая характеризуется разнонаправленными силами святости и скверны (структурно эта схема весьма напоминает соотношение активных и реактивных сил в воле к власти у Ницше).

<sup>8</sup> Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение / науч. ред. Л. Воропай. М. : Европа, 2011. С. 115–137.

<sup>9</sup> «В энергийной сфере, в энергиях (...) осуществляется соединение человека с Богом, поскольку и сама Божия Благодать, к стяжанию которой направлен подвиг, есть не что иное, как Божественная энергия (...). Каждая ступень есть некоторое устройство человеческих энергий, по-своему служащее стяжанию благодати» (см.: Хоружий С. С. Что такое православная мысль. III. Дефиниция третья: дискурс энергий // О старом и новом / С. С. Хоружий. СПб. : Алетей, 2000. С. 26).

<sup>10</sup> «Мир сакрального, помимо прочего, отличается от мира профанного как мир энергий от мира субстанций. С одной стороны силы — с другой стороны — вещи. (...) Если вещь по определению обладает устойчивой природой, то сила, напротив, может приносить добро или зло в зависимости от конкретных обстоятельств, в которых она проявляется в тот или иной момент. Она бывает и благой и злой — не по природе, а по ориентации, которую она приобретает или которую ей придают» (см.: Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М. : ОГИ, 2003. С. 164).

Если вернуться к философии Ницше, то здесь мы увидим следующее. Концепция воли к власти для Ницше была способом обновить философию самым радикальным образом, выйти за рамки метафизики, учредив переоценку ценностей (в том числе и квалифицировав онтологические категории как ценности, то есть не характеристики бытия сущего, а произведения воли к власти). Но, концептуализируя волю к власти в терминах сил<sup>11</sup>, Ницше, считая, что в пику платонизму и спиритуализму пользуется метафорами, позаимствованными из области физики и биологии, фактически прибегает к концептам, имеющим метафизический и даже теологический подтекст. Речь не идет о том, чтобы упрекать Ницше в недальновидности, недостатке рефлексии и тому подобном, тем более что здесь можно подозревать стратегию, заключающуюся в том, чтобы направить силы метафизики против нее самой. В любом случае, интересен сам грандиозный кульбит мысли: через физический смысл этой пары терминов (силы и энергии) Ницше пытается выразить протометафизический (относящийся к античной фюсиологии и, прежде всего, к Гера-клиту), с тем, чтобы противопоставить его метафизическому (традиции Платон-Гегель, венчающейся тождеством разумного и действительного), и все это для того, чтобы под маской греков вывести на сцену мысли самую что ни на есть актуальность. Интересно, что неявным фоном всех этих усилий оказывается не кто иной, как Аристотель. Как представляется, есть некоторый шанс, что генеалогия этого смелого концептуального дизайна позволит прояснить и неоднозначность концепта власти, и его вездесущность, и тянущийся за ним шлейф метафизических ожиданий и, так сказать, послевкусий.

Остановимся подробнее на динамике этой сложной метаморфозы. Сюжет о неприязни Ницше к метафизике достаточно известен, и потому долго на нем останавливаться нет необходимости, мы лишь расставим акценты. Ницше диагностирует деградацию европейской традиции, ключевой симптом которой — далеко зашедший разрыв жизни и мысли. Либо ничтожная жизнь, либо безумный мыслитель — таковой оказалась цена последовательно проводимого тождества бытия и мышления, приведшего к гипостазированию трансцендентного мира идей, с высоты которого мысль обуздывает, лишает самодостаточности и потому калечит всякое посюстороннее существование. История метафизики понимается как история нигилизма, который должен быть преодолен, причем в числе нигилистов оказываются не только деятели вроде Шопенгауэра, разочаровавшиеся в трансцендентном мире и обнаружившие, что он сложен из человеческих психологических потребностей, но и Платон (который вслед за Сократом с позиций трансцендентного блага объявляет жизнь «ничтожной» и тем самым заваривает всю метафизическую кашу), и, разумеется, Гегель, в диалектике которого Ницше видит изодранный триумф рабского сознания. Метафизика критикуется еще и постольку, поскольку она в

<sup>11</sup> «Воля к власти не есть ни бытие, ни становление, а пафос — самый элементарный факт, из которого уже возникает некоторое становление, некоторое действие... Вся энергия, вся действительная сила — в воле к власти, кроме нее нет никакой другой ни физической, ни динамической, ни психологической силы» («Воля к власти», фрагмент 635) (см.: *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: REFL-book, 1994. С. 297).

силу почтительного отношения к «высшим ценностям» тяготеет к конформизму: философ-метафизик представляет собой «удобное и добродушное создание, которое непрерывно уверяет все существующие власти, что оно никому не хочет причинить никаких хлопот — ведь оно есть лишь “чистая наука”»<sup>12</sup>. Этот упрек в конформизме Ж. Делез, интерпретируя Ницше, сформулирует куда более радикально: метафизическая философия превращается в «перепись доводов, при помощи которых человек убеждает себя в необходимости повиноваться»<sup>13</sup>, то есть философ оказывается на службе у государства, легитимируя существующие распорядки власти<sup>14</sup>. Философ-метафизик перестает быть физиологом (то есть мыслителем жизни в ее становлении), врачом (то есть критиком, обнаруживающим все болезненные симптомы, но одновременно и терапевтом), законодателем (то есть творцом ценностей) — именно таковы три ключевые роли досократического мыслителя, к которым Ницше надеется вернуться.

Досократическая фюсиология видится Ницше как заветная рецептура мысли вовсе не случайно: в том, как он концептуализирует «жизнь», отчетливо просматриваются контуры φύσις («природы»), если понимать под последней не регион сущего, не совокупность естественно-данных вещей, а некую мощь и силу, внутренне присущую каждой вещи (и космосу в целом как макро-вещи) не только как ее собственный закон, но и как импульс, побуждающий к рождению, росту и гибели<sup>15</sup>. Если пользоваться, с известными оговорками,

<sup>12</sup> *Ницше Ф.* Несвоевременные размышления: «Шопенгауэр как воспитатель» // Соч. в 3 т. Т. 2: Странник и его тень / Ф. Ницше. М.: REFL-book, 1994. С. 19.

<sup>13</sup> *Делез Ж.* Ницше / пер. с франц., послесловие и комментарии С. Л. Фокина. СПб.: Аxioma, 2001. С. 26.

<sup>14</sup> Это тяжелый упрек, имеющий в виду, прежде всего, случай М. Хайдеггера, но едва ли полностью обоснованный. По крайней мере Фуко в своих поздних лекциях рисует нам идеалиста Платона при дворе Дионисия как рискующего жизнью паресиаста, то есть мыслителя-гражданина, свободно и добровольно «говорящего правду» любой ценой (см.: *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.

<sup>15</sup> Весьма подробный и убедительный анализ семантики φύσις приводит А. В. Ахутин в работе «“Фюсис” и “натура”. Понятие “природа” в Античности и в Новое время». «В основе существительного η φύσις лежит глагол φύω. Этот глагол в различных временных формах встречается у Гомера довольно часто. Чаще всего он употребляется как переходный и значит: выращивать, породить, производить на свет, пускать побеги. [...] Родить, произвести на свет — значит также явить, обнаружить, раскрыть. [...] Корень φύ и корень φα глагола φαίνω, φαίνομαι (являю, обнаруживаю, вывожу на свет) либо родственны, либо близки по происхождению. [...] В медиальном залоге глагол φύομαι, φύεσθαι значит соответственно рождаться, произрастать, вырастать, расти, возникать и близок к тому глаголу γίγνομαι (возникать, становиться, рождаться), который связан корнем с латинским gna, gen, от которых (g) natus — natura. [...] Греческий корень φύ восходит к индоевропейскому bhū со значением “пробиваться”, “прорастать”, “развертываться”, “распускаться”. Этот корень дал в европейских языках основу для глагола “быть” (fu — лат., je fus — франц., to be — англ., Ich bin — нем.). Греческий глагол, как видно, сохранил это исходное значение» (см.: *Ахутин А. В.* «Фюсис» и «натура». Понятие «природа» в Античности и в Новое время // Эксперимент и природа /

более поздним терминологическим аппаратом онтологии, то фюсис — это бытие становления, что коррелирует с жизнью как способностью быть-иным. Фюсио-логия, прежде всего в редакции Гераклита, умудрялась мыслить фюсис как поток изменчивости и стихию различий, логос-огонь в качестве *αρχή* был подвижен не менее самой жизни-фюсис, совпадая с ней, утверждая ее. Потому-то афоризмы Гераклита и видятся Ницше в качестве действенного противоядия от диалектики Гегеля.

Движение от Гегеля к грекам — заход понятный (позже Хайдеггер повторит его на свой манер)<sup>16</sup>, но зачем в этой программе нужна была физика? Вероятно, по той причине, что первый заход «напрямую» не вполне удался. Как с некоторым сожалением отмечает поздний Ницше, в «Рождении трагедии» слишком много не только Шопенгауэра и Вагнера, но и Гегеля. А «что может быть хуже, чем ожидать грека, а встретить немца?» Физика как форма позитивного знания нужна была Ницше для того, чтобы помочь сбросить ступень мета-установок мышления. Отсюда и период увлечения позитивными науками. Правда, Ницше их понимает весьма своеобразно, можно сказать, что в его случае имело место, прежде всего, поэтическое, музыкальное восприятие их языка и частичное, весьма метафорическое заимствование оптик. Физика была воспринята как способ, глядя на что угодно, видеть не сущности и иерархию идей или сетку категорий, а соотношение множественных сил, действующих и противодействующих. Однако присущие физике принципы логического тождества, математического равенства и физического равновесия вызывают у Ницше неприятие вплоть до того, что он объявляет науку причастной нигилизму современной мысли. В меру своей осведомленности Ницше полагает, что физика-де субстантивирует (материализует) силы, превращая их в объекты, а научное обращение с количеством, исходящее из установки на равномерность, всегда предполагает уравнивание количеств, компенсацию неравенств, то есть не дает развернуть понимание сил как дифференцированных. К биологии — похожее отношение. Ницше апроприирует понятие инстинкта, солидаризируется с дарвинизмом в тематизации жизни как изменчивости и борьбы, но не приемлет выдвигания на первый план приспособления как движущей силы эволюции, поскольку здесь ему видится концептуальный триумф реактивности. Само собой, наука ницшеанской критики даже не заметила, но для самого Ницше физика оказалась тем ферментом, который позволил досократическую мысль освоить

А. В. Ахутин. СПб. : Наука, 2012. С. 564–565). А. В. Ахутин подчеркивает тот момент, что греческий глагол *φύω* переходный, и поэтому в греческом языке природа — это всегда природа чего-то, в том смысле, как говорят «природа человека». Это также природа в смысле породы, стати и практически никогда не означает особой «натуральной» области сущего или предмета этой области.

<sup>16</sup> Ницше пишет: «Возможно, несколько столетий спустя начнут судить так, что все немецкое философствование свое собственное достоинство имеет в том, что оно шаг за шагом отвоевывает назад античную почву, и что всякая претензия на “оригинальность” звучит мелочно и смехотворно, по отношению к более высокому притязанию немцев — вновь завязать казавшуюся разорванной связь, — связь с греками, до сего времени выше всего поставленным типом “Человек”» (цит. по: *Бибихин В. В.* Энергия. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 44).

так, чтобы из нее последовала не метафизика, а некая новая концепция, причем вся многовековая философская традиция оказалась пересобрана на новых основаниях и был учрежден новый стиль и тип мышления. Как известно, позже нечто подобное произвел М. Хайдеггер в рамках проекта фундаментальной онтологии и деструкции истории метафизики, но у него в роли рычага, при помощи которого был перевернут мир традиции, была использована не физика, а философия Ницше.

Итак, движение от метафизики через физику к прото-метафизике произвело концепцию воли к власти. Первое, что наталкивает на мысль о такой генеалогии, — это, прежде всего, «сложносочиненность» самого концепта: не власть, а «воля к власти». Такая «констелляция» нужна Ницше в качестве словесной конструкции, организующей растяжку для мысли, вынуждающей ее держаться всегда между волей и властью и не совпадать ни с волей как субстанцией, ни с властью как структурой. Этот мыслительный ход был нужен, чтобы избежать гипостазирования, свойственного большинству онтологических построений, поскольку, во-первых, в отличие от «воли» Шопенгауэра, этот концепт является принципом мышления, а не ответом на вопрос, что есть сущее само по себе. То есть воля к власти — это принцип переоценки ценностей, а не субстанция, и это означает, кроме всего прочего, что этот концепт должен позволить мысли выйти из колеи традиционно платонических вопросов метафизики «что такое есть...?». Во-вторых, когда Ницше раскрывает концепт воли к власти в качестве *дифференцирующего* элемента сил, в основе самого концепта он тем самым полагает принцип различия, а не тождества. Кроме того, сила также — не вещь, а становление-силой и отношение к другим силам (сила множественна по природе). Сообразно количественному различию силы являются властвующими и подвластными, сообразно их качеству — активными и реактивными. Реактивные силы не действуют, но отделяют активные силы от их возможностей, лишают их мощи и в силу этого оказываются способны одержать победу. Победа реактивных сил над активными вскрывается в генеалогии морали при помощи концептов *ressentiment* и дурной совести. Нигилизм как воля к отрицанию, небытию есть история победы реактивных сил над активными, отрицания и осуждения существования. Сначала нигилизм предстает в качестве платонизма как суждение о жизни с точки зрения идеи и осуждение ее, обесценивание ради сверхчувственного. Далее нигилизм становится реактивным способом мышления, отрицающим высшие ценности и т. о. приводящим к смерти Бога и обесмысливанию жизни. Третий тип нигилизма — завершённый нигилизм, который оборачивается против себя, и его радикальное отрицание, воля к небытию обращается против нее же самой. В этой точке происходит трансмутация, воля к власти освобождается от реактивности и становится креативной, утверждающей. Положительная задача, которую Ницше ставит перед мышлением вообще и своей философией в частности, — это обретение воли к власти как чистой игры сил, утверждающей существование как становление. В таком контексте вечное возвращение предстает как главное открытие Ницше. Возвращается не то же самое и не отрицание или реактивность, возвращается только множественное и активное (точнее было бы даже сказать, креативное) утверждение становления. Поэтому

вечное возвращение требует метаморфозы как избирательная мысль (мысль, способная быть иной) и избирательное бытие. Это — Дионис и Ариадна — концепция двойного утверждения. Жизнь как утверждение (воля к власти) и мысль как утверждение жизни. Опыт Вечного возвращения и мышления о нем оказывается доступен только сверхчеловеку. При этом сверхчеловек — скорее агент мысли, чем ее субъект, скорее проект, чем данность, скорее процесс, чем новая форма идентичности. В том смысле, что быть сверхчеловеком нельзя, им можно только становиться, причем за счет гибели человеческого (и субъектного) в себе.

Этот краткий и схематичный абрис концепции воли к власти показывает, что Ницше обходится без многих привычных метафизических схем: без тождества бытия и мышления и вообще без приоритета онто-логического принципа тождества, без субстанций, без итогового торжества принципа единства, без фигуры Бога как гаранта единства бытия, его упорядоченности и мыслимости, без привычной системы знания с ее границами. Почему в таком случае устойчивое метафизическое послевкусие остается? Как минимум, оно оказывается эффектом выведения всего многообразия тезисов из одного вполне спекулятивного (чисто умозрительного) принципа. Пусть даже речь идет об ответе не на вопрос «что есть все?», а на вопрос «из какого принципа все что угодно может быть проинтерпретировано?». Логические связки между концептами задают схему любой интерпретации — и здесь, конечно, узнаваем большой стиль онтологии (порядок и связь идей как залог порядка и связи вещей). Упрек, который Ж. Бодрийяр высказал в адрес известного своим ницшеанством Ж. Делеза, в не меньшей степени может быть адресован и Ницше: схема мышления методически усиливает «слабый» термин (различие, множество, становление, телесность), выталкивая традиционно «сильные» термины метафизики (тождество, единство, становление, дух) на маргинальные позиции, но это означает, что онтология тождества сменяется не постметафизической мыслью, а онтологией же различия, мышление продолжает придерживаться логики бинарных оппозиций, а в случае Ницше концептуальное торжество «слабых» терминов над «сильными» наводит на мысль о восстании «рабов», движимых ressentimentом, что, как можно догадаться, означает если не полный провал проекта, то уж по крайней мере неустранимый изъян в самом его сердце.

Вторая причина метафизического послевкусия — концептуальный резонанс, уже упомянутое родство концептов Ницше с ключевыми онто-теологическими концептами  $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$  и  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  и их производными. Чтобы оценить степень этого родства, сначала необходимо набросать генеалогическое древо этой концептуальной связки, отметив узловые точки ее трансформаций и ключевые линии преемственностей.

Понятие  $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$  вводит в философский оборот Аристотель, характеризуя с его помощью совершенство самодостаточного бытия, присущего Божественному Уму как перводвигателю. При этом Стагирит впервые проводит судьбоносную границу, разделяющую физику и теологию (мета-физику) как области мышления<sup>17</sup>. Тем самым он пытается решить проблему постэлейской философии

<sup>17</sup> Как известно, он разделяет сферу теоретического (умозрительного) знания на три области: первую философию или будущую онтологию, вторую философию или физику

и сделать это иначе, чем сделал до него Платон. Переломной фигурой, заставившей философию двигаться в сторону метафизики, вопреки уверениям Ницше был скорее Парменид, чем Сократ, поскольку именно в его поэме путь истины приводит к бытию, которое не только поистине есть и не может не быть, но и вечно, неизменно находится «в границах великих оков» необходимости<sup>18</sup>. Логика Парменида, сажающего бытие на цепь, понятна, учитывая тот момент, что для древнегреческого языка (и, как следствие, культуры) совершенство понималось как завершенность, отсюда и образ «сфайроса», замкнутой на себя границы, и тождества как совпадения с собой в точке акме. Вообще говоря, оковами необходимости бытие снабжает логос (единство речи и мысли), поскольку онтологические характеристики бытия Парменид получает исходя из того, что можно и что нельзя высказать, а значит, и продумать о бытии без противоречия. Это все прекрасно и настолько убедительно, что всерьез впечатлило мысль на тысячелетия вперед, но, как известно, вытолкнуло в сферу апорий (то есть немислимого) другие, не менее важные для античности интуиции, связанные с  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , а именно живой в его подвижности космос и существование как способность изменяться. Апории Зенона показывали, что движение и множественность не могут быть помыслены без противоречия, а, учитывая тождество бытия и мысли, делается более радикальный вывод о том, что они должны быть изгнаны из сферы бытия. Глядя на  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  глазами ума, мы видим лишь бытие, глядя на нее же глазами чувственного восприятия, мы видим пестрый космос, но последний есть не по истине, он лишь просто мнится. Вообще говоря, учитывая, что этимологически и  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , и  $\tau\omicron\upsilon\omicron$  (у Парменида  $\tau\omicron\upsilon\omicron\upsilon$ , производное от глагола  $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$  «быть») так или иначе восходят к индоевропейским корням со смыслом «быть», можно сказать, что в лице Парменида философия выбирает один образ бытия (или одного претендента на статус архэ, «правящего начала») и отказывается от другого, связанного с ростом, возникновением и уничтожением, силами, движением, изменчивостью. Правда, категоричность Парменида смягчается в философии Платона, но онтологическая

и, наконец, математику. Первая исследует сущее как таковое, поскольку оно неподвижно, вторая — сущее, поскольку оно подвижно, но с точки зрения первых и потому неподвижных причин движения, а математика — подвижное сущее, как если бы оно было неподвижным. Математика Аристотеля интересует мало, он вообще ее допускает в сферу теории из уважения к Платону. Более тонкий вопрос — это дистинкция физики и метафизики, учитывая, что и то и другое завершается рассмотрением Божественного Ума в качестве именно  $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ .

<sup>18</sup> К теме оков и пределов Парменид с маниакальной настойчивостью возвращается трижды во фрагменте 8 (в переводе А. В. Лебедева): «Вот почему Правда не пустила сущее родиться и погибнуть, ослабив оковы, но держит крепко». «Неподвижное, в границах великих оков оно безначально и непрерывно, так как рождение и гибель отброшены прочь: их отразило безошибочное доказательство. Оставаясь тем же самым и в том же самом месте, оно покоится само по себе. И в таком состоянии оно остается стойко, ибо неодолимая Ананкэ держит его в оковах предела, который его запирает-объемлет, потому что сущему нельзя быть незаконченным». «Ибо нет и не будет ничего, кроме сущего, так как Мойра приковала его быть целокупным и неподвижным» (см.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I / под ред. А. В. Лебедева. М.: Наука, 1989. С. 291).

субординация не только остается, но и уточняется, закрепляется, фюсис в ее подвижности по-прежнему ускользает от мысли, коль скоро мыслить следует совершенное-завершенное Благо. У Платона становление и множество в каком-то отношении допускаются в горизонт сущего, но только потому, что мы их не полагаем абсолютно, тем более что в абсолютном смысле они вслед за Парменидом объявляются немислимыми. Становящиеся вещи есть и мыслимы, но не благодаря себе, а благодаря причастности к самотождественным идеям. Собственно, это значит, что рождающееся и гибнущее существует лишь в качестве онтологически ущербного, с каковым выводом и пытается бороться Аристотель, не покидая при этом устойчивой почвы онтологического тождества. Поэтому Аристотель вводит различие в способах бытия сущего. Так и возникает, с одной стороны, *ἐνέργεια* как сущее-в-действительности, полностью осуществленное в своей сущности (*οὐσία*), свободное от всякой лишенности, всякой нехватки, совпадающее с собой и со своей собственной необходимостью (и далее по списку все прочие парменидовы атрибуты бытия, включая неподвижность и вечность); с другой стороны, появляется *δύναμις* как сущее-в-возможности, сила, способность, движение<sup>19</sup>. У Аристотеля в конечном итоге получается, что онтологическая сфера *δύναμις* — это сфера космоса, подвижного в разных смыслах слова сущего (он, как мы помним, старательно выделяет разные формы движения — перемещение, возникновение и уничтожение, развитие). Таким образом, фюсис вновь обретает статус сущего и мыслимого — она существует и мыслима как *δύναμις*. Но принцип онтологической иерархии сохраняется, а потому Физика завершается понятием *ἐνέργεια*, поскольку оно позволяет обозначить то, к чему стремится *δύναμις* (как сущность в ее возможности и как подвижный, становящийся космос). В этом смысле *ἐνέργεια* есть также *ἐντελέχεια*, цель, что позволяет удержать в парадоксе, но все-таки не в противоречии бездеятельную действительность Божественного Ума, который мыслит себя и движет все сущее подобно тому, как объект любви движет влюбленного (XII книга *Метафизики*). Вот эта-то фигура сущего-по-преимуществу, переводя онтологию в режим теологии, замыкает собой и сферы иерархически упорядоченного бытия, и сферы знания.

Дальше судьба концептов *ἐνέργεια* и *δύναμις* была сложна и неоднозначна, разделяясь на многочисленные ветви.

Одна ветвь, произраставшая по-прежнему на субстрате греческого языка, была связана с усилиями неоплатоников по созданию нового синтеза систем

<sup>19</sup> Этому вопросу посвящена IX книга «Метафизики» Аристотеля (см.: Аристотель *Метафизика* // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1./ под ред. В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1976. Классический анализ этой проблематики, конечно, дан М. Хайдеггером: *Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις* // Семь встреч с М. Хайдеггером / Т. В. Васильева. М.: Издатель Савин С. А., 2004. С. 119–184. Также исследование этой проблематики представлено в работе П. П. Гайдено «Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля» (*Гайдено П. П. Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля* // *Философия природы в античности и в средние века* / общ. ред. П. П. Гайдено, В. В. Петрова. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 37–77; *Ахутин А. В. «Фюсис» и «натура». Понятие «природа» в античности и в Новое время* // *Эксперимент и природа* / А. В. Ахутин. СПб.: Наука, 2012).

Платона и Аристотеля (ключевыми фигурами в этом отношении будут Филон Александрийский, Плотин и Прокл). Появившееся здесь учение о космосе как о последовательной эманации Божественного начала привело к различению Единого (неизреченного, сверхбытийного) и Ума как второй ипостаси (третья ипостась — Душа) и, как следствие, к разделению *οὐσία* (собственной сути Божества) и *ἐνέργεια* (ее деятельного проявления). Считается, что инициатором этой дистинкции был Прокл, хотя дело не обошлось без Филона Александрийского, что предполагает иудейское влияние на данную концепцию. То есть у неоплатоников речь впервые зашла о божественной энергии, которая в силу своей полноты изливается в мир, делая таким образом сам мир возможным. Понятно, что для пояснения данного момента используется платоническая метафора светоносного Солнца-Блага. Далее, как известно, неоплатонизм был с существенными корректировками, а значит, и смысловыми смещениями апроприирован христианским богословием, в греческом варианте которого сложилась традиция учения о Божественных энергиях от Псевдодионисия Ареопагита до Григория Паламы<sup>20</sup>. Поскольку речь шла об адаптации античной концепции к креационизму, *ἐνέργεια* оказалась впервые истолкована не как безличное и равномерное «излучение» Божества, проистекающее просто из его онтологической природы сверхбытийного начала, а как нетварная энергия творения<sup>21</sup>. Таким образом, деятельность-действенность энергии оказалась связана с полнотой и спонтанностью Божественной воли, творящей сущее «из ничего». Проклова дистинкция между сущностью и энергией получила свое развитие в тезисе Паламы о том, что Бог по своей трансцендентной сущности непознаваем, но тем не менее он открывается в своих делах и по Благодати для тварных существ возможен доступ к божественной жизни через причастие энергии или энергиям. Откровение состоит из манифестации энергии, а «обожение» означает причастие Божьих энергий. Как видим, концепт энергии начинает употребляться во множественном числе, отождествляясь с предвечными силами-способностями

<sup>20</sup> Проблематика *ἐνέργεια* в рамках этой традиции в ее взаимосвязи как с философией Аристотеля, так и с более поздним имяславием, а отчасти и с современной физикой рассматривалась В. В. Библихиным в курсе лекций, посвященных проблеме энергии, на который данная статья и опирается (см.: *Библихин В. В. Энергия*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 448 с.).

<sup>21</sup> «Отцы Церкви, а более конкретно Отцы-Каппадокийцы, приняли терминологию, используемую в IX книге «Метафизики» Аристотеля об энергиях, и адаптировали ее к христианской теологии, частично освобождая ее от категорий Аристотеля и семантически удаляя ее от формальных аристотелевских коннотаций. Следуя этой тенденции, Палама полагал, что аристотелевская диада природы-энергии была недостаточной для того, чтобы выразить бытие Бога адекватным образом, потому что энергия Бога или акт не являются просто «причиняемыми» Божественной сущностью и не есть только завещание природы, но и «личный акт», рождение и исхождение соответствующих Лиц» (*Эдриси Ф. Русский неоплатонизм и учение св. Григория Паламы о Божественных энергиях* // *Verbum*. 2015. № 17. С. 198. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/russkiy-neoplatonizm-i-uchenie-sv-grigoriya-palamy-o-bozhestvennyh-energiyah> (дата обращения: 05.12.2015)).

Бога (то есть фактически  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ )<sup>22</sup>, такими как «познающая, предзнающая, творящая, хранительная, промыслительная, боготворящая»<sup>23</sup>. Как пишет Э. Фернандес, в результате «многие православные богословы используют понятия “энергия”, “благодать”, “мощь”, “сияние” и “свет” как синонимы, когда говорят о божественной деятельности; вне зависимости, говорят ли об одной или многих энергиях Бога»<sup>24</sup>. Вообще говоря, по сравнению с аристотелевским словоупотреблением здесь заметны существенные отличия: то, что у Аристотеля характеризовало *способ бытия*, фактически трансформировалось не то чтобы в субстанции, но в некие сакральные реалии. И эта линия мистического богословия продолжается вплоть до русского имя-славия включительно, но останавливаясь на ее дальнейшем развитии мы не будем, поскольку это далеко выходит за рамки нашей задачи.

Вторая ветвь связана с латинскими переводами Аристотеля и формированием концептуального аппарата западной схоластики, который будет унаследован классической онтологией. Латинский перевод, восходящий к Боэцию,  $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$  καὶ  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$   $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$  как *actus et potentia*, с одной стороны, сохраняет уже знакомые нам черты греческих концептов, и соответственно, имеет схожую логику. Так, у Фомы Аквинского, Сигера Брабантского, Бонавентуры, Дунса Скотта, Суареса и Николая Кузанского в разных модификациях присутствует в контексте идеи творения понимание Бога как «чистого акта» (*actus purus*) без примеси потенциальности. Но семантическая емкость латинских концептов все-таки несколько иная, что заставило М. Хайдеггера сокрушаться по поводу того, что « $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$  ... римляне перевели как *actus*, и греческий мир через это оказался погребенным одним ударом: из *actus, agere*, действовать, получалось *actualitas* — “действительность”, из  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  получается *potentia*, способность и возможность, которую что-то имеет»<sup>25</sup>. Согласно аргументации Хайдеггера, аристотелевская концепция была редуцирована к схеме «причина и следствие», так что единство силы и энергии уступило место их противоположности вплоть до представления о двух разных реальностях, одна из которых обязательно должна предшествовать во времени другой. Латинское *actus* содержит в себе связку действия и действительности, она-то и выходит в европейской метафизике на первый план. Но в латинском *potentia* в куда большей степени присутствует оттенок возможности-способности, чем движущей и подвижной силы. Соответственно, привычные онтологические категории возможности и действительности оказались вписаны в иной контекст. Возможность уже у Иоанна Дунса Скотта стала трактоваться, прежде всего,

<sup>22</sup> Это можно считать эффектом греческого перевода Библии (т. н. Септуагинта), в котором «силы Бога» передаются словом  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ .

<sup>23</sup> Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М. : Канон, 1995. С. 310.

<sup>24</sup> *Эдриси Ф.* Русский неоплатонизм и учение св. Григория Паламы о Божественных энергиях // *Verbum*. 2015. № 17. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/russkiy-neoplatonizm-i-uchenie-sv-grigoriya-palamy-o-bozhestvennyh-energiyah> (дата обращения: 05.12.2015).

<sup>25</sup> *Хайдеггер М.* О существе и понятии  $\phi\acute{o}\varsigma\iota\varsigma$  // Семь встреч с М. Хайдеггером / Т. В. Васильева. М. : Издатель Савин С. А., 2004. С. 167.

как логическая возможность, т. е. внутренняя непротиворечивость, отсюда и разговор об иных альтернативных мирах, возможных, но не действительных, концептуально смещающий потенциальное в сторону виртуального. Еще одна концептуальная связка, ставшая существенной в данном контексте, — различие возможного и невозможного. К примеру, Р. Декарт определял возможное как мыслимое ясно и отчетливо, а стало быть, законы мышления, в частности логики, являются первичным фильтром, отделяющим возможное от того, что невозможно (невозможен, например, круглый квадрат). У Г. Лейбница, как известно, возможность в этом качестве внутренне непротиворечивого логически предшествует действительности и нуждается в достаточном основании для того, чтобы стать действительностью. Далее эта нить продолжается в немецкой классике, где возможность (*Möglichkeit*) и действительность (*Wirklichkeit*)<sup>26</sup> окончательно закрепляются в статусе категорий у Канта, а затем у Гегеля, давшего старому теологическому истолкованию действительности как единства сущности и существования новый смысл, связанный с онтологическим приоритетом понятия.

Смысловый остаток, связанный с энергиями и движущими силами, не востребованный латинской схоластикой, был с успехом освоен становящейся новоевропейской наукой, то есть собственно физикой. При этом русло, по которому реформирующаяся метафизика в начале Нового времени «выплескивает» свои концептуальные избытки, — это русло, намеченное аристотелевским делением на первую и вторую философии. Процесс поиска и переопределения природы (от  $\phi\acute{o}\varsigma\iota\varsigma$  к *natura*), ставшей предметом естествознания, сопровождался интересными тектоническими процессами в области языка и мысли, о чем пишут такие авторы, как А. В. Ахутин и В. П. Визгин<sup>27</sup>. Отталкивание от латиноязычной схоластики приняло форму интереса к неоплатонизму (что позволило «всплыть» на поверхность активного языка подзабытой греческой семантике  $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$  καὶ  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ). Причем актуализировался неоплатонизм в редакции александрийской школы с ее синтетическим «Герметическим корпусом», что и вылилось в XVI веке в так называемую герметическую традицию, которая оказала непосредственное влияние не только на деятелей вроде Парацельса и Бруно, но и на Коперника, Гарвея, Ф. Бэкона, Кеплера и Ньютона. Герметизм этот не без влияния флорентийской «натурфилософии» впитал в себя по пути массу разнородных и даже сомнительных с точки зрения университетской науки элементов, таких

<sup>26</sup> Кстати, М. Хайдеггер настаивает на том, что немецкое *Werk* — работа», и глагол *wirken* — «действовать, создавать, производить» восходят к тому же индоевропейскому источнику — корню *ueg*, — что и греческие *эргон* и *энергия*, а стало быть, немецкий перевод не может считаться упускающим суть дела (*Хайдеггер М.* Наука и осмысление // *Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; сост., пер. с нем. и ком. В. В. Библихина.* М. : Республика, 1993. С. 241).

<sup>27</sup> *Ахутин А. В.* «Фюсис» и «натура». Понятие «природа» в античности и в Новое время // *Эксперимент и природа / А. В. Ахутин.* СПб. : Наука, 2012. См. также: *Визгин В. П.* Герметический импульс формирования новоевропейской науки: исторический контекст // *Одиссей (Человек в истории).* 1998. М. : Наука, 1999. С. 162–187; *Визгин В. П.* Границы новоевропейской науки // *Границы науки.* М. : ИФ РАН, 2000. С. 192–227.



как каббала, гностическая демонология, алхимические и прочие оккультные практики. Во всем этом «теософском протестантизме» была существенна установка на поиск райского (адамического) магического знания, которое считалось восходящим к эпохе Моисея и наряду с Библией считалось вторым — космическим — откровением. Природа понимается здесь как «Бог в вещах», и потому космос замыкается сам на себя, становясь макро-телом Адама Кадмона, и при этом становится системой отношений сходства, аналогий, тайного родства. Космос пронизан и удерживается силами симпатий и антипатий, а ключом к макрокосму оказывается микрокосм. Ссылаясь на Я. Беме, А. В. Ахутин пишет: «Герметизм переносит в саму природу действующее, активное начало. Пронизанная симпатиями и антипатиями, влияниями и стремлениями, природа в каждой конкретной части оказывается действующей или испытывающей. Это порождает неискоренимое и неустанное беспокойство, поскольку быть — значит качественно: стремиться, сопротивляться, пробиваться, мучиться»<sup>28</sup>. Однако сам по себе герметизм, хоть и оказался поистине живучим, был скорее чем-то вроде одного из ингредиентов в том бурлящем котле идей и практик, который в конечном итоге произвел рецептуру научного естествознания. Другим ингредиентом был также неоплатонизм, но в редакции Николая Кузанского, которая послужила основой для общей нормы теоретизирования в становящейся науке. Знаменитая формулировка Кузанского, заимствованная им у Алана Лилльского, гласящая, что «Бог — это сфера, центр которой везде, а периферия нигде», по своей сути оказывается формулой апофатической рефлексии, результатом которой будет открытие природы как бесконечного и однородного пространства. Мир герметизма онтологически иерархичен, качественно разнороден, мир Кузанского равномерен, все вещи в нем равны (коль скоро в любой вещи может присутствовать Бог, но только в качестве условной точки), а потому математическое уравнение сил есть путь к самой сущности мира. Далее от этого обескачествливания, онтологического выравнивания Космоса был сделан еще один шаг: «Классическая физика обретает самостоятельность, когда вводит в структуру теории само соотношение между “природой” познаваемой и “природой” знаемой — первая свертывается в природу сил (силовых полей, взаимодействий), вторая разворачивается как измеримая и наблюдаемая форма действия сил: уравнения движения. Таковую форму физика приобрела только у Ньютона»<sup>29</sup>. Собственно говоря, это тот самый пункт, который, с одной стороны, повлиял на концепцию Ницше, а с другой стороны, вызвал у него упомянутые выше нарекания в адрес науки.

Теперь нам осталось посмотреть на то, как эта запутанная генеалогия отзывается приветливым метафизическим эхом в концептуальном каркасе ницшеанской «воли к власти».

Начнем с самого очевидного. Воля к власти как дифференцирующее (или квантовое) отношение *активных* и *реактивных* сил напрямую отсылает к

<sup>28</sup> Ахутин А. В. «Фюсис» и «натура». Понятие «природа» в античности и в Новое время. С. 446.

<sup>29</sup> Там же. С. 484.

формулировке третьего закона Ньютона, который гласит, что «действию всегда есть равное и противоположное *противодействие*, иначе — взаимодействия двух тел друг на друга между собою равны и направлены в противоположные стороны». В латинском оригинале это выглядит так: «*Actioni contrariam semper et aequalem esse reactionem: sive corporum duorum actiones in se mutuo semper esse aequales et in partes contrarias dirigi*»<sup>30</sup> [выделение курсивом принадлежит автору статьи. — М. К.]. Уберем отсюда столь раздражавшую Ницше идею равенства сил при различии только лишь в их векторах, и в этой же формулировке будет просвечивать ее герметическая подложка с мировыми силами *симпатии* и *антипатии*, которая, в свою очередь, восходит к космологии постэлейского фюсиолога Эмпедокла с ее силами Любви и Вражды, то собирающими космос, то возвращающими мир к хаосу. Безусловно, это не значит, что Ницше надо понимать как тайного адепта Гермеса Трисмегистра, но это позволяет отчасти понять, как в его текст просачиваются интонации, отдаленно напоминающие экзальтации Беме. Сами по себе концепты «акции» и «реакции» важны и в том смысле, что их содержание отсылает к уже знакомым и довольно устойчивым во времени метафизическим формулировкам. Имеется в виду восходящее именно к *εμερῦεια* истолкование полноты бытия не просто как блага, но как деятельности, активности. Полнота активных сил ни в чем не нуждается, она первична и спонтанна и выплескивает свой избыток как «дарящая добродетель» — это почти буквальное повторение неоплатонических характеристик энергии. Трактовка реактивных сил как тех, которые действуют только через отрицание, нуждаются во внешнем воздействии, чтобы вообще действовать, а побеждают за счет того, что отделяют активные силы от их *возможностей-способностей*<sup>31</sup>, также содержит при всей оригинальности некие скрытые параллели. Во-первых, это параллели со схоластической доктриной *privatio boni* (у Фомы Аквинского, например), предполагающей, что зло онтологически вторично и несамодостаточно, оно лишь паразитирует на добре, так же как болезнь не существует и не может существовать вне тела, поскольку болезнь состоит в недолжном функционировании его органов и систем. Во-вторых, учитывая, что суть силы у Ницше понимается исходя из ее возможностей-способностей, что вполне вписывается в концепт дэнбмйт, напрашиваются также и аналогии с аристотелевским рассуждением о том, что *δύναμις* различается как способность

<sup>30</sup> Исаак Ньютон. Математические начала натуральной философии. Перевод с латинского и примечания А. Н. Крылова / под ред. Л. С. Полака. М. : Наука, 1989. С. 40–41.

<sup>31</sup> «В то время как всякая преимущественная мораль произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет “внешнему”, “иному”, “несобственному”: это Нет и оказывается ее творческим деянием. Этот поворот оценивающего взгляда — это необходимое обращение вовне, вместо обращения к самому себе — как раз и принадлежит к *ressentiment*: мораль рабов всегда нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем и внешнем мире, нуждается, говоря физиологическим языком, во внешних раздражениях, чтобы вообще действовать, — ее акция в корне является реакцией» (Ницше Ф. К генеалогии морали I, 10 // Ницше Ф. Сочинения в двух томах, Т. 2 / сост. и ред. К. А. Свасьяна. М. : Мысль, 1990. С. 424–425).

действовать и как способность претерпевать воздействие (сила-действие и сила-претерпевание, пассивность)<sup>32</sup>.

Воля к власти может выбирать как реактивный сценарий, так и активный, во втором случае она становится творческой волей, производящей не только ценности, но и сверхчеловека как своего носителя. Характеристики этой воли во многом повторяют характеристики Бога не просто как совершенного сущего, но как Творца, присутствующие в средневековой теологии как восточного, так и западного направления. Именно в христианской теологии всемогущество (*εὐεργεία*) Бога как источника сущего становится не только и не столько бытием без всякого изъяна, сколько интенциональностью творящей воли: у бога сущность совпадает с существованием, возможность с действительностью, воля с действием. Вот это совпадение воли с творческим действием как главная характеристика могущества хорошо прочитывается в интенциональности активной *Der Wille zur Macht*. Впрочем, различие с традиционной теологией тоже имеется. У творящей воли в редакции Ницше в строгом смысле слова нет субъекта, есть, скорее, агент — сверхчеловек. Причем едва ли корректно было бы утверждать, что сверхчеловек занимает место Бога-аистога, поскольку Ницше как раз довольно радикально разделяется именно с трансцендентией и тождеством как *онто-логическим местом* Бога. Иными словами, сохраняется аффирмативная (перформативная) воля, но как характеристика действия творения, без фигуры Изначальной первопричины-Творца. Бог, понятый как глагол, но не существительное (что некоторым образом напоминает присущую Хайдеггеру интуицию того, что бытие — это тоже глагол). В этой связи к ницшеанской теме смерти Бога соблазнительно добавить в качестве контекста довольно провокативный комментарий В. В. Бибикина к одному из фрагментов Максима Исповедника<sup>33</sup>, последователя Ареопагита и представителя апофатического богословия. В. В. Бибикин пишет: «Бог дал человеку свободу осуществиться или не осуществиться, состояться

<sup>32</sup> См. начало первой главы девятой книги «Метафизики» Аристотеля. «Итак, ясно, что в некотором смысле способность действовать и претерпевать — одна (ибо нечто способно и потому, что оно само имеет способность претерпевать, и потому, что другое способно претерпевать от него), а в некотором она разная: ведь одна из них находится в претерпевающем (ибо претерпевающее претерпевает — причем одно от другого — потому, что в нем есть некоторое начало, а также потому, что и материя есть некоторое начало: жирное воспламеняемо, и определенным образом податливое ломко, и точно так же в остальных случаях), а другая — в действующем, например теплое и строительное искусство: первое — в могущем нагревать, второе — в способном строить. Поэтому, если в вещи то и другое от природы сращено, она сама не претерпевает от самой себя, ибо она одна, а не разное. Равным образом и неспособность и неспособное — это лишенность, противоположная такого рода способности, так что способность всегда бывает к тому же и в том же отношении, что и неспособность» (*Аристотель. Метафизика // Сочинения в 4 т. / Аристотель. Т. 1 / под ред. В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1976. С. 235*).

<sup>33</sup> «Не думай, что Божество есть и что оно не может быть познано. Но думай, что оно не есть ... Надо понять еще, что Бог — ничто: Он не есть ничто из того, что есть сущее» (PG 4, 245 с и 204 d) (цит. по: *Бибикин В. В. Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 224*).

или не состояться, быть или не быть. Дай и ты Богу свободу быть или не быть, разреши Богу не быть. Нет Его. Бога нет. Бог настолько свободен, что его нет. Не привязан даже к обязательному бытию. [... Иначе получается, что] Бог гарантирован, посажен на цепь своей непостижимостью»<sup>34</sup>. Оковы, про которые пишет В. В. Бибикин, нам уже встречались — это оковы необходимости, в которых пребывает как в своих пределах бытие Парменида, иными словами, это оковы онтологического тождества, с которыми борется Ницше, в том числе и тогда, когда понимает волю к власти как *различающий* элемент сил, а не трансцендентное или субстанциальное *единство*.

В теме воли-законодательницы (и производной от нее фигуре философа-законодателя) есть еще один теологический мотив, причем с довольно мрачными импликациями. Речь о теме суверенного решения и так называемого божественного насилия, связанной с немецким понятием *Gewalt*. Немецкое *Gewalt* в буквальном переводе и означает «насилие», или «власть как насилие», но при этом, как отмечает О. Горяинов, этимологическая нагрузка *Gewalt* будет иной, отличающейся от той, которая присуща английско-французскому *violence*: «насилие/*violence* есть нечто естественное, (природное), аморфное, неподконтрольное и находящееся вне закона. (...) *Gewalt* же означает для немцев законную власть, авторитет, публичную власть. *Gewalt* — это одновременно и насилие, и законная, легитимная власть»<sup>35</sup>. Этимологический контекст немецкого *Gewalt* позволяет предположить, что за силой закона стоит в конечном итоге божественный перформатив. Причем здесь угадывается не только Христос Пантократор, но и Ветхозаветный «Царь потрясающего величия» (*rex tremendae maiestatis*), тот самый, общение с которым напрямую без участия Моисея повергало избранный народ в смертный «страх и трепет». Полнота сакральной власти-силы-могущества вселяет благоговение и ужас, которые переносятся с самого Бога на представляющий его закон и гарантирующего этот закон правителя-суверена. Манифестация бесконечного могущества, которое дает закон и призывает к ответу, дарует жизнь и отбирает ее и выливается в конечном итоге в разговор о «божественном насилии»<sup>36</sup>. Ницше трактует *Gewalt* как «нисходящее движение воли к власти» и скорее противопоставляет «дарящей добродетели» активных сил, но этот элемент насилия в воле к власти невозможно редуцировать исключительно к бесчинству реактивных сил, хотя бы в том смысле, что быть законодателем, творцом новых ценностей, — значит в том числе и философствовать молотом. Или, как сказал бы Шмитт в своей печально известной «Политической теологии», выходить в зону аномии, в зону суверенного решения, учреждая по отношению к ценностям ситуацию

<sup>34</sup> *Бибикин В. В. Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 225*.

<sup>35</sup> *Горяинов О. В. «Чрезвычайное положение» в условиях «божественного насилия»: ответ Карла Шмитта Вальтеру Беньямину // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Право». 2013. № 1. С. 7–8*.

<sup>36</sup> См.: *Беньямин В. К критике насилия // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения / В. Беньямин. М.: РГГУ, 2012. 288 с.; Жижек С. О насилии / пер. с англ. А. Смирнова, Е. Ляминой. М.: Европа, 2010. С. 138–157*.

чрезвычайного положения. Иными словами *Wille zur Gewalt* оказывается как бы теневой стороной *Wille zur Macht*, что может быть истолковано как наследие теологии, включавшей творение «из ничего» в формулу суверенности.

Последний момент, на котором мы остановимся, — это метафизический резонанс концепции вечного возвращения. Прототип этой концепции очевиден и даже слишком очевиден — это замкнутый в себе античный космос, находящийся в циклическом движении. Можно вспомнить и космос Гераклита как «вечно живой огонь, мерами возгорающийся, мерами угасающий». И круговое движение небесных тел, объясняемое у Аристотеля тем, что эфир как нетленная материя позволяет светилам, которые из нее состоят, быть максимально онтологически приближенными к перводвигателю и вечно пребывать в равномерном круговом движении, поскольку это наиболее совершенная форма движения. Основанием этой концепции будет совмещение двух крайне важных для античной мысли идей, о которых уже речь шла выше, — приоритета предела над неопределенностью, выразившегося в понимании круга и сферы как идеальных фигур, и *фюсис* как живой природы, способной к самодвижению. Космос живой, и поэтому он движется; он завершен и совершенен, и поэтому свойственное ему движение циклично. Циклическое движение есть возвращение к себе, таким образом, здесь опять просматривается принцип онтологического тождества. Встречающееся у Платона как элемент конструирования многих понятий выражение *τό αὐτό* («само», «само-по-себе», например, «прекрасное само по себе») как раз и содержит возвратность как форму установления тождества. Кульминацией здесь будет, конечно же, пресловутое «самое само» (*αὐτό τό αὐτό*), о котором Сократ настоятельно рекомендовал позаботиться Алкивиаду и которое имело как онтологические, так и этические импликации. Последние в том смысле, что целью морального праксиса была именно *власть над собой*. Понятно, что эта часть античной этики напрямую повлияла на Ницше. Означает ли это, что, как следствие, просочилась и онтологическая фигура тождества, выразившаяся в реминисценции античной идеи цикла в вечном возвращении того же самого? М. Хайдеггер дает утвердительный ответ на этот вопрос. Если воля существует как постоянное самопревозмогание, она вечно возвращается сама к себе. В таком случае она вечно перебирает одни и те же вещи, то оценивая, то обесценивая их, замыкаясь в круге сущего (выхода в трансценденцию у нее нет, поскольку трансцендентное упразднено). Однако, с другой стороны, Ницше именно как постхристианский мыслитель (а стало быть, мыслитель, наделяющий бесконечность вполне позитивным смыслом) вовсе не нуждался в отличие от древнего грека в определенности мира как ключевом условии его мыслимости. Отсюда и версия Ж. Делеза о том, что «кольцо вечного возвращения» у Ницше разомкнуто, вечное возвращение избирательно, в том смысле, что возвращается не то же самое, а только то, что способно бесконечно становиться иным<sup>37</sup>.

Итог, к которому можно выйти после всех этих генеалогических блужданий, едва ли стоит формулировать в том духе, что Ницше —

<sup>37</sup> Делез Ж. Ницше и философия / пер. с франц. О. Хомы. М.: Ad Marginem, 2003. С. 367–376.

завершающий метафизик, переворачивающий онтологию с ног на голову после того, как он отправил в отставку трансцендентное, и воспроизводящий ровно все те метафизические схемы, с которыми он боролся. Так сказать, прекрасный симптом эпохи и плохой мыслитель, поскольку плохо понимает свои собственные основания. Генеалогия все-таки позволяет увидеть, что при всех линиях родства и сходства каждая новая точка фактична и событийна, она не может быть редуцирована по содержанию к предшествующим узлам. Иными словами, ни у Гераклита, ни у Аристотеля, ни у Паламы, ни у Гегеля, ни у всех них вместе взятых нет концепции воли к власти в сколь угодно свернутом виде. Смещения принципиальны и эмпиричны, поскольку они исходят из того, что имеющийся опыт не ухватывается готовыми концептами и потому требует концептуального творчества. То, что в этих концептах звучит столь многое, разнородное и столь неожиданно отголоски, свидетельствует о чуткости интуиции Ницше и о превосходно проделанной им работе мысли, дающей эффект нового, но тем не менее мира за счет цепкости и связности гиперссылок.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Номо сасег. Чрезвычайное положение / науч. ред. Л. Воробай. Москва: Европа, 2011.
2. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1. / под ред. В. Ф. Ас-муса. Москва: Мысль, 1976.
3. Ахутин А. В. «Фюсис» и «натура». Понятие «природа» в античности и в Новое время // Эксперимент и природа / А. В. Ахутин. Санкт-Петербург: Наука, 2012.
4. Беньямин В. К критике насилия // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения / В. Беньямин. Москва: РГГУ, 2012. 288 с.
5. Бибихин В. В. Энергия. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
6. Визгин В. Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания // Мишель Фуко и Россия: сб. статей / под ред. О. Хархордина. Санкт-Петербург; Москва: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2001. С. 96–110.
7. Визгин В. П. Герметический импульс формирования новоевропейской науки: исторический контекст // Одиссей (Человек в истории). 1998. Москва: Наука, 1999. С. 162–187.
8. Визгин В. П. Границы новоевропейской науки // Границы науки. Москва: ИФ РАН, 2000. С. 192–227.
9. Гайденко П. П. Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля // Философия природы в Античности и в Средние века. / общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петрова. Москва: Прогресс-Традиция, 2000. С. 37–77.
10. Горяинов О. В. «Чрезвычайное положение» в условиях «божественного насилия»: ответ Карла Шмитта Вальтеру Беньямину // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Право». 2013. № 1. С. 5–16.
11. Делез Ж. Ницше / пер. с франц., послесловие и комментарии С. Л. Фокина. Санкт-Петербург: Аxiома, 2001.
12. Жижек С. О насилии / пер. с англ. А. Смирнова, Е. Ляминой. Москва: Европа, 2010.
13. Ньютон Исаак. Математические начала натуральной философии. Перевод с латинского и примечания А. Н. Крылова / под ред. Л. С. Полака. Москва: Наука, 1989. 690 с.

14. *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зен-кина. Москва : ОГИ, 2003.

15. *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. Москва : REFL-book, 1994.

16. *Ницше Ф.* К генеалогии морали I, 10 // Сочинения в двух томах / Ф. Ницше. ; сост. и ред. К. А. Свасьяна. Москва : Мысль, 1990.

17. *Ницше Ф.* Несвоевременные размышления: «Шопенгауэр как воспитатель» // Соч. в 3 т. Т. 2: Странник и его тень / Ф. Ницше. Москва : REFL-book, 1994.

18. *Румянцева Т. Г.* Воля к власти // Всемирная энциклопедия: Философия XX век / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. Москва : АСТ ; Минск : Харвест : Современный литератор, 2002.

19. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. Москва : Канон, 1995. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I / под ред. А. В. Лебедева. Москва : Наука, 1989.

20. *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1881-1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. Санкт-Петербург : Наука, 2007.

21. *Фуко М.* Ницше, генеалогия и история // Философия эпохи постмодерна: сб. переводов и рефератов. Минск : Красико-принт, 1996. С. 74–97.

22. *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; сост., пер. с нем. и комм. В. В. Библихина. Москва : Республика, 1993. С. 238-252.

23. *Хайдеггер М.* Ницше. Т. 1-2 / пер. с нем. А. П. Шурбелева. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2006-2007.

24. *Хайдеггер М.* О существе и понятии φύσις // Семь встреч с М. Хайдеггером / Т. В. Васильева. Москва : Издатель Савин С.А., 2004. С. 119–184.

25. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики / пер. и примеч. А. В. Ахутина и В. В. Библихина // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 116–163.

26. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; сост., пер. с нем. и комм. В. В. Библихина. Москва : Республика, 1993. С. 63–176.

27. *Хоружий С. С.* Что такое православная мысль. III. Дефиниция третья: дискурс энергий // О старом и новом / С. С. Хоружий. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000.

28. *Эдриси Ф.* Русский неоплатонизм и учение св. Григория Паламы о Божественных энергиях // Verbum. 2015. №17. С. 186–202. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/russkiy-neoplatonizm-i-uchenie-sv-grigoriya-palamy-o-bozhestvennyh-energiyah> (дата обращения: 05.12.2015).