



УЧЕНИЕ СВ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ И УЧЕНИЕ НИКИФОРА ГРИГОРЫ О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ СУЩНОСТЬЮ И ЭНЕРГИЯМИ (ТРЕТИЙ ЭТАП ПАЛАМИТСКИХ СПОРОВ)

Д. В. Воробьев¹

*¹Национальный 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 Никифора Григоры, выявление ряда существенных противоречий, касающихся различного понимания ими «природы» нетварных энергий, их (энергий) отношений с Божественной сущностью и различного понимания причастия Богу по сущности (точка зрения Никифора Григоры) и по благодати (точка зрения Григория Паламы).

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 Никифора Григоры.

Результаты исследования. В статье рассматривается точка зрения Григория Паламы относительно «природы» нетварных энергий. В понимании св. Григория Паламы, под данную категорию подпадает следующее: во-первых, замыслы Бога, во-вторых, Божьи способности (изволения) осуществлять какие-то действия, в-третьих, сами действия Божьи и, наконец, в-четвертых, изливания Божественной сущности (благодать). То, что выходит за рамки сущности Бога, но не за рамки Его существования (в область тварного сущего). Это есть то, по чему человек причащается Богу. Такой точке зрения противостоит точка зрения Никифора Григоры. Поскольку, согласно Григору, Бог есть чистая актуальность и в Нем нет ничего потенциального, Божьи замыслы, способности и действия – это суть то же самое. Между ними не существует различия. Они тождественны и тварны, разворачиваются во времени и имеют временное начало и временной конец. Если, согласно Григору, нетварные энергии действительно существуют, то они тождественны Божьей сущности. Несовместимость мнений рассматриваемых авторов находит свое проявление и в их понимании причастия. Так, если, с точки зрения св. Григория Паламы, мы причащаемся Богу по благодати (по нетварным энергиям), то, согласно Григору, мы причащаемся Богу по Его, Божьей, сущности.

Обсуждение и заключения. В статье обозначена принципиальная несовместимость позиций св. Григория Паламы и Никифора Григоры относительно их понимания нетварных энергий, что представляют собой поле для дискуссии и дальнейших обсуждений.

Ключевые слова: нетварная энергия, благодать, сущность, Фаворский Свет, причастие, Божьи замыслы, тварь

Для цитирования: Воробьев Д. В. Учение св. Григория Паламы и учение Никифора Григоры о различии между сущностью и энергиями (третий этап паламитских споров) // Вестник Мининского университета. 2025. Т. 13, № 1. С. 14. DOI: 10.26795/2307-1281-2025-13-1-14.

**THE DOCTRINE OF ST. GREGORY PALAMAS AND DOCTRINE OF NIKEPHOROS GREGORAS ABOUT THE DIFFERENCE BETWEEN ESSENCE AND ENERGIES
(THE THIRD STAGE OF PALAMITE CONVERSY)**

D. V. Vorobev¹

¹*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 Nikephoros Gregoras, to identify significant contradictions regarding different understanding these authors of the "nature" of God's energies, the relationship between God's essence and God's energies, and the different understanding of communion to God by essence (point of view of Nikephoros Gregoras) and by grace (point of view of Gregory Palamas).

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 Nikephoros Gregoras.

Results. The point of view of Gregory Palamas concerning the "nature" of the uncreated energies is researched in this article. In the understanding of St. Gregory Palamas, this category includes the following: first, God's designs, second, God's abilities (wills) to perform some actions, third, God's actions, and, finally, fourth, the outpouring of the God's essence (grace). This is that which goes beyond the essence of God, but not beyond His existence (into the realm of creatures). This is that by which people commune to God. This a point of view is opposed to that of Nikephoros Gregoras. Since, according to Gregoras, God is pure actuality and there is no potency in Him, God's designs, faculties, and actions are the essence of the same. There is no distinction between them. They are identical and created, realized in time and have a temporal beginning and a temporal end. If, according to Gregoras, uncreated energies do exist, they are identical with God's essence. There is incompatibility of the opinions of the authors under consideration in their understanding of the communion. Thus, if, from the point of view of St. Gregory Palamas, we take communion to God by grace (by uncreated energies), then, according to Gregoras, we take communion to God by His, God's, essence.

Discussion and conclusions. We proved that, there is the fundamental incompatibility of the positions of St. Gregory Palamas and Nikephoros Gregoras regarding their understanding of uncreated energies, that provides an area for the further discussion.

Keywords: uncreated energy, grace, essence, Light Tabor, communion, God's designs, creature.

For citation: Vorobev D. V. The doctrine of St. Gregory Palamas and doctrine of Nikephoros Gregoras about the difference between essence and energies (the third stage of palamite conversy) // Vestnik of Minin University. 2025. Vol. 13, no. 1. P. 14. DOI: 10.26795/2307-1281-2025-13-1-14.

Введение

Существует множество определений нетварных энергий (определений относительно того, как соотносятся Божья сущность и Божьи энергии), одно из которых принадлежит св. Григорию Паламе, другое – его оппоненту Никифору Григоре. Точка зрения Понтийского астронома [31, р. 105], философа и историка, последователя Гераклида Понтийского¹, существенно отличается как от позиции самого Паламы, так и от всех остальных предшествующих ему оппонентов святителя, а именно от Акиндина и Варлаама. Так, если, согласно Акиндину, энергии Божьи, хотя и являются чем-то для сущности внутренним и не выходящим за рамки ее, но все-таки от нее отличимым, а Варлаам отрицает сам факт их существования [28, р.71], то, согласно Григоре, энергии – это суть то, что не отлично от сущности Бога, а значит, тождественно ей.

Вполне очевидно, что в этом вопросе он близок к Евномии и к Фоме Аквинату, согласно которым Бог тождественен собственной сущности [29, р. 456], исчерпывается собственной сущностью [6, с. 1098], и, таким образом, в существовании Бога помимо Его сущности нет ничего [23, с. 125]. Соответственно, все, что выходит за рамки сущности Бога, то и выходит за рамки Его существования – в область тварного сущего. Становится тварью. Таким образом, согласно Григоре, энергия – это суть то, что либо пребывает в самой сущности Бога, не выходит за рамки этой же сущности и даже тождественно ей, либо есть нечто внешнее относительно сущности, а значит, является тварным [5]. При этом энергия может быть либо там, либо там (либо в сущности Бога, либо в области тварного сущего). Если энергия не пребывает ни там и ни там, то значит нигде. И, соответственно, ни в каком-либо качестве. То есть не существует вообще, а значит, тождественна небытию.

Итак, энергия не отлична от сущности Бога [21] и, таким образом, не выходит за рамки ее. Противные этому рассуждения неизбежно ведут, согласно Григоре, к полнейшей нелепице. В своей «Ромейской истории» он выделяет два варианта. И тот, и другой, с точки зрения Григория, является ложным. Первый из них говорит нам о том, что энергия есть (во)ипостасная сущность. То есть такая, которая обладает своей ипостасью и пребывает в рамках своей ипостаси, и как сущность есть нечто самодостаточное, существующее само по себе и не нуждающееся для своего существования в чем-либо ином [19]. И второй вариант говорит нам о том, что энергия – это качество. Энергия в этом смысле есть нечто такое, что не является сущностью, не существует само по себе, существование чего требует иное и созерцается в этом ином.

В первом из вариантов то, что мы называем энергией, будет являться либо сущностью ангельской², поскольку ангел есть свет (и энергия) «и отражение первого и высшего Света»³, либо речь идет об ипостаси четвертой (причем об ипостаси, обладающей сущностью или, другими словами, природой). В последнем случае мы получаем бессмысленность, поскольку Троица превращается в четверицу. Во втором варианте дела обстоят также плохо. Поскольку качество не является сущностью, оно может быть лишь изливанием-эманацией сущности [20], что уже говорит о наличии выхода сущности за границы самой же себя и, таким образом,

¹ По одной из версий, именно он, Гераклид Понтийский, является автором идеи эпициклов и дифферентов и, таким образом, автором геоцентрической планетарной системы. По другой версии, этим автором является Аполлоний Пергский.

² А поскольку речь идет не просто о сущности, а о сущности ипостасной, то под энергией следует понимать самого ангела, который в одной своей ипостаси обладает своей ангельской сущностью.

³ В этом месте Григора ссылается на Григория Нисского.

о потере божественности, о ее, божественности, небытии [19]. Каким же образом наступает потеря божественности? Все опять очень просто. Поскольку Бог тождественен собственной сущности и в существовании Бога, помимо Его же собственной сущности, нет ничего, то все, что выходит за рамки сущности Бога, одновременно выходит за рамки Его бытия в область тварного сущего. Становится тварью.

Мало того, добавляет Григора, какое бы ни было качество, оно не может быть само по себе, но может существовать лишь в виде принадлежности какого-то «что-то» или в виде принадлежности какой-либо сущности, в частности. Так, например, невозможно мыслить интеллект, являющийся сущностным признаком человека, без наличия самого человека, являющегося одушевленным существом, наделенным способностью мыслить и чувственно воспринимать [19].

Если все-таки предположить, продолжает Григора, что энергия – это сущность, имеющая свою ипостась, то здесь опять-таки возникают два варианта. Либо данная ипостась не является ни одной из трех Ипостасей св. Троицы, то есть речь идет о какой-то особенной ипостаси, наподобие некоего специфического лица [19], и тогда, как было указано ранее, Троица трансформируется в четверицу. Либо речь идет все-таки о Второй Ипостаси. Тогда энергия в качестве сущности становится приращением сущности Второй Ипостаси, которая единосущна Отцу, обладает одной и той же с Ним сущностью. А если и различима, то опять-таки не по сущности, а по «характерной особенности рожденности» [19], которая, говоря словами Иоанна Дамаскина, если на что и указывает, то лишь на различие в способе или образе существования, а не на различие в сущности [12, с. 120]. Щедро одаряя, согласно Григоре, «преисполненную и ни в чем не нуждающуюся» Божью сущность, вводя в нее дополнение и приращение, мы таким образом вносим в нее недопустимую сложность. Как видим мы, все опять очень просто и вместе с тем очень плохо.

Обзор литературы

В отличие от предшествующих оппонентов св. Григория Паламы, Акиндина и Варлаама, подвергшихся жесткой критике ближайшими сподвижниками святителя уже при их жизни, Никифор Григора избежал подобной участи [15]. К числу немногочисленных прижизненных критиков Григоры следует отнести Нила Кавасилу («Слово против нелепостей Григоры») и Иоанна Кантакузина – бывшего Византийского императора, ставшего в конце своей жизни обычным монахом-затворником («Беседа с папским легатом», «Против иудеев», «Письмо епископу Иоанну на Кипр»).

Исследования учений св. Григория Паламы и Никифора Григоры нашли свое отражение в работах представителей зарубежной философии: Эфстратиоса Теодоссиу («Nicephoros Gregoras: the greatest Byzantine astronomer»), Роберта Синкевича («Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century») [7], 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 Мантзаридиса («Определение границы между Православием и ересью – св. Григорий Палама»), Х. В. Бейера («Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten»), а также в работах о. Жака Лисона (J. Lison) и о. Андре де Аллэ (André de Halleux) [7].

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 не вечерний»), К. Керном («Антропология св. Григория Паламы»), И. Мейендорфом (св. Григорий Палама и православная мистика), «Учение св. Григория Паламы»), С. Соболевым («Новое учение о Софии», «Защита софианской ереси протоиреем С. Булгаковым») [7].

Следует также выделить работы представителей современной отечественной философии и богословия, касающиеся проблематики исихазма, учения св. Григория Паламы и Никифора Григоры: С. С. Хоружего («Исихазм в Византии и России», «Античная забота о себе и практика исихазма», «Исихазм как пространство философии»), В. В. Бибикина («Послесловие к переводу Триад св. Григория Паламы»), М. В. Бибикова («Никифор Григора», «Историческая литература Византии»), К. В. Хвостовой («Философия истории Григоры и Пахимера и современная информатика»), Т. А. Миллер («Никифор Григора: памятники византийской литературы IX – XIV веков»), С. В. Красикова («Божественная трансцендентность и императорская власть у Никифора Григоры», «Метод анализа сочинений отцов церкви, предложенный Никифором Григорой в 1334/35 годах», «К вопросу об идейной полемике с латинянами в Византии в 30-х гг. XIV в.», «Аподиктический силлогизм как метод катафатического богословия у Григория Паламы и Никифора Григоры», «Место Никифора Григоры в Византийской антилатинской полемике 30-х гг. XIV в.»), О. С. Климова («Паламизм как теоретическое осмысление восточно-христианской исихастской традиции», «Православный исихазм и учение св. Григория Паламы», «Исихия и философия в доктрине Григория Паламы»), А. А. Гравина («Оценка гуманизма Никифора Григоры в отечественной византинистике и религиозной философии», «К вопросу о философской парадигме «антипаламизма» Никифора Григоры и Варлаама Калабрийского»).

Материалы и методы

В статье используется метод сравнительного анализа учений св. Григория Паламы и Никифора Григоры в сочетании с методологией критического анализа, осуществляемого в рамках широкого исторического контекста с учетом новейших достижений персональной истории, философии и истории философии.

Данное исследование в своей большей мере связано с рациональной реконструкцией той самой части учения Григория Паламы и Никифора Григоры, касающейся их различного понимания нетварных Божьих энергий, соотношения между Божьей сущностью и энергиями, и их различного понимания причастия Бога: по сущности (точка зрения Никифора Григоры) и по благодати (точка зрения св. Григория Паламы).

Для наиболее четкого и адекватного осуществления этих задач были привлечены труды как самого св. Григория Паламы, так и работы Никифоры Григоры. Речь идет о таких наиболее значимых работах святителя, как: «Триады в защиту священно-безмолвствующих», «Сто пятьдесят глав», «Омилии» [7]. И о работах Никифора Григоры, где он критикует позицию своего оппонента: «История Ромеев» (Книги XIX, XXX, XXXI, XXXII), «Первые и Вторые антирритики». Кроме того, были использованы частично дошедшие до наших времен в изложении Георгия Факрасиса материалы диспута, состоявшегося между Григорием Паламой и Григорой (в присутствии императора Иоанна V Палеолога и папского представителя Павла Смирнского).

Результаты исследования

Так что же такое «энергия», спросите вы?

Используя это слово в своей повседневной, обыденной жизни, мы чаще всего понимаем под ним некую скрытую силу, которая позволяет нам жить, питая и поддерживая наше существование, и приводит в действие предметы неживой природы. А всем известная формула: $E=mc^2$ говорит нам о том, что материя (вещество) – это есть плотно упакованная энергия, сжатая в огромное количество раз, тогда как величина этого сжатия определяется квадратом скорости света.

Как известно, первым, кто ввел это слово в научный оборот, был Аристотель. При этом никаких более-менее четких определений энергии он не дает – вся полнота понимания этого слова достигается посредством многочисленных примеров и разного рода сравнений. Большая часть таких примеров-сравнений приходится на девятую книгу его «Метафизики».

В третьей главе вышеназванной книги он связывает энергию с обычным движением [2, с. 238], тогда как в шестой главе разделяет два этих понятия, отделяя движение от действия, а действие от энергии. Так, если движение не содержит в себе никакой цели, то это просто движение. Если движение включает в себе какую-то цель (пускай на данный конкретный момент неосуществленную), то такое движение подпадает под категорию действия. Аристотель приводит пример с похудением. В том самом случае, когда худеющий ставит перед собой конкретную цель, а именно: похудеть, то этот вид похудения является действием. Если нет никакой цели и худеющий человек худеет по независимым от него причинам, то это движение. Энергия (деятельность), в отличие от обычного действия, предполагает наличие некоторой завершенности и осуществления некоторой цели. Можно при этом сказать, что энергия – это есть результат завершенности некоторого действия и осуществления некоторой цели. Приведем простые примеры. Так, чтобы видеть какой-то предмет (наблюдать за ним), его надо сначала увидеть (завершить-осуществить конкретное действие). А чтобы думать о чем-то, необходимо сначала подумать о нем. То есть «увидел» всегда предшествует «видит» (являясь, следовательно, его причиной), а «видит», таким образом, предполагает «увидел». Тогда как «подумал» предшествует «думает», а «думает» предполагает «подумал». Иными словами, если он, человек, думает, то тем самым уже (однажды) подумал, а если видит, то тем самым увидел [2, с. 242]. Но нельзя сказать, что, если он, человек, учится, то тем самым научился (что «учится» предполагает «научился»). Или лечится, и тем самым вылечился. Или, что он живет хорошо, и тем самым уже жил хорошо [2, с. 242]. Можно также сказать, что человек видит какую-то вещь, потому что (сначала) увидел ее, но нельзя сказать, что человек лечится, потому что вылечился. Таким образом «жить», «лечиться», «учиться», «худеть» – это обычные действия. А «видеть» и «думать» – это энергии.

Связывая тесным образом понятие «энергия» с понятиями возможности и действительности в своих «Физике» и «Метафизике», Аристотель нередко использует его в смысле скрытой, внутренней (предмету) силы, приводящей предмет из состояния возможности в состояние действительности. В состояние действительного предмета. Это может быть, например, сила, благодаря которой из семени (дерева в возможности) вырастает действительное дерево. И, наконец, энергия, с точки зрения Аристотеля, есть сам процесс реализации предмета в возможности (в потенции) и становление этого предмета предметом действительным (актуальным) – процесс его актуализации [3, с.561]. Применительно к дереву – это процесс его произрастания из семени.

Как видно, понятие «энергия» у Аристотеля весьма неоднозначно. Это движение и вместе с тем сила, переводящая предмет из состояния возможности в состояние действительности (сила, актуализирующая его). И сам процесс актуализации предмета, и просто действие. И действие, предполагающее наличие некоторой завершенности (деятельность). Однако в любом из рассмотренных случаев понятие энергии у Аристотеля так или иначе связано с действием или с движением.

Подобную ситуацию мы наблюдаем и у св. Григория Паламы – все многочисленные определения нетварных энергий у святителя непосредственным образом связаны с действием. Итак, что понимает святитель под словом «энергии» и, в частности, под словосочетанием «нетварные энергии»? Согласно св. Григорию, энергии – это:

- и Божьи замыслы – св. Максим Исповедник, а вслед за ним св. Григорий Палама, называют их логосами или идеями;
- и Божьи воления, то есть способности осуществлять конкретные действия в соответствии с конкретными замыслами (логосами-идеями);
- и сами Божьи действия, которые соответствуют какому-то Божьему свойству [8, с. 91]. Так мы, например, говорим: «Бог-Господь», приписывая Ему конкретное свойство, которое соответствует и выражает Его конкретное действие, а точнее – господство над тварью [9, с. 189];
- и, наконец, благодать [25, р. 130] – излияния Божественной сущности [27] (ее переизбыток). То, что выходит за рамки сущности Бога [26], но не за рамки Его существования [8, с. 26] – в область тварного сущего. Это есть то, чем человек проникается в момент своего причастия и вневременно «воспринимает» ее, благодать, в форме нетварного Света [8, с. 32].

Почему, с точки зрения св. Григория Паламы, Божьи логосы или замыслы не являются тварными?

Подобно тому, как наши замыслы и осознанные желания являются принадлежностью нашей сущности или, другими словами, природы (имей мы другую природу, и у нас были бы совершенно другие замыслы и желания), все замыслы Бога, согласно св. Григорию Паламе, являются принадлежностью Божьей сущности. Они не имеют ни временного конца, ни временного начала, то есть являются вечными или, другими словами, вечными принадлежностями Его, Божьей, природы⁴. Вслед за св. Максимом Исповедником и св. Дионисием Ареопагом святитель Григорий называет их логосами или идеями [14, с. 296]. Все эти идеи имеют свое отношение со Второй Ипостасью св. Троицы, то есть с Логосом (Словом) [17, с. 158], которая, кроме того, представляется сосредоточием логосов. Тем «Божественным очагом, откуда исходят «частные» логосы отдельных тварных существ» [16, с. 185]. Каким образом соотносится Слово и логосы тварных существ, остается догадкой. Можно, к примеру, предположить, что «частные» логосы – это суть тот же самый Божественный Логос применительно к конкретному тварному существу. Или, к примеру, что логосы тварных существ содержатся в Логосе, подобно тому, как единичные вещи «содержатся» в видах. А виды – в родах. То есть идеи конкретных «вещей содержатся в общих

⁴ Они являются вечными не потому, что имеют неограниченную протяженность во времени, а потому, что изъяты из отношения с временем. Оттого, что вневременны, как и сама Божья сущность, принадлежностью которой они являются. И именно потому, что они существуют вне времени, они не имеют ни временного начала, ни временного конца.

идеях как виды в роде, и все это вместе содержится в Логосе – втором Лице Божественной Троицы» [16, с.185].

Каждое тварное сущее имеет, следовательно, свой собственный, «частный» логос. Но что это значит? С точки зрения св. Максима и св. Григория, это значит, что всякая тварь имеет свой замысел в сознании Бога-Творца, посредством которого (или, другими словами, в соответствии с которым) Он, Бог-Творец, производит ее [18, с. 142]. Поскольку, далее, Он, Бог-Творец, производит творение твари посредством логоса этой твари, то он, «частный» логос, и служит ее основанием. Речь идет в данном случае об основании существования твари. О том, что питает его и поддерживает. Это то самое основание твари, которое служит, с одной стороны, источником для возникновения твари, а, с другой стороны, и источником ее, твари, дальнейшего существования (поскольку Он, Бог-Творец, приводит тварь к существованию посредством логоса этой твари всегда, постоянно, в любой момент времени, а не только однажды). Это то самое основание твари, лишившись которого, тварь тут же рассыплется в прах, истает в ничто.

Являясь принадлежностью Божьей нетварной природы, логосы суть также нетварны. В противном случае это вносило бы тварность в саму Божью природу. Можно будет при этом сказать, что логосы – это особые формы существования тварных вещей, в которых они пребывают еще до того, как возникнуть. То есть всякая тварь еще до того, как возникнуть (то есть быть сотворенной, прийти к бытию), уже в виде идеи – в идеальном, дотварном виде – содержится в замысле Бога-Творца.

**Почему, с точки зрения св. Григория Паламы, Божьи действия и Божьи воления
не являются тварными, а, с точки зрения Никифора Григория, являются?
И что это значит: «Божьи воления»?**

Первое, что здесь приходит на ум, – так это то, что рассматриваемое нами понятие так или иначе связано с понятием «воля». Говоря словами Георгия Флоровского, воля – это способность осуществлять какое-то действие в соответствии с собственными замыслами и желаниями [22, с. 579] (именно с собственными, а не желаниями кого-то другого, который нас понуждает поступать в соответствии с его желаниями). Тогда как свобода – это возможность осуществлять какое-то действие в соответствии с собственными же желаниями. Можно сказать, что различие между свободой и волей сводится к различию между возможностью и способностью. Поскольку все наши замыслы и желания рождаются в «недрах» нашей природы и являются, таким образом, принадлежностью нашей природы – обладай бы мы иной природой, и у нас были бы совершенно иные замыслы и желания, – то такой же, собственно, принадлежностью является наша способность осуществлять какое-то действие в соответствии с нашими замыслами и желаниями, то есть воля. Отсюда, кстати сказать, и название: «природная воля», то есть воля, которая является принадлежностью природы [32, р. 107] – если речь, разумеется, идет не о воле гномической, которая, как известно, является принадлежностью лица.

Понимание того, что наши способности являются принадлежностью нашей природы, находит свое выражение в разного рода расхожих высказываниях. Так, мы, например, говорим, что человек способен творить или разумен по своей природе, полагая уже, таким образом, что способность творить или думать есть принадлежность его, человека, природы. Это значит, что человек обладает способностью мыслить или творить лишь потому, что такова его человеческая природа, которая и дает ему эту способность.

Далее, если воля – это способность осуществлять какое-то действие в соответствии с каким-то абстрактным замыслом и желанием, то изволение (воление) – это способность осуществлять конкретное действие, способность поступать в соответствии с каким-то конкретным замыслом и с конкретным желанием. А поскольку замыслов может быть великое множество, то, соответственно, множество может быть и волений. Итак, воления, равно как и замыслы являются принадлежностью нашей природы.

Согласно Григоре и его же сторонников, способности Бога осуществлять какие-то действия, являются тварными – они «не сущность, но суть творение» [1, с. 468]. Так, если Божья способность творить была бы нетварной, то созданные Им создания были бы также нетварными и, таким образом, совечными Богу [1, с. 468]. С точки зрения Григория Паламы, способность Бога творить не есть тварная. Тварные суть результаты творения или творений, которые суть результаты этой способности [1, с. 468]. И действительно, разве способность творить (действовать) и творение (как результат действия) – это суть то же самое? [1, с. 469]. Кроме того, с точки зрения Паламы, если бы Божьи воления, будучи принадлежностью сущности Бога, являлись бы тварными, то это вносило бы тварность в саму Его сущность [10, с. 335].

Далее, тварными, согласно Григоре, являются не только способности Бога осуществлять какие-то действия, но также и сами действия Божьи. Такая точка зрения связана, очевидно, с довольно-таки распространенным и потому часто встречаемым пониманием твари. Так, всякая тварь, как известно (помимо того, что она производится Богом-Творцом не из собственной сущности, а из «подручной» материи и потому не имеет сущности Бога, не единосущна Ему), является тем, что имеет конец и начало во времени (умирает и возникает). По этой причине она, тварь, всегда ограничена в своей временной протяженности, то есть конечна во времени, а значит, не вечна и потому не может являться Богу совечной (существовать в своей временной бесконечности вместе с Господом-Богом). Поскольку, далее, всякое действие Бога (за исключением, пожалуй, единственных – рождения Сына и исхождения св. Духа) осуществляется и разворачивается во времени, имеет свое временное начало и такой же конец, то это, по всей вероятности, и является поводом думать, что сами действия Бога являются тварными.

С точки зрения Никифора Григоры, способности Бога к какому-то действию и сами действия Божьи, суть неразрывное и тесным образом связанное – совпадающее по времени, то есть одновременно присутствующее. Так что способность к какому-то действию не может предшествовать этому действию. К примеру, огонь, который и светит, и греет, и жжет, – осуществляет какие-то действия. При этом он обладает способностью греть, способностью жечь и светить, но ни одна из этих способностей действовать не предшествует этому действию. Способность греть не может предшествовать грению, и равно не может быть так, чтобы огонь, обладая способностью жечь, при этом не жег. Не может быть так, чтобы «он иногда жег, а иногда – нет, иногда светил, а иногда нет» [1, с. 469]. В нем одновременно присутствуют и сами действия, и способности к этим же действиям. Получается так, что, согласно Григоре, не существует такого, чтобы Бог был бы способен на действие, но при этом не действовал.

С точки зрения Григория Паламы, способность к осуществлению какого-то действия обычно предшествует этому действию и лишь иногда совпадает по времени с ним. Если речь идет о человеке. Способности Бога к осуществлению каких-то действий, являются вечными или, точнее сказать, вечными принадлежностями Его же собственной сущности. Тогда как сами действия (кроме, соответственно, рождения Сына и исхождения св. Духа)

разворачиваются во времени, имеют свое временное начало – возникновение. И свой конец – завершение.

Почему возникает такое несовпадение? Все дело в наличии воли или волений, которыми обладает и Бог, и человек, но не обладает, к примеру, опять же огонь. Это вызвано тем, что воля, как было указано ранее, предполагает не только способность осуществлять какое-то действие, однако способность осуществлять какое-то действие в соответствии с собственным замыслом и осознанным желанием. То есть воля, так либо иначе, помимо способности к действию, всегда включает в себя способность желать или, точнее, способность к осознанному желанию. Так, говорит нам св. Григорий, человек по природе своей всегда обладает способностью строить и говорить, но не всегда это делает по причине того, что чаще всего не имеет на то никакого желания. Так и Бог, обладая вечной способностью к творчеству по природе своей, производит творение только тогда, когда Сам пожелает. То есть не вечно и не по необходимости [1, с. 469]. При этом отсюда вовсе не следует то, что раз Он творит не всегда, то и не обладает способностью к творчеству [1, с. 469]. Все это, собственно, и объясняет тот факт, почему действия и способности к действиям человека и Бога лишь иногда совместимы во времени.

Напротив, в примере с огнем имеет место полнейшее совпадение (полнейшая совместимость по времени) способностей к действиям и самих этих действий. Обладая способностью греть, способностью жечь и светить, он одновременно и светит, и греет, и жжет. Но опять-таки по причине того, что не может желать (а точнее сказать, не желать), то есть не обладает этой способностью. Не обладает ни разумом, ни желанием, ни, соответственно, волей. То есть не может волеить.

Итак, что мы имеем. Согласно Григору, способность к осуществлению какого-то действия (воление) возникает одновременно с осуществлением этого действия. И подобно этому действию имеет конец и начало во времени, то есть полностью подпадает под определение твари. Итак, любое Божье воление – способность Бога осуществлять какое-то действие в соответствии с собственным замыслом и осознанным желанием, – согласно Григору, является тварным. Они, воления, «не сущность, но суть творение» [1, с. 468]. Более того, если в самом человеке способности к действию и сами действия – это суть разные вещи, то в Боге – это суть то же самое. А если где-то они различаются, то лишь в наших мыслях. И это, кстати сказать, объясняет тот факт, почему, согласно Григору, они совпадают по времени, то есть одновременно присутствуют. Здесь, очевидно, Никифор Григора придерживается позиции Фомы Аквината и Аристотеля, согласно которой Бог есть чистая актуальность, безо всякой примеси потенциальности [23, с. 95], то есть в Нем нет ничего потенциального [24, с. 72], а значит, нереализованного (неосуществленного). Приходить от нереализованного к реализованному-осуществленному, от потенциального к актуальному, есть удел тварей [1, с. 558], однако не Бога. А поскольку так получается, что реализованная способность к какому-то действию и есть само это действие, то в Боге действия и способности не только одновременно присутствуют-совпадают по времени, но и суть то же самое [24, с. 370].

Далее, говоря о нетварных энергиях, Никифор Григора, по всей вероятности, понимает под ними нечто иное, отличное от Божьих действий и от Божьих способностей или, другими словами, от Божьих способностей-действий, поскольку считает, как было указано выше, такие способности-действия тварными. Нетварные энергии, согласно Григору, если и существуют, то как нечто такое, что не выходит за рамки Божественной сущности, как нечто внутреннее и даже тождественное ей. Словом, между сущностными энергиями и самой Божьей сущностью не существует различия, а есть одно только тождество. Все это суть то же самое. Суть одно.

А если где-то различие и существует, то лишь опять-таки (как в случае с Божьими действиями и способностями) в нашем сознании. С точки зрения св. Григория Паламы, сущностные энергии являются принадлежностью сущности и относятся к сущности, как обладаемое к обладающему [1, с. 473], и потому они суть отличны. Святитель ссылается на св. Максима Исповедника, который однажды сказал, что Божья сущность одна, а энергий много, и что сущность ими обладает, давая тем самым понять нам, что чем-то они отличимы [1, с. 473].

Поскольку, согласно Григорию Паламе, наличие воли предполагают не только способность к какому-то действию, но и способность желать, то все действия Бога, осуществленные Им по воле Его – суть совершенно свободные действия, включая такое из них, как творение. Отсюда следует то, что творение тварного мира, равно как и творение всяческой твари его, есть совершенно свободное действие. Оно есть свободное в том самом смысле, что обусловлено одним лишь желанием Творца, лишь Его хотением (и опять-таки происходит по Его, Божьей, воле). И если в рождении Сына Он, Бог-Отец, понуждаем природой или, другими словами, собственной сущностью, то в сотворении тварного мира Он, Бог-Отец, совершенно свободен, то есть не понуждаем никем и ничем. Отсюда, кстати сказать, и устанавливается известное различие между рождением и сотворением (как двумя видами происхождения). Первое – это дело Божественной сущности [3, с. 355] (происхождение по сущности), а второе есть дело Божественной воли (происхождение по воле). И поэтому образно говорят, что Сын происходит из сущности Бога [12, с. 118.], а тварь не из сущности, но из Божественной воли [1, с. 469].

Почему, с точки зрения св. Григория Паламы, мы причащаемся Богу по благодати, а, с точки зрения Никифора Григоры, по сущности?

Одним из существенно важных моментов в доктринах рассматриваемых богословов служит вопрос о причастии. Итак, каким образом человек причащается Богу? Начнем с того, что согласно св. Григорию Паламе, человек причащается (причастуется) Богу не по Его, Божьей сущности, а по нетварной энергии-благодати, которая есть изливание сущности Бога (ее переизбыток) [16, с. 165] – нечто, выходящее за ее границы [30, р. 270]. Как известно, согласно Паламе, Бог не всецело есть Его сущность. То есть в Боге, согласно святителю, 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. Такое положение вещей позволяет святителю выделить два состояния существования Бога (или, другими словами, две области Его существования, или, говоря словами В.Н. Лосского, два модуса Его бытия [16, с. 176]), а именно: существование «в сущности» («по сущности») и существование «во вне Его сущности», то есть в качестве благодати – Божьих нетварных энергий. Если по своей сущности Бог пребывает вне времени и пространства, и, соответственно, вне сотворенного Им же мира, то в виде нетварных энергий Он пребывает в области тварного сущего. Именно этой нетварной энергией (энергиями) и проникается человек в момент своего причастия, причащаясь ей и внечувственно «воспринимая» ее, благодать [11, с. 13], в форме нетварного Света [16, с. 282] (в зависимости от своей интенции: от наличия воли и добродетельности, в зависимости от того, достоин ли человек «увидеть» ее или нет). Итак, согласно Григорию Паламе, человек причащается Богу не по Его, Божьей сущности, а по благодати – Божьим нетварным энергиям.

С точки зрения Никифора Григоры, Бог тождественен собственной сущности. А раз это так, то в Нем нет ничего, что могло бы в Нем пребывать за рамками Его сущности. То, что, другими словами, не есть Божья сущность и не принадлежит ей, то и не принадлежит Его

существованию [16, с. 168]. Словом, если б энергии выходили за рамки сущности Бога, то они одновременно бы выходили и за рамки Его существования в область тварного мира. Становились бы тварными. Соответственно, никаких нетварных энергий в области тварного сущего, которым бы мы могли причаститься, согласно Григору, не существует. И, таким образом, остается одно – если мы можем Ему причаститься (если, конечно, вообще можем), то только по сущности.

Отрицая существование нетварных энергий в области тварного мира, Григора, таким образом, утверждает, что Бог по своей сущности пребывает в пространстве и времени тварного мира и причаствует всем тварным сущим по опять же своей, Божьей сущности [1, с. 554]. Соответственно, все тварное сущее причащается Ему не по благодати (как у св. Григория Паламы), а по сущности. О чем он нам говорит в своем «Первом антирретике». Оставаясь единым, не делясь на части, Бог направлен ко всем равномерно [1, с. 564], подобно тому, как осмысленная речь направлена равномерно ко всем, способным ее услышать [1, с. 554]. Но проникает в твари не равной степени и причаствует им в зависимости от интенции или, другими словами, от их силы Его восприятия, а если речь идет о тварях разумных, то в зависимости от добродетельности, от их воли, от их способности осознать о присутствии Бога в самой же себе [1, с. 564].

Точка зрения Никифора Григоры относительно «природы» Фаворского света

Начнем с того, что, согласно Григору, Фаворский свет, явившийся и поразивший апостолов: Петра, Иоанна и Якова, и тот самый свет Григория Паламы, который якобы видит монах-исихаст в момент своего причастия – это не суть то же самое. И это, кстати, понятно – отрицая существование нетварных энергий в области тварного мира, Григора, таким образом, отрицает и саму возможность их внечувственного «воспринимая» в форме нетварного Света. То, что видит монах-исихаст, согласно Григору, это, скорее, либо какая-то данность нашего тварного мира, которую следует отнести к разряду природных явлений, либо иллюзия (в форме галлюцинации) как результат его измененного состояния. Почему Палама прибегает к такому сравнению и даже ставит знак тождества между одним и другим? Согласно Григору, ответ очевиден. Палама не может найти никаких подтверждений факту существования несотворенного света [19]. Ни у кого из св. Отцов этого попросту нет. Не находя таких подтверждений и продолжая критиковать проповедовавших одну нетварную божественность (в форме Божественной сущности), Палама пытается совместить несовместное и прибегает к Фаворскому свету. Использует этот свет в качестве своего основания – опорного пункта [19].

Как понимает Никифор Григора «природу» Фаворского света? Фаворский свет – это что для него? Мы можем лишь предполагать. Ответ на этот вопрос, конечно же, существует. Другой вопрос: где? Его нет ни в «Ромейской истории», ни в «Антирретиках», ни в диспуте с Паламой. Причем сразу понятно, что никаких отношений ни к Божьей сущности, ни к нетварным энергиям, согласно Григору, Фаворский свет не имеет. Не в состоянии отрицать самого факта существования Фаворского света, подобно своему давнему оппоненту – Варлааму Калабрийскому, Никифор Григора, скорее всего, понимает его как нечто тварное [13], в форме физического явления, возникшего лишь для того и с одной лишь единственной целью – поразить Петра, Иоанна и Якова. Поскольку это не есть Божество, то это, скорее, лишь тварный символ Его, некое «мимолетное, тварное, ненадолго возникающее и в тот час же исчезнувшее» [10, с. 276]. Всего лишь некая функция, выражающая отношение человека и Бога.

Обсуждение и заключения

Проведенное исследование позволяет выявить ключевые различия двух основных точек зрения – св. Григория Паламы и Никифора Григоры. 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*, согласно св. Григорию, энергии – это и Божьи замыслы (логосы или идеи), и Божьи воления (способности Бога осуществлять конкретные действия в соответствии с конкретными замыслами), и Божьи действия, которые соответствуют какому-то Божьему свойству, и, наконец, благодать (излияние Божественной сущности, ее переизбыток – то, чем проникается и чему причащается человек в момент своего причастия). Все они суть принадлежности Божьей нетварной сущности или, другими словами, природы (за исключением, пожалуй, лишь действий)⁵ и потому не могут быть тварными. В противном случае это вносило бы тварность в саму Божью сущность.

Согласно Григору, тварными являются не только способности Бога к осуществлению каких-то действий (Божьи воления), но и сами действия Божьи. Они существуют одновременно (способности действовать не могут предшествовать действию) и суть то же самое. Если они где и различаются, то лишь в человеке, но не в Боге. Такая точка зрения, очевидно, вызвана тем, что Никифор Григора придерживается формулы Фомы Аквината, позаимствованной им из «Метафизики» Аристотеля, согласно которой Бог есть чистая актуальность, безо всякой примеси потенциальности [23, с. 95], то есть в Нем нет ничего потенциального [24, с. 72], а значит, нереализованного (неосуществленного). Поскольку, далее, осуществленная способность к какому-то действию – это и есть само действие, то в Боге действия и способности не только одновременно присутствуют (совпадают по времени), но и суть то же самое [24, с. 370].

Говоря о нетварных энергиях, Никифор Григора, по всей вероятности, понимает под ними нечто иное, отличное от Божьих действий и от Божьих способностей или, другими словами, от Божьих способностей-действий, поскольку считает, как было указано выше, такие способности-действия тварными. Нетварные энергии, согласно Григору, если и существуют, то как нечто такое, что не выходит за рамки Божественной сущности, как нечто внутреннее и даже тождественное ей. Словом, между сущностными энергиями и самой Божьей сущностью не существует различия, а есть одно только тождество. Все это суть то же самое. А если где-то различие и существует, то лишь опять-таки (как в случае с Божьими действиями и способностями) в нашем сознании. На первый взгляд позиция Григоры близка к точке зрения его оппонента Акиндина, который так же, как и Григора, не выводит энергии за рамки сущности Бога. Однако, если Акиндин сохраняет различие между сущностью и энергиями [8, с. 90], то Григора ставит знак тождества. С точки зрения св. Григория Паламы, сущностные энергии являются принадлежностью сущности и вместе с тем ее излиянием, переизбытком. Тем, что выходит за рамки сущности Бога и относится к ней, как обладаемое к обладающему [1, с. 473]. И потому суть отличны от сущности.

Во-вторых, согласно св. Григорию Паламе, человек причащается (причастуется) Богу не по Его, Божьей сущности, а по нетварной энергии-благодати, которая есть излияние

⁵ Складывается стойкое впечатление, что, согласно Григорию Паламе, понятия тварности и нетварности не могут быть применимы к действиям Божьим и вообще к действиям. Тварным (или нетварным) может быть результат действия, но не само действие.

сущности Бога (ее переизбыток), – то, что выходит за рамки сущности Бога, но не за рамки Его существования. Отстраняясь от формулы Фомы Аквината, согласно которой Бог есть всецело Его сущности (или Бог тождественен собственной сущности, или в Боге существование и сущность – суть одно), вслед за св. Василием Великим и св. Иоанном Дамаскиным, св. Григорий выделяет два состояния существования Бога, а именно: существование «в сущности» («по сущности») и существование «во вне Его сущности», то есть в качестве благодати – Божьих нетварных энергий [8, с. 90]. Если по своей сущности Бог пребывает вне времени и пространства и, соответственно, вне сотворенного Им же мира, то в виде нетварных энергий Он пребывает в области тварного сущего [8, с. 90]. Именно этим нетварным энергиям (или Богу в нетварных энергиях) и причащается человек в зависимости от своей добродетельности, в зависимости от того достоин ли человек «увидеть» их или нет.

Отрицая саму возможность причастия Богу по благодати (нетварным энергиям), Григора говорит нам о причастии Богу по сущности. Все тварное сущее, другими словами, причащается Богу не по благодати (как у св. Григория Паламы), а по Его, Божьей сущности. Пребывая в пространстве и времени тварного мира, оставаясь единым и не делясь на части, Бог направлен ко всем равномерно [1, с. 564], подобно тому как осмысленная речь направлена равномерно ко всем, способным ее услышать [1, с. 554]. Но проникает в твари не равной степени и причащает им в зависимости от их силы Его восприятия, а если речь идет о тварях разумных, то в зависимости от добродетельности, от их воли, от их способности осознать о присутствии Бога в самой же себе [1, с. 564].

В-третьих, согласно Григорию Паламе, Фаворский свет, явившийся и поразивший апостолов: Петра, Иоанна и Якова, не является сущностью Божьей. Он есть изливание сущности Божьей – то, что мы называем нетварными энергиями (или Богом в нетварных энергиях), либо же благодатью. Именно ей, благодати, а не сущности Божьей, и причащается человек. Именно это и объясняет тот факт, почему, с точки зрения Григория Паламы, Фаворский свет и нетварный Свет, который «видит» монах-исихаст, причащаясь Богу по благодати, суть то же самое. Согласно Григору – это не суть то же самое. Не в состоянии отрицать самого факта существования Фаворского света, подобно своему давнему оппоненту – Варлааму Калабрийскому, Никифор Григора понимает его как нечто тварное, в форме физического явления, возникшего лишь для того и с одной лишь единственной целью – поразить Петра, Иоанна и Якова. Поскольку это не есть Божество, то это, скорее, лишь тварный символ Его, некое «мимолетное, тварное, ненадолго возникающее и в тот час же исчезнувшее» [10, с. 276]. Рассуждая в рамках такой логики, Григора, по всей вероятности, полностью исключает сам факт существования нетварного света (поскольку даже Фаворский свет является для него тварным).

Список использованных источников

1. Антология восточно-христианской богословской мысли. СПб.: Никея, 2009. Т. 2. 752 с.
2. Аристотель. Собрание сочинений: в 4-х томах. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 551 с.
3. Аристотель. Собрание сочинений: в 4-х томах. М.: Мысль, 1981. Т. 3. 613 с.
4. Афанасий Великий. Творения: в 3-х томах. М.: Сибирская благовонница, 2015. Т. 1. 864 с.
5. Бирюков Д. С. Тема причастности Богу в святоотеческой традиции у Никифора Григоры. URL:https://ruskline.ru/monitoring_smi/2009/12/26/tema_prichastnosti_bogu_v_svyatootechesk_oj_tradicii_i_u_nikifora_grigory (дата обращения: 30.05.2024).
6. Василий Великий. Творения: в 2-х томах. М.: Сибирская благовонница, 2008. Т. 1. 1136 с.
7. Воробьев Д. В. Учение св. Григория Паламы и учение Григория Акиндина о нетварных и

- тварных энергиях // Вестник Мининского университета. 2023. № 3. DOI: 10.26795/2307-1281-2023-11-3-11.
8. Воробьев Д. В. Философия исихазма в свете учения Григория Паламы о нетварных энергиях: монография. Н. Новгород: Мининский университет, 2023. 100 с.
 9. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006. 224 с.
 10. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 2005. 384 с.
 11. Григорий Палама. Омилии. М.: Религиозное духовно-просветительское издание, 2008. Т. 2. 528 с.
 12. Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб.: Наука, 2006. 358 с.
 13. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/zhizn-i-trudy-svjatitelja-grigoriya-palamy/1 (дата обращения: 30.05.2024).
 14. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Киев: Общество любителей православной литературы, 2005. 613 с.
 15. Красиков С. В. Место Никифора Григоры в Византийской антилатинской полемике 30-х гг. XIV в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. URL: https://new-disser.ru/_avtoreferats/01000264132.pdf (дата обращения: 30.05.2024).
 16. Лосский В. Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. 759 с.
 17. Максим Исповедник. Письма. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2015. 352 с.
 18. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фаласию. М.: Мартис, 1993. 288 с.
 19. Никифор Григора. История Ромеев. Т. 2. Книга XIX. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/istoriya-romeev-tom-2/8 (дата обращения: 30.05.2024).
 20. Никифор Григора. История Ромеев. Т. 3. Книга XXX. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/istoriya-romeev-tom-3/#1_98 (дата обращения: 30.05.2024).
 21. Николай Кавасила. Слово против нелепостей Никифора Григоры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Kavasila/slovo-protiv-nelepostej-grigory/ (дата обращения: 30.05.2024).
 22. Флоровский Г. В. Восточные отцы церкви. М.: АСТ, 2003. 637 с.
 23. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга I. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. 440 с.
 24. Фома Аквинский. Сумма теологий. Первая часть: Вопросы 1-64. М.: УРСС, 2013. Т. 1. 832 с.
 25. Florovsky G. St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // The Greek Orthodox Theological Review. 1959–1960. Vol. 2. Pp. 119-131.
 26. Meyendorff John. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974. P. 82.
 27. Meyendorff John. A Study of Gregory Palamas. London: The Faith Press, 1964. P. 202.
 28. Palamas Gregory. The Triads. New Jersey: Paulist Press, 1983. 173 p.
 29. Russell B. A History of Western Philosophy. New York: Simon and Schuster, 1972. 837 p.
 30. Serafim Sobolev. New composition about Sofia of God's Wisdom. Jordanvill (USA): Holy Trinity Monastery, 1993. 528 p.
 31. Theodossiou E. Th., Manimanis V. N., Dimitrijevic M. S., Danezis E. Nicephoros Gregoras: The Greatest Byzantine Astronomer // Astronomical and Astrophysical Transactions. 2006. Vol. 25, no. 1. Pp. 105-118.
 32. The Seven Universal cathedrals. Jordanvill (USA): Holy Trinity Monastery Press, 1968. 144 p.

References

1. Anthology of Eastern Christian Theological Thought. St. Petersburg, Nikeya Publ., 2009. Vol. 2. 752 p. (In Russ.)
2. Aristotel'. Collected Works: in 4 volumes. Moscow, Mysl' Publ., 1976. Vol. 1. 551 p. (In Russ.)
3. Aristotel'. Collected Works: in 4 volumes. Moscow, Mysl' Publ., 1976. Vol. 3. 613 p. (In Russ.)
4. Afanasij Velikij. Works: in 3 volumes. Moscow, Sibirskaya blagozvonnica Publ., 2015. Vol. 1. 864 p. (In Russ.)
5. Biryukov D. S. The Theme of Communion with God in the Patristic Tradition of Nicephorus Gregory. Available at: <https://hfrir.jvolsu.com/index.php/ru/component/attachments/download/1766> (accessed: 30.05.2024). (In Russ.)
6. Vasilij Velikij. Works: in 2 volumes. Moscow, Sibirskaya blagozvonnica Publ., 2008. Vol. 1. 1136 p. (In Russ.)
7. Vorob'ev D. V. The Teaching of St. Gregory Palamas and the Teaching of Gregory Akindynos on Uncreated and Created Energies. *Vestnik Mininskogo universiteta*, 2023, no. 3, doi: 10.26795/2307-1281-2023-11-3-11. (In Russ.)
8. Vorob'ev D. V. The Philosophy of Hesychasm in Light of the Teaching of Gregory Palamas on Uncreated Energies: Monograph. Nizhny Novgorod, Mininskij universitet Publ., 2023. 100 p. (In Russ.)
9. Grigorij Palama. One Hundred and Fifty Chapters. Krasnodar, Tekst Publ., 2006. 224 p. (In Russ.)
10. Grigorij Palama. Triads in Defense of the Sacredly Silent. Moscow, Kanon Publ., 2005. 384 p. (In Russ.)
11. Grigorij Palama. Homilies. Moscow, Religioznoe duhovno-prosvetitel'skoe izdanie Publ., 2008. Vol. 2. 528 p. (In Russ.)
12. Ioann Damaskin. Source of Knowledge. St. Petersburg, Nauka Publ., 2006. 358 p. (In Russ.)
13. Ioann Mejendorf. Life and Works of St. Gregory Palamas. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/zhizn-i-trudy-svjatitelja-grigorija-palamy/1 (accessed: 30.05.2024). (In Russ.)
14. Kiprian (Kern). Anthropology of St. Gregory Palamas. Kyiv, Obshchestvo lyubitelej pravoslavnoj literatury Publ., 2005. 613 p. (In Russ.)
15. Krasikov S. V. The Place of Nicephorus Gregory in the Byzantine Anti-Latin Polemics of the 30s of the 14th century: abstract of a dissertation for a candidate of historical sciences. Available at: https://new-disser.ru/_avtoreferats/01000264132.pdf (accessed: 30.05.2024). (In Russ.)
16. Losskij V. N. Theology. Moscow, AST Publ., 2003. 759 p. (In Russ.)
17. Maksim Ispovednik. Letters. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publishing House, 2015. 352 p. (In Russ.)
18. Maksim Ispovednik. Questions and Answers to Thalasius. Moscow, Martis Publ., 1993. 288 p. (In Russ.)
19. Nikifor Grigora. History of the Romans. Vol. 2. Book XIX. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/istoriya-romeev-tom-2/8 (accessed: 30.05.2024). (In Russ.)
20. Nikifor Grigora. History of the Romans. Vol. 3. Book XXX. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/istoriya-romeev-tom-3/#1_98 (accessed: 30.05.2024). (In Russ.)

21. Nikolaj Kavasila. A word against the absurdities of Nikifor Grigora. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Kavasila/slovo-protiv-nelepostej-grigory/ (accessed: 30.05.2024). (In Russ.)
22. Florovskij G. V. Eastern Fathers of the Church. 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. Part One: Questions 1-64. Moscow, URSS Publ., 2013. Vol. 1. 832 p. (In Russ.)
25. Florovsky G. St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers. *The Greek Orthodox Theological Review*, 1959–1960, vol. 2, pp. 119-131.
26. Meyendorff John. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1974. P. 82.
27. Meyendorff John. A Study of Gregory Palamas. London, The Faith Press, 1964. P. 202.
28. Palamas Gregory. The Triads. New Jersey, Paulist Press, 1983. 173 p.
29. Russell B. A History of Western Philosophy. New York, Simon and Schuster, 1972. 837 p.
30. Serafim Sobolev. New composition about Sofia of God's Wisdom. Jordanvill (USA), Holy Trinity Monastery, 1993. 528 p.
31. Theodossiou E. Th., Manimanis V. N., Dimitrijevic M. S., Danezis E. Nicephoros Gregoras: The Greatest Byzantine Astronomer. *Astronomical and Astrophysical Transactions*, 2006, vol. 25, no. 1, pp. 105-118.*
32. The Seven Universal cathedrals. Jordanvill (USA), Holy Trinity Monastery Press, 1968. 144 p.

© Воробьев Д. В., 2025

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

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

Поступила в редакцию: 29.07.2024

Принята к публикации: 20.03.2025

Опубликована: 28.03.2025