УДК 130.3

С. Л. Зайцева

кандидат філософських наук, доцент

ДО ВІДНОШЕННЯ "ЕНЕРГІЯ-СУТНІСТЬ" У ДОГМАТИЦІ ПРАВОСЛАВ'Я

Стаття присвячена аналізу понять "енергій" та "сутності" у православ'ї, цей аналіз дозволяє зрозуміти співвідношення апофатичного та катафатичного Богопізнання, а також відмінність православного Богопізнання від католицького.

Ключові слова: енергія, сутність, синергія, Богопізнання.

При розгляді енергейного виміру містичного богослів'я Отців Церкви важливо розкрити головні риси апофатичної концепції православ'я (антиномічність догмату Трійці, вчення про непізнавану Божественну сутність та пізнавані Його "нетварні енергії", існування яких для людини є головною умовою можливості обоження).

Во Христі поєднаними є дві волі: Воля Божественна та воля людська – і без такого поєднання людина неспроможна досягти стану *обоження,* теозису: "Бог створив людину Своєю єдиною волею, та Він не може врятувати її без підтримки волі людської" [5, с. 114]. Але було б неточністю казати, що Бог є об'єктом містичного богослів'я, тому що мова йдеться вже не про пізнання, а про *поєднання*: щоб досягти мети розшуків, необхідно звільнитися як від суб'єкта, так і від об'єкта сприйняття.

Насамперед необхідно зазначити принципову розбіжність між християнською містикою "Ареопагітик" та плотінівською філософією: Бог Діонісія Аріопагіта непізнаванний не в силу Своєї "простоти", але без пояснення причин, принципово, "Він не Єдине і не Єдність", Він не єдність і не множинність, але перевершує цю антиномію, постаючи непізнаванним у тому, чим саме Він є. Св. Василій Великий, дискутуючи з Євномієм (який вважав, що можна виразити Божественну сутність природними поняттями, в яких Вона відкривається розуму), стверджує, що не лише сутність Божественна, але і сутність тварна не можуть бути висловленими у поняттях, бо коли ми споглядаємо предмети, ми лише аналізуємо їх властивості, в результаті чого і створюємо поняття. Та аналіз неспроможний відобразити увесь зміст об'єкта сприйняття і завжди залишається непоміченою власне непізнавана основа речей, яка складає їх основну сутність. А у Іменах, які ми приписуємо Богу, нам відкриваються лише Його енергії, але не Його сутність.

Крім того, св. Василій Великий у вченні про Дух Святий вперше зв'язно і цілісно викладає богословське сповідання образу Св. Духу, стверджуючи (і захищаючи) Його Божественність [7, с. 134]. Пояснюючи неспростиму єдність Божественного життя, св. Василій Великий зазначає, що в Дусі Святому споглядається і Син, і Отець, – "коли при співучасті сили просвітньої спрямовуємо погляд на красу Образу Бога невидимого (тобто Слова), і через Неї восходимо до перевершуючого будь-яку красу споглядання Першообразу (тобто Отця), – невідступно співприсутній при цьому Дух відання, Який надає силу для споглядання Образу, і не поза Собою показує Його, але в Собі Самому вводить у пізнання" [7, с. 132]. Саме таке відношення між Іпостасями св. Василій Великий називає поняттям "єдиносутності". І тому "будь-яке діяння Боже є нероздільним Троїстим діянням. Однак, саме Троїстим, – і в діяннях Божих відображається троїстість Іпостасей та Їх незреченний порядок" [7, с. 133], – тобто, у св. Василія Великого сутність ще "просвічує" крізь "діяння" Бога, є невід'ємною від них. "Дух у Собі Самому показує славу Єдинородного, і у Собі сповіщає істинним віруючим відання Бога (себто Отця)" [7, с. 133–134].

Торкаючись питання природи нетварних (Божественних) енергій, треба зазначити, що одне із перших визначень природи енергій наявне в "Ареопагітиках", коли йдеться про "єдності" (енюуеЯж) та "розрізнення" (дйбксЯуейж). Тоді як термін "єдності" стосується надсутнісного єства Бога, яке нічим себе не виявляє ні в чому, а "розрізненнями" називаються ті прояви (екибнуЭйж), – Діонісій називає їх також "силами" (дхнбмеЯж), – які присутні в усьому існуючому, сущому і завдяки яким Бог пізнається через Своє творіння.

На основі цих визначень ґрунтуються головні відмінності між "позитивним" і "негативним" богослов'ям, катафатикою та апофатикою. Сили (дхнбмеЯж) чи то енергії, в яких Бог проявляє Себе зовні, є тим же Богом, але не у Своїй сутності, а у Своїх енергіях [5, с. 165].

Якщо богослов'я є не лише інтелектуальною діяльністю і передбачає актуальність містичного досвіду, то єдиним "розумовим" поняттям, яке, на мою думку, має з'явитися при сходженні на "найвищі вершини" сприйняття, буде поняття непізнаваності Бога. Тому апофатизм постає певною *на-*

лаштованістю розуму, певною екзистенційною позицією, до якої людина має залучитися повністю: "немає богослов'я поза досвідом – потрібно змінитися, стати іншою людиною. Щоб пізнати Бога, потрібно до нього наблизитися" [5, с. 137]. Тобто, пізнання Того, Хто "вище знання", передбачає тотальну зміну власної природи того, хто пізнає. Поряд з апофатикою катафатичне богослов'я виконує роль "сходинок" Богоявлень (чи то Богопроявів) у світі тварному, – сходинок, що слугують опертям для споглядань і є образами, що сприяють і спрямовують людину до споглядання Того, Хто перевищує будь-яке розуміння.

На відміну від західної традиції богослов'я, передання Східної Церкви вважає кінцевою метою духовного життя не споглядання сутності, а насамперед "співучасть у Божественному житті Пресвятої Трійці, обожений стан "причетників Божественного єства" (2 Пет. 1, 4). Таким чином, з'являється неспрощуване протиріччя: яким чином Бог-Трійця, що абсолютно трансцендентний у Своїй природі для тварного світу, для людини, як Він може стати об'єктом поєднання і взагалі містичного досвіду? Саме ця антиномія стала предметом і головною темою діалогу "Феофан", написаного архієпископом Фессалонійським св. Григорієм Паламою, – про Божество сповіщуване і несповіщуване, про "доступність недоступної природи". Антиномічність обох тверджень має бути збережена як критерій благочестя, вважав Палама, але необхідно визнавати певну *невимовну* відмінність, розрізнення у Богові *сутності* чи природи, що неприступна, непізнавана, несповіщувана, і *енергій* чи Божественних дій, природних сил, невіддільних від сутності, в яких Бог себе проявляє, віддає, сповіщає.

На думку Григорія Ніського, *абсолютна повнота* реальності може перебувати лише у Божественній сутності, поєднуючись при цьому з *абсолютною простотою* цієї сутності, що приводить до непізнаваності істинної природи Бога: простота надає їй нечленованості, а тому і невизначеності, а невичерпність робить її неосяжною (неосягненною). Тому неможливо виразити сутність Бога у понятті, вербально. Але в Божественному акті творіння згадувана повнота реальності переходить у світ у вигляді Божественних енергій, які є *началом* і *онтологічною засадою* всіх явищ створеного світу. І на відміну від незбагненної сутності Бога, ці енергії – пізнавані, через своє закарбування (участь, відображення) у світовому процесі, у всіх речах світобудови, а передусім – у людині. Всі речі і події були створені Богом відразу, в єдиному акті. Крім того, св. Григорій Палама стверджує, що Бог у Своїй природі непізнаваний не лише для людей, але і для ангелів. Тобто, "узріння Бога" передбачає не просто "очищення розуму", але і вихід за межі самого тварного буття [6, с. 162].

Торкаючись події іменування, св. Василій Великий зазначає, що коли ми іменуємо будь-яку річ, тобто даємо їй ім'я чи то назву, відбувається процес визначення мисленням розміру, кольору, форми та інших її властивостей. Та при цьому будь-яке сформоване поняття ніколи не вичерпує всього змісту (і наповнення) предмету, завжди залишаючи деякий "невичерпний " залишок, деяку екзистенційну основу, яка залишається поза інтелектуальним аналізом. Тобто залишається неосяжною власне суть предмета [4, с. 372]. І якщо в імені тварної речі не може бути відображена її сутність, то тим більш неможливо виявити сутність в імені Божественному. Серед всіх Божественних імен немає жодного, яке виражало б те, що Бог є в Своїй сутності, вони лише зображають (показують) Бога таким, яким Він відкриває Себе істотам тварним. А оскільки Бог виявляє Себе в Своїх діях, чи то енергіях, то Божественні імена є виявленням властивостей Його проявів (спільної енергії Єдиносутної Трійці) та іменування їх [4, с. 374].

Таким чином, св. Василій Великий стверджує, що Божественні імена є повністю об'єктивними, але ми при цьому користуємось термінами, якими оперує раціональне мислення, щоб позначити у мові відносній – співвідношення абсолютне. Тому у догматичному богослов'ї св. Василія Великого умоспоглядання має бути невіддільним від власне споглядання, а пізнання Бога стає "поєднанням у любові" [4, с. 375]. Таке поєднання можливе завдяки "стяжінню" Благодаті Духу Святого, через Якого ми можемо споглядати Бога: "У дусі Святому ми відкриваємо образ Сина, а через Сина – Першообраз – Отця" [4, с. 376].

Таким чином, писання св. Отців Церкви розкривають широкий спектр властивостей Божих енергій:

1. Енергії пронизують (тотально) увесь тварний світ, вони є "променями Божества", Його "рухами" (кйнзуйж).

2. Енергії – не лише прояв впливу Причини (у якості ЇЇ наслідків), вони є певним образом буттям Трійці поза ЇЇ неприступною сутністю [5, с. 165].

3. Бог повністю присутній у кожному промені Своїх енергій, але енергії не обумовлені існуванням тварного світу, тобто їх наявність не означає обов'язкового існування творіння.

4. Одним із визначень енергії є поняття *Слави Божої*: "Слава є Одкровенням, явленням, відображенням, покровами внутрішньої досконалості" [5, с. 167].

5. Енергії – як певні атрибути-властивості Бога – розкривають Його численні імена: Премудрість, Життя, Сила, Любов, Буття і ще нескінченну кількість інших Імен, що залишаються невідомими, бо "світ не в змозі вмістити усієї повноти Божественного проявлення, що розкривається в енергіях" [3, с. 171].

6. Усі енергії сходять від Отця і повідомляються через Сина у Дусі Святому. Тобто джерелом сили є Отець, силою Отчою – Син, а Дух сили – є Дух Святий. Син співвіднесений з Отцем як визначення з тим, що визначається, тому Син є ясним і простим вираженням природи Отця. Особистість Святого Духа залишається неявленою, Він не має Свого образу в іншому [3, с. 174].

"Святе Писання дає нам одкровення про Бога, створюючи Божественні Імена у відповідності з енергіями, в яких Бог повідомлюється, залишаючись неприступним у Своїй сутності…" [5, с. 165]. Пояснюючи природу Божественних енергій, Лоський пише, що вони не є діючою присутністю причини у її наслідках, вони "не створені, але превічно *ізливаються* із єдиної сутності Пресвятої Трійці" [5, с. 165].

Інколи Божественні енергії порівнюються зі *світлом*, що виявляє себе у світі створеному як світло надзвичайної природи: "в істотах обмежених і змінних присутні нескінчені та вічні енергії, відображаючи сяйво Божественної величі, проявляючись як Божественне світло, яке світ тварний вмістити не може" [5, с. 167]. Енергії є атрибутами Божества, – конкретними і динамічними атрибутами-властивостями, але не атрибутами-поняттями.

Енергії мають особливе перехідне становище: з одного боку, вони належать до власне незбагненної природи Трійці, як її невіддільні сили, що існують незалежно від факту створення світу, та з іншого боку, вони належать також області ікономії як Богоявлення, дії Бога у тварному світі. Таким чином, Божественні енергії належать одночасно і до нетварної природи Бога, як Його "проміння", яке мало б існувати навіть тоді, коли не було б світу, який би воно освітлювало, як невід'ємний від Бога атрибут. І при цьому ті ж енергії "освітлюють" собою весь створений універсум, "ізливаються" на світ як Божа благодать, – вони є Його діянням, проявом, волею.

Розрізнення між сутністю та енергіями як основа православного вчення про Благодать дозволяє утримувати одночасну істинність антиномічних тверджень про різні прояви Божественного, не редукуючи і не спрощуючи їх цілісності заради улягання в раціональні спекуляції.

За вченням св. Максима Сповідника, досягнувши стану обоження, людина, через посередництво Божественних енергій, отримує все те, чим володіє Бог за Своєю природою, крім лише *тотожності* з Його природою. На відміну від західного богослов'я, яке пов'язує поняття Благодаті з ідеєю причинності таким чином, що Благодать постає як наслідок Божественної Причини, подібно до акту творення; для східного богослов'я Благодать є *природнім* виявленням енергій, що вічно випромінюються з Божественної сутності.

Поняття *синергії*, яке зустрічається у Діонісія Ареопагіта, постає у якості першої зустрічі двох різних волінь: свободи тварі та передвизначення ("предопределение") Божественною волею, що звернена до кожної істоти [5, с. 413]. Таким чином, можна зазначити наявність у вищевказаному процесі ефекту *подвійного руху*, який охоплює всю ієрархічну структуру (систему) світу. З одного боку, Бог проявляє Себе у сущому через енергії (у Ареопагіта цей термін синонімічний терміну дхнбмеЯж, сили, що підкреслює динамічний характер енергій як таких). З іншого боку, тварний світ прагне обожнення, "превосходя проявления Божии в Его творении" [5, с. 413]. Розглядаючи детальніше цей вираз Лоського, варто вказати на те, що людина, особистість, що стала на шлях теозису, має "перевершити" Божі проявлення, тобто змінити якісно рівень власних енергій настільки, щоб вийти за межі їх впливу і розширити свій горизонт споглядання (чи то сприйняття) до рівня, коли змінена її природа буде достатньо "чистою", очищеною від гріхів – для можливості сприйняття нею енергій Божественних. У цій зустрічі проявів Божественних та людських і полягає зміст явища *синергії.* Обидва вказані Діонісієм шляхи ґрунтуються на "таємничому" розрізненні Божих властивостей: сили, в яких Бог проявляє Себе і які мають динамічний характер, відрізняються від неосяжної сутності, усії (пхуЯб).

Розглядаючи ідею Творіння як свободного акту Божої волі, треба звернути увагу на ще одну вказану Діонісієм властивість ідей. За вченням східної Церкви, *Божественні ідеї* не є первинними причинами істот тварного світу, вони не належать до сутності Бога, а перебувають у Божественних енергіях, які "після" сутності. Непізнаваність ні в якому разі не означає агностицизму чи відмови від Богопізнання, і головною відмінністю цього методу є те, що пізнання завжди рухається *шляхом*, основною метою якого є не знання, але – єднання з Богом. Тому маємо сказати, що спрямованість запиту на Божественну сутність завжди відбувається за умови перетворень, трансформації енергій того, хто пізнає, – до рівня енергій пізнаваного (а у випадку Богопізнання воно має бути налаштоване на досягнення найвищого рівня перетворень), – бо лише *принципова* зміна в енергіях, налагодження їх тотожності з Божественними дасть змогу підійти до Богопізнання, оскільки питання онтологічного рівня завжди вели до ствердження необхідності самозмін, *автотрансформації* дослідника, переводячи фокус його зусиль у русло енергейних перетворень.

Заторкуючи питання особливостей розрізнення Божественних сутності та енергій (св. Григорій Палама), необхідно зауважити, що тенденція до свідомого відмежування візантійського, а далі і традиційного православ'я від західного, католиць-

кого християнства, на думку сучасного дослідника, не сприяла поширенню його ідей і була своєрідним "самоусуванням", стверджуючи унікальність автентичної релігійної традиції і виключність отриманих з її допомогою знань [2, с. 177]. З причини чого необов'язковою стає настанова пошуку ясної та виразної форми їх втілення (більш того, в окремих випадках такий пошук апріорі є шкідливим, позаяк негативно впливає (або взагалі унеможливлює) сприйняття невимовної Благодаті).

Тоді як свідчення західної традиції з питання filioque однозначно обережніші, в них відсутнє чітке розрізнення між рівнями Божественних енергій і сутності, як і витлумачення природи Духу Святого. Подібна обережність була необхідною умовою і будь-яка спроба "упорядкування свідомості", тобто спроба раціоналізувати, дати дефініцію кожен раз приводить до межі людських знань: "Буква Євангелія та Отців Церкви неспівставна з викладами тлумачів" [2, с. 181].

Прийняття релігійного догмату про розрізнення сутності та енергій, на думку В. В. Бібіхіна, мало свої історичні причини і відбувалося за часів занепаду християнського Сходу. До існуючого ще раніше розрізнення між сутністю і Божественною сутністю та між енергіями і Божественними енергіями зусиллями св. Григорія Палами додається нова риса: Божественна сутність і Божественні енергії "не у всіх смислах одне і теж у самого Бога незалежно від наших понять" (цит. за: [2, с. 182]). Тобто, запропоноване розрізнення мало окреслити, дати розуміння про *самого Бога*, не заперечуючи при цьому Його єдності і простоти.

Нове "догматичне витлумачення, яке сповіщало причетність "боговидців", через Божественну енергію, по Благодаті, до самого нетварного Начала, – але не до Його сутності" [2, с. 183], відразу ж викликало гарячі суперечки навіть у стані однодумців і, як варіант, може бути пояснене тодішньою кризою тисячолітнього візантійського світу, а появу вищеозначеного догмату можна вважати заходом вимушеного захисту від зростаючих єресей.

З огляду на історію становлення поняття енергії треба зазначити, що прояснення цього поняття завжди було проблемою для богослов'я. Його розуміння часто ускладнювалося з причини витлумачення енергії у якості дії, тоді як у самого св. Григорія Палами це не зовсім так. Його підхід до цього поняття опирається на античну традицію, насамперед, на Арістотеля. Бібіхін зауважує, що безперечно опираючись на античну традицію філософування, Палама усе ж відходить від неї там і тоді, де і коли (з її допомогою) обґрунтовує догмат співвідношення Божих сутності і енергій, – при цьому ніде не визнаючи свого відходження [2, с. 192]. Ризикованість нового догмату була помічена ще сучасником Палами Григорієм Акіндіном: ствердження існування в Божій природі відмінної від Його енергій сутності може призвести до сумніву у істинності "втілення Христа по сутності", тобто сумніву у Божественній природі Ісуса (цит. за: [2, с. 198]).

Таким чином, Палама не змінює твердження, що енергії Бога – нетварні, "суть Сам Бог", але різко заперечує "енергейність" сутності, тобто будь-яку її сповіщуваність. Уже тут наявна розбіжність Палами з Арістотелем: у останнього поняття ентелехії як здійсненої, актуалізованої форми, є близьким до поняття енергії; і навпаки: енергія завжди є дією потенційної (але тому і дійсної) мети як форми речі. У Палами відношення "енергія-сутність" лише односторонні: Божественна сутність не повідомляє себе у енергіях. Далі це розрізнення стане класичним у православ'ї.

Будь-які розмисли про суть (природу) Божественних енергій, про природу енергії взагалі мають сенс лише за умови дієвості і застосування мислимого. Можна сказати, що поняття аплікативності відображає вузлові центри проблеми: по-перше, "причетності Божій волі і діям Його"); по-друге, наближення до Бога через осягнення Його енергій, розкриття у собі Їх впливу, чи то пізнання Бога через Його імена (що рівнозначне енергіям): метод катафатичного богослов'я. Для порівняння: св. Тома Аквінський: "Бог невідомий нам по Своїй природі, але пізнається нами на підставі Своїх дій чи наслідків…" [1, с. 161]). І зазначена Бібіхіним певна безпорадність Палами у спробах "витлумачити" Божественні енергії [2, с. 201] ґрунтується саме на ствердженні необхідності аплікувати, "застосувати" на власному досвіді досліджуване теологічне поняття енергії. Тому, цитуючи св. Василія Великого, Палама більше звертає увагу на принцип "обмеження досвідом": "Однаковість "логосу" у енергій і того, до чого ми захочемо їх віднести, з'являється тому, що так чи інакше наше знання не поширюється в напрямку Бога далі енергій, що відкрилися нам у досвіді" [2, с. 202]. До того ж св. Григорій обходить увагою акцентовану Василієм Великим характерну рису енергії Духу: "повноти, що має метою саму себе" [2, с. 203], що, поза сумнівом, вказує на те, що "недосяжну повноту Божества варто шукати не поза, а в самих енергіях" [2, с. 203]. Тобто, що повнішою і завершенішою є енергія, тим більше вона "сповнена" сутністю. Більш того, про Духа Святого не можна сказати, що Він знаходиться на третьому (останньому) місці у Божественному порядку, тому що лише через Нього *енергійно* відкривається, якщо взагалі відкривається, усе в Одкровенні [2, с. 205].

Таким чином, треба відзначити, що стверджуючи суть догмату про енергії і сутність Божества, св. Григорій проводить лінію їх чіткого розмежування і залишає традицію розуміння Духу Свято-

го як енергейного начала. Енергії витлумачуються ним лише як прояви, еманації, вони суть не "породження", але "діяння" Бога-Отця. Більш близьке і вагоме їх розуміння (як енергій Святого Духу) Палама не використовує. Тобто виокремлений нюанс, коли енергії лише "сказують" про сутність, але аж ніяк не є самою сутністю, саме у такому вигляді спірного догмату св. Григорія Палами входить до складу теології православ'я.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аквинский Ф.* Сумма теологии / Фома Аквинский ; [пер. с лат. С. И. Еремеева, А. А. Юдина]. – Ч. 1., Вопросы 1–43. – Киев : Эльга, Ника-Центр ; М. : Элькор-МК, 2002. – 560 с.
2. *Бибихин В. В.* Материалы к исихастским спорам / Владимир Бибихин // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. – М. : Ди-Дик, 1995. – С. 177–207.
3. *Камчатнов А. М.* История и герменевтика славянской Библии / Александр Комчатнов. – М.: Наука, 1998. – 223 с.
4. *Лосский В. Н.* Боговидение / Владимир Лосский // Лосский В. Н. Боговидение. – М. : АСТ, 2003. – С. 311–452.
5. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Владимир Лоский // Лосский В. Н. Боговидение. – М. : АСТ, 2003. – С. 111–308.
6. *Мейендорф И.* Святой Григорий Палама. Его место в Предании Церкви и современном богословии / Иоанн Мейендорф // Мейендорф Иоанн, прот. Православие в современном мире. – М. : Путь, 1997. – С. 149–170.
7. *Флоровский Г.* Восточные Отцы Церкви / Георгий Флоровский. – М. : АСТ, 2003. – 637 с.

***Зайцева С. Л.* К отношению "энергия-сущность" в догматике православия.** *Статья посвящена анализу понятий "енергии" и "сущности" в православий. Этот анализ позволяет понять соотношение апофатического и катафатического Богопознания, а также разницу между православным и католическим Богопознания.*

Ключевые слова: энергия, сущность, синергия, Богопознание.

***Zaitseva S. L.* By the relation "energy-essence" in dogma of Orthodoxy.** *This article analyzes the concepts of "energy" and "essence" in Orthodoxy. This analysis allows us to understand of correlation between apophatic and cataphatic knowledge of God, and the difference of the Orthodox and Catholic knowledge of God.*

Keywords: energy, essence, synergy, knowledge of God.