

УДК 141.5

DOI: 10.26795/2307-1281-2017-3-18

**Д.В. ВОРОБЬЕВ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>*Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Мининский университет), г. Нижний Новгород, Российская Федерация*

## **УЧЕНИЕ СВЯТОГО ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ СУЩНОСТЬЮ И ЭНЕРГИЯМИ**

**Аннотация.** В статье исследуется учение св. Василия Великого о различии между сущностью и Божьими энергиями, возникшее в ходе его многолетней борьбы с ересью ариан, основной богословский принцип которых сводился к тому, что Бог-Сын не рожден, а лишь сотворён Богом-Отцом. Бог-Сын есть первородная, но все-таки тварь, и, следовательно, не есть Бог. Учение св. Василия возникает, строго говоря, как реакция на ересь Евномия, одного из наиболее радикальных последователей Ария. Согласно Евномию, Сын ни в чем не подобен Отцу и, следовательно, не подобен по сущности. Бог есть всецело познаваемый и абсолютно прост. Чтобы «примирить» абсолютную непознаваемость Бога с Его познаваемостью, сложность и множественность Бога с абсолютной Его простотой, св. Василий выделяет два состояния существования Бога, а именно: существование «в сущности» и существование «вне сущности», отделяя, таким образом, Божью сущность от Его многочисленных действий и свойств, под которыми он понимает энергии. Бог всецело непознаваемый по своей сущности, становится познаваемым по Своим многочисленным действиям и энергиям. Бог абсолютно прост по своей сущности, но сложен и многообразен по Своим многочисленным действиям.

**Ключевые слова:** Бог-Отец, Бог-Сын, ипостась, сущность, энергия, рождение, сотворение, тварь.

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

<sup>1</sup>*Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Nizhny Novgorod, Russian Federation*

## **THE DOCTRINE OF SAINT BASIL THE GREAT'S ABOUT DISTINCTION BETWEEN ESSENCE AND ENERGY**

**Abstract.** The doctrine Saint Basil the Great's about distinction between God's essence and God's energy which has arisen in the course of long-term fight of Saint Basil against the heresy of Arius is researched in this article. The basic principle of the heresy of Arius is that God the Son is not born, but only created by God the Father. God the Son is the original creation, and, therefore, there is not God. The doctrine Saint Basil the Great's arises, strictly speaking, as reaction to heresy of Evnomy who was the most radical follower of Arius. According to Evnomy, the Son isn't similar in anything to the Father and, therefore, the essence of the Son isn't similar to essence of God Father. God is entirely known and there is absolutely simple. To connect absolute not cognoscibility of God to cognoscibility of God, complexity and plurality of God to absolute simplicity of God, Saint Basil allocates two conditions of existence of God, namely: existence "in essence" and existence "out of

## History of Philosophy

essence". Saint Basil separates God's essence from God's numerous actions and properties as which he understands energy. God's essence is entirely not learned, but God is learned on the numerous actions and energy. God's essence is absolutely simple, but God is difficult and diverse on the numerous actions.

**Keywords:** God the Father, God the Son, hypostasis, essence, energy, birth, creation, creature.

Учение св. Василия Кесарийского о различии между сущностью Божьей и Божьей энергией отнюдь не случайно. Оно возникает на фоне его многолетней борьбы с ересью ариан-аномеев, последователей Аэция и Евномия, основной богословский принцип которых сводился к тому, что Сын ни в чем не подобен Отцу.

Очевидно, что если Сын ни в чем не подобен Отцу, то Он не подобен Отцу и по сущности. То есть «полностью иносущен» [2, с.345]. Но что означает, что Сын не подобен по сущности Богу-Отцу? Как известно, подобие, с необходимостью, предполагает какое-то сходство. Сходство в чем-то, в каком-то признаке-свойстве. И если мы говорим, что сущность Сына подобна сущности Бога-Отца, то это значит, что они обладают, по крайней мере, одним общим признаком-свойством. Соответственно, если этого общего признака нет, то они не подобны. Но почему в таком случае сущность Сына и сущность Бога-Отца не могут являться подобными? По той самой причине, что наличие этого общего свойства, «включенного» в самую сущность Отца, означало бы то, что сущность Отца обладает какими-то свойствами, что вносило бы в Его сущность различие в свойствах и, таким образом, определенную сложность. Что, с точки зрения ариан-аномеев, было бы в корне неправильно, поскольку Бог совершенно прост. И, следовательно, Он прост по Своей сущности. И, следовательно, сущность Бога проста.

Но если речь идет не о чем-то одном, не о каком-то одном общем признаке-свойстве, а о так называемом целом? Почему сущности Сына и Бога-Отца не могут быть схожими в целом? Сходство сущностей в целом означало бы тождество. Означало бы то, что Сын обладает одной или, лучше сказать, той же самой сущностью, что и Отец. То есть Сын единосущен Отцу, что, с точки зрения ариан, было равно неправильно, поскольку Сын не рожден, а лишь сотворён. И, как творение, не единосущен Отцу. То есть не обладает сущностью Бога-Отца. Собственно, это и значит, что Сын не подобен по сущности Богу-Отцу или что сущность Сына никак не подобна сущности Бога-Отца. И потому, с точки зрения ариан-аномеев, Сын не только не единосущен, но даже и не подобосущен Отцу.

Далее, поскольку Бог прост, то Он может быть назван одним только именем (в том случае, если мы полагаем, что Он постижим) либо не назван вообще (если мы полагаем абсолютную непостижимость Его). Но почему Он может быть именован одним только именем? Совокупность имен, каждое из которых выражает какое-то свойство, полагает наличие в Боге множества свойств, что уже, таким образом, вносит в Него недопустимую сложность и множественность. И потому существует одно только имя, которым Он может быть именован. С другой стороны, если Бог не может быть именован вообще, то это влечет за собой отсутствие каких-либо знаний о Нем и, следовательно, абсолютную непознаваемость Бога. Что, таким образом, исключает саму возможность осознанного поклонения Ему [4, с.1093]. И действительно, как можно осознанно поклоняться тому, о чем мы ничего совершенно не знаем? И потому существует одно только имя, которое именуется, с

одной стороны, Его самого, а с другой – именуется Его, Божью, сущность, поскольку Он, согласно Аэцию и Евномию, всецело и есть Его сущность.

Но тогда возникает вопрос. Разве мы не именуем Его, когда, например, говорим, что Он есть Творец, Судья и одновременно само Правосудие, что Он есть Премудрость и даже Любовь? Ведь Творец, Любовь, Судья и Премудрость – все это суть многочисленные или даже бесчисленные имена, каждое из которых выражает одно из Его многочисленных свойств и, таким образом, вносит в Него недопустимую сложность. Вместе с тем все они, имена, уже говорят нам о том, что мы знаем о Нем. Но если мы знаем о Нем, то Он познаваем. Хотя бы частично, но познаваем. Тогда как нам быть с недопустимой сложностью? Согласно Евномию, все те имена, которыми мы именуем Его, – суть результат примышления, которое нам ничего не дает, в том смысле, что не прибавляет о Нем никаких новых знаний. Все они, как результат примышления, ничего равным счетом не выражают и потому не могут внести какую-то сложность в Него. Что же касается постижимости Бога, то, поскольку они, имена, ничего не дают и не прибавляют о Нем никаких новых знаний, все они абсолютно бессмысленны в плане Его постижения.

Но как примирить в таком случае «невозможность общения с Богом», принципиальную «непознаваемость Бога с Его познаваемостью» [10, с.440], Его простоту с Его сложностью? И вместе с тем доказать, что Бог не всецело есть Его сущность? Согласно св. Василию, это можно достичь путем «отделения» сущности от энергий. Путем выделения различия между сущностью Божьей и Его многочисленными свойствами-проявлениями. Путем выделения двух состояний Его бытия. Но как отличить одно от другого? Как вообще можно выделить это различие? Легко сказать «выделить», но выделить как? Согласно св. Василию, все это можно осуществить благодаря примышлению или по примышлению. Но что это значит: «по примышлению»? Примышление – что это? А главное, чем отличается примышление в обычном своем понимании от того, как его понимает Евномий?

Под примышлением чаще всего понимают повторное осмысление чего-то, или, другими словами, это вторичная встреча ума с тем, что служит предметом его осмысления. Первичное осмысление, как правило, предполагает «внезапное устремление ума» [4, с.183]. С самого первого осмысления, наступающего сразу же вслед за чувственным восприятием тела (первая встреча ума с тем, что служит предметом его осмысления), это самое тело кажется чем-то простым. Если мы говорим, разумеется, о каких-то предметах нашего, тварного мира. Но вторичное осмысление тела (вторая встреча ума) показывает, что оно достаточно сложно и многообразно, «разлагая его на входящие в состав его цвет, очертания, величину и упругость» [4, с.183]. Под «примышлением» поэтому следует понимать «подробнейшее и точнейшее обдумывание предмета» [4, с.183], которое наступает вслед за первым его осмыслением, произведенным в нас его чувственным восприятием. К примеру, у каждого человека есть представление о хлебном зерне, вызванное первым его осмыслением. Первичное представление, благодаря которому мы узнаем зерно, каждый раз увидев его. Но при более тщательном осмыслении его мы вдруг узнаем, что зерно обладает многими свойствами и выступает в нескольких качествах. Оно может быть плодом, семенем или пищей. Плодом – «как цель предшествующего земледелия; семенем – как начало будущего; пищей – как нечто пригодное к приращению тела у вкушающего его» [4, с.183]. Относительно тварных существ, данных нам в наших же чувственных восприятиях, примышление есть, следовательно, повторный (вторичный) акт нашего ума «над

непосредственными данными чувств, посредством которого мы различаем свойства вещей» [4, с.1094].

Но, с точки зрения Евномия, примышление ничего равным счетом нам не дает. А если что-то дает, то это «что-то» ничего равным счетом не обозначает. Это есть имя без предмета собственного приложения, которое, если и существует, то лишь «в одном только произношении» [4, с.183]. Но для чего это нужно Евномию? Почему он думает именно так, а не как-то иначе? А все очень просто. Если в ходе такого повторного осмысления мы приписываем Богу какие-то имена, полагая при этом, что они выражают Его какие-то свойства, то, согласно Евномию, это в корне неправильно. Полагать, что они, имена, выражают какие-то свойства и что мы, наделяя Его именами, выделяем тем самым какие-то свойства, это будет ошибкой. Это будет ошибкой уже потому, что Бог в силу своей простоты не имеет каких-либо свойств. Он абсолютно прост, его простота исключает любое различие в свойствах. И, таким образом, наличие самих этих свойств. Потому имена, которыми мы именуем Его для, якобы, выражения Его, Божьих, свойств, в силу отсутствия этих последних ничего равным счетом не выражают. Не имеют предмета собственного приложения в виде, к примеру, конкретного свойства и «имеют свое существование в одном только произношении» [4, с.182].

Единственное имя, которым мы именуем Бога не примышлением (или не по примышлению), а, так сказать, непосредственно, есть «нерожденность». Оно есть, следовательно, единственное имя, которое что-то обозначает у Бога. При этом оно выражает не свойство, но саму Божью сущность. Нерожденность, другими словами, не свойство и не существенный признак, включенный как признак в самую Божью сущность, это и есть сама Божья сущность. Поскольку, далее, Сын есть рожденный от Бога-Отца, то нерожденность не может быть Его сущностью. Сын, следовательно, не единосущен Отцу. Не обладает сущностью Бога-Отца и, следовательно, сущностью Бога. И, следовательно, не есть Бог. Отрицание примышления как ничего равным счетом нам не дающего и существующего в одном только произношении необходимо Евномию лишь для того, чтобы вывести положение, согласно которому «Сын не одинаков с Отцом по самой сущности» [4, с.182]. Вывести основной постулат ариан [12]. Подтвердить основной богословский их принцип.

Но почему, с точки зрения Евномия, нерожденность есть сама Божия сущность? Почему она не может, к примеру, быть одним из существенных признаков, включенных в нее, или быть свойством вне Его сущности? Почему она именно сущность? Наличие какого-то свойства, помимо сущности Бога, означало бы то, что существование Бога не исчерпывается одной лишь Его сущностью. Что в существовании Бога (в Его бытии) должно быть что-то еще помимо сущности. То, что лежит за рамками сущности, но не выходит за рамки существования Бога. То, что не может быть сущностью и потому отлично от сущности. А поскольку любое отличие всегда говорит о наличии сложного, в то время как простота исключает различие, такое отличие вносило бы в существование Бога определенную сложность, чего попросту быть не должно, поскольку Бог абсолютно прост. С другой стороны, если бы нерожденность была одним из тех самых свойств, что относились бы к сущности Божьей, то это вносило бы сложность в самую сущность. Божья сущность в таком случае обладала бы сразу несколькими свойствами, которые в силу отличия их друг относительно друга вносили бы определенную сложность в нее, нарушая тем самым ее простоту. То, что имеет несколько свойств, равно как состоящее из нескольких разных

частей, с необходимостью, сложно. Или – сложено из нескольких разных частей. Но, нарушая простоту Его сущности, мы нарушаем опять-таки простоту и самого Бога. То есть опять-таки вводим «в Него недопустимую сложность» [4, с.1098].

Итак, что мы имеем? Поскольку, согласно Евномию, нерожденность – это не свойство, которое существует, помимо сущности Бога, и не один из существенных признаков, который как признак, следует отнести к самой сущности Божьей, то остается одно: «нерожденность – это и есть сама сущность» [6, с.110]. Или, как называет ее сам Евномий, «не рожденная сущность» [1, с.253]. Это, если угодно, и есть тот единственный признак, который должно включать нам в самую сущность. Тот самый единственный признак, который фактом собственного наличия исключает наличие какого-либо иного. А точнее сказать, иного из признаков. И, таким образом, исключает наличие многого. И, таким образом, исключает наличие сложности. Исключает наличие чего-либо сложного или сложенного (из различных частей). Это, если угодно, и есть та единственная часть, исчерпывающая собой без какого-либо остатка и заполняющая собой Божью сущность как целое, что, в свою очередь, говорит об отсутствии всяких частей и отсутствии целого. И опять-таки говорит об отсутствии сложного, то есть сложенного из различных частей.

Поскольку, далее, нерожденность – это и есть сама Божья сущность, а мы предельно ясно осознаем, что следует понимать нам под термином «нерожденность», то Бог становится познаваемым нами по сущности. А поскольку, согласно Евномию, в существовании Бога нет ничего помимо собственной сущности, и Он всецело есть Своя сущность, то Он становится постигаемым нами всецело. Из «постигаемого нами по сущности» становится «постигаемым нами всецело». Понятие «нерожденность» настолько точно выражает Его сущность, что, обладая этим понятием, «мы не должны говорить о Его непостижимости» [3, с.214]. Что получается? Для сохранения Божественной простоты и невыделения каких-либо свойств, помимо Божественной нерожденности, Бог может быть именован одним только именем, а именно: «нерожденностью». И действительно, совокупность имен, каждое из которых выражает какое-то свойство, повлечет за собой выделение множества свойств, которые, как известно, с необходимостью, предполагают различие и, таким образом, сложность. Получается так, что мы ничего не можем о Боге сказать, кроме того, что Он не рожден. Кроме как о Его нерожденности. И потому мы вообще должны отказаться о Нем говорить. Разумеется, кроме того, что Он не рожден. Даже в том случае, если Его превозносим. Мы должны отказаться от всех тех имен, что используем для славословия Бога, поскольку это неправильно, а самое главное – недостойно Его. Чествовать Бога по примышлению или «чествовать примышлениями» [4, с.181], словом, тем, что к Нему никак не относится, это всегда недостойно Его.

Итак, есть ли конкретная польза от нашего примышления? Согласно Евномию – нет. Согласно св. Василию – да. Говорить, что примышление ничего ровным счетом нам не дает, с точки зрения св. Василия, это будет грубейшей ошибкой. Равно как в корне неправильно утверждать, что все те имена, которыми мы именуем по своему примышлению Бога, ничего ровным счетом не выражают. Как уже отмечалось, под примышлением он понимает повторное осмысление чего-то, или, другими словами, вторичную встречу ума с тем, что служит предметом его осмысления. С самого первого осмысления это самое «что-то» кажется чем-то простым, однако вторичное осмысление показывает, что оно достаточно сложно. Так, первое осмысление Бога говорит нам о том, что Он просто есть (а не «что такое

Он есть» [5, с.816]). Но в ходе повторного осмысления Бога мы узнаем, что Он есть Творец, Господь и Судья. Или, к примеру, что Он неизменен, что Он справедлив, благосклонен и страшен. При этом «Творец», «Господь» и «Судья» – все это суть не пустые названия, но многочисленные имена, каждое из которых выражает хотя бы одно из множества Его свойств. Это множество Его свойств, в свою очередь, говорит нам о том, что Он сложен и множественен.

Но как тогда быть нам с его простотой, с тем утверждением, что Бог совершенно прост? С точки зрения св. Василия, Бог совершенно прост, если речь идет о Его сущности. Что это значит? То, что Он прост по своей сущности или природе. То, что Его сущность проста. Но Он сложен и множественен, если речь идет о Его многочисленных свойствах. То есть Он сложен и множественен по своим множественным свойствам. Это значит, что Бог не всецело есть Его сущность. Что Бог есть не то же самое, что Его сущность или природа. И что, поскольку Бог не тождествен собственнй сущности, в существовании Бога должно быть что-то еще помимо Его сущности. То, что лежит за рамками сущности Бога, но не выходит за рамки Его существования. Это «что-то» и есть, таким образом, область различия. А точнее сказать, есть область различия множества Его свойств. Или – область различия, обусловленного множеством различных свойств. Получается так, что «все эти различия в Боге находятся вне Его сущности» [4, с.1098] и потому не могут внести в нее сложность.

Получается так, что все те многочисленные имена: «невидимый», «неизменный», «Творец» или «Судья», которыми мы именуем Бога, в реальности именуют лишь те многочисленные свойства, которые пребывают вне Его сущности. Но никак не предназначены для именованя сущности. И даже имя «Господь» «не есть имя сущности, но власти» [4, с.215]. В противном случае каждое из этих имен выражало бы какое-то определенное свойство, присущее сущности, что вносило бы в сущность различие в свойствах и, таким образом, определенную сложность. Поэтому сущность не может быть именована в принципе. Либо может быть именована, но одним только именем, которое выражало бы не какой-то отдельный существенный признак, но всю сущность, что называется, «в целом». Итак, мы именуем Бога многочисленными именами, каждое из которых соответствует какому-то свойству и выражает какое-то свойство Его, но никоим образом не соответствует сущности Божьей и, таким образом, не именует ее. Но как тогда быть с «нерожденностью», спросите вы. Может быть, это и есть то единственное имя? Ведь, согласно тому же Евномию, именно «нерожденность» – это и есть то единственное, что выражает ее. То, что собой именует саму Божью сущность.

Но что говорит нам по этому поводу св. Василий Великий? Согласно св. Василию, нерожденность не существует как свойство. И в этом есть его сходство с Евномием, который нам говорит, что нерожденность не может быть свойством. Но если, согласно Евномию, нерожденность не может быть свойством, поскольку является сущностью Бога, то, с точки зрения св. Василия, нерожденность не может быть свойством по той самой причине, по которой она не может быть сущностью. Понятие «нерожденность», согласно св. Василию, не может иметь эквивалента-аналога ни среди признаков-свойств, ни в качестве сущности. В этом-то и заключается их основное различие. И если мы говорим об одних только свойствах и признаках, то, с точки зрения св. Василия, понятие «нерожденность» указывает не на наличие признака, не на принадлежность какого-то свойства Богу-Отцу, напротив, оно говорит об отсутствии свойства. Об отсутствии свойства «рожденность». Наглядно

«показывает, что рожденность Богу не принадлежит» [4, с.191]. Что она ему вовсе не свойственна. И то же самое можно сказать о самой сущности Бога. Поскольку понятие «нерожденность» указывает не на наличие того, что присуще Богу-Отцу, а лишь на отсутствие в Боге рожденности, оно не может быть выразителем наличествующей в Боге сущности. А сущность как то, что, вне всяких сомнений, присуще Отцу, не может быть нерожденностью. Поскольку, далее, нерожденность не существует как признак, она не может быть отнесенной к числу существенных признаков и, как существенный признак, быть «включена в самую сущность» [4, с.191]. И, кроме того, совершенно понятно, что если сущность Божья не рождена, а нерожденность есть лишь один из ее, сущности, признаков, то это вовсе не значит, что «нерожденность есть Его сущность» [4, с.191]. Итак, нерожденность не существует ни в качестве свойства, ни в качестве сущности. И потому «лжет утверждающий, что понятие «нерожденность» выражает самую сущность» [4, с.191].

Согласно св. Василию Кесарийскому, имена, таким образом, именуют не сущность, но свойства. А сущность не именуется. Мы не можем ей приписать ни одного из наших определений, чтобы ее каким-нибудь образом выразить и получить о ней какое-то знание. Но если сущность не выражается нами, то, соответственно, и не познается. Соответственно, сущность не может быть нами постигнутой. Отсюда, кстати сказать, происходит известное выражение, что Бог не может быть нами постигнутым по своей сущности или природе. Постигание сущности Божией недоступно ни человеку, ни ангелу. Оно «выше всякой разумной, тварной природы» [4, с.195], включая и ангельскую природу. Познание «сущности Божией присуще только Отцу, Сыну и Святому Духу» [4, с.195].

Отвергая абсолютную непознаваемость Бога и, таким образом, отрицая отсутствие каких-либо знаний о Нем, св. Василий Великий говорит нам о том, что мы знаем о Боге лишь по Его многочисленным именам, которые выражают Его многочисленные свойства. Но ничего не знаем о сущности Бога (разумеется, кроме того, что она совершенно проста), которая, следовательно, остается всецело непознаваемой нами.

Поскольку сущность непознаваема и потому не может быть именована в принципе: ни «рожденностью», ни «нерожденностью», ни как-то иначе, рожденность не может быть сущностью, но существует как свойство. По причине же полной непостижимости сущности рожденность как свойство нельзя относить к числу существенных свойств, «включенных в самую сущность» [4, с.191] и относимых к сущности Сына. В противном случае термин «рожденность» выражал бы одно из свойств сущности Сына, что, разумеется, не означало бы полную постижимость ее. Но означало бы постижимость частичную. Но если рожденность как свойство не относимо к сущности Сына, то, соответственно, нет ничего, что могло бы указывать на различие в сущностях Сына и Бога-Отца. Сущность Сына не может теперь обладать таким свойством, каким не обладала бы сущность Отца. Сын, следовательно, единосущен Отцу. Обладает сущностью Бога-Отца и, следовательно, сущностью Бога. И, следовательно, есть Бог. Быть Сыном и быть Отцом, или, другими словами, быть рожденным и не быть рожденным, – все это указывает не на различие сущностей, но, говоря языком Иоанна Дамаскина, лишь на различие в способе или образе существования. Наличие этих двух свойств, а точнее сказать, наличие свойства «рожденность» у Сына и отсутствие этого свойства у Бога-Отца (поскольку она, нерожденность, как свойство не существует, а понятие «нерожденность» указывает не на наличие какого-то свойства, а лишь на отсутствие свойства «рожденность») – все это не говорит о различии в сущности. Все, что имеет Бог-

## History of Philosophy

Сын, имеет и сам Бог-Отец, кроме рождения, которое «опять же означает не различие в сущности, а образ существования» [7, с.120].

Далее в рассуждениях св. Василия следует наиболее сложный момент. Он именно сложен и не совсем ясен для нашего полного понимания. Речь идет об энергиях или действиях Божьих. И здесь следует сразу сказать, что идея Божественных действий (или энергий) возможна лишь на фактическом отождествлении *свойства* и *действия*. Но что это значит: отождествление свойства и действия? Чтобы стало понятно, о чем идет речь, обратимся к конкретным примерам. Так, в нашей обыденной жизни, применимо к обыкновенным, тварным вещам, под словом «действие» понимается зачастую обычное или «нормальное употребление какой-либо вещи» [4, с.1096]. И если мы говорим, что эта вещь является сладкой, выражая тем самым ее конкретное свойство (быть сладкой), то это значит только одно – данная вещь была нами употреблена, то есть попробована, как говорится, на вкус. А мы совершили над ней конкретное действие. Очень часто при этом под свойством вещи мы полагаем ее конкретное проявление. Так, мы, например, говорим, что данная вещь находит свое проявление в конкретных свойствах ее. Получается так, что мы сводим конкретное свойство к конкретному проявлению. А поскольку всякое проявление – это есть действие, то мы сводим конкретное свойство к конкретному действию в форме конкретного проявления.

В отношении к Богу мы говорим, например, что Бог есть Судья, приписывая Ему конкретное свойство, но вместе с тем полагаем, что Он совершает какое-то действие, а именно: совершает праведный суд. Или мы говорим, что Он есть Творец, именуя тем самым конкретное свойство Его и полагая при этом, что Он совершает творение нашего тварного мира. Или мы говорим, что Он есть невидимый и неизменный, выражая Его конкретные свойства, но вместе с тем полагаем, что таким Он является нам, то есть находит свое проявление в нашем сознании, а именно: действует. Словом, все те многочисленные имена: «Творец», «Судья», «неизменный», которыми мы именуем Бога, выражают одновременно и свойства, и действия (или свойства, которые связаны с действием), или действия-свойства. Или – действия-свойства-энергии. Или – действия-проявления-свойства-энергии.

Все эти различные действия-проявления-свойства образуют в своей совокупности особую область существования Бога. Ту самую область, что находится вне Его сущности. Область различия, которое, в свою очередь, обусловлено именно множеством различных Его проявлений, действий и свойств. Всего того, что св. Василий Великий именует одним емким словом «энергия». Таким образом, именно у св. Василия Великого мы видим впервые четкое выделение двух областей существования Бога (двух Его модусов или двух Его состояний), одна из которых приходится целиком на Его, Божью, сущность, другая – есть область энергий. Тех двух областей Его бытия, что несколько позже получают названия существования «в сущности» и существования «во вне Его сущности» [10, с.176].

Итак, во-первых, согласно св. Василию, Бог всецело непознаваемый в собственной сущности, но есть познаваемый нами во «вне Своей сущности». В том, «что окрест Его» [8, с.279]. В Своих многочисленных действиях и проявлениях. То есть в виде энергий [13]. Мы знаем о Боге лишь по Его многочисленным именам, каждое из которых выражает хотя бы одно из Его многочисленных действий и проявлений. Но ничего не знаем о сущности Бога, которая, следовательно, остается всецело непознаваемой нами. Во-вторых, если мы говорим, что Бог прост, то понимает под этой Его простотой простоту Его сущности. То, что Он прост



по своей сущности, или то, что сущность Его совершенно проста. При этом Он сложен и множественен по Своим многочисленным действиям и проявлениям или множественен в энергиях. В-третьих, Бог не всецело есть Его сущность. И поскольку Бог не тождественен собственной сущности, в существовании Бога есть что-то еще помимо сущности Бога. То, что лежит за рамками сущности Бога, но не за рамками существования. Что уже, таким образом, позволяет нам выделить две области или, точнее сказать, два состояния существования Бога. А именно: существование «в сущности» и существование «во вне Его сущности». Понятно, что термин «во вне Его сущности» именуется ту область существования Бога, что включает в себя все Его проявления-действия-свойства. И потому, когда мы говорим, что Бог есть всецело непознаваемый «в сущности» или по своей сущности, но познаваем «во вне Своей сущности», то понимаем под этим, что, хотя Его сущность всецело непознаваема нами, мы Его познаем в Его многочисленных проявлениях, свойствах и действиях.

По этой же самой причине мы можем сказать, что Бог прост «в Своей сущности», но сложен и множественен «во вне Своей сущности», полагая под этим, что, хотя Его сущность проста, Он сложен и множественен в своих многочисленных проявлениях, свойствах и действиях.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Антропология восточно-христианской богословской мысли. СПб.: Никея, 2009. Т. 1. 672 с.
2. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Минск: Харвест, 2008. Т. 3., Т. 4. 767 с.
3. Бриллиантов А.И. Лекции по истории древней Церкви. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2013. 464 с.
4. Василий Великий. Против Евномия // Творения: в 3-х томах. М.: Сибирская Благовонница, 2008. Т. 1. 1136 с.
5. Василий Великий. К Амфилохию Иконийскому // Творения: в 3-х томах. М.: Сибирская Благовонница, 2012. Т. 2. 1232 с.
6. Григорий Нисский. Опровержение Евномия // Догматические сочинения. Краснодар: Текст, 2006. Т. 2. 448 с.
7. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры // Источник знания. СПб.: Наука, 2006. 357 с.
8. Киприан Керн. Антропология св. Григория Паламы. Киев: Общество любителей православной литературы, 2005. 613 с.
9. Карташев А.В. Вселенские Соборы. М.: Эксмо, 2006. 672 с.
10. Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. 759 с.
11. Флоровский Г. В. Восточные отцы церкви. М.: АСТ, 2003. 637 с.
12. Russell Bertrand. A History of Western Philosophy, page xi. Simon & Schuster, 1972. P. 333.
13. Serafim Sobolev. New composition about Sofia of God's Wisdom. Jordanvill. N.Y. (USA): Holy Trinity Monastery, 1993. P. 269.

## History of Philosophy

### REFERENCES

1. Anthropology of Eastern Christian theological thought. St. Petersburg, Nikea Publ., 2009, t. 1, 672 c. (In Russian)
2. Bolotov V.V. Lectures on the history of the ancient Church. Minsk, Kharvest, 2008, t. 3, t. 4. 767 p. (In Russian)
3. Brilliantov A.I. Lectures on the history of the ancient Church. St. Petersburg, "Publishing house of Oleg Abyshko", 2013. 464 p. (In Russian)
4. Vasilij Velikij. Against Eunomius. *Tvorenija: v 3-h tomah* [Creations: in 3 volumes]. Moscow, Siberian Blagozvonitsa, 2008, t. 1, 1136 p. (In Russian)
5. Vasilij Velikij. To Amphilochius of Iconium. *Tvorenija: v 3-h tomah* [Creations: in 3 volumes]. Moscow, Siberian Blagozvonitsa, 2012, t. 2, 1232 p. (In Russian)
6. Grigorij Nisskij. The refutation of Eunomius. *Dogmaticheskie sochinenija* [Dogmatic writings]. Krasnodar, The text, 2006, t. 2. 448 p. (In Russian)
7. Ioann Damaskin. Exact statement of the Orthodox faith. *Istochnik znanija* [Source of knowledge.]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2006. 357 p. (In Russian)
8. Kiprian Kern. Anthropology of St. Gregory Palamas. Kiev: Society of Lovers of Orthodox Literature, 2005. 613 p. (In Russian)
9. Kartashev A.V. Ecumenical Councils. Moscow, Eksmo Publ., 2006. 672 p. (In Russian)
10. Losskij V.N. Theophany. Moscow, AST Publ., 2003. 759 c. (In Russian)
11. Florovskij G. V. Eastern Fathers of the Church. Moscow, AST Publ., 2003. 637 p. (In Russian)
12. Russell Bertrand. A History of Western Philosophy, page xi. Simon & Schuster, 1972. P. 333.
13. Serafim Sobolev. New composition about Sofia of God's Wisdom. Jordanvill. N.Y. (USA): Holy Trinity Monastery, 1993. P. 269.

© Воробьев Д.В., 2017

#### ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Воробьев Дмитрий Валерьевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и общественных наук, Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Мининский университет), Нижний Новгород, Российская Федерация.

#### INFORMATION ABOUT AUTHORS

Vorobyov Dmitriy Valerevich - Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Nizhny Novgorod, Russian Federation