

УДК 1(091)

DOI: 10.26795/2307-1281-2023-11-3-11

## УЧЕНИЕ СВ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ И УЧЕНИЕ ГРИГОРИЯ АКИНДИНА О НЕТВАРНЫХ И ТВАРНЫХ ЭНЕРГИЯХ

*Д. В. Воробьев<sup>1</sup>*

*<sup>1</sup>Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет  
имени Н. И. Лобачевского, Нижний Новгород, Российская Федерация*

### АННОТАЦИЯ

**Введение.** Целью данной статьи является осуществление критического анализа учений св. Григория Паламы и Григория Акиндина, выявление ряда существенных противоречий, касающихся различного понимания ими «природы» Фаворского света, отношения между Божьей сущностью и Божьей энергией, различного понимания причастия Богу по сущности (природе) и по благодати.

**Материалы и методы.** В статье используется методология критического анализа и рациональной реконструкции изученного материала в сочетании с методом сравнительного анализа учений св. Григория Паламы и Григория Акиндина.

**Результаты исследования.** В статье рассматривается точка зрения, согласно которой нетварные энергии – это суть изливания (исхождения) сущности Бога. Этой точки зрения придерживаются и св. Григорий Палама, и Григорий Акиндин. Однако на этом их сходства заканчиваются. Желая сохранить простоту Бога (боясь привнести в Него недопустимую сложность и множественность), Акиндин, в отличие от Григория Паламы, ставит Божью сущность и энергии сущности Бога в более жесткую взаимосвязь. Согласно Акиндину, энергии сущности Бога не выходят за рамки этой же сущности. Таким образом, не исключая наличия Божьих энергий, он исключает возможность наличия в Боге чего-то иного, помимо сущности Бога. С точки зрения св. Григория Паламы, Бог прост по своей сущности (сущность Бога проста), но сложен и множественен по своим свойствам и действиям (или действиям-свойствам) в форме нетварных энергий. Нетварные энергии, с точки зрения Акиндина, исходят не из Троицы в целом, а лишь из Второй Ее воплощенной Ипостаси – из Иисуса Христа, который в одном своем Божьем Лице соединяет две сущности, две природы: Божественную и человеческую (тварную). А поскольку энергии – это суть изливания сущности, то мы имеем в конечном итоге две разных энергии-благодати: тварную и нетварную. Именно этой тварной энергии-благодати и причащается человек.

**Обсуждение и заключения.** В статье показано, что, несмотря на схожесть позиций св. Григория Паламы и Григория Акиндина относительно их понимания нетварных энергий как излиятий сущности Бога, между ними пролегает глубокий раскол, что представляет собой поле для дискуссии и дальнейших обсуждений.

*Ключевые слова:* нетварная энергия, благодать, сущность, Фаворский свет, причастие, акциденции, субстанциональные признаки

**Для цитирования:** Воробьев Д. В. Учение св. Григория Паламы и учение Григория Акиндина о нетварных и тварных энергиях // Вестник Мининского университета. 2023. Т. 11, № 3. С. 11. DOI: 10.26795/2307-1281-2023-11-3-11.

## THE DOCTRINE OF ST. GREGORY PALAMAS AND THE DOCTRINE OF GRIGORY AKINDIN ABOUT UNCREATED AND CREATED ENERGIES

*D. V. Vorobev<sup>1</sup>*

*<sup>1</sup>National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod,  
Nizhny Novgorod, Russian Federation*

### ABSTRACT

**Introduction.** The purpose of this article is to carry out a critical analysis of the doctrine of St. Gregory Palamas and the doctrine of Grigory Akindin, to identify significant contradictions regarding different understanding these authors of the "nature" of the Tabor Light, the relationship between God's essence and God's energy, and the different understanding these authors of communion to God by essence (nature) and by grace.

**Materials and Methods.** In this article the methodology of critical analysis and the methodology of the rational reconstruction of the researched materials are used, combined with the methods of comparative analysis of doctrine of St. Gregory Palamas and the doctrine of Grigory Akindin.

**Results.** The article considers the point of view according to which uncreated energies are the outpouring (exodus) of the essence of God. This point of view is shared by St. Gregory Palamas and Gregory Akindin. But this point of view is the only thing that unites these authors. Wanting to preserve the simplicity of God (fearing to introduce unacceptable complexity and multiplicity into God), Akindin, unlike Gregory Palamas, essence of God and the energies of the essence of God binds stronger. According to Akindin, the energies of the essence of God do not go beyond the essence of God. So, without excluding the presence of God's energies, Akindin excludes the possibility of the presence in God of something other than the essence of God. According to St. Gregory Palamas, God is simple in His essence (the essence of God is simple), but complex and multiple in its properties and actions (actions-properties) in the form of uncreated energies. Uncreated energies, from Akindin's point of view, do not come from the Trinity, but only from Its Second *embodied* Hypostasis – from Jesus Christ, who in His one God's Person unites two essences, two natures: God's nature and human (created nature). Since the energies are the outpouring of the essence, we so have two different energies-grace: created and uncreated. It is precisely the created energy-grace that man takes communion.

**Discussion and Conclusions.** we proved that, despite the similarity of the positions of St. Gregory Palamas and Gregory Akindin regarding their understanding of uncreated energies as outpourings of the essence of God, there is complete incompatibility between these two authors. This incompatibility forms an area for the further discussion.

**Keywords:** uncreated energy, grace, essence, Light Tabor, communion, accidents, substantive attributes

**For citation:** Vorobev D. V. The doctrine of St. Gregory Palamas and the doctrine of Grigory Akindin about uncreated and created energies // Vestnik of Minin University. 2023. Vol. 11, no. 3. P. 11. DOI: 10.26795/2307-1281-2023-11-3-11.

### Введение

Со времен Паламы существует традиция отождествлять Акиндина и Варлаама Калабрийского [29], которую, очевидно, и положил сам святитель Григорий. Об этом можно судить уже по названиям его многочисленных сочинений: «Опровержение учений Варлаама и Акиндина» («Сто пятьдесят глав»), «Трактат о том, как Варлаам и Акиндин поистине нечестиво и безбожно разделяют единое Божество на два неравных божества», «Изложение необычайного множества злочестий Варлаама и Акиндина» и т. д. Итак, в чем же различие между Акиндином и Варлаамом? И есть ли оно? Разумеется, есть. К слову сказать, Акиндин не раз обижался, когда его точку зрения сближали и даже отождествляли с учением Варлаама. И каждый раз противился этому, доказывая и заявляя обратное. Он отличался от Варлаама во многом. В своем отношении к молитвенной практике исихастов-монахов. В своем понимании природы Фаворского света. В том, что Варлаам отрицает существование нетварных Божьих энергий [31, р.71], тогда как Акиндин их признает. И во многом другом.

Итак, Акиндин не отрицает существование нетварных энергий (в чем его часто обвиняет Григорий Палама), о чем он неоднократно упоминает в своем письме к царице Анне Савойской. Он признает, что энергии – это суть излияние сущности (заметьте, не сущность, а есть исхождение, излияние сущности). Он говорит нам о том, что это две разные вещи. Так чем же, спросите вы, такая позиция отличается от позиции Паламы? Ответ – ничем. Но именно здесь, на этом этапе, все их сходство заканчивается. И если, согласно Паламе, энергия – это есть общее действие всей пр. Троицы, а не единичное действие какой-то одной Ипостаси [2, с. 494], к примеру Сына, то, согласно Акиндину, энергия – это есть именно действие Сына.

Другими словами, поскольку, согласно Акиндину, Фаворский свет исходит лишь от Иисуса Христа, а Христос в одном своем Божьем Лице соединяет две сущности, два естества, природу Божественную и человеческую (то есть тварную) [27, р.70], то энергия, исходящая из двух Его разных природ, как и Христос, имеет две разных природы: природу тварную и природу нетварную. Из этого должен был следовать вывод, что именно тварной энергии-благодати и причащается человек, но существует иная, отличная точка зрения (сторонниками которой мы не являемся<sup>1</sup>), которая говорит нам о том, что, согласно Акиндину, мы причащаемся благодати нетварной, но через тварную благодать. Тварная благодать в этом случае является тем инструментом, посредством которого происходит причастие благодати нетварной [2, с. 494]. Но и это не все. Если, согласно св. Григорию Паламе, человек причащается в Евхаристии нетварной энергии-благодати, а не Божественной сущности, то, согласно Акиндину, человек причащается именно сущности Бога.

На первый взгляд, к этому выводу можно прийти в одном только случае, если мы ставим знак тождества между нетварной энергией и Божьей сущностью, если не принимаем различия между тем и другим. Но ставит ли он этот знак? Разумеется, нет. Как уже было указано выше, он признает, что энергия – это одно, а сущность – это другое. Что энергия – это не сущность, но есть излияние сущности. Можно при этом предположить, что различие между

<sup>1</sup> Такой точки зрения придерживается, в частности, Д. С. Бирюков в своей статье, посвященной Григорию Акиндину. См.: Антология восточно-христианской богословской мысли. СПб., 2009. Т. 2. С. 494.

позицией Паламы и доктриной Акиндина сводится к разнице в интерпретации термина «излияние». Разумеется, если энергия есть излияние сущности, то они тесным образом связаны. Но насколько они тесным образом связаны? Возможно, согласно Акиндину, «излияние» означает предельную близость сущности и энергии. Крайнюю их тесноту. Максимальный предел их сближения, после которого наступает потеря различия между одним и другим. И поскольку, согласно Акиндину, энергия есть излияние сущности и тесным образом связана с сущностью, то, причащаясь по благодати-энергии, человек причащается одновременно и сущности Бога. То есть он, человек, причащается Богу по сущности.

Однако и это не все. Господь, согласно Акиндину, причаствуем (μετεχόμενον) по своей, Божьей, сущности и не причаствуем (ἀμέθεκτος) одновременно. А человек, соответственно, одновременно и причащается, и не причащается сущности Бога. Акиндин идет еще дальше и говорит нам о том, что Бог по своей, Божьей, сущности причаствуем всем видам тварей, то есть всем тварям в полной их совокупности, и вместе с тем полностью сущностно им непричаствуем.

### Обзор литературы

Начнем с того, что работы Григория Паламы подвергались анализу и комментариям (а работы Акиндина и Варлаама – жесткой критике) уже его современниками и ближайшими последователями, к числу которых следует отнести: Иоанна Кантакузина – императора Византии, ставшего под конец своей жизни обычным монахом («Беседа с папским легатом», «Против иудеев», «Письмо епископу Иоанну на Кипр»), Давида Дисипата («Слова о кощунствах Варлаама и Акиндина, посланные господину Николаю Кавасиле»), Неофита Момициласа («Слова против Варлаама и Акиндина»), Нила Кавасилы («Слово краткое против неправильного понимания еретиками-акиндинистами слов божественного Григория Нисского»).

Исследования «природы» Фаворского света, соотношения между сущностью и нетварными энергиями тесным образом связаны с исследованиями учения исихазма, нашедшими свое отражение в работах представителей зарубежной философии: Роберта Синкевича («Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century»), Антонио Риго («Palamas et les Zélotes», «Grégoire Palamas "nouveau Chrysostome" et "nouveau Théologien"»), о. Амфилохия Радовича («Филиокве и нетварная энергия Святой Троицы по учению святого Григория Паламы»), о. Думитру Станилоа («Life and teachings of Gregory Palamas»), Георгия Мانتзаридиса («Определение границы между Православием и ересью – св. Григорий Палама»), а также в работах о. Жака Лисона (J. Lison) и о. Андре де Аллэ (André de Halleux).

Особым блоком следует выделить работы представителей русского зарубежья: В. Н. Лосского («Боговидение», «Догматическое богословие», «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», «По образу и подобию», «Спор о Софии»), Г. В. Флоровского («Восточные отцы Церкви»), С. Н. Булгакова («Свет невечерний»), К. Керна («Антропология св. Григория Паламы»), И. Мейендорфа («Св. Григорий Палама и православная мистика», «Учение св. Григория Паламы»), С. Соболева («Новое учение о Софии», «Защита софианской ереси протоиреем С. Булгаковым»), а также работы представителей современной отечественной философии, касающиеся проблематики исихазма, учения св. Григория Паламы и Григория Акиндина: С. С. Хоружего («Исихазм в Византии и России», «Античная забота о себе и практика исихазма», «Бибихин, Хайдеггер и Палама в проблеме энергий», «Исихазм

как пространство философии)), В. В. Бибикина («Послесловие к переводу Триад св. Григория Паламы»), О. С. Климкова («Паламизм как теоретическое осмысление восточно-христианской исихастской традиции», «Православный исихазм и учение св. Григория Паламы», «Исихия и философия в доктрине Григория Паламы»), Н. С. Жиртуевой («Православный исихазм в контексте компаративного анализа философско-мистических традиций мира»).

### Материалы и методы

В статье используется методология критического анализа в сочетании с методом сравнительного анализа учений св. Григория Паламы и Григория Акиндина. Критический анализ этих источников осуществлялся в рамках широкого исторического контекста, с учетом новейших достижений персональной истории, философии и истории философии.

Настоящее исследование нацелено, в большей части, на рациональную реконструкцию той части учения Григория Паламы и Григория Акиндина, которая непосредственным образом связана с различным их пониманием «природы» Фаворского света, соотношения между Божьей сущностью и Божьей энергией, понимания причастия Богу по сущности (природе) и по благодати. Для наиболее адекватного решения этих задач было необходимо привлечение трудов самого св. Григория Паламы. Речь идет о таких ключевых работах святителя, в которых он излагает позицию Григория Акиндина, осуществляет ее критический анализ и ее последовательную критику, а именно: «Триады в защиту священно-безмолвствующих», «Опровержение учения Варлаама и Акиндина» («Сто пятьдесят глав»). И работы Григория Акиндина: «Исповедание веры Григория Акиндина, иеромонаха, обращенное к госпоже-царице», «О сущности и энергии», «Шесть книг против Григория Паламы», «Пять книг против Варлаама», дошедшие лишь в отдельных отрывках в изложении св. Григория Паламы и дальнейших его последователей и сторонников (Иоанна Кантакузина, Давида Дисипата, Неофита Момициласа (Продромина), Нила Кавасилы).

### Результаты исследования

Святитель Григорий Палама говорит нам о том, что, согласно Акиндину, Бог тождественен собственной сущности. Но так ли все это? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо сначала понять, как в доктрине Акиндина соотносятся между собой Божья сущность и энергии сущности (существование которых он, в отличие от Варлаама, признает). Ответ на этот вопрос мы могли бы найти в одном из трактатов Акиндина с очень красноречивым названием: «О сущности и энергии». Существует расхожее мнение, что данный трактат был написан под сильным влиянием трактата Фомы Аквината «Сумма против язычников» и что это одна из его самых сильных работ. Что же касается содержания данной работы, то оно представляет собой фактический перевод и пересказ 21, 22 и 23 глав этих Сумм, где Фома Аквинат пытается нас убедить в том, что Бог тождественен собственной сущности и что в Нем нет никаких акциденций.

Обзор доступной литературы приводит нас к неутешительным выводам и говорит нам о том, что данной работы не существует в открытых источниках, в связи с чем возникают три версии. Согласно первой из них, подобное положение вещей объясняется тем, что не существует переводов работы на русский язык. Согласно второй – трактат до сих пор находится в рукописи. А третья, самая неутешительная версия, говорит нам о том, что он не

существует, поскольку был уничтожен сторонниками Паламы. Однако в любом из рассмотренных вариантов мы можем судить о нем лишь по трактату Фомы Аквината, а точнее сказать, по содержанию трех его глав.

### **Почему, с точки зрения св. Григория Паламы, Бог не есть всецело Его сущность? Субстанциональные и акцидентальные признаки**

Свои рассуждения Фома Аквинат начинает с того, что всякая вещь, если она не тождественна собственной сущности, должна в себе содержать какую-то сложность. И действительно, если бы в вещи не было ничего, помимо ее сущности, если вещь полностью бы исчерпывалась своей собственной сущностью и ее сущность, следовательно, составляла бы все то, что есть данная вещь, то эта вещь была бы сама своей собственной сущностью. Другими словами, данная вещь была бы тождественна собственной сущности, а кроме того, была бы проста. Следовательно, если вещь не тождественна собственной сущности, то в ней должно быть что-то еще, помимо ее сущности, а значит, должна быть какая-то сложность [23, с. 124]. Ведь, как известно, то, что мы называем сложностью, всегда говорит и предполагает наличие многого (множество свойств, множество разных частей), то есть как минимум наличие одного и другого. Сложное – это то, что может существовать благодаря соединению многого [23, с. 131]. И если вещь, помимо собственной сущности, имеет в себе еще что-то другое, то эта вещь является сложной, то есть сложенной из разных частей (из одного и другого). По этой причине мы говорим, что сущность в сложных вещах выступает как часть в целом. Например, «человечность» в «самом человеке» [23, с. 124].

Это что-то другое, которое всякая вещь содержит в себе, помимо собственной сущности, в терминологии Аквината, является акциденциями или акцидентальными свойствами. Таким образом, заключает Фома Аквинат, помимо сущности во всякой вещи есть еще и ее акциденции (и ничего более). Итак, всякая вещь состоит из собственной сущности и своих акциденций.

«Accidens» в переводе с латинского означает случайное, привходящее свойство – то, что временно и непостоянно, появляется и исчезает. Под акциденциями Аквинат понимает все свойства вещи, не входящие в ее сущность, не являющиеся ее признаками или, другими словами, не входящие «в ее определение». Кроме акцидентальных признаков-свойств существуют еще и субстанциональные (существенные) признаки, которые суть признаки самой сущности, ее атрибуты. Это суть то, что делает сущность сложной (или сложенной из различных признаков-свойств, или сложенной из различных частей, каждая из которых выражается каким-то признаком-свойством).

Применимо к предметам внешнего мира (тварного сущего) субстанциональные (или существенные) признаки – это суть то, что всегда отличает один класс предметов (вид или род) от другого какого-то класса. Это то общее, что присуще любому предмету определенного класса предметов. И, соответственно, то, что относит конкретный предмет к какому-то определенному классу предметов. Применительно к людям – это суть то, что свойственно каждому человеку как представителю своего, человеческого, рода. То, что, иными словами, относит каждого человека к одному биологическому виду. И то, что в своей совокупности формирует его, человеческую, сущность или, другим словами, природу.

Сложной сущностью и, соответственно, множеством субстанциональных признаков-свойств может обладать только тварное сущее. Но ничего похожего не может существовать в Боге. Бог не обладает субстанциональными свойствами. Наличие субстанциональных или,

другими словами, существенных признаков, «включенных» в самую сущность Его, означало бы то, что сущность Его обладает какими-то свойствами, что вносило бы в Его сущность различие в свойствах и, таким образом, определенную сложность. А это в корне неправильно, поскольку Божья сущность проста.

Поскольку, согласно Фоме Аквинату, Бог прост и в Нем нет никакой сложности (сложенности из разных частей), то в Нем не может быть ничего иного (другого) помимо Его, Божьей, сущности. Следовательно, сущность Бога есть сам Бог [23, с. 124]. То есть Бог тождественен собственной сущности. Или Бог есть то же, что и Его сущность [24, с. 76]. Бог, другими словами, тождественен собственной сущности [25, р. 456], поскольку в Нем нет никаких акциденций [3, с. 149] (того другого, которое существовало бы в Нем, помимо Его сущности).

С точки зрения св. Григория Паламы, энергии сущности – это суть то, что является изливанием, исходянием сущности (из самое себя) [28] и, соответственно, тем, что выходит за рамки ее, Божьей сущности (согласно св. Григорию, в том случае, если бы энергии не выходили за рамки сущности, они ничем бы не отличались от самой сущности, что означало бы отсутствие их существования). Что уже предполагает в Боге наличие чего-то иного помимо Его сущности. И что уже, таким образом, привносит в Бога определенную сложность (поскольку помимо сущности в Боге не может быть ничего, и только в этом случае Он может быть прост). Но как тогда быть нам с Его простотой, с тем утверждением, что Бог совершенно прост? С точки зрения св. Василия, которую он, Палама, повторяет, фактически слово в слово, Бог совершенно прост, если речь идет о Его сущности [6, с. 1098]. То есть Он прост по своей сущности или, другими словами, природе [30, р.129]. То есть если мы говорим, что Бог прост, то понимаем под этой Его простотой простоту Его сущности [7]. При этом Он сложен и множественен, если речь идет о Его многочисленных свойствах, то есть Он сложен и множественен по своим множественным действиям-свойствам-энергиям.

Уже из всего предыдущего следует, что Бог, согласно Паламе, не всецело есть Его сущность. Что Бог не тождественен собственной сущности. Что Божьи энергии как изливания сущности Бога [26, р. 270] и «образуют» в Боге то самое что-то, что пребывает помимо сущности Бога – то, что лежит за рамками сущности Бога, но не за рамками Его бытия. Что пребывает за рамками сущности Бога, но не выходит за рамки Его существования (в область тварного сущего). Подобное положение вещей уже позволяет нам выделить две области, два состояния существования Бога, а именно: существование «в сущности» и существование «во вне Его сущности». При этом существование «во вне Его сущности» – здесь означает существование в виде нетварных энергий. В качестве благодати.

Благодать (или Божьи нетварные энергии), с точки зрения Паламы, суть состояние Самого Бога или, точнее, одно из Его двух состояний. Существование «в сущности» или в качестве собственной сущности предполагает существование Бога вне времени и пространства. Последнее также предполагает, что «нахождение» сущности Бога изъято из отношения со временем и пространством. Существование Бога «во вне Его сущности», то есть в виде нетварных энергий, в качестве благодати, предполагает Его пребывание во времени и пространстве, в области тварного сущего.

Возвращаясь к Акидину, можно сказать, что даже признание того самого принципа, согласно которому Бог тождественен собственной сущности, вовсе не значит, что он отрицает наличие Божьей нетварной энергии. Возможно, боясь внести в Бога недопустимую сложность, он «запирает» энергию как изливание сущности Бога в самой сущности Бога. Энергия сущности в таком случае не выходит за рамки этой же сущности. Таким образом, не исключая наличия

в Боге энергии, он исключает возможность наличия в Боге чего-то иного помимо сущности Бога.

**Почему, согласно Акиндину, Иисус Христос одновременно причаствуем и не причаствуем по сущности?**

Вернемся к вопросу о том, почему, с точки зрения Акиндина, Бог причаствуем (μετεχόμενον) и не причаствуем (ἀμέθεκτος) одновременно по сущности? Должно сразу сказать, что речь здесь пойдет не о св. Троице в целом, а лишь о Второй Ее Ипостаси, а точнее сказать, о воплощенной Второй Ее Ипостаси – об Иисусе Христе. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо понять, как, с точки зрения Акиндина, соотносятся между собой Божья сущность и энергии сущности. Оба автора нам говорят, что энергии – это суть излияния сущности и, как излияния сущности, они не отделимы от сущности [14, с. 276]. Однако на этом их сходство заканчивается. Начнем с того, что в термин «неотделимы» Акиндин и Палама вносят разные смыслы. То есть каждый из них понимают его совершенно по-разному. Итак, что следует понимать под утверждением Акиндина, согласно которому энергия сущности не отделима от сущности? Возможно, боясь внести в Бога недопустимую сложность, он понимает под термином «неотделимы» единственно то, что энергии сущности как излияния сущности не могут выйти за рамки этой же сущности. Сущность как некая вещь, которая существует «в-себе», которая никоим образом не проявляет себя. Если все это действительно так, тогда прав Григорий Палама, обвинявший Акиндина в том, что его «сущность бездействует» [2, с. 502], то есть опять-таки не проявляет себя. Либо он рассуждает, как и Григорий Палама, согласно которому Бог прост лишь по своей, Божьей, сущности, но сложен по своим многочисленным действиям-свойствам-энергиям. В этом случае, употребляя понятие неотделимости, он лишь дает нам тем самым понять, что сущность Бога и Божьи энергии – это вещи настолько теснейшим образом связанные, что, причащаясь по благодати-энергии, человек вместе с тем причащается и по сущности.

В первом случае ход его мысли достаточно прост. Хотя, с точки зрения Акиндина, энергия сущности отличается от самой сущности, она должна быть с ней нераздельна, не отделена от нее, а лучше всего вообще не должна выходить за ее же пределы, образуя что-то иное помимо нее и привнося, таким образом, в Бога недопустимую сложность, разделяя Его на две Его части. И существует лишь два варианта-возможности избежать Его, Бога, сложности. Либо мы должны будем оставить энергию сущности в самой сущности Бога, не выводя, таким образом, за пределы ее. Либо вынести за пределы Его в область тварного сущего. Сделать энергию тварью.

Можно ли утверждать, что именно так и рассуждает Акиндин? Давайте, посмотрим. Если мы говорим об энергиях, которые суть излияния сущности Божьей, то такие энергии, с точки зрения Акиндина, не могут быть тварными. О чем он неоднократно и говорит в своем «Исповедании веры», обращенном к госпоже-императрице Анне Палеолог. В одном месте он сетует на Паламу, занимающегося распространением клеветы, который «клеветает на нас, как на тех, кто называет Бога бездейственным, а Его сущностные и всемогущие энергии – тварными» [2, с. 502]. В другом – заявляет о том, что сам с удовольствием «предаст анафеме тех, кто мыслит не так, и сущностные энергии Бога делает тварными...» [2, с. 502].

Итак, если, согласно Акиндину, энергии нераздельны с Божественной сущностью, то как, согласно тому же Акиндину, они могут быть тварными? Получается странная вещь.



С одной стороны, св. Григорий Палама обвиняет Акиндина в том, что он ставит их в тесную взаимосвязь, едва не до самого тождества с сущностью Божьей, а с другой – он, Акиндин, согласно Паламе, считает энергии тварными? Но, может быть, речь здесь идет о двух разных энергиях? Возможно, согласно Акиндину, помимо Божьих энергий, есть и другие энергии, которые и подпадают под категорию тварных энергий? И именно этим тварным энергиям и причащается человек, а не Божьим энергиям?

Однако вернемся к тому, с чего начали и к чему уже обращались не раз. Итак, Фаворский свет, с точки зрения Акиндина, являлся апостолам, исходя не из Троицы в целом, а лишь из Второй Ее Ипостаси, точнее сказать, из воплощенной Второй Ипостаси – из Иисуса Христа, который в одной своей Ипостаси (в одном своем Божьем Лице) соединяет две сущности, два естества. Поскольку энергия есть изливание сущности, а Христос в одном своем Божьем Лице соединяет две сущности, два естества: природу нетварную, то есть Божественную, и тварную, человеческую, то мы имеем в конечном итоге две разных энергии-благодати, одна из которых исходит из тварной природы Иисуса Христа, другая же – из нетварной. Именно этой тварной энергии-благодати и причащается человек, а через эту тварную благодать (поскольку сущность и благодать тесным образом связаны) он, человек, причащается и самой человеческой тварной природе (сущности) Иисуса Христа. Соответственно, не о каком-либо причастии человеком нетварной энергии-благодати не может быть речи (по указанной выше причине: между нетварью и тварью пролегает глубокий раскол, по причине их полной несовместимости) и, как следствие этого, не может быть речи о причастии нетварной сущности Иисуса Христа. Возможно, именно это и объясняет тот факт, почему, с точки зрения Акиндина, Христос причаствуем (*μετέχμενον*) и не причаствуем (*ἀμέθεκτος*) одновременно. Он причаствуем по своей тварной (человеческой) сущности и не причаствуем по Божественной сущности.

Можно высказать мысль, что все дело в самом понимании причастия. В том, что Акиндин и Палама его понимают по-разному. И если, согласно Паламе, «причастие» и тесным образом связанное с ним «обожение» предполагает соединение двух разных природ в рамках одной Божественной Ипостаси (если речь идет о воплощении Второй Ипостаси св. Троицы) или соединение тварной природы с Божественной благодатью в рамках одного тварного лица (в случае с обживающим причастием человека), то для Акиндина «причаститься чему-то» означает буквально «стать частью этого что-то». А поскольку, далее, тварное никогда не сможет стать частью божественного, никогда не сможет совлечь с себя свою тварность, то мы можем лишь причаститься только тварной благодати и, соответственно, только тварной сущности – тварной природе Иисуса Христа.

### **О внечувственном восприятии Фаворского света**

Акиндин, не принимает идею св. Григория Паламы о восприятии нетварных энергий, поскольку сводит всякое восприятие к чувственному восприятию, то есть к восприятию посредством тварных органов чувств. И, таким образом, не принимает идею об «ощутительном» восприятии Божьей нетварной энергии-благодати [2, с. 494], считая ее мессалианской. Он не приемлет идею о восприятии нетварных энергий еще и потому, что она теснейшим образом связана с другой идеей святителя Григория, согласно которой человек причащается Богу не по Его, Божьей, сущности, а по нетварной энергии-благодати, которая есть изливание сущности Бога. С идеей о непрichaствуемой сущности Бога и отличной от нее

Божественной энергии, именно по которой человек и причащается [2, с. 495] и которая может быть воспринята.

И действительно, как можно воспринимать посредством тварных органов чувств то, что нетварно? Ведь между тем и иным пролегает глубокий раскол [21, с. 192], огромная пропасть? Это две разных, несовместимых друг с другом реальности. Два разных мира. То, что является тварным, не может стать тем, что нетварно [5, с. 371]. Оно не может совлечь с себя своей тварности, равно как и обратное. Одно не сможет проникнуть в другое, стать его частью или полностью в нем раствориться, потеряв свое изначальное качество. Восприятие тварным нетварное, другими словами, предполагает собой переход (между одним и другим), какую-то точку соприкосновения, которая сочетает в себе оба этих начала, являет собой и то, и другое.

Их можно лишь соединить. Причем соединить лишь однажды и в рамках одной Второй Ипостаси, но опять-таки без взаимных слияний (неслиянно) и без различных проникновений друг в друга [1, с. 614]. На этом простом основании природа Божья не может в себе растворить и поглотить человечество Иисуса Христа, как это думали ранее монофизиты. Оно, человечество Иисуса Христа, не сможет стать частью Его же Божьей природы. Не сможет стать горстью пресной воды, брошенной в океан и смешавшейся с океанской соленой водой, поглощенной этой соленой водой. Все это нам говорит лишь о том, что восприятие тварным нетварное является чем-то совсем невозможным.

Проводя всем известную аналогию, можно, к примеру, сказать, что, подобно тому, как предметы внешнего мира (вещи как они существуют сами по себе) воздействуют на наши органы чувств и вызывают в них чувственные восприятия (ощущения), воспринимаются нами посредством наших органов чувств и, таким образом, проявляются в нас в форме наших чувственных восприятий, нетварная Божья энергия чувственно воспринимается человеком в форме Фаворского света. При этом тот вид, в котором она проявляется в нас (в форме Фаворского света), и тот вид, в котором она существует реально (то есть сама по себе), – это суть разные вещи. Фаворский свет в этом смысле есть следствие визуального восприятия нетварной энергии (но не сама энергия как таковая), результат ее восприятия «тварными чувственными очами апостолов», ее «видимый аспект» [17, с.595], есть тварное зрительное ощущение, возникающее в тварных органах чувств. То есть по сути своей нечто тварное, возникшее лишь для того и с одной лишь единственной целью – поразить Петра, Иоанна и Якова. Это не есть Божество, а, скорее, лишь тварный символ его, «мимолетное, тварное, ненадолго возникающее и в тот час же исчезнувшее» [11, с. 276]. Фаворский свет в этом смысле есть не больше, чем некая функция, выражающая отношение человека и Бога.

Итак, что мы имеем. Фаворский свет – это не есть энергия Божья. Это тот самый вид, в котором мы чувственно воспринимаем эту энергию. Это то, как энергия проявляется в нас, в наших тварных органах чувств. Фаворский свет, таким образом, сводится к зрительным ощущениям, возникающим в тварных органах чувств. А поскольку он возникает в тварных органах чувств, то и сам является тварным, сводится к тварным зрительным ощущениям.

Понятно, что эта позиция существенно отличается от позиции Варлаама из Калабрии. Одно дело, когда, подобно Варлааму, вы полностью отрицаете существование нетварной Божьей энергии, а Фаворский свет относите к разряду природных явлений, к разряду некой физической данности [4, с. 173], которая существует сама по себе, независимо от наблюдателя, а затем в какой-то момент наблюдатель чувственно воспринимает ее. Одно дело, когда вы говорите, что свет этот чувственно ощущался и воспринимался сквозь воздух апостолами [11,

с. 269]. И совершенно другое, если вы признаете существование нетварных Божьих энергий, которые чувственно воспринимает апостол в виде Фаворского света.

Понятно также и то, что эта позиция никак не приемлема для святителя Григория Паламы. Отрицая ее, он делает это достаточно радикально и вместе с тем просто. В своей третьей Триаде святитель ссылается на слова св. Григория Богослова, который упоминает о том, что «свет – это явленное на горе ученикам Божество, нестерпимое для слабого зрения» [9, с. 463]. И далее заключает, что если, согласно св. Григорию, свет был бы не подлинным Божеством, а лишь тварным символом Божества, то следовало бы говорить не «светом было явившееся Божество», а «свет, проявивший Божество» [11, с. 277].

Таким образом, Фаворский свет для св. Григория Паламы – это не есть результат восприятия нетварных Божьих энергий или, другими словами, не есть результат восприятия Бога в нетварных энергиях, не есть тварный символ Божественной славы, но есть сам Бог в нетварных энергиях [13, с. 13]. Несозданная «энергия Божия, отличная от Его сущности» [16, с. 283]. Он, этот свет, не есть результат, который Бог «производит в душе человека, но есть сам Бог, Себя сообщающий и входящий в соединение с самим человеком» [17, с. 595].

Однако вернемся к вопросу о том, как можно воспринимать посредством тварных органов чувств то, что нетварно? Согласно Паламе, никак. И действительно, если Фаворский свет не является зрительным ощущением, возникающем в зрительных органах чувств, то причем здесь органы чувств? Причем здесь зрительное восприятие? Впрочем, тогда возникает резонный вопрос иного порядка. Если органы чувств здесь как раз не причем, то как в таком случае можно увидеть энергии Божьи? Как можно, иными словами, увидеть энергии Божьи, минуя при этом способность увидеть? Как можно что-то увидеть, минуя зрительное восприятие этого что-то?

Можно, к примеру, сказать, что нетварные Божьи энергии не подлежат восприятию посредством органов чувств в привычном смысле этого слова, но подлежат путем их изменения. То есть путем радикального изменения органов чувств, произведенного Духом Святым. Созерцающие энергии, таким образом, не просто видят их чувственными (физическими) очами [16, с. 232], но измененными силою Духа [12, с. 484]. Но в этом случае органы чувств остаются по-прежнему тварными. Они могут лишь измениться, но опять-таки не существенно измениться. Лишь преобразоваться, но не совлечь с себя своей тварности. Свет, возникающий в этих тварных органах чувств в форме зрительных ощущений, по-прежнему тварен. Присутствие тварности в этих органах чувств не позволяет нам чувственно воспринять энергии Божьи в том самом виде (или воспринимать вообще), в котором они существуют (помимо нашего восприятия). Это вызвано несоответствием нашей, собственной тварной природы и нетварной природы того, что мы должны чувственно воспринять.

Итак, каким образом можно увидеть энергии Божьи, минуя при этом способность увидеть? Вопрос остается открытым. Что бы ответил на этот вопрос сам святитель Григорий? Святитель, скорее всего, ответил бы, что все это можно достичь посредством причастия. И, возможно, добавил бы, что если речь здесь идет о зрительном восприятии нетварных энергий, то, как уже было указано выше, никак. А если речь идет о единении человека и Бога, причем без посредства органов чувств, если слово «увидеть» употребляется чисто условно, то это можно достигнуть в причастии.

Но что означает «причастие», с точки зрения Григория Паламы? Как не раз уже было указано выше, согласно св. Григорию, мы причащаемся Богу не по природе (не по Его, Божьей, сущности), а по благодати. По Его нетварным энергиям. Но что это значит: «причастие по благодати»? Как известно, причастие Богу означает соединение с Богом и, соответственно,

причастие Богу по благодати – соединение с Богом по благодати. Поскольку благодать или Божьи нетварные энергии суть состояние Самого Бога или, точнее, одно из Его состояний, то соединение с Богом по благодати или, опять же, причастие Богу по благодати означает лишь то, что мы причащаемся Богу в виде (или, вернее сказать, находящемся в состоянии) Божьих нетварных энергий. Другими словами, мы причащаемся Божьим нетварным энергиям, которые суть одно из Его (двух) состояний.

Можно при этом сказать, что смысл такого причастия заключается в том, что человек насыщается и проникается благодатью настолько, что она, благодать, составляет второе его естество. И он, человек, в одном своем тварном лице соединяет два естества. Имеет теперь уже две природы. При этом его человечество никуда не девается. Причащаясь Богу, человек сохраняет свое естество, то есть, другими словами, не совлекает с себя и, таким образом, не теряет свою человеческую природу. Однако такое соединение с Божественной благодатью не проходит бесследно для человеческой, тварной природы и приводит к обожению. По этой причине причастие по благодати называют еще и обоживающим причастием.

Обожение человеческой, тварной природы не означает, однако, обожествление этой природы. В том самом смысле, что она, человеческая природа, становится вдруг Божественной. Трансформируется в Божественную, поглощается Божественным естеством или же растворяется в нем [22, с. 576], сливается с ним или содержит какие-то элементы Божественного естества. Обожение не есть обожествление. Речь, скорее, идет о ее врачевании, о ее исцелении. Исцелении от тех самых греховности и ущербности, от той самой ее деформации, которая обусловлена первородным грехом. Соединяясь с нетварной энергией-благодатью, человечество, таким образом, не совлекает с себя своей тварности, но лишь теряет свое устремление ко злу, которое, как известно, обусловлено первородным грехом. Поэтому можно сказать, что подлинный смысл причастия Богу по благодати заключается также и в том, чтобы обожить свое естество. Привести свое естество в соответствие с обоженной и, как следствие этого, лишенной греховности человеческой природой Иисуса Христа [20, с. 211].

Такой ход его мысли тесным образом связан с идеей обожения второй природы Иисуса Христа и воплощения Второго Лица пр. Троицы, смысл которого заключается в том, что в какой-то момент Оно, Второе Лицо, будучи наделенным только одним, Божественным, естеством, воспринимает (обретает, усваивает или присваивает) и человеческое естество и, таким образом, соединяет в Себе уже два естества – природу Божественную и человеческую. Речь, иными словами, идет об обожении человеческой природы Христа, которое происходит в момент воплощения и благодаря ипостасному соединению человеческой природы с Его Божьей природой [8, с. 85]. То есть соединению разных природ в рамках одной (Второй) Ипостаси, которое не умаляет (не принижает) и не разрушает человеческую природу и уж тем более не сливается в тождество с Божественным естеством. При этом термин «обожение» опять-таки не означает обожествление человеческого естества. Речь опять идет о ее врачевании. И это, кстати сказать, легко объясняет тот факт, почему человеческая природа Христа не изуродована, не искажена первородным грехом [15, с. 336] и уже «не отделена от Бога грехом» [17, с. 231].

Итак, причащаясь Богу по благодати-энергии [19, с. 217], человек обладает двумя естествами, соединяя в одном своем тварном лице свою человеческую природу и благодать, которая образует его вторую природу. И, таким образом, соединяет в себе «природу тварную с природой нетварной» [17, с. 421], подобно тому, как Бог-Сын, становясь человеком по воплощению, соединил в себе обе природы [18, с. 233].

И здесь, наконец-то, мы можем дать четкий ответ на указанный выше вопрос. Итак, каким образом посредством причастия можно увидеть нетварный Божественный свет? Если, другими словами, Фаворский свет не является следствием зрительных восприятий и не сводится к нашим зрительным ощущениям, возникающим в органах чувств, то как мы видим его? Как можно увидеть нетварный Божественный свет, минуя при этом способность увидеть? Как можно что-то увидеть, минуя зрительное восприятие этого что-то?

Можно, к примеру, сказать, что мы достигаем единства с Богом и воспринимаем Его в форме нетварных энергий неизреченным образом, и прервать, таким образом, цепь своих рассуждений, поставить, так сказать, жирную точку. А можно проследовать дальше и вслед за Паламой сказать, например, что восприятие нетварного света помимо нашей способности к чувственному восприятию (чего-то) означает одно: «становление им». Говоря словами В. Н. Лосского, тот, «кто причастен Божественной энергии (нетварному Свету)... сам как бы становится Светом» [17, с. 598]. То есть речь здесь идет о фактическом становлении им. Увидеть нетварный свет здесь означает: «фактически стать этим светом», а не «зрительно воспринять его». Что как бы уже говорит о неприменимости слова «увидеть» и, в свою очередь, сводит на «нет» сам процесс восприятия (имеющего своей конечной целью никак не тождество между объектом и субъектом, воспринимаемым и воспринимающим). Итак, еще раз: мы не используем нашу способность или, лучше сказать, мы минуем нашу способность к чувственному восприятию нетварной Божьей энергии, поскольку не воспринимаем, но сами становимся этой нетварной энергией (энергиями). И это, кстати сказать, уже объясняет тот самый факт, почему мы «воспринимаем» их в том самом виде, в котором они существуют (помимо нашего восприятия). Мы «воспринимаем» их в том самом виде, в котором они существуют лишь в силу того и лишь в том самом смысле, что сами становимся ими (в том самом виде опять же, в котором они существуют безотносительно к нашему восприятию).

Обращаясь к весьма грубой физической аналогии, основанной опять-таки на чувственных восприятиях, можно сказать, что если вы существуете, то естественным и обязательным образом обоняете, видите, слышите и себя осязаете. Причем видите, слышите, обоняете и осязаете тем, чем вы и являетесь, в том самом виде, в котором вы существуете. Если вы, другими словами, настолько прониклись нетварным Божественным светом, что им отчасти уже и являетесь, если нетварный свет есть ваша вторая природа, то вы в виде этого света и будете видеть себя?

### Обсуждение и заключения

Проведенное исследование позволяет выявить ключевые различия двух основных точек зрения: точки зрения св. Григория Паламы и Григория Акиндина. Речь идет о различном их понимании «природы» Фаворского света, отношения Божьей сущности и Божьей энергии, причастия Богу по сущности и по благодати и т.д.

Итак, *во-первых*, с точки зрения Паламы, Фаворский свет не является сущностью Божьей, Он есть изливание сущности Божьей – то, что мы называем нетварными энергиями либо же благодатью. Именно ей, благодати, а не сущности Божьей, и причащаются люди. Смысл такого причастия заключается в том, что человек насыщается и проникается благодатью настолько, что она, благодать, составляет второе его естество. И он, человек, в одном своем тварном лице соединяет два естества. Имеет теперь уже две природы – природу тварную и нетварную.

С точки зрения Акиндина, Фаворский свет является изливанием сущности Божьей, то есть энергией (или энергиями) сущности. Различие точек зрения Акиндина и Паламы заключается в том, что, согласно Акиндину, этот свет исходит не из Троицы в целом, а лишь из Второй Ее Ипостаси, а точнее сказать, из воплощенной Второй Ипостаси – из Иисуса Христа, который в одной своей Ипостаси (в одном своем Божьем Лице) соединяет две сущности, два естества. Поскольку энергия есть изливание сущности, а Христос в одном своем Божьем Лице соединяет две сущности, два естества: природу нетварную, то есть Божественную, и тварную, человеческую, то мы имеем в конечном итоге две разных энергии-благодати, одна из которых исходит из тварной природы Иисуса Христа, другая же – из нетварной. Именно эту тварную энергию-благодать и воспринимали апостолы своими тварными очами, измененными силой св. Духа в форме Фаворского света. И именно этой тварной энергии-благодати и причащается человек, а через эту тварную благодать (поскольку сущность и благодать тесным образом связана) он, человек, причащается и самой человеческой тварной природе (сущности) Иисуса Христа. Соответственно, ни о каком-либо причастии человеком нетварной энергии-благодати не может быть речи (между нетварью и тварью пролегает глубокий раскол) и, как следствие этого, не может быть речи о причастии нетварной сущности Иисуса Христа. Возможно, именно это и объясняет тот факт, почему, с точки зрения Акиндина, Христос причаствуем (*μετεχόμενον*) и не причаствуем (*ἀμέθεκτος*) одновременно. Он причаствуем по своей тварной (человеческой) сущности и не причаствуем по Божественной сущности.

**Во-вторых**, с точки зрения св. Григория Паламы, энергии сущности как изливания сущности являются тем, что выходит за рамки ее (согласно св. Григорию, в том случае, если бы энергии не выходили за рамки сущности, они ничем бы не отличались от самой сущности, что означало бы отсутствие их существования). Что уже предполагает в Боге наличие чего-то иного помимо Его сущности. И что уже, таким образом, вносит в Бога определенную сложность. Согласно Григорию Паламе, Бог прост, если только речь идет о Его сущности. То есть Он прост по своей сущности или, другими словами, природе. То есть, если мы говорим, что Бог прост, то понимает под этой Его простотой простоту Его сущности. При этом Он сложен и множественен, если речь идет о Его многочисленных энергиях, которые мало того, что образуют в Боге то самое что-то, что пребывает помимо Его сущности, но еще и сами отличны друг относительно друга. Уже из всего предыдущего следует, что Бог, согласно Паламе, не всецело есть Его сущность. Что Бог не тождественен собственной сущности. Что в Боге есть что-то еще (в форме нетварных энергий), которое существует помимо сущности Бога – то, что лежит за рамками сущности Бога, но не за рамками Его бытия.

Согласно Акиндину, Божьи энергии существуют. Они суть изливания сущности Бога и, как изливания сущности, они не отделимы от сущности. Но, собственно, то же самое говорит и Григорий Палама. Различие между Акиндином и Паламой заключается в том, что они понимают по-разному термин «неотделимы». Вероятно, боясь внести в Бога недопустимую сложность, оппонент Паламы понимает под термином «неотделимы» единственно то, что энергии сущности как изливания сущности не могут выйти за рамки этой же сущности. Хотя, с точки зрения Акиндина, энергия сущности отличается от самой сущности, она должна быть с ней нераздельна. Причем нераздельно настолько, что вообще не должна выходить за ее же пределы, образуя что-то иное помимо нее и привнося, таким образом, в Бога недопустимую сложность, разделяя Его на две Его части. Боясь привнести в Бога недопустимую сложность, он, таким образом, не боится внести эту сложность в самую сущность Его, объявляя энергии

ее принадлежностью, атрибутом<sup>2</sup>. Однако, возможно, он рассуждает, как и Григорий Палама, согласно которому Бог прост лишь по своей, Божьей, сущности, но сложен по своим многочисленным энергиям. В любом из рассмотренных случаев усиливая понятие неотделимости (вкладывая в это понятие более сильный смысл), Акиндин дает нам тем самым понять, что сущность Бога и Божьи энергии – это вещи настолько теснейшим образом связанные, что, причащаясь по благодати-энергии, человек вместе с тем причащается и по сущности.

**В-третьих**, Акиндин и Палама по-разному понимают смысл причастия. С точки зрения Паламы, мы причащаемся по благодати. С точки зрения Акиндина – не только по благодати, но и по самой сущности. Далее, если, согласно Паламе, «причастие» и тесным образом связанное с ним «обожение» предполагает соединение двух разных природ в рамках одной Божественной Ипостаси (если речь идет о воплощении Второй Ипостаси св. Троицы) или соединение тварной природы с Божественной благодатью в рамках одного тварного лица (в случае с обоживающим причастием человека), то для Акиндина, «причаститься чему-то» означает буквально «стать частью этого что-то». А поскольку тварное никогда не сможет стать частью божественного, никогда не сможет совлечь с себя свою тварность, то мы можем лишь причаститься только тварной благодати и, соответственно, только тварной сущности – тварной природе Иисуса Христа.

**В-четвертых**, сама идея причастия тесным образом связана у Григория Паламы с доктриной обожения или, другими словами, обоживающего причастия (ни у Акиндина, ни тем более у Варлаама этого нет). Согласно этой доктрине, соединение в момент причастия (в одном тварном, человеческом лице) с Божественной благодатью не проходит бесследно для человеческой, тварной природы и приводит к ее обожению. Последнее, однако, не означает обожествление тварной природы. В том самом смысле, что она, человеческая природа, становится вдруг Божественной, трансформируется в Божественную природу или содержит какие-то элементы Божественного естества. Обожение не есть обожествление. Речь, скорее, идет о ее врачевании. Об исцелении от той самой ее деформации, которая обусловлена первородным грехом. Согласно Григорию Паламе, подлинный смысл причастия Богу по благодати заключается также и в том, чтобы обожить свое естество. Привести свое естество в соответствие с обоженной и, как следствие этого, лишенной греховности, деформации и потому лишенной своей устремленности ко злу человеческой природой Иисуса Христа.

#### Список использованных источников

1. Антология восточно-христианской богословской мысли. Санкт-Петербург: Никея, 2009. Т. 1. 672 с.
2. Антология восточно-христианской богословской мысли. Санкт-Петербург: Никея, 2009. Т. 2. 752 с.
3. Бозций. Утешение философией. Москва: ЛКИ, 2011. 416 с.
4. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2008. 640 с.
5. Василий Великий. Избранные творения. Москва: Издательств Сретенского монастыря, 2006. 498 с.

<sup>2</sup> Сам факт того, что энергии, будучи изливанием сущности, не выходят за ее рамки и являются ее неотъемлемым атрибутом, вовсе не предполагает ее, сущности, сложность, признает и сам Григорий Палама. Так, например, воля, являясь принадлежностью Божьей природы, вовсе не привносит в нее какую-то сложность и не делает ее составной. Как видно, святитель Григорий Палама придерживается учения св. Максима Исповедника, который выделял два типа воли: природную и гномическую, первая из которых является принадлежностью природы. Вторая – принадлежностью, атрибутом лица.

6. Василий Великий. Творения: в 2-х томах. Москва: Сибирская благовонница, 2008. Т. 1. 1136 с.
7. Воробьев Д. В. Учение св. Василия Великого о различии между сущностью и энергиями // Вестник Мининского университета. 2017. № 3. DOI: 10.26795/2307-1281-2017-3-18.
8. Воробьев Д. В. Учение св. Максима Исповедника в пространстве религиозной культуры Востока и Запада: монография. Нижний Новгород: Мининский университет, 2018. 135 с.
9. Григорий Богослов. Творения: в 2-х томах. Москва: Сибирская благовонница, 2010. Т. 1. 895 с.
10. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006. 224 с.
11. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. Москва: Канон, 2005. 384 с.
12. Григорий Палама. Омилии. Москва: Религиозное духовно-просветительское издание, 2008. Т. 1. 496 с.
13. Григорий Палама. Омилии. Москва: Религиозное духовно-просветительское издание, 2008. Т. 2. 528 с.
14. Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Против иудеев. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2008. 288 с.
15. Карташев А. В. Вселенские соборы. Москва: Эксмо, 2006. 672 с.
16. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Киев: Общество любителей православной литературы, 2005. 613 с.
17. Лосский В. Н. Боговидение. Москва: АСТ, 2003. 759 с.
18. Максим Исповедник. Письма. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2015. 352 с.
19. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фаласию. Москва: Мартис, 1993. 288 с.
20. Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Москва: Сибирская благовонница, 2011. Т. 1. 432 с.
21. Ситников А. В. Философия Плотина и патристика о происхождении Космоса // Вопросы философии. 2000. № 8. С. 117-126.
22. Флоровский Г. В. Восточные отцы церкви. Москва: АСТ, 2003. 637 с.
23. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга I. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. 440 с.
24. Фома Аквинский. Сумма теологий. Первая часть: Вопросы 1-64. Москва: УРСС, 2013. Т. 1. 832 с.
25. Russell B. A History of Western Philosophy. New York: Simon and Schuster, 1972. 837 p.
26. Serafim Sobolev. New composition about Sofia of God's Wisdom. Jordanvill (USA): Holy Trinity Monastery, 1993. 528 p.
27. The Seven Universal cathedrals. Jordanvill (USA): Holy Trinity Monastery, 1968. 144 p.
28. Meyendorff John. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974. P. 82.
29. Meyendorff John. A Study of Gregory Palamas. London: The Faith Press, 1964. P. 202.
30. Florovsky G. St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // The Greek Orthodox Theological Review. 1959–1960. Vol. 2. Pp. 119-131.
31. Palamas Gregory. The Triads. New Jersey: Paulist Press, 1983. 173 p.

## References

1. Anthology of Eastern Christian theological thought. St. Petersburg, Nikeya Publ., 2009. Vol. 1. 672 p. (In Russ.)



2. Anthology of Eastern Christian theological thought. St. Petersburg, Nikeya Publ., 2009. Vol. 2. 752 p. (In Russ.)
3. Boecij. The consolation of philosophy. Moscow, LKI Publ., 2011. 416 p. (In Russ.)
4. Bulgakov S.N. Light is not evening. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publishing House, 2008. 640 p. (In Russ.)
5. Vasilij Velikij. Selected creations. Moscow, Sretensky Monastery Publishing House, 2006. 498 p. (In Russ.)
6. Vasilij Velikij. Creations: in 2 volumes. Moscow, Sibirskaya blagozvonnica Publ., 2008. Vol. 1. 1136 p. (In Russ.)
7. Vorob'ev D. V. Teaching of St. Basil the Great on the difference between essence and energies. *Vestnik Mininskogo universiteta*, 2017, no. 3, doi: 10.26795/2307-1281-2017-3-18. (In Russ.)
8. Vorob'ev D. V. Teaching of St. Maximus the Confessor in the Space of Religious Culture of East and West: monograph. Nizhny Novgorod, Mininskij universitet Publ., 2018. 135 p. (In Russ.)
9. Grigorij Bogoslov. Creations: in 2 volumes. Moscow, Sibirskaya blagozvonnica Publ., 2010. Vol. 1. 895 p. (In Russ.)
10. Grigorij Palama. One hundred and fifty chapters. Krasnodar, Tekst Publ., 2006. 224 p. (In Russ.)
11. Grigorij Palama. Triads in defense of the sacred silent ones. Moscow, Kanon Publ., 2005. 384 p. (In Russ.)
12. Grigorij Palama. Omilia. Moscow, Religioznoe duhovno-prosvetitel'skoe izdanie Publ., 2008. Vol. 1. 496 p. (In Russ.)
13. Grigorij Palama. Omilia. Moscow, Religioznoe duhovno-prosvetitel'skoe izdanie Publ., 2008. Vol. 2. 528 p. (In Russ.)
14. Ioann Kantakuzin. Conversation with the papal legate. Against the Jews. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publishing House, 2008. 288 p. (In Russ.)
15. Kartashev A. V. Ecumenical Councils. Moscow, Eksmo Publ., 2006. 672 p. (In Russ.)
16. Kiprian (Kern). Anthropology of St. Gregory Palamas. Kyiv, Obshchestvo lyubitelej pravoslavnoj literatury Publ., 2005. 613 p. (In Russ.)
17. Losskij V. N. Divine Vision. Moscow, AST Publ., 2003. 759 p. (In Russ.)
18. Maksim Ispovednik. Letters. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publishing House, 2015. 352 p. (In Russ.)
19. Maksim Ispovednik. Questions to Falasius. Moscow, Martis Publ., 1993. 288 p. (In Russ.)
20. Sidorov A. I. Patristic Heritage and Church Antiquities. Moscow, Sibirskaya blagozvonnica Publ., 2011. Vol. 1. 432 p. (In Russ.)
21. Sitnikov A. V. Philosophy of Plotinus and patristics on the origin of the Cosmos. *Voprosy filosofii*, 2000, no. 8, pp. 117-126. (In Russ.)
22. Florovskij G. V. Eastern Church Fathers. Moscow, AST Publ., 2003. 637 p. (In Russ.)
23. Foma Akvinskij. Sum against the pagans. Book I. Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2004. 440 p. (In Russ.)
24. Foma Akvinskij. Sum of theologies. First part: Questions 1-64. Moscow, URSS Publ., 2013. Vol. 1. 832 p. (In Russ.)
25. Russell B. A History of Western Philosophy. New York, Simon and Schuster, 1972. 837 p.
26. Serafim Sobolev. New composition about Sofia of God's Wisdom. Jordanvill (USA), Holy Trinity Monastery, 1993. 528 p.
27. The Seven Universal cathedrals. Jordanvill (USA), Holy Trinity Monastery, 1968. 144 p.
28. Meyendorff John. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1974. P. 82.

## History of philosophy

29. Meyendorff John. A Study of Gregory Palamas. London, The Faith Press, 1964. P. 202.
30. Florovsky G. St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers. *The Greek Orthodox Theological Review*, 1959–1960, vol. 2, pp. 119-131.
31. Palamas Gregory. The Triads. New Jersey, Paulist Press, 1983. 173 p.

© Воробьев Д. В., 2023

### Информация об авторах

**Воробьев Дмитрий Валерьевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, Нижний Новгород, Российская Федерация, [phil30@mail.ru](mailto:phil30@mail.ru)

### Information about the authors

**Vorobev Dmitry V.** – Doctor of Philosophical Science, Professor of the Department of Philosophy, National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod, Russian Federation, [phil30@mail.ru](mailto:phil30@mail.ru)

Поступила в редакцию: 23.04.2023

Принята к публикации: 19.09.2023

Опубликована: 29.09.2023