

Дмитрий Бирюков

Тема иерархии природного сущего
у Григория Нисского, Дионисия Ареопагита
и Григория Паламы и ее неоплатонические основания*

В настоящей сжатой публикации я использую материалы своих более пространных статей¹, где изложение заявленной тематики произведено более детально. Здесь же я пытаюсь дать концептуальное изложение тематики иерархии сущего у соответствующих авторов.

В своих сочинениях Григорий Нисский развивал учение о фундаментальном разделении (*διαίρεσις*) всего существующего на классы. Я выделяю две стратегии иерархии сущего у Григория: с вершиной в виде нетварной природы и с вершиной — или основанием (в зависимости от угла зрения) — в виде *существующего*. В более ранних произведениях, *Opif. hom.* 8, и в *An. et res.*, PG 46, 60AB, Григорий говорит о разделении, по которому *существующее* делится на *умное* и *телесное*. Имея в виду, в частности, описываемый в Библии порядок творения сущего, он указывает, что

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

¹ Бирюков 2014а; Бирюков 2014б; Biriukov 2014.

телесное сущее делится на причастное жизни и лишенное жизни; причастное жизни сущее делится на имеющее чувство (или одушевленное²) и лишенное чувствования; имеющее чувство делится на разумное и неразумное. Таким образом, Григорий ведет речь об эволюционном восхождении природы в направлении возрастания жизненной силы природных видов от неодушевленного сущего к человеческому существу: «существующее» (ὄντα) — «телесное» (σωματικόν) — «живое» (ζωτικόν) — «чувствующее» (αἰσθητικόν) (= одушевленное (ἔμψυχον)³) — «разумное» (λογικόν). Эта иерархия природного сущего представляет собой родовидовую иерархию. Согласно Григорию, указанное разделение природного сущего соответствует порядку творения, описанному в книге Бытия.

Затем, в трактате «Против Евномия» Григорий проводит различие также и в рамках умной сферы и говорит о разделении существующего на три природы: во-первых, умную нетварную (Божественная природа), во-вторых, умную тварную природу (ангелы и человеческие души), причастную к первой в соответствии с благодатью произволения индивидов этой природы, и в-третьих, чувствующую тварную природу⁴. Говоря о причастности людей и ангелов, согласно благодати произволения, к Божественной природе (что соответствует состоянию обожения), Григорий использует терминологический аппарат, противопоставляющий то, что по причастности, тому, что по природе. Также Григорий опровергает представление, по которому все тварное

² Ср. Orif. hom. 8, PG 44, 145.18–23 и 148.17–18.

³ При непосредственном описании иерархии Григорий упоминает о чувствующем, но рядом ведет речь и об одушевленном; из Orif. hom. 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.

⁴ Eun. 1.1.270–277, 1.1.295 (Jaeger). В другом месте того же трактата Григорий ведет речь о разделении сущих на нетварное и тварное, а тварного сущего на надмирное и чувственное: Ibid., 4.100–101 (Jaeger).

сущее причастно к Божественной природе, понимая его как пантеистическое⁵.

Однако возвратимся к теме иерархии природного сущего, проводимой Григорием в *Orif. hom.* и в *An. et ges.* Опираясь на исследование Яапа Мансфелда⁶, посвященное родовидовым разделением сущего в поздней античности, я различаю в родовидовом разделении у Григория аристотелевскую, платоническую и стоическую линии. Имея в виду наблюдения Д. Баласа⁷ и Х. Дробнера⁸ о близости ступеней иерархии сущего у Григория с т.н. деревом Порфирия (*сущность — тело — одушевленное тело — живое существо — разумное живое существо — человек — индивид*⁹), можно говорить о непосредственной связи между иерархией сущего у Григория и в порфириевском древе. Однако если проанализировать общее и отличное между деревом Порфирия и иерархией природного сущего у Григория, то помимо их близости, — которую отмечали указанные исследователи, — можно обнаружить и расхождение между ними, проявляющееся в несоответствии между порядком ступеней в этих иерархиях. А именно, *живое и одушевленное* занимают у Григория и Порфирия противоположные места: у первого *живое* предшествует *одушевленному*, у второго же наоборот. Имея в виду контекст *Orif. hom.* 8, я предполагаю, что причиной изменения Григорием порядка родовидовой иерархии, представленного в древе Порфирия, является его желание согласовать расхожую для его времени логико-философскую схему разделения сущих с тем, как описывается порядок творения природного сущего в Библии, и с предполагаемой логикой этого порядка, по которой сначала была создана трава, затем животные, а потом человек, что связано, согласно Григорию, с тем, что предшествующее служит основанием или опорой для существования последующего: трава должна была послужить пищей для животных, а

⁵ Eun. 3.3.7.1–8.6 (Jaeger), ср. 3.2.34–36.

⁶ Mansfeld 1992.

⁷ Balas 1966: 36, n. 93.

⁸ Drobner 2000: 92–96.

⁹ Isag. 4: 15–27 (Busse).

животные — поддержкой (очевидно, также в качестве пищи) для человека.

Теперь я обращусь к учению об иерархии сущего у Дионисия Ареопагита. Можно указывать на коренное различие в понимании структуры иерархии в его учении по сравнению с учением Григория: у последнего иерархия не предполагает соответствующим звеньям трансцендентных начал, которым эти звенья причастуют; первый же, опираясь на философию Прокла, вводит таковые начала, как бы универсалии до вещей, соответствующие природным способностям тварного сущего.

Это можно соотнести с переосмыслением в патристике концепта причастности к сущности, и в особенности причастности к Божественной сущности, имевшим место в связи с изменением базового философского понимания понятия причастности. В связи с этим можно различить три парадигмы причастности, используемые в патристике. Согласно одной парадигме, причастующее понимается как отличное по своей природе от причастуемого, и *по причастности* говорится в плане противопоставления тому, что *по бытию* или по природе (я называю это платоническим дискурсом причастности). Согласно второй парадигме, противоположной первой, понятие причастности выражает логическое отношение между родовидовыми предикациями различной степени общности: менее общее причастно более общему, последнее же не является причастным первому; таким образом, *по причастности*, согласно этой парадигме, означает то же, что *по бытию*, или *по природе* (я называю это аристотелевской парадигмой причастности¹⁰). Наконец, еще одна парадигма причастности, включающая в себя элементы платонической и аристотелевской парадигм, введенная в патристику Дионисием Ареопагитом, предполагает различение трех элементов ситуации причастности: *непричастуемого*, *причастуемого* и *причастующего* (я называю это неоплатонической парадигмой причастности)¹¹.

¹⁰ Ср.: Arist., Top. 121a10–15, 122b20–22.

¹¹ Этот концепт был введен в философский лексикон Ямвлихом (см. свиде-

В сочинениях Максима Исповедника получает разработку тема непричастуемости Бога по сущности (природе) и причастуемости по энергиям и свойствам¹².

Очевидно, у Григория Нисского в рамках иерархии, предполагающей причастность умного тварного сущего, по мере благодати произволения, к Божественной сущности, используется платоническая парадигма. Для авторов же, которые восприняли неоплатоническую парадигму 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.

Итак, в DN V, 1 Дионисий ведет речь об именах Божества *Благо*, *Сущее*, *Жизнь* и *Премудрость* как о высших началах, представляющих собой порядок божественных выступлений, распространяющихся на соответствующие реалии в тварном сущем и превышающих их. А именно, *Благо* распространяется на *сущее* и *несущее*; *Сущее* — на *сущее*; *Жизнь* — на *живое*; *Премудрость* — на *умное* (ангельские силы), *разумное* и *чувствующее*. Эти благие выступления не представляют собой многих причин, но все они принадлежат Единому Богу; при этом то, на что эти выступления распространяются и что причастует к ним, согласно Дионисию, составляет между собой иерархию: *живые* (τὰ ζῶντα) — выше *сущих* (τὰ ὄντα); *чувствующие* (τὰ αἰσθητικὰ) — выше *живых*; *разумные* (τὰ λογικὰ) — выше *чувствующих*; *мыслящие* (умы; τὰ νοερά) — выше *разумных*¹³. Дионисий отмечает, что умные су-

тельства Прокла в его In Tim. II, 105.16–28; 313.19–24) и развивался, в частности, Проклом.

¹² Max., Quaest. et dub. 173.1–7 (Declerck); Cap. XV: PG 90, 1180C–1181A.

¹³ DN V, 3: 182.1–16 (Suchla). Cp. Ibid., II, 7: 131.7–13; IV, 4: 148: 12–18 (Suchla).

щие, как обладающие наибольшим количеством природных совершенств, наиболее близки к Богу¹⁴.

Эта последовательность имен: *Благо*, *Сущее*, *Жизнь*, *Премудрость*, заимствована Дионисием из неоплатонической традиции, в рамках которой развивалось учение о тетраде *Благо*, *Сущее*, *Жизнь*, *Ум*¹⁵, каковая под влиянием Дионисия — чаще в виде триады (без первого звена *Благо*) — станет определяющей при разработке темы иерархии природного сущего и у некоторых последующих важнейших патристических авторов.

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*¹⁶. Позднейшие неоплатоники Прокл и Сириан также располагали *Сущее*, *Жизнь* и *Ум* под Единым, привязывая эту триаду к нозтической области. 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 реальности¹⁷. 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 Шервуд¹⁸, Дионисий опирался здесь на 101-ю и 102-ю теоремы «Начал теологии» (Inst.) 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* —

¹⁴ DN V, 3: 182.3–4 (Suchla).

¹⁵ Используя эту тетраду, Дионисий изменил *Ум* на *Премудрость*, желая, вероятно, приблизить этот дискурс к библейскому (ср.: Klitenic Wear and Dillon 2007: 24, n. 31; 26; Perl 2007: 129).

¹⁶ Enn. I 8, 2. См.: Schäfer 2006: 86. Клайтениц-Уэр и Диллон (Klitenic Wear and Dillon 2007: 24) ошибочно указывают в этом отношении на Enn. I 6, 7.

¹⁷ Klitenic Wear and Dillon 2007: 25–26.

¹⁸ Sherwood 1955: 40–41.

Сущее — Жизнь — Премудрость в An. et res. V, 1–2, проанализированного, в частности, Э. Перлом¹⁹.

Далее. Если сравнить дионисиевскую иерархию причаствующего с иерархией сущего у Григория Нисского, то можно обратить внимание на то, что хотя Григорий и Дионисий расходятся в самой концепции понимания иерархии сущего (в плане отсутствия (у Григория) или наличия (у Дионисия) трансцендентных начал, соответствующих звеньям иерархии), имеются и общие элементы в выстраиваемых ими иерархиях сущего. А именно, наблюдается подобие в последовательности звеньев: *сущее — живое — чувствующее — разумное*. Следует обратить внимание на тот факт, что в иерархии причаствующих у Дионисия имеется звено *чувствующее*, присутствие которого достаточно неожиданно, поскольку оно не соответствует выступлению Божества, которое на него распространяется, — *Премудрости*, и вообще выпадает из дионисиева порядка Божественных выступлений (*Сущее, Жизнь, Премудрость*), причащаемых звеньями иерархии²⁰. В то же время в дионисиевской иерархии это звено расположено там же, где оно находится и в иерархии у Григория, — между *живым* и *разумным*. Принимая это во внимание, а также отмеченное общее подобие последовательности звеньев иерархий у Григория и Дионисия, 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 иерархии Григория 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

¹⁹ Perl 2007: 68–69.

²⁰ О том, что *чувствующее* соответствует *Премудрости*, и об указанном порядке Божественных выступлений см. в: DN V, 1.

учения авторов, которые опирались в этом отношении на Дионисия, в частности, на Максима Исповедника²¹ и Григория Паламу.

Из них здесь я рассмотрю учение Григория Паламы. Это учение предполагает различие в Боге двух реалей: неприсутствующей и непознаваемой Божественной природы (сущности), с одной стороны, и причастуемых и познаваемых нетварных Божественных энергий, с другой. При этом Палама различает два вида нетварных энергий в Боге: это, с одной стороны, *творящие* нетварные энергии, и с другой — нетварные энергия *боготворения*. Различным *творящим энергиям* причаствуют все тварные сущие в зависимости от их места в иерархии природных способностей (при этом *творящие* Божественные энергии не исчерпываются теми, к которым причаствуют природные способности тварного сущего); *боготворяющей энергии* же сверхприродным образом причаствуют — помимо природной причастности к *творящим энергиям* — обоживаемые люди и ангельские силы, которые пригодны ей причаствовать. Эти *творящие* энергии — по крайней мере те из них, к которым причаствует тварное сущее через свои природные способности — так же как и дионисиевские выступления, представляют собой трансцендентные начала, как бы универсалии до вещей в отношении природных способностей тварного сущего.

Григорий развивал свое учение об иерархии причаствующих в Div. un. et dist. (лето 1341 г.), Dial. inter orth. et Barl. (осень 1341 г.), Div. et deif. part. (зима 1341/1342 г.) и Acind. (1342–1345 гг.)²².

Говоря об иерархии природных способностей, Палама различает — по нисходящей в плане меры общности — природную причастность следующих видов: *бытийную, жизненную, чувственную, разумную, умную* (или: *мудростную*) и кроме того *духовную* (для ангельских сил). Каждой из указанных способностей соот-

²¹ Amb. VII, PG 91, 1080A–B.

²² Также Палама вскользь упоминает о видах природной причастности тварных существ к Божественным *творящим энергиям*, например, в Triad. 3.2.11 и в Carita 150: 87, 89, 91 (в связи с учением Дионисия).

ветствует определенная творящая Божественная энергия — *сущностнотворная, жизнетворная, мудростнотворная* и т.п., к которой причастствует существо, обладающее этими способностями²³. Почти везде, где Палама использует дискурс иерархии природно причастствующих, он упоминает и о причастности к боготворящей энергии, для людей, «живущих божественно»²⁴.

Можно уверенно говорить, что, ведя речь о порядке звеньев иерархии природно причастствующих, Григорий Палама следует Ареопагиту. Звенья и их порядок, перечисляемые Паламой: *бытийное — живое — чувствующее — разумное — умное/мудростное — духовное*, в целом соответствуют тому, что имеет место в иерархии у Дионисия: *сущее — живое — чувствующее — разумное — умное*. Таким образом, иерархия природного сущего у Григория восходит через Ареопагита, с одной стороны, к неоплатонической триаде *Бытие, Жизнь, Ум*, определяющей порядок звеньев иерархии природного сущего у Дионисия, а вслед за ним у Григория, а с другой (в отношении расположенного между *живым* и *разумным* звена *чувствующее*), к иерархии, выстраиваемой Григорием Нисским, и через нее к библейско-космогоническому порядку природного сущего. При этом в отношении того, к чему причастствуют звенья иерархии природного сущего, Палама не следует дискурсу Дионисия: дионисиевские выступления, причастуемые звеньями иерархии, соответствуют неоплатонической тетраде *Благо, Сущее, Жизнь, Ум*, в силу чего у Дионисия имеется некоторое расхождение между порядком выступлений и причастующих к ним звеньев иерархии, тогда как у Паламы именованная иерархия творящих Божественных энергий находится в строгом соответствии с звеньями иерархии природных способностей тварного сущего, причастующими к этим энергиям.

Однако имеются и определенные отличия между используемым Паламой дискурсом иерархии природно причастствующих и соответствующей темой у Ареопагита.

²³ Acind. V, 27.116.

²⁴ Div. et deif. part. 11: 147.3 (Χρήστου).

Так, у Паламы в перечне природных способностей, посредством которых тварное сущее причаствует Богу, появляется ступень *духовного* (πνευματικός), соответствующая природной причастности, характерной для ангельских сил. У Дионисия же ангельские силы причаствуют Божеству посредством *умной* способности. То есть у Паламы по сравнению с Дионисием имеет место частичное смещение природных способностей по отношению к видам обладающих ими существ: в случае Дионисия *умная* способность в иерархии природно причаствующих характерна для ангельских (умных) сил, тогда как для человеческого существа характерной является *разумная* природная способность²⁵, по Паламе же для человека является характерной *умная* способность, тогда как для ангельских сил — *духовная* природная способность.

Еще одно различие между Дионисием Ареопагитом и Григорием Паламой состоит в том, что у Григория тема иерархии природно причаствующих жестко связана с темой сверхприродной причастности. То есть наивысшим элементом иерархии причастности для тварного сущего — уже не только природной причастности, но также и сверхприродной — у Паламы выступает обоживающая причастность, каковой соответствует причащаемая боготворящая Божественная энергия²⁶.

Как мы видели, в контексте иерархии сущего тема обожения возникала у Григория Нисского, однако в рамках его совсем иного понимания механизма и структуры иерархии, чем понимание, представленное у Паламы. Следует отметить противоположность используемого Григорием Нисским и Григорием Паламой понятийного аппарата для указания на концепт обоживающей причастности к Богу в контексте темы иерархии причаствующих. Тогда как Григорий Нисский использует для этого концепт причастности к Божественной природе²⁷, в доктрине Паламы такой концепт запрещен и в рамках его богословской системы обо-

²⁵ DN V, 3; Perl 2007: 70–71.

²⁶ См. особенно: Acind. V, 27.116.

²⁷ См. в целом: Eun. 1.1.270–277 (Jaeger), и конкретно о причастности умным

живающая причастность понимается как причастность не к Божественной природе, но к нетварной энергии Божества. Это связано с противоположными парадигмами причастности, используемыми Григорием Нисским и Григорием Паламой. Тогда как Григорий Нисский, когда он учит о причастуемости Божественной природы святыми людьми, использует парадигму, которую я называю платонической парадигмой причастности в патристике, предполагающую, что нечто причастующее природе чего-то не становится в силу этой причастности той же природы, что причастуемое, то Григорий Палама в своем богословском языке использует введенную в патристику Ареопагитом неоплатоническую парадигму причастности, предполагающую различие в Боге непричастуемого и причастуемого, и вслед за Максимом Исповедником относит непричастуемость к Божественной сущности. В силу этого система Григория подразумевает обоживающую причастность к Богу как причастность к нетварной Божественной энергии, а не к Божественной природе, как это имело место у Григория Нисского.

Таким образом, тема иерархии сущего выявляет как существенные отличия, так и схожесть в определенном отношении в богословском языке Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и Григория Паламы. Иерархия тварного сущего у Григория Нисского не предполагает соответствующих звеньям иерархии трансцендентных начал, к которым эти звенья причастуют, в то время как иерархии Дионисия Ареопагита и Григория Паламы предполагают это. В то же время, хотя Палама во многом следует Дионисию, в его иерархии имеет место звено, соответствующее состоянию обожения, чего нет в иерархии сущего у Дионисия. Однако в этом отношении — в плане наличия звена в иерархиях сущего, отвечающего за обожение — имеется сходство между иерархиями у Григория Паламы и Григория Нисского, хотя и богословский язык, используемый для выражения обожения в контексте темы

тварным сущим нетварной Божественной природы, в зависимости от благодати произволения: Eun. 1.1.274.1–4 (Jaeger).

иерархий у них противоположный: Григорий Нисский использует язык причастности к Божественной природе (сущности), Григорий Палама же, отрицая этот язык, учит о причастности к боготворящей Божественной энергии.

Сокращения и литература

Acind. — Antirrhethici contra Acindynum

Amb. — Ambigua

An. et res. — Dialogus de anima et resurrectione

Cap. XV — Capita 150

Dial. inter orth. et Barl. — Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam

Div. et deif. part. — De divina et deifica participatione

Div. un. et dist. — De divina unione et distinctione

DN — De divinis nominibus

Enn. — Enneades

Eun. — Contra Eunomium

In Tim. — In Platonis Timaeum commentaria

Inst. — Institutio theologica

Isag. — Isagoge sive quinque voces

Opif. hom. — De officio hominis

Quaest. et dub. — Quaestiones et dubia

Top. — Topica

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

Бирюков 2014б — *Бирюков Д.С.* Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 3 (2014). С. 295–317.

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

Biriukov 2014 — *Biriukov D.* Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites // *Scrinium*.

- Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History. Vol. 10. Syrians and the Others: Cultures of the Christian Orient in the Middle Ages / Ed. by Basil Lourié and Nikolay Seleznyov. 2014. P. 281–304.
- Drobner 2000 — *Drobner H.* Gregory Nyssa as Philosopher: *De anima et resurrectione* and *De hominis opificio* // Dionysius. XVIII, 2000.
- Klitenic Wear and Dillon 2007 — *Klitenic Wear S.* and *Dillon J.* Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes. Aldershot; Burlington (Vt.): Ashgate, 2007.
- Mansfeld 1992 — *Mansfeld J.* Substance, Being and Division in Middle Platonist and Later Aristotelian Contexts (Excurs) // Mansfeld J. Heresiography in context: Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy. Leiden: Brill, 1992. P. 78–108.
- Perl 2007 — *Perl E.* Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite. New-York, 2007.
- Schäfer 2006 — *Schäfer Ch.* The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names. Leiden, Boston: Brill, 2006.
- Sherwood 1955 — *Sherwood P.* Introduction // 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, 1955. P. 3–102.