

А. М. ГАГИНСКИЙ

ФИЛОСОФСКИЕ КАТЕГОРИИ В ПАЛАМИТСКИХ СПОРАХ

УДК 231.12 (230.2)

Аннотация

В статье рассматривается вопрос о различии обладающего и обладаемого в Боге, который был поднят в дискуссии 1355 г. между свт. Григорием Паламой и Никифором Григорой. Автор показывает, что богословы IV в., будучи весьма осторожными в выборе философских концепций, использовали противопоставление сущности и присущего в Боге, что впоследствии нашло продолжение в учении о Божественных энергиях. Тем временем западные мыслители, начиная с блж. Августина, указанное противопоставление не принимали, что в конечном итоге привело к столкновению византийских томистов и паламитов. В статье показывается, в частности, что свт. Григорий Палама наряду с категориями «сущность» и «отношение» использует также категории «действие» и «обладание», которые позволяют ему говорить о различии обладающего и обладаемого в Боге, тогда как его оппоненты, напротив, считали такое различие недопустимым, что в значительной степени объясняется влиянием античной метафизики, прежде всего неоплатонизма, и оказывается весьма проблематичным с философской точки зрения.

Ключевые слова: Бог, сущность, энергия, обладание, действие, отношение, различие, паламизм, антипаламизм.

Как известно, «Категории» Аристотеля оказали колоссальное влияние на всю последующую философию, не в последнюю очередь по той причине, что их рассматривали как введение в философию вообще, что привело к появлению множества комментариев и пролегоменов. Не избежала этого влияния и христианская культура. Конечно, отношение к эллинской мудрости среди христиан было осторожным, поскольку

увлечение чистым разумом само по себе считалось бесплодным, уводящим человека от истинного предназначения, но все же полностью обойтись без него было нельзя, ибо достаточный уровень научной строгости, который господствовал в то время, мог быть обеспечен только с помощью философии и ее инструментария, а потому вполне естественно, что логические исследования Аристотеля попали в поле зрения христианских мыслителей. Однако отношение к этому мыслителю было разным.

В греческой патристике можно выделить несколько этапов рецепции аристотелевского наследия. Первый этап (с II по IV вв.) представляет собой крайне осторожное и в целом негативное отношение к Аристотелю, который воспринимался как софист и отец множества заблуждений. Второй этап (с V по VIII вв.) характерен уже явным вниманием и интересом к этому мыслителю, идеи которого оказываются важнейшим инструментом в догматических спорах¹. Наконец, начиная с VIII в., корпус аристотелевских текстов становится неотъемлемой частью византийской философии, хотя отношение к нему опять меняется: Аристотель воспринимается теперь как философский собеседник, следовательно, с ним можно не соглашаться, его можно в чем-то оспорить².

Несмотря на негативное отношение к Стагириту на первом этапе рецепции, нет никаких сомнений в том, что Каппадокийцы были знакомы с его наследием. Так, они упрекают своих оппонентов в чрезмерном увлечении силлогизмами, да и вообще не забывают напомнить о тлетворном влиянии Аристотеля и его уловках (*χαχοτεχνία*)³. Очевидно,

¹ Frede 2005. P. 137–138.

² См.: Bydén 2016. P. 147–176.

³ *Basilus*. *Adversus Eunomium* 1, 5:43–45; 1, 9:8–11 (Ed. B. Sesbouïé. P., 1982 (SC 299). P. 173–174, 200); *Gregorius Nazianzenus*. *Oratio* 23, 12 (Ed. J. Mossay. P., 1980 (SC 270). P. 304–306); 27, 10 (Ed. P. Gallay. P., 1978 (SC 250). P. 94–96); 32, 25 (Ed. C. Moreschini 1985 (SC 318). P. 136–138); *Epistula* 32, 5 (Ed. P. Gallay. P., 1967); *Gregorius Nyssenus*. *Contra Eunomium* 1, 1, 46; 1, 1, 55; 3, 5, 6; 3, 7, 15; 3, 10, 50 (Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960 (GNO)).

это предполагает определенный уровень знакомства с его текстами. Однако список категорий Каппадокийцы не обсуждают и, по всей видимости, не придают этой проблематике большого значения, время от времени используя стоические аналогии, которыми, впрочем, тоже не злоупотребляют. Причины этого связаны, по меньшей мере, с двумя обстоятельствами. Во-первых, после Оригена происходит заметная переориентация богословия в сторону большего внимания к экзегетике и меньшего влияния философии, явно избыточного у некоторых мыслителей II—III вв. Примером тому может служить методология свт. Афанасия Великого, который резко ограничил компетенции философии, считая необходимым изучать «только сказанное в Писаниях»⁴. Во-вторых, IV в. — время расцвета неоплатонизма, а его основатель, как известно, заставил усомниться в пригодности аристотелевских и стоических категорий для описания умпостигаемого⁵. Этих факторов, судя по всему, было вполне достаточно для того, чтобы категориальный аппарат философии попал под подозрение и его пригодность для богословия выглядела крайне сомнительной.

Тем не менее Каппадокийцы, в соответствии с принципом *χρήσιμον καρπωσάμενοι, βλαβερὸν φυλαξόμεθα*⁶, использовали наиболее общие философские паттерны, обойтись без которых было невозможно. В частности, они опирались на общепризнанное со времен Платона и Аристотеля противопоставление сущности и присущего⁷. Так, они говорят о том,

⁴ *Athanasius. Ad Serapionem* 1, 19, 1 (Ed. K. Savvidis. B. — New York, 2010).

⁵ *Plotinus. Enneades* 2, 6; 6, 1–3 (Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden, 1951; 1959; 1973); см. также: Chiaradonna 2002.

⁶ «Полезное приобретаем, вредного избегаем» (*Basilus. De legendis gentilium* 4:50–51 (Ed. F. Boulenger. P., 1935)).

⁷ В противном случае их обвинили бы в том, что они высказываются бездоказательно: «В самом деле, Парменид следовал недостоверным положениям и был введен в заблуждение тем, что тогда еще не было выяснено (никто не говорил о многозначности — лишь Платон впервые ввел двойственность (τὸ δισδόν) — самого по себе и сопутствующего (τὸ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηχός))... Они были открыты

что присуще (πρόσειμι) Богу, или окрест Него (τὰ περὶ αὐτόν), как бы вокруг сущности (περὶ τὴν οὐσίαν), является Его силой (δύναμις) и энергией (ἐνέργεια). И хотя богословы этого периода не обращались напрямую к аристотелевским категориям обладания (ἔχειν) и действия (ποιεῖν), которые фундируют различие сущности и присущего, ничто не мешало им опираться на библейский текст, в котором имеется соответствующая лексика. К примеру, первая строка книги Бытия начинается словами: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς...⁸. Как следствие, не возникало никаких трудностей с тем, чтобы отнести к Богу глагол ποιεῖν и производные от него (ποιητής — один из эпитетов Бога). Равным образом обстояли дела и с глаголом ἔχειν, ибо Христос говорит: «Все, что имеет Отец, есть Мое» (Πάντα ἃσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν)⁹. Таким образом, сам библейский текст до некоторой степени оправдывал использование этих категорий в богословии.

Разумеется, в плане лексики такая же ситуация была и на Западе. Однако если блж. Августин отождествляет «обладание» и «действие» с сущностью Бога¹⁰, то у Каппадокийцев в этом отношении прямо противоположная позиция. Например, свт. Василий Великий говорит о том, что имена указывают на присущее, а не на сущность Бога: «Каждый вид именованій научает нас или о присущем, что оно присуще [Богу] (ἢ περὶ τῶν προσόντων, ὅτι πρόσεστιν), или о не при-

благодаря утверждениям и опровержениям, как и силлогистика (τὸ συλλογίζεσθαι). Ведь [утверждение] не принималось, если не казалось необходимым. Предшественники же высказывались бездоказательно (οἱ δὲ πρότερον ἀναποδείκτως ἀπεφαίνοντο)» (Simplicius. In Aristotelis physicorum libros commentaria // Ed. H. Diels. В., 1882. Vol. 9. P. 115:25–116:4).

⁸ Быт. 1, 1.

⁹ Ин. 16, 15.

¹⁰ См.: Augustinus. De Trinitate 5, 5, 6; 5, 10, 11; 6, 4, 6; 7, 1, 2; 7, 5, 10; 15, 5, 8 // PL 42, 913, 918, 927, 933, 942, 1062; De fide et symbolo 9, 20 // PL 40, 192; о том, что «обладание» нужно понимать иносказательно: De Trinitate 5, 8, 9; см. также: Гагинский 2016а. С. 45–58.

сущем, что оно [Ему] не присуще (ἢ περὶ τῶν μὴ προσόντων, ὅτι μὴ πρόσεστι)»¹¹. Имена относятся к области того, что окрест Бога, но при этом не тождественно с Его сущностью: «Каждый из нас по общему понятию сущности причастует бытию и по свойствам, которые окрест него (τοῖς περὶ αὐτὸν ιδιώμασιν), есть такой-то и такой-то. Так и там понятие сущности — общее, мыслится ли, например, благодать, божественность или что-либо другое»¹². Свт. Григорий Богослов говорит: «Бог... объемлет в Себе (ἐν ἑαυτοῦ συλλαβῶν ἔχει) всецелое бытие... одним умом очерчивается... не из того, что Он есть, а из того, что окрест Него (ἐκ τῶν περὶ αὐτόν), из чуждого представления складывая чуждое (ἄλλης ἐξ ἄλλου) в одно какое-то подобие истины»¹³. Выражение συλλαβῶν ἔχει указывает на то, чем обладает Бог¹⁴, что как бы окрест Его сущности, является иным (ἄλλη) по отношению к ней, — как божественные силы, которые вокруг Него (αἱ περὶ αὐτὸν δυνάμεις)¹⁵. В свою очередь, свт. Григорий Нисский соотносит свойства с энергией: «Мы говорим, что особенное есть обозначение естественной энергии каждой природы (ιδίωμα φύσεως ἐνέργειαν λέγομεν φυσικὴν), лишено которой только не сущее»¹⁶. Всякое имя есть некий признак (γνώρισμα), характерная черта (χαρακτήρ)

¹¹ *Basiliius Caesariensis. Adversus Eunomium 1, 10:33–37* (Ed. B. Sesboüé. P., 1982 (SC 299). P. 206).

¹² *Basiliius Caesariensis. Epistula 214, 4:9–13.*

¹³ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 38, 7:1–11* (Ed. C. Moreschini. P., 1990 (SC 358). P. 114–116); ср.: 30, 17:9–11; 45, 3 // PG 36, 625:31–43.

¹⁴ Ср.: «...он собрал (συλλαβῶν εἶχε) в себе все добродетели» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 21, 1: 2–3*); «...ты объемлешь (συλλαβῶν ἔχεις) в себе все начальственные добродетели» (*Gregorius Nazianzenus. Epistula 154, 1:3*). Понятно, что данное выражение относится не к сущности, иначе получалось бы так, что человек вначале не имел сущности, а затем ее приобрел.

¹⁵ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 44, 3 // PG 36, 609:22.*

¹⁶ *Gregorius Nyssenus. Tractatus ad Xenodorum 4–10* (Ed. F. Diekamp. R., 1938. P. 14–15).

или отличительное свойство, присущее Богу (*ιδιόματος προσόντος*), но не сущность: «Каким-либо именем обозначается не сама божественная природа, а нечто из того, что окрест нее (*τι τῶν περὶ αὐτήν*)»¹⁷. Каппадокийцы не используют, за некоторыми исключениями, ни аристотелевские, ни стоические категории — по-видимому, это сознательная осторожность: если стоики критикуют Аристотеля и сводят десять категорий к четырем, а Плотин критикует как перипатетиков, так и стоиков, полагая, что категории вообще достаточно сомнительный философский инструмент, то вполне разумно было не вмешиваться в эти дискуссии, довольствуясь лишь самой общей схемой, противопоставляя сущность и присущее. Примечательно, что данное различие впоследствии будет поставлено под сомнение Варлаамом Калабрийским и, таким образом, окажется у истоков паламитских споров¹⁸.

Как уже было отмечено, позиция блж. Августина по этому вопросу существенно отличалась: он вообще отверг пригодность данного различия для богословия, оставляя в триадологии только категории сущности и отношения¹⁹. Стоит заметить, что он в принципе не отвергает категорию действия²⁰, однако либо толкует ее иносказательно, либо отождествляет с сущностью, в соответствии с формулой *quod habet, hoc est* — что Бог имеет, то и есть²¹. Эта точка зрения впоследствии станет общепринятой на Западе, ее транслируют, например, Боэций, Ансельм и Фома Аквинский.

¹⁷ *Gregorius Nyssenus. Ad Ablabium* // GNO. P. 43:9–15; см. также: *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 2, 1, 166:9–10; 2, 1, 582:6; 3, 5, 57:1; 3, 5, 58:1; 3, 5, 59:3; 3, 5, 60:2–9 (GNO); *De beatitudinibus* 6 // PG 44, 1269:4–21.

¹⁸ Sinkewicz 1982. P. 210–215.

¹⁹ См.: Chevalier 1940.

²⁰ *Augustinus. De Trinitate* 5, 8, 9 // PL 42, 917.

²¹ *Augustinus. De civitate Dei* 11, 10, 1 // PL 41, 325; см. также: Фокин 2016. С. 100–119.

К блж. Августину я вернулся отнюдь не случайно. Хотя история «категорий» в византийской культуре до сих пор еще не написана²², вызывает интерес один эпизод в поздневизантийских спорах, связанный с различием того, что Бог имеет, и того, что Он есть.

Сравнительно недавно было установлено, что свт. Григорий Палама был знаком с трактатом Августина «О Троице», который не позднее 1282 г. перевел на греческий язык Максим Плануд²³. По всей видимости, свт. Григорий обратил внимание на обсуждение категорий в пятой книге этого сочинения, в связи с чем замечает: «Хотя все сущее объемлется десятью [категориями]... Бог есть сущность сверхсущностная (ὁ θεὸς οὐσία ὑπερούσιός ἐστιν), в которой созерцаются только “отношение” и “действие” (τὸ πρὸς τί τε καὶ τὸ ποιεῖν), не производя в ней никакой сложности или изменения»²⁴. И хотя формально свт. Григорий вслед за блж. Августином признает лишь три аристотелевские категории²⁵, которые можно считать легитимными в богословии, фактически он использует еще одну, добавляя к упомянутым «обладание»:

«Те, кто говорят, что Бог есть только сущность, в которой не усматривается ничего другого, представляют, что Бог не имеет [способности] ни творить и действовать, ни относиться к чему-либо. Если же они считают, что Бог этого не имеет (μὴ ταῦτα ἔχει), то Он не есть ни действующий, ни творящий и не имеет энергии (οὐδὲ ἐνέργεια ἔχει), не является Началом, Творцом и Владыкой, не есть и Отец наш по благодати. Ведь как бы Он был таковым, не имея отношения и действия, созерцаемых

²² Общий обзор: Ierodiakonou 2005. P. 307–339.

²³ Влияние Августина прослеживается, например, в главах 34–37 и 125–135 трактата «Сто пятьдесят глав». См.: Flogaus 1996. S. 275–297; Δημητράκοπουλος 1997; Trizio 2006. P. 131–189.

²⁴ *Gregorius Palamas. Capita 150, 134* (Ed. R. E. Sinkewicz. Toronto, 1988. P. 238).

²⁵ См.: *Augustinus. De Trinitate 5, 8, 9* // PL 42, 917; Δημητράκοπουλος 1997. Σ. 53, 191–192.

в Его сущности?.. Бог имеет и то, что не есть сущность (Ἔχει ὁ θεὸς καὶ ὃ μὴ ἔστιν οὐσία)»²⁶.

В отличие от блж. Августина, по мысли которого то, что говорится о Боге, — «говорится по сущности (*substantialiter*)»²⁷, ибо присущее тождественно Его сущности, свт. Григорий использует категорию обладания²⁸ и считает, что о сущности Бога мы как раз ничего сказать и не можем.

Интересно, что этот вопрос был поднят в 1355 г. на публичном диспуте свт. Григория с Никифором Григорой. Как известно, диспут этот был организован Иоанном V по просьбе папского легата Павла Смирнского²⁹, с которым император вел переговоры о военной помощи и объединении Церквей, в связи с чем западный посол хотел лучше разобраться в богословских вопросах, обсуждавшихся в то время в Византии. Наиболее подробное описание происходивших событий сохранилось в тексте Григоры³⁰, и хотя оно крайне предвзятое, в нем все же имеются любопытные наблюдения. В частности, Григора атрибутирует свт. Григорию следующее утверждение: «Разве не Василий Великий... говорит, что Бога мы познаем из Его энергий?.. Итак, эти энергии имеет Бог (τὰς ἐνεργείας ἔχει ὁ θεός), будучи одним, а они — другим, причем нетварным... Ибо одно — обладающее, а другое обладаемое, причем отличное (ἄλλο γὰρ τὸ ἔχον καὶ ἄλλο

²⁶ *Gregorius Palamas*. Capita 150, 134–135 (P. 238–240).

²⁷ *Augustinus*. De Trinitate 5, 8, 9 // PL 42, 917.

²⁸ Причем, вопреки парафразе из Августина (ἔξεις... οὐ κυρίως ἐπὶ τοῦ θεοῦ λέγονται, ἀλλὰ μεταφορικῶς (*Gregorius Palamas*. Capita CL, 133 (P. 238))), отнюдь не метафорически.

²⁹ *Nicephorus Gregoras*. *Historia Romana* 3, 29, 55–57 (Ed. I. Bekker, L. Schopen. Bonn, 1855 (*Corpus scriptorum historiae Byzantinae* 3). P. 262:16–264:18); (разбивка на главы дается по изданию Я. ван Дитена (*Nikephoros Gregoras*. *Rhömische Geschichte*. Stuttgart, 2007. Bd. 6), которому примерно соответствует русский перевод (*Никифор Григора*. История ромеев. СПб., 2016. Т. 3)).

³⁰ *Ibid.* 3, 30–35.

τὸ ἐχόμενον καὶ διάφορον)»³¹. На это Григора тут же возражает: «Если одно — обладающее, а другое обладаемое, причем отличное, так что обладающее — это сущность, по-твоему, а обладаемое — не сущность, то обладаемое — бессущностно (ἀνούσιον ἄρα τὸ ἐχόμενον). И если сущность — это Бог, то бессущностное, то есть энергия, — не Бог»³². Из этого видно, что свт. Григорий действительно считал возможным использовать категорию «обладания» в богословии и вопреки Аугустину говорил о различии *quod habet* и *hoc est*, то есть сущности и присущего, обладающего и обладаемого (τὸ ἔχον καὶ τὸ ἐχόμενον).

Этот краткий фрагмент примечателен еще и тем, что в нем хорошо выражена трудность, с которой сталкивались антипаламиты: если обладаемое не есть сущность, то оно бессущностно, а значит — не-сущее. Проблема не только в том, что такой вывод логически ошибочен, но еще и в том, что такой подход неприемлем для триадологии. Так, если отношение, задающее различия между ипостасями Святой Троицы, не есть сущность, то, по логике Григоры, оно есть нечто бессущностное и, следовательно, не может прилагаться к Богу, поскольку Бог есть сущность; но если Бог — только сущность, то ипостаси ничем не отличаются друг от друга, что приводит к савелианству³³. Возражение Григоры свидетельствует о глубоком непонимании проблемы, потому что энергия действительно не есть сущность и в этом смысле бессущностна (равно как ипостась, ипостасные свойства, отношение), но это не значит, что она есть нечто не-сущее. Тем не менее Григора полагает, что «бессущностное — не-сущее, а не-сущее не есть Бог (τὸ ἀνούσιον οὐκ ὄν, τὸ δ' οὐκ ὄν οὐ θεός)»³⁴. Но в таком случае и различие между

³¹ Nicephorus Gregoras. *Historia Romana* 3, 30, 44 (Р. 300:3–13).

³² Ibid. 3, 30, 45 (Р. 300:19–22).

³³ Свт. Григорий Палама неоднократно указывал на это, см., например: *Gregorius Palamas. Contra Nicephorum Gregoram* 2, 51–54, 67–68 (Ed. P. K. Chrestou. Thessalonica, 1988 (ГПС. Vol. 4).

³⁴ Nicephorus Gregoras. *Historia Romana* 3, 30, 62 (Р. 311:8–9).

ипостасями, как и сами ипостаси, нужно было бы считать не-сущим. И хотя свт. Григорий не раз указывал на это, оппоненты оставляли его аргументацию без должного внимания.

Впрочем, согласно Никифору Григоре, ипостась не бессущностна, иначе ипостаси были бы безыпостасны (*τὰς ὑποστάσεις ἀνυποστάτους*), ибо бессущностное — безыпостасно (*τὸ γὰρ ἀνούσιον ἀνυπόστατον*)³⁵. Трудно сказать, на кого рассчитан этот софизм, ведь уже с IV в. бессущностное было затруднительно отождествлять с безыпостасным. Говоря так, Григора предполагает, что нет ипостаси без сущности, как нет и сущности без ипостаси. Однако это не значит, что ипостась есть сущность или сущность — ипостась. Следовательно, ипостась есть нечто иное, чем сущность, и в этом смысле бессущностна — не так, что она существует без сущности, но как то, что не тождественно сущности, но тем не менее есть нечто сущее. Например, свойство нерожденности не тождественно сущности Бога, при этом оно реально, иначе говоря, не есть нечто не-сущее; отношение Сына к Отцу также не есть сущность, но и оно не есть что-то не-сущее. Более того, нерожденность и отношение в Боге — безыпостасны, потому что сами по себе они не тождественны ипостасям, но при этом опять-таки вполне реальны, ибо не есть нечто не-сущее. Поэтому ипостаси и ипостасные свойства, отличаясь от сущности, не являются безыпостасными. Таким образом, бессущностное не есть безыпостасное, значит, бессущностное существует, ибо ипостась, ипостасные свойства и отношение не есть не-сущее.

Дело в том, что бессущностное может означать не только то, у чего вообще нет сущности, то есть не-сущее, как настаивает Григора, но и то, что, не являясь сущностью, есть что-то другое. С моей точки зрения, главная проблема заключается в том, что метафизика античного типа затрудняет понимание того, как можно мыслить то, что не есть сущность, но в то же время вполне реально, существует. К примеру, Никифор

³⁵ *Nicephorus Gregoras. Historia Romana* 3, 30, 17 (Р. 280:14–17); ср. *Idem.: Antirrhethica priora* 2, 6 (Ed. H.-V. Beyer. Vienna, 1976. P. 339:21–341:2).

Григора полагает, что «обладание» (ἔχειν) может указывать либо на сущность, либо на сопутствующее³⁶, однако энергия не может быть ни тем, ни другим (μήτ' οὐσία μήτε συμβεβηχός), а поскольку слово «сущее» для Никифора означает лишь что-то из этого (τῆς γὰρ τοῦ ὄντος φωνῆς εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηχός διαιρουμένης), то оказывается, что для энергии просто не находится места в такой онтологии. В результате Григора делает вывод, что бессущностная энергия (ἡ ἀνούσιος ἐνέργεια) не может быть чем-либо из сущего (τῶν ὄντων οὐκ ἂν λέγοιτο)³⁷. Так античная онтология приводит к непониманию различия между действующим и действием, предметом и процессом, сущностью и энергией. Иными словами, основная проблема связана с тем, что антипаламиты придерживались субстанциальной онтологии и просто не понимали — думаю, совершенно искренне — концепцию Божественных энергий. По-видимому, истоки этого следует искать в неоплатонической метафизике, весьма распространенной в Византии, в рамках которой сущее описывается с помощью оппозиции единое/многое, то есть понимается как совокупность единиц-субстанций³⁸, причем если в материальном мире имеется различие сущности и присущего, то в умопостигаемом, согласно Плотину, такого различия уже нет. Вследствие этого такие категории, как действие и обладание, оказываются проблематичными для теологии³⁹, они просто

³⁶ *Nicephorus Gregoras*. *Historia Romana* 3, 30, 54 (Р. 306:3–5); Григора толкует прп. Иоанна Дамаскина.

³⁷ *Ibid.* 3, 30, 58 (Р. 308:14–20). Согласно Аристотелю, однако, понятие «сущее» разделяется не только на сущность и акциденции, но имеет также значения ἀλήθεια, δύναμις и ἐνέργεια, о чем Григора благополучно забывает.

³⁸ Ответственность за это, впрочем, во многом лежит на Аристотеле, который сводит вопрос о бытии к вопросу о сущности. См.: Гагинский 2016b. С. 64–66.

³⁹ Причем для самого Плотина концепция энергии очень важна (см.: Брэдшоу 2012. С. 112–140), однако он использует ее в контексте эманации ипостасей, предполагающей иерархию соподчиненных принципов, что было несовместимо с христианским креационизмом. Поэтому рецепция античного наследия была выборочной. Тем не менее каппадокийцы смогли переосмыслить эту концепцию, исключив субординационные

не вписываются в эту онтологию, ибо они не суть единицы-субстанции, при том что таковой является даже Бог⁴⁰. Однако все рассуждения Григоры на эту тему снимаются простым вопросом: не-сущее — это то, чего нет, а если действия нет, то откуда сделанное, результат? Остается признать, что Бог действует, ἐργάζεται⁴¹, и результатом Его действия, ἐνέργεια, являются дела, τὰ ἔργα.

Поскольку вообще отрицать концепцию энергий было достаточно сложно, стратегия антипаламитов, как правило, сводилась к тому, что энергии либо отождествлялись с сущностью Бога (ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ)⁴², либо объявлялись тварными. В соответствии с этим Никифор Григора

элементы из триадологии и поместив учение об энергиях в контекст Божественных эпифаний.

⁴⁰ Никифор Григора описывает Бога в духе византийских неоплатоников, как *χωρίως ἔν* — в собственном смысле единое (*Nicephorus Gregoras. Historia Romana* 3, 31, 31 (Р. 368:7); 3, 33, 40 (Р. 425:3–8)). Ср. наблюдения Х.-Ф. Байера, который исследует *den neuplatonischen Gottesbegriff des Nikephoros* (Beyer 1971. S. 171–188). Кстати сказать, отсюда и другое возражение Григоры, который обвиняет Паламу в том, что он признает «нетварных более одного (πλείω τοῦ ἐνὸς εἶναι τὰ ἄκτιστα)» (*Nicephorus Gregoras. Historia Romana*. 3, 30, 16 (Р. 279:11–12)). Из этого следует, что энергии Никифор интерпретирует как некое единое, которое отлично от сущности, вследствие чего возникает двойственность, несовместимая с неоплатоническим представлением о первоначале. А поскольку энергии отличны от сущности Бога и не есть ипостаси, Григора утверждает, что они либо тождественны сущности, либо их вообще не существует, ведь отличное от сущности есть бессущностное, по его мнению, а бессущностное безыпостасно, т. е. не существует. С этой точки зрения, обвинения Паламы в том, что он находился под влиянием неоплатонизма, как полагают некоторые исследователи, выглядят, по меньшей мере, сомнительно, ибо под влиянием этой философской школы находились как раз оппоненты свт. Григория.

⁴¹ Ин. 5, 17.

⁴² *Nicephorus Gregoras. Historia Romana* 3, 30, 35 (Р. 294:4–7). Примечательно, что в этом антипаламиты были близки к позиции блж. Августина, более того, они даже исходили из тех же предпосылок, что и Иппонский епископ, — опосредованно опирались на Плотина. Ср.: *Ibid.* 3, 30, 35 (Р. 294:1–4) и *Plotinus. Enneades* 5, 9, 5:5–13. Отсюда и тезис

утверждает, что только природа, то есть сущность, Святой Троицы — нетварное, тогда как «все, что после Нее (πάντα ὅσα μετ' ἐχέινην)», является тварным⁴³. Свт. Григорий справедливо указывал своему оппоненту, что нельзя создавать созидание⁴⁴, то есть с точки зрения логики Божественная энергия не может быть тварной, ибо для того, чтобы что-то создать, уже нужно обладать энергией. Короче говоря, творится не акт творения, а тварь. Этот аргумент структурно идентичен антиарианской аргументации IV в., согласно которой творение мира Словом не предполагает тварности самого Слова. Так и здесь: действие Бога не предполагает тварности самого действия, ведь для того, чтобы создать действие, нужно осуществить какое-то другое действие, то есть сотворить действие можно только с помощью какого-то предшествующего действия и т. д. до бесконечности. Тем не менее Григора продолжал упорствовать в своей ἀλογία, смешивая действие и его результат (δημιουργεῖν/δημιουργήματα)⁴⁵. Увы, эта проблема до сих пор актуальна для богословия⁴⁶.

Григоры о тождестве божественных предикатов между собой. Ср.: *Nicephorus Gregoras. Historia Romana*. 3, 30, 32 (Р. 292:10–12) и *Augustinus. De Trinitate* 6, 1, 2 (PL).

⁴³ *Nicephorus Gregoras. Historia Romana* 3, 30, 12 (Р. 275:20).

⁴⁴ Например, ἄρ' οὖν κτιστὸν εἴπομεν ἂν τὸ δημιουργεῖν ἐπὶ τοῦ θεοῦ (Ibid. 3, 30, 104 (337:23–338:1)).

⁴⁵ Ibid. Григора настаивает на том, что «и результат есть энергия (ἐνέργειαν γὰρ εἶναι καὶ τὰ ἀποτελέσματα)» (Ibid. 3, 30, 74 (Р. 319:14–15)).

⁴⁶ К слову сказать, значение категории «действие» в философии было осознано лишь во второй половине XX в. Важную роль в этом сыграл глубочайший кризис классической метафизики, который привел к тому, что многие ее постулаты были пересмотрены. Это касается и категории «действие», хотя сюда следует отнести также «событие» и целый ряд других понятий, оставшихся без внимания в античной и средневековой философии (см.: O'Connor, Sandis 2010). И хотя на данный момент это направление не связано с богословием, можно надеяться, что переосмысление античной онтологии окажется полезным не только для философии, но и для лучшего понимания учения свт. Григория Паламы и восточной традиции в целом. В истории не раз случалось так, что богословы заимствовали различные философские концепции, наполняя их новым содержанием. Современная философия действия, с моей точки зрения, может внести свой вклад в этот процесс.

Выше я упомянул о том, что на диспуте 1355 г. присутствовал папский легат Павел Смирнский. Бытует мнение, что Павел в то время недостаточно хорошо знал греческий язык, чтобы вникнуть в суть дискуссий⁴⁷. Тем не менее один из вопросов, который там обсуждался, он впоследствии задаст Иоанну Кантакузину. Спустя несколько лет, вероятно, в конце 1368 г., в одном из писем он спрашивает: «Прежде всего, одна ли и та же реальность (πρᾶγμα) в Боге обладающее и обладаемое (τὸ ἔχον καὶ τὸ ἐχόμενον)? Ведь в твоём письме сказано: “сущность обладает энергией” (οὐσίαν ἔχουσαν ἐνέργειαν)»⁴⁸. В ответ на это Иоанн Кантакузин пишет довольно подробное разъяснение, стараясь обосновать свой тезис святоотеческими цитатами⁴⁹. По всей видимости, этот вопрос отнюдь не был ремаркой, случайно возникшей в ходе полемики между свт. Григорием и Никифором Григорой. Примечательно, что ни тот, ни другой не обсуждали этот вопрос прежде; более того, он вообще не поднимался в паламитских спорах до диспута 1355 г. Ввиду этого можно спросить: не был ли вопрос о различии обладающего и обладаемого предложен самим Павлом Смирнским, который все-таки имел достаточные лингвистические компетенции для того, чтобы обозначить проблему и следить за ходом ее обсуждения? В свою очередь, сам Павел, участвовавший в подготовке унии, был заинтересован в том, чтобы прояснить позицию византийских богословов относительно учения об абсолютной Божественной простоте, которое было общепризнанным на Западе со времен блж. Августина.

Хорошо известно, что Никифор Григора участвовал в диалоге с Западом в 30-е годы XIV в., однако он считал невозможным обсуждать с латинянами вопросы богословского характера. Поэтому следует обратить внимание на другого участника этой полемики — Варлаама

⁴⁷ Balfour 1982. S. 248.

⁴⁸ *Paulus. Ad Cantacuzenum epistula prima // Ioannes Cantacuzenus. Epistulae / Eds. E. Voordeckers, F. Tinnefeld. Turnhout, 1987. P. 190:16–18.*

⁴⁹ *Ioannes Cantacuzenus. Ad Pauli epistula tertia. P. 193–196.*

Калабрийского, который примерно в то же время подверг критике важнейший постулат Фомы Аквинского, да и всей западной традиции в целом, согласно которому различия между ипостасями Святой Троицы обуславливаются только категорией отношения⁵⁰. В частности, Варлаам пишет следующее: «Фома полагает, что в Троице нет способа различия, кроме того, который понимается согласно их взаимному отношению (τὸν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν). А что это не истинно, будет достаточно очевидно, если начать вот с чего: если бы какое-либо Лицо Троицы обладало тем, чем другое Лицо не обладает (ἕτερον πρόσωπον οὐκ ἔχει), то обладающее необходимо отличалось бы от не обладающего тем, чем оно обладает (ἀνάγκη τὸ ἔχον κατ' ἐκεῖνο τὸ ἐχόμενον διαφέρειν τοῦ μὴ ἔχοντος), ведь если обладающее не отличается от чего-либо тем, чем оно обладает, то необходимо, чтобы и это другое обладало тем же самым (πρὸς ὃ γὰρ τὸ ἔχον τι οὐ διαφέρει κατ' ἐκεῖνο ὅπερ ἔχει, ἀνάγκη καὶ ἐκεῖνο ἔχειν τὸ αὐτό)... Следовательно, в Троице есть некий способ различия (τρόπος τις διαφορᾶς), который не является “отношением” (τοῖς πρὸς τι)»⁵¹. Как видно, Варлаам использует оппозицию обладающего и обладаемого, однако он не заостряет на ней внимания, стараясь опровергнуть подход западных богословов, которые считают категории сущности и отношения достаточными для формулировки учения о Святой Троице. Павел Смирнский мог ознакомиться с этой критикой, когда занимался теоретическими проблемами униальной политики, вследствие чего обсуждение различия обладающего и обладаемого на диспуте 1355 г. должно было привлечь его внимание, тем более, что эта проблематика была ему хорошо знакома.

Вместе с тем вполне объяснимо, почему обсуждение этой темы начинает именно Варлаам — он считался одним из лучших знатоков Аристотеля, а вопрос этот следует непосредственно из «Метафизики».

⁵⁰ См.: *Barlaam. Contra Latinos* (A). 6 (Ed. A. Fyrigos. V., 1998); *Thomas Aquinas. Summa theologiae* la. q. 28, a. 2; q. 29, a. 1–2; q. 33, a. 2–3 (R., 1894).

⁵¹ *Barlaam. Contra Latinos* (A). 6, 1–3.

В частности, Стагирит говорит о различии обладающего и обладаемого следующим образом: «Обладание (ἔξις) понимается... как некая энергия обладающего и обладаемого, как некое дело или движение (ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὡς περ πρᾶξις τις ἢ κίνησις)»⁵². Уже здесь категория обладания связывается с энергией, что впоследствии найдет продолжение в паламитских спорах. Аристотель обращается к этой оппозиции и в естественнонаучных произведениях⁵³, затем она встречается в трактате «О проблемах»⁵⁴ и у Александра Афродисийского⁵⁵. Таким образом, различие обладающего и обладаемого признается легитимным не только на уровне метафизики, но также становится достоянием античного естествознания. Важная перемена происходит у Плотина, который отвергает данное различие для истинно сущего и интерпретирует его с помощью категории отношение⁵⁶. На это важно обратить внимание уже потому, что за Платином следует Марий Викторин, а за Викторином — блж. Августин и вся западная традиция, принимающая тождество сущности и присущего в Боге. Вместе с тем эта проблематика сохраняется в последующем неоплатонизме. Как пишет Симпликий: «Ведь обладание (ἔξις) понимается не только как причастуемое (μετεχομένη), но и в какой

⁵² *Aristoteles*. *Metaphysica* 1022b:4–5 (Ed. W. D. Ross. Oxford, 1924). Впервые эта оппозиция встречается у Платона (*χρείτων δὲ ὁ ἔχων τοῦ ἐχομένου*), однако у него она еще не имеет философского значения (*Plato*. *Symposium* 196d (Ed. J. Burnet. Oxford, 1901)).

⁵³ *Aristoteles*. *Physica* 242a57 (Ed. W. D. Ross. Oxford, 1950); *De sensu et sensibilibus* 447a:4 (W. D. Ross. Oxford, 1955).

⁵⁴ *Ps.-Aristoteles*. *Problemata* 915a22 (Ed. I. Bekker. B., 1831).

⁵⁵ *Alexander*. *De mixtione* // *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* / Ed. I. Bruns. B., 1892. P. 219:6–7; а также в неподлинном произведении *De anima libri mantissa* // *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* / Ed. I. Bruns. B., 1887. P. 114:30–32.

⁵⁶ *Plotinus*. *Enneades* 6, 1, 6–7; таким же образом он понимает оппозицию *ποιεῖν* и *πάσχειν* — дополняя друг друга, действие и претерпевание представляют собой нечто единое и подпадают под категорию отношения (*Ibid.* 6, 1, 22). Впрочем, в этом он частично следует Аристотелю (*Metaphysica* 1020b26–1021b10; *Physica* 200b26–35).

мере оно относится к обладаемому и обладающему, в такой и является “отношением” (ἀλλὰ καὶ καθ’ ὅσον ἔχει πρὸς τὸ ἐχόμενον καὶ τὸ ἔχον, καθ’ ὃ καὶ πρὸς τί ἐστίν)»⁵⁷. Дамаский говорит о том, что относительно единого-сущего нелегко различить несущее и несомое, обладающее и обладаемое (ὄχον καὶ ὀχούμενον, ἔχον καὶ ἐχόμενον), поскольку среди первоначал последующее во всем похоже на предшествующее, однако не тождественно⁵⁸.

Постепенно эта терминология проникает в богословский лексикон. Например, противопоставление обладающего и обладаемого в триадологии впервые встречается в текстах омиусиан⁵⁹ и у Дидима Слепца, который говорит о том, что «об обладании не говорится без обладающего и об обладающем без обладания, поэтому все таковое — общее у обладающего и обладаемого (κοινὰ οὖν ἐστὶν τοῦ τε ἔχον[το]ς καὶ τοῦ ἐχόμενου τὰ τοιαῦτα)»⁶⁰. В свою очередь, Феодорит Кирский расширяет контекст употребления этой оппозиции, используя ее в христологии: «Обладающее одно по природе, а обладаемое — другое (ἄλλο μὲν τὸ ἔχον κατὰ τὴν φύσιν, ἄλλο δὲ τὸ ἐχόμενον). Ведь как одно есть принявшее, а другое — принятое (ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ λαβόν, ἄλλο δὲ τὸ ληφθέν), в обоих же созерцается один Христос, так обладающее по отношению к обладаемому имеет большое различие (τὸ ἔχον πρὸς τὸ ἐχόμενον πλείστην μὲν ἔχει διαφοράν), но не разделяет на два лица мыслимое в них»⁶¹. Данную

⁵⁷ *Simplicius*. In Aristotelis categorias commentarium. P. 177:20–22; ср.: 299:36–300:8.

⁵⁸ *Damascius*. De principiis // Damascii successoris dubitationes et solutions / Ed. C. É. Ruelle. Vol. 1. P., 1889. P. 147:5–11.

⁵⁹ *Epiphanius*. Panarion 73.8.7 // Ancoratus und Panarion / Ed. K. Holl. Leipzig, 1933. P. 279:3.

⁶⁰ *Didymus*. Commentarii in Psalmos 20 // *Didymos der Blinde*. Psalmenkommentar / Ed. L. Doutreleau, A. Gesche, M. Gronewald. Bonn, 1969. P. 8:5–6.

⁶¹ *Theodoretus*. Eranistes // *Theodoret of Cyrus*. Eranistes / Ed. G. H. Eitlinger. Oxford, 1975. P. 146:30–147:1; ср.: 162:25–27, со ссылкой на свт. Амвросия Медиоланского, у которого, однако, таких слов нет (PL 16, 848D); см. также: *Doctrina patrum de incarnatione verbi* / Ed. F. Diekamp. Münster, 1907. P. 51:8–10.

оппозицию между делом упоминают свт. Кирилл Александрийский и Иоанн Филопон⁶², а прп. Иоанн Дамаскин почти дословно воспроизводит определение Аристотеля: «Обладанием называется действие обладаемого и обладающего... (Ἐξίς λέγεται ἡ ἐνέργεια τοῦ ἐχομένου καὶ τοῦ ἔχοντος)... целевое действие (ἡ τελικὴ ἐνέργεια), как зрение, уже видящее, и теплота, уже согревающая»⁶³. Тем не менее в последующих текстах эта оппозиция долгое время не используется, она встречается лишь у Никиты Маронийского (XII в.)⁶⁴ и в неоплатоническом комментарии Михаила Эфесского на «Никомахову этику» (XI–XII вв.): «Божество мыслит само себя и обладает самим собой (νοεῖ τὸ θεῖον ἑαυτὸ καὶ ἔχει ἑαυτό), ибо мыслящее обладает мыслимым и само есть мыслящее и мыслимое, обладающее и обладаемое (τὸ νοοῦν καὶ νοούμενον καὶ ἔχον καὶ ἐχόμενον)»⁶⁵. Наконец, она всплывает в конце XIII в. у Георгия Пахимера в очередном пересказе Аристотеля⁶⁶.

Таким образом, нельзя сказать, что указанная оппозиция была каким-то нововведением Варлаама или свт. Григория Паламы, но в то же время она не имела и большого хождения среди византийских интеллектуалов. Тем не менее после диспута 1355 г. противопоставление обладающего и обладаемого становится одним из дискуссионных вопросов между паламитами и антипаламитами. В частности, кроме Никифора

⁶² *Cyrrillus Alexandrinus. De sancta Trinitate dialogi // Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité / G.-M. de Durand. P., 1977 (SC 237). P. 451:35–39; Joannes Philoponus. In Aristotelis libros de anima commentaria / M. Hayduck. B., 1897. P. 469:25–28.*

⁶³ *Joannes Damascenus. Dialectica 59 (Ed. P. B. Kotter. B., 1969 (PTS 7)); Ср.: Fragmenta philosophica 16:11–13 (Ed. P. B. Kotter. B., 1969 (PTS 7)).*

⁶⁴ *Nicetas Maroniensis. Orationes de processione Spiritus Sancti 2 // Ed. N. Festa. Niceta di Maronea e i suoi Dialoghi sulla processione dello Spirito Sancto // Bessarione. 1912–1915. Vol. 9–31. P. 128:34.*

⁶⁵ *Michael Ephesius. In ethica Nicomachea IX–X commentaria / Ed. G. Heylbut. B., 1892. P. 600:7–9.*

⁶⁶ *Georgius Pachymeres. In Aristotelis metaphysicam commentarium 3, 4:7–8 (Ed. E. Pappa. Athens, 2002).*

Григоры, к этому вопросу возвращается свт. Григорий Палама в своем ответе оппоненту, а вслед за ним свт. Филофей Коккин⁶⁷. По всей видимости, эту проблему специально обсуждает Прохор Кидонис в трактате «О сущности и энергии», против чего выступает Иоанн Кантакузин, ее также касаются Иоанн Кипариссиот и Геннадий Схolariй⁶⁸.

Впрочем, я не настаиваю на том, что обсуждение этого вопроса предложил именно Павел Смирнский, — вполне может статься, что оппоненты ухватились за него потому, что указанное различие упоминает прп. Иоанн Дамаскин в главе «Об обладании» (*Περὶ τοῦ ἔχειν*), которую свт. Григорий и Никифор Григора обсуждают перед тем, как начать дискуссию на эту тему⁶⁹. И все же прямое или косвенное участие Павла также представляется вероятным, поскольку он был знаком с этой проблематикой из своей собственной традиции.

Дело в том, — придется начать немного издалека, — что отголосок этого спора можно найти у свт. Марка Эфесского. В частности, в «Силлогистических главах о сущности и энергии» свт. Марк замечает: «Если говорится, что Бог есть, то и имеет (*ἅπερ ἔστιν ὁ θεὸς, πάντα καὶ ἔχειν*), ведь Он есть жизнь и жизнь имеет, есть мудрость и мудрость имеет, и таким же образом остальное, — то, поскольку они суть Бог, они никак от Него не отличаются, ибо суть сущностное и природное у Бога, а поскольку Он их имеет, они отличаются [от Него] и к нам нисходят; то есть эти энергии и восполнены объединенно (*πληθύνόμεναί*

⁶⁷ *Nicephorus Gregoras*. *Historia Romana* 3, 30, 54 (P. 306:1); 3, 30, 82 (P. 324:12); *Gregorius Palamas*. *Contra Nicephorum Gregoram* 2, 65–69; *Philotheus Coccinus*. *Contra Gregoram*. 3:236–238 (Ed. D. V. Kaimakes. Thessalonica, 1983).

⁶⁸ *Joannes Cantacuzenus*. *Refutationes duae Prochori Cydonii* 1, 30 (Ed. F. Tinnefeld, E. Voordeckers. Turnhout, 1987 (CCSG 16)); *Joannes Cyparissiotis*. *Contra Nilum Cabasilam* 4, 7:178–187; 5, 8:87–89 (Ed. S. Th. Marangoudakis. Athens, 1985); *Genadius Scholarius*. *Commentarium in Aristotelis Categorias* 4.237–249 (Ed. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. P., 1936. Vol. 7).

⁶⁹ *Joannes Damascenus*. *Dialectica* 63; *Nicephorus Gregoras*. *Historia Romana*. 3, 30, 42 (P. 298:21); *Gregorius Palamas*. *Contra Nicephorum Gregoram* 2, 65–66.

τε ἐνικῶς), и нераздельно разделены с единой сущностью»⁷⁰. Не вполне ясно, кого именно в данном случае имеет в виду свт. Марк, поскольку в греческих текстах такая фраза в буквальном виде не обнаруживается. Скорее всего, он перефразирует Григория Акиндина: «Если все, что Бог имеет, Он имеет по природе... все, что Бог имеет по природе, а не по приобретению, то таковое есть Его сущность и природа (εἰ πάντα ὅσα ἔχει ὁ θεός, φύσει ἔχει... ἄπερ ὁ θεὸς φύσει ἔχει καὶ οὐκ ἐπίκτητα, ταῦτ' ἐστὶν αὐτοῦ ἡ οὐσία καὶ φύσις)»⁷¹. Однако более интересно то, что фраза ἄπερ ἔστιν ὁ θεός, ταῦτα καὶ ἔχειν прямо соответствует тезису блж. Августина — *quod habet hoc est*. Точнее говоря, согласно Иппонскому епископу, Бог «потому называется простым, что то, чем обладает, то и есть (*quod habet hoc est*)... Он есть то, чем обладает (*hoc est quod habet*)»⁷², что соответствует выражению: «ἄπερ ἔστιν, ταῦτα ἔχειν». Далее блж. Августин добавляет, что в отличие от тварного, которое не есть то, чем оно обладает (*non hoc est quod habet*), в Боге нет такого, чтобы одно в Нем было обладающее, а другое обладаемое (*aliud sit habens, aliud quod habet*)⁷³, что вполне выражает оппозицию τὸ ἔχον καὶ ἐχόμενον. И хотя трактат «О граде Божиим» не был переведен на греческий язык, тем не менее можно допустить, учитывая время и обстоятельства жизни

⁷⁰ *Marcus Eugenicus. Capita syllogistica adversus acindynistas* 9 // *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas* / Ed. W. Gass. Greifswald, 1849. P. 219.

⁷¹ *Gregorius Acindynus. Refutatio parva* 382–390 (Ed. J. N. Cañellas. Turnhout, 1995 (CCSG 31)).

⁷² *Augustinus. De civitate Dei* 11, 10, 1 // PL 41, 325. Ср.: «Посредством того, чем обладает Отец (*per id quod habet Pater*), в обладании указан Он Сам (*ipsum illum significavit in habendo*), так как Бог не есть нечто сложное, наподобие человека, чтобы в Нем одним было то, что у Него имеется, а другим — Сам Тот, Кто имеет (*ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat*). Наоборот, все, что Он есть (*totum quod est*), есть жизнь, т. е. природа совершенная, абсолютная и бесконечная, которая не состоит из неравных частей, но сама живет через целое (*vivens ipsa per totum*)» (*Hilarius. De Trinitate* 8, 43 // PL 10, 268С–269А).

⁷³ *Augustinus. De civitate Dei* 11, 10, 2 // PL 41, 325.

свт. Марка, что к 30-м годам XV в., когда, вероятно, были написаны «Силлогистические главы о сущности и энергии», у него была возможность познакомиться с точкой зрения западных богословов. Кроме того, этот тезис блж. Августин озвучивает и в трактате «О Троице», который был доступен на греческом языке, где Иппонский епископ пишет следующее: «Ведь в отличие от творения... которое есть одно, а имеет другое, [у Бога] то, что Он есть, есть то, что Он имеет (*non enim sicut creatura... aliud est, et aliud habet: sed hoc ipsum est, quod est id quod habet*)»⁷⁴. В другом месте он поясняет, что ипостаси Святой Троицы «не различаются подобно тому, как в нас одно есть память, другое — понимание, третье — любовь или милосердие, но все должны быть чем-то единым... и все это должно так содержаться (*habeatur*) в природе каждого, чтобы тот, кто имеет, был тем, что имеет (*ut qui habet, hoc sit quod habet*), будучи неизменной и простой сущностью (*immutabilis simplexque substantia*)»⁷⁵.

В последующей западной традиции этот тезис становится общепризнанным и именно благодаря ему, как я полагаю, учение о различии сущности и энергии не получило развития в латинской традиции⁷⁶.

⁷⁴ *Augustinus. De Trinitate* 1, 7, 26 // PL 42, 839.

⁷⁵ *Augustinus. De Trinitate* 15, 17, 28 // PL 42, 1080–1081; в переводе Максима Плануда: οὕτως ἔχεισθαι ἐν ἐνὸς ἐκάστου φύσει ὡς τὸν τόδε τι ἔχοντα εἶναι ὃ ἔχει ὡς ἄτρεπτον καὶ ἀπλῆν οὐσίαν (*Maximus Planudes. Translatio Augustini De Trinitate* 15, 17, 28 (Eds. M. Parathomopoulos, G. Rigotti, I. Tsavare. At., 1995)).

⁷⁶ Д. Брэдшоу, описывая концепцию энергий от Аристотеля до свт. Григория Паламы, приводит довольно много ценных историко-философских сведений, однако, как представляется, он вступает на весьма шаткий путь, когда начинает говорить о том, что понятие энергии оставалось непонятым на Западе в силу языковых причин (Брэдшоу 2012. С. 209–210). Отнюдь не отрицая того, что язык оказывает существенное влияние на мышление, я все же полагаю, что концептуальные причины в данном случае имели большее значение. Подтверждением этому служит то, что византийские антипаламиты, прекрасно понимая семантическое богатство понятия «энергия», все же не разделяли учения свт. Григория, оставаясь в плену античной метафизики.

К примеру, в трактате «О Божественной сущности», приписываемом блж. Августину, говорится о том, что Бог есть простая, неизменная и блаженная природа, «она не есть одно, а то, чем она обладает — другое, но сама есть то, что имеет, и то, что она есть (*neque aliud est ipse, et aliud quod habet; sed ipsum est quod habet et quod est*)»⁷⁷. В «Сентенциях» Петра Ломбардского (раздел «О том, что в Боге нет ничего, что не есть Бог») со ссылками на свт. Илария Пиктавийского, блж. Августина, Боэция и Исидора Севильского говорится о том, что сущность Бога «настолько проста и чиста, что в ней нет ничего, что не есть она сама (*quod non est in ea aliquid, quod non sit ipsa*), но одно и то же есть обладающее и обладаемое (*sed idem est habens et quod habetur*)»⁷⁸. Примеры можно было бы умножить⁷⁹, но для целей данной статьи это, пожалуй, будет уже избыточным.

Надо полагать, этого краткого экскурса достаточно для того, чтобы сделать следующее заключение: Павел Смирнский, опытный во всякой премудрости (*σοφίας ἔμπειρος ὀπόση*)⁸⁰, прекрасно понимал значение дискуссии 1355 г. по вопросу о различии обладающего и обладаемого, чем и объясняется то, что он впоследствии адресовал этот вопрос Иоанну Кантакузину. Дело в том, что начиная с IV в. тождество сущности и присущего, обладающего и обладаемого становится конститутивным элементом латинского богословия, обосновывая доктрину абсолютной Божественной простоты, которая не дает возможности артикулировать учение о Божественных энергиях. Более того, указанное тождество формирует особую теоретическую парадигму, в рамках которой развивается схоластическая философия, обуславливая наиболее характерные для нее

⁷⁷ *Ps.-Augustinus. De essentia Divinitatis // PL 42, 1200A.*

⁷⁸ *Petrus Lombardus. libri 1, 8, 9 // PL 192, 545.*

⁷⁹ Например: *Gregorius Magnus. Expositio in librum Iob 16, 43, 54 // PL 75, 1147AB; Bernardus Claraevallensis. Gaufridi libellus 23 // PL 185, 603B; см. также: Malet 1956. P. 102.*

⁸⁰ *Nicephorus Gregoras. Historia Romana. 3, 29, 55 (P. 262:18).*

черты, отличающие ее от философии византийской, что в конечном итоге и приводит к столкновению византийских томистов и паламитов. С моей точки зрения, в этом столкновении проявилось различие исходных метафизических установок двух ветвей христианской традиции. Отнюдь не случайно, что антипаламиты, такие как Дмитрий и Прохор Кидонисы, Иоанн Кипариссиот, Мануил Калека и др., зачастую выступали с позиций западного богословия, в котором они находили поддержку собственным взглядам. Вместе с тем они неявным образом навязывали своим оппонентам определенный ракурс обсуждения тех или иных проблем. К примеру, когда Павел Смирнский спрашивает Кантакузина о тождестве обладающего и обладаемого в Боге (*εἰ ἐν τῷ θεῷ ταυτόν ἐστι πρᾶγμα*), за этим следует другой вопрос, который между делом предлагает ложную дилемму, в рамках которой «сущность и энергия различаются либо реально и мысленно, либо только мысленно (*ἢ οὐσία καὶ ἢ ἐνέργεια διαφέρουσιν ἢ πρᾶγματι καὶ ἐπινοίᾳ ἢ ἐπινοίᾳ μόνῃ*)»⁸¹. Важно здесь то, что последующие византийские мыслители эту дилемму принимают, хотя и не без колебаний⁸². Это хорошо видно на примере свт. Филофея Коккина или того же свт. Марка Эфесского, которые столкнулись с проблемой: если признать различие сущности и энергии чем-то реальным, то нужно будет согласиться, что сущность Бога есть что-то одно, а Его энергии есть какая-то отдельная реальность (*πρᾶγμα*), но это значит допустить два начала. Именно поэтому они склонялись к тому, чтобы признать различие сущности и энергии лишь мысленным (*ἐπινοίᾳ μόνῃ*), однако в таком случае они упускали подлинный смысл учения об энергиях, как оно представлено у свт. Григория Паламы. В действительности, предложенная дилемма ложна уже хотя бы потому, что она не учитывает формального различия, которое ввел Иоанн Дунс Скот⁸³, ибо оно

⁸¹ *Paulus. Ad Cantacuzenum epistula prima // Ioannes Cantacuzenus. Epistulae. P. 190:16–26.*

⁸² Подробнее: Demetropoulos 2011.

⁸³ См.: Bäck 2000; Dumont 2005.

гораздо лучше соответствует учению свт. Григория, чем те компромиссы, на которые приходилось идти его последователям. Однако исследование этого вопроса — задача уже для другой статьи.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Брэдшоу 2012 — *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. [*Bradshaw D.* Aristotle' na Vostoke i na Zapade: Metafizika i razdelenie khristianskogo mira (Aristotle in the East and West: Metaphysics and the division of the Christian world). Moscow, 2012.]
- Гагинский 2016а — *Гагинский А. М.* Исходы метафизики: Две парадигмы патристической философии // *Философские науки.* 2016. № 12. С. 45–58. [*Gaginsky A. M.* Iskhody metafiziki: Dve paradigmy patristicheskoi filosofii (Outcomes of metaphysics: Two paradigms of patristic philosophy) // *Filosofskie nauki* (Philosophical sciences). 2016. № 12. P. 45–58.]
- Гагинский 2016б — *Гагинский А. М.* О смысле бытия и значениях сущего: Историко-философские разыскания // *ФЖ.* 2016. № 3. С. 59–76. [*Gaginsky A. M.* O smysle bytiia i znacheniiakh sushchego: Istoriko-filosofskie razyskaniia (On the reason of being and the meanings of existence: Historical and philosophical research) // *Filosofskii zhurnal* (Philosophical journal). 2016. № 3. P. 59–76.]
- Фокин 2016 — *Фокин А. Р.* Аристотелевские категории в латинской тринитарной теологии (Марий Викторин, Августин, Боэций) // *ФЖ.* 2016. Т. 9. № 1. С. 100–119. [*Fokin A. R.* Aristotelevskie kategorii v latinskoii trinitarnoi teologii (Marii Viktorin, Avgustin, Boetsii) (Aristotelian Categories in Latin Trinitarian Theology (Marius Victorinus, Augustine, Boetius)) // *Filosofskii zhurnal* (Philosophical journal). 2016. Tom 9. № 1. P. 100–119.]
- Bäck 2000 — *Bäck A.* The Formal Structure of Scotus' Formal Distinction // *Medieval and Renaissance Logic in Spain: Acts of the 12th European Symposium on Medieval Logic and Semantics.* Pamplona, 1997, 26–30 May / Ed. I. Angelelli, P. Perez-Illzarbe. Hildesheim — New York, 2000. P. 411–438.
- Balfour 1982 — *Balfour D.* Palamas' Reply to Gregoras' Account of their Debate in 1355 // *JÖB.* 1982. Bd. 32. Hf. 4. S. 245–256.
- Beyer 1971 — *Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten // *JÖB.* 1971. Bd. 20. S. 171–188.

- Bydén 2016 — *Bydén B.* “No Prince of Perfection”: Byzantine Anti-Aristotelianism from the Patristic Period to Plethon // Power and Subversion in Byzantium: Papers from the 43rd Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 2010 / Ed. D. Angelov, M. Saxby. L., 2016. P. 147–176.
- Chevalier 1940 — *Chevalier I.* La théorie augustinienne des relations Trinitaires: Analyse explicative des textes. Freiburg, 1940.
- Chiaradonna 2002 — *Chiaradonna R.* Sostanza, Movimento, Analogia: Plotino critico di Aristotele. Napoli, 2002.
- Δημητρακόπουλος 1997 — *Δημητρακόπουλος Γ.* Ἀγούστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμάς. Τὰ προβλήματα τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς Τριαδικῆς ψυχοθεολογίας. Ἀθ., 1997.
- Demetracopoulos 2011 — *Demetracopoulos J.* 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, 2011. P. 263–372.
- Dumont 2005 — *Dumont S. D.* Duns Scotus's Parisian Quaestion on the Formal Distinction // Vivarium. 2005. Vol. 43. P. 7–62.
- Flogaus 1996 — *Flogaus R.* Der heimliche Blick nach Westen: Zur Rezeption von Augustin De trinitate durch Gregorios Palamas // JÖB. 1996. Bd. 46. S. 275–297.
- Frede 2005 — *Frede M.* Les Catégories d'Aristote et les Pères de l'Église grecs // Les Catégories et leur histoire / Ed. O. Bruun, L. Corti. P., 2005. P. 135–173.
- Ierodiakonou 2005 — *Ierodiakonou K.* La réception byzantine des Catégories d'Aristote // Les Catégories et leur histoire / Ed. O. Bruun, L. Corti. P., 2005. P. 307–339.
- Malet 1956 — *Malet A.* Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin. P., 1956.
- O'Connor, Sandis 2010 — A companion to the philosophy of action / Ed. T. O'Connor, C. Sandis. Malden — Oxford, 2010.
- Sinkewicz 1982 — *Sinkewicz R.* The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian // Mediaeval studies. 1982. Vol. 44. P. 181–242.
- Trizio 2006 — *Trizio M.* “Un uomo sapiente ed apostolico”. Agostino a Bisanzio: Gregorio Palamas lettore del De trinitate // Quaestio: journal of the history of metaphysics. 2006. Vol. 6. № 1. P. 131–189.

Abstract

Gaginsky A. M. Philosophical categories in the Palamite disputes

The A. examines the issue of the distinction of the possessor and the possessed in God, which was raised in the discussion of 1355 between St. Gregory Palamas and Nicephorus Grigoras. The A. shows that the theologians of the IV century, being very cautious in their choice of philosophical concepts, used the opposition of “essence” and “inherentness” in God, which subsequently found continuation in the doctrine of divine energies. In the meantime, Western thinkers, beginning with blessed Augustine, did not accept this opposition, which ultimately led to a clash between the Byzantine Thomists and the Palamites. The article shows, in particular, that St. Gregory Palamas, along with the categories of “essence” and “attribution”, also uses the categories of “action” and “possession”, which allow him to speak about the difference between possessor and the possessed in God. His opponents, on the contrary, considered such a distinction inadmissible, which for the most part is due to the influence of ancient metaphysics, primarily Neoplatonism, and is very problematic from the philosophical point of view.

Keywords: God, essence, energy, possession, action, attribution, difference, palamism, antipalamism.