

*М. Е. Буланенко**

**УЧЕНИЕ ОБ ЭНЕРГИИ
В ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ:
ПОПЫТКА СИСТЕМАТИЧЕСКОГО ИЗЛОЖЕНИЯ
НА ОСНОВЕ «ИСТОЧНИКА ЗНАНИЯ»
ПРЕП. ИОАННА ДАМАСКИНА**

В XX веке восточнохристианское понятие энергии дважды заимствовало русскими философами: сначала о. П. Флоренским и его последователями, а позже С. С. Хоружим. Столь устойчивый философский интерес к богословскому понятию побуждает к уточнению и прояснению стоящего за ним содержания. С этой целью в настоящей статье даётся краткое систематическое изложение восточнохристианского учения об энергии на основе «Источника знания» преп. Иоанна Дамаскина (VIII в.). Как и у Аристотеля, понятие энергии относится в этом произведении прежде всего к способам актуального существования индивидов, их способностей и видовых сущностей. Однако «Источник знания» существенно видоизменяет и дополняет Аристотеля в учении об энергии Бога: в отличие от энергий всех остальных сущностей, энергия Бога не делает Его сущность познаваемой для других индивидов; энергия Бога подвластна Его свободной воле; обожение сущности человека происходит таким образом, что человеческие индивиды начинают обладать энергией Бога, не приобретая Его сущность и полностью сохраняя свою.

Ключевые слова: восточнохристианская традиция, метафизика, субстанция, сущность, действительность, энергия, Аристотель, преп. Иоанн Дамаскин.

М. Е. Bulanenko

*THE EASTERN CHRISTIAN DOCTRINE OF DIVINE ENERGIES:
AN ATTEMPT AT SYSTEMATIC PRESENTATION
ON THE BASIS OF "THE FOUNT OF KNOWLEDGE" OF ST JOHN OF DAMASCUS*

The Eastern Christian concept of energy has been borrowed by the twentieth-century Russian philosophers twice: first by Fr. P. Florensky and his followers, and then, much later,

* Буланенко Максим Евгеньевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ДВО РАН; bulanenko@list.ru

by S. S. Khoruzhy. Such a persistent philosophical interest for in a theological concept calls for rendering its content as clear and precise as possible. With this task in view, the current paper gives a systematic presentation of the Eastern Christian doctrine of energies. In a perspicuous and coherent form, the doctrine of energies can be extracted from “The fount of knowledge” of St John of Damascus from the 8th century. Following Aristotle, this work applies the concept of energy to the modes of actual existence of individuals, of their essences and faculties. However, concerning the energy of God “The fount of knowledge” considerably modifies Aristotle’s ontology: the energy of God doesn’t make His essence conceivable, it is at least partially controlled by His free will, and the deification of human beings, as taught by the Eastern Church, proceeds in a way that puts them into possession of the energy of God without possessing His essence and without losing human essence.

Keywords: Eastern Christian tradition, metaphysics, substance, essence, actuality, energy, Aristotle, St John of Damascus.

Одной из особенностей русской религиозной философии было заимствование и переосмысление образов, понятий, догматических учений, созданных восточнохристианской традицией. К подобного рода заимствованным понятиям относится и богословское понятие энергии: насколько можно судить, в русскую философию оно было впервые введено о. Павлом Флоренским в начале XX века под влиянием так называемого «имяславия», а ближе к концу этого же века получило новую философскую интерпретацию в сочинениях С. С. Хоружего¹.

В обоих случаях обращение к восточнохристианской традиции было вызвано не одним лишь историческим интересом, но прежде всего убеждением в том, что эта традиция в своём аутентичном виде способна дать ответ на ключевые философские вопросы современности, причём ответ лучший, более полный и глубокий, нежели может предоставить сама современность. Насколько хорошо это убеждение подтверждается теориями энергии о. П. Флоренского и С. С. Хоружего? Возможно ли вообще найти богословскому понятию энергии такое философское применение, которое было бы не только интересным, но и теоретически состоятельным, а также аутентичным восточнохристианской традиции? Эти вопросы, без сомнения, очень важны. Для основательного ответа на них полезно было бы иметь под рукой краткое, ясное и наглядное изложение самого восточнохристианского учения об энергии. В настоящей статье предлагается сжатое систематическое представление восточнохристианского учения об энергии с преимущественным вниманием к «Источнику знания» преп. Иоанна Дамаскина (VIII в.).

1. АРИСТОТЕЛЕВСКИЕ ИСТОКИ ПОНЯТИЯ ЭНЕРГИИ

По-видимому, своим возникновением понятие энергии обязано Аристотелю, который вводит его для характеристики такого состояния или способа существования предмета (в самом широком смысле слова «предмет»), которое характеризуется полной осуществлённостью: энергия — это действительность или актуальность в противоположность возможности или потенциальности². Важнейшими значениями понятия «энергия» для Аристотеля являются осуществлённость той или иной видовой сущности (εἶδος) в соответствующем индивидуе (индивидуальной субстанции, οὐσία), актуальное существование

самого индивида (как целого, состоящего из видовой сущности и материи) и осуществлённость какой-либо его отдельной способности (δύναμις). Единственной субстанцией, сущность которой всегда полностью осуществлена и при этом осуществляется в непрерывной деятельности, Аристотель называет божественный Ум, мыслящий сам себя (правда, согласно разделу *Метафизика Λ* (XII). 8, число таких субстанций следует дополнить ещё пятьюдесятью пятью).

2. РЕЦЕПЦИЯ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ОНТОЛОГИИ В ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В ходе столетий понятие энергии сохраняло свой первоначальный аристотелевский смысл, обогатившись новым содержанием в неоплатонизме и восточном христианстве, причём в рамках последней традиции его содержание обнаруживало удивительное постоянство на протяжении целого тысячелетия. Чтобы получить сжатый обзор восточнохристианского учения об энергии, обратимся к «Источнику знания» преп. Иоанна Дамаскина. Этот труд удобен тем, что, с одной стороны, включает в себя многое из сделанного прежними восточнохристианскими философами и богословами (в логической своей части он вообще почти полностью представляет собой компиляцию из доступных на то время пособий по логике), а с другой стороны, в достаточно связном виде содержит основные положения восточнохристианской онтологии³ и учения об энергии⁴ в том виде, в каком эти сведения использовались предшествующими и современными Иоанну Дамаскину христианскими мыслителями⁵. При необходимости данные «Источника знания» будут дополняться данными из предыдущей и последующей традиции.

Представленная в «Источнике знания» онтология принадлежит к довольно распространённому направлению восточнохристианской мысли, которое опирается главным образом на онтологию Аристотеля с центральным для неё понятием субстанции (οὐσία)⁶. Хотя перевод аристотелевского выражения οὐσία как «субстанция» пока нельзя назвать общепринятым в русской философской литературе, с точки зрения ясности он кажется более предпочтительным, чем привычная, но при этом крайне многозначная «сущность»: ведь и в «Категориях», и в «Метафизике» Аристотель использует это выражение для обозначения самостоятельно существующих предметов — прежде всего индивидов, но в производном смысле также видов и родов. А именно самостоятельно существующие предметы и называются в философии субстанциями⁷.

Основным выражением для обозначения субстанции в «Источнике знания» выступает ὑπόστασις, а не οὐσία, как у Аристотеля, однако, это выражение несёт в себе ту же двусмысленность, что и οὐσία Аристотеля (ср. *Категории* 2а 10–15). С одной стороны, в своём общем значении ὑπόστασις приравнивается к οὐσία (Философские главы 43, 2–4)⁸, под которой в «Источнике знания» понимаются виды и роды сущего (ср. там же, 47): как и у Аристотеля, вид и род признаются здесь субстанцией на том основании, что все прочие определения сущего (так называемые категории) могут существовать лишь в связи с ними (ср. 37, 14–16 и 47, 2 вместе с 48, 12–15). С другой стороны, в своём специальном значении

ὕλοστασις определяется как ἄτομον и относится к индивидам (индивидуальным субстанциям, ипостасям), которые одни только и способны к самостоятельному существованию (43, 5–7). Причём ипостасями, лицами (личностями) или индивидами (термины ὕλοστασις, πρῶσμων и ἄτομον употребляются Иоанном Дамаскином преимущественно как синонимы) называются в «Источнике знания» не только отдельные люди или ангелы, но и представители животных видов (ср. там же, 44), что, впрочем, вполне соответствует и взглядам Аристотеля. Синонимами οὐσία являются, в свою очередь, термины «вид» (εἶδος), «род» (γένος), «природа» (φύσις), «форма» (μορφή) (5, 79–81).

3. ЗАТРУДНЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПОНЯТИЕМ СУЩНОСТИ

Двойственность в понимании субстанции сказывается и в том, что, с одной стороны, именно οὐσία называется «самосущей» вещью, не нуждающейся для своего существования ни в чём ином (4, 62–64; ср. 40, 2–6), а с другой стороны, прямо говорится о том, что сами по себе существуют лишь индивиды, а всё остальное, включая οὐσία, существует лишь в связи с ними (43, 8–11).

Но хотя только индивиды и способны к подлинно самостоятельному существованию, οὐσία для их существования конститутивна: «индивид — это то, что существует само по себе, состоя из οὐσία и акциденций (συμβεβηκότα)» (5, 136–137) (как мы видим, здесь понимание индивидуальной субстанции у Иоанна Дамаскина расходится с гилеморфизмом Аристотеля). Отправляясь от этого определения, можно было бы сказать, что каждой οὐσία соответствует множество (в логическом смысле слова) необходимых свойств, обеспечивающих принадлежность индивида к некоторому виду, а акциденциям — множество свойств индивида, не являющихся для этого необходимыми. Поэтому применительно к ближайшему для индивида виду удобно называть οὐσία и εἶδος (видовой) сущностью индивида.

Представление о сущности как о множестве необходимых свойств впервые появляется в современной онтологии (ведь и само понятие множества возникает только во второй половине XIX в.)⁹, однако уже Аристотель говорит о видовой сущности как о «некоем свойстве» (ποῖόν τι), которым определяется, что именно представляет собой тот или иной индивид (*Категории* 3b 14–20). Вместе с тем ещё у Платона, строго не разделявшего индивидов и свойства, сущность понимается как своего рода индивид, имеющий многочисленные экземпляры в виде обычных индивидов и даже доступный своего рода прямому восприятию в виде мысленного созерцания¹⁰. Подобные предметы в современной онтологии называют «типами» (например, можно сказать, что каждый лев — более или менее полноценный экземпляр типа «лев»)¹¹. Однако каждый тип вполне может быть представлен как обычное свойство, сущность которого опять же может быть представлена как множество необходимых свойств (сущностью такого типа, как «лев», будет множество свойств, необходимых какому-либо индивиду для того, чтобы быть львом). Нетрудно увидеть, что аристотелевская и современная онтология предполагают вполне понятный подход к познанию

сущности (для этого надо перечислить и описать все свойства, входящие во множество необходимых свойств), тогда как у Платона остаётся неясным, что представляет собой «созерцание» сущности, каково его содержание и как определить его успешно.

У Иоанна Дамаскина, как и во всей восточнохристианской традиции, понимание сущности несёт на себе отпечаток платонизма, но в основном может быть адекватно реконструировано средствами современной онтологии. К числу трудностей платоновского происхождения наряду с уже упомянутыми относится и представление о том, что сущности, содержащие в себе видообразующие различия, наделены Богом способностью каузального воздействия на формирование у индивидов необходимых видовых свойств (*αἰτίαν καὶ δύναμιν τῆν παρὰ τοῦ θεοῦ ἐντεθεῖσθαι ἐκάστῳ εἶδει πρὸς κίνησιν*, Философские главы 31, 7–9). И если сущности здесь не просто признаются формальными основаниями для различия индивидов, принадлежащих к разным видам, то трудно представить себе, как абстрактный предмет (будь то тип или множество свойств) может оказывать реальное причинное воздействие на что-либо.

В целом не до конца ясно, совместимы ли вообще платонические черты в учении Иоанна Дамаскина о сущности с его же последовательным аристотелизмом. Во всяком случае определяющая для всей его онтологии трактовка понятия сущности не оставляет места ни для каузального воздействия со стороны видовых сущностей, ни для их самостоятельного существования отдельно от индивидов. Он вполне по-аристотелевски относит термин *φύσις* (у Аристотеля — *εἶδος*) как к видовой сущности, осуществляющейся в некотором индивиде, так и к отвлечённому общему понятию о такой сущности, которое неспособно осуществляться в индивиде путём сообщения ему соответствующих видовых свойств (Точное изложение православной веры III 11, 4–10)¹². Поскольку общее для Аристотеля существует только в виде общих понятий, то видовая сущность, по его мнению, принадлежит по отдельности каждому индивиду соответствующего вида (по сути, речь идёт об индивидуализированных сущностях: не просто «собачность», а «собачность Стрелки», не просто «человечность», а «человечность Сократа»). Поэтому видовая сущность индивидов одного вида, строго говоря, не идентична, но *одинакова* (подобно тому, как могут быть одинаковы, но никогда не идентичны близнецы), а *идентично* только *общее понятие* видовой сущности (ср. *Μεταφυσικα Ζ* (VII). 8 и 13).

У Иоанна Дамаскина также утверждается, что видовая сущность целиком существует в каждом из индивидов одного вида и *одинакова*, а не идентична для них (*ὁμοίως καὶ ἀπαρλείπτως ὑπάρχοντα*, Философские главы 31, 7–9), и только применительно к лицам Троицы он говорит о том, что все Они обладают одной и той же, *идентичной*, сущностью (*οὐκ εἶπον ὁμοιότητα, ἀλλὰ ταυτότητα*, Точное изложение I 8, 243). В чём именно здесь должна состоять разница, из текста не вполне ясно, но сделать это различие значимым можно лишь одним способом: если допустить, что сущность Бога существует только в индивидуализированном виде у одного из лиц Троицы (например, как «божественность Отца»), а другие два лица обладают не просто общей для всех трёх лиц божественностью, а именно божественностью Отца (ср. *ἐκ τῆς οὐσίας*

τοῦ πατρὸς: Точное изложение I 8, 136–139)¹³. (Очевидно, что, например, для людей подобное невозможно: Платон, строго говоря, может обладать только своей человечностью, но никак не человечностью Сократа.)

Чтобы чрезмерно не усложнять дело, далее под видовой сущностью я буду иметь в виду только *общую* для индивидов сущность. В соответствии со взглядами Иоанна Дамаскина для людей это будет общее *понятие* человеческой сущности (хотя ничто не препятствует нам признавать и её самостоятельное существование), а для лиц Троицы — *индивидуализированная сущность* Отца. И поскольку для индивидов одного и того же вида их общая сущность представляет собой *один и тот же* предмет, то и говорить в связи с ней будет об *идентичности*, а не об *одинаковости*.

4. ПОНЯТИЕ ЭНЕРГИИ В ОТНОШЕНИИ К ОСНОВНЫМ ОНТОЛОГИЧЕСКИМ КАТЕГОРИЯМ

Своего рода примирение двух упоминавшихся выше трактовок понятия *субстанции* у Иоанна Дамаскина, а именно: субстанции как видовой *сущности* и субстанции как *индивида*, можно увидеть в том, что достоинством субстанции обеспечивает индивида именно осуществление в нём его видовой сущности: как гласит «Источник знания», индивид потому в наибольшей степени заслуживает названия субстанции (ὀλότητα), что в нём актуально (ἐνεργεία) существует (ὕφιστάται) дополненная акциденциями видовая сущность (οὐσία) (Философские главы 43, 21–23)¹⁴. И здесь нельзя не обратить внимание на исключительную онтологическую роль энергии в отношениях индивида и сущности. Применительно к сущности энергия означает её осуществлённость в индивиде или, что то же, её (актуальное) существование, поскольку иначе чем в индивиде видовая сущность не существует. Но и для индивида, неспособного существовать без видовой сущности, её актуализация составляет одно из необходимых условий существования, придающее ему, кроме того, и онтологическое достоинство субстанции.

Вслед за Аристотелем Иоанн Дамаскин понимает энергию не только как актуальное, осуществлённое в соответствующем индивиде существование его видовой сущности, но и как осуществлённость в индивиде некой его *способности* (причём это последнее понимание энергии оказывается у него даже более значимым, чем первое¹⁵). Поскольку у Аристотеля, и Иоанн Дамаскин считали, что способности индивида задаются его принадлежностью к виду, то имеет смысл подробнее разобраться в том, как в «Источнике знания» раскрывается только что отмеченная связь между индивидом (индивидуальной субстанцией), видовой сущностью и энергией. Энергия определяется там как деятельное и сущностное движение природы (ἡ δραστηκὴ καὶ οὐσιώδης τῆς φύσεως κίνησις) (Точное изложение III 15, 7–8), как природная способность или сила (φυσικὴ δύναμις) каждой видовой сущности (οὐσία) (II 23, 2–3) (причём «деятельный» означает «движимый самим собой», II 23, 29–30). В свете этого становится понятным утверждение, что энергия «исходит» (πρόεσις) из природы или сущности, тогда как индивид ей «пользуется» (ὁ κεχρημένος

τῆ ἐνεργείᾳ ἧτοι ἡ ὑπόστασις) (III 15, 8–10). Легко заметить, что термины φύσις и οὐσία, а также их производные, действительно используются автором «Источника знания» синонимично.

Хотя, казалось бы, представление об энергии как о способности или движении нельзя безоговорочно приписать Аристотелю, однако и для Иоанна Дамаскина энергия — это не движение и не способность в привычном смысле слова: например, природной (естественной) энергией мыслящей души называется такая её «главная способность (δύναμις)», как «непрестанно движущийся λόγος, естественным образом непрестанно из неё источающийся» (ὁ ἀεικίνητος αὐτῆς λόγος φυσικῶς ἐξ αὐτῆς ἀεὶ πηγάζομενος) (II 23, 10–12; ср. тж. III 15, 23–25 ο νοῦς'ε). Отсюда ясно, что слова «движение» и «способность» подразумевают активное, деятельное осуществление уже актуализированной способности. Чуть ниже в этом же разделе главной энергией (человеческой) природы называется «самоопределяющаяся, т. е. разумная и свободная, жизнь, составляющая нашу видовую сущность» (ἡ αὐθαίρετος ἧτοι λογικὴ καὶ αὐτεξούσιος ζωὴ καὶ τοῦ καθ' ἡμᾶς εἶδους συστατικὴ) (II 23, 26–27). Оба эти места хорошо показывают, что энергии — это не единичные поступки того или иного индивида, а осуществляющиеся в индивидах *общие* видовые свойства и способности, к которым у человека относятся, например, ум, рассудок, мнение, воображение, восприятие, желание (βούλησις) и свободный выбор (προαίρησις) (II 22, 30–32). Как и в случае с видовой сущностью, это даёт нам основание говорить не об одинаковой, а об *идентичной* энергии индивидов, принадлежащих к одному виду (хотя, как мы видели выше, свойства и способности вполне могут быть как общими, так и индивидуализированными).

Среди других примеров таких видовых свойств и способностей — говорение, хождение, принятие пищи и питья, голод, жажда (II 23, 14–16). Иоанн Дамаскин и сам подчёркивает, что энергии относятся к видовой сущности (φυσικὰ γὰρ καὶ οὐχ ὑποστατικά φαμεν <...> τὰς ἐνεργείας), тогда как на долю индивида остаётся лишь способ «пользования» ими (III 14, 24–25; 34–36). Под «пользованием» (χρῆσις), по-видимому, подразумевается обладание индивидом соответствующими видовыми свойствами и их осуществление (для человека это, например, обладание λόγος'ом и его полноценное использование).

Всякая сущность имеет свою естественную энергию, энергия не присуща только тому, что не существует (μόνον τὸ μὴ ὄν) (II 23, 12–13). Очевидно, разделяя общее античное убеждение в том, что о несуществующем знании быть не может, Иоанн Дамаскин указывает, что не только бытие, но и познание той или иной природы невозможно без энергии: то, что сохраняет неизменность в актуальном существовании и деятельности индивида, свидетельствует о свойственной ему природе (III 15, 133–135; ср. тж. II 23, 9). Индивиды, имеющие идентичную видовую сущность, имеют и идентичную энергию; имеющие же разные природы имеют и разные энергии (II 23, 5–7).

5. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ ЭНЕРГИИ И ОБЩЕФИЛОСОФСКАЯ ЧАСТЬ УЧЕНИЯ ОБ ЭНЕРГИИ

На основании сказанного можно попытаться дать рабочее определение понятию энергии и сформулировать ряд положений, выражающих общепризнанное содержание восточнохристианской теории энергии. Из соображений наглядности удобнее будет отказаться от использования временных модальностей, полагаясь на то, что временные аспекты тех или иных высказываний при случае будут понятны из контекста. Выражение «А, если и только если В» эквивалентно выражению «если А, то В, и если В, то А» (где «А» и «В» — сокращения для высказываний).

Определение Э: Энергия — это актуальное существование какого-либо предмета (в самом широком смысле слова «предмет») или естественный для какого-либо предмета способ актуального существования¹⁶.

В связи с определением Э сразу же возникает вопрос: как понимать использование в восточнохристианской традиции не только единственного, но и множественного числа слова «энергия»? Насколько можно судить, об «энергиях» во множественном числе говорится только по отношению к сущности, но не к способности (а индивиду «энергии» приписываются лишь в аналогическом смысле, поскольку он выступает носителем *сущности*). С одной стороны, «энергии» относятся ко множеству (в логическом смысле слова) способов актуального существования, которое соответствует множеству видовых сущностей (например, в выражении «энергии сущностей»), а с другой стороны — ко множеству способов актуального существования одной и той же сущности в соответствующих индивидах (например, в выражении «воображение и восприятие — энергии человека»). При этом слово «энергия» в единственном числе также может или просто означать способ актуального существования той или иной сущности, или же относиться ко множеству естественных для неё способов актуального существования. Наконец, в двух смыслах может употребляться и выражение «индивид имеет энергию»: это подразумевает, с одной стороны, что он актуально существует, а с другой стороны — что он «пользуется» энергией своей видовой сущности или осуществляет одну или несколько своих видовых способностей (в этом случае слово «энергия» может использоваться и во множественном числе).

Основные общепризнанные положения восточнохристианской теории энергии таковы:

Э₁: Индивид актуально существует, если и только если он есть и в нём осуществлены видовая сущность и акциденции.

Поскольку и для Аристотеля, и для Иоанна Дамаскина самостоятельно существующие индивиды являются субстанциями *par excellence*, понятие энергии для сущности и понятие энергии для способности опираются на понятие энергии для индивидов. Очевидно, что сущность и акциденции могут осуществиться только в том случае, если есть то, «в чём» они осуществляются (ср. *Философские главы* 43, 8–11). Это не означает, что индивид может предшествовать сущности и акциденциям во времени или существовать независимо от них. Однако существование индивида не может быть исчерпывающим об-

разом определено через осуществление в нём сущности и акциденций — оно всегда включает в себе нечто самостоятельное (ведь сущность сама по себе не является индивидом, и прибавление к ней сколь угодно большого количества акциденций индивидом её также не делает¹⁷). Никак нельзя упускать из виду и то обстоятельство, что бывают неполноценные или неудачные случаи осуществления сущности в индивидах, но во избежание нагромождения сложностей в исследовании и без того непростой темы будем иметь в виду только нормальные случаи.

Э₂: Видовая сущность актуально существует, если и только если она осуществлена по меньшей мере в одном индивиде.

Э₃: Видовая сущность актуально существует, если и только если она имеет естественную для неё энергию.

В Э₃ и последующих положениях мы встречаемся с упомянутым чуть выше способом употребления слова «энергия» в единственном числе, при котором подчас имеется в виду множество энергий, соотнесённых с соответствующей сущностью (или — в аналогическом смысле — с индивидом, имеющим соответствующую сущность). От Э₃ можно было бы сразу перейти к положению, формулирующему условие идентичности сущностей и, соответственно, энергий. Очевидно, что если свойственная сущности энергия называется «сущностной» или «природной» («естественной»), то всякая сущность однозначным образом соотнесена с некоторой энергией, а всякая энергия — с некоторой сущностью. Но если держаться текста «Источника знания» (Точное изложение II 23, 5–7), удобнее будет сначала сформулировать условие идентичности сущности и, соответственно, энергии применительно к индивидам.

Э₄: Два любых индивида имеют идентичную сущность, если и только если они имеют идентичную энергию. Два любых индивида имеют отличающиеся сущности, если и только если они имеют отличающиеся энергии.

Таким образом, не может быть сущности, имея которую, два любых индивида имели бы разные энергии, и не может быть энергии, имея которую, два любых индивида имели бы разные сущности. Поскольку, согласно Э₃ вместе с Э₂, сущность имеет энергию, если и только если она осуществлена по меньшей мере в одном индивиде, это значит, что между членами любой пары сущность — энергия, относящимися к одному и тому же множеству индивидов, существует взаимно однозначное соответствие. На основании этого можно сформулировать следующее положение:

Э₅: Две любые сущности идентичны, если и только если их энергии идентичны. Две любые сущности различны, если и только если их энергии различны.

Поскольку составляющие Троицу индивиды имеют идентичные энергии, то из Э₄ следует, что Их сущность идентична, т. е. Они божественны. Подобным образом рассуждали великие каппадокийцы, отстаивая единосущность лиц божественной Троицы (в подтверждение этому «Источник знания» прямо указывает, что понятие сущности одинаково применимо как к Богу, так и ко всему сотворённому, даже если Бог — это *ὑπερούσιος οὐσία*, «сущность, которая превосходит [сотворённую] сущность»: Философские главы 4, 67–69). Вместе с тем, как говорилось выше, уникальная особенность лиц Троицы, по-видимому, состоит в том, что, хотя Они и имеют идентичную видовую

сущность, эта сущность представляет собой не просто понятие, а реально существующий предмет. Поэтому, по словам Иоанна Дамаскина, Их вид не состоит из Них, а целиком существует в каждом из Них (οὐδέ λέγομεν τὸ εἶδος ἐξ ὑποστάσεων, ἀλλ' ἐν ὑποστάσεσιν) (Точное изложение I 8, 208–209), т. е. Их идентичная видовая сущность — это не общее видовое понятие, образуемое путём абстрагирования от индивидуализированных сущностей всех индивидов данного вида, а индивидуализированная божественность Отца, полностью осуществлённая в каждом из Них. Вследствие такого Их уникального отношения к общей для Них сущности Их отношение друг к другу также имеет уникальный характер — «каждая из трёх ипостасей существует в каждой» (ἐν ἀλλήλαις τὰς τρεῖς ὑποστάσεις λέγομεν) (I 8, 21–216).

Э₆: Сущность познаваема, если и только если она имеет энергию.

Э₇: Способность имеет энергию, если и только если она осуществлена и вместе с тем осуществляется по меньшей мере одним индивидом или по меньшей мере в одном индивиде.

Одновременное использование форм «осуществлена» и «осуществляется» связано с тем, что Аристотель (*О душе* II, 5), а вслед за ним и Иоанн Дамаскин (*Точное изложение* II 23), различает два уровня энергии для способности — энергию₁ (умение, которым обладают, но не применяют) и энергию₂ (умение, которым обладают и вместе с тем применяют). Легко увидеть, что в Э₇ имеется в виду энергия₂, которая выступает условием для энергии₁ и более полно соответствует исходному смыслу понятия энергии, однако контекст употребления далеко не всегда требует различения этих уровней. Не необходимым, но достаточным условием для признания энергией служит выполнение аристотелевского «теста на перфект»: например, когда некто видит, его зрение потому имеет энергию (или, по Аристотелю, является энергией), что в каждый момент своего видения он «одновременно и увидел, и видит» (ἐώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἄμα) (*Метафизика* Θ (IX). 6, 1048b 33).

6. СПЕЦИФИЧЕСКИ ХРИСТИАНСКАЯ ЧАСТЬ УЧЕНИЯ ОБ ЭНЕРГИИ

Наряду с положениями общефилософского характера восточнохристианская теория энергии содержит положения, свойственные исключительно ей и имеющие своим источником церковное предание, которое, в свою очередь, опирается на библейское откровение.

Вследствие основополагающего для восточного христианства убеждения, что Бог как творец мира ни в каком отношении не похож ни на один из сотворённых предметов, применение понятий сущности и энергии к Богу имеет существенные расхождения с их общефилософским использованием (библейские выражения «образ и подобие» (Быт 1: 26) и «причастники божественной природы» (2 Пет 1: 4) как раз и должны были объясняться учением об энергии, ведь никакое сотворённое существо не может быть ни подобным, ни тем более причастным Богу по Его сущности). По словам Иоанна Дамаскина, дав нам, людям, бытие и знание, Бог не наделил нас своей сущностью и знанием

о своей сущности. В силу принципиального превосходства божественной природы над нашей сущность Бога для нас непостижима, а потому и безымянна, ведь назначение имён — «показывать» вещи (Точное изложение I 12b, 2–7). Обобщая, можно сказать, что ни для одного из сотворённых индивидов невозможно иметь сущность Бога (хотя бы потому, что обладание ей предполагает несотворённость) и невозможно её знать (вследствие её принципиальной отличия от всего сотворённого), невозможно и идентифицировать её языковыми средствами. Разумеется, это не означает, что выражение «сущность Бога» и его синонимы невозможно использовать в разных языковых контекстах — сам автор «Источника знания» поступает так постоянно. Скорее, речь идёт о том, что предмет, к которому это выражение относится, не может быть достаточным и однозначным образом определён: известно, что он есть (т. е. что он существует), но при этом невозможно указать, что́ он есть (т. е. чему он идентичен), т. к. все имеющиеся в нашем распоряжении языковые средства в применении к нему априори неадекватны вследствие его принципиальной непохожести на всё остальное. Об этом же некогда писал и Григорий Назианзин: «<...> создавая теневой набросок того, что относится к самому Богу (σκιαγραφοῦντες τὰ κατ'αὐτόν), мы то из одного, то из другого составляем себе то одно, то другое неясное и слабое представление (ἄλλην ἀπ'ἄλλου φαντασίαν) на основе того, что окружает Бога (ἐκ τῶν περὶ αὐτόν)» (*Слово* 30, 17).

Поэтому всё, что говорится о Боге, в конечном счёте относится не к Его сущности, а «показывает» или что́ Он не есть, или Его отношение к тому, что Ему противопоставляется, или то, что «сопутствует» Его природе, или Его энергию, или Его существование (Точное изложение I 9, 7–9 вместе с 21–22). Даже само слово «Бог» (θεός) относится к энергии, а не к сущности Бога: возможные этимологические значения этого слова характеризуют способы, какими Бог действует и открывает себя в созданном Им мире (I 9, 14–22)¹⁸. Таким образом, будучи всецело трансцендентным миру, Бог, тем не менее, присутствует в нём и становится познаваемым в своей энергии (именно благодаря этому о Нём вообще можно хоть что-то сказать) (φύσει ἄορατος ὁ θεός, ὁρατός ταῖς ἐνεργείαις γίνεται) (I 13, 73). Как и сущность Бога, являющаяся простой и несоставной (I 9, 2), Его энергия (которую Иоанн Дамаскин образно называет «излучением», ἔλλαψις) едина, проста и не имеет частей. Однако она благосклонно (ἀγαθοειδῶς) делается разнообразной в делимых вещах и наделяет их составляющими их собственной природы, оставаясь при этом простой. Неделимо становясь многой в делимых вещах, возводя и обращая их к её собственной простоте (потому что всё стремится к ней и в ней имеет своё существование), она всем сообщает бытие в соответствии с природой каждого (I 14, 19–24). Благоволением Бога объясняется и создание Им мира, и полнота Его присутствия в мире, обеспечивающая существование всех и каждого: по изобилию своей благодати Он не стал оставаться единственным благом, а напротив, желая, чтобы и другие были причастны Его сущности, Он создал мир со всем духовным и материальным в нём, включая человека; по своему бытию все причастны Его благодати, и не только потому, что Он прежде несуществующее сделал существующим, но и потому, что Его энергия сохраняет и поддерживает всё сотворённое Им (IV 13, 2–11). Поэтому энергия Бога является не эрзацем

Его сущности для сотворённых существ, а Его насколько возможно полным и разнообразным участием в их жизни. Участие Бога в жизни мира, очевидно, и становится источником относящихся к Нему многообразных языковых выражений. Не следует, однако, забывать и о том, что лица Троицы актуально существуют и до творения мира, а потому сущность Бога имеет свойственную ей энергию независимо от творения. Её «излучение» в мир, скорее, представляет собой распространение чего-то уже осуществлённого и актуально существующего — божественной жизни лиц Троицы в её полноте.

Экскурс о познании сущности Бога

Выше уже говорилось о том, что сущность можно понимать по меньшей мере двояко: как *множество* необходимых свойств, которые в принципе могут быть перечислены и определены, или как *тип*, познаваемый через мысленное созерцание. С учётом того, что *тип* и *множество* необходимых свойств могут быть поставлены в полное взаимное соответствие, единственной загадкой, относящейся к познанию сущностей, кажется лишь природа мысленного созерцания.

Однако главное затруднение в связи с непознаваемостью сущности Бога, на самом деле состоит не в этом: как известно, восточнохристианская традиция вообще считает человеческое познание (в том числе, и познание сущностей) довольно ограниченным, поэтому на первый взгляд не совсем понятно, чем сущность Бога в своей непознаваемости выделяется среди других сущностей. Ещё свт. Григорий Нисский писал о том, что не только сущность Бога, но и сущность души остаётся для человека непознанной (οὐδὲ κατέλαβεν τίς ψυχῆς ἢ οὐσίας, *Точное истолкование Екклесиаста Соломонова VII*)¹⁹. Но если сущность Бога, с одной стороны, познаваема не больше, чем другие сущности, то, с другой стороны, кажется, что она познаваема и не меньше. В самом деле, неужели невозможно назвать ни одно свойство, принадлежащее сущности Бога? Ведь перечислением и определением свойств Бога изобилует любой учебник по догматическому богословию (подобный перечень даёт и Иоанн Дамаскин: *Точное изложение I 2, 10–15*).

Один из подходов к разрешению этого затруднения мог бы состоять в следующем. В качестве источников познания Бога в восточнохристианской традиции признаются, с одной стороны, библейское откровение, которому в этом отношении придаётся первенствующее и исключительное значение (ср. *Точное изложение I 2, 36–38*), а с другой стороны, рациональное рассуждение, имеющее вспомогательный характер. Библейское откровение сообщает сведения о творце Вселенной, деятельно участвующем в жизни своего творения, причём многие из этих сведений не могут быть получены путём одного лишь рационального рассуждения. В свою очередь, рациональная теология, восходящая к Платону или даже Ксенофану (ср. DK 21 В 23–26), создаёт понятие совершенного существа, далеко не все свойства которого непосредственно обнаруживаются в библейских сведениях о творце Вселенной. И библейский творец Вселенной, и совершенное существо рациональной теологии называются словом «Бог», однако, с нашими крайне ограниченными познавательными возможностями мы никогда не сможем ни доказать, ни опровергнуть положение

о том, что Бог Библии — это Бог рациональной теологии (знаменитое изречение Паскаля, противопоставляющее Бога философов Богу Авраама, Исаака и Иакова, показывает, что эта идентичность не является для христиан само собой разумеющейся). Для подтверждения или ослабления этого положения нам остаётся полагаться только на свидетельства опыта, прежде всего — на свидетельства общения человека с Богом, представленные в библейском откровении. С таким взглядом на познание Бога согласуются и приведённые выше слова Григория Богослова о «теновом наброске»: в своём опыте люди соприкасаются с личностью, свойства которой могли бы принадлежать Богу как творцу Вселенной, и им приходится строить предположения о том, что представляет собой эта личность. И Василий Великий, обосновывая мысль о непознаваемости сущности Бога, в качестве Его энергий перечисляет не *отни*-свойства рациональной теологии (всемогущество, всезнание, всеприсутствие, всеблагость — априорные и выводимые из понятия Бога как совершенного существа), а те, что известны человеку из собственного опыта и из Библии: «...утверждаем, что знаем Божие величие, Божию силу, премудрость, благость и промысл, с каким печётся о нас Бог, и правосудие Его, но не самую сущность (οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν)» (Письмо 234).

В свете этого учение об энергии становится более понятным и приобретает подобающую ему значимость (а вопрос о «созерцании» оказывается уже не столь важным). Но значит ли это, что мы ничего или почти ничего не можем отнести к сущности Бога с полной определённой? Кажется, это действительно так: ведь в той мере, в какой познание Бога совершается на основе ограниченного опыта, оно не позволяет делать окончательные высказывания необходимого характера²⁰.

7. УНИКАЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ ПОНЯТИЯ ЭНЕРГИИ В ОТНОШЕНИИ К БОГУ

Из сказанного в предшествующих разделах явствует, что уникальным в Боге является не только отношение индивидов к сущности и друг к другу, но и отношение сущности и энергии: в отличие от энергий всех остальных сущностей, для которых выполняется Θ_e , энергия Бога не делает Его сущность познаваемой для других индивидов. Она, конечно, каким-то образом «указывает» на Его сущность (иначе само понятие энергии было бы здесь неуместным), но, скорее, так, как об этом говорилось выше и как об этом говорит сам «Источник знания»: «Ясно, что Бог существует. Но что Он есть по сущности — это всецело непостижимо и неизвестно» (I 4, 2–3). Таким образом, только о Боге можно сказать, что Его познание другими индивидами исключает познание Его сущности — оно всегда остаётся познанием Его энергии, которая во всех прочих случаях как раз и делает соответствующую сущность познаваемой.

Уникально в Боге и отношение энергии и индивидов: в обычном случае, как мы знаем, энергии, которыми «пользуется» индивид, принадлежат видовой сущности, а сам индивид может лишь «модифицировать» их (ему может принадлежать только «как?» («τὸ πῶς»), только «способ» («τρόπος») «пользования»

ими). Энергия же Бога по меньшей мере частично подвластна Его свободной воле — во всяком случае, в том, что касается Его откровения другим индивидам и Его участия в их жизни. Едва ли что-то другое имеет в виду Иоанн Дамаскин, когда пишет, что, кроме самого Бога, никто Его не познал, за исключением тех, кому Он сам открыл себя, причём относится это не только к людям, но даже к высшим из ангелов (I 1, 10–13). Таким образом, энергия или энергии, являемые Богом сотворённым существам, а также формы Его участия в их жизни могут всецело определяться Его свободной волей, поскольку само сотворение мира, как уже упоминалось, было исключительно актом Его свободной воли (и, таким образом, тоже представляет собой одну из энергий, подчиняющихся Его свободной воле)²¹.

С точки зрения восточнохристианской традиции, сотворённые существа (во всяком случае, люди), могут не только познавать Бога, но и «приобщаться» к Нему. Более того, само спасение человека и цель его жизни эта традиция видит в «обождении» человека, его уподоблении Богу. Обождение стало возможным благодаря тому, что одно из лиц Троицы, имея божественную сущность, по своей воле и усвоило себе сущность человека, и вместе с тем сообщило ей новые, божественные свойства, которые могут быть переданы человеческим индивидам. Достаточно вспомнить знаменитое высказывание свт. Афанасия Александрийского: «Ибо Он (Бог Слово) сам вочеловечился, чтобы мы обожились» (Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν, *О воплощении* 54). Об этом же пишет и Иоанн Дамаскин, ссылаясь на Григория Назианзина: «Он воспринял всё — тело, душу мыслящую и разумную и их свойства (потому что живое существо, не имеющее чего-либо одного из них, не является человеком); ибо, будучи целым, Он воспринял целого меня, и, будучи целым, с целым соединился, чтобы целому даровать спасение: “Ибо что не воспринято, то не исцелено”» (III 6, 33–37). Обождение сущности человека происходит таким образом, что обоживающиеся человеческие индивиды начинают обладать энергией Бога, не приобретая Его сущность и полностью сохраняя свою (ср. знаменитое описание исцеления в Листре в Деян. 14:8–18). Называя это «пределом тайны» (πέρας τοῦ μυστηρίου), «Источник знания» поясняет, что из-за своей устремлённости к Богу человек сам обоживается, но не изменяя свою сущность на божественную, а «участвуя» в божественном «излучении» (θεοούμενον δὲ τῇ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ οὐκ εἰς τὴν θεϊὰν μεθιστάμενον οὐσίαν) (II 12, 34–36). Общее представление об обождении человеческой природы через «участие» в божественной энергии можно получить из описания усвоения Богом человеческой телесности: «Плоть Господа обогатилась божественными энергиями через нерасторжимейшее (ἀκραιφνεστάτην), т. е. совершившееся в индивиде (τὴν καθ' ὑπόστασιν), соединение со Словом, никак не потеряв своих природных свойств» (III 17, 16–19)²². При всей вызывающей трепет таинственности события вочеловечения Бога, с философской точки зрения обождение человека едва ли не более таинственно: ведь Θ_1 не указывает, что индивид должен иметь ровно одну сущность, по крайней мере в принципе допуская, что их может быть и больше (во всяком случае подобного взгляда придерживается сам Иоанн Дамаскин, толкуя понятие природы расширительным — хотя и не самым естественным — образом и считая человеческие индивиды составленными

из двух «природ» — душевной и телесной: ср. Философские главы 67, 8–12). В соответствии с Θ_4 , обладая человеческой энергией, воплотившийся Бог Сын обладает и человеческой сущностью. А вот для человеческих индивидов это положение не выполняется: если они и приобретают энергию Бога, то сущность Бога ими при этом не усваивается, а их собственная — не устраняется.

8. ПОЗНАНИЕ БОГА И ПРИЧАСТНОСТЬ ЕМУ СОГЛАСНО УЧЕНИЮ ОБ ЭНЕРГИИ

Вероятно, перечисленные уникальные особенности энергии Бога и вызвали необходимость принятия в XIV веке догматических постановлений о том, что энергия Бога — это не что-то внешнее или иное по отношению к Богу, но сам Бог в Его актуальном и деятельном существовании (т. е. что из христианского вероучения с необходимостью следует приложение обозначения «Бог» не только к сущности Бога и Его ипостасям, но и к Его энергии)²³. Ведь согласно общим положениям теории энергии, невозможно, что сущность имеет энергию, но при этом непознаваема (ср. Θ_6), и невозможно, что два любых индивида имеют идентичную энергию, но разную сущность (ср. Θ_4). Таким образом, эти два положения исключают непознаваемость сущности Бога и обожение человека, соответственно. И наоборот: если сущность Бога непознаваема, а кто-то, кроме Бога, может иметь идентичную с Ним энергию, то невозможной становится принадлежность к сущности Бога какой-либо энергии. Наконец, согласно Θ_5 , невозможно сохранение идентичности сущности при каком-либо изменении её энергии, что прямо исключает возможность дополнения Богом своей энергии по Его собственной свободной воле — например, в акте сотворения мира. Поскольку же как обожение человека, так и «несообщаемость» и непознаваемость сущности Бога, а равно и её неизменность как до, так и после сотворения мира, являются основополагающими убеждениями восточнохристианской традиции, имеющими прочное библейское основание, то описание уникальных особенностей энергии Бога должно составлять специфически христианское содержание теории энергии, попытку выразить которое и представляют собой следующие положения:

Определение Б: Познание Бога — это познание сущности Бога или познание энергии Бога.

Определение Б требуется для характеристики уникального отношения между сущностью Бога и Его энергией с точки зрения их познаваемости. Используемая в определении связка «или», в отличие от «либо», является включающей, т. е. не исключает положения дел, при котором осуществляется и познание сущности, и познание энергии (такое положение дел действительно для самого Бога, т. к. Он познаёт себя и как сущность, и как энергию).

На первый взгляд, к этому определению следовало бы присоединить «или божественных индивидов», но изменения в энергии, происходящие по свободной воле Бога, относятся ко всем лицам Троицы, а в остальном Они, как и остальные индивиды, отличаются друг от друга только «способом» («τὸ πῶς») «пользования» энергией²⁴. Если же признать энергии индивидуальными,

а не природными, то, как пишет Иоанн Дамаскин, мы вынуждены будем сказать, что лица Троицы имеют различные энергии (III 14, 27–29). Вместе с тем под познанием божественных индивидов можно как раз понимать множество способов «пользования» энергией, характерное для каждого из лиц Троицы, и тогда «познание божественных индивидов» можно было бы также включить в определение:

Определение Б*: Познание Бога — это познание сущности Бога, или познание энергии Бога, или познание божественных индивидов.

Э₈: Если для индивида, не идентичного какому-либо из трёх лиц Троицы, возможно иметь энергию Бога, то необходимо, что он не имеет сущность Бога.

Э₉: Если для индивида, не идентичного какому-либо из трёх лиц Троицы, возможно познавать Бога, то необходимо, что он не познаёт сущность Бога.

Вместе с определением Б (или Б*) из Э₉ следует, что для всех, кроме Бога, познаваема только энергия Бога (или божественные индивиды).

Э₁₀: Сущность Бога идентична себе, но Бог по своей свободной воле может делать так, что Его энергия в момент времени $t_{>n}$ не идентична Его энергии в момент времени t_n .

Э₁₁: Невозможно, что сущность Бога идентифицируется средствами языка.

Э₁₂: Энергия Бога идентифицируется средствами языка.

Стоит обратить особое внимание на то, что из Э₁₂ не следует, что выражение, которым энергия Бога может обозначаться в языке, само является Его энергией. Мы видели, что «Источник знания» проводит недвусмысленное различие между энергией Бога и её словесным обозначением²⁵.

Необходимо также отметить, что определение Э и положения Э₂, Э₃ и Э₇, без ограничений действуют и для специфически христианской части восточнохристианской теории энергии, положения Э₄ и Э₅ действуют с ограничениями, положение Э₆ не действует. Действие положения Э₁ определяется интерпретацией термина «акциденция»: поскольку в восточнохристианской традиции этот термин считается неприложимым к Богу (говорят, скорее, об «индивидуальных свойствах» (ὀλοοτατικὰ ἰδιότητες) лиц Троицы), следует признать, что Э₁ также действует с ограничениями.

9. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В XX веке внимание русских философов привлекло понятие энергии, использовавшееся в восточнохристианской традиции. Впервые его вводит в употребление Аристотель — для характеристики способов актуального существования индивидов, видовых сущностей, способностей и иных предметов. Вплоть до свт. Григория Паламы и далее это понятие сохраняло своё первоначальное значение, которое в ходе столетий лишь дополнялось новым научным, философским и богословским содержанием. В цельном и связном виде восточнохристианское учение об энергии может быть извлечено из «Источника знания» преп. Иоанна Дамаскина. Это произведение во многом представляет собой авторитетный справочник по логике, философии, естествознанию и богословию, поскольку включает в себя обширные сведения из этих областей,

унаследованные от предшествовавшей христианской традиции. Теория энергии в «Источнике знания» в значительной степени опирается на онтологию Аристотеля, однако в учении об энергии Бога существенно отклоняется от неё и следует представлениям, утвердившимся в восточнохристианском богословии. В соответствии с этими представлениями, отличие энергии Бога от энергий всех остальных сущностей состоит, во-первых, в том, что энергия Бога не делает Его сущность познаваемой для сотворённых существ. Во-вторых, сотворённые существа не могут влиять на способ актуального существования своих видовых сущностей, тогда как энергия Бога подвластна Его свободной воле: например, Он по своей воле стал творцом. Наконец, согласно принятому в церкви учению об обожении, человек может обладать энергией Бога, но при этом не приобретает Его сущность и полностью сохраняет свою. Эти черты составляют уникальную особенность учения об энергии, сложившегося в восточнохристианской традиции, и любая попытка заимствовать и философски переосмыслить свойственное этой традиции понятие энергии должна их обязательно учитывать.

Завершая краткое изложение восточнохристианского учения об энергии, хотелось бы подчеркнуть, что приведённый выше перечень определений и положений охватывает только основное содержание этого учения. Вместе с тем, несмотря на свою краткость, настоящее изложение, как мне кажется, может быть вполне плодотворно использовано для теоретической оценки различных трактовок богословского понятия энергии в современной философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В связи с теориями энергии о. П. Флоренского и С. С. Хоружего см., в частности, статьи: Буланенко М. Е. Логика, философия и богословие в теории энергии о. Павла Флоренского // Вестник РХГА. — 2019. — № 3 (20). — С. 185–196; Буланенко М. Е. Восточнохристианское понятие энергии в философии С. С. Хоружего: осмысление традиции или прощание с ней? // История философии. — 2020. — № 1 (25). — С. 16–26.

² О различных значениях термина «энергия» у Аристотеля см.: Chen Chung-Hwan. Different meanings of the term *energeia* in the philosophy of Aristotle // *Philosophy and phenomenological research*. — 1956. — № 1 (17). — P. 56–65. О понятии действительности в современной философии см.: Adams R. M. *Theories of actuality* // *The possible and the actual. Readings in the metaphysics of modality* / ed. by M. Loux. — Ithaca; London: Cornell University Press, 1979. — P. 190–209.

³ Cp. Oehler K. *Aristoteles in Byzanz* // *Aristoteles in der neueren Forschung* / hrsg. von P. Moraux. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. — S. 394–396.

⁴ Cp. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / Пер. с англ. А. И. Кырлежева и А. Р. Фокина. — М.: Языки славянских культур, 2012. — С. 275. Cp. тж. Larchet J.-C. *La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène*. — Paris: Cerf, 2010. — P. 423.

⁵ Ср. характеристику «Источника знания» как литературного произведения в книге о. Андрея Лаута: Louth A. *St John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology*. — Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 31–37 (особенно 35–36), 40–43. Познавательные сведения об источниках логической терминологии в сочинении Иоанна Дамаскина можно найти в следующих статьях: Орлов Е. В. *Предикабилии Аристотеля и диалектика преподобного Иоанна Дамаскина* // Вестник Новосибирского государственного университета. — Серия: Философия. — 2014. — Т. 12. — Вып. 3. — С. 132–144; Воробьев В. В. «Диалектика» Иоанна Дамаскина: источники и терминология // *Acta Eruditorum*. — 2019. — № 30. — С. 7–10.

⁶ Понятийные различия, похожие на предлагаемые далее, встречаются и в других исследованиях, однако, далеко не всегда при их проведении достигается требуемая точность, что отчасти объясняется несогласованностями в тексте самого Иоанна Дамаскина. См., напр.: Zhyrkova A. *Hypostasis — the principle of individual existence in John of Damascus* // *Journal of Eastern Christian studies*. — 2009. — № 1–2 (61). — P. 101–130. Ещё одну интерпретацию восходящих к Аристотелю онтологических понятий в их связи с понятием энергии в восточнохристианской традиции см. в статье: Гагинский А. М. *Дискуссия о различии сущности и энергии в контексте византийской онтологии* // Вестник ПСТГУ. — Серия I. Богословие. Философия. Религиоведение. — 2018. — № 2. — Вып. 76. — С. 23–39.

⁷ Термином «субстанция» передаётся аристотелевская οὐσία основательном труде российских исследователей, посвящённом проблеме универсалий в истории философии: Неретина С. С., Огурцов А. П. *Пути к универсалиям*. — СПб.: РХГА, 2006. — С. 125 и далее. В этом же качестве «субстанция» давно закрепилась в немецких и французских изданиях: Aristoteles: *Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)* / hrsg. von C. Rapp. — Berlin: Akademie, 1996; Aristote. *Métaphysique* / trad. par M.-P. Duminil et A. Jaulin. — Paris: Flammarion, 2008. Таким же образом переводится и ὑπόστασις в английском издании «Источника знания»: John of Damascus, *St. Writings: [The fount of knowledge]* / transl. by F. H. Chase. — NY: Catholic University of America Press, 1958.

⁸ Используемое издание: Ioannes Damascenus. *Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)* // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I* / hrsg. P. Bonifatius Kotter. — Berlin: de Gruyter, 1969.

⁹ В связи с этим см.: Плантинга А. *Бог, свобода и зло* / Пер. с англ. В. В. Целищева. — Новосибирск: ВО «Наука»; Сибирская издательская фирма, 1993. — С. 50–51; Kripke S. *Naming and necessity*. — Oxford: Blackwell, 1981; Plantinga A. *The nature of necessity*. — Oxford: Clarendon Press, 1974. — P. 55–88; Meixner U. *Modalität: Möglichkeit, Notwendigkeit, Essenzialismus*. — Frankfurt am Main: Klostermann, 2008. — S. 132–186.

¹⁰ Kutschera F., von. *Platons Philosophie*. — Bd. III: *Die späten Dialoge*. — Paderborn: Mentis, 2002. — S. 177–191. Там же можно найти и многочисленные подтверждения из платоновских текстов.

¹¹ О типах см.: Meixner U. *Einführung in die Ontologie*. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004. — S. 85–86 (о типах у Платона см.: S. 104–105).

¹² Используемое издание: Ioannes Damascenus. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos. — Bd. II / hrsg. P. Bonifatius Kotter. — Berlin: de Gruyter, 1973.

¹³ Одну из попыток разрешения этого затруднения см. в статье: Meixner U. Eine Theorie der Trinität // Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus. — Bd.1: Trinität / hrsg. von T. Marschler und T. Schärfl. — Münster: Aschendorff Verlag, 2019. — S. 387–415. Иной подход представлен в книге: Swinburne R. Was Jesus God? — NY: Oxford University Press, 2008. — P. 28–34.

¹⁴ В свете этого кажется несколько поспешной оценка Анны Жирковой: “the hypostatical mode of being is the only way of real existence” (Zhyrkova A. John Damascene’s notion of Being: essence vs. hypostatical existence // St Vladimir’s theological quarterly. — 2010. — № 1 (54). — P. 101). Возможно, эта оценка просто опирается на заранее принятое и не вполне оправданное определение понятия: “actual existence, or in other words the hypostatical way of being” (P. 102).

¹⁵ Ср.: Larchet J.-C. La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène. — P.: Cerf, 2010. — P. 423–424, 455.

¹⁶ Ср. тж.: Larchet J.-C. La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène. — P.: Cerf, 2010. — P. 455–456.

¹⁷ Вследствие этого едва ли можно принять и теорию Троицы Я. А. Слинина, согласно которой ипостаси представляют собой «отдельные автономные комплексы индивидуальных качеств Бога», ни одно из которых «не входит в единую природу Бога» (Слинин Я. А. Богословие и логика в «Источнике знания» Иоанна Дамаскина. Послесловие // Иоанн Дамаскин, св. Источник знания. — СПб: Наука, 2006. — С. 336): ведь комплекс качеств — это множество, а множество, будучи абстрактным объектом, никогда не может быть идентично никакой индивидуальной субстанции (в частности, в отличие от ипостасей Троицы, ни одно множество не может ни мыслить, ни совершать поступки).

¹⁸ Дэвид Брэдшоу отмечает, что, в отличие от преп. Максима Исповедника, но в согласии с каппадокийцами, Иоанн Дамаскин использует выражение «энергия» в широком значении: в соответствии с этим значением, к именам, «показывающим» энергию Бога, принадлежат и имена, «показывающие» то, что «сопутствует» природе Бога (каппадокийцы сказали бы: то, что «окружает» Бога) (ср.: Брэдшоу Д. Цит. соч. С. 276–277). Этому же автору принадлежит и другое важное наблюдение: почти дословное совпадение описаний Бога и Его энергии (Точное изложение I 12 и I 14) свидетельствует о том, что, с точки зрения Иоанна Дамаскина, энергия Бога — это не Его эрзац в сотворённом Им мире, а сам Бог в Его актуальном существовании и деятельном присутствии среди Его созданий (там же, с. 278, прим. 78).

¹⁹ Gregorii Nysseni opera / Ed. Werner Jaeger, Jacob McDonough. T. V. — Leiden: Brill, 1962. — S. 415–416. О трудностях, связанных с познанием сущности человека, ср.: Meixner U. Modalität: Möglichkeit, Notwendigkeit, Essenzialismus. — Frankfurt am Main: Klostermann, 2008. — S. 168–170.

²⁰ Несмотря на кажущееся сходство с неоплатонизмом, восточнохристианский взгляд на непознаваемость сущности Бога также имеет в своей основе аристотелевское понимание отношений сущности и энергии (ср.: Брэдшоу Д. Цит. соч. С. 229).

²¹ В связи с этим ср. приводимые Д. Брэдшоу тексты и разъяснения к ним: Брэдшоу Д. Цит. соч. С. 230–231.

²² Хотя Бог Сын, полностью сохранив свою божественную природу, столь же полно воспринял и человеческую природу, одновременное полное обладание обеими природами едва ли было возможно даже для Него, ведь эти природы имеют несовместимые свойства (например, один и тот же индивид должен одновременно быть и бессмертным, и смертным). Для понимания характера соединения божественной и человеческой природ в одном индивиде, видимо, не обойтись без теории кенозиса, в соответствии с которой Бог Сын первоначально отказался от части божественных свойств, несовместимых с человеческими, а после своего воскресения, напротив, отказался от части человеческих свойств, несовместимых с божественными. В связи с этим ср.: Meixner U. Kenosis und Sophiologie: Sergej Bulgakows spekulative Theologie der Inkarnation // Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus. — Bd. 2: Inkarnation / hrsg. von T. Marschler und T. Schärfl. — Münster: Aschendorff, 2020; Forrest P. Developmental theism: from pure will to unbounded love. — Oxford: Clarendon Press, 2007. — P. 168–179 (оба автора считают кенотическое решение более предпочтительным, чем теорию двойственной личности, которой придерживался Иоанн Дамаскин, а в недавнее время — Ричард Суинбёрн: Swinburne R. Was Jesus God? — NY: Oxford University Press, 2008. — P. 41–47).

²³ Общие сведения об этом см. в книге: Мейендорф И. Ф. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение / Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер. Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. — СПб.: Византинороссика, 1997. — С. 136–137.

²⁴ В связи с этим ср. мысль Ричарда Суинбёрна об отсутствии «этости» (haecceitas) у лиц Троицы: Swinburne R. Was Jesus God? — New York: Oxford University Press, 2008. — P. 31–33.

²⁵ Это, в частности, означает, что понимание имени Бога как Его энергии у о. П. Флоренского противоречит восточнохристианской традиции (подробнее об этом см. в статье: Буланенко М. Е. Логика, философия и богословие в теории энергии о. Павла Флоренского // Вестник РХГА. — 2019. — № 3 (20). — С. 189–193).

ЛИТЕРАТУРА

1. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / пер. с англ. А. И. Кырлежева и А. Р. Фокина. — М.: Языки славянских культур, 2012. — 384 с.

2. Буланенко М. Е. Логика, философия и богословие в теории энергии о. Павла Флоренского // Вестник РХГА. — 2019. — № 3 (20). — С. 185–196.

3. Буланенко М. Е. Восточнохристианское понятие энергии в философии С. С. Хоружего: осмысление традиции или прощание с ней? // История философии. — 2020. — № 1 (25). — С. 16–26.

4. Воробьёв В. В. «Диалектика» Иоанна Дамаскина: источники и терминология // Acta Eruditorum. — 2019. — № 30. — С. 7–10.

5. Гагинский А. М. Дискуссия о различии сущности и энергии в контексте византийской онтологии // Вестник ПСТГУ. — Серия I. Богословие. Философия. Религиоведение. — 2018. — № 2. — Вып. 76. — С. 23–39.
6. Мейендорф И. Ф. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение / Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер.; пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. — СПб.: Византинороссика, 1997. — 496 с.
7. Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям. — СПб.: РХГА, 2006. — 1000 с.
8. Орлов Е. В. Предикабилии Аристотеля и диалектика преподобного Иоанна Дамаскина // Вестник Новосибирского государственного университета. — Серия: Философия. — 2014. — Т. 12. — Вып. 3. — С. 132–144.
9. Плантинга А. Бог, свобода и зло / пер. с англ. В. В. Целищева. — Новосибирск: ВО «Наука»; Сибирская издательская фирма, 1993. — 108 с.
10. Слинин Я. А. Богословие и логика в «Источнике знания» Иоанна Дамаскина. Послесловие // Иоанн Дамаскин, св. Источник знания. — СПб.: Наука, 2006. — С. 289–357.
11. Adams R. M. Theories of actuality // The possible and the actual. Readings in the metaphysics of modality / ed. by M. Loux. — Ithaca; London: Cornell University Press, 1979. — P. 190–209.
12. Aristote. Métaphysique / trad. par M.-P. Duminil et A. Jaulin. — Paris: Flammarion, 2008. — 497 p.
13. Aristoteles: Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ) / hrsg. von C. Rapp. — Berlin: Akademie, 1996. — 331 S.
14. Chen Chung-Hwan. Different meanings of the term *energeia* in the philosophy of Aristotle // Philosophy and phenomenological research. — 1956. — № 1 (17). — P. 56–65.
15. Forrest P. Developmental theism: from pure will to unbounded love. — Oxford: Clarendon Press, 2007. — 199 p.
16. Gregorii Nysseni opera / Ed. Werner Jaeger, Jacob McDonough. — T. V. — Leiden: Brill, 1962. — 462 p.
17. Ioannes Damascenus. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos. — Bd. II / hrsg. P. Bonifatius Kotter. — Berlin: de Gruyter, 1973.
18. Ioannes Damascenus. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica) // Die Schriften des Johannes von Damaskos. — Bd. I / hrsg. P. Bonifatius Kotter. — Berlin: de Gruyter, 1969.
19. John of Damascus, St. Writings: [The fount of knowledge] / transl. by F. H. Chase. — New York: Catholic University of America Press, 1958. — 426 p.
20. Kripke S. Naming and necessity. — Oxford: Blackwell, 1981. — 172 p.
21. Kutschera F, von. Platons Philosophie. — Bd. III. Die späten Dialoge. — Paderborn: Mentis, 2002. — 274 S.
22. Larchet J.-C. La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène. — Paris: Cerf, 2010. — 479 p.
23. Lloyd A. C. Non-discursive thought: an enigma of Greek philosophy // Proceedings of the Aristotelian Society. — 1970. — № 1 (vol. 70). — P. 261–274.
24. Louth A. St John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology. — Oxford: Oxford University Press, 2002. — 327 p.
25. Meixner U. Einführung in die Ontologie. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004. — 219 S.
26. Meixner U. Modalität: Möglichkeit, Notwendigkeit, Essenzialismus. — Frankfurt am Main: Klostermann, 2008. — 247 S.

27. Meixner U. Eine Theorie der Trinität // Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus. — Bd. 1: Trinität / hrsg. von T. Marschler und T. Schärfl. — Münster: Aschendorff Verlag, 2019. — S. 387–415.
28. Meixner U. Kenosis und Sophiologie: Sergej Bulgakows spekulative Theologie der Inkarnation // Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus. — Bd. 2: Inkarnation / hrsg. von T. Marschler und T. Schärfl. — Münster: Aschendorff, 2020. — S. 227–252.
29. Oehler K. Aristoteles in Byzanz // Aristoteles in der neueren Forschung / hrsg. von P. Moraux. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. — S. 394–396.
30. Plantinga A. The nature of necessity. — Oxford: Clarendon Press, 1974. — 255 p.
31. Swinburne R. Was Jesus God? — NY: Oxford University Press, 2008. — 175 p.
32. Zhyrkova A. Hypostasis — the principle of individual existence in John of Damascus // Journal of Eastern Christian studies. — 2009. — № 1–2 (61). — P. 101–130.
33. Zhyrkova A. John Damascene's notion of Being: essence vs. hypostatical existence // St Vladimir's theological quarterly. — 2010. — № 1 (54). — P. 87–107.