

РАЗЛИЧИЕ СУЩНОСТИ И ЭНЕРГИИ В ОНТОЛОГИИ СВТ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ: ЭНЕРГИЯ КАК СУЩНОСТЬ В ДВИЖЕНИИ

Вадим Евгеньевич Елиманов

магистр теологии
аспирант Московской духовной академии
ассистент кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
elimanov202@gmail.com

Для цитирования: *Елиманов В. Е.* Различие сущности и энергии в онтологии свт. Григория Паламы: энергия как сущность в движении // *Метафраст.* 2021. № 1 (5). С. 123–181. DOI: 10.31802/METAFRASST.2021.5.1.004

Аннотация

УДК 27-144.7

Статья посвящена одному из самых пререкаемых положений онтологии свт. Григория Паламы, а именно, его учению о реальном различии в Боге сущности и энергии. На примере избранных фрагментов из трактатов свт. Григория показывается, что энергия является такой реальностью (*πρᾶγμα*), которая, с одной стороны, отличается от сущности, но, с другой стороны, не состоит из какой-либо иной сущности, кроме той, проявлением которой она является. Энергия является одновременно и движением сущности (*κίνησις τῆς οὐσίας*), и самой сущностью в движении. Анализ отношения «реального» и «мысленного» в богословском дискурсе свт. Григория Паламы позволил сделать вывод о том, что различие в Боге между сущностью и энергией можно помыслить именно в силу того, что оно реально, в действительности существует в Самом Боге. В онтологии свт. Григория мысленное или интеллектуальное возможно только как отражение реального. Как следствие, богословскую риторику неопаламитов Византии — согласно которой Божественные энергии следует различать от Божественной сущности «по примышлению» (*κατ' ἐπίνοιαν*), или «только по примышлению» (*ἐπίνοια μόνη*), или «только мысленно» (*λόγῳ μόνῳ*) — предлагается понимать как подразумевающую следующий смысл: различие между сущностью и энергией реально, но постигается только мысленно (*λόγῳ μόνῳ*), поскольку только рассудок способен усмотреть различие между

действующим (сущностью) и действием (энергией), то есть мысленно отделить действие (энергию) от действующего (сущности) и сделать их отдельными предметами мысленного рассмотрения. Кроме этого, было установлено, что в своём учении о различии сущности и энергии свт. Григорий Палама обнаруживает достаточно сильную зависимость от учения Аристотеля о категориях сущего и универсалиях.

Ключевые слова: свт. Григорий Палама, энергия, сущность, мысленное различие, реальное различие, разделение, онтология, Варлаам Калабрийский, Григорий Акиндин, Никифор Григора, Аристотель, универсалии, первая сущность, вторая сущность, форма вещи, категории сущего, чтойность, Прокл, неоплатонизм, приобщение (причастие).

Введение

Целью настоящего исследования является реконструкция учения свт. Григория Паламы о различии в Боге сущности и энергии. Как следствие, за скобками остаётся изучение антипаламитского учения о различии в Боге сущности и энергии. Почти все привлекаемые цитаты, иллюстрирующие антипаламитское учение по данному вопросу, будут приводиться по трактатам свт. Григория. Представляется, что при реконструкции учения свт. Григория о различии в Боге сущности и энергии важно представить не столько подлинное учение антипаламитов, сколько само понимание свт. Григорием их учения. Такая методологическая установка, при которой в фокусе внимания находятся исключительно сами сочинения свт. Григория, связана с тем, что свт. Григорий полемизировал не столько с аутентичным учением антипаламитов, сколько с тем представлением об их учении, которое он имел¹.

В основу исследования положен метод концептуализации, как наиболее соответствующий поставленным задачам: изложить исторические

1 Здесь необходимо сказать несколько слов о методологии изучения богословия свт. Григория Паламы в целом. На тот факт, что свт. Григорий имел не вполне корректное представление о богословской позиции антипаламитов, которое отражено в его сочинениях, указывают многие специалисты, изучающие богословский и исторический контекст паламитских споров (см., например: *Sinkewicz R. E. The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian // Mediaeval Studies. Vol. 44. 1982. P. 229; Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam) / a cura di A. Fyrigos. Roma, 2005. P. 91–92*). Имеет ли этот факт под собой преднамеренное искажение богословия антипаламитов или же эти искажения носят случайный характер — для реконструкции учения свт. Григория Паламы совершенно неважно. Однако важно то, что содержание и сама суть учения свт. Григория Паламы не стояли в прямой зависимости от понимания богословской позиции антипаламитов: от понимания позиции антипаламитов зависела не содержательная сторона учения свт. Григория, но лишь методы аргументации, которыми он пользовался, а также форма выражения его собственной богословской позиции. Иными словами, чтобы понять учение свт. Григория, которое формулировалось в полемике с антипаламитами, необходимо установить и реконструировать то, как сам свт. Григорий понимал богословие антипаламитов. Ведь святитель излагает своё собственное учение именно через призму своего, пусть даже и неправильного, понимания богословия антипаламитов. Поэтому при реконструкции учения свт. Григория Паламы о различии сущности и энергии в Боге выбранная методология представляется не только оправданной, но и единственно возможной. Напротив, для историко-богословской реконструкции спора между паламитами и антипаламитами, вне всякого сомнения, необходимо обращаться к оригинальным текстам антипаламитов, а не довольствоваться изложением их богословской позиции, представленной в сочинениях свт. Григория или иных паламитов.

предпосылки формирования онтологии свт. Григория; указать на тот факт, что при описании отношения энергии и сущности свт. Григорий использует язык аристотелевской онтологии и язык онтологии неоплатонической; отметить, что свт. Григорий, определяя онтологический статус энергии, опирается в большей степени на онтологию Аристотеля, и в меньшей — на онтологию Прокла; кратко представить учение Аристотеля о категориях сущего, как основную философскую базу, на которой свт. Григорий Палама выстраивает своё учение о сущности и энергии как категориях сущего; охарактеризовать в общих чертах учение свт. Григорий Палама о различии сущности и энергии; предложить интерпретацию паламитского богословия через призму учения свт. Григория Паламы об отношении реального и мысленного в контексте богословского дискурса о различии сущности и энергии.

Данное исследование отнюдь не претендует на то, чтобы поставить точку в осмыслении характера различия сущности и энергии в онтологии свт. Григория, но скорее намечает дальнейшую исследовательскую траекторию для всех интересующихся данной проблематикой.

1. Исторические предпосылки формирования онтология свт. Григория Паламы: введение в проблематику

Началом формализации православного учения о реальном различии в Боге сущности и энергии послужила богословская полемика свт. Григорий Паламы с Варлаамом Калабрийским². Варлаам, как и большинство западных богословов того времени, находился под сильным влиянием блж. Августина, который считал, что Бог должен быть свободен от любых различий в Самом Себе, не только в пространственном и временном отношении, но и в отношении Своих атрибутов. В трактате «О граде Божием» Августин пишет, что Св. Троица «называется простой по той причине, что то, что Она имеет, и есть Она Сама, за исключением того, что говорится о каждом Лице по отношению к другому»³.

2 О богословской позиции двух других ярких оппонентов свт. Григория: Григория Акиндина и Никифора Григоры — будет сказано ниже.

3 «... sed ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur» (*Augustinus Hipponensis. De civitate Dei XI, 10 // PL. 41. Col. 325*. Дэвид Брэдшоу отмечает: «[...] в качестве объекта этого созерцания [при богопознании] у Августина выступают божественная сущность (*substantia*) и слава (*claritas*), которые он не различает: для него это явно одно и то же» (*Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке*

Исследователи отмечают, что согласно блж. Августину, все свойства и энергии, которые имеет Бог, есть Его сущность⁴. Эта западная «парадигма тождества», отрицавшая реальное различие в Боге между энергиями (свойствами) и сущностью и утверждавшая их тождественность, стремилась тем самым доказать и обосновать учение о простоте Бога⁵.

Однако, согласно учению большинства восточных отцов, сущность Божия непознаваема и несообщима, или же сообщима и познаваема, но только через Божественные энергии (свойства)⁶. В том случае, если Бог есть только сущность, то, значит, человек не сможет соединиться с Ним и познать Его. Поэтому восточная «парадигма различия» признавала реальное различие в Боге энергий и сущности: Божественная сущность непознаваема и несообщима, Божественные энергии познаваемы и сообщимы⁷.

Следуя за блж. Августином, Варлаам отрицает реальное различие в Боге сущности и энергий, но не отрицает учения об опытном богопознании, которое совершается, как он считает, при мистическом озарении. Мистическое озарение он описывает как соединение с «умным,

и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / отв. ред. А. Р. Фокин; Ин-т философии РАН. М., 2012. С. 301). Подробнее об учении блж. Августина о божественной простоте см.: Ayres L. Augustine and the Trinity. Cambridge, 2010. P. 208–211.

- 4 См. напр.: Фокин А. А. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. Дисс. ... кандидата философских наук. Институт философии РАН, 2013. С. 327–328.
- 5 Гагинский А. М. Энергии простоты или простота энергии? Две парадигмы патристической философии // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 4 (71). С. 22–25.
- 6 По этой теме см., например.: Бирюков Д. С. Отношение причастности: концепты общего и особенного в восточно-христианской философской традиции: античный и византийский периоды. Канд. дис. ... доктора философских наук: 09.00.03. РГГУ, 2016; Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы. Часть первая // Библия и христианская древность. 2020. № 1 (5). С. 113–132; Бирюков Д. С. О теме причастности к божественной сущности и оппозиции по сущности – по причастности Симеона Нового Богослова в контексте предшествующей патристической мысли // EINA1: Проблемы философии и теологии. 2015. Т. 4. № 1–2 (7–8). С. 431–445.
- 7 Гагинский А. М. Энергии простоты или простота энергии. С. 25–26. Об учении свт. Григория Паламы о различии сущности и энергии см. также: Cheng J. The Distinction Between God's Essence and Energy: Gregory Palamas' idea of Ultimate Reality and Meaning // Ultimate Reality and Meaning. 1998. Vol. 21 (1). P. 56–75. Γιαγκάζογλου Σ. Οὐσία, ὑποστάσεις, προσωπικὲς ἐνέργειες. Ἡ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ γιὰ τὶς ἄκτιστες ἐνέργειες // Σύναξι. 1991. № 37. Σ. 71–78; Ibid. 1991. № 38. Σ. 39–47.

невещественным» светом⁸, который Варлаам называет в переносном смысле Божественным и даже Самим Богом⁹. Варлаам характеризует свет как «умный, невещественный» в том смысле, что он имеет такую же нематериальную природу какую имеет, например, мысль человека. Хотя Божественный свет, по Варлааму, является нематериальным, однако же тварным, то есть сотворённым Богом. Интеллектуальное богопознание Варлаам ставит ниже опытного и считает опытное, мистическое озарение источником интеллектуального знания о Боге¹⁰. Однако при всей кажущейся истинности богословской позиции Варлаама, его взгляды имели в своей основе ошибочные предпосылки в области онтологии, на что и обратил внимание свт. Григорий Палама.

Свт. Григорий Палама справедливо замечает, что все заявления Варлаама о возможности опытно познать Бога через соединение с Божественным светом носят номинальный, декларативный характер. Если Бог есть только несообщаемая и запредельная сущность, то свет, который Варлаам называет Божественным, есть ни что иное как творение Бога¹¹. Опытное же познание Бога предполагает соединение с Самим Богом, а не с Его творением, пусть даже имеющим умную и нематериальную природу. Следовательно, делал вывод свт. Григорий, опытное богопознание в онтологии Варлаама невозможно.

Излагая позицию Варлаама, свт. Григорий пишет, что с его точки зрения, и Фаворский свет есть некое атмосферное явление и не более

- 8 «Я не сомневаюсь, что вы посредством бывающего в вас, очищенных умом, умного светоявления гораздо лучше всякого доказательства познаёте, что есть Бог, и что Он как Свет, а скорее же есть источник света умного и невещественного» (*Barlaam Calabriae. Epistulae graecae 1 // Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica. P. 277–278. Рус. пер.: Канаева Э. Ю. Богословское наследие Варлаама Калабрийского: опыт реконструкции на основании сохранившихся сочинений. Дисс.... кандидата наук: 26.00.01. ПСТГУ, 2019. С. 145–146.*)
- 9 «Итак, такой свет, дающий такие дары [речь идёт о бесстрастии и умении различать добро и зло. — *Е. В.*] душе, я считаю божественным, а ещё точнее — Богом, а душу, ставшую такой через него — блаженной и счастливой» (См.: *Barlaam Calabriae. Epistulae graecae 3 // Op. cit. P. 566–568. Рус. пер.: Канаева Э. Ю. Богословское наследие Варлаама Калабрийского. С. 147.*)
- 10 Ср. с позицией блж. Августина, который пишет: «Бог имеет отношение к уму, ибо Его можно познавать [умом], а тело — к глазам, ибо его можно видеть [глазами]» (Цит. по: *Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. С. 298.*) Как отмечает Д. Брэдшоу, согласно Августину, «ум может понимать (*intellegere*) Бога, он не может Его постигать (*comprehendere*) в том смысле, что не может схватывать Его всего и сразу как целое». (Там же. С. 298).
- 11 *Gregorius Palamas. Pro hesychastis III, 1, 3 // ГПС. Т. 1. С. 617:16–21.*

того¹². Подобно блж. Августину, Варлаам считал, что все теофании (т.е. Божественные явления), о которых говорит Священное Писание, — это не более чем тварные символы, которые Бог создает для того, чтобы посредством их общаться и соединяться с человеком. Из предпосылок Варлаамова учения следовало, что обожение, как подлинное богопознание, для человека невозможно.

Кроме этого, и сам Варлаам Калабрийский пишет, что называет свет Богом в том только смысле, что этот свет делает душу человека «блаженной и счастливой»¹³. Он резко критикует учение свт. Григория Паламы, который не в переносном, но в прямом смысле называл Божественный свет (Божественные энергии) Самим Богом. Впоследствии антипаламиты обвинял свт. Григория в двубожии: по их мнению, Богом можно называть только сущность Божию, но никак не Его энергии и свет¹⁴.

Своё учение о реальном различии в Боге сущности и энергий¹⁵ свт. Григорий Палама развивает для того, чтобы обосновать возможность реального богопознания: Бог непознаваем, неизменен, непри-

- 12 Обращаясь к Варлааму, свт. Григорий пишет: «Ты осмелился бросить упрёк, будто они считают сущность Бога осязаемой, имеющей образ, величину и качество и сливающейся наподобие видимого света с воздухом, якобы восприимчивом небесного истечения, пространственно и чувственно его охватывающим?» (*Gregorius Palamas. Pro hesychastis II, 3, 6 // ГПС. Т. 1. С. 543:8–12. Рус пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. М., 1995 (История христианской мысли в памятниках). С. 194.*
- 13 *Barlaam Calabrius. Epistulae graecae 3 // Op. cit. P. 523–568.* Точно также и блж. Августин пишет об умственном познании Бога, которое делает душу «поистине блаженной»: «Но разумная душа среди вещей, сотворённых Богом, превосходит всё и весьма близка к Богу, когда является чистой; и насколько прилепляется она к Нему любовью, настолько, исполненная и просвещённая от Него светом умозрения, различает эти замыслы (*rationes*), благодаря созерцанию которых становится поистине блаженной. И различает она их не посредством телесных очей, но благодаря тому, что главенствует в ней самой, чем она и возвышается [над всем остальным], то есть посредством своего мышления» (Цит. по: *Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. С. 299*). В целом, Варлаам Калабрийский в своем учении о богопознании обнаруживает сильную зависимость от богословия блж. Августина.
- 14 См.: *Мейендорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. (Subsidia byzantinorossica; т. 2). С. 288.*
- 15 См. также: *Demetracopoulos J. A. Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction Between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium // Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500 / ed. M. Hinterberger, Ch. Schabel. Leuven; Paris; Walpole (Mass.), 2011. P. 263–372; Гагинский А. М. Дискуссия о различии сущности и энергии в контексте византийской онтологии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 76. С. 23–39*

частвуем по Своей сущности, но Он познаваем, именуем, причастуем по Своим энергиям. Божественные сущность и энергия есть Сам Бог, а точнее образ Его бытия. Поэтому Божественные энергии нетварны, то есть не являются творением, как и Божественная сущность. Божественные энергии в своём исхождении от Божественной сущности не отделяются от неё, хотя и отличаются от неё. Именно поэтому причастие энергиям есть причастие Богу¹⁶.

Впервые именно свт. Григорий Палама ясно и терминологически выверено сформулировал учение о реальном различии в Боге нетварной сущности и нетварной энергии¹⁷. И до свт. Григория святые отцы учили, что в Боге существует различие на «иное» и «иное»¹⁸: различие

- 16 Например.: *Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae 2 (De divinis operationibus)* // ГПС. Т. 2. С. 96–136. Ср.: «В этом, если захочет кто сказать, в первом и основном смысле, заключается вид различения божественной сущности и энергии. Различны они друг от друга и в том, что божественная энергия причастна и разделяется неделимо, и именуется, и уму несколько доступна, хоть и тускло из её результатов, сущность же есть непричастуема и неделима и неименуема, как совершенно сверхименная и непостигаемая» (Concilium Constantinopolitanum (anno 1351) 29 // *Καριέρης Γ. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Т. Α'. Ἀθήναι, 1960. Σ. 391:6–10
- 17 Вслед за прп. Максимом Исповедником, свт. Григорий Палама называет нетварным всё то, что мы высказываем о Боге, то есть всё то, что есть Бог: «Ибо нет в Боге ничего тварного, — согласно божественному Максиму, — как и в человеке ничего нетварного» (*Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum 6, 11, 35* // ГПС. Т. 3. С. 412:3–5. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина* / пер. с греч. Р. В. Яшунского. Краснодар, 2010. С. 292). Согласно мысли святителя, всё, что есть Бог, нетварно, а именно: Ипостаси, ипостасные отношения, сущность и энергия (об этом см. ниже). Ср.: «Вы будете вынуждены называть его (т. е. действие) или сотворённым, или несотворённым, потому что между сотворённым и несотворённым нет совершенно ничего среднего. И если вы назовёте его сотворённым, то оно указывает на сотворённую природу, и только, а если — несотворённым, то оно отмечает несотворённую природу, и только, ведь необходимо, чтобы природные качества обязательно соответствовали природам. И как возможно, чтобы у сотворённой и получившей начало природы было несотворённое действие, безначальное и беспредельное, созидательное и хранительное? Или как у несотворённой и безначальной [природы] — [действие] сотворённое, и получившее начало, и ограниченное, и хранимое другим, чтобы не распасться?» (*Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho 188* // PG. 91. Col. 341A. Рус. пер. с изм.: *Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия* / отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004. С. 219–221). Впрочем, заметим, что в другом своём сочинении прп. Максим прямо пишет о благодати как «нетварной» (ἄκτιστον) (*Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem 10* // PG. 91. Col. 1141A).
- 18 Ср.: «Так что и то, что энергия из сущности *всеми богословами* удостоверяемся, они есть иное и иное ... (Οὐκοῦν καὶ τῆς ἐνεργείας ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι κατὰ τοὺς θεολόγους ἀπαντας πεπιστουμένης, τὸ τε ἄλλο καὶ ἄλλο εἶναι καὶ δύο εἶναι...)» (Concilium Constantinopolitanum (anno 1351) 27 // *Op. cit.* Σ. 389:12–13.

между несотворённой и непознаваемой сущностью Бога и несотворёнными и познаваемыми свойствами, качествами Бога. Однако у святых отцов не существовало единой и общепринятой терминологии в данной области. Собственно говоря, именно свт. Григорий Палама её и упорядочил, после чего она и начинает интенсивно употребляться.

2. Свт. Григорий Палама между Проклом и Аристотелем: вопрос о выборе языка онтологии

Свт. Григорий Палама утверждает, что Божественные энергии суть «реальности», «вещи» (πράγματα)¹⁹. Вопрос о том, как понимать это утверждение, — ключевой вопрос для реконструкции онтологии свт. Григория. Как правило, исследователи отмечают зависимость учения свт. Григория о Божественных энергиях от неоплатонической философии²⁰. Действительно, даже при поверхностном прочтении сочинений святителя обнаруживается, по крайней мере на уровне лексическом, а отчасти и концептуальном, его зависимость от языка неоплатонической философии, а именно, от учения Прокла Диадоха о причастности, или иначе причастии (μετοχή)²¹.

- 19 См., например: *Gregorius Palamas. Epistulae* 6, 42, // ГПС. Т. 2. С. 450:31 – 451:1; *Ibid.* 6, 44 // ГПС. Т. 2. С. 453:1–4. *Gregorius Palamas. Contra Nicephorum Gregoram* II, 21 // ГПС. Т. 4. С. 280:35 – 281:13.
- 20 См. напр.: *Ivanka E. Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln*, 1964. S. 373–385. Впрочем, насколько нам известно, до настоящего времени не было написано ни одного обстоятельного исследования, где бы систематически, детально и подробно рассматривалось бы влияние неоплатонизма на онтологию свт. Григория Паламы.
- 21 Термин «причастность» (μετοχή, τὸ μετέχειν), или иначе «приобщение», — важнейший в метафизической системе неоплатоника Прокла Диадоха. Сама этимология слова μετοχή во многом раскрывает смысл слова: μετοχή происходит от гл. μετέχω < μετά (вместе) + ἔχω (иметь). Термин причастность «причастность» и у Прокла, и у свт. Григория подразумевает совместное обладание чем-либо с кем-либо. Ср.: «О причастности (τὸ μετέχειν) говорится [как об] обладании частью причастуемого (μέρος ἔχει τοῦ μετεχομένου), ибо если [нечто] причастует (μετέχει) не части, но целому, то тогда это в собственном смысле обладание (ἔχειν), а не причастность (μετέχειν)» (*Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 110 // ГПС. Т. 5. С. 95:26 – 96:1). По-видимому, через Ареопагитский корпус термин μετοχή был заимствован свт. Григорием Паламой. Святитель описывает термином μετοχή тождество обоженного человека с Богом по Его Божественным энергиям. Причастность сущности означала бы тождество по сущности, что невозможно, согласно свт. Григорию Паламе. (См.: *Ibid.* 104–112 // ГПС. Т. 5. С. 92–97). Соединение по сущности невозможно в том числе потому, что оно предполагает соединение

Согласно Проклу, всякая трансцендентная причина является «непричастуемым» (ἀμέθεκτος) для всего того, что она порождает, то есть для своих следствий. Термином «причастуемое» (μετεχόμενον) Прокл называет отражение трансцендентной причины в своих следствиях. Наконец, сами вещи, то есть порождения трансцендентной причины, в которых присутствует «причастуемое», он обозначает термином «причастующее» (μετέχον)²². Иллюстрируя своё учение о причастности, Прокл приводит пример. Так, предмет, который отражается в зеркале, есть «непричастуемое»; стеклянная поверхность зеркала — «причастующее»; образ предмета на стеклянной поверхности зеркала — «причастуемое»²³.

В 64-й теореме «Начал теологии» Прокл выделяет два вида «причастуемого»: «самосовершенные ипостаси» (αὐτοτελεῖς ἰποστάσεις)²⁴ и «отражения» или «отблески» (ἐλλάμψεις)²⁵. «Самосовершенные ипостаси» и «отражения» порождаются «непричастуемым», но отличие их в том, что первые имеют самостоятельное, ипостасное бытие (именно их Прокл называет генадами, «богами») и не зависят в своём существовании от «причастующего» и не находятся в нём, а вторые — безыпостасны и могут существовать только в «причастующем». Двум видам «причастуемого» соответствуют два вида причастия (μέθεξις): «обособленное причастие» и «необособленное причастие». При обособленном

по ипостаси: «Ибо никому Бог не даёт свою собственную сущность, и невозможно, чтобы она стала воспринятой чем-либо, и не показала воспринявшее состоящим из двух природ, то есть из божественной и человеческой природы, и это при том, если [воспринявшее] соединится с ней по ипостаси, что невозможно, когда оба составившихся прежде существовали, и тем более — каждое в своей собственной ипостаси» (*Gregorius Palamas. Orationes antirrhethicae contra Acindynum* 5, 24, 96 // ГПС. Т. 3. С. 359:29 — 360:3. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина* / пер. с греч. Р. В. Яшунского. Краснодар, 2010. С. 253).

- 22 См.: *Proclus. Institutio theologica* 23–27 // *The Elements of Theology* / ed., transl., comment. E. R. Dodds. Oxford, 1971. P. 26–32. См.: *Месяц С. В. Прокл* // ПЭ. М., 2020. Т. 58. С. 308. *Месяц С. В. Прокл* // *Античная философия: Энциклопедический словарь* / отв. ред. М. А. Солопова. М., 2008. С. 630–631. Как отмечает С. В. Месяц, впервые именно Ямвлих из Халкиды (ок. 245/250 — ок. 326 н. э.) ввёл в неоплатоническую философию термины «неприобщимое» (ἀμέθεκτος), «приобщимое» (μετεχόμενον) и «приобщающееся» (μετέχον), как описывающие отношение следствий к порождающим их причинам». См.: *Месяц С. В. Ямвлих* // *Античная философия*. С. 839.
- 23 *Proclus. In Platonis Parmenidem* 4 // *Procli philosophi Platonici Opera inedita* / ed. V. Cousin. Paris, 1864. P. 839:20 — 840:21.
- 24 *Proclus. Institutio theologica* 64 // *Op. cit.* P. 60.
- 25 *Ibid.* 114 // *Op. cit.* P. 100:18–31.

причастии «причастствующее» принимает в себя «самосовершенную ипостась» и становится сложной природой. Такому виду причастия соответствует единство двух природ в одном лице, например, человек, состоящий из тела и души. При необособленном причастии «причастствующее» (μετέχων) имеет в себе «отражение» как некое свойство своей природы, например, ум человека имеет в себе способность к созерцанию, то есть свойство созерцания, как «отражение» вышестоящей умной природы²⁶.

Подобный дискурс и язык описания часто встречаются и у свт. Григорий Паламы. Так, например, он пишет: «Впрочем, если есть причастующие (τὰ μετέχοντα) Богу, а сверхсущностная сущность Божия абсолютно непричастуема (παντάλασιν ἀμέθεκτος), то есть, значит, нечто между непричастуемой сущностью (ἀμέθεκτου οὐσίας) и причастующими (μετεχόντων), через что они причаствуют (μετέχουσιν) Богу. И если ты упразднил то, что между (τὸ μεταξὺ) непричастуемым (ἀμέθεκτου) и причастующими (μετεχόντων) — о, какой ущерб! — ты удалил нас от Бога, устранив связующее [звено] и положив великую и непроходимую пропасть между Ним и возникновением и устройением возникшего»²⁷. Поэтому свт. Григорий делает вывод: «Есть, стало быть, нечто между возникшим и оной непричастуемой сверхсущественностью, и не одно лишь, а много — столько же, сколько и причастующих» <...> «Стало быть, один и тот же Бог и непричастуем (ἀμέθεκτος), и причастуем (μεθεκτός): непричастуем как сверхсущностный, причастуем же как обладающий сущностотворной силой и энергией (δύναμις τε καὶ ἐνέργεια), дающей всему парадигму и всё приводящей к завершённости (παραδειγματικὴν καὶ τελικὴν τῶν πάντων)»²⁸. Таким образом, когда свт. Григорий рассуждает о сущности и энергии, используя неоплатонический язык, то его теория причастности (μέθεξις) выглядит во многом схожей с учением о причастности, представленным в метафизической системе Прокла. Но, в отличие от Прокла, свт. Григорий вводит для обозначения «причастуемого» (μετεχόμενον) особый термин, а именно, называет его «энергией» (ἐνέργεια) или «силой» (δύναμις).

26 Месяц С. В. Прокл // ПЭ. М., 2020. Т. 58. С. 309.

27 Gregorius Palamas. Pro hesychastis III, 2, 24 // ГПС. Т. 1. Ст. 675:26–31. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих (новый перевод) / пер. и коммент. Р. В. Яшунского; сост. О. И. Ласточкин. СПб., 2021. С. 281.

28 Ibid. III, 2, 25 // ГПС. Т. 1. Ст. 676:9–11; 677:5–8. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих (новый перевод). С. 281–282.

Впрочем, на основании схожести языка описания теории причастности нельзя делать вывод о тождественности взглядов свт. Григория и Прокла в осмыслении «причастуемого» (μετεχόμενον). Свт. Григорий резко выступает против понимания энергии в смысле прокловской «самосовершенной ипостаси», отказываясь признавать энергию ипостасной, то есть обладающей собственной ипостасью. По-видимому, когда антипаламиты обвиняли свт. Григория в том, что он вводит двух богов, высшее — Божественную сущность, низшее — Божественную энергию, то они видели в нём неоплатоника, который учит об энергии как о «причастуемом» (μετεχόμενον) в смысле «самосовершенной ипостаси» (αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις), существующей отдельно от самой сущности. Кроме этого, святителя обвиняли не только в двоебожии, но и в многобожии, ведь он учил не просто о единой энергии, но о множественности энергий, в чём можно было с лёгкостью усмотреть учение Прокла о множественности генад, называемых богами²⁹, которые являются посредниками между Единым и бытием умопостигаемым. Свт. Григорий, отвечая своим противникам, настаивал на том, что энергии не суть ипостаси, но они — воипостасны (ἐνυπόστατοι)³⁰.

Понимает ли святитель энергию как некое «отражение» Божественной сущности, которое присутствует в «причастующих», — вопрос более серьёзный. Что касается языка описания, то можно однозначно сказать, что подобная риторика у свт. Григория присутствует. Например, он пишет: «Являет же Он [Себя] очистившемуся уму как бы в зеркале, Сам по себе будучи невидим; точно так же и образ в зеркале: будучи являем, он не виден, и почти невозможно видеть в зеркале [отражение] и одновременно видеть само то, что в зеркале отражается»³¹. Здесь свт. Григорий, поясняя каким образом человек причастует

29 Своё учение о генадах Прокл излагает в «Началах теологии»: *Proclus. Institutio theologica* 113–165 // Op. cit. P. 100–144.

30 *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* III, 1, 9 // ГПС. Т. 1. Σ. 622–623.

31 «ἐμφανίζει δὲ ὡς ἐν ἑσόπτρῳ τῷ κεκαθαρμένῳ νοῦ, τὸ καθ' ἑαυτὸν ἀόρατος ὑπάρχων τοιοῦτον γὰρ ἢ ἐν ἑσόπτρῳ μορφῇ· φαινομένη οὐχ ὁράται καὶ σχεδὸν ἀδύνατόν ἐστιν ὁρᾶν τε ἐν ἑσόπτρῳ καὶ αὐτὸ κατὰ ταῦτὸ τὸ μορφοῦν τὸ ἑσόπτρον ὁρᾶν» (*Gregorius Palamas. Pro hesychastis* I, 3, 9 // ГПС. Т. 1. Σ. 419:10–14. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священо-безмолвствующих (новый перевод). С. 54–55). Это же место свт. Григорий почти дословно повторяет в «Беседе на Введение Богородицы во храм»: «Является же очищенному уму как бы в зеркале, будучи по Своей природе невидимым; так при отражении в зеркале, сам тот, кто отражается, при этом не бывает видим (видно лишь его изображение в зеркале), и совершенно невозможно в то же самое время видеть лицом к лицу того, кто отражается в зеркале и самое его отражение в зеркале. В настоящее время, вот, таким образом, как бы в зеркале, Бог бывает видим для очистивших себя в любви

Богу, приводит тот же самый пример с зеркалом, что и Прокл. Также свт. Григорий называет энергию «воипостасной», потому что она «созерцается» в ипостаси того, кто ей причаствует: «[Энергия] есть свет, подаваемый в неизреченном озарении и узанный лишь достойными, воипостасный, но не как обладающий собственной ипостасью, а потому, что Дух посылает эту жизнь в ипостась иного, где она и созерцается. Таково и есть в собственном смысле слова “воипостасное”, созерцаемое и не само по себе, и не в сущности, но в ипостаси»³². Такой подход к описанию энергии также очень схож с учением Прокла о «причастуемом» как «отражении», которое не существует самостоятельно, не является ипостасью, но обретает своё бытие только в «причастующем».

Язык неоплатонической онтологии очень удобен для того, чтобы описать трансцендентность Бога по сущности, поэтому именно к нему и прибегает свт. Григорий, когда, например, учит о непричастуемости Божественной сущности³³. Но этот язык описания, в действительности, становится совершенно неподходящим к описанию православного учения о единстве Бога и человека, Бога и мира. Ведь православное богословие, с одной стороны, настаивает на том, что Бог по Своей сущности всецело трансцендентен миру и непричастуем, но, с другой стороны, утверждает, что Бог по Своей сущности всецело имманентен миру и причаствуем. Язык прокловской модели причастности не был достаточен для объяснения этой антиномии.

Согласно прокловской модели приобщения оба вида «причастуемого» не являются «непричастуемым» ни в каком смысле слова³⁴.

Божией; тогда же, говорит Апостол, они увидят Его *лицом к лицу* («ἐμφανίσει δὲ ὡς ἐν ἑσώπτρῳ τῷ κεκαθαμένῳ νῶ, τὸ καθ' ἑαυτὸν ἀβάτος ὑλάρχων· τοιοῦτον γὰρ ἡ ἐν ἑσώπτρῳ μορφή, φαινομένη οὐχ ὁράται, καὶ παντάλασιν ἀδύνατόν ἐστιν ὁρᾶν τε ἐν ἑσώπτρῳ καὶ κατὰ ταῦτὸ τὸ μορφοῦν τὸ ἑσώπτρον ὁρᾶν. Νῦν μὲν οὖν οὕτω τοῖς ἐν ἀγάπῃ θεῖα καθαρθείσιν ὁ Θεὸς ὁράται, τότε δέ, φησί, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον» — *Gregorius Palamas. Homiliae 53, 60* // ГПС. Т. 6. Σ. 583:931–936. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Беседы (омилии) святытеля Григория Паламы. Ч. 1 / пер. с греч. архим. Амвросия (Погодина). М., 1993. С. 135*).

32 *Gregorius Palamas. Pro hesychastis III, 1, 9* // ГПС. Т. 1. Σ. 623:4–9. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих (новый перевод). С. 233*.

33 Ср., например: *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica 85–95, 104–112* // ГПС. Т. 5. Σ. 83–90, 92–97.

34 Ср.: «Разве можно относить к одной гипотезе [диалога Платона «Парменид»] Единое, не принадлежащее к числу сущих и совершенно не сопоставимое со множественным, и генады, которые являются приобщимыми со стороны сущих и сопоставимы со множественным?» (*Proclus. In Platonis Parmenidem 5* // *Procli philosophi Platonici Opera inedita* / ed. V. Cousin. Paris, 1864. P. 1067:9–19). В отличие от Прокла, в метафизике Ямвлиха Единое становится причаствуемым через генады, то есть через богов (*Iamblichus. De mysteriis I, 13* // *On the*

«Непричастуемое» — абсолютно трансцендентно и неприобщимо даже через «причастуемое», в то время как свт. Григорий учит о приобщимости Божественной сущности через энергии³⁵ и вездиприсутствии Бога по сущности³⁶. Действительно, «самосовершенные ипостаси» являются порождением непричастуемого, существуют отдельно от него и обладают самостоятельным бытием, поэтому соединение с самосовершенными ипостасями не есть соединение с «непричастуемым». «Отражения» также не являются самим «непричастуемым», ведь «отражение» существует отдельно от отображаемого предмета, хотя и имеет его источником своего бытия. Кроме этого, согласно Проклу, «отражение» присутствует в «причастующих» в виде свойства (качества) сущности предмета. Например, как учит Прокл, сама по себе способность созерцания, которой обладает ум, есть ни что иное как подобие свойства (качества) вышестоящего ума. Иными словами, способность созерцания, которую имеет высший ум, и способность созерцания, которой обладает низший ум, — это две онтологически разные и отделённый друг от друга реальности. Таким образом, приобщаясь высшему уму, низший ум приобщается не самому свойству высшего ума, но лишь некому подобию его свойства, само же свойство высшего ума остаётся непричастуемым. Напротив, в онтологии свт. Григория, приобщение Божественной энергии есть непосредственное обладание Божественной энергией по причастию (по приобщению), но не по сущности³⁷.

Присутствующая в онтологии Прокла отделённость, пропасть между «непричастуемым» и «причастуемым» на даёт свт. Григорию возможность полноценно использовать язык прокловской модели причастности для описания соединения человека с Богом. Именно поэтому он прибегает к языку аристотелевской онтологии, в котором действие (энергия) рассматривается как такое «сущее», которое неотделимо от «сущего»

Mysteries / transl. by E. C. Clarke, J. M. Dillon, J. P. Hershbell. Atlanta, 2003. P. 54:8–12). Генады (боги) есть само Единое в своём бытии по отношению к миру, генады есть различные способы существования Единого. Подход Ямвлиха в решении апории трансцендентного начала представляется намного более схожим с моделью, предлагаемой свт. Григорием, чем соответствующий подход Прокла. Прокл не разделяет подобных взглядов Ямвлиха и критикует их. (См.: *Месяц С. В.* Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах // Историко-философский ежегодник. 2010. № 2009. С. 55–56).

35 *Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae 5 (Theophanes sive De divinitate) 17 // ГПС. Т. 2. С. 243:20–24.*

36 *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica 93 // ГПС. Т. 5. С. 88:28 – 89:4.*

37 *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica 110 // ГПС. Т. 5. С. 95:26 – 96:1.*

в первичном смысле, то есть от сущности. В онтологии свт. Григория оба способа описания энергии не противоречат, но дополняют друг друга. Выбор языка описания, языка аристотелевской или прокловской онтологии, зависит от проблемы, которую решает свт. Григорий. В целом, он отдаёт предпочтение языку аристотелевской онтологии. Именно выбор этого языка описания позволяет свт. Григорию объяснить два важнейших положения его онтологии: 1) Божественная энергия отличается, но не отделяется от сущности, она есть сама сущность в движении, поэтому 2) Божественная сущность является одновременно, с одной стороны, трансцендентной и непричастуемой, а с другой стороны, имманентной и причастуемой.

На наш взгляд, именно обращение к языку аристотелевской онтологии позволило свт. Григорию, во-первых, более успешно решить проблему трансцендентного начала, в сравнении с тем, как она решалась в философии неоплатонизма³⁸, во-вторых, показать, каким образом непричастуемая Божественная сущность может всё-таки стать причастуемой через энергии³⁹. Именно поэтому в данном исследовании за скобками остаётся детальное и подробное сравнение неоплатонического учения о причастности и учения свт. Григорий о причастности Божественным энергиям⁴⁰, но при анализе характера различия сущности и энергии в онтологии свт. Григория Паламы большее внимание уделяется соответствующим сторонам онтологии Аристотеля.

3. Учение Аристотеля об отношении первой сущности к другим категориям сущего: энергия как сущность в движении

Буквально термин *πράγμα* обозначает «вещь», но у свт. Григория это слово является богословско-философским термином, которое тождественно понятию «сущее» (*τὸ ὄν*). Прежде чем приступить непосредственно к изложению учения свт. Григория Паламы об энергии как «сущем», следует кратко и в обзорной форме представить учение о «сущем»

38 О том, как проблема трансцендентного начала решалась в неоплатонической онтологии см.: *Месяц С. В.* Проблема трансцендентного начала. С. 33–60.

39 О сравнении учения об энергии у Аристотеля и Паламы см. также: *Μπέζιος Μ.* Ἡ μεταφυσικὴ τῆς ἐνέργειας στὴν ἀριστοτελικὴ ὄντολογία καὶ στὴν παλαμικὴ θεολογία // *Παρνασσός*. Т. 35. 1993. Σ. 127–136.

40 Освящение данной темы предполагает проведение отдельного исследования.

в философии Аристотеля, поскольку именно за ним следует свт. Григорий Палама в построении своей онтологии.

Аристотель выделяет десять категорий сущего⁴¹:

«Бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие. А так как одни высказывания обозначают суть вещи, другие — качество, иные — количество, иные — отношение, иные — действие (ποιεῖν) или претерпевание, иные — “где”, иные — “когда”, то сообразно с каждым из них те же значения имеет и бытие»⁴².

Для Аристотеля важно, что то, о чем мы говорим, используя «формы категориального высказывания» при описании конкретной вещи (первой сущности), существует в действительности и является сущим. Каждая категория является сущим⁴³, но таким сущим, которое имеет определённое значение и отвечает на определённый вопрос. Например, категория «качество» является сущим, которое отвечает на вопрос «какой?» и т.д. Отсюда следует значение и самого понятия «категория»: категории — это сказываемое о вещи как о сущем в том или ином смысле.

По убеждению Аристотеля, категории сущего не имеют единого значения, они не могут сводиться друг к другу и поэтому не могут объединяться единым понятием или обозначаться одним словом. Аристотель выделяет две причины, по которым сущее не может быть родом, то есть не может быть предикатом в высказываниях о категориях.

Во-первых, род высказывается о более частном и выступает в предложении в роли сказуемого. Если сущее — это род, то оно будет выступать по отношению к категориям в качестве сказуемого. В этом случае

41 Все «сущее» (τὰ ὄντα), для Аристотеля, это то, что обладает «бытием» (τὸ εἶναι), то есть существует.

42 «καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσα περ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαυτῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταυτῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστὶ σημαίνει, τὰ δὲ ποῖόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἐκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταῦτο σημαίνει» (*Aristoteles. Metaphysica* V, 7, 4–5 // *Aristotelis Opera*. Т. 8 / ex recensione I. Bekkeri. Oxonii, 1837. P. 92–93. Рус. пер.: *Аристотель*. Сочинения: в 4 тт. / Академия Наук СССР Институт философии. М., 1976. Т. 1. С. 156).

43 «О сущем (τὸ ὄν) говорится в различных смыслах, как мы это установили раньше в разделе о многозначности [каждого выражения]: оно означает, с одной стороны, суть вещи и определенное нечто, а с другой — качество или количество, или любое из других родов сказываемого» (*Aristoteles. Metaphysica* VII, 1, 1 // *Op. cit.* P. 119. Рус. пер.: Указ. соч. С. 187).

имели бы место высказывания следующего порядка: «действие есть сущее», «качество есть сущее» и т. д. Однако эти выражения тавтологичны, поскольку, например, в выражении «действие есть сущее» само «сущее» уже содержится в связке «есть», поскольку «сущее» является тем, что существует, то есть он и есть «есть». Таким образом, выражение «действие есть сущее» имеет значение «действие есть есть», что является тавтологией.

Во-вторых, виды выделяются в роды благодаря видовому признаку, который «сказывается» о виде, но не входит в него. В том случае, если категории сущего есть виды некоего рода сущего, то у них должны существовать видовые признаки, которые должны отличать одну категорию от другой. Например, если предположить, что категория сущности отличается от категории действия видовым признаком «самостоятельности», ведь действие не существует без сущности, тогда получается, что сущность есть «самостоятельное» сущее, а действие есть «несамостоятельное» сущее. Но если допустить такой ход рассуждений, то видовой признак подпадёт под категорию качества, а через это войдёт в вид, который сам и определяет. Такого, согласно Аристотелю, не может быть по определению: видовой признак не входит в те виды, которые он отделяет друг от друга.

Однако Аристотель усматривает некую общность категорий, но это не общность категорий как видов, включённых в род, но общность по аналогии (общность по отношению). Общность по аналогии — это общность нескольких вещей по отношению к одной вещи. Например, такие вещи как: лекарство, врач, диета и т. д. — не подпадают под единый род, но их объединяет единство по отношению к здоровью, хотя они и не являются здоровьем самим по себе. Точно такой же общностью объединены все десять категорий Аристотеля. Они имеют также отношение к чему-то одному, а именно к первой сущности, то есть конкретной вещи. Все девять категорий так или иначе связаны с первой сущностью и не существуют отдельно от неё: качество есть качество сущности, действие есть действие сущности, количество есть количество сущности и т. д.⁴⁴ Поэтому первая сущность есть «первое во всех смыслах: и по определению, и по познанию, и по времени»⁴⁵. Каждая

44 «В самом деле, из других родов сущего ни один не может существовать отдельно, одна лишь сущность может» (*Aristoteles. Metaphysica VII, 1, 6* // *Op. cit.* P. 120. Рус. пер.: Указ. соч. С. 188).

45 *Aristoteles. Metaphysica VII, 1, 5* // *Op. cit.* P. 120. Рус. пер.: С. 187–188.

из девяти категорий есть сущее, но такое сущее, которое существует благодаря первой категории — сущности (конкретной вещи)⁴⁶.

Согласно Аристотелю, движение, как одна из категорий, есть ни что иное как сама первая сущность, но такая первая сущность, которая находится в движении. Движение неотделимо от первой сущности, оно не имеет своей «сущности», то есть не представляет из себя отдельный предмет (οὐσία)⁴⁷ от того предмета, к которому относится. По этому поводу Аристотель пишет: «Поэтому можно бы поставить и вопрос: “ходить”, “быть здоровым”, “сидеть” и тому подобное — есть ли каждое из них сущее или не-сущее? Ибо ни одно из них не существует от природы само по себе и не может отделяться (χωρίζεσθαι) от предмета (οὐσία); а если что-то здесь и существует, то скорее то, что ходит, то, что сидит, и то, что здорово. А они, видимо, есть сущее в большей мере, потому что субстрат у них есть нечто определённое, а именно сущность или единичный предмет, который и представлен в таком виде высказываний, ибо о хорошем и сидящем мы не говорим без такого субстрата»⁴⁸. Но при этом, конечно, Аристотель убеждён, что несмотря на то, что действие не существует без первой сущности, оно есть сущее, хотя и существует только в отношении к первой сущности, то есть к «сущему в первичном смысле». Продолжая, он отмечает: «Ясно поэтому, что благодаря сущности есть и каждое из тех действий или состояний, так что сущность есть в первичном смысле сущее, т. е. не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее»⁴⁹.

Из сказанного следует, что все девять категорий, «относящихся» к первой сущности, в том числе и «действие», не состоят из чего-либо

46 Ср.: «А всё остальное называется сущим, поскольку в одних случаях — это относящееся к сущему в первом значении количество, или качество, или состояние, или еще что-то другое тому подобное» (*Aristoteles. Metaphysica VII, 1, 2–3* // *Op. cit. P. 120. Рус. пер.: Указ. соч. С. 187*).

47 Аристотель часто конкретный предмет называет «сущностью» (οὐσία).

48 «διὸ κἀν ἀπορήσειέ τις πότερον τὸ βαδίζειν καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ καθῆσθαι ἕκαστον αὐτῶν ὄν σημαίνει, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοιοῦν τῶν τοιοῦτων· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ’ αὐτὸ πεφυκὸς οὔτε χωρίζεσθαι δυνατόν τῆς οὐσίας, ἀλλὰ μᾶλλον, εἴπερ, τὸ βαδίζον τῶν ὄντων καὶ τὸ καθήμενον καὶ τὸ ὑγιαῖνον. ταῦτα δὲ μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἔστι τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὀρισμένον (τοῦτο δ’ ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ’ ἕκαστον), ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ· τὸ ἀγαθὸν γὰρ ἢ τὸ καθήμενον οὐκ ἄνευ τούτου λέγεται» (*Aristoteles. Metaphysica VII, 1, 3–4* // *Op. cit. P. 120. Рус. пер. с изм.: Указ. соч. С. 187*).

49 «δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην κάκειων ἕκαστον ἐστὶν, ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς ἡ οὐσία ἄν εἴη» (*Aristoteles. Metaphysica VII, 1, 5* // *Op. cit. P. 120. Рус. пер.: Указ. соч. С. 187*).

ино, кроме как самой сущности, которая является единственной категорией, состоящей из «элементов» (στοιχεῖα):

«Вообще если искать элементы существующего, не различая множества значений сущего, то найти эти элементы нельзя, особенно когда вопрос ставится таким образом: из каких элементов состоит сущее? В самом деле, из каких элементов состоит действие или претерпевание, или прямое, этого, конечно, указать нельзя, а если возможно указать элементы, то лишь для сущностей. А потому неверно искать элементы всего существующего или думать, что имеют их»⁵⁰.

Коль скоро девять категорий существуют в первой сущности и благодаря ней, то и различить, отделить их от первой сущности и сделать их отдельным предметом рассмотрения можно лишь только умом, а не эмпирически:

«Так как связывание (ἡ συμπλοκή) и разделение (ἡ διαίρεσις) находится в мысли (ἐν διανοίᾳ), но не в вещах, а сущее в смысле истинного отлично от сущего в смысле объективно существующего (ведь мысль (ἡ διάνοια) связывает или отделяет либо суть вещи, либо качество, либо количество, либо еще что-нибудь подобное)...»⁵¹.

Действительно, невозможно количество, качество, отношение, место, время, положение, состояние, действие, претерпевание эмпирически отделить от конкретного предмета (первой сущности) и также эмпирически, то есть с помощью органов чувств, рассмотреть их в отдельности от него. Перечисленные категории существуют только благодаря первой сущности. Отделить девять категорий от первой сущности и рассмотреть их, как нечто, что 1) реально существует, 2) существует благодаря первой сущности и «в» ней, 3) отличается от первой сущности, — возможно только мысленно. Поэтому только мысль может «отделить» от первой сущности прочие девять категорий, которые в действительности неотделимы от неё и не существуют помимо

50 «ὄλως τε τὸ τῶν ὄντων ζητεῖν στοιχεῖα μὴ διελόντας, πολλαχῶς λεγομένων, ἀδύνατον εὐρεῖν, ἄλλως τε καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ζητοῦντας ἐξ οἷων ἐστὶ στοιχείων. ἐκ τίνων γὰρ τὸ ποιεῖν ἢ πάσχειν ἢ τὸ εὐθύ, οὐκ ἔστι δῆπου λαβεῖν, ἀλλ' εἴπερ, τῶν οὐσιῶν μόνον ἐνδέχεται ὥστε τὸ τῶν ὄντων ἀπάντων τὰ στοιχεῖα ἢ ζητεῖν ἢ οἶεσθαι ἔχειν οὐκ ἀληθές» (*Aristoteles*. *Metaphysica* I, 9, 31 // Op. cit. P. 31. Рус. пер.: Указ. соч. С. 91).

51 «ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκή ἐστὶν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι, τὸ δ' οὕτως ὄν ἕτερον ὄν τῶν κυρίως (ἢ γὰρ τὸ τί ζητεῖν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ὅτι ποσὸν ἢ τι ἄλλο συνάπτει ἢ ἀφαιρεῖ ἢ διάνοια)...» (*Aristoteles*. *Metaphysica* VI, 4, 3 // Op. cit. P. 119. Рус. пер. с изм.: Указ. соч. С. 186).

неё, и сделать их отдельным предметом для мысленного рассмотрения⁵². Однако сказанному не противоречит, что все девять категорий сущего имеют реальное существование в конкретных вещах и благодаря им, поскольку все высказываемое о конкретной вещи не выражает ничего того, чего бы не было в самой этой вещи⁵³.

4. Концепты «различие» и «разделение» в учении свт. Григория Паламы: энергия как сущность в движении

Рассматривая десять категорий Аристотеля, свт. Григорий приходит к выводу, что в Боге можно различать три категории: сущность (οὐσία), действие (τὸ ποιεῖν) и внутритрочные отношения (τὸ πρὸς), то есть ипостасные свойства: «Тогда как все сущие (ὄντων) (включая тех, которые созерцаются (ἐνθεωρουμένων) как следующие после сущности) сводятся к десяти категориям: сущность, количество, качество, отношение, “где”, “когда”, действие, претерпевание, обладание и положение, Бог есть сверхсущностная сущность, в которой [умом] созерцаются (ἐνθεωρουμένων) [только] отношение (τὸ πρὸς) и действие (τὸ ποιεῖν), а они не производят в этой [сверхсущностной сущности] никакой сложности и никакого изменения. <...> А те, которые говорят, что Бог есть только сущность, в которой не наблюдается ничего другого, представляют Бога не [обладающим способностью] творить (τὸ ποιεῖν), действовать (καὶ ἐνεργεῖν) и относиться к чему-либо (τὸ πρὸς). Если же они считают, что Бог не имеет [всего] этого, то значит, что Он не есть действующий (οὐδὲ ἐνεργός ἐστιν), не есть Создатель и не обладает энергией»⁵⁴. Свт. Григорий также, как и Аристотель, понимает, что ка-

52 Ср.: «Ибо всё другое обозначают как сущее, связывая его с мыслью о сущности: количество, и качество, и все остальное, о чем говорится как о сущем; в [мысли о] каждом из них должна содержаться мысль о сущности, как мы указали в наших предыдущих рассуждениях» («κατὰ γὰρ τὸν τῆς οὐσίας λόγον λέγεται τᾶλλα ὄντα, τὸ τε ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν καὶ τᾶλλα τὰ οὕτω λεγόμενα· πάντα γὰρ ἔξει τὸν τῆς οὐσίας λόγον, ὡσπερ εἵπομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις» – *Aristoteles. Metaphysica* VI, 4, 3 // *Op. cit.* P. 120. Рус. пер.: Указ. соч. С. 186).

53 *Aristoteles. Metaphysica* V, 7, 4–5 // *Op. cit.* P. 92–93.

54 «Πάντων τῶν ὄντων εἰς δέκα συγκεφαλαιουμένων, οὐσίαν, λέγω, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, ποῦ, ποτέ, ποιεῖν, πάσχειν, ἔχειν, κείσθαι, καὶ τῶν ἐφεξῆς τῇ οὐσίᾳ ἐνθεωρουμένων, ὁ θεὸς οὐσία ὑπερούσιός ἐστιν, ἢ ἐνθεωρεῖται μόνα τὸ πρὸς τί τε καὶ τὸ ποιεῖν, οὐδεμίαν ἐμποιούντα ταύτη σύνθεσιν ἢ ἀλλοίωσιν. <...> οἱ δὲ λέγοντες οὐσίαν εἶναι μόνον τὸν θεόν, μηδὲν ἔχουσαν ἐνθεωρούμενον, οὐδὲ τὸ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν, οὐδὲ τὸ πρὸς τι ἔχειν τὸν θεόν

тегории несводимы друг к другу, они есть отличные друг от друга «сущие», то есть реально существующие, но такие «сущие», которые не существуют самостоятельно, но только благодаря первой сущности, где они и «созерцаются» (ἐνθεωρέω) умом.

В другом месте свт. Григорий несколько уточняет свою позицию по поводу количества категорий сущего в Боге, относя и ипостась к сущему, что является некой «инновацией» по сравнению с Аристотелем: «В Боге [можно различать] три сущие: сущность, энергию и Троицу Божественных Ипостасей (Τριῶν ὄντων τοῦ θεοῦ, οὐσίας, ἐνεργείας, τριάδος ὑποστάσεων θεῶν)»⁵⁵. Собственно говоря, Троица Божественных Ипостасей — это Те, к Которым относится категория отношения (τὸ πρὸς): «[Категория] отношения (τὸ πρὸς) всегда высказывается относительно другого, ибо о Сыне говорится в отношении к Отцу, но Сын никогда не бывает Отцом [своего] Отца. И как невозможно отношению (τὸ πρὸς) ничем не отличаться от сущности и не быть [умом] созерцаемым (ἐνθεωρεῖσθαι) в сущности, а быть [самой] сущностью, так же невозможно и энергии (ἐνέργειαν) совсем не отличаться от сущности, а быть [самой] сущностью, хотя это и не нравится Акиндину»⁵⁶. Свт. Григорий Палама отмечает, что «ипостасные [отношения] не есть ипостась, но характеристика ипостаси: так и природные [свойства] не есть природа, но характеристика природы»⁵⁷. Вообще, ипостась есть отдельное сущее в Боге, которое не есть ни сущность, ни энергия, ни ипостасное свойство (отношение)⁵⁸. Все категории сущего, относящиеся к сущности

κατασκευάζουσιν. εἰ δὲ μὴ ταῦτα ἔχει ὃν αὐτοὶ νομίζουσι θεόν, οὐδὲ ἐνεργός ἐστιν, οὐδὲ δημιουργός, οὐδὲ ἐνέργειαν ἔχει» (*Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 134 // ГПС. Т. 5. Σ. 77:23–28. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. С. 198–200).

- 55 *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 75 // ГПС. Т. 5. Σ. 77:26–27. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. С. 133.
- 56 «καὶ τὸ πρὸς τι δὲ πρὸς ἕτερον ἀεὶ λέγεται· υἱὸς γὰρ λέγεται πρὸς τὸν πατέρα, πατὴρ δὲ τοῦ πατρὸς ἐστὶν υἱὸς οὐδέποτε. ὡς οὖν τὸ πρὸς τι τῶν ἀδυνάτων μὴδὲ διαφέρειν τῆς οὐσίας, μὴδὲ ἐνθεωρεῖσθαι τῇ οὐσίᾳ, ἀλλ' οὐσίαν εἶναι, οὕτως οὐδὲ τὴν ἐνέργειαν ὅλως ἐστὶ δυνατόν μὴ διαφέρειν τῆς οὐσίας, ἀλλ' οὐσίαν εἶναι, κἂν Ἀκίνδυνος ἀπαρέσκηται» (*Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 142 // ГПС. Т. 5. Σ. 114:29 – 115:2. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. С. 206).
- 57 *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum* 2, 20, 100 // ГПС. Т. 3. Σ. 157:13–16. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Антирретики против Акиндина. С. 99.
- 58 Ср. также: «Разве каждое из ипостасных свойств или каждую из Ипостасей, которые не являются ни сущностью, ни случайным свойством Бога, можно [на этом основании] причислить к совсем не существующему?» (*Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 135 // ГПС. Т. 5. Σ. 111:23–26. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. С. 200).

Бога, а именно, Ипостаси, отношения, энергия есть то, чем обладает сущность, они есть нечто «по природе присущее» (προσόντα φυσικῶς)⁵⁹ сущности, но не есть сама сущность⁶⁰. Таким образом, свт. Григорий выделяет четыре категории сущего в Боге: сущность, Ипостаси, ипостасные отношения и энергию. Все четыре категории несводимы друг к другу и отличны друг от друга, но существуют они благодаря сущности и в ней обретают бытие.

Комментируя приведённые фрагменты, необходимо сделать уточнение по поводу используемой свт. Григорием терминологии. С одной стороны, он отождествляет аристотелевский термин «действие» (τὸ ποιεῖν) с термином «энергия» (ἐνέργεια); с другой стороны, разводит значения этих терминов и понимает под «действием» акт Божественного творения, созидания, а под «энергией» — то, благодаря чему возможно «действие» как некий творческий акт⁶¹. В действительности, как учит свт. Григорий, каждая природа (сущность) имеет только одну природную энергию (ἐνέργεια)⁶². Множественность единой природной Божественной энергии возникает за счёт множественности её тропосов (способов действия)⁶³. Именно поэтому можно

59 *Gregorius Palamas. Orationes antirrhethicae contra Acindynum 1, 7, 32 // ГПС. Т. 3. Σ. 63:29–30.*

60 Ср.: «Бог обладает тем, что не есть сущность» («Ἐχει ὁ θεὸς καὶ ὃ μὴ ἔστιν οὐσία» — *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica 135 // ГПС. Т. 5. Σ. 111:20.* Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав. С. 200*).

61 Ср.: «Бог действует и созидает тварь, хотя Сам является нетварным» («ἐνεργεῖ γὰρ καὶ ποιεῖ ὁ θεὸς τὰ κτίσματα, αὐτὸς δὲ ἄκτιστός ἐστι» — *Capita physica, theologica, moralia et practica 142 // ГПС. Т. 5. Σ. 114:28–29* (перевод наш. — *Е. В.*)

62 «Ибо никто никогда из избравших быть благочестивыми не говорил о ней [Божественной энергии] во множественном числе. Однако мы и **мыслим** её неделимой, и всегда говорим о ней, как об абсолютно неделимой. И поэтому мы знаем, что божественная энергия отлична от неё, так как сию мы научены иногда называть и во множественном числе, а божественную сущность — всегда в единственном» («Οὐδεὶς γὰρ οὐδέποτε τῶν εὐσεβεῖν ἠρημένων πληθυντικῶς προήγαγεν αὐτήν· ἀλλὰ καὶ ἀμερίστον αὐτήν νοοῦμεν εἶναι καὶ ὡς ἀμερίστου παντάλασιν οὐσης περὶ αὐτῆς ἀεὶ διαλεγόμεθα. Καὶ κατὰ τοῦτο διενηνοχῆναι τὴν θείαν ἐνέργειαν αὐτῆς γινώσκομεν, ὅτι ταύτην ἔσθ' ὅτε καὶ πληθυντικῶς ἐκφέρειν ἐδιδάχθημεν, ἀεὶ δὲ τὴν θείαν οὐσίαν ἐνιαίως» — *Gregorius Palamas. Orationes antirrhethicae contra Acindynum 6, 14, 51 // ГПС. Т. 3. Σ. 424:32 – 425:4.* Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина. С. 302.* Ср.: «Единая энергия Трёх Божественных Ипостасей едина не только в смысле подобия, как это бывает у нас, но и в смысле числа (τῶ ἀριθμῶ)» (*Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica 138 // ГПС. Т. 5. Σ. 113:7–8.* Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав. С. 203*).

63 «Таким же образом Бог и целиком есть сущность и целиком — энергия; отлична же от божественной сущности божественная энергия, и к тому же — по множеству тропосов, как мы много где и много как показали» («Οὕτω καὶ ὁλος οὐσία καὶ ὁλος ἐνέργειά ἐστιν

говорить о множестве Божественных энергий: Воля, Благодать, Любовь, Всеведение, Непознаваемость и т.д. Все тропосы Божественной энергии имеют между собой реальное различие, но не разделение⁶⁴. Любовь, как один из тропосов Божественной энергии, не есть Всеведение, и Воля не есть Предведение и т. д. Различие тропосов природной энергии узнаётся по различию результата их «деятельности» (πράξις). Таким образом, «действие» (τὸ ποιεῖν), как творческий акт, есть определённый способ реализации единой природной «энергии». В плане онтологическом «действие» абсолютно тождественно «энергии» и есть сама «энергия» в её творческом движении по отношению к миру⁶⁵. Именно поэтому в приведённом выше фрагменте свт. Григорий прямо отождествляет ἐνέργεια с аристотелевским τὸ ποιεῖν.

Свт. Григорий Палама, следуя за свт. Григорием Нисским⁶⁶, даёт следующее определение единой природной энергии: «Энергия есть движение сущности, а не [сама] сущность» (ἡ γὰρ ἐνέργεια κίνησις ἐστὶν οὐσίας,

ὁ θεός· διενήνοχε δὲ τῆς θείας οὐσίας ἡ θεία ἐνέργεια, καὶ κατὰ πολλοὺς γε τρόπους, καθάπερ πολλαχοῦ καὶ διὰ πλείονων ἀπεδείξαμεν) – *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum* 4, 15, 41 // ГПС. Т. 3. Σ. 270:12–15. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина. С. 185*). Ср.: «... ведь нетварное с нетварным всегда равно, и соединяется нераздельно, и есть одно, поскольку оно нетварно, и тропосы природных и ипостасных идиом никак не повреждаются этим единством» (ἄκτιστον γὰρ ἄκτιστον ἴσον ἐστὶν αἰεὶ, καὶ ἦν ὡταὶ ἀδιαιρέτως καὶ ἓν ἐστὶν, ἢ ἄκτιστον, καὶ οἱ τρόποι τῶν ἰδιωμάτων τῶν τε φυσικῶν καὶ ὑποστατικῶν, ἤκιστα λυμαίνονται τῷ ἐνιαίῳ τούτῳ) – *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum* 3, 19, 85 // ГПС. Т. 3. Σ. 222:30–33. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина. С. 148*).

64 О реальном различии между тропосами единой природной энергии см.: *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum* 3, 13, 49 // ГПС. Т. 3. Σ. 199. Ср.: «Если силы Бога и энергии не имеют, согласно им, никакого различия (τὴν διαφοράν) друг от друга и от сущности, то и божественное желание не будет отличным от предведения. В таком случае, по Акиндину, Бог как воистину являющийся провидцем всего будет желателем зла, чего даже Мани не отважился помыслить» (*Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum* 1, 7, 32 // ГПС. Т. 3. Σ. 63:6–12. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина. С. 23*).

65 Ср.: *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 134 // ГПС. Т. 5. Σ. 77:23–28.

66 Именно свт. Григорию Нисскому приписывается следующее определение энергии: «Энергия есть какое-либо движение сущности (Ἐνέργειά ἐστὶ ποιά τις κίνησις τῆς οὐσίας). Движение (κίνησις) же определяется им как «изменение первоначального (κίνησις δὲ ἐστὶ παράλλαξις τοῦ προτέρου)» (*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* 258 // *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi: ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / hrsg. von F. Diekamp. Münster in Westf., 1907. S. 258:4, 6–7*). О том, почему энергия, условно говоря, «изменяет» сущность и определяет её бытие, см. ниже, где свт. Григорий Палама говорит о том, что существование (энергия) предшествует сущности.

ἀλλ' οὐκ οὐσία)⁶⁷. Поэтому «действовать и энергия (ἡ ἐνέργεια) — это одно и то же, точно так же как двигаться и движение (ἡ κίνησις)»⁶⁸. В данном определении также видна аллюзия на Аристотеля, который говорит, что «за деятельность больше всего принимают движение (δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι)»⁶⁹. Определяя энергию как «движение сущности» и уточняя, что энергия «не есть сущность», свт. Григорий акцентирует внимание на то, что энергия и сущность — это две различные реальности, две отличные друг от друга категории сущего. Чтобы понять характер этого различия, необходимо рассмотреть два важнейших термина онтологии свт. Григория Паламы, а именно: разделение (χωρισμός, διαίρεσις) и различие (διαφορά). Своё учение о разделении и различии свт. Григорий Палама кратко обобщает в 52 и 53 параграфах шестого «Антирретика против Акиндина».

В 52 параграфе свт. Григорий укоряет Акиндина в том, что он «мыслит неразличимыми» (ἀδιάφορον φρονεῖ) энергию и сущность⁷⁰. Причину, по которой Акиндин не различает мысленно две категории сущего, энергию и сущность, святитель усматривает в том, что «они абсолютно неотделимы (ἀδιαίρετων) друг от друга». Как пишет свт. Григорий, Акиндин полагает, что коль скоро сущность и энергия «неотделимы» (ἀδιαίρετοι) друг от друга, то, стало быть, они и «неотличимы» (ἀδιάφοροι), поэтому

67 *Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae 1 (De unione et distinctione) 22 // ГПС. Т. 2. С. 85:11–12.*

68 «τὸ γὰρ ἐνεργεῖν καὶ ἡ ἐνέργεια ταὐτόν, ὥσπερ καὶ τὸ κινεῖσθαι καὶ ἡ κίνησις» (*Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae 1 (De unione et distinctione) 22 // ГПС. Т. 2. С. 85:19–20. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Трактаты. С. 26).*

69 *Aristoteles. Metaphysica IX, 3, 10 // Op. cit. P. 168. Рус. пер.: Указ. соч. С. 238.* До свт. Григория, как, впрочем, и после него, святые отцы описывали Божественную энергию как то, что «сопутствует» Божественной сущности; то, чем Божественная сущность «обладает»; то, что находится «вокруг (около) Божественной сущности». См., например: «И благо ли, праведность ли, мудрость или иное что назовёшь — ты будешь говорить не о природе Божией, а о том, что окрест природы»; «Благость, праведность и тому подобное сопутствует божественной природе, а не показывает саму сущность» (*Ioannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxae 4; 9 // PTS. 12. S. 13:33–36, 32:25–26*). Как отмечает Д. С. Бирюков, «около сущности (περὶ τῆς οὐσίας) (Божией), или, с теми же смысловыми коннотациями, около Бога — формула, восходящая к Филону (О том, что Бог неизменен 12.62; 17.78–81) и Плотину (Эннеады 2.6.1.16), воспринятая Афанасием Александрийским и Каппадокийскими отцами, и через них византийской теологической мыслью» (*Бирюков Д. С. К вопросу о специфике учения Григория Паламы и его расхождении с доктриной Никифора Григоры // Научная сессия ГУАП, 6–10 апреля 2015 г.: сборник докладов. Ч. 3: Гуманитарные науки. СПб., 2015. С. 87*).

70 *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum 6, 14, 52 // ГПС. Т. 3. С. 425:19.*

невозможно их мысленно «различить» (διαφέρειν)⁷¹. Свт. Григорий, отвечая Акиндину, признаёт, что сущность и энергия являются «нераздельными» (ἀμερίστοι), но отмечает, что при дискурсивном богословии рассудок человека «мысленно разделяет» неразделимые между собой сущность и энергию: «человеческое знание не может, не разделяя, мыслить и рассуждать о нераздельном» (τῆς ἀνθρωπίνης γνώσεως μὴ δυναμένης ἀμερίστως νοεῖν καὶ διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἀμερίστων)⁷². В дискурсивном богословии рассудок человека «мысленно постигает Бога по мере возможности (τὸ νοῆσαί τινα δηλοῖ θεὸν κατὰ τὸ ἐγχωροῦν)»⁷³. Только при «сверхъестественном знании» Бога человек оставляет всякое «различающее» и «разделяющее» мышление о Нем, но «наслаждается Им в неизреченном видении и общении»⁷⁴.

Продолжая свои рассуждения в 53 параграфе, свт. Григорий пишет, что при дискурсивном, рассудочном богословии «в неделимом [т. е. Боге] усматривать делимость (τὸ ἐν ἀμερίστῳ μεριστὸν συνεῖναι)» есть «[признак] высочайшего и сильнейшего рассудка (ὑψηλότερας διανοίας καὶ ἰσχυροτέρας)»⁷⁵. Однако «неделимость» Бога парадоксальна, потому что в ней в действительности существует «делимость», ибо «Бог разделяется неделимо (μερίζεται γὰρ ἀμερίστως ὁ θεὸς) не только по ипостасям, но и по общим выступлениям и энергиям»⁷⁶. Так свт. Григорий выводит своё определение реального метафизического различия, существующего в Самом Боге: «различие» (διαφορά) в Боге между сущностью и энергией есть «деление» (μερισμός), но такое, которое «не есть расщепление (τομή) и разлучение (χωρισμός)»⁷⁷.

71 См.: *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 6, 14, 52 // ГПС. Т. 3. Σ. 425:17–22.

72 Ibid. 6, 14, 52 // ГПС. Т. 3. Σ. 425:21–22.

73 Ibid. 5, 3, 7 // ГПС. Т. 3. Σ. 292:7.

74 «Слово “видеть” (ἰδεῖν) несет в себе двойное значение: бывает, когда это означает, что кто-то мысленно постигает (τὸ νοῆσαί τινα δηλοῖ) Бога по мере возможности, а иной раз — то, чтобы иметь Его живущим в себе и по причине смешения с божественной благодатью наслаждаться (ἀπολαβεῖν) Им в неизреченном видении и общении (ἀπορρήτῳ θεῶ τε καὶ ὁμιλίᾳ), а не осмыслять Его (ἀλλ’ οὐχὶ νοεῖν αὐτὸν), как учат нас богоносцы» (Ibid. 5, 3, 7 // ГПС. Т. 3. Σ. 292:6–11. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина*. С. 201).

75 Ibid. 6, 14, 53 // ГПС. Т. 3. Σ. 426:1–3.

76 Ibid. 6, 14, 53 // ГПС. Т. 3. Σ. 426:3–5. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина*. С. 303.

77 «И деление не есть расщепление и разлучение, но различие (Καὶ ὁ μερισμὸς οὐ τομή καὶ χωρισμὸς ἐστίν, ἀλλὰ διαφορά)» (Ibid. 6, 14, 53 // ГПС. Т. 3. Σ. 426:7–8. Рус. пер.: *Указ. соч.* С. 303).

Итак, Бог, согласно свт. Григорию, в реальности имеет в Себе только различие (διαφορά), или деление (μερισμός), но такое, которое не предполагает рассечения (τομή), разлучения (χωρισμός), разделения (διαίρεσις)⁷⁸. Рассечение (τομή), разлучение (χωρισμός), разделение (διαίρεσις), в отличие от различия (διαφορά), предполагают отделение одного объекта от другого, разделение целого на самостоятельные части, при котором каждая отдельная часть становится самостоятельной сущностью (первой сущностью), существует отдельно от других частей и обладает собственной энергией⁷⁹. Если бы энергия была отделена от сущности, то существовала бы отдельно от сущности и была бы самостоятельной сущностью, имеющей свою энергию. Но поскольку категория энергии, как иные восемь категорий сущего, не существует самостоятельно и не является сущностью, но существует в сущности (первой сущности) и благодаря ней, то, по мысли святителя, категория энергии «отличается» (διαφέρω) от категории сущности в реальности (in rebus), и это реальное различие является причиной того, что оно может быть помысленно. По той причине, что в Боге нет рассечения (τομή), разлучения (χωρισμός), разделения (διαίρεσις), то в Боге можно помыслить только различие, но не разделение.

Однако, настаивая на такой терминологии, свт. Григорий также считает возможным говорить о том, что в Боге между сущностью и энергией есть «неразделимое разделение и разделенное единство (ἀδιαίρετον διαίρεσιν, καὶ διηρημένην ἔνωσιν)»⁸⁰. Выбор котрадикторной фигуры (figura contradictionis), как средства выразительности, позволяющий говорить противоречиями, важен для святителя: можно говорить и мыслить даже о делении (διαίρεσις) в Боге, но только с оговоркой, что это деление неделимо. Но, собственно, это «неделимое

78 Ср.: «Однако, не [подобаает] по причине того что соединены [между собой сущность и энергия], в отношении которых проводится нераздельно разделяющее различие, сливать их друг с другом; впрочем, из того, что они различаются, опять же не следует, что они разлучаются друг от друга. Ибо одна из них — [нечто] движущееся, а другая как бы движение; и одна — [нечто] обнаруживаемое (δεικνύμενον), а другая — указание (δεικτικόν) [на него], но не являющееся по этой причине отдельным» («Πλήν, οὐκ ἐπειδὴ περ ἔνοῦται τὰ τῆς διαφορᾶς συγχεῖται τῆς διαιρούσης ἀδιαίρετως, ἐπεὶ μὴδ' ὅτι πάλιν διαφέρει καὶ διασπᾶται ἀλλήλων. Ἡ μὲν γὰρ τὸ κινούμενον, ἡ δ' οἶον ἡ κίνησις· καὶ ἡ μὲν τὸ δεικνύμενον, ἡ δὲ τὸ δεικτικόν, ἀλλ' οὐχὶ διὰ τοῦτο καὶ χωριστόν» — *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticæ contra Acindynum*. 2, 12, 55 // ГПС. Т. 3. Σ. 125:8–13. Рус. пер.: Указ. соч. С. 73).

79 Ibid. 6, 14, 53 // ГПС. Т. 3. Σ. 426:1–24. Рус. пер.: Указ. соч. С. 14.

80 *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 81 // ГПС. Т. 5. Σ. 81:25 (перевод наш. — *E. B.*).

деление» и есть «различие», согласно мысли святителя. Именно поэтому нетварный Бог есть единый и неделимый, то есть не состоящий из сущности и энергий как из частей, но в то же самое время слова, указывающие на Божественные энергии, — Благодать, Любовь, Смирение, Кротость и т. д. — не являются попросту «пустым звуком (ψιλήν φωνήν)»⁸¹, за ними стоит определённая реальность, а именно, они указывают на Божественные энергии⁸².

Энергия и сущность есть две отличных друг от друга категори- сущего, но существующие вместе, не имеющие между собой никакого разделения: в Самом Боге, как настаивает свт. Григорий, сущность и энергия только различаются (διαφέρω) как две разные категории сущего, но не отделяются (διασπᾶω) друг от друга⁸³. Однако они могут быть рассмотрены отдельно друг от друга, как два разных объекта познания, только умом, или рассудком, поскольку только он может мысленно различить, то есть мысленно отделить, энергию от сущности и сделать их отдельными предметами рассудочного познания, хотя они в реальности совершенно неотделимы друг от друга⁸⁴. При этом святитель и сам замечает, что даже в мысли мы не можем в подлинном смысле слова «отделить» (τομάω, διασπᾶω) сущность от энергии, но при мышлении о них всегда рассматриваем их вместе⁸⁵.

- 81 *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum 1, 6, 14 // ГПС. Т. 3. Σ. 49:13.* Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина. С. 13.*
- 82 Ср.: *Gregorius Palamas. Contra Nicephorum Gregoram 1 // ГПС. Т. 4. Σ. 249:29–30.*
- 83 «Или она отдельна от божественной природы, поскольку различается от неё?» (*Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum 2, 13, 58 // ГПС. Т. 3. Σ. 126:29–30.* Рус. пер.: Указ. соч. С. 75).
- 84 «Стало быть, видеть одновременно различие таковых [сущих] в едином Боге — есть [признак] более пронизательной мысли, надежной и совершенной в отношении богопочитания» (*Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum 6, 14, 53 // ГПС. Т. 3. Σ. 426:13–15.* Рус. пер.: Указ. соч. С. 303). В целом, свт. Григорий отмечает, что человеческое знание (γνώσεως), мысля о Боге, с необходимостью «производит разделение (μεριστόν)» (*Ibid. 6, 14, 52 // ГПС. Т. 3. Σ. 425:14*).
- 85 «Поистине же то, что в Боге нераздельно разделяется и различается одно от другого, но и не раздельно пребывает, — это есть сущность и энергия. Ведь и представляющий в своём уме светлость, [тем самым уже] подумал одновременно с ней и о том, что её источает. Таким же вот образом и помысливший о любой другой силе или энергии тотчас же учитывает и природу, [силой] которой [является эта] сила, и тем более, когда речь идет о Боге, не имеющем ничего благоприобретенного и впоследствии ничего не приобретающем с преуспеянием. Так что никоим образом невозможно помыслить рассечение или разделение сущности и энергии Божией» («Τά γε μὴν ἐπὶ θεοῦ ἀδιαρέτως διαιρούμενα, καὶ διαφέροντα μὲν ἀλλήλων, ἀλλ' οὐχὶ καὶ χωριστὰ τυγχάνοντα, τοιοῦτον δὲ ἔστιν ἢ τε φύσις καὶ ἡ ἐνέργεια. Καὶ γὰρ λαμπρότητα βαλλόμενος ἐπὶ νοῦν, καὶ τὸ ἀφ' ἐν αὐτῇ»

Различие между сущностью и энергией всегда реальное, поскольку сущность, лишённая энергии, будет сущностью мысленной, то есть существующей только в уме человека, а не реально: «Сущность, если не имеет энергии, отличной от неё самой, будет лишь представлением мысли и совершенно безипостасной»⁸⁶. Противники же свт. Григория Паламы, напротив, утверждали, что «нетварная сущность и нетварная энергия суть одно и то же и абсолютно не различаются [одна от другой] (ταυτὸ φασιν ἐπὶ θεοῦ καὶ ἀδιάφορον παντάλασι τὴν ἄκτιστον οὐσίαν καὶ τὴν ἄκτιστον ἐνέργειαν)»⁸⁷.

Само употребление слова «энергия», подразумевает её описание как чего-то отличного от сущности. Однако важно понимать, что сама энергия не состоит из какой-либо сущности, не есть нечто самостоятельно существующее, подобно отдельному предмету. На это обращал внимание и Аристотель, когда утверждал, что все девять категорий, помимо первой сущности, не состоят из каких-либо «элементов», но «относятся» к ней и являются её проявлениями⁸⁸. Согласно свт. Григорию Паламе, и здесь он следует за Аристотелем, энергия есть движение самой сущности, к которой она относится. Если бы энергия состояла из какой-либо сущности, отличной от той, проявлением которой она является, то она была бы самостоятельной сущностью, имеющей свою энергию.

Для пояснения своего учения о характере различия энергии и сущности свт. Григорий приводит множество примеров. Так, например, доказывая Божественную простоту, в трактате «О божественном единении и различении» он пишет:

συγκατενόησεν. Οὕτω τοίνυν καὶ ὁ πᾶσαν ἄλλην δύναμιν ἢ ἐνέργειαν ἐνόησας, εὐθὺς καὶ τὴν φύσιν ἧς ἡ δύναμις ἐλογίσαστο, καὶ πολλῶ μᾶλλον ἐπὶ θεοῦ τοῦ μηδὲν ἐπίκτητον ἔχοντος μηδ' ἐκ προκοπῆς ὕστερον προσλαμβάνοντος. Οὐκ ἔστιν οὖν ἐννοῆσαι τομὴν ἢ διαίρεσιν κατ' οὐδένα τρόπον οὐσίας τε καὶ ἐνεργείας θεοῦ» — *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticæ contra Acindynum 2, 12, 54 // ГПС. Т. 3. Σ. 124:18–27. Рус. пер.: Указ. соч. С. 73).*

- 86 «Ἡ οὐσία εἰ μὴ ἐνέργειαν ἔχει διαφέρουσαν ἑαυτῆς, ἀνυπόστατος ἔσται τελείως καὶ διανοίας μόνον θεώρημα» (*Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica 136 // ГПС. Т. 5. Σ. 112:7–8. Рус. пер. с изм.: Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав. С. 201*). Ср.: «Поэтому-то несуществующему и не приписывают движения» («διὸ καὶ τοῖς μὴ οὔσιν οὐκ ἀποδιόασι τὸ κινεῖσθαι» — *Aristoteles. Metaphysica IX, 3, 10 // Op. cit. P. 168. Рус. пер.: Указ. соч. С. 238*).
- 87 *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticæ contra Acindynum 1, 7, 14 // ГПС. Т. 3. Σ. 49–12. Рус. пер.: Указ. соч. С. 13.*
- 88 *Aristoteles. Metaphysica I, 9, 31 // Op. cit. P. 31.*

«Ибо это одно и то же, как если он назовёт, что и стоящий является многими по причине стояния, ведь и стояние (ἡ στάσις) отличается от стоящего (ἰσταμένου), [так же как] и движение от движущегося, и согласно этому различию каждое из них — иное (ἄλλο); а если не в смысле противоположности сии обладают различием по отношению друг к другу, то и быть одним ничто им всем не препятствует. Таким же образом, хотя Божественная энергия и различна от Божественной сущности, но в сущности и энергии — одна Божественность Бога. И не только одна, но и простая, ибо какое сложение движущегося с движением или, — по-другому говоря, — действующего и действия? Ибо и остановившийся не сложен по причине стояния»⁸⁹.

Присутствие, нахождение (ἡ στάσις) человека где-либо не есть природа человека, но нельзя сказать, что присутствие человека где-либо состоит из чего-либо иного, кроме как из самого человека. Внутренним наполнением действия «стояния» (ἡ στάσις) человека является сам человек, хотя «стояние» человека где-либо, то есть его энергия, отлична от природы самого человека.

Чтобы сделать более понятным пример, приведённый свт. Григорием, приведём такую аналогию. Так, в капле воды мы различаем её поверхность (оболочку) и сам объём воды: поверхность (оболочка) капли состоит из той же самой воды, что и весь объём воды в капле, однако мы можем говорить о них как о различных, но неделимых реальностях⁹⁰. Важно отметить, что различие между поверхностью капли и объёмом воды, между человеком и совершаемым им действием, — это различия реальные, то есть имеющие основания в самой «вещи», однако это такое различие, которое можно постигнуть только умом, поскольку его постижение есть результат деятельности рассудка человека.

Аналогичные примеры встречаются и в других сочинениях свт. Григория. Так, в трактате «[О том], что Варлаам и Акиндин поистине

89 «Ἴσον γάρ, εἰ καὶ τὸν ἰσταμένον φαίη πολλοὺς εἶναι διὰ τὴν στάσιν, καίτοι τοῦ ἰσταμένου διενήνοχεν ἡ στάσις καὶ ἡ κίνησις τοῦ κινουμένου, καὶ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην ἄλλο τούτων ἕκαστον· εἰ δὲ μὴ κατὰ τὸ ἐναντίον ἔχει ταῦτα τὴν πρὸς ἄλληλα διαφορὰν καὶ ἐν εἶναι πάντα οὐδὲν τὸ προσιστάμενον. Οὕτως οὖν εἰ καὶ τῆς θείας οὐσίας ἡ θεία διενήνοχεν ἐνέργεια, ἀλλ' ἐν οὐσίᾳ καὶ ἐνεργείᾳ μία ἐστὶ θεότης τοῦ θεοῦ. Καὶ οὐ μία μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπλή· τίς γὰρ σύνθεσις κινουμένου τε καὶ κινήσεως, ταῦτό δ' εἰπεῖν ἐνεργοῦντός τε καὶ ἐνεργείας; Οὐδὲ γὰρ ὁ ἐστηκὼς σύνθετος διὰ τὴν στάσιν» (*Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae 1 (De unione et distinctione) 22 // ГПС. Т. 2. С. 85:23–32. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Трактаты. С. 26–27).*

90 Ср.: *Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 84.*

нечестиво и безбожно разделяют единое Божество на два неравных божества» свт. Григорий пишет:

«Ведь и в отношении Бога иное — Хотящий, и иное — хотение⁹¹, согласно великому богослову Григорию, или, иначе говоря, иное — Действующий, и иное — энергия, по богоглаголивому Дамаскину, ибо одно есть Движущийся, а другое — как бы движение, но не так, что они из-за этого разделены. Ибо как может кто-либо отделить движение от движущегося? И не так, что одно тварно, а другое — нетварно. Ибо как [это может быть], когда они не отделены друг от друга и даже умом (νῶ) не могут быть постигнуты отдельно (χωριστῶς)?»⁹².

Подобные примеры со «стоянием» и «человеком», «движением» и «движущимся» очень ярко иллюстрируют тот факт, что свт. Григорий понимает «энергию» (ἐνέργεια) как категорию действия (τὸ ποιεῖν).

Приведённые примеры можно было бы умножать, но для свт. Григория Паламы, очевидно, важно подчеркнуть, о чём он и сам пишет многократно⁹³, что энергия не «состоит из» (σύγκειται) чего-либо, она есть проявление сущности в её движении, но при этом сама энергия отлична от сущности как таковой⁹⁴. И здесь вновь свт. Григорий

91 Ср.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 29, 6* // PG. 36. Col. 81B.

92 «Καὶ γὰρ ἄλλο μὲν θέλων καὶ θέλησις κατὰ θεοῦ, κατὰ τὸν μέγαν θεολόγον Γρηγόριον, ταῦτον δ' εἰπεῖν, “ἄλλο ἐνεργῶν καὶ ἄλλο ἐνέργεια”, κατὰ τὸν ἐκ Δαμασκοῦ θεωρητήμονα: τὸ μὲν γὰρ ὁ κινούμενος, τὸ δ' οἶον ἡ κίνησις, ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο καὶ χωριστά. Πῶς γὰρ ἂν τις διαστήσειε τοῦ κινουμένου τὴν κίνησιν; Οὐδὲ τὸ μὲν κτιστὸν τὸ δὲ ἄκτιστον. Πῶς γὰρ τὰ μὴ χωριστά μηδὲ νῶ γοῦν ληφθῆναι χωριστῶς δυνάμενα;» (*Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae 6* (Quod Barlaam et Acindynus bipartiant unam divinitatem) 18 // ГПС. Т. 2. Σ. 277:1–12. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Трактаты. С. 249–250).

93 «О том, что все это, т. е. энергии, суть реальности, но не сущности, мы показали много раз посредством многих доказательств (Ὅτι δὲ πράγματά ἐστι, κἄν οὐκ οὐσία τὰ τοιαῦτα, πολ- λάκις ἄλλοτε καὶ διὰ πολλῶν ἐπιχειρημάτων καὶ γραφικῶν μαρτυριῶν ἐδείξαμεν)» (*Gregorius Palamas. Contra Nicephorum Gregoram II, 25* // ГПС. Т. 4. Σ. 280:35 – 281:2. Также ссыла- ясь на свт. Кирилла Александрийского (ср.: *Cyrillus Alexandrinus. De sancta Trinitate, dialogi II* // PG. 75. Col. 733C–D), свт. Григорий пишет: «Нерождённое, нетленное, бессмертное, не- видимое [имеются в виду апофатические свойства Божии. — *E. B.*] не суть сущность; ведь если бы каждое из этих [свойств] означало сущность, то Бог бы состоял из столькох же сущностей, сколько свойств по природе Он имеет (οὐκ οὐσία τὰ ἀγέννητον ἢ τὸ ἄφθαρ- τον ἢ τὸ ἀθάνατον ἢ τὸ ἄορατον· εἰ γὰρ ἕκαστον τούτων οὐσίαν σημαίνει, ἐκ τοσούτων οὐ- σιῶν σύγκειται ὁ θεός, ὅσαπερ ἂν αὐτῷ φυσικῶς προσόντα φαίνηται)» (*Gregorius Palamas. Epistulae 6, 3* // ГПС. Т. 2. Σ. 264:17–20. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Трактаты. С. 235).

94 «Точно также и божественная энергия у Бога: она не есть ни сущность, ни случайный признак (τοιοῦτόν ἐστι καὶ ἡ θεία ἐνέργεια ἐπὶ θεοῦ· οὔτε γὰρ οὐσία ἐστὶν οὔτε συμβεβη- κός)» (*Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica 127* // ГПС. Т. 5. Σ. 107:8–9. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. С. 192).

следует за Аристотелем, который полагал, что девять категорий, помимо первой сущности, не состоят из каких-либо «элементов» (στοιχεῖα)⁹⁵. Обобщая мысль свт. Григория, можно сказать, что по отношению к сущности, энергия есть такое «сущее», которое существует благодаря сущности и не помимо неё⁹⁶. Энергия, как «сущее», с одной стороны, не есть сущность, то есть не сводится к сущности и не отождествляется с ней, как с иной категорией сущего, но, с другой стороны, она есть сама сущность в движении⁹⁷. Можно сказать, что энергия, как «сущее», отличное от сущности, как иного «сущего», не «состоит из» какой-либо сущности, помимо той, в которой обретает своё существование.

Поэтому термин «*πράγματα*» может обозначать энергии в том только случае, если не приписывать им собственной сущности и, как следствие, собственного существования, собственной энергии. Если принять во внимание сказанное выше, то можно следующим образом переформулировать данное свт. Григорием определение энергии: энергия есть движение сущности в том смысле, что она есть сущность в движении, или иначе, движущаяся сущность. Именно поэтому «Божественная сущность и Божественная энергия есть Тот же Самый Бог»⁹⁸.

Такое определение энергии как сущности в движении имплицитно выражает и сам свт. Григорий. Сравнивая Божественную сущность и энергию с умом и мыслью, он учит, что мысль (ἡ διάνοια) есть ни что иное как энергия ума⁹⁹, ум в мышлении «совершает движе-

95 *Aristoteles*. *Metaphysica* I, 9, 31 // *Op. cit.* P. 31.

96 «...природные энергии всегда сосуществуют природе (σύνεισιν ἀεὶ τῇ φύσει), от которой и в которой имеют бытие (παρ' ἧς καὶ ἐν ἧ τὸ εἶναι ἔχουσι), будучи тварными у всех тварных и нетварными — у единственной нетварной природы» (*Gregorius Palamas*. *Orationes antirrheticae contra Acindynum* 2, 5, 14 // ГПС. Т. 3. С. 95:22–24. С. 48. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Антирретики против Акиндина. С. 69).

97 Ср.: «Энергия сущности есть сущность, соотносённая с инобытием»; «Ясно, что энергия сущности не отделима от самой сущности; энергия сущности и есть сама сущность. С другой стороны, энергия сущности отлична от самой сущности». (*Лосев А. Ф.* *Имя: Сочинения и переводы.* СПб., 1997. С. 69, 46).

98 «...ὁ αὐτὸς θεὸς ἐστὶν ἡ θεία οὐσία καὶ ἡ θεία ἐνέργεια» (*Gregorius Palamas*. *Capita physica, theologica, moralia et practica* 145 // ГПС. Т. 5. С. 116:15).

99 Ср.: «Или будешь стараться убедить нас счесть мысль ничем не отличной (μηδὲν διαφέρειν) от мысленной сущности (подобно тому, как ты говоришь, будто ничем не отлична от божественной сущности [происходящая] от нее нетварная энергия) [...]» (*Gregorius Palamas*. *Orationes antirrheticae contra Acindynum* 2, 5, 14 // ГПС. Т. 3. С. 95:22–24. С. 48. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Антирретики против Акиндина. С. 48–49). Также и душа человека, имеющая множество природных энергий, не является по этой причине состоящей из множества частей, то есть из множества природ: «И ангелы и души имеют те силы, какие имеют, но не из-за них являются сложными, а из-за того, что скорее претерпевают

ния [вовне] к [своему] обнаружению, оставаясь по сущности не переходящим»¹⁰⁰. Однако, святитель уточняет: «Впрочем, мысль не является ничем иным кроме как умом, но, несмотря на это, мысль — это не сущность ума»¹⁰¹. Иными словами, мысль, как энергия, — это и есть сам ум, как сущность, в своём движении вовне. Поэтому, собственно, свт. Григорий и соглашается с Григорием Акиндином, что «Божество есть деятельная сущность» (ἐνεργῆς γὰρ οὐσία τὸ θεῖον)¹⁰² и что «Бог весь есть сущность и весь энергия» (ὅλον τὸν θεὸν οὐσίαν εἶναι καὶ ὅλον ἐνέργειαν)¹⁰³. Но в отличие от Акиндина¹⁰⁴ он заявляет, что этот факт «нисколько не препятствует тому, чтобы различать (διαφέρειν) энергию от сущности, а скорее даже ещё более способствует»¹⁰⁵.

Если Божественная энергия есть Сама Божественная сущность в движении, то из этого следует, что каждая Божественная энергия, или иначе каждый тропос единой природной энергии, есть Сам Бог во всей Его полноте, «целый» (ὅλος) Бог, а не какая-либо Его «часть»:

«Ибо Бог весь безначален и весь бесконечен; итак, одно ли и то же бесконечность и безначальность, или различаются? <...> Но Бог есть и целиком правосудие и целиком сострадание; а сострадание ведь отличается от правосудия. Таким же образом Бог и целиком есть сущность и целиком — энергия; отлична же от божественной сущности божественная энергия, и к тому же — по множеству тропосов, как мы много где и много как показали»¹⁰⁶.

[воздействия] сообразно им, нежели действуют» (*Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae 4 (Dialogus orthodoxi cum Barlaamita) 54 // ГПС. Т. 2. С. 251:26–28. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Трактаты. С. 108).*

- 100 «... ὁ νοῦς ποιεῖται τὰς πρὸς ἔκφανσιν προόδους, κατ' οὐσίαν μένων ἀμετάβατος» (*Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum 2, 3, 10 // ГПС. Т. 3. С. 92:19–23. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина. С. 46).*
- 101 «Καὶ μὴν οὐδὲ ἡ διάνοια παρὰ τὸν νοῦν ἕτερον ἐστίν· ἀλλ' οὐχὶ παρὰ τοῦτο οὐσία τοῦ νοῦ ἡ διάνοια». (*Ibid. 2, 17, 85 // ГПС. Т. 3. С. 145:18–19. Рус. пер.: Указ. соч. С. 89).*
- 102 *Ibid. 4, 14, 40, 14 // ГПС. Т. 3. С. 269. Рус. пер.: Указ. соч. С. 184.*
- 103 *Ibid. 4, 14, 41, 1 // ГПС. Т. 3. С. 270. Рус. пер.: Указ. соч. С. 184.*
- 104 Свт. Григорий пишет, что Акиндин, говоря о том, что «Божество есть деятельная сущность», при этом «думает, что неотличима (ἀδιάφορον) от сущности энергия» (*Ibid. 4, 14, 40 // ГПС. Т. 3. С. 269:25–26. Рус. пер.: Указ. соч. С. 184).*
- 105 «... οὐδὲν ἐμποδίζει πρὸς τὸ διαφέρειν τῆς οὐσίας τὴν ἐνέργειαν, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ τὰ μάλιστα συντείνει» (*Ibid. 4, 14, 41 // ГПС. Т. 3. С. 270:2–3. Рус. пер.: Указ. соч. С. 184).*
- 106 «Ὁ γὰρ θεὸς ὅλος ἐστὶν ἀναρχος καὶ ὅλος ἀτελεύτητος· ἄρ' οὖν ταυτὸ τῷ ἀνάρχῳ τὸ ἀτελεύτητον ἢ διάφορον; <...> Ἀλλὰ καὶ ὅλος δικαιοκρισία καὶ ὅλος συμπάθεια ὑπάρχει ὁ θεός· διενήνοχε δὲ τῆς δικαιοκρισίας ἢ συμπάθεια. Οὕτω καὶ ὅλος οὐσία καὶ ὅλος ἐνέργεια ἐστὶν ὁ θεός· διενήνοχε δὲ τῆς θείας οὐσίας ἢ θεία ἐνέργεια, καὶ κατὰ πολλοὺς γε τρόπους, καθάπερ

Поэтому, если Бог Своей Божественной энергией присутствует в каком-либо человеке, то Он присутствует в нем во всей полноте¹⁰⁷. Это связано ещё и с тем, что в Боге, как уже говорилось выше, отсутствует категория количества: в каждой Своей Божественной энергии пребывает всецело, а не как в Своей «части», но каждая Божественная энергия есть Бог всецелый и совершенный.

Понимание энергии как самой сущности в движении также позволяет свт. Григорию заявить, что «существование предшествует не только сущности, но и всему существующему, будучи первичным (παντὸς ὄντος προηϋίται ἢ ὄντότης, πρῶτον γάρ ἐστίν)»¹⁰⁸. Сразу оговоримся, что под «существованием» (ἢ ὄντότης) свт. Григорий понимает единую природную энергию, которая раскрывает себя во множестве тропосов, то есть во множестве Божественных энергий. Как уже было сказано ранее, энергия, или действие, есть такое «сущее», которое не существует помимо сущности и в ней обретает бытие. Здесь же свт. Григорий, как кажется, утверждает прямо противоположенное: энергия (существованием) предшествует сущности. В действительности, коль скоро энергия и есть сама сущность в движении, то от того *каким* будет характер движения энергии, *такой* будет и сама сущность. Качества и свойства сущности есть ни что иное как энергии сущности, которыми сущность определяет себя и своё бытие¹⁰⁹. Иными словами, в зависимости от того, каким является движение сущности такими же будут все её свойства, а также само её бытие или небытие. Например, если

πολλαχοῦ καὶ διὰ πλείονων ἀπεδείξαμεν» (Gregorius Palamas. Orationes antirrheticæ contra Acindynum 4, 15, 41 // ГПС. Т. 3. Σ. 270:3–5, 10–15. Рус. пер.: Указ. соч. С. 184–185).

107 Слова ап. Павла: «Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд, и звезда от звезды разнится в славе» (1 Кор. 15, 41) — указывают не на то, что Бог в Царстве Небесном, или здесь на земле, пребывает в ком-то в большей, а в ком-то в меньшей степени, но на ту меру, в какой сам человек добровольно позволяет или не позволяет Богу действовать в себе и через себя.

108 «Несомненно впрочем, что предзнание, воля, промысел, самосозерцание (ἢ αὐτοψία) и все подобные деяния (ἔργα) Бога безначальны и предвечны; но если созерцание, промысел и предзнание, то и предопределение и воля суть безначальные деяния Бога (ἄναρχα ἔργα τοῦ Θεοῦ), а значит и добродетель, потому что во всем из перечисленного есть добродетель, да и существование (ἢ ὄντότης), потому что существование предшествует (προηϋίται) не только сущности, но и всему существующему (παντὸς ὄντος), будучи первичным (πρῶτον γάρ ἐστίν)» (Gregorius Palamas. Pro hesychastis III, 2, 7 // ГПС. Т. 1. Σ. 661:24–31. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих / пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. М., 1995. С. 311.

109 Поэтому свт. Григорий отождествляет природные свойства Бога с Его энергиями и использует понятия «природное свойство» и «энергия» как синонимичные и взаимозаменяемые.

сущность существует, то она обладает качеством существования, если она желает, значит имеет волю и т. д. И напротив, если сущность, например, перестанет существовать, то значит она утратит бытие и станет «несуществующим»¹¹⁰.

Таким образом, онтология свт. Григория Паламы есть динамическая онтология, в которой сущность есть непрестанное становление в движении. В онтологии свт. Григория «как-бытие» (множество энергий как тропосов существования сущности) предшествует «что-бытию» (сущности) и определяет его. Именно в акте «как-бытия», каждая сущность обретает себя как существующую и приобретает определённые качества, свойства. Здесь свт. Григорий также стоит на позиции, близкой к Аристотелю. Согласно Аристотелю, всякий предмет становится сущностью как чтойностью (τὸ τί ἦν εἶναι)¹¹¹ именно в акте «как-бытия». Только определённым образом существуя, каждый предмет становится самим собой, обретает себя, свою сущность. Например, сущность (τὸ τί ἦν εἶναι) человека — есть бытие человеком, то есть чтобы быть человеком (иметь человеческую сущность) необходимо жить так, как подобает жить человеку — совершать разумные добродетели¹¹². Таким образом, «как-бытие» (τὸ τί ἦν εἶναι) Аристотеля также предшествует «что-бытию»¹¹³.

Итак, хотя Божественная энергия отличается от Божественной сущности и не отделяется от неё, однако не является иной сущностью,

110 Ср.: «Бездейственное (ἀνενεργητον) является также и несуществующим (ἀνύπαρκτον)» (*Gregorius Palamas. Orationes antirrheticæ contra Acindynum* 2, 12, 48 // ГПС. Т. 3. С. 120-21. Рус. пер.: Указ. соч. С. 69).

111 «τὸ τί ἦν εἶναι» — это субстантивированный вопрос, который можно перевести: «Что значит быть [чем-то/кем-то]?» Под «чем-то/кем-то» подразумевается конкретная вещь, существо, например, стол, человек, животное. Иными словами, сущностью будет называться ответ на вопрос: «Что значит быть человеком, столом и т. д.?». Если очень грубо представить мысль Аристотеля, то «τὸ τί ἦν εἶναι» — это вторая сущность (вид или род) в её реальном существовании. Или можно сказать иначе: «τὸ τί ἦν εἶναι» — это первая сущность, взятая как реально существующий представитель вида. Отметим, что «τὸ τί ἦν εἶναι» не тождественна второй сущности только в смысле бытия. В плане же познания, или логики, они тождественны. Иначе говоря, определение (λόγος) вещи, выражающее её форму и сущность, совпадает с её «τὸ τί ἦν εἶναι», но в онтологическом плане они отличаются. Вторая сущность, в отличие от «τὸ τί ἦν εἶναι», — это только форма, и как таковая, не существует самостоятельно помимо первой сущности (τὸ τί ἦν εἶναι), хотя является вполне реальной.

112 Сущность как «τὸ τί ἦν εἶναι» находится в непрестанном становлении и определяет через это становление, действие саму себя.

113 См.: *Aristoteles. Metaphysica* VII, 3–6 // *Op. cit.* P. 118–130.

помимо той, к которой она относится. Именно поэтому свт. Григорий Палама учит о приобщении (μετοχή) Божественной сущности через энергии¹¹⁴, однако как о таком приобщении, которое не предполагает слияния по сущности:

«Поэтому, когда ты слышишь высказывания отцов о том, что сущность Божия — непричастна, то, [если развить эти высказывания], можно помыслить её [еще и] несходной и неявляемой. [Когда же ты слышишь высказывания тех же отцов о том, что] она — причастна, то, [если развить их], можно помыслить, что Богу естественным образом присуще исхождение вовне, проявление и энергия. И таким образом, с любовью принимая и то, и другое, ты будешь единомышлен со [святыми] отцами»¹¹⁵.

«Видишь, что и то, и другое нам передано досточтимыми отцами — что непричастна сущность Бога и неким образом причастуема, и что мы приобщаемся Божественной природе и никоим образом не приобщаемся ей? Итак, подобает нам держать и то, и другое [утверждение] и полагать это правилом благочестия»¹¹⁶.

«Но и называя саму эту божественную природу, хотя и не саму по себе, а через оную энергию, причастуемой, ты останешься в пределах

- 114 Именно так понимает свт. Григорий Палама евхаристическое причастие. В Евхаристии причастник принимает в себя Ипостась Христа, в которой нераздельно соединились две природы, Божественная и человеческая, но становится «причастным» Ему не по Ипостаси и не по Божественной природе, но по Божественным энергиям. Однако, коль скоро человек принимает в себя всего Христа, Его Божественную и человеческую природы, помимо которых Христос не существует, то он становится «храмом всецелого Божества (ναὸν τῆς ὅλης θεότητος)». См.: *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* I, 3, 38 // ГПС. Т. 1. С. 449:4–21.
- 115 «Καὶ τοίνυν ὅταν ἀκούσης τῶν πατέρων ἀμέθεκτον λεγόντων τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ, ἐκείνην μοι νόει τὴν ἀνεκφρίτητόν τε καὶ ἀνέκφαντον. Ὅταν δ' αὖθις μεθεκτὴν, νόει μοι τὴν φυσικῶς προσοῦσαν τῷ θεῷ πρόοδον καὶ τὴν ἔκφρασιν καὶ τὴν ἐνέργειαν· καὶ οὕτω στέργων ἀμφοτέρα, ὁμολογῶς ἔση τοῖς πατράσιν» (*Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 107 // ГПС. Т. 5. С. 93:22–27. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. С. 167).
- 116 «Ὅρᾳς ἀμφοτέρ' ἡμῖν ὑπὸ τῶν σεπτῶν θεολόγων παραδεδομένα, καὶ ὡς ἀμέθεκτός ἐστιν ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ καὶ μεθεκτὴ πῶς, καὶ κοινωνοῦμεν τῆς θείας φύσεως καὶ οὐ κοινωνοῦμεν οὐδαμῶς; Δεῖ οὖν ἀμφοτέρα ἡμᾶς τηρεῖν καὶ τίθεσθαι ὡς εὐσεβείας γνώμονα» (*Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae* 5 (Theophanes sive De divinitate) 13 // ГПС. Т. 2. С. 238:7–12. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Трактаты. С. 205).

благочестия, ибо и таким образом сохраняется непричастуемость и неявленность этой неисходной природы»¹¹⁷.

Следствием учения об энергии как сущности в движении, становится учение о вездеприсутствии Божественной сущности: Божественная сущность пребывает везде, однако ни с чем не соединяется. Свт. Григорий пишет: «Это Божие Сияние и обоживающая энергия, которая обоживает тех, кто причастен [ей], есть некоторая божественная благодать, а не природа Божия. Что, однако, не означает, как вздорно клеветает Акиндин, что эта природа находится далеко от облагодатствуемых, ибо естество Божие повсюду, но [оно бывает повсюду] не в качестве доступного причастию, поскольку никакая тварь, согласно вышеприведенному изъяснению, неспособна сопричастовать ему»¹¹⁸. Эту же мысль мы находим у прп. Иоанна Дамаскина. Он отмечает, что Божественная природа «через всё проникает, не смешиваясь [с этим], а через неё самое — ничто»¹¹⁹.

5. Отношение реального и мысленного в паламитском дискурсе о различии сущности и энергии

Приведённые выше примеры свидетельствуют о том, что если энергия не «состоит из» чего-либо иного, кроме как из той сущности, проявлением которой она является, то это совсем не приводит к отождествлению энергии с сущностью: сущность и энергия — две разные категории сущего, несводимые друг к другу. В этом ходе своих рассуждений святитель следует за Аристотелем, который учит, что категория действия, хотя и существует благодаря категории сущности, однако есть такое «сущее», которое отличается сущности, как иного

117 «Ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐκείνην αὐτήν, εἰ καὶ μὴ καθ' ἑαυτήν, τὴν θεϊαν φύσιν λέγων μεθεκτὴν ἐν τοῖς ὅροις μενεῖς τῆς εὐσεβείας· συντηρεῖται γὰρ καὶ οὕτω τὸ ἀμέθεκτόν τε καὶ ἀνέκφαντον τῆς ἀνεκφροϊτήτου φύσεως ἐκείνης» (*Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae* 5 (Theophanes sive De divinitate). 17 // ГПС. Т. 2. С. 243:20–24. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Тракаты. С. 211).

118 «Ἡ τοῦ θεοῦ λαμπρότης αὐτῆ καὶ θεοποιὸς ἐνέργεια, ἧς τὰ μετέχοντα θεοῦται, θεία τίς ἐστι χάρις, ἀλλ' οὐχ ἡ φύσις τοῦ θεοῦ, οὐχ ὡς ἀποῦσα τῶν κεχαριτωμένων, κατὰ τὴν Ἀκινδύνου ληρώδη συκοφαντίαν, πανταχοῦ γὰρ ἡ φύσις τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς οὐκ οὔσα μεθεκτὴ, μηδενὸς ὄντος κτιστοῦ, καθὰ προῦποδέδεικται, τοῦ δυναθέντος ἂν μεταλαχεῖν αὐτῆς» (*Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 93 // ГПС. Т. 5. С. 88:28 – 89:4. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. С. 156).

119 «Ἐτι δὲ καὶ τὸ διὰ πάντων διήκειν ἀμικῶς, δι' αὐτῆς δὲ οὐδέν» (*Ioannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxae* 14 // PTS. 12. S. 43:28).

«сущего», и может быть рассмотрено в отдельности от сущности только мысленно. Ведь, согласно Аристотелю, как уже было показано ранее, всё, что «обозначается через формы категориального высказывания» при описании первой сущности, существует реально и есть «сущее» в действительности¹²⁰. Но по той причине, что все девять категорий существуют только в первой сущности и в ней обретают своё бытие, то и различить, отделить их от первой сущности и сделать её отдельным предметом рассмотрения можно лишь только умом, а не эмпирически¹²¹. Также и по мысли свт. Григория, реальное различие между сущностью и энергией является различием между «сущим» и «сущим», «иным» и «иным», и именно это реальное различие является причиной того, что мы можем говорить и мыслить о нём.

Свт. Григорий резко критикует тех, кто учит о каком-либо мысленном различии в Боге, которое к Самому Богу не имеет никакого отношения:

«Говорящие, будто два названия обозначают одно и то же, обкрадывают слушающих <...>. Ведь если [сущность и энергия] являются абсолютно неотличимыми [друг от друга], то одно из двух будет пустым звуком имени, не имеющим никакого обозначенного им особенного смысла (δουὶν θάτερον διάκενός ἐστι ψόφος ὀνόματος, κατ' οὐδεμίαν ἰδίαν ἐννοίαν τὸ σημαίνόμενον ἔχοντος) <...>. Скорее же они полагают пустым [звуком] наименование энергии, произнося его применительно к Божественной природе без какого бы то ни было [особого] смысла. Поэтому-то они и говорят об одной нетварной силе и энергии у Бога, что она, по их мнению, тождественна и неотличима по отношению к сущности Божией, а все остальные [силы и энергии] они низводят до уровня твари»¹²².

Поскольку сущность и энергия есть две различные реальности (πράγματα), «сущее» и «сущее», «иное» и «иное», то по этой причине обе эти реальности имеют разные названия, имена, хотя они существуют вместе и нераздельно: «Поскольку же бывает, что сущность и энергия разнятся между собой, то поэтому они также не терпят одного и того же слова

120 *Aristoteles. Metaphysica* V, 7, 4–5 // *Op. cit.* P. 92–93.

121 *Ibid.* VI, 4, 3 // *Op. cit.* P. 119.

122 *Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae* 2 (De divinis operationibus) 6 // ГПС. Т. 2. С. 100:30 – 101:16). Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Трактаты. С. 45.

[для своего обозначения]»¹²³. Ссылаясь на Ареопагитский корпус, святитель пишет: «А великий Дионисий, воспевший их [т. е. Божественные энергии] в двенадцати книгах, ведь не просто пустой звук имён воспевает, а то, что ими обозначается»¹²⁴.

В этой линии своих рассуждений Палама следует общей святоотеческой традиции, согласно которой, разведение и противопоставление логического и онтологического, мышления и бытия, приводит к догматическим заблуждениям. Так, например, свт. Григорий Богослов пишет:

«И это-то само, то есть сочетание имён, и притом имён, из которых одни другими заменяются по причине соединения естеств, вводит в заблуждение еретиков. А доказательством такой замены служит то, что когда естества различаются в понятиях, тогда разделяются и имена. <...> Одна есть Божия сущность, одно Божие естество, одно Божие именование (хотя имена и различаются вследствие различных некоторых умопредставлений), и что в собственном смысле именуется Богом, то действительно есть Бог; а равно, что по естеству есть Бог, то истинно именуется Богом; если только истина состоит у нас не в именах, а в вещах»¹²⁵.

На то же самое обращает внимание свт. Василий Великий. Как пишет святитель, Евномий Кизический¹²⁶ «разделяет между собой два сии действия, именно: наименовать Бога чем-нибудь по примышлению (*κατ' ἐπίνοιαν*) и исповедать Его тем, что Он есть действительно»¹²⁷. В своем учении о «примышлении» Евномий следует античной философской традиции, которая, как правило¹²⁸, учила о «примышлении»

123 «Ἐπεὶ δ' ἔστιν ὅς, ἡ οὐσία καὶ ἡ ἐνέργεια πρὸς ἀλλήλας διενηνόχασι, κατὰ τοῦτο πάλιν οὐ τὸν αὐτὸν ἐπιδέχονται λόγον» (*Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae 2 (De divinis operationibus) 4 // ГПС. Т. 2. С. 99:17–19. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Тракаты. С. 43).*

124 «Ὁ δὲ μέγας Διονύσιος ἐν δυοῖς πρὸς τοῖς δέκα βιβλίοις ἐξυμνήσας ταύτας, οὐ γὰρ ἀπλῶς διάκενον ἦχον ὀνομάτων, ἀλλὰ τὰ ὑπὸ τούτων σημαίνόμενα ὑμνεῖ...» (*Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae 1 (De unione et distinctione) 11 // ГПС. Т. 2. С. 76:30–33).*

125 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 30 // PG. 36. Col. 113B.*

126 Евномий Кизический — еретик, осужденный на II Вселенском Соборе, учивший о возможности интеллектуального познания Бога. Свои богословские взгляды Евномий излагает в «Апологии», см.: *Basile de Césarée. Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie. T. 2 / introduction, traduction et notes par B. Sesboué, G.-M. de Durand, L. Doutreleau. Paris, 1983. (SC; vol. 305). P. 234–299.*

127 *Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium I // PG. 29. Col. 525C.*

128 Об основных значениях понятия ἐπίνοια в античной философии и святоотеческом богословии см. сводную таблицу, составленную П. Б. Михайловым: Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации в полемике св. Василия Великого с Евномием. Дисс. ...кандидата философских наук. Институт философии РАН, 2005. С. 108–109.

как о «пустом вымысле» (ψιλή ἐλίνοια)¹²⁹. Так, неоплатоник Аммоний, сын Гермия, комментируя Порфирия, пишет:

«Среди всего существующего одно существует действительно, другое — только в примышлении (ψιλαῖς ἐλίνοίας), как, например, козлолень, кентавр, которые, когда представляются в уме, существуют, а как только перестают представляться, тотчас исчезают»¹³⁰.

Как полагает Яннис Димитракопулос, наиболее полная патристическая экспозиция того, что означает κατ' ἐλίνοιαν и как это выражение может быть использовано в христианском богословии при описании единства и множественности в Боге, содержится в первой книге «Против Евномия» свт. Василия Великого¹³¹. В данном трактате свт. Василий, опираясь на стоическую логику¹³², показал, что различие «по примышлению» (ἐλίνοιαν) или «мысленно» (λόγῳ) означает разделение нашим разумом того, что существует, во-первых, на его части, во-вторых, на его категориальные свойства (качество, количество и т.д.) и, в-третьих, на его состояния или действия, которые были в прошлом или будут в настоящем, исходя из его нынешнего состояния¹³³. Как и в философии Аристотеля, в стоической философии различие «по примышлению» или «мысленное различие» есть такое различие, которое имеет основание в самих вещах.

Указывая на тот факт, что мы сами часто описываем Бога «по примышлению» и «говорим, что Бог всяческих бессмертен и нерождён», свт. Василий Великий замечает:

«Когда обращаем взор на прошедшие века и находим, что жизнь Божия простирается далее всякого начала, тогда называем Бога нерождённым, а когда простираемся умом в грядущие века, тогда

129 Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации. С. 75–99.

130 *Ammonius*. In Porphyrii Isagogen sive quinque voces 39, 40 // *Ammonius in Porphyrii Isagogen sive Quinque voces* / ed. A. Busse. Berlin, 1891. (Commentaria in Aristotelem graeca; vol. 4/3). P. 39:14–17.

131 *Basilii Caesariensis*. Adversus Eunomium I, 6, 19–29; I, 6, 41–51; I, 6, 54–57; I, 7, 1–29 // SC. 299. P. 184–190.

132 См.: *Demetracopoulos J. A.* The Sources of Content and Use of Epinoia in Basil of Caesarea's Contra Eunomium I: Stoicism and Plotinus // Βυζαντινὰ. 1999. Т. 20. Σ. 7–42; *Demetracopoulos J. A.* Glossogony or Epistemology? Eunomius of Cyzicus' and Basil of Caesarea's Stoic Concept of Epinoia and its Misrepresentation by Gregory of Nyssa // Gregory of Nyssa. Contra Eunomium 2: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004) / ed. L. Kariková, S. Douglas, J. Zachhuber. Leiden, 2007. P. 387–397.

133 См.: *Demetracopoulos J.* Palamas Transformed. P. 265–266.

никаким пределом не объемлемого, беспредельного, бесконечно-го называем бессмертным. Посему как нескончаемость жизни наименовали бессмертием, так безначальность оной нерождённостью, то и другое умопредставляя примышлением. Что же мешает тому, чтобы и оба сии именованя были примышлены, и исповедуемо было то, что действительно принадлежит Богу?»¹³⁴.

За свт. Василием следует и прп. Иоанн Дамаскин, который пишет, что «созерцание по примышлению» есть «умозрение существующего», а не несуществующего¹³⁵.

Следуя этой традиции, как будет показано ниже, свт. Григорий Палама учит, что различия в Боге можно помыслить именно в силу того, что они реальны. Поэтому если речь идёт, например, о мысленном различии Божественных энергий и сущности, то это совсем не значит, что если это различие мыслится, то в силу этого оно и не реально. Такой ход рассуждений был характерен именно для богословия антипаламитов: если нечто есть «мысленное», то значит и «нереальное»¹³⁶.

Согласно антипаламитскому учению, мышление о Боге может вообще никакой реальности в Самом Боге не соответствовать, а потому такое мышление о Боге всегда отражает лишь то, что есть в нас же самих, — то есть наши понятия о Боге, наше мышление о понятии Бога — а не Самого Бога. В силу этого, согласно антипаламитскому учению, мышление о Боге может быть либо логически верным, либо логически неверным. В то время как согласно мысли свт. Григория, мышление о Боге может быть либо православным, то есть соответствовать Священному Преданию и совершаться «в Духе» (ἐν πνεύματι), в молитве и через Бога¹³⁷, либо неправославным, то есть противоречить Священному Преданию и совершаться не «в Духе».

Например, как свидетельствует свт. Григорий, Никифор Григора «учит, что и принадлежащие Богу божественные энергии суть лишь имена»¹³⁸. В другом месте он пишет: «...повредившись умом, он [Никифор

134 *Basilii Caesariensis. Adversus Eunomium I // PG. 29. Col. 526B.*

135 *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 29 // PTS. 22. S. 120.*

136 Именно такой видит свт. Григорий Палама позицию антипаламитов, о чём подробнее будет сказано ниже.

137 «... нам не позволительно высказывать что-либо о Боге от самих себя, но следует обратиться к тем [мужам], которые глаголят в Духе о духовном... (ἡμᾶς αὐτοὺς ἐπιστρέπτέον πρὸς τοὺς ἐν πνεύματι τὰ τοῦ πνεύματος λαλοῦντας)» (*Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica 80 // ГПС. Т. 5. С. 80:27–29*).

138 «... ὁ καὶ τὰς τοῦ θεοῦ θείας ἐνεργείας ὀνόματα δογματίζων εἶναι μόνον» (*Gregorius Palamas. Contra Nicephorum Gregoram II, 26 // ГПС. Т. 4. С. 284:29–30*).

Григора] стал учить, что божественные энергии суть простые имена»¹³⁹; «Григора называет энергии простыми именами, не имеющими [за собой никакой] реальности, изобретением и творением людей, о чём мы до сего дня не слыхивали»¹⁴⁰. Сам Никифор Григора, комментируя текст Псевдо-Максима Исповедника (см.: *Nicephorus Gregoras. Historia Romana III*, 30, 34 // CSNB. P. 293:18 — 294:4) в своей «Римской истории» пишет:

«Видишь, как этот божественный учитель называет энергию и умом, и мышлением, и разумением, то есть мыслью и разумом, и показывает, что она тождественна сущности <...> Я мог бы привести ещё больше других [цитат], ясно и недвусмысленно показывающих, что божественная энергия, всецелая энергия и само-энергия тождественна сущности, но не буду, так как их слишком много»¹⁴¹.

Здесь Григора настаивает на «тождестве» сущности и энергии в Боге, но не отрицает возможность употребления слов «сущность» и «энергия» по отношению к Богу, хотя в Самом Боге он отказывается различать «сущность» и «энергию» как две «реальности». Конечно, такой подход невозможен ни в рамках философии Аристотеля, ни в богословии свт. Григория.

Подобную позицию Григора демонстрирует и в своём «Первом антирритике», где пишет следующее:

«Лука и Марк согласно человеческой природе есть одно и то же, согласно же различию ипостасей есть два. Если это так у сложного, то совершенно необходимо и для простой, несоставленной, несложной природы, как показано мною выше о Божественной сущности вместе с энергией, которых согласно имени два, согласно же логосу и определению они одно и тождественны и не могут принимать какого-либо различия»¹⁴².

139 «... τὰ ὀνόματα εἶναι τὰς θείας ἐνεργείας φρενοβλαβῶς ἐδογματίζεν» (*Gregorius Palamas. Contra Nicephorum Gregoram II*, 28, 5–6 // ГПС. Т. 4. Σ. 286).

140 «... ὁ Γρηγοῦρας τὰς θείας ἐνεργείας ὀνόματα ψιλὰ φησι, κενὰ πραγμάτων, ἀνθρώπων εὐρήματα ὄντα καὶ ποιήματα, ὃ μὴδέπω μέχρι καὶ τήμερον ἀκηκόαμεν» (*Ibid.* II, 29 // ГПС. Т. 4. Σ. 286:20–22).

141 *Nicephorus Gregoras. Historia Romana III*, 30, 34.38 // *Nicephori Gregorae Historiae Byzantinae. Vol. 3 / ed. I. Bekker, L. Schopen. Bonn, 1855.* (CSNB). P. 294:4–6; 296:3–6. Рус. пер.: *Гагинский А. М.* Дискуссия о различии сущности и энергии в контексте византийской онтологии // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2018. Вып. 76. С. 30.

142 *Nicephorus Gregoras. Antirrhetica priora II*, 6 // *Nikephoros Gregoras. Antirrhetica / hrsg. von H.-V. Beyer. Wien, 1976.* (Wiener byzantinische Studien; Bd. 12). S. 333:16–22. Рус. пер.:

Григора настаивает на таком «тождестве» сущности и энергии, которое в принципе исключает какое бы то ни было различие. Единственное различие, которое признает Григора, это различие в словах, но это такое различие, которое не имеет никакого отношения к реальности. Поэтому он считает возможным учить о том, что наше слово и мысль о Боге могут не иметь никакого соответствия с Самим Богом и Его бытием. Подобных взглядов придерживался и Григорий Акиндин, который, со слов свт. Григория Паламы, также утверждал, что сущность ничем не отличается от энергии¹⁴³, тождественная ей, и только «из-за фрагментарности нашего знания мы говорим во множественном числе о нетварных силах и энергиях Божиих, т. е. потому, что мы не способны ни говорить, ни даже мыслить о неделимом, при этом не разделяя [его]»¹⁴⁴.

В противоположность антипаламитскому ходу рассуждения свт. Григорий Палама, во многом следуя за онтологией Аристотеля, учит, что в «категориальных высказываниях» мысленное и интеллектуальное возможно только как отражение реального. Мышление о Боге может быть только одно, а именно только то, которое отражает нечто реально существующее в Боге, которое соответствует Божественной реальности.

Свт. Григорий Палама многократно пишет о мысленном различии в Боге сущности и энергий как таком различии, которое отражает объективную реальность в Самом Боге¹⁴⁵. Например, ссылаясь на Ареопагитский корпус, он отмечает, что «мы стараемся мысленно (τῷ λόγῳ) и соединять божественное, и разделять, поскольку само

Бирюков Д. С. Книга еретиков / [сост., предисл., коммент. Д. С. Бирюкова]. СПб., 2011. (Александрийская библиотека). С. 452–453.

143 «... ты говоришь, будто ничем не отлична от божественной сущности [происходящая] от нее нетварная энергия (ὡσπερ μηδὲν διεννηοχένας φης τῆς θείας οὐσίας τὴν ἐκεῖθεν ἄκτιστον ἐνέργειαν)» (*Gregorius Palamas. Orationes antirrheticæ contra Acindynum 2, 5, 14* // ГПС. Т. 3. Σ. 95:23–24. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Антирретики против Акиндина. С. 48).

144 «... διὰ τὸ μεριστὸν τῆς ἡμετέρας γνώσεως πληθυντικῶς τὰς ἀκτίστους δυνάμεις καὶ ἐνεργείας τοῦ θεοῦ προάγομεν, μὴ δυνάμενοι ἀμερίστως διαλέγεσθαι μηδὲ νοεῖν περὶ τῶν ἀμερίστων» (*Ibid.* 6, 14, 51 // ГПС. Т. 3. Σ. 425:6–9. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Антирретики против Акиндина. С. 302).

145 См.: *Ларионов Д., мон.* Яннис Димитракопулос и его работы по «византийскому паламизму». Предисловие к публикации русского перевода статьи «Григорий Палама — экзистенциалист? реконструкция подлинного значения его комментария на Исх. 3:14: «Εγὼ εἰμι ὄν»» // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4. № 1. С. 296.

божественное и соединяется, и разделяется»¹⁴⁶. В послании к Гавре святитель, также опираясь на Ареопагитский корпус, пишет: «...разделяя мысленно (τῷ λόγῳ) неразделимые [божественные свойства] и сообщая нам об их различии, он [Дионисий], однако, не разлучает и не разделяет их друг с другом»¹⁴⁷. В начале данного параграфа было приведено несколько фрагментов из сочинений свт. Григория, где он настаивает на реальном различии в Боге сущности и энергии¹⁴⁸. Здесь же, следуя за автором Ареопагитского корпуса, святитель говорит о «мысленном» различии между сущностью и энергией. Очевидно, что свт. Григорий не понимает под «мысленным» различием только то различие, которое существует в уме человека и не имеет никакого отношения к Самому Богу, в противном случае сам свт. Григорий встал бы на позицию антипаламитов, с кем и вёл богословский спор. Поэтому, конечно, для свт. Григория «мысленное», «словесное» различие между сущностью и энергией является следствием их «реального» различия в Боге.

В контексте полемики с последователями Григория Акиндина, свт. Григорий отмечает:

«А геометрия почти вся учит о пределах, которые иногда определяются и представляются сами по себе, отдельно от ограниченных [вещей], потому что ум разделяет неделимое (τοῦ νοῦ χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα). Если человек никогда не учился отделять в уме (χωρίζειν τῷ νοῦ) тело от того, что вокруг этого тела, то как он может внять [учению] о природе самой по себе? Ибо природа не только неотделима от [своих] природных [свойств], существуя в них, но никогда не может быть и помимо них. Как может человек постигнуть универсалии (τῶν καθόλου ὡς καθόλου), которые существуют как таковые в отдельных [вещах], но выделяются из них лишь умом и рассудком (νοῦ καὶ λόγῳ μόνῳ τούτων διαιρούμενα) и мыслятся, по крайней мере, в правильных рассуждениях, предшествующими многому, хотя они вообще не имеют существования отдельно от многого? <...>

146 «Ὁ μὲν οὖν μέγας Διονύσιος οὕτω, καὶ τοῦτο τοῖς εἰρημένοις προσθεῖς, ὡς “οὕτως ἡμεῖς τὰ θεῖα καὶ ἐνοῦν τῷ λόγῳ καὶ διακρίνειν σπεύδομεν, ὡς αὐτὰ τὰ θεῖα καὶ ἦνωται καὶ διακρίνεται”» (*Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae 1 (De unione et distinctione) 3 // ГПС. Т. 2. С. 70:12–14*). Ср.: *Dionysios Areopagita. De Divinis nominibus 2, 6 // PG. 3. Col. 644C–D.*

147 «... τὰ ἀδιαίρετα τῷ λόγῳ διαίρων καὶ τὴν διαφορὰν αὐτῶν ἡμῖν γνωρίζων, ἀλλ’ οὐ διαίστας ταῦτα καὶ χωρίζων ἀπ’ ἀλλήλων» (*Gregorius Palamas. Epistulae 2, 29 // ГПС. Т. 2. С. 358:18–20*).

148 Яннис Димитракопулос характеризует это различие как «жёсткое» (sharp). См.: *Demetra-copoulos J. Palamas Transformed. P. 280*

Сторонники же Акиндина не воспринимают и не могут познать нераздельное разделение в Боге»¹⁴⁹.

В данном фрагменте святитель сравнивает постижение рассудком вторых сущностей (универсалий) с постижением различия между сущностью и энергией. Следует заметить, что в своем учении об универсалиях свт. Григорий также следует за Аристотелем, а именно, за его учением о второй сущности¹⁵⁰. По Аристотелю, вторая сущность, так-

149 *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 81 // ГПС. Т. 5. Σ. 81:4–25. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. С. 142.

150 Свт. Григорий прямо нигде не называет универсалии сущностями. Согласно мысли святителя, сущностью всего существующего являются не универсалии, поскольку они тварны, а тварное по определению не может быть источником бытия. Как пишет святитель, именно «Бог есть и называется природой всего сущего (φύσις τῶν ὄντων πάντων), поскольку всё сущее приобщается (μετεχόντων) Ему и благодаря этому приобщению (μεθέξει) обретают существование, однако [всё сущее] никоим образом не приобщается Его сущности, но Его энергиям. Поскольку Он есть Первоначало сущих, Образ в образах как Первообраз, Мудрость умудряемых и, просто сказать, Он есть Всё для всего (τά πάντα πάντων)» (*Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 78 // ГПС. Т. 5. Σ. 79:14–19. Перевод наш. — *Е. В.*). Таким образом, сущность каждой конкретной вещи являются Божественные энергии, то есть нетварные воления и замыслы (логосы) Бога о каждой конкретной вещи, которые находятся в ней, конституируют её и поддерживают её бытие. Поэтому свт. Григорий называет энергию «парадигматической» (παράδειγματική), поскольку каждая конкретная энергия является «образцом» (παράδειγμα) в соответствии с которым та или иная вещь приводится в бытие и существует: «[Бог] неприобщим как сверхсущностный, приобщим же как обладающий сущностотворной силой, а также парадигматической [то есть сообщающей форму всему сущему] и всё приводящей к завершенности энергией (ἐνέργειαν παράδειγματικήν καὶ τελικὴν τῶν πάντων)» (*Gregorius Palamas. Pro hesychastis* III, 2, 25 // ГПС. Т. 1. Σ. 677:5–8. Перевод наш. — *Е. В.*). Сущность вещи, по свт. Григорию, есть то, что 1) даёт бытие вещи, 2) поддерживает её бытие и 3) присутствует в ней. Как следствие, свт. Григорий выстраивает следующую иерархию: Божественная сущность является сущностью для Божественных энергией, потому что именно Божественная сущность является источником Божественных энергий; в свою очередь Божественные энергии есть сущности всего сотворённого мира. Ср.: «Так что, эти силы (δυνάμεις) и парадигмы (παράδειγματα) существуют и предсуществуют, но не как сущности и не как самоипостасные; и они нисколько не содействуют бытию Бога, ибо Он есть их осуществитель, а не Сам осуществлялся от них; ибо не сущее при Боге есть Его сущность, но Сам Он есть сущность того, что при Нем» (*Ibid.* III, 2, 25 // ГПС. Т. 1. Σ. 676:20–24. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих (новый перевод). С. 281–282). Важно подчеркнуть, что по отношению к тварному миру сущностью всего сотворённого являются нетварные Божественные энергии, то есть Сам Бог, ибо только Он является Творцом всего сущего, и всё сущее существует только постольку, поскольку причастно Ему как источнику бытия. Как замечает прп. Максим Исповедник, на которого свт. Григорий часто ссылается в своих онтологических построениях, Божественные энергии (логосы) являются сущностями — то есть

же как и первая сущность, вполне реальна и существует в самих единичных вещах, то есть в первых сущностях, в качестве одного из начал их бытия, а именно — той цели, или идеальной формы (εἶδος), к которой они стремятся. Эта идеальная форма (вторая сущность), присутствуя в единичных вещах (первой сущности), образует определённый род или вид¹⁵¹.

Для Аристотеля идеальный круг, как форма вещи, реально существует в каждом шарообразном предмете нашего мира, а человеческий ум всего лишь отделяет («абстрагирует») его от его чувственно воспринимаемого «носителя», рассматривая как нечто независимое и самостоятельное¹⁵². Таким образом, вторые сущности — это не «при-

сообщающими бытие — не только для всего материального мира, но и для самих универсалий (вторых сущностей по Аристотелю), а также иных категорий: существуют нетварные Божественные логосы вида, формы, действия, претерпевания, количества, качества, места, времени, положения, движения, состояния и др. (см.: *Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem* 17 // PG. 91. Col. 1228A–1228B, 1228D). Иными словами, сущностью универсалий и всех категорий сущего является Сам Бог, Его Божественные бытие-дающие энергии. Поэтому и свт. Григорий называет Божественную энергию «сущностотворной» (οὐσιολογόν), то есть являющейся сущностью для всего сущего (см.: *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* III, 2, 25 // ГПС. Т. 1. Σ. 677:5–8).

151 Роды и виды (вторая сущность) имеют реальное бытие в единичных чувственно воспринимаемых вещах и определяют их сущностные и индивидуальные свойства. Роды и виды не являются совокупностью каких-либо свойств — будь то сущностных или родовидовых признаков. Если бы сущности сводились к сумме неких свойств, то это означало бы, что категория сущности (οὐσία) сводится к другим категориям (качеству, количеству, состоянию, отношению и т.д.), но это невозможно, так как категории несводимы друг к другу. Как следствие, отличительные свойства вторых сущностей только «сказываются» о них как о своих подлежащих, но не конституируют их. Это, конечно, не означает, что свойства вторых сущностей (скажем, тот факт, что человек является разумным, смертным, живым и т.д.) существуют независимо от них, сами по себе, они и сказываются о вторых сущностях, и существуют благодаря вторым сущностям. Форма (εἶδος) конституирует и сообщает бытие общим свойствам первой сущности, а индивидуальные, неповторимые свойства — есть результат взаимодействия формы с материей. Например, Сократ является разумным благодаря тому, что он — человек, вторая сущность, а курносый носом он обладает, поскольку вторая сущность воплощена вот в этой конкретной материи.

152 Ср.: «Теперь разберём, как обстоит дело с сущностями общепризнанными. Они сущности, воспринимаемые чувствами; а все сущности, воспринимаемые чувствами, имеют материю. И субстрат есть сущность; в одном смысле это материя (я разумею здесь под материей то, что, не будучи определённым нечто в действительности, таково в возможности), в другом — существо, или форма — то, что как определённое сущее может быть отделено [только] мысленно (τῷ λόγῳ χωριστόν ἔστιν), а третье — это то, что состоит из материи и формы, что одно только подвержено возникновению и уничтожению и безусловно существует отдельно, ибо из сущностей, выраженных в определении, одни существуют

думка» и не «вымысел» (ἐπίνοια) нашего ума, как кентавр или химера, но они реально существуют в самих вещах и вместе с материей составляют одно из начал их бытия, хотя и созерцаются в них «только мысленно»¹⁵⁵. Согласно Аристотелю, вторые сущности (формы) вещей реально существуют только «в вещах» (in rebus)¹⁵⁴, но они не существуют самостоятельно «до вещей» (ante res) или «после вещей» (post res), как утверждали платоники.

Универсалии, согласно свт. Григорию Паламе, — здесь он, как мы видим, опирается на учение Аристотеля о второй сущности — реально существуют в вещах, но не «отдельно» от них, хотя и постигаются только «мысленно» (τῷ λόγῳ)¹⁵⁵. Универсалии именно «мыслятся» и «созерцаются» в вещах, поскольку их невозможно увидеть глазами или ощутить чувством, но только ум может мысленно отделить (διαίρέω), абстрагировать ту или иную универсалию от самой вещи¹⁵⁶. Также и сущность от энергии можно отделить и рассмотреть как нечто отдельное от сущности только мысленно, поскольку они не существуют отдельно друг от друга как две разные вещи или ипостаси, имеющие разные природы. Как многократно пишет свт. Григорий, энергии именно умом созерцаются (ἐνθεωρουμένων) в сущности, так как неотделимы от неё и существуют благодаря ей¹⁵⁷. Но тот факт, что сущность и энергия отличаются только мысленно (λόγῳ μόνῳ), конечно, не делает их тождественными друг другу: различие между ними реально, но постигается только умом. Именно этого и не понимали сторонники Григория Акиндина: по их мнению, либо сущность и энергия реально отличаются друг от друга, и в этом случае они существуют отдельно друг от друга, как две ипо-

отдельно, а другие нет» *Aristoteles*. *Metaphysica* VIII, 1, 6 // *Op. cit.* P. 155. Рус. пер.: Указ. соч. С. 223–224.

153 См.: *Aristoteles*. *Metaphysica* VII, 8–11 // *Op. cit.* P. 133–143. Можно сказать, что единичная вещь, или первая сущность, возникает там, где происходит соединение формы и материи. Неоформленная материя, так же, как и нематериальная форма, обладают бытием лишь в возможности, к существованию же в действительности они приходят, лишь конкретизовавшись, или «получив ипостась», как сказали бы отцы Церкви, в виде конкретных чувственно воспринимаемых вещей.

154 Первая сущность (единичная вещь) состоит из материи и формы. При этом под «формой» (εἶδος) понимается как раз вторая сущность, причём, не род, а «последний вид» т. е. такой вид, который уже не делится на новые виды, но — только на индивиды.

155 Ср.: *Aristoteles*. *Metaphysica* VIII, 1, 6 // *Op. cit.* P. 155.

156 Отметим, что универсалии, согласно мысли святителя, потому и могут быть познаны ограниченным и тварным рассудком человека, поскольку и сами являются тварными.

157 См., например: *Gregorius Palamas*. *Capita physica, theologica, moralia et practica* 134 // ГПС. Т. 5. Σ. 77:23–28. Ibid. 142 // ГПС. Т. 5. Σ. 114:29 – 115:2.

стасти, две сущности, следовательно, существует два Божества (высшее Божество — сущность, низшее Божество — энергия); либо сущность и энергия отличаются друг от друга только мысленно, и тогда, как думали антипаламиты, они тождественны друг другу. Собственно говоря, большинство антипаламитов разделяли ту или иную из обозначенных позиций. Богословие же свт. Григория Паламы избегало обеих крайностей антпаламитского учения.

Свт. Григория возмущало это непонимание антипаламитами понятий «различие» и «разделение», а также концепта «только мысленного различия». Обращаясь мысленно к стороннику Акиндина, он пишет:

«Как поймет он нас, утверждающих, что каждый ум имеет мысли и что эти мысли, [в свою очередь], есть наш ум? Разве не будет он насмехаться и [возмущенно] кричать, [обвиняя нас], будто мы учим о том, что каждый человек обладает двумя или более умами? Тот, кто не может слышать и говорить об этих неделимых, как о делимых, разве способен говорить или учить такое же о Боге, в отношении Которого, согласно богословам, существуют и усматриваются многие единения и различения?»¹⁵⁸.

Как замечает мон. Диодор (Ларионов), обзору и анализу фрагментов, в которых свт. Григорий говорит о мысленном различии сущности и энергии, можно было бы посвятить отдельное исследование¹⁵⁹, однако, и из приведённых выше цитат, которые можно было бы умножать, очевидно, что для святителя реальное различие между сущностью и энергией в Самом Боге является причиной того, что мы можем *мыслить* и *говорить* о нём, как о реальном.

Подводя итог всему тому, что было уже сказано ранее, можно следующим образом определить концепты «различие» и «разделение» в онтологии свт. Григория. Различие есть характеристика отношения между категориями сущего, а именно, различие характеризует отношение девяти категорий сущего к первой категории, то есть к сущности. Все девять категорий не существуют отдельно от сущности, но в ней обретают своё бытие, они не есть сущность, но «присущие» (πρὸσόντα) сущности. Сущность есть источник бытия всего ей присущего. В отношениях между сущностью и иными категориями нет разделения, но только различие. Если бы имело место разделение (отделение)

158 *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica* 81 // ГПС. Т. 5. С. 81:14–21. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. С. 141–142.

159 *Ларионов Д., мон.* Яннис Димитракопулос. С. 296.

между сущностью и прочими категориями, то, следовательно, категории не были бы «присущими» сущности, но имели бы самостоятельное существование, то есть стали бы самостоятельными сущностями. Действительно, нельзя сказать, что категории действия, претерпевания, качества, количества, отношения и т. д. не существуют в реальности и есть нечто не-сущее, по той причине, что они не существуют самостоятельно, отдельно от сущности. Также нельзя сказать, что девять категорий не отличаются от сущности и есть сама сущность. Ведь если бы это было так, и прочие девять категорий были бы не-сущим или были бы самой сущностью, то мир был бы бездвижен, безкачественен, безколичествен и т.д. Поэтому все девять категорий есть реально существующие «сущие», которые существуют в сущности, но не отделены от неё.

Если характеристика разделения дана в эмпирическом опыте, поскольку органы чувств фиксируют каждый отдельно существующий предмет (первая сущность), то, напротив, характеристика различия дана только в опыте ментальном. Только ум (рассудок) может усмотреть различие между, например, сущностью и его энергией, существующими нераздельно. Согласно свт. Григорию Паламе, мысленная операция различения есть мысленное отделение (абстрагирование) одной категории сущего от другой и рассмотрение их в отдельности друг от друга как две различные категории сущего. Также святитель настаивает на том, что операцию мысленного различия можно провести только тогда, когда это различие присутствует в самой рассматриваемой вещи. Именно таким образом определяя значения концептов «различие» и «разделение», свт. Григорий учит о Боге как имеющем в Самом Себе различие между сущностью, энергией, отношениями (ипостасными свойствами) и Ипостасями. Введение концептов «различие» и «разделение» в онтологию помогло свт. Григорию сформулировать собственное учение о сущности и энергии в Боге на базе онтологии Аристотеля.

В силу сказанного, становится понятно, каким образом необходимо интерпретировать риторику византийских последователей богословия свт. Григория Паламы. Многие паламиты Византии XIV и XV вв. признавали, что Божественные энергии следует различать от Божественной сущности «по примышлению», или «только по примышлению», или «только мысленно» (*κατ' ἐπίνοιαν, ἐπινοία μόνη, λόγῳ μόνῳ*)¹⁶⁰. Все подобные высказывания говорят лишь об одном: Божественная

160 Позиция паламитов по вопросу о мысленном различии сущности и энергии очень подробно представлена в статье Я. Димитракопулоса: *Demetracopoulos J. Palamas Transformed*. P. 263–372.

энергия есть такое «сущее», которое отлично от сущности, как от иного «сущего», но при этом не существует вне или помимо неё, а различие между ними — «только мысленное», поскольку только ум может различить действие от действующего, абстрагировать (мысленно отделить) категорию действия от категории сущности. Божественная энергия есть сама Божественная сущность в своей внутритроичной жизни и в своём движении по отношению к миру, поэтому она не имеет собственной сущности или ипостаси.

Константинопольский собор 1351 г. признал верным учение свт. Григория Паламы о характере различия в Боге сущности и энергии¹⁶¹. Собор постановил:

«Но, конечно же, проповедуем, божественное единство не только неотделимым, согласно с богословием святых и иными многими, но и как общность нетварного и неопикуемого, так и различие, и разницу боголепную, опять же согласно с ними, ведаем не как в разделение и раздробление, ввергая её и понимая сию разницу, не как некое неестественное отчуждение природное, или расстояниями их разделяя друг от друга, мы далеки от этого, но мы посвящаемся святыми, в понимание сего, как природного [различия], причины и причинённого, только мыслью (μόνω τῷ λογισμῷ) богоподобно различая соединённые и нераздельные природой»¹⁶².

Но отцы собора, очевидно, не понимали под «только мысленным различием» тождество (ταυτότης) сущности и энергии в Боге¹⁶³. Так, например, в актах Собора читаем:

161 См.: *Καρμύρης Γ. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 380.

162 «Ἀλλὰ μὴ ὥσπερ τὴν ἔνωσιν θεῖαν καὶ αἰδιον οὐ μόνω τῷ ἀχωρίστῳ, ἀλλ' ἄλλοις τε πολλοῖς καὶ διὰ καὶ τῇ κοινότητι τοῦ ἀκτίστου καὶ ἀπεριγράπτου κατὰ τὴν τῶν ἁγίων θεολογίαν κηρύττομεν, οὕτω καὶ τὴν διάκρισιν καὶ διαφορὰν πάλιν κατ' αὐτοὺς θεοπρεπῆ καὶ αὐτὴν δοξάζειν ἐγνώκεμεν· οὐκ εἰς παντελεῆ διασπασμὸν ἐντεῦθεν αὐτὰ καὶ διαίρεσιν κατασπῶντες, οὐδέ τινα ἐκφυλον τὴν διαφορὰν αὐτὴν καὶ φυσικὴν ἀλλοτριώσιν ἐννοοῦντες, ἢ διαστήμασι χωρίζοντες ἀλλήλων ταῦτα, ἄπαγε, ἀλλ' οἷαν ἐπιδέχεσθαι τὰ κατὰ φύσιν αἰτία καὶ αἰτιατὰ μεμνημένα παρὰ τῶν ἁγίων, μόνω τῷ λογισμῷ θεοπρεπῶς διακρίνοντες τὰ φύσει ἡνωμένα καὶ ἀδιαίρετα» (Concilium Constantinopolitanum (anno 1351) 27 // *Καρμύρης Γ. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 391:1–8. Рус. пер.: Томос исихастского Собора 1351 года / пер. с греч. А. И. Корнакова. СПб, 2020. С. 32.

163 На тождестве сущности и энергии настаивали именно антипаламиты, с чем отцы Собора не соглашались: «...предводители ереси остались глухи, <...> кричали и пытались тождественными представить Божественную нетварную сущность и Божественную нетварную энергию» (Concilium Constantinopolitanum (anno 1351) 14 // *Καρμύρης Γ. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 383:1–3. Рус. пер.: Указ. соч. С. 22.

«Таким образом, всё было во многом выяснено и различие [между сущностью и энергией] [стало] более ясным и было доказано, что ни каким иным образом, но оно есть [т.е. в Самом Боге]»¹⁶⁴.

«Так что и то, что энергия из сущности всеми богословами удостоверяется, они есть иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο εἶναι), их есть две (δύο εἶναι), и отсюда различествуют друг от друга, сие очевидно выяснено, согласно [выражениям свт. Афанасия Великого] “тот, кто [происходит] из кого-либо” и “тот, из которого [происходит] кто-либо”, то есть [второе] является причиной, а [первое] — следствием, как учит божественному сей великий богословствующий»¹⁶⁵.

«Ни одно [единство] не упраздняет различия, ни различие не опровергает единства, но каждое, согласно святым, благочестиво понимается, и одно с другим не может быть сопоставимо»¹⁶⁶.

Итогом Собора стало признание учения свт. Григория о различии сущности и энергии православным и святоотеческим:

«Но если и иной кто из всех будет изобличён в том, что мыслит, говорит и пишет противно священному [архиепископу] Солунскому, а точнее, против священных богословов и самой Церкви, то же самое про такового определяем и тому же осуждению подвергаем, хоть мирянина, хоть из священного чина будет таковой. Сего же много раз упоминаемого священнейшего митрополита Солунского

164 «... οὕτω πάνυ τοι σαφῶς διευκρινηθέντων, καὶ τῆς διαφορᾶς μάλα ἐναργῶς καὶ ὡς οὐκ ἄλλως ἐντὴν ἀποδείξειμένης» (Concilium Constantinopolitanum (anno 1351) 23 // *Καρμίρης Γ. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 387:1–2. Рус. пер.: Указ. соч. С. 28).

165 «Οὐκοῦν καὶ τῆς ἐνεργείας ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι κατὰ τοὺς θεολόγους ἅπαντας πεπιστουμένης, τὸ τε ἄλλο καὶ ἄλλο εἶναι καὶ δύο εἶναι, κἀντεῦθεν διεννηοχένοι ἀλλήλων, ἐναργῶς ἀναπέφηνε, κατὰ τὸ ἐξ οὗ καὶ ἐκ τίνος, τὸ αἴτιον δηλαδὴ καὶ τὸ αἰτιατόν, ὡς ὁ πολὺς οὗτος τὰ θεῖα διδάσκει θεολογῶν» (Concilium Constantinopolitanum (anno 1351) 27 // *Καρμίρης Γ. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 389:12–15. Рус. пер. с изм.: Указ. соч. С. 32). Выражения «τὸ ἐκ τίνος» и «τὸ ἐξ οὗ» отцы Собора заимствовали из 4 слова свт. Афанасия Великого против ариан (см.: *Athanasius Alexandrinus. Orationes tres contra arianos IV, 3* // *The Orations of St. Athanasius Against the Arians: According to the Benedictine Text* / ed. by W. Bright. Cambridge, 2014. P. 224). В действительности, это слово свт. Афанасию не принадлежит (см.: *Асмус В. и др. Афанасий I Великий* // ПЭ. М., 2002. Т. 4. С. 22–45).

166 «Οὔτε γὰρ τὸ ἐν τὴν διαφορὰν ἀπελαύνει, οὔτε μὴν ὄλως ἡ διαφορὰ τὸ ἐν ἀνατρέπει ἄλλ' ἐκάτερον κατὰ τοὺς ἁγίους εὐσεβῶς θεωρούμενον, οὐδ' ὅτιον ὑπὸ θατέρου παραβληθῆναι δυνήσεται» (Concilium Constantinopolitanum (anno 1351) 27 // *Καρμίρης Γ. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 389:22–25. Рус. пер.: Указ. соч. С. 33).

находим как ничего не написавшего, что не согласно было бы божественным учёным мужам...»¹⁶⁷.

Как замечает мон. Диодор (Ларионов), «последующие византийские авторы должны были бы следовать смыслу соборного Томоса 1351 г., а не букве полемических аргументов Паламы, к тому же различавшихся в разные годы. И, соответственно, исследовать гораздо логичнее было бы отношение этих авторов к соборному Томосу, нежели сосредотачиваться исключительно на поисках в высказанных ими аргументах формальных различий с определёнными тезисами Паламы, изложенными в его полемических сочинениях»¹⁶⁸.

Вывод

Следуя за учением Аристотеля о категориях сущего, свт. Григорий Палама определяет сущность и энергию как две разные категории сущего, они есть «сущее» (ὄν) и «сущее» (ὄν), «реальность (πράγμα) и «реальность» (πράγμα), которые отличаются (διακρίνονται), но не отделяются (χωρίζεσθαι) друг от друга. Энергия существует только благодаря сущности: сущность является причиной бытия (существования) энергии. Учение о реальном различии в Боге сущности и энергии свт. Григорий развивает с той целью, чтобы обосновать возможность реального богопознания: Бог по Своей сущности непознаваем и непричастуем, однако познаваем и причастуем по Своим энергиям. По той причине,

- 167 Concilium Constantinopolitanum (anno 1351) 51 // *Καρμίρης Γ. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 405:23–28. Рус. пер.: Указ. соч. С. 56. О святоотеческих основаниях учения свт. Григория о различии сущности и энергии см.: *Habra G. The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies // Eastern Churches Quarterly*. 1957. Vol. 12 (6). P. 244–252; *Ibid.* 1958. Vol. 12 (7). P. 294–303; *Ibid.* 1958. Vol. 12 (8). P. 338–347; *Torrance A. Precedents for Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers // Vigiliae christianae*. 2009. Vol. 63. P. 47–70; *Contos L. C. Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of Its Patristic Foundation // Greek Orthodox Theological Review*. 1967. Vol. 12. P. 283–294; *Damian Th. A Few Considerations on the Uncreated Energies in St. Gregory Palamas' Theology and His Continuity with the Patristic Tradition // The Patristic and Byzantine Review*. 1996–1997. Vol. 15 (1–3). P. 101–112; *Maloney G. Uncreated Energy: A Journey into the Authentic Sources of Christian Faith*. Amity (N.Y.), 1987; *Μαντζαρίδης Γ. Παράδοσις καὶ ἀνανέωσις εἰς τὴν θεολογίαν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου τῆς Θεσσαλονίκης*. 1974. Τ. 19. Σ. 145–172; *Candal M. Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia // Miscellanea Giovanni Mercati*. Vol. 3. Città del Vaticano, 1946. (Studi e testi; vol. 123). P. 65–103.
- 168 *Ларионов Д., мон. Яннис Димитракопулос*. С. 296.

что энергия не отделяется от сущности, не существует помимо неё, не состоит из какой-либо иной сущности, помимо той, к которой относится, то она есть не просто «движение (κίνησις) сущности», но сама сущность в движении, или иначе движущаяся сущность¹⁶⁹. Такой взгляд на характер различия сущности и энергии позволил свт. Григорию Паламе учить о «приобщении» (μέθεξις) Божественной сущности «через энергии» (δι' ἐνεργείας), о вездеприсутствии Божественной сущности и о нетварности Божественной энергии, коль скоро она и есть сама нетварная Божественная сущность в движении.

Неделимость и единство сущности и энергии не делают их тождественными друг другу, но между ними сохраняется реальное различие, поскольку сущность и энергия есть две отличные друг от друга категории сущего. Реальное различие сущности и энергии, присутствующее в Самом Боге, позволяет помыслить и выразить его вербально. По мысли святителя, всякое понятие о Боге должно иметь своё основание в Самом Боге, то есть выражать то, что в действительности есть в Нём. Иными словами, в богословии за каждым словом о Боге должна стоять определённая реальность. В противном случае, наше мышление о Боге может вообще не иметь никакого отношения к Нему.

В своём учении об отношении мысленного и реального в контексте вопроса о характере различия сущности и энергии свт. Григорий повторяет основные положения онтологии и гносеологии Аристотеля. Как полагает святитель, опираясь на Аристотеля, только ум усматривает, различает в каждой конкретной вещи (первой сущности) её форму (вторую сущность), категории сущего (количество, качество, отношение, действие и т.д.) и мысленно отделяет (абстрагирует) их от неё, делая их отдельным предметом рассудочного (мысленного) познания.

169 В этом смысле аналогию солнца и солнечных лучей, приводимую свт. Григорием Паламой для иллюстрации различия между сущностью и энергией, нельзя абсолютизировать, поскольку солнце не просто отличается от света, но и имеет иную природу. Ср.: «Но это ничуть не мешает чтить Единого Бога и единое божество, как не мешает считать единым солнце и его свет, если и луч его мы назовем "солнцем"» (*Gregorius Palamas. Pro hesychastis III, 2, 10 // ГПС. Т. 1. С. 665:10–12. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих (новый перевод). С. 271*). «Подобно тому как Солнце, само не умаляясь, передает тепло и свет тем, которые причаствуют [им], обладая этим теплом и светом как природными и сущностными энергиями, так и божественные раздаяния, неумаляемым образом соединенные с Раздающим, суть природные и сущностные энергии Его, а поэтому — нетварны» (*Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica 92 // ГПС. Т. 5. С. 88:10–13. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав. С. 155*).

Поэтому и Божественную энергию как действие Божественной сущности, можно отличить от сущности и рассмотреть её как иную, отличную от сущности «реальность» (πράγμα), как иное «сущее» (ὄν) — только мысленно (λόγῳ μόνῳ), с помощью рассудка.

Рассуждая об отношении мысленного и реального, свт. Григорий сравнивает различие сущности и энергии с различием между стоящим на месте человеком и самим актом стояния: «человек» есть сущность, а «стояние» — энергия. «Человек», как сущность, и «стояние», как энергия, отличаются друг от друга, во-первых, реально, то есть в действительности, а во-вторых, «только мысленно» (λόγῳ μόνῳ). Различие между сущностью и энергией реально, ведь было бы неправильно сказать, что «человек» и «стояние» есть «вещи» (πράγματα) абсолютно идентичные, тождественные друг другу и ни в чём не различимые друг от друга. Но это реальное различие не предполагает разделения: «стояние» неотделимо (ἀδιαίρετος) от «человека», но только отлично (διαφορετικός) от него, также как действие и действующий не существуют отдельно друг от друга. С другой стороны, различие между сущностью и энергией также и «только мысленно» (λόγῳ μόνῳ), поскольку только рассудок может усмотреть это реальное различие и мысленно отделить (διαιρέω) «стояние» от «человека».

Итак, различие между Божественной сущностью и энергией реально, также как оно реально между человеком и его действием, но постигается это различие только мысленно (λόγῳ μόνῳ): ведь только ум способен различить, то есть мысленно отделить (абстрагировать), энергию от сущности и рассмотреть их в отдельности друг от друга как две разные категории сущего, несводимые друг к другу¹⁷⁰. В противном случае можно было бы утверждать, что «стояние» есть «человек» или «человек» есть «стояние», что, конечно, является абсурдным¹⁷¹. Именно поэтому сам святитель учит о «мысленном» (τῷ λόγῳ) различии в Боге сущности и энергий как таком различии, которое объективно отражает реальность этого различия в Самом Боге. Это учение святителя Григория Паламы о том, что «мысленное» является следствием «реального», и было воспринято отцами Константинопольского Собора 1351 г.

170 Различие между сущностью и энергией, даже применимо к тварным вещам, хотя оно и реально, однако не дано эмпирически, но только в рассудке.

171 Также, например, невозможно ощутить органами чувств физические законы мира, поскольку в опыте познания они не даны эмпирически, но их можно познать и отличить друг от друга только умом, однако, по этой причине никто не скажет, что они нереальны, или что отличаются друг от друга только «в уме», а не «в действительности».

Источники

- Ammonius*. In Porphyrii Isagogen sive Quinque voces / ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1891. (Commentaria in Aristotelem graeca; vol. 4/3).
- Aristotelis Opera*. T. 8 / ex recensione I. Bekkeri. Oxonii: E Typographeo academic, 1837.
- Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei // PL. T. 41. Col. 13–803.
- Barlaam Calabrius*. Epistulae graecae 1–8 // Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam) / a cura di A. Fyrigos. Roma: Antonianum, 2005.
- Basilius Caesariensis*. Adversus Eunomium libri quinque // PG. T. 29. Col. 497–774.
- Basile de Césarée*. Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie. T. 1 / introduction, traduction et notes par B. Sesboüé, G.-M. de Durand, L. Doutreleau. Paris: Cerf, 1982. (SC; vol. 299).
- Cyrius Alexandrinus*. De sancta Trinitate, dialogi I–VII // PG. T. 75. Col. 1075–1147.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2 / hsgb. von B. Kotter. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12).
- Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4 / hsgb. von B. Kotter. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22).
- Dionysius Areopagita*. De Divinis nominibus // PG. T. 3. Col. 585–996.
- Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi: ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / hrsg. von F. Diekamp. Münster in Westf.: Aschendorff, 1907.
- Drei dogmatische Schriften Iustinians / hsgb. von E. Schwartz. München: Bayer. Akad. d. Wiss., 1939. (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Abteilung. NF; Bd. 18).
- Eunomius*. Apologia // *Basile de Césarée*. Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie. T. 2 / introduction, traduction et notes par B. Sesboüé, G.-M. de Durand, L. Doutreleau. Paris: Cerf, 1983. (SC; vol. 305). P. 234–299.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 29 // PG. T. 36. Col. 73–104.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 30 // PG. T. 36. Col. 103–134.
- Gregorius Palamas*. Capita physica, theologica, moralia et practica // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. T. 5. Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα, ἀσκητικὰ συγγράμματα, εὐχαὶ / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1992. Σ. 37–119.
- Gregorius Palamas*. Orationes antirrheticæ contra Acindynum // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. T. 3. Αντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον / ἔκδ. Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἱδρυμα ἐρευνῶν, 1970. Σ. 39–506.
- Gregorius Palamas*. Contra Nicephorum Gregoram // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. T. 4. Δογματικὰ πραγματεῖα καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1348–1358 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Ψευτογκάς. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἱδρυμα ἐρευνῶν, 1988. Σ. 231–320.
- Gregorius Palamas*. Epistulae // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. T. 2. Πραγματεῖα / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Ματσούκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογκάς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1966. Σ. 315–547.

- Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae* // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 2. Πραγματεῖαι / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Ματσούκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1966. Σ. 69–277.
- Gregorius Palamas. Pro hesychastis* // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Λόγοι αποδεικτικοί, αντεπιγραφαί, ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον ὑπὸ ἡσυχάζοντων / ἔκδ. Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἴδρυμα ἐρευνῶν, 1962.
- Gregorius Palamas. Homiliae 53* // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 6. Πραγματεῖαι / ἔκδ. Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 2015. Σ. 551–585.
- Iamblichus. De mysteriis* // On the Mysteries / transl. by E. C. Clarke, J. M. Dillon, J. P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Καρμίρης Γ.* Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τ. Α'. Αθήναι: [Χ. ὀ.], 1960.
- Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem* // PG. T. 91. Col. 1061–1417.
- Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho* // PG. T. 91. Col. 287–354.
- Nicephorus Gregorae. Historiae Byzantinae. Vol. 3* / ed. I. Bekker, L. Schopen. Bonn: Weber, 1855. (CSHB).
- Nikephoros Gregoras. Antirrhetika* / hrsg. von H.-V. Beyer. Wien: Osterreichische Akademie der Wissenschaften, 1976. (Wiener byzantinische Studien; Bd. 12).
- Proclus. Elementatio theologica* // The Elements of Theology / ed., transl., comment. E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Proclus. In Platonis Parmenidem* // *Procli philosophi Platonici Opera inedita* / ed. V. Cousin. Paris: Durand, 1864. P. 617–1244.
- The Orations of St. Athanasius Against the Arians: According to the Benedictine Text / ed. by W. Bright. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Аристотель.* Сочинения: в 4 тт. Т. 1 / Академия Наук СССР Институт философии. М.: Мысль, 1976.
- Γρηγόριος Παλαμα, свт.* Антирретики против Акиндина / пер. с греч. Р. В. Яшунского. Краснодар: Текст, 2010.
- Γρηγόριος Παλαμα, свт.* Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Ч. 1 / пер. с греч. архим. Амвросия (Погодина). М.: Паломник, 1993.
- Γρηγόριος Παλαμα, свт.* Сто пятьдесят глав / пер. и прим. А.И. Сидорова. Краснодар: Текст, 2006.
- Γρηγόριος Παλαμα, свт.* Трактаты / пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар: Текст, 2007.
- Γρηγόριος Παλαμα, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. М.: Канон+, 1995 (История христианской мысли в памятниках).
- Γρηγόριος Παλαμα, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих (новый перевод) / пер. и коммент. Р. В. Яшунского; сост. О. И. Ласточкин. СПб.: РГПУ, 2021.

Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004.

Томос исихастского Собора 1351 года / пер. с греч. А. И. Корнакова. СПб.: Петроград, 2020.

Литература

Асмус В. и др. Афанасий I Великий // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2002. Т. 4. С. 22–45.

Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы. Часть первая // Библия и христианская древность. 2020. № 1 (5). С. 113–132.

Бирюков Д. С. К вопросу о специфике учения Григория Паламы и его расхождении с доктриной Никифора Григоры // Научная сессия ГУАП, 6–10 апреля 2015 г.: сборник докладов. Ч. 3: Гуманитарные науки. СПб.: ГУАП, 2015. С. 85–97.

Бирюков Д. С. Книга еретиков / [сост., предисл., коммент. Д. С. Бирюкова]. Санкт-Петербург: РХГА; Амфора, 2011. (Александрийская библиотека).

Бирюков Д. С. О теме причастности к божественной сущности и оппозиции по сущности — по причастности Симеона Нового Богослова в контексте предшествующей патристической мысли // EINA1: Проблемы философии и теологии. 2015. Т. 4. № 1–2 (7–8). С. 431–445;

Бирюков Д. С. Отношение причастности: концепты общего и особенного в восточно-христианской философской традиции: античный и византийский периоды. Дисс. ... доктора философских наук: 09.00.03. РГГУ, 2016.

Брэдишоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / отв. ред. А. Р. Фокин; Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2012.

Гагинский А. М. Дискуссия о различии сущности и энергии в контексте византийской онтологии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 76. С. 23–39.

Гагинский А. М. Энергии простоты или простота энергии? Две парадигмы патристической философии // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 4 (71). С. 21–28.

Канаева Э. Ю. Богословское наследие Варлаама Калабрийского: опыт реконструкции на основании сохранившихся сочинений. Дисс... кандидата наук: 26.00.01. ПСТГУ, 2019.

Ларионов Д., мон. Яннис Димитракопулос и его работы по «византийскому паламизму». Предисловие к публикации русского перевода статьи «Григорий Палама — экзистенциалист? реконструкция подлинного значения его комментария на Исх. 3:14: «Εὐὸ εἶσι ὄν» // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4. № 1. С. 282–305.

Лосев А. Ф. Имя: Сочинения и переводы. СПб.: Алетейя, 1997.

- Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxióma, 2006.
- Мейендорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб.: Византинорос-сика, 1997. (Subsidia byzantinorossica; т. 2).
- Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: ПСТБИ, 2000.
- Месяц С. В. Прокл // Античная философия: Энциклопедический словарь / отв. ред. М. А. Со-лопова. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 628–643.
- Месяц С. В. Прокл // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2020. Т. 58. С. 304–317.
- Месяц С. В. Ямвлих // Античная философия: Энциклопедический словарь / отв. ред. М. А. Солопова. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 837–848.
- Месяц С. В. Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах // Историко-философский ежегодник. 2010. № 2009. С. 33–60.
- Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации в полемике св. Василия Великого с Ев-номием. Дисс. ...кандидата философских наук. Институт философии РАН, 2005.
- Фокин А. А. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. Дисс. ...кандидата философских наук. Институт философии РАН, 2013.
- Ayres L. Augustine and the Trinity. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Candal M. Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia // Miscellanea Giovanni Mercati. Vol. 3. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946. (Studi e testi; vol. 123). P. 65–103.
- Cheng J. The Distinction Between God's Essence and Energy: Gregory Palamas' idea of Ultimate Reality and Meaning // Ultimate Reality and Meaning. 1998. Vol. 21 (1). P. 56–75.
- Contos L. C. Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of Its Patristic Foundation // Greek Orthodox Theological Review. 1967. Vol. 12. P. 283–294.
- Damian Th. A Few Considerations on the Uncreated Energies in St. Gregory Palamas' Theology and His Continuity with the Patristic Tradition // The Patristic and Byzantine Review. 1996–1997. Vol. 15 (1–3). P. 101–112.
- Demetracopoulos J. A. Glossogony or Epistemology? Eunomius of Cyzicus' and Basil of Caesarea's Stoic Concept of Epinoia and Its Misrepresentation by Gregory of Nyssa // Gregory of Nyssa. Contra Eunomium 2: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004) / ed. L. Kariková, S. Douglas, J. Zachhuber. Leiden: Brill, 2007. P. 387–397.
- Demetracopoulos J. A. Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction Between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium // Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500 / ed. M. Hinterberger, Ch. Schabel. Leuven; Paris; Walpole (Mass.): Peeters, 2011. P. 263–372.
- Demetracopoulos J. A. The Sources of Content and Use of Epinoia in Basil of Caesarea's Contra Eunomium I: Stoicism and Plotinus // Βυζαντινά. 1999. Т. 20. Σ. 7–42.
- Γιαγκάζογλου Σ. Οὐσία, ὑποστάσεις, προσωπικὲς ἐνέργειες. Ἡ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Πα-λαμᾶ γιὰ τὶς ἄκτιστες ἐνέργειες // Σύναξη. 1991. № 37. Σ. 71–78; Ibid. 1991. № 38. Σ. 39–47.
- Habra G. The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies // Eastern Churches Quarterly. 1957. Vol. 12 (6). P. 244–252; Ibid. 1958. Vol. 12 (7). P. 294–303; Ibid. 1958. Vol. 12 (8). P. 338–347.

- Ivánka E.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964.
- Maloney G.* Uncreated Energy: A Journey into the Authentic Sources of Christian Faith. Amity (N.Y.): Amity House, 1987.
- Μαντζαρίδης Γ.* Παράδοσις καὶ ἀνανέωσις εἰς τὴν θεολογίαν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου τῆς Θεσσαλονίκης. 1974. Τ. 19. Σ. 145–172.
- Μπέζιος Μ.* Ἡ μεταφυσικὴ τῆς ἐνέργειας στὴν ἀριστοτελικὴ ὄντολογία καὶ στὴν παλαμικὴ θεολογία // Παρνασσός. Τ. 35. 1993. Σ. 127–136.
- Sinkewicz R. E.* The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian // *Mediaeval Studies*. Vol. 44. 1982. P. 181–242.
- Torrance A.* Precedents for Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers // *Vigilae christianae*. 2009. Vol. 63. P. 47–70.

The Difference Between Essence and Energy in the Ontology of St. Gregory Palamas: Energy as an Essence in Motion

Vadim E. Elimanov

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

Assistant at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

elimanov202@gmail.com

For citation: Elimanov, Vadim E. "The Difference Between Essence and Energy in the Ontology of St. Gregory Palamas: Energy as an Essence in Motion". *Metaphrast*, № 1 (5), 2021, pp. 123–181 (in Russian). DOI: 10.31802/METAFRAS.T.2021.5.1.004

Abstract. The article is devoted to one of the most prophesied provisions of the ontology of St. Gregory Palamas, exactly, his teaching about the real difference in God between essence and energy. On the example of selected fragments from the tracts of St. Gregory shows that energy is such a reality (πραγμα), which, on the one hand, differs from the essence, but, on the other hand, does not consist of any other essence other than the essence of which it is a manifestation. Energy is both the movement of the essence (κίνησις τῆς οὐσίας) and the essence in motion. Analysis of the relationship between the «real» and the «conceptual» in the theological discourse of St. Gregory Palamas allowed us to conclude that the difference in God between essence and energy can be conceived precisely because it is real, actually exists in God Himself. In the ontology of St. Gregory's conceptual or intellectual is possible only as a reflection of the real. As a consequence, theological rhetoric neopallium of the Byzantine Empire – according to which Divine energy should be distinguished from the Divine essence «even conceptually» (κατ' ἐπίνοιαν) or «only conceptually» (λόγῳ μόνῳ, ἐπινοία μόνῃ) – it is proposed to be understood as implying the following meaning: the difference between essence and energy is real, but is comprehended only conceptually (λόγῳ

μόρφ), since only by reason can one distinguish between the active (essence) and the action (energy), i.e. mentally separate the action (energy) from the acting (essence) and make them separate objects of mental consideration. In addition, it was found that in his teaching about the difference between the essence and energy of St. Gregory Palamas discovers a strong dependence on Aristotle's teaching about the categories of being and universals.

Keywords: St. Gregory Palamas, energy, essence, conceptual difference, real difference, separation, ontology, Barlaam of Calabria, Gregory Akindynos, Nikephoros Gregoras, Aristotle, universals, primary substances, secondary substance, form of thing, categories of being, whatness, Proclus, neoplatonism, participation.