

Знания передаются от высших ступеней иерархии к низшим: «По необходимости, таким образом, первые в нашей иерархии руководители, и сами преисполненные священного дара, полученного от сверхсущественного Богоначалия, и будучи посланы богоначальной благодатью выводить его далее, как люди божественные, бескорыстно передали нам, в согласии со священными установлениями, с помощью доступных чувствам образов — сверхнебесное, посредством разнообразия и множества — свернутое, в человеческом — божественное, в материальном — неведущее, в свойственном нам — сверхсущественное, — передали в писанных и неписанных посвящениях...»<sup>10</sup>.

Учение об иерархии во многом определяет гносеологические воззрения Дионисия Ареопагита. В целом можно согласиться с С. С. Неретиной в том, что способ познания, предложенный Дионисием Ареопагитом, вполне адекватно определяется как «мистическое постижение разумно организованного мира»<sup>11</sup>. В системе Дионисия Ареопагита мир предстает сложно организованной системой, организованной высшим разумом, и потому системой совершенной. Мир — система, содержащая в себе не только видимое, но и тайное, высшее знание, оттого познание мира есть сложный процесс, соединяющий в себе как явное, так и скрытое. И если мы обратимся к сочинениям таких разных отечественных средневековых мыслителей, как Иван Грозный, протопоп Аввакум, Димитрий Ростовский, Афанасий Холмогорский, мы увидим, что высказанные Дионисием Ареопагитом идеи, а через него — неоплатонизм, находили живой отклик и в русской культуре.

Д. С. БИРЮКОВ

## ОППОЗИЦИИ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ МЕТАФИЗИКИ И РЕЧЬ О БОГЕ СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

Философский язык, который в православной традиции служит для выражения невыразимой тайны Святой Троицы, включает элементы, указывающие как на статику, так и динамику (ср. так называемую «триадологию исихастов» и «Точное изложение...» св. Иоанна Дамаскина), что связано, с одной стороны, с необходимостью возможности выражения причащения внутритроической реальности и, с другой — с требованием систематичности для максимально возможной объективации данного описания.

Совокупность как статических, так и динамических мотивов в речи о Боге мы находим уже в текстах свт. Василия еп. Кесарийского (вторая половина IV в.) — одного из первых христианских богословов в собственном смысле слова, т. е. учивших о Боге «в-Себе», вне икономии.

Дискурс статики присутствует у свт. Василия в связи с соотношением общей сущности и Лиц Св. Троицы с темой родо-видовых отношений<sup>1</sup>: «*Божество общее, но отцовство и сыновство есть некие особенности; из сопряжения же того и другого, общего и особенного, образуется в нас понятие истины*» (Еп. 29.540.13

<sup>10</sup> Там же. С. 25.

<sup>11</sup> Неретина С. С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С. 199.

<sup>1</sup> Это дало повод для обвинения Каппадокийцев в тритеизме. См.: «Почему не три Бога» свт. Григория Нисского.

© Д. С. Бирюков, 2005

(TLG). Р.п.: Творения. Т. 5. С. 114. Ср: С.Еуп. 29.673.34–38). Формально говоря, это является философской формализацией ситуации отнесения каждому Лицу Святой Троицы одних и тех же предикатов. Тем не менее количество этих предикатов в понимании свт. Василия принципиально неограниченно (С.Еуп. 29.529.20), так как фактически их образование происходит на основе предикатов тварных вещей — либо путем абсолютизации положительных предикатов («предведение», «способность творить»), либо при апофатическом отталкивании от иных предикатов, присущих тварному миру («нетление», «невидимость»), в то время как у Аристотеля качеств, составляющих род некоторой вещи, конечное число (Ап.Рост. 83b6–8) (дабы отличать один род от другого), вследствие чего они могут являться только положительными (Ibid. 79a27). Поэтому в данном смысле способ сказывания о Боге у свт. Василия соответствует также характеру говорения Аристотелем и о первой сущности, как она определена в «Категориях», т. е. о которой сказывается все, она же не сказывается ни о чем (Cat. 2a 13–15, 2b 15–18).

На соотносительность способа сказывания о Боге у свт. Василия и характера говорения о первой сущности у Аристотеля указывает также дискурс движения — движения божественной сущности, задающий тему динамики в богословии свт. Василия, и дискурс движения в системе Аристотеля, которое возможно в его физических и метафизических построениях именно в качестве движения первой сущности (Met. 1020b 9–13), так как движение второй сущности у Аристотеля соответствует уничтожению или возникновению вещи как таковой (Phys. 201a 4–6). Вообще говоря, в православной традиции, где эта тема в особенности получила свое развитие в поздневизантийский период<sup>2</sup>, движением сущности определяется «энергия», и это определение восходит, если верить флорилегию начала VIII в., к свт. Григорию Нисскому. У свт. Василия мы находим ее предвосхищение: «*Ваше же это учение, что наименование Отца означает энергию, а не сущность. . . . Признать, что Отец больше Сына в этом отношении, не иное что значит, как . . . утверждать, что Бог напрасно подвигается к великой энергии* (πρὸς τὸ τῆς ἐνεργείας μέγεθος τὸν Θεὸν κελίησθαι), когда с этой энергией не может уравнять конца. Поэтому . . . наименование Отца означает не энергию, но сущность (οὐσίαν)» (Еуп. 29.565. 7–20. Р.п.: Творения. Т. 5. С. 54–55. Ср.: С.Еуп. 645.20). Свт. Василий здесь отвергает тезис ариан, выраженный его оппонентом Евномием, что рождение Сына Богом не является необходимым, т. е. что имя «Отец» означает лишь возможное действие, энергию Бога, осуществляемое «по хотению», а не необходимо сказывается о Нем. Но употребление понятия «энергия» в связке с «движением», на наш взгляд, указывает на новое осмысление этого понятия в сравнении с пониманием его Евномием. Насколько можно понять мысль свт. Василия, опираясь на определения, приписываемые свт. Григорию Нисскому, о божественной сущности здесь говорится как о движущейся, и это движение есть энергия, которая, в свою очередь, есть рождение Сына Отцом.

Терминологическое оформление свт. Василием своей мысли позволяет, на наш взгляд, говорить о соответствии «энергии» свт. Василия сразу двум смыслам употребления этого понятия Аристотелем<sup>3</sup>, который, собственно, и ввел его в философский обиход. Первый смысл — такая-то окачественность движения<sup>4</sup>, указывает в контексте текста свт. Василия на модус движения сущности — рождение Сына Отцом (в отличие от другого модуса движения — изведения Отцом Св. Духа<sup>5</sup>). Второй смысл — деятельность, имеющая цель в себе, не прекращающаяся с дости-

<sup>2</sup>Она присутствует у св. Фотия, преосв. Николая Мефонского, св. Марка Эфесского и др.

<sup>3</sup>О двух смыслах энергии см.: Met. 1048b6–9.

<sup>4</sup>Как в определении движения через энергию. См.: Met. 1065b16.

<sup>5</sup>См: С.Еуп. 29.736.7–11. Р.п.: Творения. Т. 5. С. 199–200. — Позднее подобный дискурс будет присутствовать, например, у преосв. Николая Мефонского (XII в.) в «К

жением цели (и, таким образом, темпорально не разворачивающаяся), в отличие от ситуации внеположенности цели деятельности (Met. 1048b 18–35).

Мы наметили некоторые тенденции в речи о Боге у свт. Василия Великого в связи с аристотелевской оппозицией первой и второй сущности, а также в связи с мотивами статики и динамики в ситуации богословия. В этом плане нам хотелось бы обратить внимание на тот факт, перекликающийся с ситуацией бытования языка, описанной Г.-Г. Гадамером, согласно которому «язык есть всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира»<sup>6</sup>, что в церковной письменности прижились именно те понятия (существующие на границе с метафорой), в которые представляется возможным вкладывать смысл, позволяющий некоторым образом преодолевать указанные оппозиции. Мы имеем в виду понятия «органического» происхождения, обозначающие образ существования Лиц Св. Троицы («рождение», «исхождение»), обладающих, таким образом, динамическими коннотациями, но включающие в себя и мотив статики, будучи определяемы как «идиомы» — отличительные особенности Лиц. Рефлексию относительно подобной ситуации мы находим в знаменитых письмах 361 и 362 из переписки будущего епископа Василия с Апполинарием Лаодикийским (359–360 г.). На вопрос Василия, «как можно было бы употреблять наиболее здраво» понятия «сущность» и «единосущный», минуя понимание их в смысле некоего «общего сверхлежащего рода (γένος κοινὸν ὑπερχείμενον)», либо «материального подлежащего (ὕλην ὑποκείμενον)» (которое представляется как разделяющееся в единичностях<sup>7</sup>), либо «перенесения (ἀπομερισμός) особенности одного на другое», Апполинарий отвечает: «Будут лишены силы возможные подозрения о существовании единого сверхлежащего рода (ἐν εἶναι γένος ὑπερχείμενον), или о едином материальном подлежащем для Отца и Сына (ἢ μίαν ὕλην ὑποκείμενην ἐπὶ Πατρὸς καὶ υἱοῦ), когда мы станем применять родоначальный признак высшего начала и происшедшие от родоначальника роды к Единородному Рожденному (γέννημα), происшедшему от Единого начала. . . . Ведь если Адам создан рукой Бога, а мы рождены людьми, то не может существовать никакого сверхлежащего рода (ἐν ὑπέρχεται γένος), но сам [Адам] есть начало рода человеческого. Точно также нет общего материального субстрата (ὕλη κοινή) для нас и для него, но он сам является основой (ὑπόθεσις) для всех людей. . . . Сын единосущен (ὁμοούσιος) [с Богом- Отцом] в исключительном по сравнению со всем остальным и особенном смысле, не как одного рода (τὰ ὁμογενῆ), не как разделенное, но как из одного рода и вида (ἐκ τοῦ ἐνὸς γένους καὶ εἴδους) Божества, как единственное порождение (ἀπογέννημα) в неразличимом и бестелесном выходе (τρόπῳ), сообразно которому рождающее, будучи способно к рождению, проявилось в свойстве рождения». Апполинарий отвергает аристотелевское понимание общности между рождающим и рожденным в смысле общности по виду (Met. 1033b30), так как понимает ее в более сильном смысле. Насколько можно понять, мысль Апполинария, напряжение между тремя, казалось бы, возможными (и предельными) случаями общности некоторых единичностей: случай предпосланного им 1) общего рода, 2) общего субстрата, а кроме того, 3) случай становления одного другим — напряжение между этими оппозициями в некотором смысле снимается общностью, которая между членами одного «биологического» рода в первую очередь является общностью рождающего и рожденного. Но, как далее пишет в своем письме Апполинарий, в случае человеческого рода возможны иные виды общности, например, как между братьями. К тому же рожденных Адамом — множество, причем каждый его потомок сам становится рождающим, и так происходит перенесение особенности рождающего. Поэтому, по мысли Апполинария, когда в понятиях рождающего-рожденного выражается общность между Лицами

великому Доместику. . . ».

<sup>6</sup>См., напр.: Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 29.

<sup>7</sup>См.: С. Eun. 29.556. 9–10. Р.п.: Творения. Т. 5. С. 47.

Бога, речь идет об общности в еще более сильном смысле, поскольку Рожденный есть **Единородный**, а «Рождающий» и «Рожденный» («Бог-Отец» и «Сын») — единственные идиомы, отличающие соответствующее Лицо Св. Троицы, — указывают на бытийную соотнесенность Лиц, Которых они обозначают.

Ю. Ю. ПЕЧУРЧИК

### «НАУКА О НЕЗНАНИИ» НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

В истории философии не редкость случаи, когда философия и богословие как будто замещают друг друга. Аристотель полагал предметом философии мышление о мышлении и называл метафизику богословием. Гегель утверждал, что содержанием его «Логики» является Бог, каким Он был до сотворения природы и человека. В. С. Соловьев объявляет предметом цельного знания Бога. Причину этих сложных взаимоотношений разъясняет С. Л. Франк. Несмотря на то, что философия и религия представляют собой различные формы духовной деятельности, «обе они осуществимы лишь через направленность сознания на один и тот же объект — на Бога, точнее, через живое, опытное усмотрение Бога»<sup>1</sup>.

Установить границу между богословием и философией пытался Николай Кузанский. Чтобы избежать тех нареканий, которые вызвали учение Эриугены, Мейстера Экхарта, а также бегардов и лоллардов, утверждавших, что человек может так соединиться с Богом, что всякая его способность, желание и действие будут тождественны божественным, Кузанский занят установлением дистанции между божественными и человеческими возможностями. «Наука о незнании», как он называет свою доктрину, придает христианское значение утверждению Сократа, что «истину знает только Бог». Она выражает смирение перед истиной, знание о своем незнании. «Знающее незнание» отмечает единство отрицания и утверждения, единство отрицательной и положительной теологии: «Незнание отвергает, наука (intelligentia) сочетает; а знающее незнание объединяет все способы, позволяющие достичь истины»<sup>2</sup>. Принцип «знающего незнания», по мнению Кузанского, устанавливает границу между бесконечным и конечным, между абсолютным и относительным.

Осуществляя синтез восточного и западного богословия, он часто приводит аргументацию Дионисия Ареопагита. Бог дарует нам плоды Духа Святого, когда мы преодолеваем самих себя. «Итак, Божье мы должны познавать... целиком и полностью от самих себя отступившись и всецело перейдя в Бога», — цитирует Дионисия Кузанский. Кузанский поддерживает традицию восточных Отцов Церкви. Принцип, на котором строится догматика Восточной Церкви, Вл. Лосский формулирует следующим образом: «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать богом». Следовательно, «наша природа во всей ее полноте должна войти в единение с Богом»<sup>3</sup>. Данная мысль противоречит, как будто, мысли ап. Павла из 1 Коринф., 13 о том, что на земле нам доступно лишь зеркальное отражение Бога, лишь его подобие, а не Он сам «лицом к лицу». Кузанский разрешает это противоречие так: «Кто понимает, что всякое творение есть подобие единого Творца... видит...

<sup>1</sup> Франк С. Л. Философия и религия // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 324–332, С. 324.

<sup>2</sup> Кузанский Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 16.

<sup>3</sup> Лосский Вл. Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 98.

© Ю. Ю. Печурчик, 2005