

[статья опубликована в издании: *Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая гора Афон, Москва: Никея, 2009; в электронной версии исправлена опечатка, имевшая место в бумажном издании]*

Д. С. БИРЮКОВ

## ТЕМА ПРИЧАСТНОСТИ БОГУ В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ И У НИКИФОРА ГРИГОРЫ

Стало быть, обоженные не [просто] улучшают свою природу, но, сверх того, приобретают саму Божественную энергию, Самого Святого Духа.

*Свт. Григорий Палама*

Тема «причастности» впервые в философии была ярко заявлена в сочинениях Платона. Для выражения представления о связи вещей с идеями Платон использует понятие μέθεξις, а также синонимичные понятия μετοχή, μετάληψις и близкое к ним κοινωνία. В поздних диалогах Платон для прояснения отношения идей и вещей чаще использовал понятия «образ», «подобие» или «подражание» (εἰκών, ὁμοίωμα, μίμησις)<sup>1</sup>. В платоновском *Пармениде* можно найти два парадигматических понимания «причастности», каждое из которых активно использовалось далее на протяжении истории философии и богословия: в *Parm.* 131a-e, где находит свое выражение взгляд критиков учения о причастности вещей идеям, о причастности говорится как о владении частью причастуемого<sup>2</sup>, а в *Parm.* 158a — о том, что *по причастности*

<sup>1</sup> Ввиду множества соответствующих мест в сочинениях Платона здесь нет возможности указывать их; см. указатель платоновских терминов: *Brandwood 1976* и исследования, где проанализирована тема причастия в платоновских диалогах: *Henpatas 1982; Ross 1951*, р. 228–230.

<sup>2</sup> Интересно, что похожее понимание причастности встречается спустя почти две тысячи лет у свт. Григория Паламы, см. цитату в прим. 79 на с. 140; причем влияние собственно текстов Платона на Паламу фактически невероятно (как известно, Палама в юности изучал Аристотеля и всегда негативно относился к Платону).

говорится в плане противопоставления тому, что *по бытию*: отличное от Единого сущее *причастно* ему, в противном случае оно бы являлось им самим. В самом общем смысле *причастность* в рамках этой парадигмы указывает на тот факт, что некое сущее обладает определенным свойством (в данном случае — единством) в меньшей мере, чем то, что является воплощением этого свойства (в данном случае — Единое); именно такое понимание можно назвать нормативным платоническим пониманием причастности, оно будет использоваться Платином<sup>3</sup>, Проклом и др.

Аристотель был одним из тех, кто критиковал представление о «причастности» идей вещам<sup>4</sup>. Стагирит видоизменил употребление этого понятия. В своих логических сочинениях, разрабатывая учение о роде, виде, видовом отличии и т. п., Аристотель вводит понятие причастности (*μετέχου*) для выражения логического отношения между родовидовыми предикациями различной степени общности: менее общее причастно более общему, в то время как последнее не является причастным первому; таким образом, *по причастности* для Аристотеля означает то же, что *по бытию*, или *по природе*. Причем в отличие от платонического дискурса, в рамках которого, когда речь идет о причастности, говорится о большей или меньшей степени, в рамках аристотелевского дискурса не идет речи о мере причастности.

В *Топике* Аристотель пишет:

Следует выяснить, необходимо ли или возможно, чтобы род был причастен (*μετέχεῖν*) тому, что полагают как относящееся к роду. Определение (*ἄρος*) же причастности таково: принимать логос причастуемого (*τὸ ἐπιδέχεσθαι τὸν τοῦ μετέχουμένου λόγον*). Таким образом ясно, что виды причастны родам, роды же не [причастны] видам, ибо вид принимает логос рода, род же [логоса] вида не [принимает]<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> См. например: Plot., *en.* V, 5.13.

<sup>4</sup> Arist., *met.* A 6, 987b10–14; A 9, 990b27–991a8.

<sup>5</sup> Idem., *top.* 121a10–15, пер. М. И. Иткина с изм., цит. по изд.: *Аристотель* 1978, с. 409.

Видовое отличие, надо полагать, не причастно роду, ибо все причастное роду есть или вид, или индивид (*ἄτομον*)<sup>6</sup>, а видовое отличие есть ни вид, ни единичное<sup>7</sup>.

Говоря здесь о «логосе», Аристотель имеет в виду «определение». Стагирит выражает на языке причастности то положение (основанной им) классической логики, согласно которому все, что входит в род, входит и в вид, но не наоборот<sup>8</sup>. Таким образом, то, что единичное «причастует» виду и роду, в рамках данного дискурса означает, что оно причастно своему «логосу сущности» (*λόγος τῆς οὐσίας*), или «второй сущности»<sup>9</sup>.

Это учение о «причастности» в контексте положений логики получило свое развитие у древних комментаторов Аристотеля, и, в частности, оно возникает в таком важном и популярном среди последующих философов и богословов сочинении, как *Исагога* Порфирия<sup>10</sup>. Философ написал *Исагогу* как пособие по аристотелевской логике для студентов платонической школы. Порфирий проясняет различное и общее между пятью предикациями, которые он называет «звучаниями», *φωναί* (род, вид, видовое отличие, собственный признак и привходящее), — эти вопросы за-

<sup>6</sup> Т. е. буквально: неделимый (на роды и виды). В данном случае и ниже понятие «индивид» используется как технический термин для обозначения низшей ступени родовидовой иерархии, на которой заканчивается разделение на роды и виды, т. е. класса единичных.

<sup>7</sup> Idem., *top.* 122b20–22, пер. М. И. Иткина с изм., цит. по изд.: *Аристотель* 1978, с. 413.

<sup>8</sup> Та же самая мысль, высказанная в *Категориях* на языке предикирования: «Когда одно сказывается о другом как о подлежащем, все, что говорится о сказуемом, применимо и к подлежащему, например: “человек” сказывается об отдельном человеке, а “живое существо” — о “человеке”, следовательно, “живое существо” будет сказываться и об отдельном человеке: ведь отдельный человек есть и человек, и живое существо. ...Отдельного человека называют “человеком” и логос (*λόγος*) человека будет сказываться об отдельном человеке, ведь отдельный человек есть и “человек”, и “живое существо”» (Idem., *cat.* 1b10–14, 2a23–25, пер. А. В. Кубицкого с изм., цит. по изд.: *Аристотель* 1978, с. 54, 56).

<sup>9</sup> См.: Idem., *cat.* 1a1–12, 2a14ff.

<sup>10</sup> Автор самого совершенного на данный момент комментированного издания *Исагоги* Дж. Барнс приходит к выводу, что *Исагога* была написана вскоре после 268 г. по Р. Х., см.: *Barnes* 2003, p. XI.

трагивались и Аристотелем в *Топике*. Ведя речь о различии между родом и привходящим, Порфирий пишет:

Род отличается от привходящего (συμβεβηκός) тем, что род стоит впереди видов, между тем как привходящее — после видов: если взять даже и неотделимое (ἀχώριστον) привходящее, то все же то, к чему приводит нечто, — первое привходящего. И роду одинаковым образом причастно причастное (τὰ μετέχοντα) [ему], в то время как привходящему не одинаковым: причастность привходящему может быть сильнее или слабее (ἐπιτασιν καὶ ἄνεσιν), в отношении же родов — нет. Привходящие гипостазированы (ὕψισταται) прежде всего в индивидах (τῶν ἀτόμων); между тем роды и виды по природе предшествуют индивидуальным сущностям (τῶν ἀτόμων οὐσίῳ). Роды сказываются о находящемся под ними [как ответ на вопрос:] «Что есть нечто?» (τῷ τί ἐστι); привходящие — [как ответ на вопрос:] «Каково нечто?» (τῷ ποῖόν τι) или: «В каком состоянии нечто?» (ἢ πῶς ἔχον)<sup>11</sup>. Ибо, если спрашивают, каков эфиоп, ты должен ответить, что он черный, и [если спрашивают,] в каком состоянии Сократ, ты должен ответить, что он гуляет<sup>12</sup>;

а говоря о различии между видом и привходящим, Порфирий отмечает:

Причастность к виду дается одинаковым образом, к привходящему же, даже если оно неотделимо, — неодинаковым образом. Ибо и один эфиоп по сравнению с другим может иметь менее, либо более черный цвет кожи<sup>13</sup>.

Порфирий использует аристотелевский логический дискурс, в рамках которого говорится о причастности менее общего к более общему и, в частности, индивидов — к родам и видам. Однако он несколько трансформировал этот дискурс: если у Стагирита

шла речь о причастности лишь видам и родам, то его толкователь говорит уже и о причастности индивида привходящему. Порфирий отмечает, что все причастующее роду и виду, т. е. тому, что отвечает на вопрос: «что есть?» (в терминологии Аристотеля это сущность<sup>14</sup>), — причастует им в равной степени, в то время как в отношении причастности привходящему, отвечающему на вопрос: «каково?» или «в каком состоянии?» (в аристотелевской терминологии это качество<sup>15</sup>), — характерно то, что эта причастность может осуществляться в различной мере. Порфирий опирается в данном отношении на то положение *Категорий*, согласно которому категория сущности не допускает большей или меньшей степени, в то время как качество может присутствовать в вещи в большей или меньшей мере<sup>16</sup>. Однако Аристотель в своих сочинениях не говорит об этом на языке причастности, в то время как Порфирий в *Исагоге* использует именно такой язык. Отсюда видна определенная двойственность порфириевой речи о причастности, имеющей место в *Исагоге*: у Порфирия находит свое выражение, с одной стороны, аристотелевский дискурс, в рамках которого говорится о причастности индивида его сущности, с другой же стороны, когда Порфирий ведет речь о причастности привходящего индивиду, имеет место не дискурс Аристотеля, но дискурс, в чем-то напоминающий платонический, подразумевающий оппозицию *по причастности* — *по природе*.

Также Порфирий в *Исагоге* выстраивает свое знаменитое древо родовидовых разделений, на вершине которого находится «сущность», в то время как нижним его пределом является человеческий индивид:

Наивысший род (γενικώτατον) есть такой, выше которого не может быть никакого другого рода; наиболее видовым (ειδικώτατον) же является то, ниже чего не может быть никакого другого вида. А между ними имеются ос-

<sup>11</sup> Ср.: Arist., *cat.* 1b25–2a10.

<sup>12</sup> Porph., *isag.* XVII: 3–13 (Busse). Русский перевод этого места А. В. Кубицким (см.: *Аристотель* 1939) не совсем верен, ср. перевод Дж. Барнеса: *Barnes* 2003, p. 15.

<sup>13</sup> Idem., XXI: 14–17.

<sup>14</sup> См., например: Arist., *met.* Z 1.

<sup>15</sup> См.: Idem.

<sup>16</sup> Idem., *cat.* 2b26–27; 3b33–4a9; 10b25–28.

тальные, которые являются одновременно и родами, и видами, в зависимости от отношения к одному или другому. То, о чем говорится, можно пояснить на одной категории. Сущность (ἡ οὐσία) сама есть род; под ней — тело; под телом — одушевленное тело; под ним — живое существо; под живым существом — разумное живое существо; под ним — человек; а под человеком — Сократ, Платон и другие отдельные люди. Из них сущность есть наивысший род (τὸ γενικώτατον) и только род, а человек — наиболее видовое и только вид, тело же — вид по отношению к сущности и род по отношению к одушевленному телу<sup>17</sup>.

Это древо не претендует в *Исагоге* на какой-либо онтологический статус; об этом свидетельствует общий подход Порфирия в его *Исагоге*, согласно которому философ отказывается ставить и решать вопрос о статусе рассматриваемых им предикабилей: находятся ли они лишь в уме или существуют самостоятельно<sup>18</sup>.

Итак, дискурс, имеющий место в *Исагоге*, подразумевает, что индивид причастует родовидовой иерархии и «сущности», понимаемой как наивысший род этой иерархии.

\* \* \*

Теперь обратимся к теме причастности Божественной природы (сущности) в текстах христианских писателей.

В Писании, когда идет речь о причастности, участии и общности, чаще всего используется слово κοινωνός, более редко — глаголы μετέχω и μετοχή, и производные от них. В посланиях апп. Павла и Петра говорится об участии христиан во Христе — в Его страстях и славе<sup>19</sup>. В *Послании к Евреям* идет речь о христианах как

<sup>17</sup> Porph., *isag.* IV: 15–27 (Busse). Графическое изображение этого родовидового древа (в виде ели; Барнс полемизирует с другими трактовками древа) см. в изд.: Barnes 2003, p. 110.

<sup>18</sup> См.: Idem., I: 8–12.

<sup>19</sup> См.: 2 Кор. 1, 7; Фил. 3, 10; Евр. 4, 14; 1 Пет. 4, 13; 1 Пет. 5, 1, а также исследование Powers 2001.

причастниках Духа Святого (...μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου)<sup>20</sup>. Однако ключевым текстом в плане темы причастности Божественной природы является место из *Второго послания апостола Петра*:

...Как от Божественной силы Его даровано нам все [потребное] для жизни и благочестия, через познание Призвавшего нас славою и добродетелью, которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались общниками Божеской природы<sup>21</sup>.

Ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ, δι' ὧν τὰ τίμα καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως.

В контексте арианских споров свт. Афанасий Великий, опираясь на данное место из послания Петра, доказывает, что ипостась Святого Духа обладает Божественной природой, поскольку мы посредством Святого Духа и через Сына Божиего делаемся богами и становимся не чуждыми Божественной природе, но причастными ей<sup>22</sup>:

<sup>20</sup> Евр. 6, 4; ср.: 2 Кор. 13, 13.

<sup>21</sup> 2 Пет. 1, 3–4, цит. по Синодальному пер. с изм. (в частности, мы передаем слово φύσις посредством слова «природа», а не «естество», как в Синодальном переводе, в целях сохранения единства терминологии на протяжении статьи). Исторический и историко-философский контекст 2 Пет. 1, 3–4 обсуждается в книге: Starr 2000. Экзегезе этого места в византийской письменности посвящена слишком обзорная и во многом неточная статья Н. Рассела: Russell 1988; более взвешенно Н. Рассел касается этой темы в своей книге: Russell 2004, p. 151–152, 181–184, 200–203 etc. Отражение 2 Пет. 1, 3–4 в раннехристианской мысли до Афанасия включительно анализируется в диссертации: Finch 2002.

<sup>22</sup> Исследователи, касающиеся темы причастности у свт. Афанасия, обращают внимание в основном на его учение о причастности христиан Святому Духу, а не собственно Божественной природе, см. например: Kannengiesser 1981, p. 175–176. Тема причастности Духу действительно является весьма важной для мысли свт. Афанасия; по этой причине, например, Г. Драгас, анализируя представление о причастности у свт. Афанасия, делает акцент на персоналистическом характере этой темы у Александрийского богослова, отрицая возможность наличия у

И посредством Духа мы все именуемся причастниками Божиими (μέτοχοι τοῦ Θεοῦ). ...А если бы Дух Святый был тварь, то нам невозможно было бы приобщиться Бога (μετουσία τοῦ Θεοῦ), но сочетались бы мы с тварью и содейвались бы чуждыми Божественной природы (ἀλλότριοι τῆς θείας φύσεως) как несколько ее не причастные (μηδὲν μετέχοντες). Теперь же, когда именуемся причастниками Христовыми и причастниками Божиими, доказывается этим, что помазание в нас<sup>23</sup> и печать от природы (τῆς φύσεως) не чего-то сотворенного, но Самого Сына, Который сущим в Нем Духом сочетавает нас со Отцом. ...Если же чрез приобщение (μετουσία) Духа делаемся причастниками Божественной природы (κοινωνοὶ θείας φύσεως) (2 Пет. 1, 4), то безумствует тот, кто утверждает, что Дух — тварной природы, а не Божией. Ибо те, в которых Он рождается (γίνεται), делаются богами (θεοποιοῦνται). А если Он делает богами (θεοποιεῖ), то нет сомнения, что природа Его — Божия<sup>24</sup>.

Свт. Афанасий здесь в противовес тому акценту на отдаленности, чуждости тварной и нетварной природ, который он делает в некоторых местах своих более ранних сочинений *Против ариан* и *Против язычников*<sup>25</sup>, — обращает внимание на определенное преодоление пропасти между тварной и нетварной природами, проявляющееся в возможности христианам, помазанным Христом и Святым Духом, быть причастными к Божественной природе. Эта причастность не означает, что человек начинает обладать Божественной природой как своей или что Божественная природа что-либо претерпевает вследствие этого; наоборот, это значит, что человек воспринимает определенные свойства этой остающейся непретерпеваемой природы, даруемые Богом тем, кто ведет христианскую жизнь, и преображающие их.

него дискурса сущностной (природной) причастности, см.: *Dragas 1980*, p. 85–87. Очевидно, Г. Драгас в данном случае руководствуется идеологией т. н. «христианского персонализма», не обращая должного внимания на тексты.

<sup>23</sup> Ср.: Деян. 10, 38; 1 Ин. 2, 20 и 27; 2 Кор. 1, 21.

<sup>24</sup> Athan., *ep. 1 ad Serap.*: PG 26, 585B–C, цит. по изд.: ТСО 21:1 с изм.; в русском переводе этого места цитата из 2 Пет. 1, 4 не замечена.

<sup>25</sup> Соответствующие цитаты и их анализ см. в книге: *Anatolios 1998*, p. 31–35, 100–109.

Тема причастности Божественной природе была подхвачена, в частности, свт. Григорием Нисским. Если в случае использования этой темы у свт. Афанасия влияние философских источников не является очевидным, то специфика раскрытия темы причастности Божественной природе в первой книге трактата свт. Григория Нисского *Против Евномия* позволяет гораздо более уверенно говорить об использовании последним, в определенном отношении, античной философской традиции.

Вслед за своим братом свт. Василием Великим<sup>26</sup>, свт. Григорий использует дискурс «логоса сущности» (λόγος τῆς οὐσίας), заявленный Аристотелем и подхваченный его комментаторами и в частности Порфирием<sup>27</sup>. Каждое из сущих имеет свой неизменный «логос сущности», который не может увеличиваться или уменьшаться и, соответственно, самой сущности нельзя быть причастным в большей или меньшей мере. Полемизируя с утверждением предводителя неоарианской партии Евномия о том, что имеется некая превышающая сущность Бога-Отца, первенствующая над сущностью Сына<sup>28</sup>, свт. Григорий перетолковывает это положение так, что одна сущность, по логике Евномия, может быть больше или меньше другой, на что свт. Григорий возражает, используя вышеуказанное положение аристотелевской логики, согласно которому в плане сущности и «логоса сущности» всякого сущего является запрещенным язык «большого–меньшего»:

Меньшую ли имел сущность, чем Авраам, явившийся на свет через четырнадцать родов Давид? Изменилось ли сколько-нибудь в нем человечество, так что Давид был меньшим человеком, потому что по времени жил позднее Авраама? И кто столько тупоумен, чтобы мог сказать это? Ибо логос сущности (τῆς οὐσίας ὁ λόγος) один и тот же для обоих, и он не изменился с течением времени. И никто не скажет, что один в большей мере человек, потому что предшествовал по

<sup>26</sup> См.: Bas., *Eun.* I: PG 29, 556.14–27.

<sup>27</sup> Обсуждение использования Порфирием этого дискурса, а также указание соответствующих мест в его сочинениях см. в статье: *Anton 1969*, p. 3–6.

<sup>28</sup> См.: Gr. Nyss., *Eun.*: I, 1.151.1–8 (Jaeger).



времени, другой же менее причастен [человеческой] природе (μετέχειν τῆς φύσεως) потому, что вступил в жизнь после других, как будто или растрочена природа предшественниками, или время истощило его силу в живших прежде<sup>29</sup>.

Говоря в начале первой книги *Против Евномия* о причастности конкретным человеком человеческой природе, свт. Григорий следует соответствующему положению *Топики* Аристотеля и *Исагоги* Порфирия. Однако далее по ходу первой книги, развивая свое учение об иерархии бытия, свт. Григорий использует тему «большого–меньшего» и дискурс «большей–меньшей» причастности в ощутимо трансформированном виде относительно того, как эта тема звучала у Порфирия.

Оспаривая атомарный характер онтологии Евномия, проявляющийся в его представлении о том, что на высших онтологических уровнях (а именно, на уровне высшей Триады — Бога, Сына и Духа<sup>30</sup>, а также, в определенной мере, в сфере ангельских чинов<sup>31</sup>) имеются только единичные сущности (природы), в то время как общность возможна только на уровне тварного и телесного порядка бытия<sup>32</sup>, — свт. Григорий противопоставляет этому взгляду свое учение о разделении бытия на классы, подчиняющиеся определенной онтологической иерархии. В 22-й главе первой книги *Против Евномия* свт. Григорий пишет:

Самое высшее разделение (διάρεσις) всех существ — делить все на умное и чувственное (τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν). ...Но разум и понятие [умного] делит на два: нетварное, и следующее вслед за ним усматривается тварное; нетварное производит тварь, а тварное в нетварной природе имеет причину и силу бытия (τὴν δύναμιν τοῦ εἶναι). Потому к [су-

<sup>29</sup> Gr. Nyss., *Eun.*: I, 1.173.2 – 175.1 (Jaeger), цит. по изд.: *Григорий Нисский 2006*, с. 36 с изм. См. использование того же аристотелевского дискурса причастности в контексте речи о родах существ тварного мира у свт. Григория Богослова: *or.* XXIX,13.

<sup>30</sup> См. ссылку в прим. 28 на с. 121.

<sup>31</sup> См. пересказ свт. Григорием Нисским соответствующего положения *Апологии на Апологию* Евномия: Gr. Nyss., *Eun.*: III, 5.61–62 (Jaeger)..

<sup>32</sup> Об этом см. в нашей статье: *Бирюков 2006*, с. 41–42.

ществам] чувственным принадлежат все те, которые постигаются телесными чувствами, и в которых различия качеств (αἰ τῶν ποιότητῶν διαφοραὶ) допускают понятие о большем и меньшем, и в них усматривается различие по количеству, качеству и прочим отличительным свойствам. А в умной природе — имею в виду сотворенное, — не имеет места такое понятие о различии, какое отмечено в чувственном, но отыскивается другой способ (τρόπος), обнаруживающий различие большего и меньшего. Поскольку источник, начало и подавание всякого блага усматривается в нетварной природе (τῇ ἀκτίστῳ φύσει), и вся тварь к ней обращена, и по общению (τῆς κοινωνίας) в первом Благе касается и причастует (ἐφαπτομένη καὶ μετέχουσα) высшей природы (τῆς ὑψηλῆς φύσεως); и необходимо, что причастность высшим дарам соразмерно свободе произволения одни принимают в большей, другие в меньшей мере, так что в тварном [умной природы] познается большее и меньшее соответственно вожделению каждого. Ибо умопостигаемая тварная природа находится на границе между Благом и противоположным ему, как способное к свободному приятию обоим, в зависимости от склонности воли, как познали мы из Писания; а потому мы можем сказать, что «более» и «менее» в случае превосходной добродетельности говорится как об удалении от худшего и приближении к прекрасному. Но нетварная [умная] природа (ἡ ἀκτίστος φύσις) далеко отстоит от такового различия (διαφορᾶς), потому что не имеет приобретенного блага, и не по причастию (οὐδὲ κατὰ μετοχήν) какой-либо сверхлежащей красоты прияла в себя красоту, но сама в себе, по природе (τῇ φύσει) есть благо, и умопредставляется благом, и составляет источник блага, и просто, и единовидно, и несложно. Имеет же в себе различие, соответствующее величию природы, усматриваемое не в большем и меньшем, как думает Евномий. Ибо вводящий понятие меньшего блага в какое-либо из Лиц, признаваемых верою в Святой Троице, без сомнения, ведет к той мысли, что в обнаруживающем в себе недостаток блага примешано нечто от противоположного состояния, думать же это о Единородном и о Святом Духе неблагочестиво. Напротив, [нетварная природа,] созерцаемая в высочайшем

совершенстве и непостижимом превосходстве, по отличным свойствам каждой ипостаси Святой Троицы имеет неслитное и особенное различие: согласно общности в нетварности [ипостась] обладает неизменностью, согласно же особенностям свойств — несообщимостью.<sup>33</sup>

Более подробно о разделении сущего на классы свт. Григорий говорит в других своих сочинениях<sup>34</sup>; в данном отрывке он различает умную, или умопостижимую<sup>35</sup> природу и природу чувственную (само это различие говорит о платонических интуициях), а в умной — нетварное и тварное (в этом моменте проявляется принципиальное отличие учения свт. Григория от платонизма). Говоря о том, что относится к чувственному, свт. Григорий использует аристотелевскую тему речи о «большем» и «меньшем» в отношении качеств. Переходя же к тварной умной природе (очевидно, имеются в виду ангельские силы и ум как составляющая человеческого существа), свт. Григорий указывает, что в этом случае речь о «большем» и «меньшем» может идти не в отношении степени присутствия качеств, но исключительно в плане большей или меньшей устремленности к высшему благу в зависимости от расположения воли и, соответственно, большей или меньшей мере причастности к Божественной сущности; собственно же в Божестве, как в совершенном бытии, не может быть «большей» или «меньшей» причастности. Это связано с тем, что у Божествен-

<sup>33</sup> Gr. Nyss., *Eun.*: I, 1.270.1–277.13 (Jaeger). См. подобный дискурс у свт. Григория Богослова: *or.* XXIII, 11: PG 35, 1164A–B (в русских переводах это *Слово XXII*).

<sup>34</sup> См.: Gr. Nyss., *de hom. op.* VIII: PG 44, 144C–148C; *anim. et res.*: PG 46, 57D–60D. Сводную таблицу разделений сущего в учении свт. Григория, составленную на основе анализа всех соответствующих мест из его сочинений, см. у Дэвида Баласа: *Balas 1966*, р. 50. Отметим также, что вслед за свт. Григорием тему разделения сущего на классы развивали, каждый по-своему, в частности, Немесий Эмесский, Феодор Мопсуэтский, прп. Максим Исповедник, св. Иоанн Дамаскин. См. также комм. к тексту Факрасиса на слова: *Сущностным является то различие...* (11).

<sup>35</sup> Свт. Григорий не делает различия между «умным» (τὸ νοερόν) и «умопостижимым» (τὸ νοητόν) — ср. места из *Об устройении человека* и *О душе и воскресении*, указанные в предыд. прим.

ной природы, так же как и у других классов сущего, имеется свой *логос сущности*<sup>36</sup>, не допускающий «большого» и «меньшего».

В специальном исследовании, посвященном теме причастности у свт. Григория, Дэвид Балас, анализируя этот фрагмент из *Против Евномия*, отмечает<sup>37</sup>, что, противопоставляя в нем обладание благом *по причастности* обладанию *по природе*, свт. Григорий следует свт. Василию Великому, который в своем трактате *Против Евномия* писал, что ангельские силы по мере любви к Богу освящаются по причастности, в то время как Святой Дух обладает святостью природно, а не по причастности, являясь раздавателем святости<sup>38</sup>. Говоря же о различии между свт. Григорием и свт. Василием, следует отметить, во-первых, то, что если у последнего речь идет о причастности ангельских сил святости, подаваемой Святым Духом, то первый пишет о причастности существ умной природы (человеческих индивидов<sup>39</sup>) Божественной сущности; и во-вторых, это различие проявляется в том, что свт. Григорий в отличие от свт. Василия использует терминологию, заимствованную из логических сочинений: подразумевая, что в отношении сущности запрещен принцип «большого и меньшего»<sup>40</sup>, свт. Григорий указывает, что

<sup>36</sup> См., например, цит. в прим. 58 на с. 133.

<sup>37</sup> *Balas 1966*, р. 61–62; см. также в целом раздел II.1 этого исследования, посвященный 22-й гл. первой книги *Против Евномия* свт. Григория Нисского.

<sup>38</sup> См.: «...Ибо Начала и Власти, и всякая подобная тварь, имеющая в себе святую вследствие внимания и тщания (ἐκ προβοῆς καὶ ἐπιμελείας), не может по справедливости быть названной святой от природы; потому что, возжелав добра, по мере любви к Богу (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πρὸς τὸν Θεὸν ἀγάπης) принимает она и меру святости. И как железо, положенное в середину огня, не перестает быть железом, но, будучи раскалено до сильнейшего сродства с огнем и приняв в себя все свойства огня, цветом и действиями подходит к огню, так и эти святые силы, вследствие общения (κοινωνίας) с Тем, Кто является святым по природе, имеют в себе святую, которая всецело проникла их ипостаси и стала им соприродной. Различие же у них с Духом Святым то, что в Духе святость есть Его природа, а в них существует как освящение по причастности (ἐκ μετουσίας)» (*Bas., Eun.* III: PG 29, 660.14–30, пер. по изд.: ТСО 7:1, с. 134 с изм.).

<sup>39</sup> См. прим. 49 на с. 127 и текст при нем.

<sup>40</sup> Интересно, что в то время как свт. Григорий, следуя учению Аристотеля и его комментаторов, как мы видели, настаивал на том, что природа (логос сущности) не может изменяться (см. цит. выше, при прим. 29 на с. 122), бого-

этот принцип находит свое проявление в ином плане: для сущих чувственной природы он проявляется в отношении присущих им качеств, а для сущих умной природы — в отношении причастности высшей, Божественной природе. Тем не менее оба автора с целью сохранения различия между тварным и Божественным в случае, когда тварное особым образом приобщено к Божественному, противопоставляют то, что *по причастности*, тому, что *по природе*, — и в этом проявляется платоническая парадигма причастности (заимствованная Каппадокийскими отцами, вероятно, не собственно у платоников, но у Оригена<sup>41</sup> или свт. Афанасия<sup>42</sup>).

На протяжении обсуждаемого отрывка свт. Григорий использует скорее философский (платонический и перипатетический), чем библейский язык для описания причастности (в отличие, например, от свт. Афанасия); в целом же на всю 22-ю гл. первой книги *Против Евномия*, как справедливо отмечает Балас, особенно повлиял язык 9-го трактата VI-й *Эннеады* Плотина. Действительно, в этом трактате Плотин говорит, что мы «наклоняемся» (νεύσαντες) к Единому–Благу<sup>43</sup>, которое является источником и началом для всего. Также Плотин указывает, что наше тело причастно (μετέχει)<sup>44</sup> Единому, и наша душа может причастовать Ему<sup>45</sup>; человек в целом, как живое существо, обладающее разумом, представляет собой некое единство во множестве, поскольку обладает Единым по приобщению и причастию (μεταλήψει

словский язык свт. Василия допускает изменение природы — см. продолжение отрывка, приведенного в предыд. прим.: «...Но [существа], в которых благо есть то, чем они наделяются, и что извне подается, суть изменяемой природы (τῆς μεταλτωτῆς εἰς φύσιν). Ибо невозможно было пасть Деннице, восходящему завтра, и сокрушиться на земле, не имея по природе (φύσει) удобоприемлимости к худшему» (Bas., *Eun.* III: PG 29, 660.31–35, цит. по изд.: ТСО 7:1, с. 134–135).

<sup>41</sup> Orig., *sel. in psalm.* CXXXV: PG 12, 1656A.

<sup>42</sup> Athan., *c. gen.* XLVI и др.

<sup>43</sup> Plot., *enn.* VI, 9.9.11–12.

<sup>44</sup> Idem., VI, 9.1.38–39.

<sup>45</sup> Idem., VI, 9.9.48.

ἔχον καὶ μεθέξει τὸ ἐν)<sup>46</sup>. Однако Плотин, как и свт. Василий, ведя речь о причастности, не пользуется языком, заимствованным из логических сочинений; другое отличие платоновского дискурса от дискурса свт. Григория заключается в том, что Плотин использует платоновскую парадигму<sup>47</sup>, в рамках которой Единое (Благо) выше сущности, на чем философ делает акцент и в 9-й книге VI-й *Эннеады*<sup>48</sup>, в то время как у свт. Григория идет речь именно о причастности Божественной сущности.

Итак, тема причастности Божественной сущности, как она развивается в первой книге *Против Евномия* свт. Григория Нисского, содержит моменты, отсутствующие как у свт. Василия, так и у Плотина. Это находит свое выражение, во-первых, в самом том факте, что свт. Григорий говорит об иерархии бытия, находящей свое завершение в высшей — умной и нетварной — природе, которой могут быть причастны в большей или меньшей мере существа ближайшей к ней по иерархии бытия природы — умной и тварной (через которую высшей природе может приобщиться и природа, соответствующая низшей ступени иерархии бытия — тварная и чувственная, так как она является составляющей сложного человеческого существа<sup>49</sup>). И во-вторых, говоря о специфике причастности высшей природе, свт. Григорий переносит сюда концепт, заимствованный из логических сочинений

<sup>46</sup> Idem., VI, 9.2.16–24; о причастности Единому каждого сущего см. также: *enn.* V, 3.15.

<sup>47</sup> См.: Plat., *resp.* 509b9.

<sup>48</sup> См.: Plot., *enn.* VI, 9.11.41–42.

<sup>49</sup> Об этом, на наш взгляд, свидетельствуют следующие слова свт. Григория из обсуждаемой цитаты: «...И вся тварь к ней обращена, и по общению в первом Благе касается и причастует (ἐφαπτομένη καὶ μετέχουσα) высшей природе». Эти слова можно было бы понимать как отголоски платоновского дискурса причастности Единого всему сущему если бы, с одной стороны, не акцент свт. Григория далее на протяжении цитаты на том, что причастность Божественной природе достигается посредством осуществления свободного выбора существами умной природы и, с другой стороны, если бы не его акцент далее по тексту трактата на том, что само по себе тварное сущее никоим образом не может быть причастно Божественной природе, см. ниже, цит. в прим. 55 на с. 131. Ср. также цит. при прим. 56 на с. 132 и ее обсуждение.



его эпохи, в которых шла речь о большей или меньшей степени наличия качеств в некоем единичном существе, и, соответственно, — в случае *Исагоги* Порфирия, — большей или меньшей мере причастности к нему привходящего. У свт. Григория эта тема трансформируется в дискурс большей и меньшей причастности нетварной природе того, что является внешним для нее (т. е. природы тварной).

Таким образом, порфириевская схема здесь оказывается в определенной мере перевернутой «с головы на ноги»: иерархия, представленная у свт. Григория, являет не просто логический порядок следования причастуемых родов и видов, на вершине которого находится в равной мере охватывающая все и всецело причастуемая всем нижележащим сущность, — но указывает на онтологические ступени сущего с трансцендентной этому существу природой в качестве своей вершины, которая причастуется этим сущим не всецело, но по мере устремленности к ней.

Сложно сказать с определенностью, имел ли свт. Григорий в виду *Исагогу* Порфирия, развивая тему причастности Божественной сущности в первой книге *Против Евномия*. Мы считаем, что все же следует допустить, что он от нее отталкивался; об этом может свидетельствовать как наличие элементов логического дискурса, аналогичных порфириевским, которые имеют место у свт. Григория<sup>50</sup>, так и — косвенно — тот факт, что свт. Василий Великий в 17-й гл. трактата *О Святом Духе* полемизирует с концепцией древа Порфирия, взятой в теологическом контексте, с целью опровержения утверждающих, что Святой Дух не «сочисляется» с Отцом и Сыном, но «подчисляется» Им<sup>51</sup>, — отсюда следует хотя бы то, что *Исагога* была известна Каппадокийским отцам.

<sup>50</sup> А именно, моменты, отсутствующие в логических сочинениях Аристотеля: речь о высшей причастуемой сущности (природе), завершающей иерархию нижележащих природ, а также дискурс «большой-меньшей» причастности, используемый в отношении привходящего (качеств).

<sup>51</sup> «Нелегко и понять, что разумеют они под этим “подчислением” (ὕλαριθμῆσιν), и какое значение придают они этому слову. Ибо всякому известно, что оно введено ими из мирской мудрости. Но посмотрим, имеет ли оно

Существенным является акцент свт. Григория (и в меньшей мере свт. Василия) на свободном благом произволении при устремленности умных существ к высшей нетварной природе. Именно этот акцент отличает дискурс свт. Григория (как и, в той или иной мере, в целом дискурс христианских авторов в случае речи о причастности человека высшему началу), от схожих с ним в некоторых других моментах дискурсов Плотина и Порфирия. Аналогом речи об этом устремлении к высшему началу у Плотина в *Эннеадах* VI, 9 являются его слова об «обращении» души к Единому. Однако речь Плотина об обращении имеет несколько иной смысл, нежели слова свт. Григория об устремленности человека к Богу посредством свободного произволения. Это следует хотя бы из того, что цель обращения у Плотина есть *соединение* с Единым, пребывающим выше сущности (природы), в то время как достигаемая благом произволением причастность Божественной природы, проявляющаяся в восприятии «высших даров» — ее свойств, — согласно свт. Григорию, является процессом, который не имеет завершения или конца<sup>52</sup>. Вообще говоря, само понятие

какое-нибудь отношение к нашему предмету. Искусные в суесловии говорят, что одни имена суть общие, и значением своим простираются на многие предметы, а иные — более собственные, и они имеют более частное значение, чем другие. Например, “сущность” есть имя общее, прилагаемое ко всему, равно к одушевленному и к неодушевленному, а “животное” есть имя более собственное, и хотя прилагается к меньшему числу предметов, нежели первое, однако же к большему, нежели имена заключающиеся под ним, ибо им объемлетя природа как разумных, так и неразумных животных. Опять, имя “человек” более собственное чем “животное”, а его более собственное имя “муж”, и имени “муж” более собственное именование каждого отдельно: “Петр”, или “Павел”, или “Иоанн”. Итак, это ли разумеют под словом “подчисление” — разделение общего на более низшее? Но не поверю, чтобы дошли они до такого тупоумия и стали утверждать, что Бог всяческих, наподобие некоего “наибобщего” (κοινώτῆτα), представляемого только разумом и не имеющего ипостасного бытия, разделяется на подлежащие, а потом разделение это стали называть “подчислением”. Этого не скажут и страждущие черножелчию» (Bas., *Spir.* XVII: 41.1–22 [Pruche], цит. по изд.: ТСО 7:2, с. 294–295 с сущ. изм.).

<sup>52</sup> Это знаменитое учение свт. Григория об *эпектасисе*, бесконечном приближении к бесконечному Божеству, содержится, в частности, в той же самой 22-й гл. первой книги *Против Евномия*, см.: «...Поскольку первое благо по при-

«причастности» — Единому в случае Плотина и Божественной сущности в случае свт. Григория — имеет у каждого из них различное значение: если у первого это понятие указывает на факт внутреннего единства и устойчивости в бытии всего, что отлично от Единого, в силу чего оно является сложным, и поэтому Единое в разной степени причастуемо *всем* сущим, — то у второго причастность Божественной сущности указывает на неслиянное соединение с Богом сознательно и неуклонно стремящихся к Нему; и если в случае Плотина является принципиально возможным преодоление оппозиции *по причастию* – *по бытию* в отношении Единого: чтобы *быть* Единым<sup>53</sup>, а не *причастивать* ему, необходимо освободиться от множественности и обрести простоту<sup>54</sup>, — то дискурс свт. Григория Нисского сохраняет принципиальный зазор, непреодолимый для человека, между *причастностью* Божественной природе, возможной для стремящихся к истинному Благу христиан, и *обладанием* ею, которое имеет место только для Лиц Святой Троицы.

Этот акцент на том, что причастность Божественной природе возможна лишь для имеющих соответствующее произволение, весьма важен для дискурса свт. Григория, развиваемого им в *Против Евномия*: ниже в этом сочинении он опровергает представление, согласно которому *все* тварное сущее причастно

роде беспредельно, то по необходимости беспредельной также будет и причастность наслаждающегося благом, ибо всегда объемлет [его] в большей мере, чем прежде, и всякий раз еще находит необъятный избыток, и никогда не может сравниться с ним, потому что и причастуемое не имеет предела, и возрастающее от причастия не престаёт возрастать» (Gr. Nyss., *Eun.*: I, 1.290.1–291.6 [Jaeger], цит. по изд.: *Григорий Нисский 2006*, с. 53–54 с изм.). Вопрос о предпосылках учения об эпектасисе в доктрине Плотина активно обсуждался в литературе (см., например: *Corrigan 1994*, р. 27–38), однако представляется неоспоримым, что в явном и ясно проговоренном виде тема бесконечной причастности высшему беспредельному началу характерна именно для учения свт. Григория, но не для Плотина.

<sup>53</sup> О бытии Единым в случае учения Плотина может идти речь не в онтологическом смысле (поскольку ум, становясь Единым, не исчезает как таковой), но как бы в эпистемологическом.

<sup>54</sup> См., например: Plot., *enm.* V, 3.15.16.

Божественной природе, понимая его как пантеистическое и приписывая его древним нехристианским народам<sup>55</sup>.

Однако в трактате свт. Григория *О жизни Моисея* в контексте толкования Исх. 3, 14 можно встретить развитие платонической темы причастуемости всего сущего Богу как истинно Сущему, и в рамках этого дискурса свт. Григорий говорит о Боге как о Причине и Сущности следующее:

...Полагаю, что великий Моисей, наученный этим богоявлением, узнал, что на самом деле ничто из чувственно воспринимаемого или умопостигаемого не есть сущее, кроме все превосходящей Сущности и Причины, от Которой и зависит все. Если же разум присмотрится к чему-либо иному из сущего, то он не обнаружит ничего самодовлеющего, того, что не нуждалось бы быть причастуемым (μετουσίᾳ) истинно Сущему. А то, что всегда остается точно таким же, не возрастает и не умалется, равно как не подвержено изменениям ни в лучшую, ни в худшую сторону (ибо худшему оно чуждо, а лучшего для него нет), что совершенно не нуждается в другом, единственное вождедеваемое, чего все является причастуемым (παρὰ παντὸς μετεχόμενον), но что не уменьша-

<sup>55</sup> «Кроме того, они [вавилоняне] признали за истину, что самый эфир, и разлитый под ним воздух, и земля, и море, и подземная часть, и на самой земле все, что есть полезного и необходимого для человеческой жизни, и все прочее не является непричастным Божественной природы; одно что-нибудь, прежде поразившее их взоры в твари, подавало повод к служению всем остальным частям творения, и они преклонялись пред каждым из этих предметов, так что, если бы и им от начала показалось непозволительным обращать с благоговением взоры на тварь, то они не впали бы в такое обольщение многобожия. Тем более не должно бы страдать этим недугом нам, Божественным Писанием научаемым взирать на истинное Божество и наставленным все сотворенное почитать внешним для Божественной природы (ἔξω τῆς θείας φύσεως), а служить и чтить одну нетварную природу, особенность и признак которой в том, что она никогда не имела начала бытия и не будет иметь конца» (Gr. Nyss., *Eun.*: III, 3.7.1–8.6 [Jaeger], цит. по изд.: *Григорий Нисский 2006*, с. 223 с изм.); см. также: Idem., III, 2.34–36. По всей видимости, то же самое имеет в виду и свт. Афанасий Александрийский, когда утверждает, что Слово Божие по сущности вне всего, в то время как по силам — во всем (*de inc.* XVII: 1.6.8 [Kannengiesser]); ср.: *Anatolios 1998*, р. 108.

ется от этой причастности причастуемых (ἐν τῇ μετουσίᾳ τῶν μετεχόντων), — вот это есть истинно Сущее, и постижение его и есть познание Истины<sup>56</sup>.

Это место можно понимать либо так, что свт. Григорий здесь различает понятия «Сущность» и «Сущее» и говорит, что Бог как Сущность является Причиной всего, а как Сущий — причастуем всем; либо, что более вероятно, понятия «Сущность» и «Сущий» он употребляет в данном случае синонимично, и фактически свт. Григорий ведет речь о том, что Богу как Сущности причастует все сущее. Если так, то как это совмещается с вышеуказанной позицией свт. Григория, согласно которой природе (сущности) Божией могут быть причастны только существа умной природы в зависимости от расположения воли и все тварное сущее нельзя считать причастным природе (сущности) Бога? Решение этой дилеммы может заключаться в том, что когда свт. Григорий в трактате *О жизни Моисея* говорит о все превосходящей Сущности, то здесь «Сущность» есть одно из имен Бога, денотатом которого является Бог как таковой<sup>57</sup>, в то время как в трактате *Против Евномия*, как видно из приведенной выше цитаты, речь идет не о Боге как Сущности, но о собственно Божественной сущности (как о том, чем обладают Лица Святой Троицы).

Но вернемся к обсуждению заявленной в трактате *Против Евномия* темы причастности. То, что эта причастность Божест-

<sup>56</sup> Gr. Nyss., в. *Mos*. II, 24–25, пер. А. С. Десницкого с сущ. изм., цит. по изд.: *Григорий Нисский* 1999, с. 35. Отметим также, что в трактате *О душе и воскресении* свт. Григорий активно использует дискурс, согласно которому Божественная природа находится во всех сущих (*anim. et res.*: PG 46, 44A–B) и проникает их (*Ibid.*, PG 46, 72D–73A), поддерживая в бытии. Разумеется, это не противоречит положению свт. Григория, согласно которому Божественная природа не причастуется всем сущим, но свидетельствует о том, что язык *присутствия* и *причастности* уже для свт. Григория Нисского отсылает к различным дискурсам (об этом также см. ниже).

<sup>57</sup> Ср. богословский язык свт. Григория Богослова, который использует для обозначения Бога понятие «первой Сущности»: *or.* XXVIII: 31.9–25 (Barbel) (идет речь о Боге как первой Сущности и Причине сущего); *or.* XXXIV: PG 36, 253.6–10 и др.

венной сущности, согласно свт. Григорию, представляет собой беспредельный процесс, имеет отношение к тому, что в его понимании сущность Божия, будучи причастуемой, остается непознаваемой для человеческого ума, поскольку, как нетварная, она беспредельна<sup>58</sup>. Непознаваема, согласно свт. Григорию, и нетварная Божественная сила, соответствующая сущности<sup>59</sup>, в то время как познаваемыми в Божестве являются нисходящие к нам Божественные энергии<sup>60</sup>.

Таким образом, можно обобщить, что в каппадокийском богословии дискурсы *причастности* и *познания* не являются тождественными; язык «энергий» в связке *сущность (природа) — энергия* предназначен у Каппадокийских отцов в первую очередь для использования в гносеологическом контексте<sup>61</sup>, а не в онтологическом (который подразумевает дискурс причастности): познаваемые энергии противопоставляются непознаваемой сущ-

<sup>58</sup> См., например: «...Поэтому есть такая сущность (ἡ οὐσία), в которой, как говорит апостол, *все стоит* (Кол. 1, 17), и [которой] мы, каждый особым образом причастуя бытия, живем, и движемся, и существуем (Деян. 17, 28), и она выше всякого начала, не представляет знаков особенности своей природы (τῆς ἰδέας φύσεως), познается же только из того, что она не может быть постигнута. Ибо наиболее особенный признак ее тот, что природа ее выше всякого представления о какой-либо характеристике. Потому тварное, поскольку не имеет одного и того же логоса, что и нетварное, не входит в смешение и общение (συκρίσεως καὶ κοινωσίας) с Сотворившим; имею в виду различие согласно сущности, и это объясняется тем, что тварное принимает свой логос природы, не имеющий какой-либо общности с тем, от чего произошло» (Gr. Nyss., *Eun.*: I, 1.373.1–375.7 [Jaeger]). Некоторые исследователи связывают учение свт. Григория о бесконечности Божественного бытия и Божественной природы с влиянием *Эннеад* Плотина (ср.: *enn.* V, 5.10.19–23; VI, 9.6.1–20), см.: *Meredith* 1988, p. 347–348.

<sup>59</sup> См.: Gr. Nyss., *Eun.*: I, 1.372–375 (Jaeger); *beat.* VII: PG 44, 1280A–B.

<sup>60</sup> См.: Gr. Nyss., *Eun.*: II, 1.353; III, 5.58–59 (Jaeger) и др.; также см., например: *Bas., ep.* 234, 2. В связи со сказанным представляются некорректными слова В. М. Лурье о том, что у Каппадокийских отцов термины δύναμις и ἐνέργεια используются синонимично, см.: *Лурье* 2006, с. 92.

<sup>61</sup> В то время как спектр значений самого по себе понятия «энергия» у Каппадокийцев, вне указанной терминологической связки, гораздо шире; он включает в себя значения усвершенного дара, благодати, природного действия и др.

ности<sup>62</sup>, однако не делается акцента на противопоставлении не-причастной сущности причастуемым энергиям, как в позднейшем богословском языке<sup>63</sup>.

Итак, для доареопагитского языка богословия характерна тенденция, в русле которой в контексте описания обожения может идти речь о причастности Божественной сущности; эта тенденция связана с платонической парадигмой противопоставления *по причастности* и *по природе* (*по обладанию*). Тема причастности Божественной сущности, кроме авторов, о которых мы уже говорили, встречается, в частности, в творениях свв. Макария Египетского<sup>64</sup>, Кирилла Александрийского и др. — чаще всего в контексте аллюзии к 2 Пет. 1, 3–4.

\* \* \*

Направление, заданное Проклом и Дионисием Ареопагитом (втор. пол. V – нач. VI вв.), видоизменило эту картину. То, что ранее выражалось через оппозицию *по бытию* (*по природе*) — *по причастию*, в русле ареопагитской богословской линии стало передаваться посредством развитой Проклом терминологической триады *непричастное* — *причастуемое* — *причастное*<sup>65</sup>. Переноса эту триаду в христи-

<sup>62</sup> Непознаваемой — по крайней мере, в этой жизни. Свт. Григорий Богослов (*ор.* XXVIII, 17) (и, возможно, свт. Василий Великий, ср.: *de fide*: PG 31, 684; *ep.* 8, 7) допускал знание сущности Божией в будущем веке.

<sup>63</sup> Эта нетождественность двух дискурсов у Каппадокийских отцов — причастности и познания — нередко не осознается исследователями, что имеет место, например, в недавнем исследовании Дэвида Брэдшоу, см.: *Bradshaw 2004*, p. 172–178. Укажем также на то, что В. М. Лурье, вероятно, проецируя на Каппадокийское богословие паламитский дискурс, неправоммерно утверждает, что Каппадокийские отцы учили о причастности Божественной сущности не «непосредственно», а «только через энергии», в то время как согласно учению Евномия Божественная сущность причастуема непосредственно (*Лурье 2000*, с. 155, 160). На самом же деле имела место ситуация почти что противоположная: в рамках Каппадокийского богословия дискурс причастности Божественной сущности имел место, в то время как у Евномия он был запрещен.

<sup>64</sup> Мас. Aeg., I: *hom.* 150.1.8.1–9.1; III: *hom.* 8.2.18–24; *hom.* 16.6.22–27 и др.

<sup>65</sup> Эту триаду ввел в философский лексикон Ямвлих, см. свидетельства Прокла: *in Tim.* II, 105.16–28; 313.19–24.

В качестве исключения из общей тенденции можно указать на использование концепта непричастности в доареопагитском богословском языке у Ария (основопо-

анскую богословскую мысль, Ареопагит говорит о принадлежащих Богу Божественности и Благе как одновременно о причастуемом и непричастном и, таким образом, различает в Божестве «причастуемое» (μετέχόμενον), чему он ставит в соответствие Божественные исхождения, силы и энергии, и «непричастное» (ἀμέθεκτος) — это Сам Бог, Его Божественность и сверхсущность<sup>66</sup>. Подобно свт. Григорию Нисскому, Ареопагит в рамках общеплатонического учения утверждает, что Бог, как Причина сущего и как Единный, оставаясь непричастным в Себе, причастует всему сущему:

...Ибо все сущее, в виду запредельного единства всего, подобает связывать с Ней [Причиной]: ведь начиная сущностнотворящее выступление вовне бытием и благодатью, и через все проходя, и наполняя Собой все бытие, и всему сущему радуясь, Она всем в Себе предобладает; единым преимуществом простоты, отвергнув всякую двойственность, все равным образом охватывает Она Своей сверхпростой бесконечностью, и всеми единично причастуется (πρὸς πάντων ἐνικῶς μετέχεται) — подобно тому, как речь (φωνή), будучи одной и той же, многим слышащим причастуется как единая (ὡς μία μετέχεται)<sup>67</sup>.

ложника арианской ереси). Согласно пересказу *Талии* Ария свт. Афанасием Александрийским, сущности Отца, Сына и Святого Духа «разлучены, чужды и непричастны (ἀμέθεκοι) одна другой» (*Ath., Ar.* I, 6: PG 26, 24.21) и Сын «совершенно непричастен (ἀμέθεκος) Отцу» (*Idem.*, PG 26, 24.28–29). То, что Арий действительно использовал понятие ἀμέθεκος в своем богословском языке представляется однозначным (т. е. нет сомнений, что это понятие в данном случае не является следствием неточности пересказа свт. Афанасием положений *Талии*), см. реконструкцию Мартина Веста, а именно, фр. 3 в публикации: *West 1982*, p. 102. Арий также говорит о причастности Христа к Премудрости и Слову, которые являются собственными для Бога (*Ath., Ar.* I, 6: PG 26, 24.19ff.) (сам Христос, согласно учению Ария, не является Собственной Премудростью и Словом Бога). Исходя из этого можно предположить, что система Ария допускает, что в Боге имеет место непричастное и причастуемое: Бог непричастен по сущности, но причастуем по Собственной Премудрости и Слову. Исходя из наличия представления об ἀμέθεκος в системе Ария, возможно, имеет смысл говорить о влиянии на его язык философской терминологии, разработанной Ямвлихом.

<sup>66</sup> *Dion. Ar., d. n.* II, 5; XI, 6. Возможно, Ареопагит стал использовать понятие ἀμέθεκος в отношении Бога в качестве противопоставления учению исохристов.

<sup>67</sup> *Idem.*, V, 9: PG 3, 825A, пер. Г. М. Прохорова с сущ. изм., цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 433–435.



Уже автор схолий к ареопагитскому корпусу (VI–VII вв.), толкуя Ареопагита, объясняет, что в то время как Бог причастуем по Своим исхождениям и энергиям (здесь схолиаст повторяет Ареопагита), непричастным Бог является по сущности. Об этом говорится в схолии к *d. n.* II, 5: PG 3, 642D:

Божественность не является причастной (οὐ μετέχεται) по сущности и непомыслима. Причастна (μεθεκτή) же она в том отношении, что все происходит из Нее и Ею держится в бытии<sup>68</sup>;

во фрагменте схолии к *d. n.* XI, 6: PG 3, 956B:

Он [Бог] непричастный (ἀμέθεκτος), поскольку ничто из сущего не причастует Его сущности<sup>69</sup>;

и в схолии к *d. n.* XII, 4: PG 3, 975B:

Непричастным (ἀμέθεκτον) Бог является по логосу природы<sup>70</sup>.

Известно, что авторство ряда схолий к Ареопагиту принадлежит Иоанну Скифопольскому, в то время как автором некоторых других схолий был прп. Максим Исповедник. Из указателя, составленного Б. Зухлой и приведенного в книге *Rorem, Lamo-reaux* 1998, р. 264–277, следует, что ни одного из вышеприведенных фрагментов не имеется в сирийском переводе схолий; однако именно схолии, вошедшие в сирийский перевод, как считается, написаны Иоанном Скифопольским. Учитывая то, что тема непричастности Бога по сущности встречается в сочинениях прп. Максима Исповедника, можно предположить, что автором вышеприведенных текстов схолий является прп. Максим<sup>71</sup>. Действительно, в *Вопросах и недоумениях* прп. Максим, используя язык

<sup>68</sup> PG 4, 221C.

<sup>69</sup> PG 4, 404A–B.

<sup>70</sup> PG 4, 404D.

<sup>71</sup> Отметим также, что в аутентичных сочинениях прп. Максим употребляет и понятие ἀμέθεκτος — в *amb.* CVII: PG 91, 1329A–B, говоря о непричастной причастуемости Бога.

Ареопагитского корпуса, следующим образом отвечает на вопрос: «Что означает сказанное апостолом: “Полнота Заполняющего все во всех”<sup>72</sup>?»:

По сущности (κατὰ τὴν οὐσίαν) Бог апофатически исключен из всех сущих, ибо никак не называется, не мыслится, не причастуется (οὐδὲ μετέχεται) кем-либо; но по промыслительному выхождению (πρόοδον) является причастуемым (μετεχόμενος) многими, ими же и заполняется<sup>73</sup>.

А в *Различных богословских и домостроительных главах* прп. Максим пишет:

Тот, Кто по сущности не допускает причастности (μεθεκτός) Себе сущим, изволяет иным способом причастовать Ему могущим это сделать, но [Сам] совершенно не выходит из сокрытости по сущности, поскольку способ, которым Он изволяет причастовать, всегда остается закрытым для всех. Следовательно, как Бог изволяет причастовать [Себе] способом, о котором ведает Он [один], так Он и изволением [Своим] привел в бытие причастных, в соответствии с логосом, постигаемым только Им, и посредством преизобилующей силы [Своей] Благости<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Еф. 1, 23.

<sup>73</sup> Мах., *qu. dub.*: 173.1–7 (Declerck), пер. А. М. Шуфрина с изм., цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007*, с. 351. См. также цитату из прп. Максима при прим. 92 на с. 147.

<sup>74</sup> Мах., *cap.* 1–5, I, 7: PG 90, 1180C–1181A, пер. А. И. Сидорова с изм., цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*, с. 258. Однако далее, в *cap.* 1–5, I, 42, прп. Максим, отсылая к 2 Пет. 1, 3–4, пишет: «Для того нас сотворил Господь, чтобы мы стали общниками Его природы и причастниками Его присносутия (θείας κοινωνοί φύσεως, καὶ τῆς αὐτοῦ ἀδιότητος μέτοχοι)» (PG 90, 1193D); ровно та же фраза встречается и в 24-м письме прп. Максима (PG 91, 609C). Мы бы не стали однозначно утверждать, что эти места противоречат вышеприведенному (*cap.* 1–5, I, 7) — вероятно, прп. Максим просто различает понятия μέθεξις и κοινωνία. В этом отношении можно было бы указать на диссертацию Т. Толлефсена (*Tollefsen 2000*; издание диссертации в виде книги [2008 г.] нам недоступно), в которой анализируются понятия, употребляемые прп. Максимом для выражения причастности (см. особенно таблицу на с. 231). Однако понимание прп. Максимом понятия κοινωνία Т. Толлефсен формулирует как «the communion or fellowship which something have in something, for



Очевидно, прп. Максим имеет здесь в виду не просто то, что тварное сущее не может считаться причастным Божией сущности (о чем говорил и свт. Григорий Нисский), но то, что и обожиаемые люди («могущие это сделать» — т. е. причастовать Богу) также не являются причастными Богу по Его сущности.

В результате в русле ареопагитской богословской линии, подхваченной и оформленной прп. Максимом, тема непричастности Бога по сущности и причастуемости по силам и энергиям стала расхожей. Однако линия Дионисия—Максима с конца IX и до XI вв. уходит в тень и опять попадает в поле зрения православных богословов только к концу жизни прп. Никиты Стифата, т. е. к последней четверти XI в. Затем эта линия подхватывается свт. Григорием Паламой<sup>75</sup>, и в итоге в ходе паламитских спо-

instance when somebody share a bottle of wine or a bread», что расходится с тем смыслом, который прп. Максим вкладывал в это понятие в указанных выше местах.

<sup>75</sup> Речь о непричастности Божественной сущности очень часто встречается в текстах Паламы. Однако имеются единичные случаи смягчения свт. Григорием этого дискурса: в диалоге *Феофан* он от лица одного из собеседников (Феофана) утверждает в 13-й гл., что сущность Божия непричастна, но неким образом и причастуема (*Theoph.* XIII: 238.7–10 [ГПС 2]), и в 17-й гл. — что Божественная природа причастуема, хотя и не сама по себе, но через свои энергии (*Ibid.*, XVII: 243.20–24 [ГПС 2]). Отметим также, что упоминание Паламой 2 Пет. 1, 4 в его сочинениях, насколько можно судить, встречается, в основном, в контексте указания на толкование этого места в святоотеческой литературе; в частности, в *particip.* VIII: 143.18–41 (ГПС 2) Палама приводит место из свт. Афанасия (*ep. Serap.* I, 24: PG 26, 585C–588A), в котором упоминается 2 Пет. 1, 4 и из которого следует, что причастность Божественного естества есть причастие Святого Духа, а в *Theoph.* XIII; XV–XVI Палама упоминает 2 Пет. 1, 4 в контексте речи о *car.* 1–5, I, 42: PG 90, 1193D прп. Максима Исповедника (цитату см. в предыд. прим.), противопоставляя этому месту другие места из сочинений прп. Максима, где говорится о том, что Бог по сущности непричастуем (например: *Ibid.*, PG 90, 1180C–1181A, см. цит. при предыд. прим.), а также о том, что Божественная энергия являет всего Бога (источник цитаты из прп. Максима, которую приводит свт. Григорий, неясен). Интересно, что в *Theoph.* XVI, в контексте обсуждения 2 Пет. 1, 4, Палама однозначно отрицает дискурс, использовавшийся свт. Григорием Нисским и, насколько можно судить, в доареопагитском богословии в целом: позиция, согласно которой Божественная сущность причастуется только святыми, в то время как для остальных она является непричастной, отвергается Паламой, который связывает ее с учением мессалиан (*Ibid.*, 240.16–23 [ГПС 2]). Следует отметить, что этот факт свидетельствует не о том, что измени-

ров представление о возможности причастности Божественной сущности отвергается в томосе собора Константинопольской церкви 1351 г.<sup>76</sup> и анафематствуется в специальном дополнении к *Синодику православия*, направленном против Варлаама и Акиндина:

...Еще тем же мудрствующим и говорящим, что Божественная сущность причастуема (μεθεκτήν), как уже не стыдящимся вновь вводить в нашу Церковь злочестие мессалиан, болевших тем же самым мнением, и не исповедающим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что она совершенно необъемлема и непричастна (ἀμεθεκτων), причастуема (μεθεκτήν) же Божественная благодать и энергия, — анафема, анафема, анафема<sup>77</sup>.

Это означает, что произошел частичный возврат к аристотелевской парадигме: оппозиция *причастность сущности — обладание сущностью* отходит на задний план<sup>78</sup> и становится актуальным

лось учение Церкви, но о том, что изменился язык Церкви, поскольку парадигматическое основание учения в случае свт. Григория Нисского и свт. Григория Паламы одно и то же. Изменение же языка Церкви связано, в частности, с тем, что в определенной ситуации прежний язык влечет за собой коннотации, отсылающие к неприемлемой картине мира — как, например, во время свт. Григория Паламы дискурс причастности сущности отсылал к учению мессалиан.

<sup>76</sup> Где говорится, что все сотворенное причастно энергии, а не сущности Бога (396–397 [Καρμίρη]).

<sup>77</sup> *Syn.* 85.628–633 (Gouillard), пер. А. Ф. Лосева с изм., цит. по изд.: *Лосев 1993*, с. 896.

<sup>78</sup> Самым значительным из православных авторов, живших после Дионисия и Максима и продолжавших использовать дискурс причастности Божественной сущности, является прп. Симеон Новый Богослов (949–1022 гг.). Специфика его богословского языка отчасти связана с фактом почти полного забвения богословия прп. Максима до втор. пол. XI в. (об этом см., например, статью В. М. Лурье, который, описывая эпоху прп. Симеона и его ученика св. Никиты Стифата, говорит о «богословии без Максима»: *Лурье 2009*). Обсуждение мест из прп. Симеона, где говорится о причастности Божественной сущности, см. в статье архиеп. Василия (Кривошеина) (*Василий [Кривошеин] 2002*), который, впрочем, делает вывод о непосредственности прп. Симеона в плане терминологии (см. с. 81), а также в статье Иштвана Перцеля (*Perczel 2001*), который, в свою очередь, пытается доказать, что прп. Симеон более последователен, чем это обычно представляется. В данной статье Перцель прослежи-

понимание, согласно которому *быть причастным сущности* означает *обладать* – по крайней мере, частью сущности (такое определение причастности дает свт. Григорий Палама<sup>79</sup>, и то, что речь идет об обладании *частью* сущности, отличает данный дискурс от аристотелевского); по этой причине для этого нового дискурса характерен акцент на непричастности (ἀμέθεκτος) Божественной сущности<sup>80</sup>. С другой стороны, аспект причастуемого и причастного в триаде *причастное—причастуемое—непричастное* отсылает к собственно платонической парадигме причастности (ведь то, чем обладает причастное, благодаря причастию к причастуемому в собственном смысле относится именно к этому последнему). Это позволяет говорить о том, что для неоплатонической триады причастности в целом, и особенно для ее модификации в христианском неоплатонизме, проявляющейся начиная с Дионисия Ареопагита, характерен синтез аристотелевской и платонической парадигм причастности: аристотелевская парадигма находит свое выражение в плане отталкивания от нее, необходимым для введения аспекта *непричастного*, в то время как платоническая парадигма проявляется в контексте речи о *причастном*

ваит истоки темы причастности Божественной сущности (как и некоторых других тем) у прп. Симеона, в связи с чем он указывает на места из сочинений прп. Макария и на литургические песнопения Византийской Церкви, утверждая, что сочинения Каппадокийских отцов вряд ли могут быть источником для прп. Симеона в плане темы причастности Бога по сущности (р. 140); однако, как следует из настоящей статьи, это не так. Отметим также, что, на наш взгляд, для прп. Симеона, так же как и для Каппадокийских отцов, характерна разведенность дискурсов причастности и познания.

<sup>79</sup> «О причастности говорится [как об] обладании частью причастуемого (μέρος ἔχει τοῦ μετέχομένου), ибо если [нечто] причастует не части, но целому, то тогда это в собственном смысле *обладание*, а не *причастность*. Но необходимо, что причащаемое делимо, если причастующее причащается части. Однако сущность Божия совершенно неделима, а поэтому и совершенно непричастна (ἀμέθεκτος). Наоборот, о том, что Божественная энергия разделяется, во многих местах говорит в своих сочинениях Златоустый отец...» (Gr. Pal., *capita* 150, CX: 208.1–8 [Sinkewicz]). Ср. также: Plat., *Parm.* 131a–e.

<sup>80</sup> Однако в евхаристическом контексте язык причастности Божественной сущности (природы) мог сохраняться и в рамках данного дискурса.

и *причастуемом*<sup>81</sup>; или для христианского богословского контекста: аристотелевская парадигма причастности проявляется в плане представления о непричастности Божественной сущности, платоническая — в плане представления о причастуемости Божественных энергий.

\* \* \*

Вернемся к пониманию причастности у Ареопагита и прп. Макария. В текстах Дионисия можно найти речь о двоякой причастности сущего Божеству. С одной стороны, все сущее причастует Ему *природно* — в первую очередь за счет самого того факта, что оно обладает бытием, а также в соответствии с природой каждого сущего: оно причастует Богу по причастности своему началу как дару Божества, но и каждое из этих начал причастует Бытию как первейшему дару Первопричины, а значит и Ей самой<sup>82</sup>. Такая

<sup>81</sup> Собственно в системе Прокла непричастным является Единое, а затем по нисходящей: Бытие-само-по-себе, Жизнь-сама-по-себе, Ум-сам-по-себе и Душа-сама-по-себе; каждое из перечисленного является родоначальником серии причастуемых сущих (Единое является началом серии генад; непричастное Бытие — серии причастуемого бытия и т. п.). Можно сказать, этот акцент Прокла на непричастном, сформировавшийся в плане отталкивания от аристотелевской парадигмы причастности, и особенно его учение об *иерархии* непричастного цементирует устойчивость и онтологическую статичность сущего в его системе; эта статичность проявляется в том, что причастное посредством причастия не изменяет своего онтологического статуса, но обретает полноту своей природы и осознание большей близости к Единому.

<sup>82</sup> См.: Dion. Ar., *d. n. V*, 5: PG 3, 820A–C: «Ему все причастует (πάντα αὐτοῦ μετέχει), и не от чего из сущего [Предсущий] не отступает; и Сам существует до всего, и все в Нем стоит (ср.: Кол. 1, 17); и вообще, если что бы то ни было есть, то — в Предсущем, и мыслится, и сохраняется; и бытие представляется прежде других Его причастий (μετοχῶν); и Само-по-себе-бытие старше бытия Саможизни, бытия Самомудрости и бытия Божественного Самоподобия; и остальное, чему причастно сущее, прежде всего причастно Бытию; более того, все то, чему причастно сущее, причастно Самому-по-себе бытию; и нет ничего из сущего, сущность и век чего не были бы Самим-по-себе-бытием. Таким образом, прежде всего Бог по праву воспевается от самого старшего (τῆς πρεσβυτέρας) из своих даров как Сущий. Ибо, предымея и сверхемея предбытие и сверхбытие,

причастность статична, и в рамках данной парадигмы нет сущего, не причастного Первопричине. С другой стороны, Ареопагит ведет речь об индивидуальном (для разумного сущего) способе причастности Божества. Приводя образ солнечного света как пример, иллюстрирующий распространение Божественного Блага в сущем, Дионисий говорит:

Подобно тому, как Благость запредельной для всего Божественности доходит от высочайших и самых старших существ до низжайших, и притом остается превыше всего, так что ни высшим не достичь Ее превосходства, ни низшим не выйти из сферы достижимого Ею, а также просвещает все, имеющее силы, и созидает, и оживляет, и удерживает, и совершает, и пребывает и мерой сущего, и веком, и числом, и порядком, и совокупностью, и причиной, и целью, — точно так же и проявляющий Божественную благость образ, это великое всеосвещающее вечносветлое Солнце, ничтожный отзвук Блага, и просвещает все способное быть ему причастным (μετέχειν αὐτοῦ δύνатаι), и имеет избыточный свет, распространяя по всему видимому космосу во все стороны сияние своих лучей. И если что-нибудь ему непрочно (οὐ μετέχει), то это не от слабости или ограниченности распространяемого им света, но от непригодности (ἀνεπιτηδείότητά) принять свет для тех, кто не открывается тому, чтобы быть его причастником. Несомненно,

Он сначала создал Бытие вообще — имею в виду Само-по-себе-бытие, а затем с помощью самого Бытия создал все, что только есть из сущего. И все начала сущего причастуют Бытию (τοῦ εἶναι μετέχουσαι) и суть; и сначала суть, а потом — начала. И если хочешь назвать начало живых как живых, то это Саможизнь, подобных как подобных — Самоподобие, единящихся как единящихся — Самоединение, упорядоченных как упорядоченных — Самоупорядоченность, и других, причастных тому или другому, или и того и другого, или многого, — то или другое, или и то и другое, или многое; и ты найдешь, что Самопричастные (τὰς αὐτομετοχὰς) сначала сами причастны Бытию и прежде благодаря Бытию существуют, а потом делаются причиной того или другого, будучи по причине причастности Бытию и сущими, и причастуемыми. И если они существуют благодаря причастности Бытию, то тем более — те, что им причастны» (пер. Г. М. Прохорова с сущ. изм., цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 413–417).

многих таковых минуя, лучи освещают находящихся позади них, и нет ничего из видимого, чего бы оно — при чрезмерном количестве своего сияния — не достигало<sup>83</sup>.

Акцент в этом отрывке из Дионисия делается на том, что все сущее пронизывается Божественным Благом так же, как весь видимый космос солнечными лучами, и ничто из сущего не является лишенным Блага, — кроме того сущего, которое само себя лишает Божественных даров. По этой причине здесь заходит речь о способности единичного сущего быть причастным Божественному Благому, которая может быть реализована либо нет. В последнем случае в рамках данной парадигмы о сущем говорится как о непрочно причастном Благому<sup>84</sup>.

Таким образом, одна парадигма причастности, используемая Ареопагитом, подразумевает причастность Богу всего сущего как данность, и в ее рамках не идет речи о непрочно причастности, в то время как другая парадигма подразумевает причастность как заданность, которая может стать (либо не стать) данностью, и в ее контексте может идти речь как о причастности, так и о непрочно причастности (разумного) единичного сущего Богу в случае из-

<sup>83</sup> Dion. Ar., *d. n. IV, 4*: PG 3, 697D–700A, пер. Г. М. Прохорова с сущ. изм., цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 303–305.

<sup>84</sup> Приведенное выше место из Ареопагита (*d. n. IV, 4*: PG 3, 697D–700A) можно было бы понять и в том смысле, что в нем говорится о неспособности сущего, обладающего низшей природной способностью, причастовать Благому в той же мере, что и сущее, обладающее высшей способностью (по всей видимости, так понимает это место А. М. Шуфрин, см. его схолию 72а к 7-й *амбигве* прп. Максима в изд.: *Максим Исповедник 2007*, с. 348). Однако, на наш взгляд, так мешает понять данное место общий контекст обсуждаемого места из Ареопагита, где делается акцент на том, что Божественного Блага не лишено ничто из сущего и Благо пронизывает и исполняет все уровни бытия. Это понимание подтверждает и начало схолии к приведенному выше месту из Дионисия: «Как воспринимаемое чувствами Солнце освещает все видимое, и то, что не причастует свету, не причастует ему по своей немощи, так и применительно к Богу: Он освещает всех, кто этого хочет» (PG 4, 248A, пер. Г. М. Прохорова с сущ. изм., цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 305). Согласно указателю Б. Зухлы, это место отсутствует в сирийском переводе схолий, а значит, ее автором мог быть и прп. Максим.

брения состояния закрытости по отношению к Божественным дарам.

И в том, и в другом случае, согласно Ареопагиту, сущее причаствуется Божественности во всей Ее полноте:

И это присуще всей вообще, единенной и единой Божественности — то, что Она каждым из причащающихся причаствуется вся, и никто не причащается лишь какой-то Ее части<sup>85</sup>.

Бог дарует себя целиком, в то время как тварное сущее причаствуется Божественности в меру своей вместимости: как в плане способности вместить, определяемой природой сущего, так и в плане индивидуальной открытости к причащаемости Божественным дарам (для разумных сущих).

Ту же мысль высказывает прп. Максим Исповедник:

Итак, если всякая Божественная в истинном смысле слова энергия в каждом [из сущих], сообразно некоему логосу, по которому [оно] существует, особым образом указывает собою на всего целиком Бога, то кто способен в точности понять и высказать, как весь Бог всецело и нераздельно пребывает во всех сущих общим для всех образом и в каждом из них — по-особому, ни многообразно распространяясь соответственно бесконечному различию сущих, в которых Он присутствует как Сущий, ни сжимая в единую объединяющую всех целокупность [взаимные] различия сущих, но истинно является всем во всех, никогда не выходя за пределы Собственной неделимой простоты?<sup>86</sup>

У прп. Максима мы обнаруживаем подобный Ареопагитскому двоякий дискурс причастности, но выраженный в более четкой форме. Приведем следующую цитату:

<sup>85</sup> Dion. Ar., *d. n.* II, 5: PG 3, 644B.

<sup>86</sup> Max., *amb.* LXXIX: PG 91, 1257A–B, пер. архим. Нектария (Яшунского), цит. по изд.: *Максим Исповедник 2006*, с. 232.

[Мы верим, что] Слово... показывается и умножается соразмерно (*ἀναλογίαν*) каждому во всех, [происходящих] из Него, и возглавляет всех в Себе. И бытие, и пребывание соответствует Ему; и возникшие (*τὰ γεγονότα*) — из Него, поскольку [они] возникли (*γέγονε*), — пребывая и двигаясь, — причаствуют Богу (*μετέχει Θεοῦ*). Ведь все [творения] за счет своего происхождения из Бога причаствуют Богу соразмерно (*ἀναλόγως*), — либо согласно уму (*νοῦν*), либо разуму (*λόγον*), либо чувству (*αἴσθησιν*), либо жизненному движению (*κίνησιν ζωτικῆν*), либо сущностной и удерживающей [в бытии] пригодности (*ἐπιτηδεότητα*), как это мнится великому богоявителю Дионисию Ареопагиту<sup>87</sup>.

В приведенном отрывке из 7-й *амбигвы* сначала говорится о причастности каждого сущего Богу в соответствие со способностями, соразмерными природе этого сущего; прп. Максим подразумевает, что имеется иерархия этих способностей, в соответствие с которой каждое сущее в большей или меньшей мере, чем сущие других природ, причаствуется Богу. В конце цитаты прп. Максим упоминает об иной парадигме причастности, говоря о «пригодности» (*ἐπιτηδεότητα*) к причастию и упоминает Дионисия. Очевидно, прп. Максим имеет в виду вышеприведенное место из трактата *О Божественных именах* (*d. n.* IV, 4: PG 3, 697D–700A), где Ареопагит говорит о возможности для единичного сущего быть непригодным к причастности свету и, соответственно, Благу, когда это сущее не желает открыться Ему. Темы причастности Богу единичного разумного сущего (человека) прп. Максим неоднократно касается в *Амбигвах*, например:

Ведь если не подлежит сомнению, что сущностью добродетели в каждом является единое Слово Божие, — ибо сущность всех добродетелей есть Сам Господь наш Иисус

<sup>87</sup> Idem., *amb.* VII: PG 91, 1080A–B, пер. А. М. Шуфрина с изм., цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007*, с. 257.



Христос... то ясно, что всякий причастный добродетели соответственно твердому навыку [в ней] человек несомненно причаствует Богу — сущности добродетелей, как благородно, соответственно предпочтению, взрастивший посеянное [в нем] соответственно природе благо<sup>88</sup>.

Эту причастность человека Богу прп. Максим описывает как растягиваемую до безграничности (ἐπιτείνειν πρὸς τὸ ἀόριστον)<sup>89</sup>. Так же как и Ареопагит, прп. Максим отмечает, что Бог причащается и невместимо вмещается соразмерно способности причаствующих (ἀναλόγως τῇ τῶν μετεχόντων δυνάμει)<sup>90</sup>. Отметим, что прп. Максим говорит о соразмерной, «аналогосной» причастности, ведя речь и о природной причастности (см. выше, цитату из *amb.* VII: PG 91, 1080A–B), и об индивидуальной: в одном случае говорится о соразмерности причастности Богу природе сущего, в другом — о соразмерности причастности человека Богу соответственно его открытости для вместимости Божественного бытия<sup>91</sup>.

Наконец, в 42-й *амбигве*, в контексте учения о предсуществующих логосах сущего, прп. Максим дает развернутое раскрытие темы индивидуальной причастности Богу:

Всех вещей существующих или имеющих быть... твердо утвержденные логосы предсуществуют в Боге, в соответствии с которыми все вещи есть, и становятся, и пребывают, всегда приближаясь через естественное движение к их предположенным логосам. Они [эти вещи] скорее удерживаются в бытии и получают в соответствии с характером и мерой выбранного ими движения и склонности либо благо[-бытие] (τὸ εὖ),

<sup>88</sup> Мах., *amb.* VII: PG 91, 1081D–1084A, пер. А. М. Шуфрина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007*, с. 263.

<sup>89</sup> Idem., PG 91, 1089B.

<sup>90</sup> Idem., PG 91, 1076D.

<sup>91</sup> По наблюдению Г. И. Беневича, вероятно, понятие об «аналогосности» прп. Максим заимствовал у Ареопагита. Об использовании в Ареопагитском корпусе терминов ἀναλογία и ἀναλόγως см. в книге: *Alexander (Golitzin) 1994*, р. 86–97.

вследствие добродетели и прямого движения к своему логосу, либо зло-бытие (τὸ φεῦ εἶναι), вследствие порока и движения не в согласии со своим логосом. Или говоря кратко: в соответствии с именем или лишением, в их природной способности причастности (κατὰ φύσιν μεθεκτικῆς δυνάμεως) к Тому, Кто существует по природе совершенно и непричаствуемо (παντελῶς ἀμεθέκτου κατὰ φύσιν) и Кто предлагает Себя совершенно просто и милостиво по причине Его беспредельной благости всем, достойным и недостойным, производя постоянство присного бытия, как каждый человек сам от себя к тому расположен. Для них соответствующая причастность или непричастность (ἀνάλογος μέθεξις ἢ ἀμεθεξία) собственно сущего, благо-сущего и присно-сущего (τοῦ κυρίως ὄντος καὶ εὖ ὄντος καὶ ἀεὶ ὄντος) — это возрастание и усиление наказания для тех, кто не был способен причаствовать, и радость для тех, кто оказался способным причаствовать<sup>92</sup>.

Прп. Максим начинает речь вообще о «всех вещах», но затем переходит к описанию причастности к Богу отдельных человеческих индивидов. В зависимости от личного расположения, определяющего движение человека согласно с его логосом, человек либо открыт (обладает способностью) причастности к Божеству, непричастному по природе, но дарующему Себя тварному сущему, либо закрыт для этой причастности. В последнем случае человек обретает «зло-бытие», и прп. Максим говорит о нем как о непричастном «собственно сущему», «благо-сущему» и «присно-сущему» (τοῦ κυρίως ὄντος, εὖ ὄντος, ἀεὶ ὄντος). Стоит обратить внимание на то, что если «сущее» здесь понимать как синоним «бытия» (как это делает П. Шервуд<sup>93</sup>), то, формаль-

<sup>92</sup> Мах., *amb.* XLII: PG 91, 1329A–B, пер. Г. И. Беневича с изм. (перевод выполнен с учетом понимания П. Шервуда), цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007*, с. 449–450.

<sup>93</sup> В переводе Г. И. Беневича, следующем пониманию П. Шервуда, в данном случае речь идет о триаде «бытие», «благо-бытие» и «присно-бытие» (см.: Там же, с. 450).



но говоря, прп. Максим противоречит положению Дионисия, выраженному в *d. n. V, 5*: PG 3, 820A–C, согласно которому все, что существует, причастно бытию как Божию дару<sup>94</sup>. Однако, как нам представляется, действительного противоречия здесь нет, если иметь в виду различие двух дискурсов причастности у Ареопагита и прп. Максима. Действительно, прп. Максим в данном случае использует иной дискурс, чем Дионисий: если Ареопагит в *d. n. V, 5* ведет речь о природной причастности Божеству, и в этом отношении он говорит о причастности всего существующего неким обобщенным реалиям — бытию и общему для сущих определенной природы началу, то прп. Максим в данном случае использует дискурс не природной, но индивидуальной причастности, — дискурс, подразумевающий личный выбор и, соответственно, возможность выбора небытия; в контексте этой парадигмы язык гипостазирует небытие, или зло-бытие, и по этой причине именно в рамках данного дискурса может идти речь — как в обсуждаемом отрывке из прп. Максима — об обретении человеком зло-бытия и о непричастности бытию (несмотря на использование этой парадигмы, прп. Максим все равно смягчает ее, говоря о непричастности не «бытию», но «сущему»). Это не подразумевает, что человек уже перестал существовать, как это было бы, если о непричастности бытию говорилось бы в контексте дискурса природной причастности, но в конечном итоге это указывает на движение к такому несуществованию.

Особенно ярко это различие между дискурсом природной и индивидуальной причастности проявляется у свт. Григория Паламы в трактате *О Божественной и боготворящей причастности*. Палама, с одной стороны, различает способы причастности Богу всего сущего (посредством чувственной, разумной и умной жизни; подразумевается, что также и по бы-

тию<sup>95</sup>), и с другой — причастность Богу обоженных людей; и хотя причастным Богу является все сущее, только обоженные люди причастны Богу таким образом, что живут собственно Божественной жизнью:

Но угодно ли тебе верно узнать еще и то, что сподобившиеся обожиться стяжают Самого Духа Святого не по сущности, но по нетварному воссиянию и благодати? ...Хотя все причастно Богу (μετέχει πάντα τοῦ Θεοῦ), но в причастности [Ему] святых мы видим важное и весьма большое отличие. Ибо почему, скажи мне, жизнь ни одного из чувственно (αἰσθητικῶς), или разумно (λογικῶς), или умно (νοεῶς) причастных Богу [уже] тем, что они живут, не является и не называется боговидной или боговдохновенной? И ни одно из них — божественным, или богоизбранным, или богоносным, или, тем паче, Богом, если только оно не будет из числа обоженных? Те же, которым свойственно жить лишь чувственно — а есть [ведь даже] и вовсе лишённые чувствования — вовсе не способны к Божественной жизни, хотя и они причастны Богу (μετέχοντα Θεοῦ). Видишь, что хотя и во всем есть и всеми причастуется Божественное, но только в святых Оно пребывает [вполне], и только ими в собственном смысле (κυρίως) причастуется? ...Подобало, чтобы весьма уподобились Богу обоженные, и Сыну по природе — усыновленные. Так что как Бог — един Сый, един Живый, един Свят, един Благ, един, имеющий бессмертие, обитающий в неприступном свете (1 Тим. 6, 16), хотя многие и существуют, и живут, и святые, и благи, и бессмертны, и обитают в свете и в стране живых (Пс. 114, 8), — так, и одни лишь святые суть причастники Божии, хотя и все [Его] причащаются. Не кажется ли тебе, что столь великого различия в причастности (τὴν τῆς μεθέξεως διαφοράν) достаточно, чтобы причастность живущих божественно мы представляли нетварной...?<sup>96</sup>

<sup>95</sup> Ср. слова из приведенной ниже цитаты: «...а есть [ведь даже] и вовсе лишённые чувствования...».

<sup>96</sup> Gr. Pal., *particip.* IX–XI: 145.6–8, 145.26–146.8, 146.20–147.3 (ГПС 2), пер. архим. Нектария (Яшунского) с изм., цит. по изд.: *Григорий Палама 2007*, с. 99–101. Ср. также: Idem., *dial. orthod. et Barl.* XLVII; *Acind.* V, 27.

<sup>94</sup> См. выше, цитату в прим. 82 на с. 141.

В трактате *О Божественном разделении и соединении* свт. Григорий в плане природной причастности различает бытие, а также чувственную, разумную, умную и чувственно-умную жизнь. Здесь свт. Григорий не делает акцента на дискурсе причастности, но, имея в виду то же, о чем шла речь в вышеприведенной цитате, он говорит о различных дарах, или энергиях Божиих: с одной стороны, дарующих бытие, умную, чувственную жизнь и т. д., с другой же стороны — изменяющих к лучшему и приводящих к единению с Богом тех, кто причастен к разумной и умной жизни:

Поскольку же и по неизреченному преизбытку благодати Производитель и Устроитель сделал все многообразным, одним [Своим творениям] изволив [даровать] только бытие, а другим — вдобавок к бытию получить и жизнь; и одним [из этих последних] — быть причастными жизни умной (νοεράς), а другим — наслаждаться одной лишь чувственной. Есть же и такие, которым [позволил Он] обладать и смешанной из того и другого жизнью; а из получивших от Него разумную (λογικήν) и умную (νοεράν) жизнь — те, которые добровольным наклоном к Нему сподобились единения с Ним и того, чтобы таким образом жить божественно и вышеестественно, будучи удостоены Его богосодельвающей благодати и энергии. Ибо Его изволение является становлением для сущих, — либо приводимых из небытия [в бытие], либо из-

О том, что все сущее причаствует Богу (в Его энергиях) см.: Gr. Pal., *capita* 150, LXXVIII. Учение о различных видах причастности сущего Богу и об особенном способе причастности Богу святых развивал соратник свт. Григория Давид Дисипат (см. места из его *Ямбов*, направленных против Акиндина: 735.462–463, 484–486 [Browning]). Отметим, что в статье, посвященной Давиду Дисипату, М. М. Бернацкий и А. Г. Дунаев несправедливо представляют эту позицию в качестве оригинального учения Дисипата, утверждая, что «свт. Григорий Палама выделял только особую причастность обоженных святых по сравнению с прочими людьми» (Бернацкий, Дунаев 2007, с. 586).

меняемых к лучшему, — и [бывает] это различным образом<sup>97</sup>.

Таким образом, у свт. Григория и вообще в святоотеческой традиции дискурс природной причастности указывает на устойчивость в бытии и пребывание в своей природе различных порядков тварного сущего, в то время как дискурс личной причастности относится к обожению — т. е. посредством нетварных даров Бога окажетствованию Божественными свойствами тварного сущего, превосходящего таким образом свою природу.

В итоге можно сказать, что для данного дискурса речь о причастности сущего Божеству — так же как используемая в рамках этого дискурса триада причастности — подразумевает синтез платонической и аристотелевской парадигм причастности. Аристотелевская парадигма проявляется в речи о природной причастности; точнее, в отношении природной причастности мы имеем синтез платонической и аристотелевской парадигм: поскольку природная причастность сущих есть причастность Богу, дарующему сущим Бытие, Жизнь и т. п., здесь имеет место платоническая парадигма. Но хотя каждый класс сущего является причастным Богу в различной мере, тем не менее, каждое конкретное сущее данного класса обладает в определенных отношениях *неизменной природной причастностью* Богу, т. е. *по причастности* здесь означает то же, что и *по бытию*, и в этом отношении проявляется *аристотелевская* парадигма причастности. Собственно же *платоническая* парадигма причастности находит свое выражение в речи об индивидуальной причастности к Богу конкретного разумного сущего, могущего быть причастным дарам, которыми владеет Бог, в большей или меньшей степени, в зависимости от произволения причаствуемого.

<sup>97</sup> Gr. Pal., *de un. et dist.* XVI: 79.29–80.103 (ГПШ 2), пер. архим. Нектария (Яшунского) с изм., цит. по изд.: *Григорий Палама 2007*, с. 19–20.

\* \* \*

Обратимся теперь к теме причастности в паламитских спорах, конкретнее — к вопросу о том, как эта тема раскрывалась у Никифора Григоры<sup>98</sup>. Григора отрицал, что можно вести речь о том, что

<sup>98</sup> Никифор Григора (род. 1290/1291 или 1293/1294 г., ум. между 1358 и 1361 гг.) — известный византийский философ, богослов, агиограф, литератор, ритор, астроном, историк. Родился в Ираклии Понтийской, получил первоначальное образование у своего дяди Иоанна, еп. Ираклийского; в юности переехал в Константинополь, где изучал логику и риторику у будущего патриарха Иоанна Глики, а философию и астрономию у Феодора Метохита. Григора был известным в Константинополе преподавателем; когда же в 1328 г. Константинополь был захвачен Андроником III и был разграблен дом и библиотека Метохита, Григора стал вести уединенную жизнь. После диспута с Варлаамом Калабрийским в 1331/1332 г., описанном в диалоге *Флорентий* (изд.: *Niceforo Gregora 1975*; диспут посвящен риторике, астрономии, грамматике и аристотелевским силлогизмам), Григора, победив Варлаама, возвращается к активной жизни. В 1334/1335 г. Григора выступил в качестве советника Синода по вопросу возобновления переговоров с латинянами; Григора, считавший, что в отношении триадологии невозможны необходимо значимые высказывания, убедил епископов не вступать в прения с католиками. В паламитских спорах Григора начал участвовать с конца 1346 г., когда по просьбе имп. Анны он стал писать против Паламы, с которым до того был в дружеских отношениях. В 1348 г. Григора публично полемизирует со свт. Григорием Паламой в присутствии императора; в 1350 г. Григора публикует свой *Первый антирритик* (изд.: *Nikephoros Gregoras 1976*), направленный против свт. Григория. В свою очередь, после диспутов с Григорией свт. Григорий издает трактат *Сто пятьдесят глав*. В 1351 г. Григора становится монахом. В том же году под председательством имп. Иоанна VI Кантакузина состоялись соборы во Влахернском дворце в Константинополе, где в ходе напряженных дебатов были подписаны шесть догматических формулировок паламитского содержания, и антипаламиты были окончательно осуждены. Анафематизм, касающийся Григоры, был вызван оскорблениями последнего в адрес Паламы; он появился в синодике Фессалоники (см.: *Gouillard 1967*, р. 248). Григора активно критиковал паламитов и императора (особенно в своих письмах), за что его заключили под домашний арест в монастыре Хора, где он жил. Когда в 1354 г. Константинополь захватил Иоанн V Палеолог, заточение Григоры закончилось. В 1355 г. имп. Иоанн Палеолог устроил публичную дискуссию между Григорией и свт. Григорием Паламой в присутствии папского легата Павла еп. Смирнского, о чем и повествует публикуемый в данном издании текст Факрасиса. Григора дал собственное изложение этого диспута в 30-й и 31-й книге своей *Ромейской истории*; на это изложение свт. Григорий написал два опровержения, и еще одно опровержение написал св. Николай Кавасила. В 1355/1356 г. Григора опубликовал *Второй антирритик* против Паламы (изд. в неопубл. дис.: *Paparozzi 1970–1971*), на который свт. Григорий написал два опровержения. Когда Григора умер, то, если

имеются нетварные Божественные энергии, отличные от сущности Бога. Согласно Григоре, все существующее может быть либо

можно верить его почитателю Иоанну Кипариссиоту (PG 152, 733C–736A), враги Григоры влачили его тело по улицам Константинополя. (Биографические сведения о Григоре см. в изд.: *Guilland 1926*, р. 3–54; *Beyer 1978*).

Григора был выдающимся ученым своего времени. Он делал астрономические расчеты пасхалии и предлагал реформу юлианского календаря в духе будущего григорианского (см.: *Guilland 1926*, р. 283–294; об астрономических исследованиях Григоры см. недавнюю статью: *Theodossiou, Manimanis, Dimitrijević 2006*); имп. Андроник II хотел принять эту реформу, но не решился. Григора написал два сочинения об астрологии, дописал 14–15-е главы к 3-й кн. *Гармонии* Птолемея (за что подвергся критике от Варлаама). Снискали популярность комментарии Григоры к трактату *О сновидениях* Синесия Киренского (PG 149, 521–642), в которых кроме вопросов толкования сновидений идет речь о теории музыки; это сочинение является важным источником по теории и практике магии в античный и византийский периоды (см.: *Greenfield 1995*, р. 120, 125). Известно также пристрастие Григоры к герметическому корпусу и *Халдейским оракулам* (ср., например: *antirrh. I, 1.7: 165.17–167.6* [Beyer] и *exp. de ins.*: PG 122, 1128B (где просматривается заимствование из *Экзегезы* Пселла); высмеивание в этом отношении Григоры св. Николаем Кавасилой см. в его *Слове против нелепостей Григоры* [Garzya 1954]). Кроме прочего Григора написал фундаментальный труд *Ромейская история* (состоит из 37 книг; изд.: *Nicephori Gregorae historiae Byzantinae 1829–1855*, пер. первых 11-ти книг: *Никифор Григора 2004*); одна часть труда посвящена истории Византии и охватывает период с 1204 по 1359 г., другая часть (кн. 30–35) посвящена богословско-философским вопросам, связанным с полемикой Григоры с Паламой. Для Григоры как историка характерно представление о синергии человеческой воли и Божественного провидения, проявляющейся в ходе истории (о концепции истории у Григоры см.: *Guilland 1926*, р. 228–257; *Moutsopoulos 1975*; *Каждан 1976*; *Μόσχος 1998*, σ. 262–271). В философском отношении Григора тяготеет к Платону и платонической традиции; во *Флорентии* и других своих произведениях Григора критикует Аристотеля, учение которого он, тем не менее, хорошо знал. Григора разделял учение об эйдосах родов и видов сущего, а также, вероятно, учение о Мировой Душе (см. выше комм. к тексту Факрасиса на слова: *...Фессалоникиецу ему: ... «И также промышление Бога...»* [13]). Согласно Григоре, логика и силлогистика применимы только в отношении знания о чувственных вещах, но не в отношении истинной реальности (*antirrh. I, 2.4: 291* [Beyer]; основываясь на этой позиции, Григора критиковал латинян за использование силлогистики в богословии). К. Иеродиакону (*Ierodiakonou 2002*, р. 223–224) возводит эту фундаментальную для Григоры установку к Плотину, с его различием между диалектикой и логикой (*enn. I, 3.4–5*; ср. *V, 5.1*). Григора был одинаково хорошо начитан в произведениях как античных философов, так и церковных писателей. В целом о философии Григоры см.: *Guilland 1926*, р. 194–227; *Μόσχος 1998*, σ. 140–253; *Fryde 2000*, р. 365–368; *Ierodiakonou 2002*, р. 221–224. Издание неоплатонических отрывков из Григоры см. в статье: *Beyer 1971*, S. 183.

сущностью, либо привходящим<sup>99</sup>; соответственно, энергия Бога может быть либо тождественна с Божественной сущностью, либо быть внешней для нее, а значит, тварной (поскольку существует либо тварное, либо нетварное). Таким образом, учение Григория предполагает, что об энергиях относительно Бога можно говорить в двух смыслах. Во-первых, в том смысле, что для Божественной сущности характерна высшая мера осуществленности, т. е. энергичности<sup>100</sup>. Энергия в этом случае является внутренней для сущности и неотделимой от нее, у сущности и энергии один и тот же логос сущности<sup>101</sup>. Во-вторых, понятие энергии Божией, согласно Григору, может указывать на некие тварные действия Божии в этом мире, проявления Бога посредством феноменов тварного мира<sup>102</sup>;

<sup>99</sup> Nic. Greg., *antirrh.* I, 1.8: 189.16–17 (Beyer).

<sup>100</sup> См. ниже, цит. при прим. 130 на с. 165.

<sup>101</sup> См. в тексте Факрасиса: 328.36–37, 330.14–16, 332.7–8, а также цитату из Григория в комм. к тексту Факрасиса на слова: ...*Относится к вашим утверждениям, полагающим энергию неотличимой от сущности* (4). Позиция Паламы в этом отношении такова, что Божественная сущность и энергия и едины по логосу, и различны, см.: Gr. Pal., *de oper.* IV.

Отметим, что в *Первом антирритике* (*antirrh.* I, 2.1: 235.6–25 [Beyer]) Григора, доказывая тождественность в Боге энергии и сущности, приводит цитату из свт. Григория Нисского, где говорится, что энергия и производящая ее движущаяся сущность мыслятся вместе и неотделимы друг от друга, и поэтому энергия и ее источник представляются единичными согласно одному и тому же логосу (κατὰ ταὐτὸν ὁ λόγος) (Gr. Nyss., *Eup.*: I, 1.210.4 [Jaeger]). Однако свт. Григорий здесь ведет речь о сущности и энергии в триадологическом контексте (Григора не отмечает это), обсуждая, как правильно мыслить рождение Сына Отцом и опровергая представление Евномия, согласно которому энергии суть «после» сущностей, а значит Сын, произведенный энергией сущности Отца, инаков по сущности, чем Отец. Поэтому когда свт. Григорий говорит, что сущность (Бог-Отец) и энергия (движение Отца к порождению Сына) есть одно и то же «по логосу», имеется в виду, с одной стороны, что они едины в плане речи, которая может сказываться о них, с другой же стороны, имеет место аллюзия к формуле, активно используемой Каппадокийскими отцами, согласно которой у Отца и Сына единый «логос сущности» (λόγος τῆς οὐσίας). Когда же свт. Григорий ведет речь о соотношении сущности и энергии не в триадологическом контексте, но имея в виду энергии Божии, направленные к миру, то он отмечает, что не должно мыслить эти энергии тем же, что и логос бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον) (т. е. логос сущности) Бога (Idem., *Eup.*: III, 5.58.4–5).

<sup>102</sup> См., например, в тексте Факрасиса: 340.30–31 и наш комм. на слова: ...*Было зачитано речение великого Василия...* (12).

так понимаемые энергии представляют собой воления Божии, имеющие начало и конец во времени.

Отрицая существование нетварных Божественных энергий, Григора утверждал, что Бог присутствует в мире по Своей сущности, и сущность Божия причастна всему тварному существу. О причастуемости Божественной сущности говорил еще Варлаам Калабрийский, но здесь нас будет интересовать позиция и аргументация Григория.

Приводя слова свт. Иоанна Златоуста о том, что Бог во всем присутствует в полноте<sup>103</sup>, и слова св. Иоанна Дамаскина, согласно которым мы не можем знать, что есть сущность Божия и каким образом она все во всем (ср. 1 Кор. 15, 28)<sup>104</sup>, — Григора пишет в своем *Первом антирритике*:

Видишь, как отцы разнообразно говорят, что сущность Божия пребывает в сущих, творит все, причаствуется всеми (ὅπλο πάντων μετέχουσαι), все просвещает и освящает, и не мыслят никакой иной энергии и силы Его, которая существовала бы помимо триипостасной сущности Божией и действовала бы не от Бога?<sup>105</sup>

Таким образом, Григора, искажая терминологию отцов, доказывает, что Бог присутствует и причаствуется всем сущим, и причаствуется Он по Своей сущности.

В других местах *Первого антирритика* Григора пишет следующее:

...Ибо доказано, что, пребывая везде сущностно и все наполняя (πανταχοῦ παρὼν οὐσιωδῶς καὶ τὰ πάντα πληρῶν), Бог последовательно все образует и упорядочивает, руководствуясь только Своим замыслом и желанием<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Jo. Chrys., *anom.* I, 3: PG 48, 704.

<sup>104</sup> Jo. D., *f. o.* I, 2: 32–36 (Kotter); см. также: «[Дух Святой] называется... все исполняющим сущностью (πάντα τῆ οὐσίᾳ πληροῦν), все содержащим, наполняющим мир по сущности (πληρωτικὸν κόσμου κατὰ τὴν οὐσίαν), неместимым для мира по могуществу» (Idem., I, 13: 77–82, цит. по изд.: *Иоанн Дамаскин 2002*, с. 183).

<sup>105</sup> Nic. Greg., *antirrh.* I, 2.1: 231.17–20 (Beyer), пер. Т. А. Щукина.

<sup>106</sup> Idem., 235.28–30, пер. Т. А. Щукина.



...Ибо как душа проникает полностью все части тела по своей природе и силе, не принимая никакого пятна от них, причем различные вещи, пребывающие в ней, думается, создают различие и ее сил, — ибо сердце, печень, артерии, нервы, кости, ногти и волосы принимают ее превыше человеческого разумения целиком и как нечто единое, различие же происходит от их наличного состояния и силы, — так же и Писание говорит, что Бог пребывает равномерно повсюду и цельно, и *всеми единично причастуется*, неравномерно же — согласно образу [осмысленной] речи (λαλιᾶς), которая, *будучи одной и той же*, на многие различные слышания разделяется, и каждому единообразно и всецело *причастуется как единая*<sup>107</sup> без того, чтобы как-либо запятнаться; однако одинаково не понимают ее ни бессловесные, ни люди, рожденные с неразумной речью, но могут понять в зависимости от их воли и расположения. Так же, говорят, и Он пребывает равномерно и неделимо по сущности [во всем и] во всех добродетельных и набожных людях, но познается ими неравномерно, не по сущности, но различно в меру осознания, из-за расхождения или рассудка и знания, или [врожденной] добродетели и [действительной] жизни<sup>108</sup>.

Насколько можно понять мысль Григория, он имеет в виду, что Бог по Своей сущности причастует и пребывает в тварном мире. Со Своей стороны Бог присутствует во всем равномерно — подобно тому, как осмысленная речь в равной мере направлена ко всем, способным ее услышать; если же смотреть со стороны тварных сущих, то Бог (= Божественная сущность) присутствует и причастует им в разной мере: соразмерно «силе» сущих (т. е., вероятно, способности к Его восприятию) и в зависимости от расположения воли в случае умных сущих, а также в зависимо-

<sup>107</sup> Dion. Ar., *d. n. V, 9*: PG 3, 825A (слова, составляющие цитату, выделены курсивом).

<sup>108</sup> Nic. Greg., *antirrh. I, 2.5*: 307.5–22 (Beyer), пер. Д. С. Бирюкова и Т. А. Щукина.

сти от их знания (осознания) причастности и присутствия сущности Божией в тварном мире и собственно в них самих. Как и у Каппадокийских отцов, у Григория имеет место разведенность дискурсов причастности и познания<sup>109</sup>.

Приводя образ речи, Григора имеет в виду следующее место из *Ареопагитик*: «[Божественная Причина] всеми единично причастуется (πρὸς πάντων ἐνικῶς μετέχεται) — подобно тому, как речь (φωνή), будучи одной и той же, многим слышащим причастуется как единая»<sup>110</sup> (*d. n. V, 9*: PG 3, 825A), — которое он (неточно) цитирует. Однако, очевидно, Григора опирается не только на это место из Дионисия, но и на схолию к нему:

Заметь, что голос (τῆς φωνῆς), бестелесный и единый, слышится многими одинаково и не истощается по причине их множества. Так и Бог всеми равно причастуется (ἐλίσης μετέχεται); это и означает «единично». Но — соразмерно (κατὰ ἀναλογίαν) вере; и, будучи разделяем, Он не истощается<sup>111</sup>.

Вслед за Ареопагитом и его схолиастом (которым мог быть и прп. Максим), Григора, приводя образ речи, иллюстрирует этим тот факт, что Бог причастуется сущим, оставаясь единым и не делясь на части. Толкуя этот образ, Григора следует акценту схолиаста на том, что Бог, одинаково отдавая Себя, причастуется в зависимости от интенции причастующего (там, где схолиаст

<sup>109</sup> Таким образом, следует скорректировать высказывание И. Полемиса, который пишет о Григоре и Варлааме Калабрийском, что для них непосредственный опыт переживания Бога возможен лишь в платоническом смысле: путем причастности Его сущности (*Polemis 1996*, p. 10). На самом же деле причастность Божественной сущности, в рамках учения Григория, характерна для всего тварного сущего, в то время как различной является мера познания, или осознания умным сущим присутствия Бога и Его причастуемости миру. В своей же полноте сущность Божия, согласно Григоре, не может быть постигнута, как беспредельная, см. например: *antirrh. I, 1.8*: 199.16–18 (Beyer).

<sup>110</sup> См. более полную цитату при прим. 67 на с. 135.

<sup>111</sup> PG 4, 332C–D, пер. Г. М. Прохорова с изм., цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 435. Согласно указателю, составленному Б. Зухлой, данная схолия отсутствует в сирийском переводе схолий.



говорит о «вере», Григора — о мере добродетельности и об осознании человеком присутствия Бога в себе и в сущем). Однако в то время как Ареопагит, на которого ссылается Григора, и схолиаст, которого он, вероятно, имеет в виду, ведут речь о присутствии в сущем и причастности сущему Бога как такового, Григора утверждает, что Бог по Своей сущности присутствует и причастуется тварными сущими. В связи с этим отметим, во-первых, что Григора не различает двух дискурсов: *присутствия* Бога по сущности в тварном мире и *причастности* Бога по сущности для тварного сущего. Действительно, в святоотеческой литературе можно встретить утверждения о наполнении сущего Богом по Его сущности (природе) и о присутствии сущности (природы) Божией во всем тварном сущем; об этом упоминают свт. Григорий Нисский (см. выше, прим. 56 на с. 132), св. Иоанн Дамаскин (указание на места см. выше в прим. 104 на с. 155), свт. Фотий Константинопольский (см. ниже, цит. при прим. 132 на с. 166), прп. Симеон Новый Богослов<sup>112</sup>, свт. Григорий Палама<sup>113</sup>. Однако, насколько можно судить, в рамках святоотеческой традиции утверждение о присутствии Бога по сущности в тварном мире не

<sup>112</sup> Sym. N. Theol., *хутт.* XLVII (LII), 31–41.

<sup>113</sup> «И вот Божия сущность — везде, ибо, как сказано в Писании, *Дух наполняет все* (Прем. 1, 7) по своей сущности; везде и обожение, неизреченно присутствующее этой сущности и неотделимое от нее как ее природная сила. Но как огонь невидим, если нет материи или чувствилища, воспринимающего его светоносную энергию, так и обожение невидимо, если не оказывается материи, восприимчивой к явлению Божества; когда же получит пригодную пребывающую в непомраченном состоянии материя, а такова всякая очищенная разумная природа, неотягощенная покровом многообразного зла, тогда и обожение созерцается как духовный свет, а вернее, и обоживаемых делает духовным светом» (*тр.* III, 1.34, пер. В. Вениаминова [В. В. Библикина], цит. по изд.: *Григорий Палама 2003b*, с. 298). Очевидно, что понимание свт. Григорием присутствия сущности Божией в тварном мире близко к ареопагитской теме, подхваченной, в частности, схолиастом, прп. Максимом и Григорой, согласно которой Бог отдает Себя сущему всецело, в то время как сущее причастует Его в меру своей вместимости; разница в том, что у Паламы делается акцент на направленной ко всему тварному сущему потенции *обожения*, актуализация которой доступна лишь для очищенной умной природы, в то время как у остальных авторов в рамках данной темы не делается на этом акцента.

тождественно утверждению о причастности Божией сущности для всего сущего, поскольку первое утверждение относится ко всему тварному сущему и обычно несет смысл, близкий к речи о природной причастности Богу всего сущего, в то время как второе утверждение могло использоваться исключительно в контексте речи об обожении. О том, что за словами о присутствии Бога по сущности в тварном сущем в святоотеческой литературе стоит иной смысл, чем в словах о причастности сущности Бога для всего сущего, свидетельствует и то, что св. Иоанн Дамаскин, который, как мы видели, в *Изложении веры* говорил, что Бог по сущности присутствует во всем сущем, в трактате *О свойствах двух природ в едином Христе* перечисляет свойства, которыми Христос обладает как Бог, и среди особенностей Божества он упоминает «доступность к причастию по энергии, а не по природе»<sup>114</sup>; также и противник Григоры, свт. Григорий Палама, допуская присутствие сущности Божией в сущем, настаивает на непричастности сущности Бога как таковой для любого из тварных существ. Таким образом, сливая дискурсы причастности и присутствия в отношении к Божией сущности, Григора следует парадигме природной причастности, что исключает речь об особенном модусе причастности Богу, характерном для обоживаемых людей.

<sup>114</sup> Jo. D., *de duab.* XI: 9–10 (Kotter). Однако в с. *imag.* III, 26 св. Иоанн Дамаскин пишет о причастности Божественной природе в евхаристическом контексте: «Ангелы стали участниками и сделались общниками не естества божественного, но — действия и благодати; из людей же те бывают участниками и делаются общниками Божественного естества (ср. 2 Пет. 1, 4), которые принимают святое Тело Христово и пьют Его Кровь. Ибо [Тело и Кровь] соединены с Божеством по ипостаси; и два естества в принимаемом нами Телесном Христовом соединены в ипостаси неразрывно; и мы бываем участниками двух природ: Тела — телесно, Божества — духовно, скорее же, обоих обоюдно. Не по ипостаси мы — одно и то же [что и Спаситель] (ибо сначала существуем ипостасно и потом [только] вступаем [с Ним] в единение), но по соединению с Телом и Кровью» (пер. А. А. Бронзова, цит. по изд.: *Иоанн Дамаскин 1893*, с. 108). Таким образом, о причастности природы Божества здесь говорится как о том, что возможно через посредство соединения с Телом и Кровью Христа.

Во-вторых, это учение Григоры о причастности сущности Божией для всего сущего противоречит как парадигме причастности, характерной для доареопагитского богословского языка, допускавшего причастность Божественной сущности только для обоживаемых людей (поскольку тема причастности сущности Бога отсылала к 2 Пет. 1, 3–4), так и парадигме, характерной для доминирующего направления богословского языка после Ареопагита, в рамках которого вообще исключена речь о причастности Божественной сущности (за исключением евхаристического контекста у некоторых авторов). С этим связано, опять-таки, то, что Григора фактически не учитывает существенное для богословского языка святых отцов двойное понимание причастности Богу, состоящее в различении природного и индивидуального порядков причастности. Как мы видели, для доареопагитского богословия эта двойственность может выражаться посредством различения, с одной стороны, дискурса причастности сущности Бога для обоживаемых людей, и с другой — дискурса причастности всему сущему собственно Бога; для богословской линии Дионисия–Максима эта двойственность языка причастности находит свое выражение, в частности, в различении дискурсов природной и индивидуальной причастности к энергиям, или дарам Бога (но не к Его сущности): в одном случае исключена речь о непричастности Богу, в другом она имеет место. В случае обеих богословских парадигм имеется очевидный признак (или признаки), различающий один дискурс от другого. Эти два дискурса соответствуют двум различным модусам причастности, которые могут одновременно относиться к данному разумному сущему; о том, что эти модусы причастности различны, свидетельствует то, что в случае отсутствия одного из них имеет место другой. Позиция же Григоры, согласно которой Бог по Своей сущности уже причастен всему сущему, в то время как различной является мера познания и вмещения сущим Бога, не предполагает указанного различения, но подразумевает один и тот же дискурс причастности для усовершенствующегося человека и для всего тварного сущего.

И хотя язык, который использует Никифор Григора (язык причастности Божественной сущности), в святоотеческой традиции использовался для выражения личной причастности человека к Богу, можно утверждать, что Григора ограничивается дискурсом природной причастности, т. е. дискурсом, одинаково относящемся ко всему сущему, и, находясь в рамках этого дискурса, Григора ведет речь и о личной причастности Богу (Божественной сущности) человеческого индивида<sup>115</sup>.

Как представляется, этот факт связан с акцентом в учении Григоры на платонической теме причастности Бога (Единого) всему нижележащему сущему. Х.-Ф. Байер, ведя речь о неоплатонической природе Божества у Никифора Григоры, приводит цитату из его *Первого антирритика*:

...Ибо, Сам существуя как Первоначало всего и ничем не располагая до Себя, Он [Бог] не имеет ничего, в чем Ему надлежит быть, но, поскольку Он обладает всем, то нет такого места, где бы Его не было. А то, что есть в чем-то, есть там, где оно есть, но для Того, Кто не есть где-то, нет такого места, где бы Он не был; так что Бог, будучи повсюду, есть в то же время и где-то; и напротив, будучи где-то, Он в то же время и повсюду<sup>116</sup>.

Байер указывает на близкие параллели к этому месту с Plot., *enp.* V, 5.9.7–28<sup>117</sup>. В своих исследованиях Байер вообще делает акцент именно на влиянии *Эннеад* Плотина на философский язык

<sup>115</sup> Это можно связать, кроме прочего, с той философской интуицией, когда акцент на простоте Божией подразумевает возможность лишь одного модуса причастности тварного сущего к Богу (в рамках которого возможна иерархия по степени причастности для различных сущих); два модуса причастности в рамках этой интуиции предполагали бы сложность в Боге.

<sup>116</sup> Nic. Greg., *antirrh.* I, 1.10: 215.24–217.6 (Beyer), пер. И. П. Медведева, цит. по изд.: Медведев 1997, с. 74.

<sup>117</sup> Nikephoros Gregoras 1976, p. 215. В более ранней своей работе: Beyer 1971, S. 173, Х.-Ф. Байер в качестве близких мест к вышеприведенной цитате из Григоры указывает на другое место из Плотина, а также на место из Порфирия, а именно: Plot., *enp.* III, 9.4; Porph., *sent.* 31.

Григоры<sup>118</sup>. Однако, может быть, можно говорить и о следах философского языка Прокла в дискурсе Григоры, когда он ведет речь о присутствии и причастности Бога всему сущему, ибо, насколько можно судить, иногда Григора использует лексикон, характерный для Прокла. (То, что Григора знал и читал Прокла — известно достоверно; об этом имеются свидетельства как в письмах Григоры, так и в его *Ромейской истории*<sup>119</sup>). Итак, с одной стороны, согласно Григоре, Бог по сущности причащается всеми (ὕπὸ πάντων μετέχεσθαι) тварными сущими, с другой же стороны, присутствуя во всем, Бог отделен от всего тварного:

Все мудрецы единоклюны, что всякая начальствующая и причинная природа (αἰτίαν φύσει) отделена (διωρίσθαι) от начальствующего и причиненного, как и Сотворивший — от каждой из тварей<sup>120</sup>.

Данная философская лексика, описывающая отношения Бога с миром, имеет точки пересечения с философским языком Прокла и в первую очередь в плане его экзегезы места 144b1–2 из *Парменида* Платона, где говорится, что «бытие [ἡ οὐσία, на более позднем философском языке это слово как раз означает «сущность»] не отсутствует ни в чем среди сущего»<sup>121</sup>; Прокл, в свою очередь, доказывает это относительно Единого. В начале своей *Платоновской теологии* Прокл уделяет много внимания данному тезису, утверждая, что Единое и Начало всего должно причащаться всем сущим<sup>122</sup>, для чего философ систематически исполь-

зует конструкцию: ὑπὸ πάντων μετέχε(σ)θα, — особенно в 3-й главе 2-й книги своего сочинения<sup>123</sup>, — и эта конструкция находит свое место и у Григоры (см. цит. при прим. 105 на с. 155<sup>124</sup>). В начале *Платоновской теологии* Прокл говорит и об «отделенности» начала от начальствующего, используя для этого глагол διωρίζω, так же как позже это делал и Никифор Григора (см. вышеприведенную цитату). Можно привести также следующий близкий к вышеприведенной цитате из Григоры пассаж из Прокла:

Причина (αἴτιον) и причиненное никак не могут обладать ни равной силой, ни одинаковым чином — напротив, они отделены (διώρισται) друг от друга, и в плане знания о них не есть ни одна природа, ни один логос (λόγος)<sup>125</sup>.

Кроме прочего, Прокл здесь указывает на принцип (важный для Григоры в контексте его полемики со свт. Григорием Паламой), согласно которому к причине и причиненному не может относиться один и тот же логос<sup>126</sup>. Насколько можно судить, выражение ὑπὸ πάντων μετέχε(σ)θα и понятие διωρίζω в указанных контекстах являются характерными именно для лексикона Прокла и, в первую очередь, для его *Платоновской теологии*; совместное использование этих выражений, как нам известно, не встречается в соответствующих контекстах у других неоплатонических авторов (включая христианских неоплатоников)<sup>127</sup>. В связи со сказанным можно предположить, что Григора читал *Платоновскую теологию* Прокла и пользовался, в частности,

твующем» (*theol. plat.* I: 14.1–4 [Saffrey, Westerink], пер. Л. Ю. Лукомского, цит. по изд.: *Прокл 2001*, с. 13 с изм.).

<sup>123</sup> См. предыд. прим., а также: Procl., *theol. plat.* II: 24.16ff. (Saffrey, Westerink); ср.: *in Parm.*: 734.34–37 (Cousin).

<sup>124</sup> Ср. также: Nic. Greg., *hist.*: II, 1095.17; 1102.20 (Schopen, Bekker).

<sup>125</sup> Procl., *theol. plat.* I: 51.1–4 (Saffrey, Westerink), пер. Л. Ю. Лукомского с изм., цит. по изд.: *Прокл 2001*, с. 42. См. также: *Ibid.*, I: 54.10–11 и III: 7.5–10 (Saffrey, Westerink); *inst. theol.* 11 и др.

<sup>126</sup> О том, что причина и причиненное не могут иметь одного и того же логоса (определения), см. также: Procl., *inst. theol.* 18.

<sup>127</sup> По крайней мере поиск по компьютерной базе греческих текстов TLG (Musaios, v. 1.0e) не дал соответствующих результатов.

<sup>118</sup> Ср.: Beyer 1971, S. 182.

<sup>119</sup> Как отмечает Х.-Ф. Байер, в частности, в одном из писем Никифора Григоры (f. 29v) имеются отсылки к *Началам теологии* Прокла (Beyer 1971, S. 172); Байер замечает, что у Григоры цитаты и аллюзии из Прокла и Плотина тесно переплетаются с цитатами из Ареопагита и других отцов Церкви (*Ibid.*). Относительно цитирования Прокла в *Ромейской истории* Григоры см. ниже.

<sup>120</sup> Nic. Greg., *antirrh.* I, 1.8: 201.3–6 (Beyer).

<sup>121</sup> Это место представляет собой развитие 2-й гипотезы платоновского *Парменида*.

<sup>122</sup> См., например: «Начало всего должно причащаться всеми сущими (ὕπὸ πάντων μετέχεσθαι), коль скоро оно не отсутствует ни в одном из них (ср.: Plat., *Parm.* 144b1–2), будучи причиной всего того, о чем говорится как о сущес-

элементами прокловского языка для формулирования своей позиции. Собственно, философская позиция Григория относительно темы причастности выражена Проклом, в частности, в той же 3-й главе 2-й книги указанного сочинения:

Худшее уподобляется лучшему в той мере, в какой причаствует к его природе (μετέχει τῆς ἐκείνου φύσεως)<sup>128</sup>.

Если же действительно имеет смысл говорить об использовании Григорием прокловского языка в плане описания того, каким образом Бог является причастным для всего сущего, оставаясь при этом от него отделенным, — то можно сказать, что Григорий заимствует у Прокла ту часть его учения о причастности, где идет речь об аспектах причастуемого и причастного, игнорируя аспект непричастного<sup>129</sup>, но при этом Григорий сохраняет представление о том, что причастное посредством причастия остается на прежнем онтологическом уровне (обретая полноту собственной природы и осознание большей близости к Единому).

Об этом может свидетельствовать и другой момент, в рамках которого можно предположить влияние философского языка Прокла на Григория; он касается понимания Григорием категорий *возможность—действительность* и *совершенное—несовершенное* в плане Бога, тварного сущего и отношения Бога к этому сущему:

Приходить от несовершенства (ἐξ ἀτελοῦς) к совершенству (εἰς τελειότητα) и от возможности (τοῦ δυνάμει) к действительности (πρὸς τὸ κατ' ἐνέργειαν) есть удел вещей тварных, в то время как для Божественной сущности ни возможность никак не может предшествовать действительности, ни несовершенное — совершенному. Ибо она есть и самодействительность [=самоэнергия, αὐτοἐνέργεια], и самосущность (αὐτοουσία), и как сама по

себе, так и по энергии (κατ' ἐνέργειαν) мыслится сущей во всем<sup>130</sup>.

Согласно Григорию, для тварного сущего *несовершенство* и *возможность* предшествует *совершенству* и *действительности*, в то время как для Бога (Божественной сущности) такое предшествование невозможно, поскольку в отношении Божества можно говорить только о *совершенстве* и *действительности*; в свою очередь, Бог, будучи самосовершенным, насколько можно понять мысль Григория, — приводит к совершенству и действительности расположенное к этому тварное сущее. Для Григория из приведенных выше положений следует (в противоположность учению свт. Григория Паламы), что в Боге не существует нетварной энергии, отличной от Его сущности, и акцент на полноте совершенства и действительности в Боге позволяет ему говорить о Божественной ἐνέργεια, понимаемой как нечто тождественное сущности Бога, будучи выражением того аспекта Божественного существования, согласно которому Бог (= Божественная сущность) есть абсолютная «действительность» (ἐνέργεια) и в Нем не может быть какого-либо следа «возможности» (δύναμις).

Типологически это учение восходит к Аристотелю<sup>131</sup>, однако очевидно, что в данном случае мы имеем пересказ рассуждения из 75-й *амфилохии* свт. Фотия:

Но каким образом [Бог] «во вселенной»? Уже сказано, что ни в каком смысле не как одно из сущих — а если нужно сказать еще более умозрительно, и вознестись вместе с возвышенными разумом, и не утраститься высоты более богословских догматов, то Божество есть во вселенной действием и сущностью. И не спрашивай у меня как — я ведь уже говорил, что ни в каком смысле как одно из сущих. Тогда как же Оно является «сущностью»?

<sup>128</sup> Procl., *theol. plat.* II: 24.2–4 (Saffrey, Westerink).

<sup>129</sup> Отметим, что в местах из *Платоновской теологии*, где идет речь о Plat., *Parm.* 144b1–2, не развивается дискурса «непричастности», но делается акцент именно на присутствии и причастности Единого для всего сущего.

<sup>130</sup> Nic. Greg., *antirr.* I, 2.1: 237.7–11 (Beyer).

<sup>131</sup> См.: Arist., *met.* Θ 8, а также: Plot., *enn.* VI, 1.26; у Аристотеля и Плотина еще отсутствует та терминологическая отточенность, — в частности, в плане связывания категорий *возможность—действительность* с категориями *совершенное—несовершенное*, — которая имеет место у Прокла.



Так, как ты помыслил «действием». Ибо, поскольку все остальное есть иногда в возможности, а иногда в действительности, а Божество, как уразумеет пронизательный ум, всегда есть в действительности (ведь Оно не приходит в совершенство из несовершенного, и самосущность (αὐτοούσιον) есть не что иное, как самодействительность [αὐτοεὐέργεια]), ясно, что в чем Оно находится действием, в том же и сущностью — ибо Оно действует в поддержании и сохранении сущего, но и воссуществляет и утверждает природу созданного Им<sup>132</sup>.

И Григора, и свт. Фотий утверждают, что для Божественного бытия характерно неизменное пребывание в действительности; для него невозможен переход из несовершенного состояния в совершенное. Бог находится в сущем по сущности и, что то же самое, по действию (действительности), приводя сущее к совершенству и осуществленности. Особенно характерно для обоих отрывков использование понятий *самосущность* и *самодействительность* в отношении Бога, что позволяет с большой долей уверенности утверждать, что Григора в данном случае опирался на свт. Фотия. Однако в отличие от свт. Фотия Григора делает акцент, во-первых, на совершенстве и осуществленности Божественной *сущности* (Фотий же говорит просто о Боге), и во-вторых, на том, что в Боге возможность не может предшествовать действительности. Это позволяет соотнести данное учение Григоры с *Началами теологии* Прокла, поскольку именно в этом сочинении обнаруживается терминологически разработанное учение о соотношении категорий *возможности—действительности* и *совершенного—несовершенного*, когда одно сущее является причиной другого. Особенно Прокл останавливается на этом в 78-й теореме *Начал*:

Всякая возможность или совершенна (τέλεια), или несовершенна (ἀτέλης)<sup>133</sup>.

<sup>132</sup> Phot., *amph.* LXXV: 41–52 (Westerink), пер. Д. Е. Афиногенова с изм., цит. по изд.: *Фотий 2002*, с. 165.

<sup>133</sup> Эти слова представляют собой заглавие теоремы.

Та возможность (δύναμις), которая является носительницей действительности (τῆς ἐνεργείας), совершенна, ибо через свои энергии (διὰ τῶν ἐαυτῆς ἐνεργειῶν) она делает совершенными других, а приводящее к совершенству других само гораздо совершеннее. Та же возможность, которая нуждается в том, что существует прежде нее в действительности, и благодаря которой нечто существует в возможности, несовершенна. Ведь она нуждается в совершенстве, которое находится в ином, дабы, приобщившись (μετασχοῦσα) к нему, стать совершенной, а значит сама по себе она несовершенна. Совершенной, поэтому, является возможность действительного, способная порождать [другую] действительность, а несовершенной — способность сущего в возможности, получающая совершенство [от действительного]<sup>134</sup>.

Так же как и Григора, Прокл исходит из того положения, что для совершенного бытия возможность не может быть прежде действительности<sup>135</sup>. Совершенное сущее обладает полнотой действительности и, благодаря этому, своим бытием, посредством своей энергичности, приводит несовершенное сущее (т. е. такое, которое нуждается в переходе от несовершенного состояния к совершенному, что достигается в силу наличия всегда совершенного сущего) к возможному для него совершенному состоянию, благодаря чему сущее, переходящее от несовершенного состояния к совершенному, причастует всегда совершенному сущему; при этом каждое из них сохраняет свой онтологический статус. Речь об энергиях (τῶν ἐνεργειῶν), или энергии, в данном контексте как у Прокла, так и у Григоры отсылает, опять-таки, к полноте действительности (τῆς ἐνεργείας) совершенного бытия.

Следует отметить, что, пользуясь для выражения специфики своего понимания Божественной ἐνέργεια в плане категорий

<sup>134</sup> Procl., *inst. theol.* 78, мы использовали переводы *Начал теологии* А. Ф. Loseva и С. В. Месяц.

<sup>135</sup> В этом отношении Прокл исходит из одного из важнейших положений своей системы, согласно которому причина всегда «лучше» причиненного, см.: Procl., *inst. theol.* 7.

совершенное—несовершенное языком, близким к философскому лексикону Прокла, Григора в своей *Ромейской истории* критикует аспект учения Прокла, касающийся «непричастности» (ἀμέθεκτος), и обвиняет Паламу в том, что в своем учении о нетварном Фаворском свете он, якобы говоря о троиственности природ Христа, следует Проклу в его учении о трех аспектах причастности. Обсуждая место из *Различных богословских и домостроительных глав* прп. Максима, где говорится, что Бог «по сущности не допускает причастности Себе сущим, изволяет [же] иным способом причастовать Ему могущим это сделать, но [Сам] совершенно не выходит из сокрытости по сущности, поскольку способ, которым Он изволяет причастовать, всегда остается закрытым для всех»<sup>136</sup>, и в противовес толкованию этого места Паламой, который справедливо (как это следует из всего сказанного нами выше) понимает его так, что в нем идет речь о том, что по Своей сущности Бог является непричастным, — Григора пытается доказать, что прп. Максим имеет в виду лишь то, что *способ*, по которому Бог причастуется, является невыразимым. В связи с этим Григора пишет:

Ибо святой [Максим Исповедник] показывает, что способ определенной здесь причастуемости к Нему, согласно которому Бог, по желанию, оказывается причастуем, постижим только самому Богу, а для всех прочих невыразим. Палама же, называя его являющей себя энергией, повреждает мысль святого, зловередно вторгаясь в недолжное. Разве не бессовестно мыслить схожее с эллином Проклом, который во всем согласен с Платоном? И он [Палама] согласен с ним во многом другом, что и ранее проявил в своих прежних богохульствах во время первых споров с нами, и ныне не остается неизобличенным в подобной общности с ним. Говорит же где-то Прокл, философствуя в своих богословских доказательствах (θεολογικαῖς

<sup>136</sup> Мах., *cap.* 1–5, I, 7: PG 90, 1180C–1181A, пер. А. И. Сидорова; более пространный цитату см. при прим. 74 на с. 137. Григора цитирует это место из прп. Максима в *hist.*: III, 480.7–10 (Schopen, Bekker).

ἀποδείξεσιν), что *все причастное слабее причастуемого, а причастуемое — непричастного. Ибо причастное, будучи до причастности несовершенным (ἀτελής), но став совершенным (τέλειον) благодаря причастности, всецело вторично в отношении причастуемого, в силу того, что оно стало совершенным после причастности. Ибо, поскольку оно было несовершенным, оно слабее, чем то, чему оно стало причастно [и] что делает его совершенным. А причастуемое чем-то, а не всем, в свою очередь получает в удел более слабое существование, чем относящееся ко всему, а не к чему-то. Ибо таковое более сродно Причине всего, первое же — менее сродно. Следовательно, непричастное предшествует причастуемому, оно же — причастующему.* Видишь, как тот Прокл, поклоняющийся идолам, говорит о трех чинах, и первому усваивает название непричастного, совершенного и, надо мыслить, вышележащего (ὑπερκείμενον), второму — [имя] причастного и причастуемого, более слабого, чем первое, и оно есть лежащее между несовершенным и совершенным, третье же [называет] несовершенным и только причастным, но не причастуемым. Итак, следует рассмотреть, как согласно с ним Палама учил о том, что Христос, будучи двойственным и сложенным из только двух природ — я говорю о божестве и человечестве, — на Фаворской горе изменился в троиственного. Ибо он предположил иную среднюю нетварную божественность, тот самый свет, и в согласии с Проклом возвестил, что это есть нижележащий чин, [находящийся] между совершенным и несовершенным и [являющийся одновременно] причастным и причастуемым<sup>137</sup>.

Критическое отношение Никифора Григоры к Проклу и Платону указывает здесь на общий для его времени топос публичного отношения к античным философам в богословских спорах, но

<sup>137</sup> Nic. Greg., *hist.*: III, 480.22–482.12 (Schopen, Bekker), пер. основного текста А. Ю. Волчкевич, выделенного курсивом (цитаты из Прокла) — Д. С. Бирюкова.

никак не являет реальное отношение Григоры к этим авторам<sup>138</sup>. Григора фактически слово в слово цитирует Прокла, а именно 24-ю теорему из его *Начал теологии*, вместе с ее названием (формулировкой): «Все причастное слабее причастуемого, а причастуемое — непричастного»<sup>139</sup> (в вышеприведенном отрывке цитата из Прокла выделена курсивом). Однако Григора, обращаясь в целях полемики с Паламой к построениям Прокла, неверно интерпретирует его мысль, так же как и некорректно соотносит ее с учением свт. Григория Паламы. Прокл в 24-й теореме *Начал теологии* говорит об иерархии между аспектами причастности — *непричастным*, *причастуемым* и *причастным*: непричастное сильнее причастуемого, а причастуемое сильнее причастного, поскольку в каждом случае первое есть причина второго<sup>140</sup>; кроме того, причастуемое сильнее причастного, поскольку первое есть причина совершенства для второго, ибо (как мы видели, обсуждая 78-ю теорему *Начал теологии*), согласно Проклу, причастное переходит из несовершенного в возможное для себя совершенное состоянием посредством причастия к причастуемому. Григора же в данном случае перетолковывает эту схему Прокла так, будто само непричастное у Прокла является «совершенным», причастуемое и пришедшее к совершенству причастное есть среднее между «совершенным» и «несовершенным», а еще не пришедшее

<sup>138</sup> Ср. прим. 119 на с. 162, а также, например, слова Григоры о Платоне в письме митрополиту Апру: «Всегда, а теперь особенно, дивлюсь я величию духа Платона. Он не возмущался, не требовал кары за то злословие, которым его осыпали, когда смеялись над его учением. А самого его терзали всячески. ...Когда обезьяны начинают подражать повадкам человека, то неумение обличает их в том, что они не люди. На них похожи те, кто рядится в обличье Платона, берут у него кое-какие набольшие выражения и, не вникнув в платоновский замысел, обстреливают ими тех, кого ненавидят...» (пер. Т. А. Миллер по изд.: *Guiland 1927*, цит. по изд.: *Памятники византийской литературы 1969*, с. 365).

<sup>139</sup> Цитирование Григорой 24-й теоремы *Начал теологии* Прокла не охватывает только последнего предложения этой теоремы: «Ибо, говоря кратко, первое есть единое до многого; причастуемое — во многом, оно есть сразу единое и не единое; а все причастное — сразу не единое и единое».

<sup>140</sup> Ср.: Procl, *inst. theol.* 99–101.

к совершенству причастное есть «несовершенное». Это построение являет неверное понимание смысла сказанного Проклом, поскольку, как видно из его собственных слов в 24-й теореме, и особенно, как следует, например, из 78-й теоремы *Начал теологии*, которую мы рассматривали выше, «совершенство» у Прокла относится именно к причастуемому, каковое, обладая полнотой совершенства и действительности, усовершенствует и приводит к полноте действительности причастное ему. Вероятно, Григора в своей трактовке 24-й теоремы *Начал теологии* имел в виду 64-ю теорему, где действительно идет речь об иерархии совершенства в зависимости от уровня причинности различных аспектов причастности: монада, которой соответствует непричастное<sup>141</sup>, есть «всесовершенное» (παντέλειος); происходящее от нее «самоцельное» причастуемое, независимое от причастного к нему, есть «совершенное» (или «самосовершенное», αὐτοτέλειος); то же причастуемое, которое принадлежит причастному и, таким образом, зависит от него, — есть «несовершенное»<sup>142, 143</sup>. Однако в 24-й

<sup>141</sup> Непосредственно в 64-й теореме не говорится, что монада является непричастуемой, однако это становится ясным, если соотнести ее с предыдущей, 63-й теоремой, см.: *Dodds 1963*, p. 234.

<sup>142</sup> Этот вид причастуемого — т. е. причастуемое, которое принадлежит причастному — является не чем иным, как аспектом самого причастного, который позволяет ему причастовать самоцельному, совершенному причастуемому.

<sup>143</sup> «Если происхождение идет через ослабление свойств гипостазирующих причин, то от всесовершенного (τῶν παντέλειων) происходит совершенное (τὰ τέλεια), а через него как через средний [термин] в строгом порядке — несовершенное (τὰ ἀτέλη). Следовательно, будут существовать как самосовершенные (αὐτοτέλεις) ипостаси, так и несовершенные. И если последние оказываются уже принадлежащими причастным им (будучи несовершенными, они нуждаются в подлежащем для своего существования), то первые создают причастное себе (будучи совершенными, они наполняют собою причастное и дают ему основание в себе, не нуждаясь ни в чем из более низкого для собственного бытия). Поэтому, в то время как самосовершенные ипостаси из-за разделения на множество уступают своей начальной монаде, а благодаря самосовершенному бытию отчасти уподобляются ей, то несовершенные отличаются от существующей самой по себе и совершенствующей все монады и тем, что находятся в другом, и несовершенством» (Procl, *inst. theol.* 64, пер. С. В. Месяц с изм.).

теореме, толкуемой Григорией, речь идет именно о самоцельном причастуемом, которое, являясь совершенным, способно усовершенствовать причастное, а не о несовершенном причастуемом, находящемся в причастном. Да и в любом случае учение Прокла о совершенном и несовершенном не подразумевает некоего промежуточного уровня между этими категориями, о котором говорит Григора. Таким образом, то, как Григора соотносит учение свт. Григория Паламы о непричастности Божественной сущности и о нетварном Фаворском свете с тремя аспектами причастности в учении Прокла, не является адекватным ни собственно учению Прокла, ни, разумеется, учению свт. Григория. Этот шаг Григоры можно объяснить только его полемическим настроем.

Отметим также следующее: обвиняя свт. Григория в том, что в своем учении о нетварном Фаворском свете он, якобы следуя Проклу, выстраивает иерархию совершенного и несовершенного в соответствии с различными аспектами причастности, — Григора подразумевает, что Палама разделяет следующие положения: во-первых, что Божественная природа является непричастной, в то время как человеческая — способной причастовать, и во-вторых, что Божественная природа является совершенной, в то время как человеческая — несовершенной, но могущей стать совершенной. И если первое положение находит свое подтверждение в учении Паламы (согласно которому человек способен причастовать нетварным Божественным энергиям, в то время как Божественная сущность остается непричастной), то второе положение, о совершенстве и несовершенстве, соответственно, Божественной и человеческой природ, — чуждо Паламе и является собой проекцию логики самого Григоры на паламитское учение. Это все та же логика, характерная для Григоры, о которой мы говорили выше, в связи с 78-й теоремой *Начал теологии* Прокла: несовершенная тварная природа может причастовать совершенной, т. е. прийти к возможному для себя совершенному состоянию благодаря Божественной природе, обладающей полнотой совершенства. При этом для данной парадигмы, развива-

емой Проклом и подхваченной Григорией, характерно понимание, согласно которому онтологический статус сущего низшей (тварной) природы в результате причастности высшей, т. е. при переходе к совершенному состоянию, не изменится; изменится то, что сущее обретет полноту своей природы и переменит осознание себя.

Таким образом, парадигма, которую использует Никифор Григора для выражения идеи причастности сущего Богу, соответствует пониманию причастности, характерному для неоплатонической философской традиции в ее нехристианском изводе; возможно, Григора непосредственно опирался на Прокла. Утверждая, что все сущее причастует Божией сущности, Григора, следуя интуициям нехристианского неоплатонизма, противоречит традиционному святоотеческому учению. Эта позиция влечет за собой то, что Григора, говоря о причастности Богу (Единому), использует дискурс, актуальный для всего тварного сущего, и не делает различия в парадигмах описания, с одной стороны, *природной* причастности Богу тварного сущего (и в частности, природной составляющей человеческого существа), и с другой стороны, *личной* причастности человека Божественному бытию, — различия, значимого и важного для святоотеческой традиции. Указанный дискурс Григоры относится ко всему тварному сущему и отсылает именно к парадигме природной причастности Богу, которая используется отцами Церкви для указания на устойчивость в бытии и пребывание в своей природе различных порядков тварного сущего и не предполагает описания окачествования сущего Божественными свойствами, возможного, согласно учению противника Григоры, свт. Григория Паламы, — посредством нетварных Божественных энергий.



## БИБЛИОГРАФИЯ

### А. ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

Аристотель (1939) *Категории. С приложением Введения Порфирия к Категориям Аристотеля*, пер. А. В. Кубицкого, М.

Аристотель (1975) *Сочинения в четырех томах*, т. 1, М.

Аристотель (1978) *Сочинения в четырех томах*, т. 2, М.

Бернацкий М. М., Дунаев А. Г. (2007) «Давид Дисипат», *Православная энциклопедия*, т. 13, с. 582–590.

Бирюков Д. С. (2006) «Неоплатонические элементы в неоарианстве (Евномий и Ямвлих)», *Вестник молодых ученых*, 4 (Философские науки, 2), с. 37–43.

Бирюков Д. С. (2008) «Тема описания человека через “схождение особенностей” у свт. Василия Кесарийского и ее церковно-исторический и историко-философский контекст», *Богословские труды*, 42.

Василий (Кривошеин), архиеп. (1996) «Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого», Он же, *Богословские труды. 1952 – 1983 гг.*, Нижний Новгород, с. 230–241.

Василий (Кривошеин), архиеп. (2002) «“Тварная сущность” и “Божественная сущность” в духовном богословии преподобного Симеона Нового Богослова», пер. Т. Миллер, *Альфа и Омега*, 2(32), с. 64–83. [Пер. с изд.: Krivochéine Basile, archeveque (1971) «”Essence créée” et “essence divine” dans la théologie spirituelle de St. Syméon le Nouveau Théologien», *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата*, р. 75–76, 151–170 = *Studia Patristica*, 1975, 13/2, р. 210–226].

Григорий Богослов (2000) *Пять слов о богословии*, М.

Григорий Нисский, свт. (1999) *О жизни Моисея Законодателя*, пер. с древнегреч. А. С. Десницкого, М.

Григорий Нисский, свт. (2006) *Догматические сочинения: в 2 т.*, т. 2, Краснодар.

Григорий Палама, свт. (2003а) «Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы (главы 1–63)», пер. и предисл. А. И. Сидорова, *Богословские труды*, 38, с. 8–73.

Григорий Палама, свт. (2003b) *Триады в защиту священнобезмолвствующих*, пер., посл. и комм. В. Вениаминова [В. В. Библихина], М.

Григорий Палама, свт. (2007) *Трактаты*, пер. архим. Нектария (Яшунского), Краснодар.

Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник (2002) *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования*, пер. Г. М. Прохорова, СПб. (Библиотека христианской мысли).

Диспут с Пирром (2004) *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*, отв. ред. Д. А. Поспелов, М. (*Σμάρτυδος Φιλοκαλίας*).

ИАБ (2004) *Исихазм. Аннотированная библиография*, под общ. и научн. ред. С. С. Хоружего, М.

Иларион (Алфеев), еп. (2006) «Св. Григорий Богослов», *Православная энциклопедия*, XII, с. 668–712, М., [в соавторстве].

Иоанн Дамаскин, прп. (1893) *Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения*, пер. А. А. Бронзова, СПб.

Иоанн Дамаскин, прп. (2000) «Введение в основы догматического богословия», пер. Д. Чепеля, *Богословский сборник*, 9, с. 124–139.

Иоанн Дамаскин (2002) *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания*, пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды, М.

Каждан А. П. (1976) «Корабль в бурном море»: К вопросу о соотношении образной системы и исторических взглядов двух

византийских писателей», *Из истории культуры средних веков и Возрождения*, М.

Каждан А. П. (2005) *Никита Хониат и его время*, СПб.

Ларше Ж.-К. (2001) «Исихазам и Шести Васъенски Сабор», *Свети Григорије Палама у историји и садашњости*, Србиње, с. 67–86.

Лосев А. Ф. (1993) *Очерки античного символизма и мифологии*, М. [1930].

Лурье В. М. (1997) «Комментарии», Мейендорф И., протопресв. (1997), с. 373–460.

Лурье В. М. (2000) «Примечания», Святой Григорий Нисский, *Об устройении человека*, пер., послесл. и прим. В. М. Лурье, СПб.

Лурье В. М. (при участии В. А. Баранова) (2006) *История византийской философии. Формативный период*, СПб.

Лурье В. М. (2009) «Луч света в темном веке: Симеон Новый Богослов и догматика византийских Dark Ages», [в печати].

Макаров Д. И. (2003) *Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий)*, СПб. (Библиотека христианской мысли).

Макаров Д. И. (2006) «О полемике с антипаламитами в Пяти словах о Свете Фаворском Феофана Никейского», *Античная древность и средние века*, 37, с. 329–341.

Макаров Д. И. (2007) «Из комментариев к поздневизантийским текстам», *Проблемы теологии*, 4, отв. ред. Д. И. Макаров, с. 114–141.

Макаров Д. И. (2008) «Слава Божия или слава ангелов? Некоторые аспекты полемики об ангелах на третьем этапе исихастских споров (Постановка проблемы)», *ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ. Сборник в честь В. В. Кучмы*, Армавир, с. 71–94.

Максим Исповедник (1993) *Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты*, пер., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова, М.

Максим Исповедник (2000) «Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LX», пер. А. И. Сидорова, *Альфа и Омега*, 1(23), с. 40–50.

Максим Исповедник, прп. (2006). *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*, пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского), М.

Максим Исповедник (2007) *Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*, сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин, СПб. (Византийская философия, 1; *Σμάραγδος Φιλοκαλίας*).

Медведев И. П. (1997) *Византийский гуманизм XIV–XV вв.*, СПб.

Мейендорф И. Ф. (1955) «Письмо к Акиндину св. Григория Паламы», *Православная мысль*, 10, с. 113–126.

Мейендорф И., протопресв. (1997) *Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение*, пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье, СПб. (Subsidia Byzantinorossica, 2).

Мейендорф И., протопресв. (2005) «“Строители мостов” в раннем средневековье. Заметки о значении восточной святоотеческой мысли для Иоанна Скота Эриугены», Он же, *Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования*, М., с. 80–104.

Никифор Григора (2004) *Римская история Никифора Григоры, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами*, т. 1 (1204–1341), пер. П. Шалфеева, Рязань, (Византийская историческая библиотека). [1862].

Николай Кавасила (1997) «Слово против нелепостей Григоры», пер. С. В. Красикова, *Античная древность и средние века*, 28, с. 104–108.

Орлов Е. В. (1996) *Кафолическое в теоретической философии Аристотеля*, Новосибирск.

*Памятники византийской литературы IX–XIV веков* (1969), М.

Петров В. В. (2005) «О трудностях ХLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование», *Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петрова, М.

Попов И. В. (2005) *Труды по патрологии, т. II: Личность и учение блаженного Августина*, Сергиев Посад.

Прокл (2001) *Платоновская теология*, изд. подготовил Л. Ю. Лукомский, СПб.

Риго А. (2007) «*Житие Петра Афонита* (ВНГ 1506), составленное Григорием Паламой», Свт. Григорий Палама. *Слово на житие прп. Петра Афонского*, пер. с древнегреч. А. Ю. Волчкевич и А. О. Крюковой, научн. ред. Д. А. Поспелов, Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, с. 13–29, (*Σμάραγδος Φιλοκαλίας*).

ТСО *Творения святых отцов в русском переводе*, М., т. 1–69, 1843–1917.

Флоровский Г., прот. (1998) «Понятие Творения у святителя Афанасия Великого», Он же, *Догмат и история*, М., с. 80–106.

Фотий, св. патр. (2002) *Избранные трактаты из «Амфилохий»*, пер., сост. и статья Д. Е. Афиногенова, М.

Черняков А. Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*, СПб.

Шуфрин А. М. (2006) «Развитие понятия “ипостась” у св. Василия Великого», пер. с англ. Д. И. Макарова, *Проблемы теологии*, 3/2, отв. ред. Д. И. Макаров, с. 3–28.

Alexander (Golitzin), hierom. (1994) *Et Introibo Ad Altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special Reference to its Predecessors in Eastern Christian Tradition*, Thessaloniki.

Anatolios Kh. (1998) *Athanasius. The coherence of his thought*, London–New-York.

Anton J. P. (1969) «Ancient Interpretations of Aristotle’s Doctrine of *Homonyma*», *Journal of the History of Philosophy*, VII/1, p. 1–18.

Balas D. (1966) *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man’s participation in God’s perfections according to st. Gregory of Nyssa*, Romae, (Studia Anselmiana, LV).

Balfour D. (1982) «Palamas' reply to Gregoras' account of their debate in 1355», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 32/4, p. 242–256.

Barnes (2003) *Porphyry. Introduction*, transl., comm. by J. Barnes, Oxford.

Bathrellos D. (2004) *The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor*, New-York. (Oxford Early Christian Studies).

Beck H.-G. (1959) *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München.

Beyer H.-V. (1971) «Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 20, S. 171–188.

Beyer H.-V. (1978) «Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 27, S. 127–155.

Bradshaw D. (2004) *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge.

Brandwood L. (1976) *A Word Index to Plato*, Leeds.

Corrigan K. (1994) «Ecstasy and Ectasy in Some Early Pagan and Christian Mystical Writings», *Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney, S J.*, ed. W. Carroll and J. Furlong, New-York, p. 27–38.

Dodds E. R. (1963) «Commentary», *Proclus, The Elements of Theology*, a revised text with transl., introd. and comm. by E. R. Dodds, Oxford.

Dragas G. (1980) «Holy Spirit and Tradition; the writings of Saint Athanasius», Idem., *Athanasiana (Essays in the Theology of saint Athanasius)*, London, p. 75–98.

Finch J. (2002) *Sanctity as participation in the divine nature according to the ante-Nicene eastern fathers, considered in the light of Palamism*, a diss. subm. to the Caspersen School of Graduate Studies at Drew University.

Fryde E. (2000) *The Early Palaeologan Renaissance (1261 – c. 1360)*, Leiden.

Greenfield R. A. (1995) «Contribution to the Study of Palaeologan Magic», *Byzantine Magic*, ed. H. Maguire, Washington, p. 117–153.

Guillard R. (1926) *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*, Paris.

Henamas A. (1982) «Participation and Predication in Plato's later Thought», *Review of Metaphysics*, 36, p. 343–374.

Ierodiakonou K. (2002) «The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century», *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford, p. 219–238.

Ivanka E. von (1990) *Plato Christianus. La reception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris.

Kannengiesser Ch. (1981) «Athanasius of Alexandria and the Holy Spirit between Nicea I and Constantinople I», *The Irish Theological Quarterly*, 48, p. 166–180.

Makarov D. I. (2006) «Some problems of the theology of the Divine Light in the mystical treatise of Theophanes of Nicaea», *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies (London, 21 – 26 August 2006) III, Abstracts of communications*, Ashgate, p. 229–230.

Makarov D. I. (2008) «The Target of George Pachymeres' Polemics in his Treatise on the Holy Spirit», *Scrinium*, 4, p. 235–248.

Meredith A. (1988) «The Divine Simplicity. Contra Eunomium, 1.223–241», «*Contra Eunomium I*» en la *produccion literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona, p. 339–351.

Μόσχος Δ. (1998) *Πλατωνισμός ἢ Χριστιανισμός; Οἱ φιλοσοφικὲς προϋποθέσεις τοῦ Ἀντιησυχασμοῦ τοῦ Νικηφόρου Γρηγοῦρα, 1293–1361*, Ἀθήναι.

Moutsopoulos E. (1975) «La notion de “kairisité” historique chez Nicéphore Grégoras», *Actes du XIV Congrès international des études Byzantines*, 2, Bucarest, p. 217–222.

Moutsoulas E. (1989) «'Essence' et 'énergies' de Dieu selon S. Grégoire de Nysse», *Studia Patristica*, XVIII/3, ed. E. A. Livingstone, Leuven–Kalamazoo, p. 517–528.

Müller G., S.J. (1950) *Lexicon Athanasianum*, 4, Berolini.



Perczel I. (2001) «Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 41, p. 125–146.

Podskalsky G., S.J. (1974) «Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios (ca. 1403–1472)», *Theologie und Philosophie*, 49, S. 305–323.

Podskalsky G., S.J. (1977) *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14/15 Jahrhundert), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, München, (Byzantinisches Archiv, 15).

Podskalsky G., S.J. (2003) *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung*, Wiesbaden. (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 25).

Polemis I. D. (1996) *Theophanes of Nicaea: His Life and Works*, Wien, (Wiener Byzantinische Studien, 20).

Powers D. (2001) *Salvation through Participation. An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology*, Leuven–Paris–Sterling.

Quasten J. (1986) *Patrology, V.III: The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Westminster, Md.

Rigo A. (2004) «Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al Tomo sinodale del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos», *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, a cura di A. Rigo, Firenze, p. 1–177.

Romanides J. S. (1960–1964) «Notes on the Palamite Controversy and related topics I–II», *The Greek Orthodox Theological Review*: 6/2, 1960–1961, p. 186–205; 9/2, 1963–1964, p. 225–270.

Rorem P., Lamoreaux J. (1998) *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: annotating the Areopagite*, Oxford.

Ross D. (1951) *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.

Russell N. (1988) «“Partakers of the Divine Nature” (2 Peter 1:4) in the Byzantine Tradition», *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ: Essays presented to Joan Hussey on her 80-th Birthday*, Camberley, p. 51–67.

Russell N. (2004) *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford.

Sinkewicz R. E. (1982) «The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian», *Mediaeval Studies*, XLIV, p. 181–242.

Sinkewicz R. E. (1986) «Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The *Capita 150* of Gregory Palamas», *Mediaeval Studies*, 48, p. 334–351.

Staniloae D. (1938) *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu.

Starr J. (2000) *Sharers in Divine Nature: 2 Peter 1:4 in its Hellenistic Context*, Stockholm.

Stavrou M. (2001) «Le premier traité de Nicéphore Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit», *Orientalia Christiana Periodica*, 61, p. 39–141.

Theodossiou E., Manimanis V., Dimitrijevič M. (2006) «The Greatest Byzantine Astronomer Nicephoros Gregoras and Serbs», *Zbornik matice srpske za klasicne studije*, 8, p. 149–169.

Tollefsen T. (2000) *The christocentric cosmology of St. Maximus the Confessor: A study of his metaphysic principles*, diss., Oslo.

Van Rossum J. (2001) «Gregory of Cyprus and Palamism», *Studia Patristica*, XXXVII, ed. E. A. Livingstone, Leuven, p. 626–630.

West M. L. (1982) «The Metre of Arius' “Thalia”», *The Journal of Theological Studies*, 33, p. 98–105.

Zachhuber J. (2001) «Basil and the Three-Hypostases-Tradition. Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology», *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 5, p. 65–85.

## В. КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis topicorum libros octo commentaria* (1891), ed. M. Wallies, Berlin, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 2.2).

*Ammonius in Aristotelis categorias commentarius* (1895), ed. A. Busse, Berlin, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4.4).

*Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros AZ commentaria* (1888), ed. M. Hayduck, Berlin, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 6.2).

Athanase d'Alexandrie (1973) *Sur l'incarnation du verbe*, ed. C. Kannengiesser, Paris, (Sources chrétiennes, 199).

Balfour D. (1981) «Saint Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration. First critical edition, with English Translation and Commentary», *Θεολογία*, 52, p. 631–681.

Basile de Césarée (1968) *Sur le Saint Esprit*, ed. B. Pruche, Paris. (Sources chrétiennes, 17bis.).

Browning R. (1955–1957) «David Dishypatos' Poem on Akindynos», *Byzantion*, 25–27, p. 713–745.

Candal M., S.J. (1950) «Fuentes Palamíticas. Diálogo de Jorge Facrasí sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras», *Orientalia Christiana Periodica*, 16, p. 303–357.

Candal M., S.J. (1957) «La “Regla teológica” de Nilo Cabásilas», *Orientalia Christiana Periodica*, 23, p. 237–266.

*Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium* (1904), ed. A. Busse, Berlin. (Commentaria in Aristotelem Graeca, 18.2).

*Die pseudoathanasianische IVte Rede gegen die Arianer' als 'κατὰ Αρειανῶν λόγος' ein Apollinarisgut* (1917), ed. A. Stegmann, Rottenburg

*Die Schriften des Johannes von Damaskos*, ed. B. Kotter, Berlin: I, 1969; II, 1973; III, 1975; IV, 1981; V, 1988, (Patristische Texte und Studien, 7; 12; 17; 22; 29).

*Doctrina patrum de incarnatione verbi* (1907) (fort. auctore Anastasio Sinaïta vel Anastasio Apocrisiario), ed. F. Diekamp, Münster.

*Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria* (1900), ed. A. Busse, Berlin, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 18.1).

Garzya A. (1954) «Un opusculé inédit de Nicolas Cabasilas», *Byzantion*, XXIV, p. 524–532.

Gouillard J. (1967) «Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire», *Travaux et Mémoires*, 2, p. 1–316.

ΓΠΣ 1–4 Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐπιμ. Π. Κ. Χρήστου, *Θεσσαλονίκη*: τ. 1, 1962; τ. 2, 1966; τ. 3, 1970; τ. 4, 1988; τ. 5, 1992.

Gregor von Nazianz (1963) *Die fünf theologischen Reden*, ed. J. Barbel, Düsseldorf.

*Gregorii Acindyni Refutationes duae operas Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam* (1995), nunc primum editae curante J. Nadal Cañellas, Brepols–Turnhout. (Corpus Christianorum, series Graeca, 31).

*Gregorii Nysseni opera* (1960–1990), ed. W. Jaeger, vol. 1–10, Leiden: *Contra Eunomium Libri*: I et II, vol. 1, 1960; III, vol. 2, 1960.

Guilland R. (1927) *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, texte éd. et trad. par R. Guilland, Paris.

Ioannes Cantacuzenus (1987) *Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita, nunc primum editae*, ed. E. Voordeckers, F. Tinnefeld, Turnhout–Leuven, (Corpus Christianorum, series Graeca, 16).

Καλογερόπουλος Β. (1996) *Ὁ μοναχὸς Νεόφυτος Προδρομινὸς καὶ τὸ θεολογικὸ τοῦ ἔργο, Ἀθήνα*.

Καρμύρη Ι. (1952) *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα*, t. I, Ἀθήνα.

Mansi J. D. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*: 31 vols., Florence–Venice, 1758–1798; 53 vols. in 58 parts, Paris–Leipzig, 1901–1927.

*Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia* (1982), ed. J. H. Declerck, Brepols–Turnhout. (Corpus Christianorum, series Graeca, 10).

*Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*. I–LV (1980), ed. C. Laga et C. Steel, Brepols–Turnhout. (Corpus Christianorum, series Graeca, 7).

Nadal J., S.J. (1974) «La redaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos», *Orientalia Christiana Periodica*, 40, p. 233–285.

Niceforo Gregora (1975) *Fiorenzo o intorno alla sapienza*, testo crit., introd., trad. e comm. a cura di P. L. M. Leone, Napoli.

*Nicephori Gregorae historiae Byzantinae* (1829–1855), ed. L. Schopen, I. Bekker, Bonn: 1, 1829; 2, 1830; 3, 1855. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae).

Nikephoros Gregoras (1976) *Antirrhetika I*, Einl., Textausgabe, Übers. und Anm. von H.-V. Beyer, Wien, (Wiener Byzantinische Studien, XII).

Paparozzi M. (1970–1971) *Gli Antirrhetici posteriores di Niceforo Gregoras*, diss., Univ. Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

*Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*. Vol. V. *Amphilochiorum pars altera* (1986), rec. L. G. Westerink, Leipzig, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

*Porphirii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* (1887), ed. A. Busse, Berlin. (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4.1).

*Procli philosophi Platonici opera inedita* (1864), ed. V. Cousin, pt. 3, Paris.

Proclus. *Théologie platonicienne* (1968–1987), ed. D. Saffrey, L. G. Westerink, Paris: 1, 1968; 2, 1974; 3, 1978; 4, 1981; 5, 1987.

Saint Basile. *Lettres* (1957–1966), ed. Y. Courtonne, Paris: 1, 1957; 2, 1961; 3, 1966.

Saint Gregory Palamas (1988) *The One Hundred and Fifty Chapters*, a critical edition, transl. and study by R. E. Sinkewicz, C.S.B., Toronto. (Studies and Texts, 83).

Sainto Massimo Confessore (1931) *La mistagogia ed altri scritti*, ed. R. Cantarella, Florence.

*Simplicii in Aristotelis categorias commentarium* (1907), ed. K. Kalbfleisch, Berlin. (Commentaria in Aristotelem Graeca, 8).

Σωτηρόπουλος Χ. (1996) *Νηπτικοὶ καὶ πατέρες τῶν μέσων χρόνων*, Ἀθήνα.

Theoleptos of Philadelpheia (1992) *The Monastic Discourses*, crit. ed., transl., study by R. Sinkewicz, Toronto, (Studies and Texts, 111).