Дмитрий Бирюков

# Неоплатоническая тетрада в контексте темы иерархии сущего в патристической мысли: Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин

*Dmitry Biriukov*

## The Neoplatonic Tetrad in the Context of the Topic of the Hierarchy of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor and John of Damascus

**Dmitry Biriukov** — Academic Adviser of Scientific and Educational Center of Problems of Religion, Philosophy and Culture at the State University of Aerospace Instrumentation; Associate Professor of National Research Nuclear University MEPhI (Moscow, Russia). dbirjuk@gmail.com

*The article traces how the topic of the hierarchy of the participating beings, given by Dionysius the Areopagite on the basis of the Neoplatonic tetrad (Goodness, Being, Life, Mind), and, as it is supposed, of the doctrine of the hierarchy of natural beings by Gregory of Nyssa, were developed in the doctrines of Maximus the Confessor and John of Damascus. «Ambigua», 7; 24, along with «Centuries on Charity», 3.24–25, by Maximus, and «Exposition of the Orthodox Faith», 86, by Damascene are considered. The paper then analyzes in which way Maximus and Damascus followed Dionysius and in which way they did not. It is shown that Maximus was influenced, through Dionysus, by both the Neoplatonic tetrad and Gregory's teaching on the taxonomy of the beings, while Damascus demonstrates adherence to only the first line.*

Настоящая статья написана при поддержке Российского гуманитарного научного фонда; проект № 13–33–01299, «Горизонты естествознания восточнохристианского средневековья».

**Keywords**: hierarchy of natural beings, participation, universals, patristic philosophy, Platonism, the Neo-platonic tetrad.

1 НАСТОЯЩАЯ статья является продолжением предшествующей статьи по соответствующей тематике[1], в которой я опирался на материал, представленный в еще одной публикации[2]. Прежде чем перейти к освещению заявленной в заглавии темы, предлагаю краткий обзор релевантных выводов, сделанных в указанных текстах.

В указанных статьях рассматривается затрагиваемая Григорием Нисским в 8-й главе трактата «Об устроении человека» тема эволюционного восхождения природы вместе со связанной с ней темой родовидовой иерархии (разделения сущего): *существующее* (ὄντα) — *телесное* (σωματικόν) — *живое* (ζωτικόν) — *чувствующее/одушевленное* (αἰσθητικόν/ἔμψυχον) — *разумное* (λογικόν). Исследуется влияние предшествующих Григорию авторов на развитие им этих тем. Я показываю, что имело место непосредственное влияние иерархии сущего, представленной в т. н. древе Порфирия, на понимание иерархии сущего у Григория, притом что имеются и несоответствия между порядком ступеней в этих иерархиях: у Григория живое предшествует одушевленному, у Порфирия — наоборот. Я делаю вывод, что причиной изменения Григорием порядка звеньев в порфириевой иерархии является его желание согласовать распространенную в его время логико-философскую схему разделения сущих с логикой порядка творения природного сущего, описываемого в Библии (Быт 1:11 и 1:20). Затем я рассматриваю учение Дионисия Ареопагита об иерархии причастующих: *сущее* (τὰ ὄντα) — *живое* (τὰ ζῶντα) — *чувствующее* (τὰ αἰσθητικὰ) — *разумное* (τὰ λογικὰ) — *умное* (τὰ

1. *Бирюков Д. С.* Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 3 (32), 2014. С. 304–326.
2. *Бирюков Д. С.* «Восхождение природы от малого к совершенному»: синтез библейского и античного логико-философского описаний порядка природного сущего в 8-й гл. *Об устроении человека* Григория Нисского // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем/Отв. ред. М. Петрова. Вып. 2. ИВИ РАН, ИФ РАН: Аквилон, 2014. С. 221–250; Biriukov, D. (2015) «'Ascent of Nature from the Lower to the Perfect': Synthesis of Biblical and Logical-Philosophical Descriptions of the Order of Natural Beings in the *De opificio hominis* 8 by Gregory of Nyssa», *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*, vol. 11: *Patrologia Pacifica Quarta*, eds. B. Lourié, V. Baranov.

νοερὰ), — о каковой Дионисий говорит в связи с именами первейших выступлений Божества *Благо*, *Сущее* (τὸ ὄν)[3], *Жизнь* и *Премудрость*, так что *Благо* распространяется на *сущее* и *не-сущее*; *Сущее* — на *сущее*; *Жизнь* — на *живое*; *Премудрость* — на *умное* (ангельские силы), *разумное* и *чувствующее*[4]. Имена этих выступлений — *Благо, Сущее, Жизнь* и *Премудрость* — Дионисий заимствовал из неоплатонической традиции, в рамках которой развивалось учение о тетраде *Благо — Сущее — Жизнь — Ум*[5].

Я указываю на коренное различие в понимании структуры иерархий у Дионисия и Григория: у последнего иерархия не предполагает соответствующих звеньям трансцендентных начал, которым эти звенья причастствуют; первый же, опираясь на философию Прокла, вводит таковые начала, благодаря чему его иерархия есть иерархия *причастствующих*. Я соотношу это с переосмыслением в патристике концепта причастности к сущности, в частности, причастности к Божественной сущности. В связи с этим я различаю три парадигмы причастности, используемых в патристике. Согласно одной из них, причастствующее понимается как отличное по своей природе от причастствуемого и *по причастности* говорится в плане противопоставления тому, что *по природе* (я называю это платоническим дискурсом причастности). Согласно второй парадигме, противоположной первой, понятие причастности выражает логическое отношение между родовидовыми предикабилиями различной степени общности: менее общее причастно более общему, но не наоборот; поэтому *по причастности*, согласно этой парадигме, означает то же, что *по природе* (я называю это аристотелевской парадигмой причастности). Третья парадигма причастности, введенная в патристику Дионисием, предполагает различение трех элементов ситуации причастности: *непричастствуемого*, *причастствуемого* и *причастствующего* (я называю это неоплатонической парадигмой причастности). При этом, хотя Григорий и Дионисий расходятся в базовой концепции иерархии, их иерархии имеют и общие элементы, что проявляется в подобии звеньев *сущее — живое — чувствующее — разумное*. Я отмечаю, что наличие в дионисиевской иерархии звена *чувствующее* достаточно неожиданно, поскольку оно не соответствует выступ-

3. Иногда вместо понятия *Сущее* Дионисий использует в том же контексте понятия *Бытие* (τὸ εἶναι) и *Сущность* (ἡ οὐσία).

4. О Божественных именах V, 3, ср. IV, 4.

5. См.: *Прокл*. Начала теологии 101, 102, а также 8ff.

лению Божества, которое на него распространяется, — *Премудрости,* и вообще выпадает из дионисиева порядка Божественных выступлений (*Сущее, Жизнь, Премудрость*), причаствуемых звеньями иерархии[6]. В то же время в дионисиевской иерархии это звено расположено там же, где оно находится в иерархии у Григория, — между *живым* и *разумным*. В связи с этим я предполагаю, что появление в иерархии Дионисия звена *чувствующее* связано с тем, что он, развивая свое учение об иерархии природно причаствующих, имел в виду иерархию сущего, представленную у Григория Нисского, и заимствовал из нее это звено, поставив его на соответствующее место в своей иерархии. Так библейская линия в плане порядка природного сущего через Григория Нисского проникает в дионисиевский дискурс, а через него проникнет и в соответствующие учения некоторых последующих патристических авторов, в том числе рассмотренных в этой статье ниже.

Таковы выводы моих предыдущих исследований, касающихся тематики настоящей статьи.

2. Итак, заимствованный Дионисием у платоников дискурс тетрады *Благо — Бытие — Жизнь — Премудрость* (либо, если эта тетрада берется без ее первого звена, дискурс триады *Бытие — Жизнь — Премудрость*) был актуален и для Максима Исповедника, в связи с чем у Максима появляется тема иерархии сущего. Укажем на несколько релевантных мест из творений Максима.

Во-первых, в 24-й «Амбигве» Максим, соединяя аскетическую и онтологическую линии в богословии, говорит о своего рода богословских категориях — пяти тропосах созерцания: согласно *сущности*, *движению*, *различию*, *смешению* и *положению*[7]. Первые три предназначены для познания Бога и указывают на Него как, соответственно, на Творца, Промыслителя и Судию. Два последних имеют педагогический характер: *смешение* указывает на нашу способность к волению, *положение* же соответствует устойчивости направленности этого воления к благу. Святые, соединив *положение* с *движением*, а *смешение* с *различием*, то есть

6. О том, что *чувствующее* соответствует *Премудрости,* и об указанном порядке Божественных выступлений см. в: О Божественных именах V, 1.

7. В этой теме пяти тропосов созерцания, вводимой Максимом, содержится отзвук платонической традиции, а именно учения Платона о пяти величайших родах — бытии, тождестве, отличии, покое и движении (Софист 254D-255C) — и развития этого платоновского учения Плотином (Эннеады VI 2). Ср.: Dillon, J. (2012) «Philosophy and Theology in Proclus and Maximus the Confessor», *Quaestiones Disputatae*. Selected Papers on the Legacy of Neoplatonism, p. 51.

сводя пять тропосов созерцания к трем, приходят к созерцанию *сущности*, *различия* и *движения* и узревают в следствиях Причину (Бога), созерцая ее как *Бытие*, *Мудрое Бытие* (σοφὸν εἶναι) и *Живое Бытие* (ζῶν εἶναι) (можно говорить об этой триаде как о триаде *Бытие — Мудрость — Жизнь*), проникая таким образом в тайну тропосов существования Ипостасей Троицы и научаясь богосоделывающему учению об Отце, Сыне и Святом Духе[8]. Таким образом, дионисиевскую триаду *Бытие — Жизнь — Мудрость* Максим в 24-й «Амбигве» воспроизводит в виде триады *Бытие — Мудрость — Жизнь*, то есть делает перестановку двух последних звеньев, и члены этой триады соотносятся Максимом с Лицами Святой Троицы — Отцом, Сыном и Духом.

Как отмечал еще Поликарп Шервуд, Максим здесь совмещает две триады: с одной стороны, оригенистско-евагрианскую *Творец — Промыслитель — Судия*[9] и, с другой — дионисиевскую *Бытие — Жизнь — Мудрость*, восходящую к Проклу. В качестве вероятного источника в Ареопагитском корпусе для этого места из Максима Шервуд указывает на «О Божественных именах», 5.2 и 5.3, где Дионисий ведет речь о *Благе*, *Сущем*, *Жизни* и *Премудрости*; в свою очередь, Дионисий опирался в данном отношении на 101-ю и 102-ю теоремы «Первоначал теологии» Прокла, где идет речь о триаде *Сущее — Жизнь — Ум*. Согласно Шервуду, Дионисий, отталкиваясь от схемы Прокла, изменил звено *Ум*, которое имело место в прокловской схеме, на *Мудрость* и добавил четвертый элемент — *Благо*. Соответственно, Максим, по мысли Шервуда, возвратился к триадичности структуры, которая имела место у Прокла (последнее не вполне точно, поскольку в «Первоначалах теологии» Прокл ведет речь и о *Благе* как высшем начале[10]), и по сравнению со схемой Дионисия поменял местами *Мудрость* и *Жизнь*, исходя из традиционной для патристики последовательности перечисления Лиц *Отец — Сын — Дух* и относя *Мудрость* к Сыну, а *Жизнь* — к Духу (как Жизнедателю)[11].

8. Амбигва XXIV, PG 91, 1123A-1136C.

9. См.: *Евагрий Понтийский*. Избранные толкования на Псалмы 138.16, PG 12, 1161CD.

10. *Прокл*. Начала теологии 8ff. Ср. Perl, E. (2007) *Theophany: the Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagitei*, p. 66. New-York.

11. Sherwood, P. (1955) «Introduction», *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity,* pp. 40–41/trans. and annot. by Polycarp Sherwood, O. S. B., S. T. D. Paulist Press (Ancient Christian Writers). Эти наблюдения Шервуда далее воспроизводились последующими исследователями (со ссылками на Шервуда или

Также следы дионисиевской тетрады просматриваются у Максима Исповедника в «Главах о любви», 3.24–25. Максим пишет о том, что Бог, приводя в бытие умные и разумные существа, сообщил им четыре Божественных свойства (τῶν θείων ἰδιωμάτων): *бытие* (τὸ ὄν), *приснобытие*, *благо* и *премудрость*, каковым умные и разумные существа (ἡ λογικὴ καὶ νοερὰ οὐσία) причаствуют (μετέχει) самим своим бытием, пригодностью к благобытию и благодатью приснобытия. Из этих Божественных свойств первые два дарованы сущности, а последние — гномической способности, дабы тварные разумные существа становились по причастности тем, что Бог есть по Своей природе (здесь находит свое выражение тема индивидуальной причастности к Божеству у Максима[12]). Первые два свойства составляют образ Божий в человеке, вторые два — подобие. Здесь *благо, бытие* и *премудрость* используются Максимом для указания как на Божественные свойства, так и на свойства, даруемые Богом человеческому существу.

Наконец, в 7-й «Амбигве» у Максима говорится об иерархии причаствующего сущего:

> [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 — из Него, поскольку [они] возникли; и в зависимости от того, для чего [они] возникли, — 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 ζωτικήν), либо сущностной (οὐσιώδη) и удерживающей [в бытии] пригодности (ἐπιτηδειότητα), как это мнится великому богоявителю Дионисию Ареопагиту[13].

без них): Thunberg, L. (1965) *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, pp. 129–130. Lund (Тунберг ошибочно утверждает (p. 130), что, согласно Шервуду, Максим соединил дионисиевские звенья *Мудрость* и *Благость*, в то время как в действительности наблюдение Шервуда состоит в том, что Максим поменял местами дионисиевские звенья *Мудрость* и *Жизнь*); *Idem.*, Thunberg, L. (1984) *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*, p. 46. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press; *Dillon*. Op. cit.

12. Также в отношении этой темы см., например: Амбигвы XLII, PG 91, 1329A — B.

13. Амбигвы VII, PG 91, 1080A — B.

Максим говорит здесь об иерархии природных способностей тварных существ, в соответствии с которыми каждое тварное сущее соответственно своей природе в большей или меньшей мере по сравнению с сущими других природ причастствует Богу. Максим упоминает о природной причастности к Богу согласно способностям *сущностной пригодности* (*бытия*), *жизни*, *чувства*, *разума* и *ума*. Эти природные способности в силу принципа соразмерности составляют иерархию от ступени *бытия* к ступени *ума*, по возрастающей в онтологическом смысле. Перечень и порядок этих природных способностей, как о нем говорит Максим, совпадает с соответствующим Божественным выступлениям *Бытие, Жизнь, Премудрость* иерархически организованным порядком природных способностей тварного сущего, упоминаемым Дионисием в «О Божественных именах», V, 3 и IV, 4, где идет речь о *сущем, живом, чувствующем, разумном* и *умном*. Очевидно, этот порядок заимствован Максимом именно у Дионисия[14]. При этом можно заметить, что если у Дионисия четко проговаривается принцип, согласно которому каждое последующее звено иерархии причастствующих включает в себя предыдущие, то есть обладание каждой последующей природной способностью предполагает обладание предшествующими, а также соответствующими им причастностями (V, 3), то Максим не проговаривает это эксплицитно.

Таким образом, иерархия природно причастствующих у Максима, будучи заимствована из дионисиевского учения об иерархии причастствующих, с одной стороны, восходит через Дионисия к неоплатонической триаде *Бытие — Жизнь — Ум*, а с другой — в отношении звена, обуславливающего природную причастность согласно *чувству,* — оно восходит к учению Григория Нисского и через него к библейско-космогоническому порядку природного сущего.

14. Кроме того, в этом отрывке из 7-й «Амбигвы» у Максима собрано несколько дионисиевских концептуальных понятий, связанных с тематикой иерархии причастствующего, разбросанных у Дионисия по тексту его трактата «О Божественных именах». Это понятия соразмерности (ἀναλογία, см. «О Божественных именах», I, 2: 110.13; IV, 1: 144.5; IV, 33: 178.17 (Suchla); об этом понятии у Дионисия см.: Golitizin, A., hierom. (1994) *Et Introibo Ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessalonike: 86ff.) и пригодности (ἐπιτηδειότης; см. «О Божественных именах», I, 5: 118.1; IV, 4: 147.17, 148.18; IX, 10: 214.4 (Suchla)), предполагающие концепт меры природной причастности для различных видов тварных сущих.

Здесь можно задаться вопросом о том, имеет ли место у Максима (как это было у Дионисия) соответствие между порядком звеньев иерархии причастующего и каким-либо порядком в рамках того, к чему это причастующее причастует. То есть это вопрос о том, есть ли у Максима аналог имевших место в системе Дионисия причастуемых выступлений — начал, которые соответствуют неоплатонической триаде (тетраде) (*Благо*) — *Бытие — Жизнь — Ум* и которым причастуют звенья иерархии причастующего сущего.

В только что приведенном отрывке из Максима («Амбигва», 7, PG 91, 1080A — B) говорится о причастности тварных сущих, согласно их природным способностям, к Богу. Ближайший контекст этого отрывка, как и другие места из Максима, указывают, что, согласно ему, видам тварного сущего соответствуют в Боге сущие прежде веков логосы, посредством которых Бог творит тварное сущее: в «Амбигве» 7 (PG 91, 1080A — C) Максим говорит о логосах ангелов, логосах сил и сущностей горнего мира, логосах людей, а также логосах всего существующего.

Однако можно попытаться специфицировать то, к чему в Боге причастны эти причастующие природные способности сущностной пригодности, жизни, чувства, разума и ума, имея в виду и собственно неоплатоническую триаду (тетраду) (*Благо*) — *Бытие — Жизнь — Ум*, генетически (через Дионисия Ареопагита) повлиявшую на формирование у Максима его учения об иерархии причастующих природных способностей. Действительно, как это видно из сказанного выше, Максим иногда упоминает причастуемые *Благо*, *Бытие, Жизнь, Ум* в своем богословском языке.

Итак, очевидно, в качестве таких причастуемых тварным сущим начал не могут рассматриваться *Бытие, Жизнь, Ум*, когда Максим относит их к Лицам Троицы, как это имеет место в 24-й «Амбигве», поскольку Лица Троицы не могут причастваться тварным сущим.

Далее, в «Главах о любви», 3.24–25, в контексте заимствованной у Дионисия триады *Благо — Бытие — Премудрость*, о *бытии* (а также *приснобытии*) говорится одновременно как о свойстве Божием и о том, чем человек обладает природно, в силу своей природной причастности к Божеству. Можно вспомнить также известное место из «Глав о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия», 1.48, где Максим ведет речь о причастуемых вневременных делах Божиих (τά

ἔργα), каковыми являются *Благо*, *Жизнь*, *Бессмертие*, *Простота*, *Неизменность*, *Беспредельность*, созерцаемые окрест Бога. Среди этих свойств *Благо* и *Жизнь* включены и в дионисиеву тетраду.

Таким образом, можно сказать, что учение о высших причаствуемых — звеньями иерархии природно причаствующего — началах, соответствующих неоплатонической триаде (тетраде) (*Благо*) — *Бытие — Жизнь — Ум,* у Максима разработано слабо. Тем не менее можно говорить о *Бытии* и *Жизни* как таких началах — Божественных свойствах или делах, причаствуемых соответствующими природными способностями тварных сущих (причаствуемая же *Премудрость*, о которой говорится в «Главах о любви», 3.25, в отличие от дионисиевского дискурса, у Максима соответствует не природной способности человека, а расположению воли, и поэтому мы не можем упомянуть ее в ряду начал, входящих в неплатоническую триаду и природно причаствуемых тварным сущим).

3. Теперь обратимся к неоплатонической триаде *Бытие — Жизнь — Ум* в рамках темы природной иерархии причаствующих у Иоанна Дамаскина.

Остановимся на следующем месте из «Точного изложениия православной веры»:

> Благой... Бог... не потерпел, чтобы Благо, то есть Его природа, существовало в одиночестве, и к нему ничто не было бы причастно (μετεχόμενον). Ради этого Он, во-первых, сотворил умные и небесные силы (τὰς νοερὰς καὶ οὐρανίους δυνάμεις); потом — видимый и чувственный мир; затем — человека, состоящего из умного и чувственного (ἐκ νοεροῦ καὶ αἰσθητοῦ). Посему все возникшее благодаря Ему приобщено Его Благости по бытию (κατὰ τὸ εἶναι) (ибо Он Сам для всего бытие (τὸ εἶναι), так как сущее — в Нем[15], не только потому, что Он Сам привел его из небытия в бытие, но и потому, что Его энергия сохраняет и содержит то, что возникло благодаря Ему), а особенно живые существа (τὰ ζῷα) (ведь они приобщены к Благу и поскольку существуют, и поскольку причастны (μετέχειν) жизни). Разумные же существа (τὰ λογικὰ) [приобщены к Благу] и по вышесказанному, и по разумности (κατὰ τὸ λογικόν); и эти существа — в большей сте-

15. Рим. 11, 36.

> пени, ибо они некоторым образом более родственны (οἰκειότερα) с Ним, хоть Он и превосходит все без сравнения[16].

Следуя тому, что я называю платонической парадигмой причастности[17], — то есть парадигме, в рамках которой нечто причаствующее природе чего-то не становится в силу этой причастности той же природы, что причаствуемое, — Дамаскин ведет речь о том, что все тварное сущее природно причаствует к Богу как к Благу, каковое есть Его природа[18]. Развивая эту мысль, Дамаскин говорит о способе причастности к Божеству живых и разумных существ, каковые, согласно ему, причаствуют к Богу посредством своих природных способностей, причем таким образом, что каждая последующая способность и причастность вбирает в себя предшествующие. А именно: живые существа причаствуют к Богу посредством *бытия* и *жизни*; разумные же — посредством *бытия, жизни и разума*. Здесь четко просматривается неоплатоническая триада *Бытие — Жизнь — Ум*.

По сравнению с перечнем причаствующих природных способностей, перечисляемых Дионисием Ареопагитом и Максимом Исповедником, у Дамаскина отсутствует *умное* в качестве отдельно-

16. Точное изложение православной веры 4 XIII (86): 2–14 (Kotter), пер. А. А. Бронзова и Д. Е. Афиногенова, с изм.

17. В целом Иоанн Дамаскин в своих сочинениях использует все возможные для его времени парадигмы причастности в приложении к сущности (природе): *платоническую*, *аристотелевскую* и *неоплатоническую*. *Платоническая* парадигма находит свое проявление, например, в месте «Три защитительных слова», 3.33, а также в вышеприведенной цитате из Дамаскина; *аристотелевская* парадигма проявляется в «О свойствах двух природ во едином Христе», 7; *неоплатоническая* парадигма используется в следующих местах: «О свойствах двух природ во едином Христе», 11: 9–10 (Kotter); «Точное изложение православной веры», 7 (51). В силу использования Дамаскиным всех трех выделенных мною парадигм причастности к сущности можно отметить даже некоторую противоречивость в его высказываниях по этому вопросу. А именно: в трактате «Три защитительных слова», 3.33, говорится о причастности святых к Божественной сущности, тогда как в сочинении «О свойствах двух природ в едином Христе», 11: 9–10 (Kotter), идет речь о непричаствуемости сущности Божества. Подробнее см.: *Бирюков Д. С.* Парадигмы причастности и проблематика универсалий у Иоанна Дамаскина // Вестник Орловского государственного университета. Серия: новые гуманитарные исследования. 2013. 6 (35). С. 162–166.

18. Как кажется, нет оснований думать, что, говоря здесь о причаствующем природными видами Благе как том, что составляет природу Божества, Иоанн использует понятие природы в техническом значении этого понятия — в смысле того, чем обладают ипостаси Троицы. Полагаю, что Дамаскин использует понятие природы здесь не в этом значении, но — имея в виду, что Благость является существенным свойством Бога.

го звена, а также звено *чувствующее*. Как кажется, ход мысли Дамаскина в этом отрывке предполагает отождествление *умного* (νοερός) и *разумного* (λογικός), поскольку сначала он ведет речь о сотворении Богом умных сил и человеческого существа, содержащего в себе в том числе умное начало, а далее, развивая мысль, он говорит о разумных существах (τὰ λογικὰ) как о причастующих к Богу согласно разумности, а также как о наиболее причастных к Богу, очевидно подразумевая, что эти разумные существа являются носителями упомянутого умного начала. Тот факт, что Дамаскин в своей иерархии природно причастующего не упоминает звено *чувствующее,* можно объяснить тем, что хотя он заимствует парадигму этой иерархии у Дионисия Ареопагита, однако при перечислении ее звеньев опирается не на дионисиев перечень звеньев иерархии причастующего, где у Ареопагита представлен порядок, содержащий звено *чувствующего*[19], но на дионисиевское описание причастуемых выступлений Божества: *Благо*, *Сущее*, *Жизнь* и *Премудрость*[20], — и, выстраивая свою иерархию причастующего, он исходит из этого перечня причастуемых выступлений. При этом, в соответствии со стандартным для Дионисия и Максима именем для соответствующего звена иерархии причастующего, Дамаскин изменяет *премудрость* на *разум*.

Близость Иоанна Дамаскина к Ареопагиту находит свое проявление и в словах Дамаскина о том, что существо, наиболее богатое в плане обладания природными способностями, позволяющими причастовать к Богу (то есть разумное существо), является наиболее родственным с Богом. Та же мысль встречается и у Дионисия, когда он говорит об иерархии причастующих: то, что обладает наибольшим количеством природных совершенств (умное сущее), наиболее близко к Богу[21].

Наконец, следует отметить, что у Дамаскина, кажется, отсутствует учение о причастуемых началах, к которым причастуют звенья природной иерархии сущего; Дамаскин ведет речь о причастности существ через их природные способности непосредственно к Богу, или к Божественному природному Благу, но не к неким высшим реалиям, как бы универсалиям-до-вещей, соответствующим природным способностям тварных существ, как

19. О Божественных именах V, 3.

20. Там же, 1–2.

21. Там же, 3: 182.3–4 (Suchla).

это ярко выражено в учении Дионисия и, хотя и не очень отчетливо, — у Максима.

4. Таким образом, мы проследили аспекты влияния неоплатонической тетрады *Благо — Бытие — Жизнь — Ум* на богословский язык Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина. Имея в виду вышесказанное, можно отметить, что это влияние достаточно отчетливо заметно в плане учения этих авторов об иерархии причаствующего сущего. В отношении же трансцендентных причаствуемых начал влияние этой тетрады если и можно различить у Максима Исповедника, то в смазанном виде; у Дамаскина же, кажется, оно отсутствует. При этом, если у Максима порядок звеньев иерархии причаствующих определяется соответствующей дионисиевской иерархией *причаствующих*, то у Иоанна Дамаскина в отношении порядка звеньев иерархии причаствующих прослеживается влияние порядка в иерархии *причаствуемых* начал, как он дан у Дионисия. С этим связан тот факт, что у Максима в этом отношении влияние неоплатонической тетрады сочетается с линией учения Григория Нисского об иерархии сущего, восходящего к описанному в Библии порядку творения (что проявляется в наличии в иерархии причаствующих звена *чувствующее*); в иерархии причаствующих же у Дамаскина эта линия отсутствует.

Так неоплатоническая тетрада *Благо — Бытие — Жизнь — Ум* преломляется в учениях Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина[22].

## Библиография/References

*Бирюков Д. С.* «Восхождение природы от малого к совершенному»: синтез библейского и античного логико-философского описаний порядка природного сущего в 8-й гл. *Об устроении человека* Григория Нисского // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Отв. ред. М. Петрова. Вып. 2. ИВИ РАН, ИФ РАН: Аквилон, 2014. С. 221–250.

*Бирюков Д. С.* Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 3 (32), 2014. С. 304–326.

*Бирюков Д. С.* Парадигмы причастности и проблематика универсалий у Иоанна Дамаскина // Вестник Орловского государственного университета. Серия: новые гуманитарные исследования. 2013. 6 (35). С. 162–166.

22. В следующей статье этой серии я рассмотрю учение об иерархии сущего в паламитских спорах, где неоплатоническая триада опять, как и у Дионисия, становится связанной с порядком причаствуемых трансцендентных начал.

Biriukov, D. (2015) «'Ascent of Nature from the Lower to the Perfect': Synthesis of Biblical and Logical-Philosophical Descriptions of the Order of Natural Beings in the *De opificio hominis* 8 by Gregory of Nyssa», *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*, vol. 11: *Patrologia Pacifica Quarta*, eds. B. Lourié, V. Baranov.

Biriukov, D. (2014) «Ierarkhii sushchego v patristicheskoi mysli. Grigorii Nisskii i Dionisii Areopagit» [Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 3 (32): 304–326.

Biriukov, D. (2014) «'Voskhozhdenie prirody ot malogo k sovershennomu': Sintez bibleiskogo i antichnogo logiko-filosofskogo opisanii poriadka prirodnogo sushchego v 8-i gl. Ob ustroenii cheloveka Grigoriia Nisskogo» [«Ascent of Nature from the Lower to the Perfect»: Synthesis of Biblical and Logical-Philosophical Descriptions of the Order of Natural Beings in De opificio hominis, 8 by Gregory of Nyssa], *Intellektual'nye traditsii v proshlom i nastoiashchem*. T. 2. IVI RAN, IF RAN: Akvilon: 221–250.

Biriukov, D. (2013) «Paradigmy prichastnosti i problematika universalij u Ioanna Damaskina» [Paradigmes of participation and problematics of universals in John of Damascene], *Vestnik Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: novye gumanitarnye issledovanija 6* (35): 162–166.

*Die Schriften des Johannes von Damaskos* (1969–1988), hrsg. B. Kotter. 5 Bände. Berlin. (Maßgebliche kritische Gesamtausgabe).

Dillon, J. (2012) «Philosophy and Theology in Proclus and Maximus the Confessor», *Quaestiones Disputatae*. Selected Papers on the Legacy of Neoplatonism, pp. 37–55.

Golitizin, A., hierom. (1994) *Et Introibo Ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessalonike.

Thunberg, L. (1984) *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press.

Thunberg, L. (1965) *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund.

*Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne. T. 12; 91.

Perl, E. (2007) *Theophany: the Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. New-York.

Pseudo-Dionysius Areopagita (1990) *De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla. Berlin: De Gruyter. (Patristische Texte und Studien 33).

Sherwood, P. (1955) «Introduction», *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity,* trans. and annot. by Polycarp Sherwood, O. S. B., S. T. D. Paulist Press (Ancient Christian Writers).