Дмитрий Бирюков

Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит

Dmitrij Biriukov

Hierarchies of Beings in the Patristic Thought. Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite

Dmitrij Biriukov — Academic Adviser of Scientific and Educational Centre 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 compares the hierarchy of beings in Gregory and Dionysius. Gregory's strategy in making the hierarchy follows the order of links in the tree of Porphyry; however Gregory departs from it for the sake of harmonization of links of the hierarchy with the cosmogonical order of natural being described in the Bible. Fundamental dissimilarity in the structure of the hierarchies in the doctrines of Dionysius and Gregory is pointed out. This difference is connected with the shift in the meaning of the philosophical concept of "participation". Dionysius's doctrine of the hierarchy of participating beings is analyzed. The connection of the principles with the Neo-platonic tetrad Goodness, Being, Life, Mind is showed. Dionysius's hierarchy of participating beings is compared with corresponding Proclus's hierarchy as well as with the hierarchy in Gregory. It is concluded that Gregory's hierarchy influenced Dionysius's one in that regard, in which Gregory's doctrine of hierarchy is based on the biblical-cosmogonical order of natural being.

В настоящей статье использованы материалы исследования, выполненного при поддержке Российского гуманитарного научного фонда; проект № 13–33–01299, «Горизонты естествознания восточнохристианского средневековья».

Keywords: Gregogy of Nyssa, Dionisius the Areopagite, hierarchy of natural being, the tree of Porphyry, patristic philosophy, participation, universals, cosmogony, patristic philosophy, Platonism.

Цель настоящей статьи — проследить формирование и развитие темы иерархии природно сущих в патристике. Данная статья состоит из двух частей. В настоящей первой части я начну с учения об иерархии природных сущих у Григория Нисского, а затем обращусь к доктрине Дионисия Ареопагита и укажу на существенное отличие самой концепции иерархии у Ареопагита по сравнению с иерархией у Григория, обратив внимание и на общие элементы в иерархиях у этих авторов[1].

Стратегии построения иерархий у Григория Нисского

В своих сочинениях Григорий Нисский развивал учение о фундаментальном разделении (διαίρεσις) всего существующего на классы. В более ранних произведениях — «Об устроении человека», 8, и «О душе и воскресении» (PG 46, 60AB) — Григорий излагает учение о порядке сущего в соответствии с восходящей лестницей жизненных сил, в связи с чем он говорит о разделении, согласно которому *сущее* (*существующее*) (τὰ ὄντα) делится на *умное* (τὸ νοητόν) и *телесное* (τὸ σωματικόν); деление умного Григорий оставляет для другого случая и ведет речь в этих трактатах только о делении телесного.

Он указывает, что *телесное* (σωματικόν) сущее делится на причастное *жизни* и лишенное жизни; живущее телесное сущее (ζωτικόν σῶμα) делится на имеющее *чувство* (αἰσθητικόν) (= *одушевленное* (ἔμψυχον)[2]) и лишенное чувствования; имеющее *чувство* делится на *разумное* (λογικόν) и неразумное. Согласно Григорию, это разделение природного сущего неслучайно, но соответствует порядку творения, описанному в книге Бытия.

Затем в трактате «Против Евномия» Григорий проводит различение также и в рамках умной сферы и говорит о разделении

1. Во второй части работы я рассмотрю развитие дионисиевской линии у Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и в паламитской литературе.

2. При непосредственном описании иерархии Григорий упоминает о *чувствующем*, но рядом ведет речь и об *одушевленном*; из «Об устроении человека», 8 (PG 44, 145.18–23 и 148.17–18), следует, что *одушевленное* находится после *живого*, перед *разумным* и есть то же самое, что и *чувствующее*.

существующего на три природы: во-первых, *умную нетварную* природу (природа Божества); во-вторых, *умную тварную* природу (ангелы и человеческие души), причаствующую к первой в соответствии с благостью произволения индивидов этой природы; и в-третьих, *чувствующую* (τὸ αἰσθητόν) *тварную* природу[3].

В отличие от Д. Баласа, который, ведя речь об иерархии разделений у Григория Нисского, представляет в качестве ее вершины *сущее*[4], я считаю, что следует различать две стратегии выстраивания иерархии у Григория. Согласно одной из них, основанной на принципе родовидовых разделений[5], на вершине иерархии разделений — или в ее основании (в зависимости от направления взгляда) — лежит *сущее*, обнимающее в том числе *умное нетварное* и *тварное*; согласно же другой стратегии, реализуемой Григорием параллельно с первой в трактате «Против Евномия»[6], на вершине иерархии находится *нетварное умное сущее*, высшая природа (ἡ ὑψηλή φύσις[7]) (Божественная природа, общая для ипостасей Троицы[8]), которая дает бытие сотворенному сущему[9] и к которой умное тварное сущее устремлено как к источнику блага, и причаствует к ней по мере благости произволения[10].

Как представляется, в рамках первой стратегии в том отношении, в каком *сущее-существующее*[11] делится на *умное* и *те-*

3. *Григорий Нисский*. Против Евномия 1.1.270–277, 1.1.295 (Jaeger). В другом месте того же трактата Григорий говорит о разделении сущих на нетварное и тварное, а тварного сущего — на надмирное и чувственное: Там же, 4.100–101 (Jaeger).

4. Balas, D. (1966) ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. *Man's Participation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa*, p. 34. Rome.

5. То есть в соответствие с принципом, предполагающим, что низшая ступень иерархии относится к высшей как вид к роду или индивид к виду.

6. Собственно, обе эти стратегии реализуются Григорием Нисским одновременно в «Против Евномия», 1.1.270–277. Стратегия, предполагающая разделение существующего, выступающего в качестве вершины иерархии, проговаривается Григорием также в: Об устроении человека, 8 (PG 44, 145.10ff.); Большое огласительное слово, 6: 9ff. (Srawley).

7. Против Евномия 1.1.274.3–4 (Jaeger).

8. Ср.: Против Евномия, 1.1.274.1–275.1 и 1.1.277.8–13 (Jaeger).

9. Против Евномия, 1.1.271.7–1.272.1 (Jaeger); ср.: О душе и воскресении, PG 46, 72D — 73A.

10. Против Евномия, 1.1.274.2–245.1 (Jaeger).

11. То есть *сущее,* понимаемое в смысле «всего существующего». В этом отношении у Григория прослеживается влияние стоической философии, где также на вершине — или в основании — иерархии родовидовых разделений лежит *сущее-существующее* (см.: SVF II 182), и при этом оно также не претендует на какое-либо первенство в онтологическом смысле. Связь понимаемого так *сущего* у Григория Нисского с контекстом стоической философии подтверждается и характером упо-

лесное, а *умное* делится на *нетварное* и *тварное*, следует говорить только лишь об эпистемологическом характере родовидовой иерархии у Григория (т. е. предшествующие звенья иерархии ни в каком смысле, кроме как только для ума, не выше последующих[12]). Развитие же Григорием этой стратегии родовидовых разделений начиная с *телесного,* таково, что оно предполагает онтологический, а не только эпистемологический характер иерархии, описываемой родовидовыми разделениями. Вторая стратегия предполагает иерархию, которая не соответствует родовидовым разделениям (т. е. низшая ступень иерархии не относится к высшей как вид к роду или индивид к виду), и эта иерархия понимается Григорием в онтологическом смысле, с вершиной в виде начала (нетварная природа), которое дает бытие другим видам сущего, расположенным в рамках этой иерархии по убывающей в отношении степени близости к ней и возможности к ней причастовать (умной тварной и чувственной тварной природам).

Таким образом, можно говорить о двух изводах иерархии у Григория Нисского. В одном случае на вершине иерархии находится *нетварная умная* (Божественная) природа, которая дает бытие нижележащим *умной* и *чувствующей тварным* природам; в другом случае в основании иерархии находится *сущее*, которое делится на *умное* и *телесное*. В свою очередь, *телесное* сущее делится на *живое* и неживое, *живое* делится на *чувствующее* и не чувствующее, *чувствующее* — на неразумное и *разумное,* каковое есть вершина — в онтологическом смысле — этого извода иерархии. Первый вариант предполагает направленность возрастания иерархии, понимаемой в онтологическом смысле, от чувствующего тварного сущего к Божественной природе. Второй вариант предполагает направленность возрастания иерархии от *сущего-существующего* к *разумному*; критерий направленности здесь — мера сложности и онтологического превосходства (последнее относится к ступеням после *телесного,* поскольку

требления этого понятия у Григория и стоиков: в обоих случаях идет речь о τῶν ὄντων (см. у стоиков: SVF II 182; у Григория: Об устроении человека, 8, PG 44, 145.10; Против Евномия, 1.1.270.1, 1.1.295.1 (Jaeger); Большое огласительное слово, 6.10 (Srawley)), что понимается в смысле «из всего того, что существует», и в обоих случаях это существующее разделяется на телесное и бестелесное (у стоиков — ἀσώματα, у Григория — νοητόν), хотя и характер этого бестелесного, конечно, понимается Григорием совсем по-другому, не так, как это понимали стоические философы.

12. Это следует из общих основоположений христианского богословия, согласно которым ничто не может быть выше нетварного.

предшествование ступеней *сущего* и *умного* в отношении последующих здесь, как я упоминал, не может претендовать на онтологический статус).

Как я показываю в другой статье[13], стратегия Григория Нисского, полагающая *сущее-существующее* основанием (вершиной) иерархии, восходит к так называемому древу Порфирия, сочетая в себе также элементы стоической, платонической и аристотелевской философских линий. Напомню, что древо Порфирия представляет собой родовидовую иерархию *сущность* (οὐσία) — *тело* (σῶμα) — *одушевленное тело* (ἔμψυχον σῶμα) — *живое существо* (ζῷον) (/чувствующее[14]) — *разумное живое существо* (ζῷον λογικόν) — *человек* (ἄνθρωπος) — *индивид*[15]. Григорий, выстраивая родовидовую иерархию (представим ее линейно) *сущее* (ὄντα) — *телесное* (σωματικόν) — *живое* (ζωτικόν) — *чувствующее/одушевленное* (αἰσθητικόν/ἔμψυχον) — *разумное* (λογικόν), хотя в целом и следует порядку ступеней древа Порфирия, но делает от него и определенные отступления. В частности, у Григория и Порфирия две ступени иерархии, а именно *живое* и *одушевленное*, занимают противоположные места: у первого *живое* предшествует *одушевленному*, у второго же, наоборот, *одушевленное* предшествует *живому*. Если иметь в виду контекст «Об устроении человека», 8, где Григорий пытается достичь синтеза между библейско-космогоническим, антропологическим, логическим и натурфилософским дискурсами, то можно указать на причину этого изменения Григорием порядка родовидовой иерархии по сравнению с древом Порфирия. Причиной является желание согласовать расхожую для его времени логико-философскую схему разделения сущих (представленную в древе Порфирия) с тем, как описывается порядок творения природного сущего в Библии, и с предполагае-

13. *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. Вып. 2. ИВИ РАН: Аквилон, 2014. С. 221–250. При этом я анализирую такие работы, касающиеся тематики иерархии в «Об устроении человека», 8, у Григория, как: Balas, D. ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ; Behr, J. (1999) «Rational Animal: A Re-Reading of Gregory of Nyssa's De hominis opificio», *Journal of Early Christian Studies* 7 (2); Drobner, H. «Gregory Nyssa as Philosopher: De anima et resurrectione and De hominis opificio», *Dionysius* 18; Ladner, G. (1958) «The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa», Dumbarton Oaks Papers 12; Reinhardt, K. (1953) «Poseidonios», Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumstuissenschaft. T. XLIII.

14. Ср. Исагога 10: 3–9, 14–18.

15. Там же. 4: 15–27.

мой логикой этого порядка. Действительно, в библейском тексте говорится, что растительный мир был произведен раньше животного[16], что и определяет указанный порядок ступеней в разделении сущего у Григория, в котором *живое* предшествует *одушевленному*, в отношении чего Григорий расходится с Порфирием[17].

Различие в структурах иерархий у Дионисия Ареопагита и Григория Нисского и философские парадигмы причастности к сущности в патристике

Переходя к описанию парадигмы понимания иерархии сущего, заданной Дионисием Ареопагитом, можно отметить, что эта парадигма в корне отлична от парадигмы понимания иерархии у Григория Нисского. Иерархия, выстраиваемая Григорием, не предполагает соответствующих ее звеньям трансцендентных начал, к которым эти звенья причаствуют; Дионисий же, опираясь на философию Прокла, разрабатывает учение об иерархии, предполагающее такие начала.

Это можно соотнести с переосмыслением в патристике концепта причастности к сущности и, в частности, причастности к Божественной сущности, в связи с изменением базового философского понимания самого понятия причастности. Ниже я сделаю небольшой экскурс в эту тематику[18].

Я буду называть платонической парадигмой причастности такое понимание, согласно которому причаствующее по своей природе отлично от причаствуемого; в данном случае *«по причастности»* говорится в плане противопоставления тому, что *«по бытию»* или «по природе» (обладанию природой): например, отличное от Единого сущее *причастно* ему, а потому не есть оно само[19]. В самом общем смысле *причастность* в рамках этой парадигмы указывает на то, что некое сущее обладает определенным свойством в меньшей мере, чем такое, которое является воплощением этого свойства. Аристотелевской парадигмой причастности, противоположной платонической, я называю развиваемое Аристотелем по-

16. Ср. Быт 1:11 и 1:20.

17. Подробнее см.: *Бирюков Д. С.* Восхождение природы от малого к совершенному.

18. Подробнее см. нашу статью: *Бирюков Д. С.* Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры // Георгий Факрасис. Диспут Григория Паламы с Григорой Философом. Философские и богословские основания паламитских споров/Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. М., 2009. С. 113–173.

19. Ср.: *Платон*. Парменид 158a.

нимание причастности, выражающее логическое отношение между родовидовыми предикабилиями различной степени общности: менее общее причастно к более общему, тогда как последнее не является причастным к первому (индивид причастен к виду и роду, вид — к роду, но не наоборот)[20]; таким образом, *«по причастности»*, согласно этой аристотелевской парадигме, означает то же, что *«по бытию»* или *«по природе»* (поскольку в рамках этой парадигмы индивид по своей природе есть то, к какому виду и роду он относится [причаствует]). Причем, в отличие от платонической парадигмы причастности, в рамках которой, когда речь идет о причастности, говорится о большей или меньшей мере причастности, в рамках аристотелевской парадигмы речь о различной мере причастности невозможна.

В патристической литературе к активному использованию платонической парадигмы причастности раннехристианских авторов подталкивало известное место из Второго послания Петра (2 Пет 1:3–4), где речь идет о том, что христиане станут общниками Божеской природы (θείας κοινωνοὶ φύσεως). Исходя из этого, речь о причастности к Божественной сущности (природе), как противоположности совершенному обладанию ею[21], — с большими или меньшими философскими коннотациями и, обыкновенно, с аллюзией на 2 Пет 1:3–4 — имела место в ранневизантийской литературе у Афанасия Александрийского[22], Григория Нисского, Кирилла Александрийского, Макария Великого[23] и др., а в средневизантийской литературе — у Иоанна Дамаскина, у которого встречаются все возможные для его времени парадигмы причастности — платоническая, аристотелевская и неоплатоническая[24], а также

20. *Аристотель*. Топика 121a10–15, 122b20–22.

21. Об оппозиции *по причастности — по природе* у Афанасия Александрийского и Каппадокийских отцов см.: Balas, D. ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. P. 11–12, 60–62; ср. Бирюков Д. Тема причастности Богу. С. 119–134.

22. Например.: Послание 1 к Серапиону: PG 26, 585B — C.

23. Последние два автора используют эту тему очень часто; у каждого имеются десятки соответствующих мест.

24. В целом Иоанн Дамаскин в своих сочинениях использует все возможные для его времени парадигмы причастности в приложении к сущности (природе) — *платоническую*, *аристотелевскую* и *неоплатоническую*. *Платоническую* парадигму находим, например, в «Трех защитительных словах», 3.33, а также в «Точном изложении» 4 XIII (86): 2–14 (Kotter); *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 нами парадигм причастности к сущ-

у Симеона Нового Богослова[25]. В рамках этой линии в патристической литературе шла речь о том, что Божественной природе причастны именно святые люди (они *причастны* к Божественной сущности, но *не обладают* ею, подобно ипостасям Троицы), в то время как тварный мир в целом, по словам Григория Нисского[26], не может считаться причастным к ней.

В контексте византийской патристической литературы в связи с новым философским языком, появившемся в Ареопагитском корпусе, эта парадигма причастности отошла на второй план. То, что ранее в греческой патристике выражалось через оппозицию *«по бытию* (*по природе*)» — *«по причастности»*, в русле Ареопагитской философско-богословской линии стало передаваться посредством развитой Проклом и подхваченной автором Ареопагитик понятийной триады *непричаствуемое — причаствуемое — причаствующее*[27] (неоплатоническая парадигма причастности). Эта парадигма причастности включает в себя элементы платонической и аристотелевской парадигм: аристотелевская парадигма присутствует в плане отталкивания от нее, необходимого для введения аспекта *непричаствуемого*, в то время как платоническая парадигма проявляется в речи о *причастном* и *причаствуемом*.

Перенося эту триаду в христианскую богословскую мысль, Ареопагит различает в Божестве *причаствуемое* (μετεχόμενον) — Божественные исхождения и силы, и *непричаствуемое* (ἀμέθεκτος) — сверхсущностная Божественность Божества[28]. Автор схолий к Ареопагитскому корпусу детализирует это так: тогда как *причаствуемо* Божество по Своим исхождениям и энергиям, *непричаствуем* Бог по сущности[29], причем, как предполагается в рамках этой парадигмы, непричаствуем совершенно, т. е. для всего тварного сущего, включая святых людей. В сочинениях Максима Исповедника (он же, возможно, был и автором указанных схолий

ности, у него можно отметить даже некоторую противоречивость. 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.

25. Нравственные слова 3.82–86; Гимн 7.30–36; 50.153–154, 200–202 и др.

26. Против Евномия 3.3.7.1–8.6 (Jaeger).

27. Эту триаду ввел в философский лексикон Ямвлих; см. свидетельства Прокла в его Комментарии на Тимей II, 105.16–28; 313.19–24.

28. О Божественных именах 2.5; 11.6.

29. PG 4, 221C, 404A — B, 404D.

к Ареопагитскому корпусу[30]) эта тема — совершенной непричастности Бога по сущности (природе) и причастности по энергиям — получает окончательную разработку[31]. Таким образом, происходит частичное заимствование аристотелевской парадигмы: становится актуальным понимание, согласно которому быть *причастным* к сущности означает *обладать* сущностью или *быть* чем-то по сущности. По этой причине ставится под запрет дискурс причастности святых (как и вообще каких-либо тварных сущих) к Божественной сущности, имевший место в предшествующей патристической литературе, и в частности у Григория Нисского (поскольку в рамках этой новой парадигмы причастность святых к Божественной сущности означала бы, что они становятся Богом по сущности).

После Максима линия неоплатонической парадигмы причастности, предполагающая совершенную непричастность Бога по сущности, на какое-то время уходит в тень и опять оказывается в поле зрения ортодоксальных богословов после переоткрытия наследия Максима к концу жизни Никиты Стифата, т.е. в последней четверти XI в.; далее эта линия подхватывается Григорием Паламой, и, наконец, в ходе паламитских споров представление о возможности причастности к Божественной сущности отвергается в томосе собора Константинопольской церкви 1351 года[32] и анафематствуется в специальном дополнении к «Синодику православия»[33].

Собственно Григорий Нисский использовал в своих сочинениях как платоническую, так и аристотелевскую парадигмы причастности. Последнюю Григорий использует, например, в трактате «Против Евномия», когда говорит о том, что все люди в равной мере причастны к человеческой природе[34]. Платоническая парадигма используется Григорием в рамках выстраиваемой им иерархии, предполагающей в качестве причастности к высшей ее ступени причастность *умного тварного сущего,* по мере благости произволения, к *умному нетварному сущему* — Божественной сущности. В учении же Дионисия Ареопагита, заимствовавшего неоплатоническую триаду причастности (так же как и позднее

30. См. таблицу авторства схолий в: Rorem, P., Lamoreaux, J. (1998) *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: annotating the Areopagite*, pp. 264–277. Oxford.

31. *Максим Исповедник.* Вопросы и недоумения 173.1–7 (Declerck); Различные богословские и домостроительные главы (PG 90, 1180C — 1181A).

32. 396–397 (Καρμίρη).

33. Синодик православия, 85.628–633 (Gouillard).

34. Против Евномия, 1.1.173.2–1.1.175.1 (Jaeger).

у Максима Исповедника и Григория Паламы), подобная платоническая парадигма причастности в ее приложении к Божественной сущности оказывается невозможной, поскольку, согласно философской парадигме причастности, разделяемой этими авторами, причастность к Божественной сущности предполагала бы усвоение сущности Божества, что запрещено в рамках общепатристических богословских интуиций (собственно, это представление об усвоении тварным Божественной сущности и «блокируется» введением в богословский дискурс понятия непричастуемого).

Поэтому для авторов, которые восприняли неоплатоническую триаду причастности в ее приложении к богословскому дискурсу и богословская система которых предполагала элемент совершенной непричастуемости в Божестве (непричастуемости Божественной сущности), было естественным развивать учение об иерархии, предполагающее причастность тварного сущего не к Божественной сущности, но к высшим началам-трансценденталиям — «выступлениям» Божества, Его свойствам или энергиям, как это имеет место, соответственно, у Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и Григория Паламы.

Природная и индивидуальная причастность к Божеству у Дионисия Ареопагита

Учение об иерархии сущего в текстах Ареопагитского корпуса связано с тематикой причастности к Божеству. В целом у Дионисия можно найти речь о двоякой причастности к Богу. С одной стороны, все сущее причастует к Божеству *природно* — в силу обладания бытием и в соответствии с природой каждого сущего (об этом ниже). Такая причастность статична, и в рамках данной парадигмы нет сущего, не причастного к Первопричине. С другой стороны, Ареопагит говорит об *индивидуальном* (для разумного сущего) способе причастности к Божеству. Он говорит о способности единично сущего быть причастным к Божественному Благу, которая может быть либо реализована, либо не реализована. В последнем случае в рамках данной парадигмы о сущем говорится как о непричастном к Благу[35]. Таким образом, одна используемая Ареопагитом парадигма причастности, соответствующая природной при-

35. О Божественных именах, IV, 4: 147.15–148.2 (Suchla). Ниже я буду опускать написание названия трактата «О Божественных именах», указывая сразу место в этом трактате.

частности, подразумевает причастность к Богу тварных сущих как данность, и в ее рамках не может идти речи о непричастности сущего к Божеству в каком-либо отношении, в то время как другая парадигма, соответствующая индивидуальному способу причастности, подразумевает причастность как заданность, которая может стать (либо не стать) данностью, и в контексте этой парадигмы может идти речь как о причастности, так и о непричастности (разумного) единичного сущего к Богу — в случае избрания им состояния закрытости по отношению к Божественным дарам. И в том, и в другом случае, согласно Ареопагиту, сущее причаствует к Божественности во всей Ее полноте (II, 5: 129.4–6 [Suchla]); т. е. Бог со Своей стороны дарует Себя целиком, тогда как тварное сущее причаствует к Божественности в меру своей вместимости для этого дара: как в плане способности вместить, определяемой его природой, так и в плане индивидуальной открытости к причастности Божественным дарам (для разумных сущих).

Позже аналогичная двоякая парадигма причастности тварного сущего к Божеству будет использоваться Максимом Исповедником и Григорием Паламой.

Причаствуемое и причаствующее у Дионисия Ареопагита

Итак, ведя речь о природной причастности тварного сущего к Божеству, автор Ареопагитского корпуса развивает свое учение о «выступлениях» и «началах», причаствуемых тварными сущими. В V, 1 Дионисий ведет речь об именах Божества *Благо*, *Сущее*, *Жизнь* и *Премудрость* как о порядке божественных выступлений, распространяющихся на соответствующие реалии в тварном сущем и превышающих их[36]. А именно *Благо* распространяется

36. Укажем, что в рамках богословского языка Дионисия о Божественных именах говорится таким образом, что, с одной стороны, они разъясняют Божественные выступления, а с другой, отождествляются с этими выступлениями. Последнее вытекает из V, 1: 181.1–6 (Suchla): «Ведь божественное имя „Благо“, являющее все выступления всеобщей Причины, распространяется и на сущее, и на не-сущее, и выше сущего и не-сущего. И [имя] «Сущий» распространяется на все сущее и выше сущего. И «Жизнь» распространяется на все живущее и выше живущего. И «Премудрость» распространяется на все мыслящее, разумное и воспринимаемое чувствами, и выше всего это». Отсюда следует, что имена *Благо*, *Сущее* и *Жизнь* не просто распространяются на не-сущее, сущее и живое, но и *превышают* их. Очевидно, упоминание о том, что соответствующие выступлениям Божественные имена превышают соответствующие реалии тварного сущего, свидетельствует о том, что Дионисий здесь отождествляет Божественное имя и само выступление.

на *сущее* и *не-сущее*; *Сущее* — на *сущее*; *Жизнь* — на *живое*; *Премудрость* — на *умное* (ангельские силы), *разумное* и *чувствующее*. Эти благие выступления не представляют собой многих причин, но все принадлежат Единому Богу; при этом то, на что эти выступления распространяются и что причаствует к ним, согласно Дионисию, составляет иерархию: *живые* (τὰ ζῶντα) — выше *сущих* (τὰ ὄντα); *чувствующие* (τὰ αἰσθητικὰ) — выше *живых*; *разумные* (τὰ λογικὰ) — выше *чувствующих*; *мыслящие* (*умы*; τὰ νοερὰ) — выше *разумных*[37]. Дионисий отмечает, что умные сущие, как обладающие наибольшим количеством природных совершенств, наиболее близки к Богу (V, 3: 182.3–4 [Suchla]). Сам этот принцип иерархии причаствующего связан у Дионисия с концептом аналогосности, или соразмерности, излияния Божественных даров на причаствующее сущее (см. I, 2–3; IV, 1, 33), как в его природном, так и в индивидуальном аспекте.

Дионисий говорит о *Благе*, *Сущем*, *Жизни* и *Премудрости,* используя не только терминологию «выступлений». Также в связи с этими именами он ведет речь о двух типах специфических реалий — *самосверхсущественных* и *самопричаствуемых* началах. Как правило, современные исследователи уделяют внимание учению Дионисия о *Благе*, *Сущем*, *Жизни* и *Премудрости* как выступлениях Божества, не заостряя внимание на учении об упомянутых началах в тексте Ареопагитик. Попробуем понять, что же Дионисий имеет в виду, упоминая об этих началах.

В V, 2 Ареопагит ведет речь об относящихся к самосверхсущественной Божественности самосверхсущественных *Благе*, *Сущности*, *Жизни* и *Премудрости*, которые превыше всякой благости, сущности, жизни, премудрости. Этот тип реалий, как кажется, можно отождествить с упоминаемыми Дионисием в XI, 6 сверхсущественном Начале и сверхбожественной Жизни. Однако в целях

37. «Однако же кто-нибудь может сказать: почему Сущее распространяется дальше Жизни, а Жизнь дальше Премудрости, в то время как живущие — выше сущих, чувствующие — живущих, разумные — чувствующих, и выше разумных умы, которые суть около Бога и наиболее близки к Нему? Ведь причаствующим к большим Божиим дарам подобает и быть лучшими, и превосходить других. Если умные существа могут быть приняты в качестве не имеющих ни бытия, ни жизни, то рассуждение справедливо. Если же божественные умы превосходят остальное сущее, их способ жизни выше прочих живущих, они мыслят и познают выше чувствования и разумности, и превыше всех сущих стремятся и причаствуют к Прекрасному и Благу, то они и ближе к Благу, к Которому наиболее причаствуют, большее количество великих даров от Него получив; как и обладающее разумом превосходит даром разума чувствующих, те прочих — наличием чувства, а другие остальных — жизнью» (V, 3: 182.1–16 (Suchla)). Ср. II, 7: 131.7–13; IV, 4: 148: 12–18 (Suchla).

унификации терминологии далее будем называть этот тип начал *самосверхсущественными* началами.

Эти реалии отличны от других высших реалий, установленных Богом и являющихся, как и все сущее, даром и излиянием самосверхсущественного *Блага* (V, 6), а именно начал (ἀρχαί) с приставкой Само- (αὐτο-): *Само-Бытия*, *Само-Жизни*, *Само-Премудрости*, *Само-Подобия Божества, Само-Единства, Само-Порядка* (V, 5; ср. XI, 6), *Само-Благости* (II, 1; XI, 6), *Само-Вечности* (V, 9), *Само-Равности* (IX, 10; XI, 6), *Само-Мира* (XI, 2; XI, 6), *Само-Божественности* (XI, 6), *Само-Красоты* (XI, 6), *Само-Святости* (XII, 1)[38]. Дионисий указывает, что все сущее, и в том числе начала с приставкой Само-, происходит из самосверхсущественного *Блага*. При этом он приводит два примера: пример отношения единицы к другим числам (все числа объединены в единице, и чем более число удалено от единицы, тем оно разделеннее) и пример множества линий, проходящих через центр одного круга (чем дальше от центра, тем больше их расхождение) (V, 6).

Дионисий говорит о началах с приставкой Само- как о реалиях, которые, будучи даром и излиянием непричаствуемого Божества, причаствуются сущими, благодаря чему сущие и являются, и называются сущими, живущими, обоженными и т. д. (XI, 6).

Среди начал с приставкой Само- *Само-Бытие* является самым старшим (τῆς πρεσβυτέρας), и оно причаствуется остальными началами с приставкой Само-, каковые называются Дионисием *самопричаствуемыми* (αὐτομετοχὰς). Эти начала являются сразу причаствующими и причаствуемыми: они причастны *Само-Бытию*, а причаствуются сущими с соответствующими именам этих начал свойствами (при том что некое сущее может быть причастно одновременно к различным началам: V, 5: 184.11–12 [Suchla]). Причаствующие к самопричаствуемым началам сущие через них причастны и к *Само-Бытию* (V, 5).

Хотя Ареопагит называет самопричаствуемые высшие реалии *началами* (ἀρχή) (V, 5), он отвергает возможность понимания их как творящих сущностей или причин (αἰτία) сущего (XI, 6)[39], поскольку Причиной (αἰτία) сущего, как и его началом, являет-

38. Говоря об этих началах, Дионисий упоминает также о том, что *Само-Жизнь* происходит от Божественной *Жизни* (VI, 1), и о том, что Бог как Сила пребывает выше *Само-Силы* (VIII, 2) и является Основой *Само-Подобия* (IX, 6), *Само-Равности* (IX, 10) и *Само-Мира* (XI, 2).

39. Здесь, вероятно, Дионисий полемизирует с прокловским учением о генадах, понимаемых в смысле гипостазированных начал.

ся только сверхбожественное Божество в модусах самосверхсущественности (самосверхсущественные *Благо*, *Сущность*, *Жизнь*, *Премудрость*) (V, 6; XI, 6). При том что Дионисий упоминает о разных таковых модусах, Божество в рамках этих модусов является одной Причиной сущего, а не многими, т. е. было бы неверно понимать самосверхсущественные *Благо*, *Сущность*, *Жизнь*, *Премудрость* как отдельные причины сущих (V, 2). Можно сказать, что, согласно Дионисию, реалии самосверхсущественного представляют собой одну Причину и Начало, в то время как начал сущего с приставкой Само- (*Само-Бытия*, *Само-Жизни*, *Само-Премудрости* и т. д.) — множество (ср. V, 5–6).

Дионисий поясняет, что Бога можно называть как Основой, например, *Само-Жизни* или *Само-Силы*, так и собственно *Само-Жизнью* или *Само-Силой*. В первом случае о Нем говорится как о сверхсущественно превышающем все сущее и первоначально сущее (τὰ πρώτως ὄντα) (очевидно, под первоначальным сущим здесь имеются в виду начала с приставкой Само-), во втором Он именуется по именам сущего и первоначально сущего[40] как их Причина (XI, 6: 221.13–222.2 (Suchla)).

Отношения между Божественными выступлениями, с одной стороны, и самосверхсущественными реалиями и началами с приставкой Само-, с другой, не до конца понятны, но, как нам представляется, можно говорить о том, что и самосверхсущественные реалии, и начала с приставкой Само-, при том что они отличны друг от друга (первые являются причиной и источником бытия вторых) и не тождественны Божественным выступлениям, представляют собой различные аспекты этих выступлений[41].

40. Использованием именно этого дискурса, т. е. дискурса, предполагающего речь о сверхсущем на основании имени «сущего», на мой взгляд, объясняются слова Дионисия в XI, 6: 222.13ff. (Suchla) о том, что *Само-Бытие, Само-Жизнь* и *Само-Божественность* сказываются о божественном, сверхначальном и сверхсущественном Начале и Причине, при том что немного ранее (XI, 6: 222.6ff. [Suchla]) Ареопагит отвергал, что *Само-Бытие* есть божественная Причина всего существующего, а *Само-Жизнь* — причина живущего, и говорил, что именно сверхбожественная Жизнь является причиной и *Само-Жизни*, и всего живущего.

41. Здесь можно отметить, что Эрик Перл, не оговаривая того, фактически отождествляет Божественные выступления у Ареопагита именно с началами с приставкой Само-, не задаваясь вопросом о сложности и нетривиальности дионисиевского учения о Божественных именах и их денотатах. И это, на мой взгляд, несколько искажает учение Дионисия в изложении Перла. А именно Перл (Perl, E. (2007) *Theophany: the Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, pp. 66–67. New-York), начиная говорить о тетраде выступлений *Благо, Сущее, Жизнь, Премудрость* из V, 1 и развивая свою мысль, переходит к XI, 6, и, опираясь на это место, указывает, что Божественные выступления, согласно Дионисию, не являются посредниче-

Божественные имена у Дионисия Ареопагита и неоплатоническая тетрада

Среди всех Божественных имен, о которых говорит Ареопагит, можно выделить четыре первейших: *Благо — Сущее* (τὸ ὄν) [= *Бытие* (τὸ εἶναι) = *Сущность* (ἡ οὐσία)] *— Жизнь — Премудрость*. Эти имена Дионисий относит и к Божественным выступлениям, и к самосверхсущественным реалиям, и к началам сущего с приставкой Само-. Эта последовательность имен заимствована Дионисием из неоплатонической традиции, в рамках которой развивалось учение о триаде *Сущее — Жизнь — Ум*[42]. Используя эту неоплатоническую триаду, Дионисий *Ум* заменил на *Премудрость,* стремясь, как отмечают исследователи[43], приблизить этот дискурс к библейскому.

В платонической традиции триада *Бытие — Жизнь — Ум* восходит по крайней мере к Плотину, который учил о Едином как об источнике *Сущего* (τὸ ὄν)*, Жизни* и *Ума*[44]. Позднейшие неоплатоники Прокл и Сириан также располагали *Сущее*, *Жизнь* и *Ум* под Единым, привязывая эту триаду к ноэтической области.

скими творческими сущностями и ипостасями. Однако в XI, 6 Дионисий ведет речь именно о началах с приставкой Само-, а не о Божественных выступлениях вообще, и его цель здесь, помимо прочего, состоит в том, чтобы заявить, что эти начала не являются творящими причинами сущего, тогда как сверхсущественное начало и сверхбожественная Жизнь являются Причиной и Началом *сущего* и *жизни* (XI, 6: 222.3–223.3 (Suchla); как представляется, здесь релевантно также различение, как мне кажется, провидимое Дионисием, между понятием «причина» (αἰτία), относимым только к самосверхсущественным (или божественным) реалиям, но не к реалиям с приставкой Само-, и понятием «начало» (ἀρχή), относимым одновременно и к одному, и к другому; см. выше). Отсюда следует, на мой взгляд, что ставить в один ряд дионисиевские Божественные исхождения, с одной стороны, и начала с приставкой Само-, с другой, без оговаривания деталей и контекста, как это фактически делает Перл, некорректно, поскольку не все, что относится Дионисием к началам с приставкой Само-, отнесено им к Божественным выступлениям вообще.

42. Вместе с тем Пол Рорэм указывает, что имеется и библейский бэкграунд в отношении этих Божественных имен: Rorem, P. (1993) *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, pp. 153–155. Oxford. Ср.: Rorem, P. (1989) «The Biblical Allusions and Overlooked Quotations in the Pseudo-Dionysian Corpus», *Studia Patristica* 23: 64.

43. Ср.: Klitenic Wear, S. and Dillon, J. (2007) *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, p. 24, n. 31; 26. Aldershot; Burlington (VT): Ashgate (Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity); Perl, E. *Theophany: the Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagit*, p. 129.

44. *Плотин*. Эннеады I 8, 2. См.: Schäfer, Ch. (2006) *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names*, p. 86. Leiden, Boston: Brill. Клайтениц-Уэр и Диллон (Klitenic Wear, S. and Dillon, J. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, p. 24) ошибочно указывают в этом отношении на Эннеады I 6, 7.

Как считают Клайтениц-Уэр и Диллон, из неоплатоников только Порфирий поместил эту триаду на уровень Единого, и здесь имеется пересечение позиций Порфирия и Дионисия, у которого также эта триада соответствует наивысшей реальности[45].

Однако вряд ли Дионисий, говоря о Божественных именах *Благо*, *Сущее, Жизнь, Ум,* исходил из текстов Порфирия; наиболее очевидный источник для него в этом отношении — Прокл. Как отмечал еще Поликарп Шервуд[46], Дионисий опирался здесь на 101-ю и 102-ю теоремы «Начал теологии» Прокла, где идет речь о триаде *Сущее — Жизнь — Ум*. При этом в 8-й теореме этого сочинения и далее Прокл говорит также и о *Благе* как о высшем начале. Зависимость Ареопагита от Прокла в данном случае следует и из философского бэкграунда дионисиевского учения о тетраде *Благо — Сущее — Жизнь — Премудрость* в V, 1–2, проанализированного, в частности, Э. Перлом[47].

Иерархия сущего у Дионисия Ареопагита

Из сказанного выше следует, что можно уверенно говорить об иерархии тварного сущего — или иерархии причастующего — в учении Дионисия. Это следующая иерархия (по возрастающей в онтологическом смысле, а также в отношении меры сложности): *сущее — живое — чувствующее — разумное — умное* (V, 3: 182.1–16 (Suchla); см. цитату в прим. 38). Данная иерархия соответствует порядку степеней протяженности выступлений Божества, которые входят в заимствованную у неоплатоников триаду *Сущее — Жизнь — Премудрость*, при том что *Премудрости* соответствуют сразу три звена в иерархии причастующего сущего: *умное, разумное, чувствующее*. Структура этой иерархии причастующих такова, что чем к более сложному виду принадлежит сущее, тем к большему количеству трансценденталий оно причастует. Это предполагает, что каждое последующее звено иерархии включает в себя предыдущие. То есть обладание каждым последующим совершенством, или природной способностью, предполагает обладание предыдущими, а также соответствующими им причастностями (правда, остается

45. Klitenic Wear, S. and Dillon, J. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, pp. 25–26.

46. Sherwood, P. (1955) «Introduction», in *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity*, Trans. and annot. by P. Sherwood, O. S. B., S. T. D., pp. 40–41. Paulist Press. (Ancient Christian Writers).

47. Perl, E. *Theophany: the Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, p. 68–69.

не до конца понятным, как это работает в случае — соответствующих высшей ступени дионисиевской иерархии (*умному*) — ангельских сил, природа которых, очевидно, не включает в себя предшествующих в рамках иерархии совершенств[48]).

Хотя порядок причастуемых Божественных имен-выступлений заимствован Дионисием у Прокла, звенья дионисиевской иерархии причастующего не соответствуют звеньям иерархии причастующего у Прокла, т. е. следующей иерархии: *оживотворенное — растительное — неодушевленное телесное — материальное*[49]. Таким образом, опираясь на Прокла в отношении учения о причастуемых Божественных именах-выступлениях *Благо — Сущее — Жизнь — Премудрость*, Дионисий не следует ему в своем учении о том, *что* причастно к этим выступлениям.

Следует отметить, что у Дионисия нет четкого соответствия между ступенями Божественных выступлений и звеньями иерархии причастующего. Как было сказано выше, к выступлению *Премудрость* причастуют целых три звена иерархии причастующего: *умное, разумное* и неожиданно появившееся здесь *чувствующее*.

Однако имеет ли место соответствие между причастующим и причастуемым в отношении самого принципа иерархии? Соответствует ли иерархии причастующих аналогичная иерархия в плане причастуемых Божественных выступлений? На мой взгляд, ответ на этот вопрос должен быть скорее отрицательным.

Описываемые Дионисием в V, 1–2 причастуемые выступления-имена *Благо, Сущее, Жизнь, Премудрость*, к которым причастует иерархически организованное тварное сущее, сами не образуют иерархию, но скорее, говоря словами Эрика Перла, «суть в большей или меньшей мере универсальные проявления одного и того же Божественного присутствия»[50], представляя собой различные пределы, на которые распростирается (ἐκτείνω) Божество. То есть, как это следует из V, 3, *Премудрость* включает *Жизнь*, *Сущее* и *Благо*;

48. Отметим, что в отличие от Дионисия у Григория Нисского совершенство, соответствующее ангельским силам (а также высшей способности человеческого существа), *умное тварное*, вынесено за пределы иерархии природного сущего (см. выше), а потому относительно учения Григория об иерархиях такого недоумения не возникает.

49. Платоновская теология III, 6; в целом см. схему в: Dodds, E. R. (1963) «Commentary», in *Proclus. The Elements of Theology*. A revised text with transl., introd. and comm. by E. R. Dodds, pp. 232–233. Oxford.

50. Perl, E. *Theophany: the Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, p. 70.

Жизнь — Сущее и *Благо* и т. п[51]. Кристиан Шэфер называет этот принцип «принципом матрешки» («Russian-doll-principle»)[52]. Очевидно, тот же принцип матрешки действует и в отношении причаствующих к этим выступлениям (в отличие от выступлений, образующих между собой иерархию): *умные* существа содержат в себе совершенства *разумного*, *чувствующего*, *живущего* и *сущего*; *разумные — чувствующего*, *живущего* и *сущего* и т. д.

Можно говорить об элементе, отсылающем к иерархичности, в отношении начал с приставкой Само-, о каковых Дионисий также говорит как о причаствуемых (см. выше). В качестве того, что причаствует к этим началам, Дионисий непосредственно упоминает обоженное, живущее, единенное (ἡνωμένος), подобное, упорядоченное (V, 5: 184.8–16 [Suchla]; XI, 6: 222.17–223.1 [Suchla]), но предполагается, что сущие с соответствующими именам этих начал свойствами причаствуют к каждому из них, почему эти начала (за исключением *Само-Бытия*) и называются *самопричаствуемыми*, то есть одновременно причаствующими (к *Само-Бытию* и через него к самосверхсущественному *Благу*) и причаствуемыми (соответствующими видами причаствующего сущего). Элемент иерархичности в отношении этих начал заключается в том, что они причаствуют к *Само-Бытию* как к самому старшему среди них началу (V, 5: 184.8–16 [Suchla]). Однако Дионисий, кажется, не дает оснований думать, что в его системе самопричаствуемые начала образуют какую-то иерархию между собой (помимо того, что каждое из них причастно к *Само-Бытию*).

Так, если обратить внимание на примеры, которые Дионисий приводит, говоря о происхождении всего сущего, и в том числе начал с приставкой Само-, из *самосверхсущественного Блага*, а именно пример множества линий, проходящих через центр одного круга, и пример отношения единицы к другим числам, все более разделенным по мере удаления от нее (V, 6; см. выше),

51. Ср.: Perl, E. *Theophany: the Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, p. 69–70. Отметим, что Клайтениц-Уэр и Диллон ошибочно утверждают, что в рамках дионисиевской триады *Бытие* (*Сущее*) выше *Жизни* и *Премудрости*, и что *Жизнь* и *Премудрость* причаствуют к *Бытию*: «Regarding Being, Dionysius places this name above Life and Wisdom so that Life and Wisdom participate in Being» (Klitenic Wear, S. and Dillon, J. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, p. 26). При этом авторы не указывают на первоисточник в тексте Дионисия для этого утверждения. Однако это утверждение справедливо только для начал с приставкой Само- (V, 5; см. выше), но не для выступлений как таковых.

52. Schäfer, Ch. *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*, p. 87.

то первый пример не указывает на какую-либо иерархичность, второй же может ее подразумевать. Однако этого туманного примера с числами недостаточно, чтобы можно было сделать вывод об иерархичности в рамках начал с приставкой Само- у Дионисия, тем более что принцип иерархичности не подтверждается первым примером, а также тем, что, помимо *Само-Бытия, Само-Жизни* и *Само-Премудрости*, это такие начала, как, например, *Само-Подобие, Само-Единство, Само-Порядок* и т. д., возможный принцип иерархии между которыми, в отличие от первых, непонятен[53].

Иерархии у Григория Нисского и Дионисия Ареопагита: выводы

Итак, говоря о причастности в системе Дионисия, следует выделить четыре элемента. Эти элементы определяются неоплатонической парадигмой, предполагающей такие аспекты причастности, как *непричаствуемое*, *причаствуемое* и *причаствующее*. А именно это следующие четыре элемента: во-первых, это *непричаствуемое* — сверхсущественная Божественность Божества; во-вторых, *причаствуемое* — Божественные выступления и самосверхсущественные начала; в-третьих, *причаствуемо-причаствующее* — начала с приставкой Само-; и в-четвертых, *причаствующее* — это тварное сущее в его индивидуальном и природном аспекте, в частности, иерархия сущего.

В отличие от Григория Нисского Дионисий не использует ни собственно аристотелевскую парадигму причастности к сущности (когда на языке причастности говорится о том, что некий индивид относится к определенному виду или вид — к роду), ни платоническую парадигму причастности, предполагающую оппозицию *«по причастности»* (что соответствует обладанию неким свойством) и *«по бытию»* (что соответствует тому, что воплощает собой это свойство). Вместо этих парадигм Дионисий использует комбинированную неоплатоническую парадигму причастности, предполагающую различение в Божестве между *непричаствуемым* и *причаствуемым*, что и определяет общую концепцию иерархии сущего у Дионисия — в том смысле, что это именно иерархия *причаствую-*

53. К сказанному можно добавить, что даже «принцип матрешки», предполагающий включение менее протяженными началами более протяженных, с определенностью относится у Дионисия только к собственно Божественным выступлениям (о которых идет речь в V, 1–2), но не к началам с приставкой Само-, о которых нельзя сказать, что у Дионисия они подчинены этому принципу.

щих. Таким образом, Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит расходятся в понимании самой структуры иерархии сущего, поскольку у Григория эта иерархия не подразумевает каких-либо трансцендентных причастуемых начал, соответствующих видам причастствующего к ним тварного сущего, тогда как у Дионисия иерархия предполагает такие начала, некие универсалии-до-вещей. На эту роль у Дионисия может претендовать триада Божественных выступлений *Сущее — Жизнь — Премудрость*, которая хотя и составляет единую Причину сущего, представляет собой последовательность звеньев, различающихся в отношении степени распространения Божества. Кроме того, на эту роль могут претендовать и (как кажется, представляющие собой некоторый аспект Божественных выхождений) начала с приставкой Само-: *Само-Бытие*, *Само-Жизнь* и *Само-Премудрость*, — которые в системе Дионисия также являются причастуемыми; причем, насколько можно понять Дионисия, эти начала в его понимании суть отличные друг от друга реалии, поскольку Дионисий говорит о множестве таких начал (V, 5).

Можно указать и на общие элементы в иерархиях сущего у Григория и Дионисия. А именно имеется определенное подобие в последовательности звеньев в этих иерархиях, и, имея в виду это подобие, можно предположить зависимость Дионисия от Григория в определенном отношении.

Итак, дионисиевская иерархия причастствующего такова: *сущее* (τὰ ὄντα) — *живое* (τὰ ζῶντα) — *чувствующее* (τὰ αἰσθητικὰ) — *разумное* (τὰ λογικὰ) — *умное* (τὰ νοερὰ). У Григория же, если взять его иерархию с основанием/вершиной в виде *сущего* и представить родовидовые разделения линейно, будет иметь место следующая последовательность звеньев: *сущее* (ὄντα) — *телесное* (σωματικόν) — *живое* (ζωτικόν) — *чувствующее/одушевленное* (αἰσθητικόν/ἔμψυχον) — *разумное* (λογικόν).

У Григория иерархия, в основании которой лежит *сущее*, есть родовидовая иерархия. У Дионисия иерархия причастствующего (как и отношение между Божественными выступлениями) по своей структуре также близка к родовидовой[54]. Это следует из его представления о том, что каждое последующее звено иерархии содержит предыдущие звенья, т. е. из «принципа матрешки». Да-

54. Отличие от собственно родовидовой схемы в данном случае только в том, что иерархический дискурс у Дионисия не предполагает звеньев, представляющих собой привативные элементы, симметричные по отношению к основным звеньям иерархии (не-умное, не-разумное, не-чувствующее и т. п.), что имеет место в рамках иерархического дискурса у Григория.

лее, у Дионисия по сравнению с Григорием отсутствует звено *телесное*[55]; у Григория в сравнении с Дионисием — звено *умное*[56]. При этом в отношении последовательности звеньев *сущее — живое — чувствующее — разумное* в иерархиях Григория и Дионисия наблюдается подобие.

Интересно, что в иерархии природно причаствующих у Дионисия имеется звено *чувствующее*, присутствие которого, как я упоминал, достаточно неожиданно, поскольку оно по своему характеру не соответствует выступлению Божества, которое на него распространяется, — *Премудрости* и вообще выпадает из дионисиева порядка Божественных выступлений (*Сущее, Жизнь, Премудрость*), причаствуемых звеньями иерархии. Отсутствует это звено и в прокловской иерархии причаствующих. При этом следует обратить внимание на то, что в дионисиевской иерархии звено *чувствующего* расположено там же, где оно находится и в иерархии сущего у Григория Нисского, — между *живым* и *разумным*. Поэтому, принимая во внимание общее подобие в плане последовательности звеньев иерархий у Григория и Дионисия, можно предположить, что появление в иерархии у 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 его иерархии это звено, поставив его на соответствующее место в своей иерархии. В свою очередь, как было сказано выше, наличие звена *чувствующее* на том месте, где оно находится в иерархии у Григория Нисского, т. е. между *живым* и *разумным*, связано с тем, что Григорий, выстраивая свою иерархию, имел в виду библейско-космогонический порядок природного сущего (о котором говорится в Быт 1:11 и 20) и именно исходя из него изменил порядок ступеней по сравнению с древом Порфирия, которому он в целом следовал.

Так библейская линия в плане порядка природного сущего через Григория Нисского проникает в дионисиевский дискурс, а через него проникнет и в соответствующие учения последующих авторов, которые я рассмотрю во второй части этого исследования.

55. Это звено, кстати, присутствует в иерархии причаствующего у Прокла, во многом, как мы видели, повлиявшего на учение Дионисия.

56. Ср. прим. 50 и текст при нем.

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. Вып. 2. М.: ИВИ РАН, Аквилон, 2014. С. 221–250.

Бирюков Д. С. Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры // Георгий Факрасис. Диспут Григория Паламы с Григорой Философом. Философские и богословские основания паламитских споров/Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. М., 2009.

Balas, D. (1966) ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. *Man's Participation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa*. Rome.

Behr, J. (1999) «Rational Animal: A Re-Reading of Gregory of Nyssa's De hominis opificio», *Journal of Early Christian Studies* 7 (2).

Biriukov, D. S. (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», *Intellektual'nye traditsii v proshlom i nastoiashchem*, pp. 221–250. T. 2.[«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», in *Intellectual traditions in the past and the present*. T. 2] IVI RAN: Akvilon.

Biriukov, D. S. (2009) «Tema prichastnosti Bogu v sviatootecheskoi traditsii i u Nikifora Grigory», in *Georgii Fakrasis. Disput Grigoriia Palamy s Grigoroi Filosofom. Filosofskie i bogoslovskie osnovaniia palamitskikh sporov*, Per. s drevnegrech. D. A. Pospelova; otv. red. D. S. Biriukov. [«The Issue of Participation in God in Patristic Tradition and Nikephoros Gregoras», in *Disputation of St Gregory Palamas with Gregoras, a Philosopher. Philosophical and Theological Aspects of the Palamite Controversy*] Moscow.

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

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

Drobner, H. «Gregory Nyssa as Philosopher: De anima et resurrectione and De hominis opificio», *Dionysius* 18.

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

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.

Gregory of Nyssa (1903). *The Catechetical Oration*, Ed. J. Srawley. Cambridge: Cambridge University Press.

Καρμίρη, Ι. (1952) *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα*. Τ. Ι. Ἀθήνα.

Klitenic Wear, S. and Dillon, J. (2007) *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes*. Aldershot; Burlington (VT): Ashgate. (Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity).

Ladner, G. (1958) «The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa», *Dumbarton Oaks Papers* 12.

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

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

Patrologia Graeca, Ed. J. P. Migne. T. 4; 26; 44; 90.

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

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, ed. E. Diehl. 3 vols. Leipzig: Teubner, T. 1: 1903; T. 2: 1904; T. 3: 1906.

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

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

Reinhardt, K. (1953) «Poseidonios», Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumstuissenschaft. T. XLIII.

Rorem, P. (1993) *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. Oxford.

Rorem, P. «The Biblical Allusions and Overlooked Quotations in the Pseudo-Dionysian Corpus», *Studia Patristica* 23.

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

Schäfer, Ch. (2006) *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names*. Leiden, Boston: Brill.

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

Stoicorum veterum fragmenta (1903), ed. J. von Arnim. Vol. 2. Leipzig: Teubner.