

BIBLIOTHECA CLEMENTINA

ЛЕНКА КАРФИКОВА



# СВЯТИТЕЛЬ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

*Бесконечность Бога и бесконечный  
путь к Нему человека*

ДУХ | ЛІТЕРА

**BIBLIOTHECA CLEMENTINA**

**Ленка Карфикова**

# **СВЯТИТЕЛЬ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ**

*Бесконечность Бога  
и бесконечный путь к Нему  
человека*

**ДУХ І ЛІТЕРА**

Свт. Григорий Нисский, один из наиболее оригинальных мыслителей греческой патристики, привлекает внимание многих ведущих философов и богословов своим нестандартным подходом к античному наследию и к Священному Писанию. Посвященное ему исследование Ленки Карфиковой, профессора Карлова университета в Праге, рассматривает теологию и антропологию Григория через призму важнейшей для него проблематики безграничности совершенства. Этот ракурс раскрывает актуальность идей святителя для современного богословия, этики и эстетики, антропологии и психологии. Книга адресована как специалистам, так и всем заинтересованным.

*Издатель:*

Константин Сигов

*Перевод:* Илья Бей

*Научный редактор:* Дарья Морозова

*Литературный редактор:* Максим Добровольский

*Корректурa:* Наталья Аникеенко

*Компьютерная верстка:* Дарья Залевская

*Дизайн обложки:* Вадим Залевский

K275 Ленка Карфикова.

Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека. Перевод с чешского. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 336 с.

Книга издана в рамках исследовательского проекта MSM6198959202 Центра по работе с патристическими средневековыми и ренессансными текстами Университета Палацкого в Оломоуце.

*На обложке использован фрагмент мозаичного образа святителя Григория Нисского из святительского чина Софиевского собора (г. Киев)*

УДК: 27-9"01/07"-284 (092)

ISBN 978-966-378-270-6

© Карфикова Л., 2012

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2012

## СОДЕРЖАНИЕ

|  |     |
|--|-----|
| Предисловие .....  | 5   |
| 1. Экспликация темы .....  | 7   |
| 2. Понятие бесконечности в толковании<br>предшественников св. Григория ..... | 11  |
| 3. Обзор исследований .....  | 17  |
| 4. Жизнь и труды Григория .....  | 33  |
| 5. Издания трудов Григория .....   | 51  |
| 6. «О девстве» .....   | 61  |
| 7. «О блаженствах» .....   | 77  |
| 8. «О надписании Псалмов» .....  | 89  |
| 9. Толкование Екклесиаста .....  | 107 |
| 10. «Об устройении человека» .....   | 127 |
| 11. Толкование на Шестоднев .....  | 159 |
| 12. «О душе и воскресении» .....   | 183 |
| 13. «Опровержение Евномия» .....   | 203 |
| 14. «О жизни Моисея» .....   | 235 |
| 15. Беседы на Песнь песней .....   | 259 |
| 16. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему<br>человека .....           | 275 |
| 17. Библиография .....   | 309 |

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Интерес к личности младшего из великих каппадокийцев Григория Нисского растет как у нас, так и за границей. Однако русскоязычному читателю через гораздо более широкий канал поступает информация о западноевропейской богословской литературе, и лишь тонким ручейком проникает информация о центральноевропейский богословских трудах, которые по своей фундаментальности ни в чем не уступают первым. В связи с этим даже через одиннадцать (!) лет после того, как книга известнейшего чешского богослова и патролога профессора Ленки Карфиковой *Григорий Нисский. Божия и человеческая бесконечность*, увидела свет в пражском академическом издательстве «Ойкумена», рассказ об этой работе не утратил актуальности.

Всесторонний и содержательный труд, в котором Карфикова анализирует, что для святителя означает бесконечность Бога и как человеческая бесконечность соотносится с беспредельностью Творца, базируется как непосредственно на рассмотрении формирования взглядов Григория в хронологической последовательности ряда его сочинений, так и на работах наших современников, таких как У. Бальтазар, Ж. Даниелу, Э. Мюленберг, Дж. Э. Хеннесси и многих других.

Человек здесь последовательно показан как существо времени и как существо, постоянно движущееся к будущему. Но значит ли это, что эсхатологические горизонты даются вере как знаки, оставаясь беспредельными для ума?

## 1. ЭКСПЛИКАЦИЯ ТЕМЫ

Совершенство (τελειότης) во всем другом, что измеряется чувством, ограничивается какими-либо известными пределами ... О добродетели (ἀρετή) же узнаем мы от апостола, что у нее один предел совершенства – не иметь самого предела. Даже сам сильный и высокий разумом божественный апостол в течении своем поприщем добродетели никогда не останавливался, *простираясь в предняя* (Флп. 3:13), потому что небезопасна ему была остановка в этом течении. Почему же? Потому что всякое добро по природе своей не имеет предела, ограничивается же приближением к противоположному, например, жизнь – к смерти, свет – к тьме. И вообще всякое добро оканчивается всем тем, что представляем себе противоположным добру. Как конец жизни есть начало смерти, так и остановка в течении поприщем добродетели делается началом течения по пути порока. Поэтому не лжет наше слово, утверждая, что в добродетели достижение совершенства невозможно<sup>1</sup>.

Этимися словами Григорий начинает одно из своих известнейших произведений, посвященных основам христианской духовности, *О жизни Моисея*. В нем вкратце представлена вся сумма воззрений Григория и ее библейские и философские предпосылки.

Григорий представляет человеческую жизнь как постоянный бег, постоянное путешествие, постоянное движение. Опирается он при этом на свою излюбленную цитату из посланий Павла (Флп. 3:12–13)<sup>2</sup>, где апостол говорит о непрестанном стремлении вперед и забвении прошлого и всего достигнутого, а также о философском понимании Бога как блага, в котором нет противоположности и которое потому ничем не ограничено, а потому и недоступно

пониманию. Пусть даже имеющее ясную цель, следование за этим благом не имеет конца, как бесконечно и само благо. Потому для Григория человеческое совершенство заключается именно в том, чтобы постоянно обретаться в пути, никогда между тем не достигая цели; и тогда само «обретение» – в том, чтобы постоянно обретаться в поиске.

Это отнюдь не значит, что мы вообще ничего не можем обрести, но скорее то, что каждое обретение является началом следующего поиска. На этой мысли Григорий строит и другое свое важное сочинение – свой комментарий к *Песне песней*:

Вновь постигаемое больше всего постигнутого прежде, однако же оно не определяет собою искомого, но конец обретенного служит началом для восходящих к обретению высшего. И восходящий никогда не останавливается, от одного начала заимствуя другое начало, и начало всегда большего не заканчивается самим собою, потому что пожелание восходящего не останавливается на познанном, но душа, вследствие другого, еще большего пожелания, восходя по порядку к новому высшему, шествует всегда от высшего к высшему до беспредельности (τὸ ἀόριστον)<sup>3</sup>.

Цель предпринятой мною работы – исследование самого мотива незавершенного и не знающего завершения человеческого пути в его философских предпосылках и импликациях. В отдельных главах я пытаюсь рассмотреть те сочинения святителя, которые имеют ближайшее отношение к указанной теме (*О девстве, О блаженствах, О надписании Псалмов, Об устройении человека, О Шестоднев, О душе и воскресении, Точное истолкование Екклесиаста, Опровержение Евномия, О жизни Моисея, Изъяснение Песни песней*), а также проследить этапы ее последовательного развития Григорием. Во введении дана попытка анализа понятия бесконечности у древнегреческих и христианских философов до Григория, также представлен обзор соот-

ветствующих исследований и краткое описание жизни Григория, его сочинений и тех изданий, в которых они доступны.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *De vita Moysis* I: GNO VII/1, 3, 6–4, 2.

<sup>2</sup> Этот стих пользовался особой любовью Василия Великого (см. напр. *Ep.* 42 *Ad Chitonem*: PG 32, 348с–349а и др.), а также Оригена (см. особенно *In Num.*, *hom.* 17, 4: GCS, Origenes 7, 160, 26), которые, весьма вероятно, стали вдохновителями Григория и в этом вопросе. См. об этом: R. E. Heine, *Perfection in the Virtuous Life. A Study in the Relationship Between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Cambridge, Mass. 1975, с. 241–247.

<sup>3</sup> *In Cant.* *hom.* 8: GNO VI, 247, 9–18.



## 2. ПОНЯТИЕ БЕСКОНЕЧНОСТИ В ТОЛКОВАНИИ ПРЕДШЕСТВЕННИКОВ СВ. ГРИГОРИЯ

Чтобы иметь возможность оценить, в какой степени оригинально или вторично представление Григория о бесконечном Боге и человеческой жизни как бесконечном пути, проследим, хотя бы вкратце, становление самого понятия бесконечности в мышлении его предшественников, начиная с философов Древней Греции<sup>1</sup>.

Как известно, понятием ἄπειρον – неопределенное, неограниченное, бесконечное<sup>2</sup> – Анаксимандр описывал первое начало, из которого происходят все вещи, чтобы затем в нем вновь исчезнуть<sup>3</sup>. Пифагорейцы полагали основой универсума единицу, ограничивающую беспредельное<sup>4</sup>, причем в их толковании оно было чем-то заведомо негативным<sup>5</sup>. Вероятно, именно поэтому Парменид относит саму определенность границами к основополагающим характеристикам бытия, которое как таковое не имеет ни начала, ни конца<sup>6</sup>. Лишь Мелисс Самосский прямо отождествляет это бытие с бесконечностью (ἄπειρον): если Бытие/Единое ограничено (чем-либо другим), то оно уже не единое<sup>7</sup>.

Платон, напротив, подчеркивает определенность идей, а значит их очерченность границами, без чего невозможно их взаимное отличие<sup>8</sup>. Границы и ограничения – необходимое условие красоты<sup>9</sup>, недоступная же измерению неопределенность, согласно свидетельству Аристотеля, в понимании Платона также была негативной<sup>10</sup>. Подобного мнения придерживался и сам Аристотель<sup>11</sup>: неограниченное и бесконечное непознаваемо, это некая чистая потен-

циальность, которая никогда не может быть вполне актуализирована<sup>12</sup>. Аристотель отрицает с точки зрения логики не только движение «к бесконечности»<sup>13</sup>, но и представление о бесконечном пространстве, неограниченном теле и беспредельном космосе, не имеющем середины, где не было бы возможно ни движение к естественному месту,\* ни круговорот звезд<sup>14</sup>.

В свою очередь, для эпикурейцев, как и для древнегреческих атомистов, исходной была идея бесконечного, ничем не ограниченного космоса и даже бесконечного количества миров, которые в действительности не имеют определенного центра, являясь совокупностью атомов в непрестанном движении<sup>15</sup>.

В толковании Плотина, бесконечное/безграничное (*τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ὁρίστον*) также сопряжено с материей<sup>16</sup>, но и здесь предполагается смысловая связь неограниченного (отсутствие формы) со злом<sup>17</sup>. Вместе с тем для Плотина не только чувственно воспринимаемая, но и умопостигаемая материя есть умозрительное основание форм/идей, некий образ самого первого принципа, Единого, – образ, не имеющий ни формы, ни границ, и потому также понимаемый как бесконечное<sup>18</sup>. Между тем неограниченность как *δύναμις* (энергия, сила) не означает здесь чистую аристотелевскую потенциальность, но означает скорее силу приводить вещи к бытию. Поэтому Плотин мог характеризовать свой неограниченный Первопринцип в свете как негативной, так и положительной бесконечности<sup>19</sup>. Более того, Плотину известна и идея бесконечной любви, соотносимой с бесконечным Единым<sup>20</sup>.

Если же говорить о христианских предшественниках Григория, необходимо вспомнить представление мужей апостольских и апологетов о Божией инаковости, совершенстве

---

\* «Естественное место» – концепция аристотелианской физики, согласно которой каждая сущность (стихия) имеет свое место в космосе относительно его центра. – *Прим. ред.*

и непостижимости<sup>21</sup> (весьма сходное понимание Божества прослеживается и в древних мистериальных культах, и в наследии иудейского ученого Филона Александрийского, и у некоторых гностиков)<sup>22</sup>, наиболее ясно сформулированные в богословии Климента Александрийского, для которого Бог столь же непостижим, сколь безграничен и бесконечен (ἄπειρον)<sup>23</sup>.

Совершенно иного мнения придерживался его ученик Ориген, тоже выходец из Александрии, который, напротив, представлял силу Божию ограниченной, поскольку иначе она не могла бы саму себя постичь, саму себя объять<sup>24</sup>. Это аристотелианское представление, имеющее явно антигностическую направленность<sup>25</sup>, однако чуждое христианской ортодоксии, доставило немало затруднений переводчику Оригена Руфину<sup>26</sup>.

Богословы IV века, как и Климент, говорят о Божией непознаваемости и бесконечности<sup>27</sup>. Василий Великий всячески подчеркивает Божию непознаваемость<sup>28</sup> и бесконечность (ἄπειρον) силы Божией<sup>29</sup>. Григорий Назианзин именует Бога неуловимым, непостижимым (ἄληπτός τε καὶ ἀπερίληπτος)<sup>30</sup> и неизмеримым (ποῦ δὲ μετρεῖται τὸ ἄπειρον;)<sup>31</sup>. Именно бесконечность Бога является, согласно Григорию Назианзину, единственным, в чем Он доступен постижению<sup>32</sup>.

Исследователи до сих пор спорят, насколько Григорий Нисский опирается на античную греческую и раннехристианскую мысль в своем представлении о бесконечности. Откровенно противоположные позиции отстаивают два автора монографий на эту тему – Эккегард Мюленберг (Ekkehard Mühlenberg) и Джеймс Эммет Хеннесси (James Emmet Hennessy). Если Мюленберг усматривает в представлении бесконечности у Григория некое революционное завершение греческой метафизики<sup>33</sup>, то Хеннесси, напротив, считает его вполне естественным подведением итогов и более глубоким осмыслением предыдущего философско-

богословского развития<sup>34</sup>. Между тем оценка понятия бесконечности у Григория современными исследователями заслуживает более глубокого освещения.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В данном обзоре я опираюсь преимущественно на следующие работы: J. E. Hennessy, *The Background, Sources and Meaning of Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa* (Fordham University, New York 1963, микрофильм Ann Arbor 1963) и E. Mühlhberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966.

<sup>2</sup> Интересна попытка Анны Тумаркин выводить греческое выражение τὸ ἄπειρον не только из ионического τὸ πείρα (= граница, предел) и понимать его как «безграничное, беспредельное», но и из ἡ πείρα (= проба) и толковать его как «то, о чем у нас нет опыта, неиспытываемое». См. А. Tumarkin, «Der Begriff des ἄπειρον in der griechischen Philosophie» // *Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. Annuaire de la Société Suisse de Philosophie*, 3, 1943, 55–71, особенно 56.

<sup>3</sup> См. Симпликий, *Phys.* 24, 13; Diels-Kranz 12 [2] В 1.

<sup>4</sup> См. Аристотель, *Metaphys.* I, 5, 986a15; Diels-Kranz 58 [45] В 5.

<sup>5</sup> См. Аристотель, *Eth. Nic.* II, 5, 1106b29; Diels-Kranz 58 [45] В 7.

<sup>6</sup> См. Парменид: Diels-Kranz 28 [18] В 8, с. 26 и ниже, 42.

<sup>7</sup> См. Симпликий, *Phys.* 29, 22; 109, 20; 109, 29; 110, 2; 110, 5; его же, *De coelo* 557, 14; Diels-Kranz 30 [20] В 2–6.

<sup>8</sup> См. Платон, *Soph.* 256e–257a.

<sup>9</sup> См. Платон, *Phileb.* 24e–26c.

<sup>10</sup> См. Аристотель, *Metaphys.* I, 6: 987b25 и ниже; 988a8–15.

<sup>11</sup> См. Аристотель, *Eth. Nic.* II, 5: 1106b29.

<sup>12</sup> См. Аристотель, *Phys.* III, 6: 207a21–26.

<sup>13</sup> См. Аристотель, *Anal. post.* II, 19–22: 81b10–84b2.

<sup>14</sup> См. Аристотель, *Phys.* III, 5: 204b3–206a8; *De coelo* I, 5: 272b21–273a6.

<sup>15</sup> См. Эпикур, *Ep. ad Herodot.* 41–45, 60; Krautz 8 и ниже, 22; Тит Лукреций Кар, *De rerum nat.* I, 958–1051; Buchner 37 и ниже. См. об этом D. J. Furley, «The Greek Theory of the Infinite Universe» // *Journal of the History of Ideas*, 42, 1981, 571–585.

<sup>16</sup> См. Плотин, *Enn.* II, 4 [12], 15.

<sup>17</sup> См. Плотин, *Enn.* I, 8 [51], 3.

<sup>18</sup> См. Плотин, *Enn.* VI, 7 [38], 32; VI, 5 [23], 4; VI, 9 [9], 6; V, 5 [32], 10–11.

<sup>19</sup> Платиновское «положительное» понимание бесконечности подвергает сомнению L. Sweeney, который видит в нем лишь эквивалент «небытия» или некое «внешнее» описание силы Единого на основании его действий, или даже лишь отсутствие ограничений, заданное чем-то предыдущим (см. «Infinity in Plotinus» // *Gregorianum*, 38, 1957, 515–535 и 713–732 = он же, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York 1992, 167–222). Эту интерпретацию на основании *Enn.* VI, 7, 32 опровергает W. N. Clarke («Infinity in Plotinus: A Replay» // *Gregorianum*, 40, 1959, 75–98). L. Sweeney остался при своем мнении, хотя его и уточнил: Единое превышает как конечное, так и бесконечное (см. L. Sweeney, «Another Interpretation of *Enneads*, VI, 7, 32» // *Modern Schoolman*, 38, 1961, 289–304 = он же, *Divine Infinity*, 223–241; Sweeney еще раз обобщил свою интерпретацию Платина в статье «Basic Principles in Plotinus's Philosophy» // *Gregorianum*, 42, 1961, 506–516 = он же, *Divine Infinity*, 243–256). Эту дискуссию резюмирует F. Karfik, *Prolegomena k metafysice svobody a vůle v Plotinově pojednání VI, 8 [39]. Komentář k Enn. VI, 8 [39], 1–12* (неопубликованная диссертация в FF UK, Praha 1996), 106 и ниже, прим. 86 (о неограниченности/бесконечности Единого см. также 93, прим. 14).

<sup>20</sup> Οὐ γὰρ ὥρισται ἐνταῦθα ὁ ἔρως, ὅτι μὴδὲ τὸ ἐρώμενον, ἀλλ' ἄπειρος ἂν εἴη ὁ τοῦτου ἔρως (Плотин, *Enn.* VI, 7 [38], 32). P. Hadot интерпретирует это место как обретение, равнозначное постоянному поиску (см. P. Hadot, введение к *Plotin, Traité 50 (III, 5)*, Paris 1990, с. 81).

<sup>21</sup> См. J. E. Hennessy, *The Background*, с. 113–127.

<sup>22</sup> См. J. E. Hennessy, *The Background*, с. 68–74.

<sup>23</sup> См. Климент Александрийский, *Strom.* V, XII: GCS (Clemens II), 380, 23.

<sup>24</sup> В послании патриарху Мине Юстиниан цитирует слова Оригена об «ограниченной силе Божией» (πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν): «если бы же была бесконечной, следовательно, не могла бы себя мыслить, поскольку природа бесконечного непостижима» (Ἐὰν γὰρ ἡ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μὴδὲ ἑαυτὴν νοεῖν τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον), по кн.: SC 253, 211 и ниже, прим. 2.

<sup>25</sup> Это обстоятельство подчеркивает W. Ullmann, в качестве доказательства приводя отзыв Ипполита о гностическом *Μεγαλὴ ἀπόφασις* (Ref. VI, 7–20: Marcovich 212–229), где говорится о неограниченной силе Божией (ἡ ἀπέραντος δύναμις), проникающей космос. См. W. Ullmann, «Der logische und der theologische Sinn des Unendlichkeitsbegriffes in der Gotteslehre Gregors von Nyssa» // *Bijdragen*, 48, 1987, с. 150–171, особенно 153 и ниже, а также прим. 14, 15.

<sup>26</sup> В переводе Руфина говорится о необходимой ограниченности *твари*, которую иначе Бог не мог бы управлять, поскольку она ускользала бы из своих пределов (... *non enim ... finem putandum est non habere creaturas, quia ubi finis non est, nec conpraehensio ulla uel circumscriptio esse potest. Quodsi fuerit, utique nec contineri uel dispensari a deo quae facta sunt poterunt. Naturaliter nempe quidquid infinitum fuerit, et inconpraehensibile erit*). *De princ.* II, 9, 1: SC 252, 352, 11–16.

<sup>27</sup> См. об этом J. E. Hennessy, *The Background*, с. 1–186. Напр., Иларию Пиктавийский приписывает Богу бесконечность (*infinitas*) и соответственно Его непостижимость мышлением, которое встретилось бы с невозможным – задачей объять необъятное (см. *De Trin.* I, 6; I, 7; I, 13; II, 6: CChr. SL 62, 5, 17; 6, 27; 7, 3 и ниже; 13, 22; 14, 26; 15, 46; 42, 4; 43, 9; 43, 21). Поэтому J. M. McDermott утверждает, что Иларию еще до Григория Нисского было известно представление о «положительной» бесконечности (хотя, скорее всего, автор имеет в виду не определение Божией сущности, а лишь бесконечность в смысле бесконечного развития), см. J. M. McDermott, «Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God» // *Vigiliae Christianae*, 27, 1973, с. 172–202.

<sup>28</sup> См., напр., Василий Кесарийский, *Ер.* 234 (*ad Amphilochem*): PG 32, 868с–872а.

<sup>29</sup> См., напр., Василий Кесарийский, *In Hexam.* I, 11: GCS, N. F. 2, 20, 6 и ниже.

<sup>30</sup> См. Григорий Назианзин, *Or. theol.* 2 [Or. 28], 5: FC 22, 102, 3.

<sup>31</sup> Григорий Назианзин, *Or.* 18, 16: PG 35, 1005а.

<sup>32</sup> "Ἀπειρον οὖν τὸ θεῖον ... καὶ τοῦτο πάντῃ καταληπτὸν αὐτοῦ μόνον, ἢ ἀπειρία (*Or.* 45, 3: PG 36, 628а).

<sup>33</sup> См. E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit*, с. 19 и в др. местах.

<sup>34</sup> См. J. E. Hennessy, *The Background*, с. 202 и в др. местах.

### 3. ОБЗОР ИССЛЕДОВАНИЙ

#### *Бесконечность Бога и «эпектасис» человека*

Не только представления Григория о Божией бесконечности, но и мотив принципиально не завершаемого человеком восхождения к Нему постоянно вызывают интерес исследователей. Жан Даниэлу (Jean Daniélou), опираясь на один отрывок из Григория, дал этому восхождению наименование *эпектасис*<sup>1</sup>, а в своей докторской диссертации *Платонизм и мистическая теология (Platonisme et théologie mystique, 1944)* положил это понятие в основу теории духовности как любви к Богу, которая с каждым новым шагом вперед лишь возрастает, а потому никогда не может достичь конца<sup>2</sup>. В своем более позднем сборнике *Бытие и время у Григория Нисского (L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, Leiden 1970)* Даниэлу помимо *эпектасиса* анализирует также некоторые, сопряженные с ним понятия, вскрывая их связь именно в философском контексте (напр., ἀκολουθία = следование<sup>3</sup>, τροπή = поворот, обращение<sup>4</sup>, μεθόριος = средостение<sup>5</sup>, ἀκρότατον = самая крайняя граница [зла]<sup>6</sup>).

Ханс Урс фон Бальтазар в одном из своих первых трудов (*Présence et pensée, 1942 г.*) высказал недоумение по поводу того, что движение человека к Богу у Григория никогда, даже в эсхатологической перспективе, не может достичь своей цели<sup>7</sup>, и попытался уравновесить этот мотив другими (образ Божий, которым является человек<sup>8</sup>; любовь, взаимно соединяющая Бога с человеком и человека с Богом<sup>9</sup>). В своем немецком издании избранных проповедей Григория на Песнь песней (*Der versiegelte Quell, Einsiedeln 1954*)

Бальтазар даже сравнивает идею бесконечного движения с ключевой идеей *Фауста* Гёте<sup>10</sup>.

Вальтер Фёлькер (Walther Völker) в своей работе *Григорий Нисский как мистик* (*Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955) отводит специальный раздел рассмотрению идеи бесконечного духовного восхождения у Григория<sup>11</sup>, но при этом сомневается в ее оригинальности, поскольку для Александрийской школы вообще была характерна излюбленная теологами тема постоянного продолжения человеческого пути к совершенству, что могло, в свою очередь, повлиять на Григория<sup>12</sup>. Фёлькер также обращает внимание на связь этой мысли с акцентом Григория на Божией бесконечности – теологическим обоснованием никогда не завершающегося человеческого духовного пути<sup>13</sup>.

На эту работу любопытной рецензией, подытожив в ней свое понимание трудов Григория, отреагировал один из наиболее известных его издателей – Герман Лангербек (Hermann Langerbeck<sup>14</sup>). Этот филолог-классик лютеранского исповедания довольно неожиданно усматривает в идее бесконечного пути у Григория – забвения о прошлом и устремления вперед – теологумен, «разительно напоминающий, как, пожалуй, мало что иное в истории христианского благочестия и христианской мысли, одну из краеугольных формул Реформации *simul justus et peccator* [праведный и грешный одновременно]»<sup>15</sup>. Вместе с тем, Лангербек в своей рецензии обращает внимание на мотив, важный и для нашего рассмотрения темы, а именно на сочетание идеи постоянного возрастания человека с мыслью о Божией бесконечности, что Григорий недвусмысленно подчеркивает в полемике с Оригеном. Ведь Ориген, напоминает Лангербек вопреки Фёлькеру, отрицал представление о бесконечности Бога, поскольку неограниченное само не может себя постичь<sup>16</sup>. В таком случае представление Григория о постоянном человеческом движении обладает своей неоспоримой оригинальностью,



поскольку речь идет «о тезисе, отнюдь не в первую очередь касающемся человека, а скорее и прежде всего касающемся Бога»<sup>17</sup>.

Эту мысль Лангербека развил в своей докторской монографии *Бесконечность Бога согласно учению св. Григория Нисского* (*Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, 1965) уже упоминавшийся Мюленберг. Монография, где представлен обширный и всесторонний анализ идеи бесконечности в античной мысли от Платона до Филона и затем у христиан-александрийцев, демонстрирует, что в подаче Григория тезис о бесконечности Бога не имеет аналогов и даже означает лобовую атаку на всю греческую традицию мышления от Платона и Аристотеля до Оригена<sup>18</sup>. Во-первых, Аристотель (указывает Мюленберг<sup>19</sup>, снова опираясь на Лангербека)<sup>20</sup>, логически отрицая бесконечность (*regressus ad infinitum*), отождествил бесконечное с безграничным, что обернулось негативной характеристикой немислимого как чуждого мыслящему самой себя Божьему естеству. Именно эту интерполяцию человеческой логики на мышление Бога Григорий, согласно Мюленбергу, разрушает своим утверждением о Божией бесконечности. При этом, во-вторых, представление о бесконечном пути, в интерпретации Мюленберга, не является исходной точкой (как считает Фёлькер), но лишь следствием идеи Божией бесконечности<sup>21</sup>, разработанной Григорием в полемике с арианом Евномием: если Бог бесконечен и если человек должен быть Его образом, то бесконечным должен быть и человеческий путь.

Как «важную веху в исследованиях Григория»<sup>22</sup> книгу Мюленберга расценил Дж. Хеннесси, который проанализировал в своей неопубликованной диссертации *Происхождение, источники и значение идеи бесконечности Бога по Св. Григорию Нисскому* (*The Background, Sources and Meaning of Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*, Fordham University, New York 1963, микрофильм Ann Arbor 1963) все предшествовав-

шие Григорию, начиная еще с досократиков, попытки мыслить бесконечность. Обе работы, как мы уже отмечали, были написаны примерно в одно и то же время и посвящены одной теме, но при этом весьма разнятся в подходах. В отличие от Мюленберга, Хеннесси не усматривает в высказываниях Григория о бесконечности Бога какого-либо свидетельства полемики с Аристотелем, но вполне однозначно связывает их с представлениями Плотина о неограниченности Единого<sup>23</sup>, а также видит в ней систематизацию раннехристианских представлений о непостижимом и абсолютно совершенном Боге<sup>24</sup>. Согласно Хеннесси, в своем учении о бесконечности Бога Григорий разработал в христианском контексте идею, которая уже была известна Плотину и в четвертом веке «словно витала в воздухе»<sup>25</sup>. Главными аргументами Григория в пользу бесконечности Бога как «положительного» утверждения о Божией сущности являются при этом Его неизменность, совершенство и простота<sup>26</sup>. Тварный ум человека как образа Божьего также «потенциально бесконечен»<sup>27</sup>, и его совершенство заключается в его постоянном росте<sup>28</sup>.

Попытку приблизить идею Григория о Божией бесконечности скорее к Платинову понятию Единого (см. в первую очередь *Эннеады*, V, 5), нежели к полемике с Аристотелем, означавшей бы в данном случае едва не преодоление греческой метафизики в целом, предпринял также и Томас Бём (Thomas Böhm) в своей диссертации «Созерцание (Θεορία) – Бесконечность – Восхождение»<sup>29</sup>. При этом он не пытается доказать прямую зависимость Григория от Плотина, а лишь указывает на «философские импликации» языка, которым пользуется Григорий, каким бы ни был их непосредственный источник<sup>30</sup>.

Оригинальность подхода Григория, напротив, подчеркивает Лео Суини, автор вышеупомянутой монографии о бесконечности в античном и средневековом мышлении (Leo Sweeney S. J. *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York e. a. 1992). Рассмотрению бесконечности

в произведениях Григория Нисского посвящена, в виде дополнения, отдельная глава<sup>31</sup>, где автор, проанализировав несколько текстов Григория<sup>32</sup>, к своему удивлению обнаруживает, что тот задолго до Фомы Аквинского трактовал именно бесконечность как «совершенство самой Божественной сущности», хотя и разработал эту мысль «менее ясно, исчерпывающе и доказательно», чем Фома<sup>33</sup>.

### Полемика с Оригеном?

Акцент Григория на бесконечности человеческого пути может иметь также иную мотивацию, помимо бесконечности Самого Бога: согласно Эндре фон Иванке (Endre von Ivánka), Григорий таким образом полемизирует с Оригеновой идеей космических циклов, согласно которой душа, пресыщаясь созерцанием Бога, отвращается, а потому и отпадает от Него (причем даже многократно)<sup>34</sup>. Выражение *κόρος* (пресыщение) в указанном значении действительно встречается в антиоригеновских анафематизмах (см. эдикт императора Юстиниана 542 г.<sup>35</sup> и последующие анафемы константинопольских соборов<sup>36</sup>).

Вопросом, действительно ли и в каком смысле для Оригена была актуальна идея пресыщения души, занималась Маргарита Арль (Marguerite Harl, *Recherches sur l'origénisme d'Origène: la satiété [κόρος] de la contemplation comme motif de la chute des âmes* (in: *Studia patristica*, 8, 1966, с. 373–405). В сохранившихся греческих текстах Оригена, указывает М. Арль, это выражение в смысле причины падения душ отсутствует, хотя именно оно фигурирует в переводе Руфина (*satietas boni*)<sup>37</sup>. Параллельные места указывают, что фраза *κόρον λαβεῖν* или *κόρον ἔχειν* означает «иметь достаточно (чего-либо), перестать стремиться (к чему-либо)» и выражает примерно то же самое, что Ориген и прочие авторы обычно указывают как причину отпадения душ: рассеяние усилий, истощение усердия, праздность, забывчивость, лень. Речь вовсе не идет о пресыщении в смысле безвоз-

вратного утоления жажды, того менее об исчерпании блага «до самого дна» (имплицитующего его ограниченность). Душа, по представлению Оригена о добродетели, вовлекается в падение тотчас, едва лишь – пусть на миг – остановится в своем неустанном пути вперед, который и есть залог добродетели<sup>38</sup>; разработка именно этой темы принесла известность Григорию Нисскому<sup>39</sup>. Очевидно, включает М. Арль, как раз неоплатонический оттенок выражения *κόρος* в смысле насыщения, пресыщения, опьянения, сделало этот термин неприемлемым для Григория и для позднейших христианских богословов.

В каком бы значении Ориген ни использовал выражение *κόρος* как причину отпадения душ (если использовал вообще), очевидно, что Григорий с этим представлением polemизирует. Пауль Цемп (Paul Zemp), который в своей работе *Основания домостроительства спасения по Григорию Нисскому* (*Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, München 1970) исследует понятие времени у Григория, не видит в идее бесконечного пути никакой гарантии от повторного отпадения душ (и повторения космического цикла<sup>40</sup>). Впрочем, Цемп в своей книге не уделяет предполагаемой полемике Григория с Оригеном особого внимания.

Напротив, Рональд Хейне (Ronald Heine) избрал эту полемику как отправной пункт для исследования в своей работе *Perfection in the Virtuous Life. A Study in the Relationship Between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis* (Cambridge, Mass. 1975). В понимании Хейне главное произведение Григория – *О жизни Моисея законодателя* – имеет своим назначением, помимо корректировки богословия Оригена в некоторых его импликациях (отсюда особая для Григория значимость таких тем, как бесконечность Бога и ненасытное к Нему стремление души, то есть усердие в добродетели как постоянное движение к благу), также полемику с Евномием (отсюда не менее значимы – непостижимость Бога и, соответственно, незаменимость аскезы для добро-

детальной жизни). Между тем личное уважение, которое питал к Оригену Григорий, удержало его от окончательных выводов, сформулированных впоследствии Юстинианом и константинопольскими соборами, но безусловной заслугой Григория, согласно Хейне, была уже сама его попытка «пересмыслить оригенизм в свете ортодоксии IV в.»<sup>41</sup>.

Этот компромисс Григория, уклонившегося от прямой конфронтации с Оригеном, избрал отправным пунктом своего исследования Скотт Уортон Густафсон (Scott Wharton Gustafson) в своей неопубликованной диссертации *Реформа христианской мысли у Григория Нисского. Некоторые парадигматические выводы из его учения о бесконечности Бога* (Gregory of Nyssa's Reformation of Christian Thought. Some Paradigmatic Implications of his Doctrine of Divine Infinity, Drew University 1985, микрофильм Ann Arbor 1985)<sup>42</sup>. Здесь идея Григория о бесконечности Бога рассматривается в сопоставлении с основами учения о Троице, основами космологии, антропологии, сотериологии и религиозной морали. Подобно Хеннеси и Мюленбергу, Густафсон считает идею Григория о Божией бесконечности новаторской в истории философского и богословского мышления. Такое толкование, в оценке Густафсона, и составляет ключевой принцип всей философии Григория: понимание бесконечности как Божией сущности – опровергающий Ария аргумент в пользу триединства Бога (по мнению Григория, атрибут бесконечности, которая по определению самотождественна и неизменна, в равной мере актуален в отношении всех Ипостасей). Между триединым Богом и миром существует основное отличие, заключающееся в диастематическом\* характере твари. От этого своего сущностного атрибута тварь не может (и не должна) избавиться: поэтому для Григория искупление означает не преодоление пространственно-временного человеческого характера и последующее обожение человека, а напротив – Божию «вовлеченность во время» и переоценку времени как бесконечного пути приближения к бесконечному Богу.

### *Дальнейшее уточнение понятия бесконечности у Григория*

*Негативная бесконечность.* Хотя некоторые ученые, как видим, понимают «положительное значение» бесконечности у Григория как новаторское высказывание о Божией сущности<sup>43</sup>, другие, напротив, склонны включать мысль Григория о бесконечности Бога в традицию апофатического богословия. Так рассуждают, например, Роберт Брайтмен (Robert S. Brighman<sup>44</sup>) и Дейдра Керебайн (Deirdre Carabine<sup>45</sup>). В рамках полемики с Евномием, который считал именование «нерожденность» определяющим атрибутом, для Григория, напротив, не менее решающий здесь атрибут – непостижимость Бога и в мышлении, и в языке. Божия бесконечность является скорее неким обоснованием Божией непостижимости, чем катафатическим выражением Божией сущности, и человеческий бесконечный путь к Богу приобретает эпистемологический смысл всё новых попыток постичь непостижимое и приблизиться к неприступному. Этот мотив, очевидно, имеет свою синхронную параллель в неоплатонизме<sup>46</sup>.

*Дионисийская бесконечность.* Заслуживает внимания неожиданная, но по-своему плодотворная попытка Хараламбоса Апостолопулоса (Charalambos Apostolopoulos) рассмотреть диалог Григория *О душе и воскресении* и другие его тексты как описание ненасытного дионисийского эроса постоянного самопреодоления конечного существа, – по аналогии с внутрибожественным «эротическим напряжением» постоянного Самоотрансцендирования бесконечного Бога<sup>47</sup>. Апостолопулос позиционирует свою книгу как протест против большинства исследований о Григории, где оно заведомо и, по мнению автора, слишком просто вписано в границы христианской ортодоксии четвертого века.

*Антиарианская бесконечность.* Касательно идей Григория о бесконечности Бога немаловажными представляют-

ся также соображения, которые в противовес трактовке Э. Мюленберга высказал В. Ульман<sup>48</sup>. В его толковании бесконечность Бога, как ее отстаивал Григорий в полемике с Евномием, не есть самоцель, а лишь звено в цепочке рассуждений, которая должна показать, что в триедином Божестве отсутствуют какие-либо степенные различия.

*Количественно-качественная бесконечность.* В свою очередь, К. Г. Утеман<sup>49</sup> также (вновь вопреки Э. Мюленбергу<sup>50</sup>) напоминает, что необходимо различать качественную бесконечность (бесконечность в смысле «безграничного абсолютного совершенства») и «количественную бесконечность» (ряд, который нельзя пройти до конца: ἀδιέξιτητον). Судя по всему, бесконечность Бога Григорий понимает именно в первом указанном здесь значении, то есть по формулировке Плотина: «[Начало] можно называть бесконечным (ἄπειρον), но опять-таки не в смысле необозримой (τῷ ἀδιέξιτῆτι) величины или массы, но в смысле необъятного (τῷ ἀπερίληπτῳ), безмерного всемогущества»<sup>51</sup>. В подаче Э. Мюленберга, напротив, разрабатываемое Григорием понятие бесконечности Бога следует расценивать как революционное переосмысление аристотелевского regressu ad infinitum.

*Человеческий бесконечный путь:  
сопоставление подходов  
и актуальность темы*

Начиная с семидесятых годов XX века учение Григория о бесконечности Бога и о человеческом бесконечном к Нему пути подвергалось, в тех или иных аспектах и соответственно с разных точек зрения, различным интерпретациям.

Так, например, Эверетт Фергюсон (Everett Ferguson) исследует мотив «постоянного продвижения» человеческого пути к Богу, в котором Григорий следует своим александрийским предшественникам, систематизируя эту мысль сообразно учению о Божией бесконечности<sup>52</sup>.

Патрисия Вильсон-Кастнер (Patricia Wilson-Kastner) обнаруживает явные отзвуки учения Григория о бесконечности Бога и хронологически неограниченном участии человека Богу, которое никогда не может исчерпать бесконечное Его совершенство, в представлениях американского кальвинистского богослова Джонатана Эдвардса (1703–1758)<sup>53</sup>.

Для Жоржа А. Барруа (Georges A. Barrois) исток развиваемого Григорием мотива человеческого совершенства как бесконечного пути к трансцендентному очевиден уже в диалогах Платона, при их прочтении в эсхатологическом ключе: в толковании Григория даже посмертное блаженство не является достижением цели, а лишь определяющим стремлением к нему<sup>54</sup>.

К такому же заключению приходит и Альбрехт Диле (Albrecht Diehle) в результате сопоставления Григориевой экзегетики ветхозаветных богоявлений Моисею с их толкованием у Филона: в отличие от Филона, то есть в указанном согласии с Платоном, Григорий видит доступную человеку бесконечность не в достижении цели, а в ее постоянном поиске<sup>55</sup>.

Андреас Спира (Andreas Spira) подчеркивает позитивную оценку Григорием человеческого несовершенства как возможности бесконечного совершенствования (в противоположность античным представлениям о человеческой участи), указывая, как и Х.-У. фон Бальтазар, на соответствующую параллель в светской литературе Нового времени – аналогичный мотив в *Фаусте* Гёте<sup>56</sup>.

Среди прочих – именно эта работа, последняя из упомянутых, свидетельствует о том, что идеи Григория о бесконечности вполне актуальны и плодотворны для современного мышления. Тем более подробного рассмотрения заслуживает их происхождение и развитие в его сочинениях. К сожалению, эта задача несколько осложнена не вполне ясной хронологией творчества Григория, о чем необходимо сразу упомянуть.



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Выражение ἐλέκτασις (стремление вперед) в форме существительного у Григория встречается лишь единожды (In Cant. VI: GNO VI, 174,15), но уже Максим Исповедник обращается с ним как с «техническим термином» (*Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum*: PG 91, 228b), см. об этом P. M. Blowers, «Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of „Perpetual Progress“» // *Vigiliae Christianae*, 46, 1992, с. 151–171, особенно 154.

<sup>2</sup> См. J. Daniélou, *Platonisme*, с. 309–326.

<sup>3</sup> См. J. Daniélou, *L'être*, с. 18–50.

<sup>4</sup> См. J. Daniélou, *L'être*, с. 95–115.

<sup>5</sup> См. J. Daniélou, *L'être*, с. 116–132.

<sup>6</sup> См. J. Daniélou, *L'être*, с. 186–204.

<sup>7</sup> См. H. Urs von Balthasar, *Présence*, с. 75–80.

<sup>8</sup> См. H. Urs von Balthasar, *Présence*, с. 81–100.

<sup>9</sup> См. H. Urs von Balthasar, *Présence*, с. 101–139.

<sup>10</sup> См. H. Urs von Balthasar, *Der versiegelte Quell*, с. 15. Такое сравнение употребит впоследствии и A. Spira, см. ниже, прим. 56.

<sup>11</sup> См. W. Völker, *Gregor*, с. 186–195.

<sup>12</sup> См. W. Völker, *Gregor*, с. 231 и ниже.

<sup>13</sup> См. W. Völker, *Gregor*, с. 293.

<sup>14</sup> См. H. Langerbeck, «Zur Interpretation Gregors von Nyssa» // *Theologische Literaturzeitung*, 82, 1957, с. 81–90.

<sup>15</sup> H. Langerbeck, *Zur Interpretation*, с. 87.

<sup>16</sup> См. выше, гл. Понятие бесконечности в толковании предшественников св. Григория, прим. 24. Об этом H. Langerbeck, *Zur Interpretation*, с. 86.

<sup>17</sup> H. Langerbeck, *Zur Interpretation*, с. 86.

<sup>18</sup> См. E. Mühlberg, *Die Unendlichkeit*, с. 19.

<sup>19</sup> См. E. Mühlberg, *Die Unendlichkeit*, с. 26 и ниже. О понятии бесконечности у Аристотеля см. также с. 43–58.

<sup>20</sup> См. H. Langerbeck, *Zur Interpretation*, с. 86.

<sup>21</sup> См. E. Mühlberg, *Die Unendlichkeit*, с. 23.

<sup>22</sup> Так указывает в своей рецензии Ch. Kannengiesser, высказывая при этом определенные критические замечания к работе Мюленберга: автор, по его мнению, слишком решительно отделяет Григория от традиции как апофатической теологии, так и мистического богословия, рассматривающего соединение души с Богом как цель христианской духовности. См. Ch. Kannengiesser, «L'infinité divine chez Grégoire de Nysse» // *Recherches de science religieuse*, 55, 1967, с. 55–65.

<sup>23</sup> См. J. E. Hennessy, *The Background*, с. 84–87.

<sup>24</sup> См. J. E. Hennessy, *The Background*, с. 199–202.

<sup>25</sup> См. J. E. Hennessy, *The Background*, с. 202.

<sup>26</sup> См. J. E. Hennessy, *The Background*, с. 264 и ниже, 292.

<sup>27</sup> См. J. E. Hennessy, *The Background*, с. 293.

<sup>28</sup> Бесконечному духовному росту тварного духовного существа J. E. Hennessy посвящает отдельную главу, завершающую его труд (см. *The Background*, с. 273–284). Он указывает на явную взаимосвязь этого представления с учением Григория о бесконечности Бога, не устанавливая здесь, впрочем, причинно-следственных отношений.

<sup>29</sup> См. Thomas Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden – New York – Köln 1996. То же впечатление производит и замечание учителя Бёма W. Beierwaltes'a по этой теме, направленное против выводов Мюленберга, см. W. Beierwaltes, «Hen» // *Reallexikon für Antike und Christentum*, 14, 1988, с. 446–472, zejm. 465.

<sup>30</sup> V. H. Drecoll в рецензии на работу Böhm'a (*Zeitschrift für antikes Christentum*, 2, 1998, с. 144–147) указывает на необоснованность метода поиска «философских импликаций», перенятого этим исследователем у W. Beierwaltes'a. Такой метод, безусловно, не заменяет поиск прямых источников, однако он может выявить важные взаимосвязи в истории мышления. Относительно же знакомства Григория с творчеством Плотина – с уверенностью можно говорить лишь о влиянии на него *Эннеад* I, 6 и VI, 9 (см. J. Daniélou, «Grégoire de Nysse et Plotin» // *Actes du Congrès de Tours et Poitiers*, Association Guillaume Budé, Paris 1954, с. 259–262; он же, «Bulletin d'histoire des origines chrétiennes» // *Recherches de science religieuse*, 53, 1965, с. 121–170, особенно 158–161; A. Meredith, «The Good and the Beautiful in Gregory of Nyssa» // H. Eisenberger, изд., *Ερμηνεύματα*, сборник в честь Hadwig'a Hörner'a, Heidelberg 1990, с. 133–145), а возможно и IV, 8 (см. H. Langerbeck, *Zur Interpretation*, с. 89); разумеется, что мышление обоих авторов во многом отличается, см. A. Meredith, «Gregory of Nyssa and Plotinus» // *Studia patristica*, 17/3, 1982, с. 1120–1126; он же, «Plato's „cave“ (Republic vii 514a–517e) in Origen, Plotinus, and Gregory of Nyssa» // *Studia patristica*, 27, 1993, с. 49–61.

<sup>31</sup> См. L. Sweeney, *Divine Infinity*, с. 473–503.

<sup>32</sup> Особенно C. *Eun.* I, 19 (GNO I, 94, 15 – 96, 12), C. *Eun.* II (GNO I, 245, 19 – 255, 1) а *Vita Mos.* II, 224–239.

<sup>33</sup> См. L. Sweeney, *Divine Infinity*, с. 503.

<sup>34</sup> Ориген, *De princ.* I, 3, 8; II, 9, 2: SC 252, 164, 317a322; 354, 43 и ниже. См. E. von Ivánka, *Hellenistisches und Christliches im*

*frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1948, с. 49 и ниже; он же, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, с. 183 и ниже.

<sup>35</sup> ... κόρον δὲ λαβούσας τῆς θείας θεωρίας (*Acta conciliorum oecumenicorum*, изд. E. Schwarz, III, Berlin 1940, с. 213, 14).

<sup>36</sup> ... κόρον δὲ αὐτὸν λαβεῖν τῆς θείας θεωρίας (J. D. Mansi, изд., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, IX, Florentiae 1763, с. 396bc, где этот текст указан как канон 2-го Константинопольского собора в 550 г.).

<sup>37</sup> *De princ.* I, 3, 8: 252, 164, 317.

<sup>38</sup> См. *De orat.* 25, 2: GCS, Ориген II, 358, 16 и ниже.

<sup>39</sup> См. M. Harl, *Recherches*, с. 397.

<sup>40</sup> См. P. Zemp, *Die Grundlagen*, с. 194 и ниже, с. 207. Уже Максим Исповедник, использовавший идею Григория об *эпектасисе* в полемике против оригенизма своего времени, дополняет мысль Григория мотивом эсхатологического достижения цели в некоем «недвижимом движении» или «подвижном покое», который также означает достижение полноты человеческой природы и постоянное движение, направленное к Богу. См. об этом P. M. Blowers, *Maximus*.

<sup>41</sup> R. E. Heine, *Perfection*, с. 7.

<sup>42</sup> По мнению автора, ключевую роль для Оригена играет свобода умных существ (λογικοί), которые насытились созерцанием Бога и в свободном выборе отпали от Него. Некоторые (человеческие существа) после своего падения соединились с телом и посредством божественного Логоса должны быть снова искуплены, т. е. приведены назад к созерцанию Бога. Именно по причине свободы умных существ нельзя предположить, что все во время своей жизни в теле обратятся к Богу, а потому космический цикл должен повторяться бесконечное количество раз. Дальнейшее затруднение заключается в том, что умные существа могут и после своего возвращения к Богу опять пресытиться и снова пасть (см. S. W. Gustafson, *Gregory*, с. 14–26).

\* От гр. διάστημα – расстояние, разрыв, протяжение. Термин указывает на пространственное измерение, присущее всему тварному и ограничивающее его. – Прим. ред.

<sup>43</sup> См. выше E. Mühlenberg, J. E. Hennessy, S. W. Gustafson, L. Sweeney.

<sup>44</sup> См. R. S. Brightman, «Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa» // *Greek Orthodox Theological Review*, 18, 1973, с. 97–114.

<sup>45</sup> См. D. Carabine, «Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility of God» // T. Finan – V. Twomey (изд.), *The Relationship between*

*Neoplatonism and Christianity* (Proceedings of the First Patristic Conference at Maynooth), Dublin 1992, с. 79–99.

<sup>46</sup> См. D. Carabine, *Gregory*, с. 80 и ниже. О возможном влиянии Плотина на Григория см. выше, прим. 31. Об апофатических высказываниях о Едином у Плотина см. F. Karfik, *Prolegomena*, с. 84. J. Daniélou предполагает даже влияние Аммония Саккаса, учившего в Афинах IV в., опосредованное платониками Оригеном и Лонгином. С этой версией неоплатонизма, частично отличающейся от учения Плотина, Порфирия и Ямвлиха, по представлению Daniélou, мог встретиться Василий и вдохновить ими и своего восприимчивого младшего брата (см. J. Daniélou, «Grégoire de Nysse et le néo-Platonisme de l'école d'Ahtène» // *Revue des Études Grecques*, 80, 1967, с. 395–401). Справедлива ли эта гипотеза и было ли частью афинского неоплатонического багажа Василия также и апофатическое богословие, сказать с определенностью нельзя.

<sup>47</sup> См. Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen „Phaidon“ und dem Dialog Gregors von Nyssa „Über die Seele und Auferstehung“*, Frankfurt a. M. – Bern – New York 1986, в частности главу под названием «Ненасытный эрос (дионисийское рвение, или о восхождении души и так называемом “видении Бога”) – о бесконечном и неопределенном характере Божества и его антропоморфической основе», с. 321–366. По мнению автора, Григорий отталкивается от ситуации человеческой конечности, которая должна быть преодолена и непрестанно преодолевается (см. с. 358) в дионисийском эросе (см. с. 342), стремящемся к бесконечному и неопределенному (см. с. 269). Движение самопреодоления есть и в самом благе, которое «продолжается» до беспредельности, т. е. и Божество преодолевает Само Себя в бесконечном ненасытном движении (см. с. 336–340).

<sup>48</sup> См. W. Ullmann, *Der logische und der theologische Sinn*, особенно с. 158–163.

<sup>49</sup> См. K.-H. Uthemann, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, как экскурс к: «Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus» // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 104, 1993, с. 143–175 (экскурс с. 170–175).

<sup>50</sup> См. E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit*, с. 141 и ниже.

<sup>51</sup> *Enn.* VI, 9 [9], 6, 10–12.

<sup>52</sup> См. E. Ferguson, «God's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa» // *Greek Orthodox Theological Review*, 18, 1973, с. 59–78. Автор упоминает о мотиве незавершенного поиска необъятного Бога у Филона Александрийского (*Post. Cain.* 14–15), Климента Александрийского (*Strom.* VII, 2, 10; V, 12), Оригена

(*In Num., hom.* XVII, 4; *De orat.* 25, 2) и т. д. Далее он приводит отдельные метафоры, применяемые Григорием: бег к цели, подъем, полет вверх, рост, совлечение ветхих одежд. Бесконечность Бога автор понимает как основание бесконечной добродетели и, следовательно, бесконечного пути к ней. В отличие от цикличного движения природы/естества путь добродетели, освещаемый Божией благодатью, есть прямолинейное движение вперед в течение целой вечности.

<sup>53</sup> См. P. Wilson-Kastner, «God's Infinity and His Relationship to Creation in the Theologies of Gregory of Nyssa and Jonathan Edwards» // *Foundations*, 21, 1978, с. 305–321. Автор исходит в первую очередь из диалога Григория *О душе и воскресении* и работы Edwards'a *A Dissertation Concerning the End for Which God Created the World* (1755), особенно отмечая аспект свободы, который сопряжен с бесконечностью.

<sup>54</sup> См. G. A. Barrois, «Vertu, „épectase“, perfection. Les métamorphoses d'un thème philosophique, de Socrate à saint Grégoire de Nysse, et au delà» // *Diotima*, 11, 1983, с. 30–39.

<sup>55</sup> См. A. Diehle, «Das Streben nach Vollkommenheit nach Philon und Gregor von Nyssa» // G. Schöllgen, C. Scholten, изд., *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, сборник в память E. Dassmann'a, Münster 1996, с. 329–335.

<sup>56</sup> См. A. Spira, «Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse: Stabilité et instabilité dans la pensée grecque» // *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age*, Colloque international du C. N. R. S., N. 604, Paris 1984, с. 283–294. Автор преподносит мысль Григория о бесконечном человеческом пути как явное *novum* в сопоставлении с греческими представлениями о переменчивой человеческой судьбе, в которых единственно незыблемой может быть лишь добродетель. Для Григория же добродетель, напротив, заключается в непрестанном движении вперед. Эта мысль о бесконечном пути добродетели, согласно автору, находит свое «трагическое» выражение в рвении Фауста к бесконечному прогрессу, некоему символу современной цивилизации вообще. См. известные слова, которыми герой Гёте обращается к Мефистофелю: „Werd' ich zum Augenblicke sagen:/ Verweile doch! du bist so schön!/ Dann magst du mich in Fesseln schlagen,/ Dann will ich gern zugrunde gehn!“ («Едва я миг отдельный возвеличу, / Вскричав: «Мгновение, повремени!» – / Все кончено, и я твоя добыча, / И мне спасенья нет из западни», vv. 1699–1702, перевод Б. Пастернака).

#### 4. ЖИЗНЬ И ТРУДЫ ГРИГОРИЯ

Григорий Нисский родился в богатой и знатной семье; его мать Эмилия, христианка из патрициев, славилась своим благочестием; отец, Василий старший, был ритором в понтийской Неокесарии. Бабушка Григория Макрина была ученицей Григория Чудотворца, ученика Оригена. Большое влияние на братьев и сестер оказала старшая сестра из девяти (по иным источникам – десяти<sup>1</sup>) детей – Макрина младшая; в этом ей немногим уступал и старший брат Григория Василий, позже ставший епископом Кесарии. Гарольд Чернисс так описывает семью Григория:

Его мать была набожна вплоть до суеверия. Отец, тоже горячо верующий, получил хорошее образование – главным образом в области языческой литературы и был ритором местного училища. Старший брат Григория Василий был послан в Афины, чтобы завершить там образование, сам же Григорий, по-видимому, получил в провинциальной Каппадокии лишь начальную подготовку. Причиной такой семейной стратегии, возможно, была ранняя смерть отца Григория. Домашнее хозяйство, в котором рос Григорий, вели глубоко верующая бабушка, суеверно набожная мать и сестра, самая старшая из детей, которую уже современники считали святой. Эта девушка, Макрина, своей преданностью православию превышала и мать, и бабушку. Под ее влиянием мать продала свои поместья и основала монастырскую общину, один из братьев стал отшельником, а трое других стали церковными деятелями, епископами, и в конечном итоге были канонизированы. Таков был огромный успех Макрины, – в отношении Григория, однако, достигнутый не без боя<sup>2</sup>.

Чернисс намекает здесь на некий факт – когда Григорий не пожелал принять участие во всеобщем бдении, посвя-

щенном памяти «сорока мучеников» (возможно, потому, что не хотел тратить драгоценное время учебы, в чем он позже раскаивался<sup>3</sup>), а также на изначальное решение Григория стать ритором, за что молодого «дезертира» отчитывал и его друг Григорий Назианзин<sup>4</sup>. Возможно, в этих решениях Григория действительно отражается некое противление ревностно-набожной атмосфере в его семье<sup>5</sup>. Во всяком случае, как считает Чернисс, влияние Макрины, «которому не мог противиться даже упрямый Василий», вернуло Григория на церковную стезю<sup>6</sup>.

Касательно жизни Григория сам он – кроме указанного эпизода из молодости – открывает весьма немного. Нельзя с уверенностью определить даже год его рождения: исследователи располагают его между 331 и 340 гг., причем более поздняя дата (приблизительно 335–340 гг.) выглядит правдоподобнее, если мы примем во внимание, с каким уважением в течение всей своей жизни относился Григорий к своему старшему брату Василию 329 г. рождения. Почти религиозное преклонение Григория перед братом, если бы тот был старше его лишь на два года, выглядело бы несколько странно<sup>7</sup>. Кроме того, известно, что Василий был учителем Григория, когда сам он занимал должность ритора в Кесарии (в 355–357 гг.), а риторике обучались, как правило, в возрасте 15–20 лет<sup>8</sup>. Ритором Григорий стал, очевидно, лишь после отмены декрета Юлиана, запрещающего христианам преподавание классических дисциплин (11 января 364 г.). Почти с уверенностью можно предположить, что Григорий был женат<sup>9</sup>, но остается лишь гадать – на ком именно. Предпринятая Ж. Даниэлу<sup>10</sup> попытка отождествить с супругой Григория Феосевию, о смерти которой соболезнует своему другу Григорий Назианзин<sup>11</sup>, а с его сыном – Кинегия, о котором упоминает сам Григорий<sup>12</sup>, остается лишь гипотезой<sup>13</sup>.

Вероятно, перед Пасхой 372 г. Григорий был рукоположен в епископа Ниссы, возможно, лично его братом Василием,

ключевой фигурой церковной политики того времени. Следует предполагать, что занятие епископской кафедры небольшой Ниссы входило в церковную политическую стратегию Василия после разделения Каппадокии на два округа кесарем Валентом (371 г.), последователем Ария.

Григорий и сам пытался вмешаться в бурные богословские и церковно-политические споры той эпохи, однако с гораздо меньшим успехом, чем его замечательный брат (из всех неудач дипломатии Григория достаточно вспомнить его наивную попытку примирить Василия с дядей, также видным епископом, с помощью поддельных писем<sup>14</sup>). Некоторые исследователи также отмечают не вполне удачные попытки Григория выступать посредником между Василием и маркеллианами\* (согласно свидетельству раздосадованного Василия, Григорий созвал в 372 г. с этой целью собор в Анкире<sup>15</sup>). Зимой 375/376 гг. Григорий становится мишенью атак со стороны антинекейских «омиусиан»: на соборе в Анкире (предположительно в декабре 375 г.) он был обвинен в некомпетентном управлении Нисской епархией и затем официально низложен на соборе в Ниссе весной 376 г. Его кафедра переходит к преемнику-арианину. Однако еще до этой даты Григорий был арестован и затем (когда по причине проблем со здоровьем его выпустили из-под стражи) отправлен в изгнание, место которого до сих пор не установлено, продолжавшееся до 378 г., до смерти императора-арианина Валента<sup>16</sup>.

После смерти Василия (согласно традиционной датировке – 1 января 379 г.<sup>17</sup>, хотя более вероятно, что смерть последовала еще осенью 378 г.<sup>18</sup>) Григорий, как некий его самоочевидный преемник<sup>19</sup>, принимает участие в соборе никейской партии в Антиохии (где после окончания гонений никейская партия, насчитывавшая 152 епископа,

---

\* Маркеллиане – последователи Маркелла Анкирского (середина IV в.), отрицавшего вечность Сына и учившего, что Конец Света будет и концом Его царства. – *Прим. ред.*



консолидировалась под руководством Мелетия Антиохийского), а потом отправляется за своей сестрой Макриной в Аннису<sup>20</sup>, чтобы провести с ней последние дни ее жизни<sup>21</sup>.

После возвращения в Ниссу Григорий включается в полемику с арианами. Здесь от него требуют, чтобы он обеспечил избрание проникийского епископа в Иворе (Понт) и сразу после этого – в Севастии, столице Римской провинции Armenia prima (речь шла, видимо, о преемнике Евстафия Севастийского, бывшего друга семьи Григория, однако впоследствии – богословского и политического оппонента Василия<sup>22</sup>), где Григорий к своему изумлению сам был избран епископом. Из-за неудач в тамошних ожесточенных спорах Григорий вскоре отказывается от этой кафедры и возвращается в Ниссу (очевидно, в 380 г.); епископом же Севастии после этого становится младший брат Григория Петр<sup>23</sup>.

К своим крупнейшим произведениям Григорий решил приступить лишь после смерти брата, к ранним же произведениям можно с уверенностью отнести только трактат *О девстве*<sup>24</sup>, однако нельзя более точно определить дату его возникновения (ранее предполагавшаяся датировка – 371 г.<sup>25</sup> – была затем доказательно отвергнута<sup>26</sup>, но, по-видимому, текст был написан в период от епископской хиротонии Василия, 369/370 г., до его смерти). Жан Даниэлу предполагает близкое соседство сочинения *О девстве* с трактатами *О мертвых*, *О молитве Господней* (возможно, еще до изгнания Григория), *О надписании Псалмов* (возможно, в изгнании<sup>27</sup>), *О блаженствах*, *На псалом шестой, Евстафию о Троице* (возможно, сразу после возвращения из изгнания<sup>28</sup>). Произведением молодого человека, согласно некоторым исследователям<sup>29</sup>, можно также считать сочинение *О совершенстве*, в котором Григорий указывает<sup>30</sup>, что когда-нибудь в будущем был бы рад своей жизнью явить образец совершенства, но сейчас он далек от этого. Между тем согласно Жану Даниэлу это произведение, наоборот, уже из поздних<sup>31</sup>. К ранним произведениям относят

также *Точное истолкование Екклесиаста*, которое со всею вероятностью возникло до 381 г.<sup>32</sup>

После смерти Василия, как бы продолжая дело своего брата, Григорий написал два текста о первых главах Книги Бытия, посвященные им самому младшему из братьев, Петру (который в это время еще не был епископом Севастийским), – *Об устройении человека* и *О Шестодневе*<sup>33</sup>. Между летом 380 г. и весной 381 г. Григорий вступает в полемику с Евномием, которая ему также «досталась в наследство» от Василия, и пишет на эту тему две книги. Диалог *О душе и воскресении* – беседа Григория с Макриной накануне ее кончины – был написан после смерти сестры святителя, однако более точную дату определить невозможно. Сочинение *Евстафия о Троице* было написано, вероятно, во время малоуспешного пребывания Григория в Севастии, где ему пришлось обороняться от нападок «пневматомахов»<sup>34</sup>. К периоду антиарианской полемики, до 381 г., с определенной долей правдоподобия можно отнести и краткие трактаты *Авлавия о том, что нет трех богов, Грекам (Из общих понятий)*, *Симплицию о вере*.

С мая по июль 381 г. Григорий принимал участие в Константинопольском соборе, однако мнения исследователей о его роли на заседаниях собора расходятся. Вернер Йегер (Werner Jaeger<sup>35</sup>), а после него – Жан Даниэлу<sup>36</sup> и Рейнгарт Штаатс (Reinhart Staats<sup>37</sup>) видели в Григории фактически автора пневматологической части Цареградского Символа веры, но Адольф Мартин Риттер (Adolf Martin Ritter<sup>38</sup>) и Андре де Алё (André de Halleux<sup>39</sup>) к этому представлению относятся достаточно скептически. Как бы то ни было, трудно предположить, что участие Григория в соборе прошло совершенно незамеченным, как это описывают Герхард Май (Gerhard May<sup>40</sup>) и Давид Л. Балаш (David L. Balás<sup>41</sup>). Известно, что Григорий произнес надгробную речь на смерть епископа Мелетия<sup>42</sup>, изначально председательствовавшего на Соборе и умершего во время заседаний, а также

торжественную речь на интронизацию нового председательствующего, Григория Назианзина (эта вторая речь, упоминаемая под названием *На свое рукоположение* или *О божестве против Евагрия*<sup>43</sup>, ранее привязывалась к собору 394 г., а некоторые исследователи связывают ее с интересом Григория к мессалианскому движению<sup>44</sup>). После Константинопольского собора Григорий был охарактеризован императором Феодосием как один из подлинных столпов православия<sup>45</sup>.

В связи с Константинопольским собором, одной из тем которого была дискуссия вокруг пневматомахов, Григорий написал трактат *О Духе Святом против македониан*<sup>46</sup>. Очевидно, по поручению этого собора Григорий предпринял путешествие в римскую провинцию Аравию с остановкой в Иерусалиме<sup>47</sup>. Участие Григория в следующем Константинопольском соборе 382 г. остается наполовину гипотезой, однако известно, что он принял участие в соборе 383 г., где произнес речь *О божестве Сына и Духа Святого*<sup>48</sup>. Вероятно, в этом же году Григорий изложил и свои аргументы против тезисов Евномия, предоставленные этому собору; написание его третьей книги *Опровержения Евномия*, очевидно, также относится к 381–383 гг. Факт дальнейших посещений Григорием столицы подтверждается торжественными речами на погребение августы Пульхерии и императрицы Флациллы в августе и сентябре 385 г.<sup>49</sup>, а также трактатом *Против судьбы*, составленным в виде диалога, который в Константинополе вел Григорий с неким философом-язычником<sup>50</sup>.

*Большое огласительное слово*, в котором Григорий упоминает свои предыдущие полемические и вероучительные произведения<sup>51</sup>, в 381 г. еще не было написано, однако его датировка не точна. Полемический трактат *Против Аполлинария*, посвященный Феофилу Александрийскому, вероятно возник в 386 или 387 гг.<sup>52</sup>

События последних лет жизни Григория малоизвестны. Согласно Жану Даниэлу, с 381 г. святитель был весьма при-

ближен к императору Феодосию, вплоть до отъезда последнего на Запад (в 386 или 387 гг.), где место Григория занял Амвросий Медиоланский. После этого Григорий оставил общественную жизнь, чтобы заняться устройством василианского монашества. Склонить его к тому могла и смерть жены, относящаяся к этому же периоду<sup>53</sup>.

Такое представление Жана Даниэлу о позднем периоде жизни Григория лишено твердых оснований, в частности потому, что Даниэлу опирался на сочинение *Hypotyposis* (*De instituto Christiano*), приписанное Григорию Вернером Йегером<sup>54</sup>. Между тем была высказана вполне убедительная гипотеза<sup>55</sup>, что *Hypotyposis* является редакцией т. н. *Великого послания Макария* (примерно 385 г.), предположительно созданного мессалианином Симеоном Месопотамским<sup>56</sup>, а не наоборот, как предполагал Йегер. Тем не менее, некоторые исследователи считают *Hypotyposis* произведением Григория и предполагают, что Григорий написал его с целью удержать мессалианское движение на почве Церкви и в согласии с ее учением<sup>57</sup>. Григорий действительно был знаком с мессалианским движением уже смолоду (его ранняя критика странствующих монахов<sup>58</sup> весьма вероятно обращена именно против мессалиан), и именно потому, возможно, он пытался воспринимать их духовный опыт серьезно. Однако более подробный и содержательный разбор *Hypotyposis*'а авторство Григория не подтверждает<sup>59</sup>.

Что же касается отношения Григория к монашеству, известно, что он занимался вопросами духовности и аскетической практики уже в сочинении *О девстве*, поскольку благодаря своим братьям и сестрам был близок к монашеской среде. Также в его поздних произведениях можно увидеть определенное смещение акцентов с вероучительной полемики на темы, касающиеся духовной жизни и познания Бога. Однако этот факт сам по себе не является доказательством его участия в каппадокийском монашестве.

Кроме того, Григорий был не настолько близок к императору, чтобы поездка Феодосия на Запад могла обернуться для него серьезным потрясением<sup>60</sup>. По мнению старших братьев и сестер<sup>61</sup> святителя и по мнению современных исследователей, Григорий был скорее аполитичным человеком и решал церковно-политические задачи не всегда блестяще, а в первую очередь из чувства неоплатного долга перед старшим братом, которое после его смерти лишь усилилось<sup>62</sup>.

К поздним произведениям Григория, бесспорно, относится произведение *О жизни Моисея законодателя*. Мы можем судить об этом не только по упоминанию автора о своих седирах<sup>63</sup> (впрочем, подобные примечания мы найдем уже во второй книге *Опровержения Евномия*<sup>64</sup>, датируемой до 381 г., когда Григорию было около сорока лет), но в первую очередь по изложенным здесь весьма зрелым представлениям о духовной жизни. Свое *Точное изъяснение Песни песней Соломона*, следующее из произведений позднего периода, Григорий опубликовал по просьбе диакониссы Олимпиады, т. е. видимо лишь после 391 г., когда император Феодосий снова позволил этой молодой вдове, истово отвергавшей всякую мысль о новом замужестве, общаться с представителями клира<sup>65</sup>. Жан Даниэлу считает, что эти весьма сложные беседы могли быть проведены в женской общине, собравшейся вокруг Олимпиады в Константинополе<sup>66</sup>. Сам Григорий указывает, что они были прочитаны в «церковной общине» или в «церкви» (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ)<sup>67</sup>, т. е., скорее всего, в Ниссе, но, очевидно, для монашеской аудитории<sup>68</sup>. К поздним произведениям, которые адресованы представителям монашеской среды, Жан Даниэлу<sup>69</sup> относит также произведение *О христианском исповедании* (к Армонию) и *О совершенстве* (к Олимпиаде). На спорную датировку второго из них мы уже ссылались<sup>70</sup>.

Последнее упоминание о Григории касается его участия в Константинопольском соборе 394 г. Далее его след теря-

ется, и можно предположить, что вскоре после этой даты святитель скончался. На тот момент Григорию Нисскому было около шестидесяти лет.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Согласно J. E. Pfister'y, у Григория было девять братьев и сестер, поскольку цитируемое Григорием благословение от умирающей Эмили (Vita Macr.: GNO VIII/1, 385, 3–9) показывает, что она была матерью десяти детей, из которых только девять достигли совершеннолетия. В этом произведении (Vita Macr.: GNO VIII/1, 393, 11 и ниже) есть и еще одно упоминание о девяти детях Василия ст. и Эмили (см. J. E. Pfister, «A biographical note: The brothers and sisters of Gregory of Nyssa» // *Vigiliae christianae*, 18, 1964, с. 108–113). Другой точки зрения придерживается Р. Maraval, который усматривает в материнском благословении Эмили литературную стилизацию Григория и считает, что детей было девять: четыре мальчика (Василий, Навкратий, Григорий и самый младший из детей Петр) и пять девочек (среди них старшие – Макрина и Феосевия, выданная за священника Григория, см. ниже, прим. 13). См. Р. Maraval, «Encore les frères et soeurs de Grégoire de Nyssa» // *Revue de histoire et de philosophie religieuses*, 60, 1980, с. 161–166.

<sup>2</sup> Н. F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, New York 1930 (reprint 1971), с. 3.

<sup>3</sup> См. собственное свидетельство Григория, *In XL mart. II*: GNO X/1, 167, 10 – 168, 4. Подробнее об этом случае М. Aubineau, введение к *Grégoire de Nyssa, Traité de la virginité*, SC 119, Paris 1966, с. 49–51.

<sup>4</sup> См. Григорий Назианзин, *Ep. 11*: Gallay I, 16–18.

<sup>5</sup> Так считает и G. May, см. «Einige Bemerkungen über das Verhältnis Gregors von Nyssa zu Basilios dem Grossen» // J. Fontaine – Ch. Kannengiesser (изд.), *Epektasis* (сборник памяти J. Daniélou), Paris 1972, с. 509–515, особенно 510.

<sup>6</sup> См. Н. F. Cherniss, *The Platonism*, с. 4. Что касается утверждения Григория (см. Vita Macr. 377, 11–19) о том, что именно Макрина привела Василия к аскетизму, это может быть намеренное *damnatio memoriae* учителя Василия Евстафия Севастийского, с которым Василий расстался по вероучительным и церковно-политическим причинам (так считает, напр., М. Aubineau, введение к *Grégoire de Nyssa, Traité de la virginité*, с. 56; Ph. M. Beagon, «The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics» // *Vigiliae Christianae*, 49, 1995, с. 165–179, особенно 169). О значении Макрины в духовной жизни

семьи см., напр., также и E. Giannarelli, «Macrina e sua Madre: Santità e Paradosso» // *Studia patristica*, 20, 1989, с. 224–230.

<sup>7</sup> Не вполне простыми отношениями между Григорием и старшим братом, который остался уважаемым учителем, хотя Григорий и нередко его поправлял, более подробно занимается G. May, *Einige Bemerkungen*.

<sup>8</sup> См. об этом G. May, «Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa» // M. Harl (изд.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse* (Actes du colloque de Chevetogne, septembre 1969), Leiden 1971, с. 51–67, особенно 52 и ниже.

<sup>9</sup> См. J. Daniélou, «Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie» // *Revue des études augustinienes*, 2, 1956, с. 71–78.

<sup>10</sup> См. Григорий Назианзин, *Ер.* 197: Gallay II, 88–90.

<sup>11</sup> См. Григорий Нисский, *Ер.* 13, 3; 14, 9: GNO VIII/2, 45, 10 и ниже.; 48, 13 и ниже. На некую особую сердечность, с которой здесь Григорий рекомендует Кинегия ритору Либанию, обратил внимание уже F. Müller, не делая, однако, таких выводов, к которым пришел J. Daniélou. F. Müller относит эту сердечность скорее на счет самого Либания, учителя Василия, у которого учились и другие подопечные Григория, см. F. Müller, «Der zwanzigste Brief des Gregor von Nyssa» // *Hermes*, 74, 1939, с. 66–91, особенно 84–88.

<sup>12</sup> См. критику M. Aubineau, введение к *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité*, с. 65–77. Из *Эпиграмм* 161 и 164 Григория Назианзина (P. Waltz, изд., *Anthologie grecque*, I, VI, VIII, с. 81 и ниже), где упоминается Феосевия, сопровождающая (σὺζυγος) священника по имени Григорий, которая была дочерью благочестивой Эмилии, можно прийти к выводу, что Феосевия была сестрой Григория. Однако J. Daniélou предполагает, что речь идет лишь о совпадении имен (см. J. Daniélou, *Le mariage*, с. 74 и ниже); тж. P. Devos, «Grégoire de Nazianze témoin du mariage de Grégoire de Nysse» // J. Mossay (изд.), *II. Symposium Nazianzenum* (Louvain-la-Neuve, 25–28 août 1981), Paderborn 1983, с. 269–281; другого мнения придерживается E. Moutsoulas, который считает Феосевию сестрой Григория (см. E. Moutsoulas, *Théosebie*).

<sup>13</sup> См. Василий, *Ер.* 58 и 60: PG 32, 408b–409b, написанные в 371 г. До нас дошли и другие критические замечания Василия на предмет способностей его младшего брата к церковной политике, напр. *Ер.* 215: PG 32, 792ab. См. о этом J. Daniélou, *Grégoire de Nysse à travers les lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze*, in: *Vigiliae christianae*, 19, 1965, стр. 31–41, особенно 32 и ниже; G. May, *Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit*, in: *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, 15, 1966, стр. 105–132, особенно. 109 и ниже.

<sup>15</sup> См. Василий, *Ep.* 100: PG 32, 505a; см. об этом J. Daniélou, *Grégoire de Nysse à travers les lettres*, с. 34 и ниже; G. May, *Gregor von Nyssa*, с. 107 и ниже; R. Hübner, «Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra» // М. Harl (изд.), *Écriture*, с. 199–229, особенно 201–205.

<sup>16</sup> Информация об этих событиях содержится в письмах Василия, см. об этом J. Daniélou, *Grégoire de Nysse à travers les lettres*, с. 34–38.

<sup>17</sup> См. S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, XI/2, Venice 1732, с. 1026–1042 (*non vidi*); F. Diekamp, «Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380» // *Theologische Quartalschrift*, 90, 1908, с. 384–401, особенно 392 и ниже.

<sup>18</sup> А. D. Booth предлагает считать датой смерти Василия 14 июля (традиционный день его памяти) 377 г. (см. A. D. Booth, «The Chronology of Jerome's Early Years» // *Phoenix*, 35, 1981, с. 237–259, особенно 254); P. Maraval говорит об августе 377 г. (см. P. Maraval, «La date de la mort de Basile de Césarée» // *Revue des études augustinienne*s, 34, 1988, с. 25–38). Однако J.-R. Pouchet указывает, что датировку следует передвинуть как минимум на год позже, т. е. на осень (возможно, август) 378 г. (см. J.-R. Pouchet, «La date de l'élection épiscopale de saint Basile et celle de sa mort» // *Revue d'histoire ecclésiastique*, 87, 1992, с. 5–33). Этой же точки зрения придерживается и W.-D. Hauschild, который предполагает вторую половину 378 г. и E. Moutsoulas, который считает наиболее вероятным промежуток 1–15 сентября 378 г. См. W.-D. Hauschild, «Basilius von Caesarea – Biographie und Chronologie 373–378» // *Basilius von Caesarea, Briefe, III* (Bibliothek der griechischen Literatur 37), Stuttgart 1993, с. 1–29, особенно 27 и ниже; E. Moutsoulas, «Le problème de la date de la mort de Saint Basile de Césarée» // *Studia patristica*, 32, 1997, с. 196–200.

<sup>19</sup> Ср. свидетельство Григория Назианзина, *Ep.* 76: Gallay I, 93 и ниже.

<sup>20</sup> В настоящее время это поселение называется Uluköy округа Taşova (Αράσεια). – *Прим. пер.*

<sup>21</sup> См. Григорий Нисский, *Vita Macr.*: GNO VIII/1, 386, 22 – 399, 22. Смерть Макрины ранее относили к 379/380 (см. F. Diekamp, *Die Wahl*, с. 392 и ниже; такого же мнения придерживается и G. May, *Die Chronologie*, с. 54 и ниже). На основании упоминания о «пристанище в тени деревьев» (*Vita Macr.*: GNO VIII/1, 391, 12 и ниже) и древних месяцесловов, которые поминают Макрину 19 июля, P. Maraval называл этот день датой смерти Макрины, относя ее сначала к 380 г. (см. дискуссии P. Maraval с G. May, *Die Chronologie*, с. 66 и ниже; P. Maraval, введение в SC 178, с. 57–66), а позже – к 378 г. (см. он же, *La date*, с. 30). См. об этом и выше, прим. 18.



<sup>22</sup> О личности Евстафия Севастийского и его отношении к Василию см. J. Gribomont, «Eustathe de Sébasté» // его же, *Saint Basile. Évangile et Église, Mélanges I-II*, Abbaye de Bellefontaine 1984, I, с. 95–106.

<sup>23</sup> См. Григорий Нисский, *Ер.* 19. См. о этом F. Diekamp, *Die Wahl*; J. Daniélou, *Grégoire de Nysse à travers les lettres*, с. 39; G. May, *Gregor von Nyssa*, с. 115 и ниже.

<sup>24</sup> Фантастичной кажется гипотеза J. M. Rist'a о том, что еще до трактата *О девстве* Григорий написал краткое размышление *О духе* (PG 29, 768–774, под влиянием Плотина *Enn.* V, 1), иногда приписываемое Василию; изучение святителем плотиновского неоплатонизма вызвало сходный интерес и у его брата, на что указывают некоторые мысли в трактате *О Духе Святом* 9: FC 12, 136–142 (см. J. M. Rist, «Basil's „Neoplatonismus“: Its Background and Nature» // P. J. Fedwick, изд., *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto 1981, I, с. 137–220, особенно 218). Впрочем, подобное мнение уже было высказано Н. Dehnhard'ом, который приписывал трактат *De spiritu* Василию (см. Н. Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De spiritu sancto*, Berlin 1964, с. 77–84). С этой теорией о зависимости Василия от трактата Григория *О девстве* не согласен J. Daniélou, *Bulletin*, с. 157–161.

<sup>25</sup> См. также J. Daniélou, «La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse» // *Studia patristica*, 7, 1966, с. 159–169, особенно 159 и ниже.

<sup>26</sup> См. J. Gribomont, «Le Panégyrique de la virginité, oeuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse» // *Revue d'ascétique et de mystique*, 43, 1967, с. 249–266. Из упоминания Григория о том, что Василий был для него «благочестивейшим епископом и отцом» (*De virg.*: 119, GNO VIII/1, 249, 4), следует, что Василий уже был епископом, однако вовсе не следует, что сам Григорий епископом не был, как считалось ранее.

<sup>27</sup> В защиту этого предположения J. Daniélou, относящего трактат к годам изгнания 377–378 (см. J. Daniélou, рецензия на GNO V в изд. *Gnomon*, 36, 1964, с. 40–43), высказывается, в частности, R. E. Heine, обращающий внимание на незавершенность этого сочинения (см. R. E. Heine, введение к *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, Introduction, Translation, and Notes, Oxford 1995, с. 10 и ниже).

<sup>28</sup> См. J. Daniélou, *Chronologie des oeuvres*, с. 159–162. G. May (*Die Chronologie*, с. 56) предлагает отнести написание всех этих сочинений к периоду изгнания Григория.

<sup>29</sup> См. E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit*, с. 93; подобно и G. May, *Die Chronologie*, с. 56.

<sup>30</sup> См. *De perf.*: GNO VIII/1, 173, 4–10.

<sup>31</sup> См. J. Daniélou, *La chronologie des oeuvres*, с. 168.

<sup>32</sup> Так считал W. Jaeger, см. издание *In Eccles.* v GNO V, 382, 15 и ниже, *apparatus fontium*; а также G. May, *Die Chronologie*, с. 56 и ниже.

<sup>33</sup> Тракта́т Об отличи́и между оὐσία и ὑπόστασις (Ер. 38 Василия Кесарийского), также посвященный Петру, некоторые исследователи приписывают Григорию (см. R. Hübner, «Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern» // J. Fontaine – Ch. Kannengiesser, *Epektasis*, с. 463–490). Однако формальный анализ и анализ содержания не подтверждают эту атрибуцию. Речь идет о некоей удачной сумме богословия Василия, принадлежащей, скорее всего, его собственному перу (см. V. H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996, с. 297–331).

<sup>34</sup> Так считает G. May, *Die Chronologie*, с. 57 и ниже. («Пневматомахи» – «духоборы» или «полуариане», последователи Македония, отрицавшего божественную природу и нетварность Святого Духа. – Прим. ред.)

<sup>35</sup> См. W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, из наследия изд. H. Dörries, Leiden 1966, с. 51–77.

<sup>36</sup> См. J. Daniélou, «La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse» // *Revue des sciences religieuses*, 29, 1955, с. 346–372, с. 357 и ниже.

<sup>37</sup> См. R. Staats, «Die Basilianische Verherrlichung des Heiligen Geistes auf dem Konzil zu Konstantinopel 381. Ein Beitrag zum Ursprung der Formel „Kerygma und Dogma“» // *Kerygma und Dogma*, 25, 1979, с. 232–253, особенно 242 и ниже.

<sup>38</sup> См. A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des zweiten ökumenischen Konzils von Konstantinopel 381*, Göttingen 1965, с. 266 и ниже, прим. 3.

<sup>39</sup> См. A. de Halleux, «La profession de l'Esprit saint dans le symbole de Constantinople» // *Patrologie et oecuménisme. Recueil d'études*, Leuven 1990, с. 303–337, особенно 319 и ниже.

<sup>40</sup> См. G. May, *Gregor von Nyssa*, с. 117–121; его же, «Die Datierung der Rede „In suam ordinationem“ des Gregor von Nyssa und die Verhandlungen mit den Pneumatomachen auf dem Konzil von Konstantinopel 381» // *Vigiliae christianae*, 23, 1969, с. 38–57.

<sup>41</sup> См. D. L. Balás, статья «Gregor von Nyssa» // *Theologische Realenzyklopädie*, 14, Berlin – New York 1985, с. 173–181, особенно 174, 34 – 175, 6.

<sup>42</sup> О литературной форме и содержании этой речи см. В. Studer, «Meletius von Antiochien, der erste Präsident des Konzils von Konstantinopel (381), nach der Trauerrede Gregors von Nyssa» // A. Spira (изд.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa* (Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Mainz, 6–10 September 1982), Cambridge, Mass. 1984, с. 121–144.

<sup>43</sup> Е. Gebhardt в своем издании соединил оба названия в одном: «Против Евагрия о Божестве, на собственную хиротонию» (Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν πρὸς Εὐάγριον περὶ θεότητος, GNO IX, 331), не поясняя точно его значения (см. об этом Е. Gebhardt, «Titel und Zeit der Rede Gregors von Nyssa „In suam ordinationem“» // *Hermes*, 89, 1961, с. 503–508). J. Daniélou, который по-видимому первым соотнес эту речь с Константинопольским собором 381 г., считал ее название «туманным» (*La chronologie des sermons*, с. 357 и ниже); G. May также не считает его аутентичным (*Die Datierung*, с. 38, прим. 2).

<sup>44</sup> В пользу 394 г. высказался (согласно с предыдущими исследователями) R. Staats, «Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede Gregors von Nyssa „In suam ordinationem“» // *Vigiliae christianae*, 21, 1967, с. 165–179; к собору 381 г. речь привязал J. Daniélou, *La chronologie des sermons*, с. 357 и ниже; а также и G. May, *Die Datierung* (см. также ответ Staats'a: «Die Datierung von „In suam ordinationem“ des Gregor von Nyssa» // *Vigiliae christianae*, 23, 1969, с. 58 и ниже). Сдержанную оценку высказал А. М. Ritter, который считает, что речь интересна с теологической, а не исторической точки зрения (см. А. М. Ritter, «Gregor von Nyssa „In suam ordinationem“. Eine Quelle für Geschichte des Konzils von Konstantinopel 381?» // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 79, 1968, с. 308–328). Впрочем, в конце концов R. Staats и сам пришел к выводу, что эта речь прозвучала на соборе 381 г. при интронизации Григория Назианзина, хотя и здесь он помещает ее в мессалианский контекст (см. R. Staats, *Die Basilianische Verherrlichung*, с. 244 и ниже). Сходной точки зрения придерживается и G. Kretschmar, «Die Theologie der Kappadokier und die asketischen Bewegungen in Kleinasien im 4. Jahrhundert» // P. Hauptmann (изд.), *Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität* (сборник в память Fairy v. Lilienfeld), Göttingen 1982, с. 102–133, особенно 106 и ниже.

<sup>45</sup> Более подробно см. D. L. Balás, статья *Gregor von Nyssa*, с. 174, 48 – 175, 4.

<sup>46</sup> G. May предполагает, что сочинение было написано вскоре после Константинопольского Собора 381 г., вероятно перед собором 383 г., который означал крах надежд на объединение с

пневматомахами (см. G. May, *Gregor von Nyssa*, с. 126 и ниже; *Die Chronologie*, с. 59); J. Daniélou же, напротив, относит его ко времени до Константинопольского собора – к весне 380 г. в Севастии (см. J. Daniélou, *Chronologie des oeuvres*, с. 163; впрочем, J. Daniélou изначально относил это сочинение к 382 г. или еще позже, поскольку выявил его сходство с С. *Eun.* II, 90 а 95, см. J. Daniélou, рецензия GNO III/1 в изд. *Gnomon*, 31, 1959, с. 612–615, особенно 614); W. Jaeger относит его к 381 г. или немного ранее (см. W. Jaeger, *Lehre vom Heiligen Geist*, с. 9).

<sup>47</sup> Так считает G. May, *Gregor von Nyssa*, с. 118 и ниже. J. Lebourlier связывает это послание лишь с Константинопольским собором 382 г. (см. J. Lebourlier, «A propos de l'état du Christ dans la mort» // *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 46, 1962, с. 629–649; 47, 1963, с. 161–180, особенно 180). Более ранние исследователи предполагали даже Антиохийский синод 379 г., см. об этом G. May, *Die Chronologie*, с. 55, прим. 1 (см. также запись дискуссии с P. Maraval'ем, там же, с. 66 и ниже). P. Maraval также относит поездку Григория ко второй половине 381 г., а на основании свидетельств Григория в *Ep.* 2 и 3 (GNO VIII/2, 13–19) в *Vita Macr.* (GNO VIII/1, 370, 7 – 371, 1) он также реконструирует обстоятельства путешествия Григория в Иерусалим: хотя полемический контекст обоих писем проявлялся скорее в критических замечаниях относительно нравственного уровня Иерусалима, а также в рефлексиях о смысле паломничества и связанного с ним благочестия (в Иерусалиме Григорий был втянут в христологические споры насельников Масличной горы, и вместо достижения задуманного консенсуса достиг только того, что его самого начали подозревать в аполлинаризме, см. об этом: G. May, *Gregor von Nyssa*, с. 120), но, судя по упоминанию Григория в «Житии Макрины», его путешествие в Иерусалим представляется скорее паломничеством (см. P. Maraval, «Egérie et Grégoire de Nysse, pèlerins aux lieux saints de Palestine» // *Atti del Convegno internazionale sulla Peregrinatio Egeriae. Nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405, Arezzo 23–24 ottobre 1987, Arezzo 1990*, с. 315–331).

<sup>48</sup> См. J. Daniélou, *La chronologie des sermons*, с. 363 и ниже.

<sup>49</sup> См. J. Daniélou, *La chronologie des sermons*, с. 364 и ниже.

<sup>50</sup> См. С. *fatum*: GNO III/2, 32, 2 и ниже.

<sup>51</sup> См. *Or. catech.* GNO III/4, 98, 9–16.

<sup>52</sup> Так, вслед за предыдущими исследователями, утверждают E. Mühlberg (*Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1968, с. 90) и G. May (*Gregor von Nyssa*, с. 125 и ниже; *Die Chronologie*, с. 61), тогда как J. Lebourlier попытался датировать это сочинение зимой 382/383 (*A propos de l'état*, с. 180).

<sup>53</sup> См. J. Daniélou, Mariage, с. 78; его же, «Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme» // *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, с. 131–141, особенно 135 и ниже; его же, *Chronologie des oeuvres*, с. 166 и ниже.

<sup>54</sup> См. W. Jaeger, *Two rediscovered works of ancient christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954 (как дополнение к GNO VIII/1, где это сочинение издал Йегер).

<sup>55</sup> См. об этом J. Gribomont, «Le De Instituto Christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nysse» // *Studia patristica*, V/3 (1962), с. 312–322; R. Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften*, Berlin 1968; так же считает и G. May, *Die Chronologie*, с. 62.

<sup>56</sup> Об авторе макарианских сочинений см. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios-Symeon*, Göttingen 1978. Обзор свидетельств о мессалианах (= сир. «молитвенники»), бродячих аскетах обоих полов, которые осуждали труд и старались достичь аскетического совершенства, опираясь на экстатическое переживание Святого Духа, собрал также R. Staats, «Beobachtungen zur Definition und zur Chronologie des Messalianismus» // W. Hörandner e. a. (изд.), *XVI Internationaler Byzantinistenkongress* (Wien 4–9 Oktober 1981), *Akten*, II/4 = *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 32/4, 1982, с. 235–244. Отношением пневматологии Симеона к теологии каппадокийских отцов занимается G. Kretschmar, *Die Theologie*, с. 111–127. [Следует заметить, что в своей последней работе, упомянутой монографии 1978г., с. 12–16, сам Дёррис поставил под вопрос собственную гипотезу о мессалианстве автора Макариевского корпуса, хотя по-прежнему отождествлял его с Симеоном Месопотамским. На сегодняшний день полемики вокруг авторства корпуса продолжаются, но очевидно, что вопрос о его атрибуции не следует смешивать с богословской оценкой его учения. – Прим. ред.]

<sup>57</sup> См. J. Daniélou, «Grégoire de Nysse et le messalianisme» // *Revue des sciences religieuses*, 48, 1960, с. 119–134; R. Staats, *Die Basilianische Verherrlichung*, с. 242–246.

<sup>58</sup> См. *De virg.* 23: GNO VIII/1, 337, 3–21.

<sup>59</sup> См. M. Canévet, «Le „De instituto christiano“ est-il de Grégoire de Nysse? Problème de critique interne» // *Revue des Études Grecques*, 82, 1969, с. 404–423.

<sup>60</sup> См. G. May, *Gregor von Nyssa*, с. 123 а 128; *Die Chronologie*, с. 62 и ниже.

<sup>61</sup> Ср. известное нам от самого святителя замечание Макрины о том, что церковно-политическая карьера Григория была скорее от-  
ветом на молитвы его родственников, нежели следствием его соб-

ственных талантов (*Vita Macr.*: GNO VIII/1, 394, 14–20, цитируется ниже, гл. О душе и воскресении, прим. 10). Василий также часто отмечает простодушие (χρηστότης) Григория, которое не помогает последнему в церковной политике (см. J. Daniélou, *Grégoire de Nysse à travers les lettres*, с. 32 и ниже); см. также выше, прим. 14.

<sup>62</sup> См. G. May, *Gregor von Nyssa*, с. 111 и ниже, 123 и ниже, 131 и ниже; *Chronologie*, с. 63.

<sup>63</sup> ... τῇ πολὺ ταύτῃ (*De vita Moysis*: GNO VII/1, 2, 13 и ниже).

<sup>64</sup> См. С. Eun. II, 605: GNO I, 403, 6.

<sup>65</sup> Кесарь Феодосий намеревался выдать молодую состоятельную вдову Олимпиаду за своего испанского родственника Элпидия. Когда она отказалась от этого из-за своих аскетических принципов, кесарь передал ее имущество в управление константинопольскому перфекту до того времени, пока Олимпиаде не исполнится тридцать лет, а самой ей запретил общаться с христианскими епископами и посещать храмы. Вероятно, кесарь считал, что одиночество разбудит в молодой женщине желание нового брака; однако эта надежда оказалась напрасной. Так, по крайней мере, сообщает Палладий, *Dial. histor. de vita S. Ioh. Chrysost.*: PG 47, 60 и ниже. См. об этом W. Ensslin, статья «Olympias» // *Paulys Real-Encyclopädie*, переизд. G. Wissowa, 18/1, Stuttgart 1942, с. 183 и ниже.

<sup>66</sup> См. J. Daniélou, *Chronologie des oeuvres*, с. 168.

<sup>67</sup> См. *In Cant.*, пролог: GNO VI, 13, 9.

<sup>68</sup> См. G. May, *Die Chronologie*, с. 64 и ниже.

<sup>69</sup> См. J. Daniélou, *La chronologie des oeuvres*, с. 168.

<sup>70</sup> См. выше, прим. 29 и 31.

## 5. ИЗДАНИЯ ТРУДОВ ГРИГОРИЯ

Заслуга первого издания творений Григория (Париж, 1615 г.) принадлежит Себастьяну Крамуа (Sebastian Cramois); затем оно было исправлено Фронто Дукеусом (Fronto Ducaeus, Кёльн, 1617) и дополнено коллегой по ордену Якобом Грестером (Iacobus Gresterus, Париж, 1618, дополнение к изданию 1615), а в 1638 г. в Париже Морел (Morell) выпустил пересмотренную версию предыдущих изданий. Двумя столетиями позже оно вошло, без каких-либо значительных изменений, в собрание Миня *Patrologia Graeca*, тт. 44–46 (Париж, 1858)<sup>1</sup>. Это издание не соответствует современным издательским стандартам, поскольку круг рукописей, которые при этом были использованы, достаточно ограничен. Подготовительные труды бенедиктинцев из Сен-Морен XVII–XVIII вв. по изданию творений Григория были уничтожены Французской революцией, так что Минь в *Patrologia Graeca* не мог ими воспользоваться; впрочем, это был отнюдь не единичный случай<sup>2</sup>.

Инициатором нового издания – *Gregorii Nysseni Opera* – стал известный классический филолог Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф из Берлинского университета, который на праздновании собственного шестидесятилетия в 1908 г. предложил своим младшим коллегам, своим друзьям и ученикам принять участие в этом амбициозном начинании. Руководство гигантском проектом Виламовиц-Мёллендорф поручил своему талантливому ученику Вернеру Йегеру, которому было тогда (в 1911 г.) всего лишь 23 года, – не считая подготовки писем Григория, которой занялся флорентийский профессор Джорджо Паскуали (Giorgio Pasquali). Для Вернера Йегера, известного также своими новаторскими

работами по *Метафизике*<sup>3</sup> Аристотеля и своей книгой об античном идеале воспитания<sup>4</sup>, работа над текстами Григория дала возможность сочетать интерес к позднеантичному христианству с филологическими изысканиями и, в частности, с дорогими его сердцу идеалами античного и христианского гуманизма<sup>5</sup>. Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф сам определил требования к новому изданию: в его основу следовало положить все сохранившиеся рукописи, отследить их генеалогию вплоть до первопечатных изданий, снабдить критическим аппаратом, где были бы указаны все важные разночтения, а также представить аппарат, содержащий источники и свидетельства современников. Он же лично позаботился о составлении перечня списков из европейских библиотек, и принял участие в поиске тех материалов из Греции и малоазийского региона в целом, которые необходимы при работе с одним из отцов византийской Церкви. Все это не считая предпринятых Виламовицем-Мёллендорфом усилий к поискам финансирования затеянного им громадного предприятия.

В 1921 г., в издательстве Вайдмана в Берлине, Вернер Йегер опубликовал главное произведение Григория – *Опровержение Евномия*, в котором выделил четыре книги: *Contra Eunomium* I, II, III и *Refutatio*. Рукописная традиция, причем на достаточно раннем этапе (по Йегеру – до 600-го года), разделяла этот сборник на двенадцать книг, где вместо *Contra Eunomium* II фигурировал трактат *Refutatio*<sup>6</sup>. Сама же вторая книга *Contra Eunomium*, очевидно по причине ее строго философского содержания (и, соответственно, более узкого круга читателей), распространялась отдельно; от византийского периода до нас дошел лишь один ее экземпляр. Поскольку ее очень высоко ценил Фотий, она вошла в византийские антологии, хотя долгое время не было известно, что это часть *Евномианы*<sup>7</sup>.

Через четыре года после издания Йегером *Евномианы* Паскуали опубликовал также сборник писем Григория



(Берлин, Вайдман, 1925). Кроме трех больших писем здесь были собраны двадцать пять текстов разной величины, рукописная традиция которых также весьма запутанна и разнородна<sup>8</sup>. Тем не менее, Паскуали исходил из весьма правдоподобного допущения, что в средние века имел хождение сборник писем с 4-го по 28-е, а еще более древний сборник – именно всех писем (1–28) – был составлен самим Григорием или кем-то из его помощников. Паскуали лишь бегло указывает на то, что количество писем Григория, сравнительно с письмами других отцов, весьма невелико, к тому же бо́льшая их часть была написана до 380 г. Может быть – как полагают некоторые другие исследователи – мы имеем дело с избранными посланиями?<sup>9</sup>

Еще до того, как Паскуали взялся за издание писем Григория, средства, собранные Ульрихом фон Виламовиц-Мёллендорфом, были исчерпаны. Старый профессор отказался от дальнейших усилий, но его преданный ученик Вернер Йегер продолжал собирать материалы к изданию малых богословских трактатов Григория. Когда в 1935 г. он решил покинуть Германию, всю свою работу он передал ученику Фридриху Мюллеру. Однако четырьмя годами позже Йегер добился учреждения Гарвардского института классических исследований и получил щедрую финансовую поддержку предпринятым издательским работам. К ним были подключены и другие сотрудники Гарварда, – Джон и Вирджиния Каллахан (John и Virginia Callahan), Пол Александер (Paul Alexander), Герберт Мусурилльо (Herbert Musurillo), Йоханнес Каварнос (Johannes Cavarnos), Якоб А. Макдоноу (Jacobus A. McDonough), Джозефа Кеннет Даунинг (Joseph Kenneth Downing). Это дало возможность продолжить поиск и копирование рукописей. По свидетельству очевидцев, собиравшийся материал (более 1200 копий) постепенно заполнил целый кабинет<sup>10</sup>. В то же время сформировался новый план современного издания GNO – предметный, а не хронологический, впоследствии несколько измененный (к

настоящему времени: тт. I, II *Eupotiana*; т. III/1–4 – систематические сочинения; тт. IV, V, VI, VII/1–2 – библейские толкования и экзегетические гомилии; т. VIII/1 – аскетические сочинения; т. VIII/2 – письма; тт. IX, X/1–2 – нравоучительные гомилии; кроме того, имеется отдельное приложение из сочинений, приписываемых Григорию (*Spuria*)), и было принято решение доверить издание лейденскому издательству Brill. Особенно радовался Йегер возможности издать творения Григория в Голландии, гуманистические традиции которой были ему очень близки<sup>11</sup>.

Вскоре после войны Йегер смог вновь встретиться со своими немецкими учениками и нашел среди них энтузиаста в лице Германа Лангербека, которому было доверено издание бесед на Песнь песней и трактата *Об устройении человека*. Фридрих Мюллер вернулся к работе над малыми догматическими произведениями.

Первым результатом этих новых усилий стало издание аскетических сочинений под редакцией В. Йегера, И. П. Каварноса и В. В. Каллахана в 1952 г. (GNO VIII/1). Затем внимательное исследование рукописей привело к открытию известного до сих пор лишь в виде фрагментов сочинения *Hypotyposis*<sup>12</sup>, которое Йегер однозначно приписал Григорию и сопроводил отдельным пояснительным томом<sup>13</sup>. Йоханнес Каварнос также обнаружил две версии вводной части трактата *О девстве* и выразил предположение, что более краткая версия может базироваться на первом издании произведения самим Григорием (впрочем, другого мнения придерживается Мишель Обино (Michel Aubineau), который подготовил другое издание этого сочинения Григория для *Sources Chrétiennes*, 119, Париж, 1966<sup>14</sup>). Для дальнейших подготовительных работ пригодились составленные Йегером генеалогические стеммы манускриптов, восходящие к рукописям-архетипам IX–X вв.: ключевую роль играет кодекс *Arsenii* 911 г., малоазиатского происхождения, а также т. н. *recensio docta* IX ст. В кодекс *Arsenii*

вошли, в первую очередь, малые литургические, догматические и нравоучительные сочинения Григория, а *recensio docta* представлял собой сборник из шестнадцати гомилий и пяти малых догматических сочинений. Заслуживает внимания список девяти догматических и аскетических произведений, созданный, очевидно, до X века на Афоне.

В 1958 г. вышел сборник малых догматических произведений, составление которого было начато Йегером и завершено Фридрихом Мюллером (GNO III/1). Благодаря тщательной работе с рукописями были воссозданы в более полном виде трактаты *К эллинам* (*На основании общих понятий*) и *О Духе Святом против македониан-духоборов*. В работе над этим томом была впервые привлечена сирийская рукописная традиция (благодаря Герману Лангербеку); ее влияние на реконструкцию текста не было особо значительным, однако она тоже нашла свое отражение в судьбе издания. Этот том сочинений Григория Йегер хотел сопроводить особым параллельным толковым томом, однако довести эту работу до конца не успел – профессор умер в 1961 г. в Бостоне (Массачусетс). Том вышел только посмертно благодаря Герману Дёррису (Hermann Dörries<sup>15</sup>).

За два дальнейших года корпус сочинений Григория увеличился сразу на несколько томов: были опубликованы новое, частично исправленное издание писем Григория (GNO VIII/2, Лейден, 1959) и *Евномиана* (GNO I–II, Лейден, 1960), а также подготовленные Лангербеком беседы на Песнь песней (GNO VI, Лейден, 1960). Издание Лангербека представляет ценность не только благодаря учтенной здесь сирийской традиции, но и благодаря тщательному отслеживанию источников (пути от толкования Оригена к интерпретации Григорием Песни песней). Лангербек как издатель отказался от представления о решающей роли византийского манускрипта-архетипа и вообще от идеи прямолинейной рукописной традиции. *Точное изъяснение Песни песней Соломона* было настолько популярно, что сохранившуюся

текстовую традицию вовсе невозможно унифицировать<sup>16</sup>. Эта неоднозначность, по мнению Лангербека, имела место уже при самом возникновении произведения: сомнительно, чтобы Григорий вообще вычитывал текст своей проповеди, законспектированной и переписанной его помощниками. Уже на этом этапе могли возникнуть расхождения между разными рукописными версиями. Более того, дальнейшие ценители текстов Григория, преследуя свои догматические интересы (это относится в первую очередь к сирийской версии, возникшей в монофизитской среде), могли ввести в текст многочисленные вставки.

Герману Лангербеку удалось подключить к изданию трудов Григория новых сотрудников: Хильду Полак (Hilde Polack), Гюнтера Хайля (Günther Heil), Андреаса Спиру (Andreas Spira), Эрнста Гебхардта (Ernst Gebhardt), Хадвига Хёрнера (Hadwig Hörner), Маргарету Кассюльке (Margarethe Kassühlke), также к работе приступили ученик Мюллера Отто Лендле (Otto Lendle) и его коллега Адриаан ван Гек (Adriaan van Heck). Так возникла новая европейская группа специалистов, которой Вернер Йегер доверил эту работу. Кроме того, с помощью немецкой патристической комиссии, Герману Лангербеку удалось найти и дополнительные средства. Под его руководством вышли следующие тома: *О надписании Псалмов* и *Точное истолкование Екклесиаста* (GNO V, Лейден, 1962), подготовленные еще Йегером. Издатель *Точного истолкования Екклесиаста* Пол Александер определил для этого сочинения архетип V–VI века и два субархетипа IX века. Исследование Александера в этом отношении представляет полную противоположность работе, проделанной Лангербеком; очевидно, что только оба издания вместе могут представить полную картину достаточно запутанной текстовой традиции двух близких по форме экзегетических трактатов Григория.

После смерти Лангербека в 1964 г. работа над оставшимися изданиями и реестрами была разделена между

гарвардской группой под руководством Хадвига Хёрнера и европейской командой, которой руководил Генрих Дёррис (Heinrich Dörries) (Мюнстер). В этом же году иезуит Герберт Мусурилльо издал трактат *О жизни Моисея* (GNO VII/1, Лейден, 1964). Его издание отличается от издания Жана Даниэлу (SC 1bis, Париж, 1955 г.) более подробным анализом отдельных рукописей и всех между ними взаимосвязей<sup>17</sup>. Отдельные фрагменты поданы как предположительные вставки, а все заключение второй книги – как дополнительно введенная гомилия. В пересмотренном и уточненном виде оба издания предлагает в своем греко-итальянском варианте Манлио Симонетти<sup>18</sup>.

Первый том проповедей Григория вышел в 1967 г. усилиями европейских учеников Лангербека (GNO IX). Гюнтер Хайль при этом внимательно изучил схолии и текстовые отличия некоторых рукописей, где скрадываются оригиналы Григория; Андреас Спира продолжил начатое Лангербеком исследование ориентальной традиции (сирская версия, армянские и грузинские свидетельства). Трудом Хадвига Хёрнера вышло приложение, содержащее две гомилии сомнительного авторства (*Проповедь о сотворении человека* и *О рае*, 1972), а гарвардская группа издала вторую часть малых догматических произведений (GNO III/2, Лейден, 1987). Подготовку всех этих текстов курировали еще Вернер Йегер и Герман Лангербек. Джон Ф. Каллахан самостоятельно издал сочинения *О молитве Господней* и *О блаженствах* (GNO VII/2, Лейден, 1992). Гарвардская же группа опубликовала и трактаты Григория *Об устройении человека* и его *О Шестоднев* (GNO IV). Немецкая команда под руководством Генриха Дёрриса, а после его смерти – Фридрихельма Манна, издала второй и третий тома проповедей (GNO X/1, Лейден, 1990, GNO X/2, Лейден, 1996). Эккегард Мюленберг подготовил публикацию *Большого огласительного слова* (GNO III/4, Лейден, 1996 г.), а Андреас Спира издал диалог *О душе и воскресении* (GNO III/3).

В настоящее время Мюнстерский Григорианский институт при Вестфальском университете имени Вильгельма под руководством Фридрихельма Манна работает над словарем Григория (*Lexicon Gregorianum*), который издательство Brill планирует опубликовать в виде серии.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Относительно всех здесь упомянутых – см. перечень отдельных изданий творений Григория в библиографии: M. Altenburger – F. Mann, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen – Übersetzungen – Literatur*, Leiden 1988, с. 50 ff, 53 ff, 55, 58 ff, 89 ff.

<sup>2</sup> См. об этом W. Jaeger, *Two rediscovered works*, с. 5 ff; H. Hörner, «Über Genese und derzeitigen Stand der grossen Edition der Werke Gregors von Nyssa» // M. Harl (изд.), *Écriture*, с. 18–50, особенно 18, прим. 1. Далее я опираюсь преимущественно на вторую статью.

<sup>3</sup> См. W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912; его же, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.

<sup>4</sup> См. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 1–3, Berlin 1934–1947. Своеобразным эпилогом к этой работе являются гарвардские лекции Йегера *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass. 1961, где примером христианизации греческого идеала воспитания и образованности предстает именно Григорий Нисский (см. заключительную главу, с. 86–100).

<sup>5</sup> См. W. Jaeger, введение к *Scripta minora*, I, Roma 1960, с. XXI ff; H. Hörner. *Die Grosse Edition*, с. 21.

<sup>6</sup> Йегер разработал гипотезу о двух древних редакциях (Π и Φ), причем в первой и старшей из них (Π, IV–VI ст.) третья книга, разделенная на десять частей, выступает как целостный комплекс, а младшая (Φ, V–VI ст.) различает двенадцать самостоятельных частей.

<sup>7</sup> Согласно Йегеру, часть рукописей (V, L и R, P и Z) опирается на византийскую антологию против ересей (копия редакции Ф минускульным шрифтом), в которой, хотя и содержится множество ошибок вследствие неадекватного состояния оригиналов и многократного переписывания, проявлено бережное отношение к оригиналу и старание сохранить ясность изложения (здесь Йегер расходится с обычными стереотипами палеографов). Другим элементом рукописной традиции (см. рукописи B, C, T, R, P, Z – X ст.) являет-

ся византийская *Tetrabiblos*, включающая С. *Eunom.* I, *Refutatio*, С. *Eunom.* III, 1 и С. *Eunom.* II. Для византийской традиции переписывания типично, что отдельные сборники беспорядочно черпают из попавшихся под руку редакций П и Ф (без попыток их взаимного согласования).

<sup>8</sup> Первое письмо сохранилось в настолько различных редакциях (порой даже среди писем Григория Назианзина или Василия Велико-го), что Паскуали вообще не решился составить стемму [т. е. генеалогическую таблицу рукописей], и свое издание считал предварительным. Для второго письма он реконструировал стемму, датируя архетип [т. е. исходную рукопись] сохранившихся манускриптов VII–VIII веками. Третье письмо сохранилось в рукописях, опирающихся на единственный кодекс XIII в. Сборник писем 4–28 сохранился в трех различных версиях Р, F и V, ни одна из которых не содержит все письма, причем письма следуют в них в различном порядке. [Здесь: «рукописная традиция» – история рукописей, которые донесли до нас данный текст. – Прим. ред.]

<sup>9</sup> См. F. Müller, *Der zwanzigste Brief*, с. 83, прим. 1. D. Teske также придерживается мнения, что тридцать писем, известных под именем Григория, представляют лишь часть его корреспонденции, но отрицает, что эти послания были отобраны намеренно (см. D. Teske, введение к *Gregor von Nyssa, Briefe*, Stuttgart 1997, с. 1 ff).

<sup>10</sup> См. H. Hörner, *Die grosse Edition*, с. 29.

<sup>11</sup> См. H. Hörner, *Die grosse Edition*, с. 37.

<sup>12</sup> Об аутентичности и оценке этого произведения см. выше, глава *Жизнь и труды Григория*, прим. 54, 56 и 58.

<sup>13</sup> См. W. Jaeger, *Two rediscovered works*.

<sup>14</sup> О сравнении обоих изданий см. J. Irigoin, «Éditions d'auteur et rééditions à la fin de l'antiquité (À propos du „Traité de la virginité“ de Grégoire de Nysse)» // *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 44/96, 1970, с. 101–106.

<sup>15</sup> См. W. Jaeger, *Gregors von Nyssa Lehre vom Hl. Geist*, Leiden 1966.

<sup>16</sup> Лангербек выдвинул предположение о пяти древнейших источниках: один – Константинопольский, VI в.; второй – «ученый», V–VI вв.; третий – сирийский, приблизительно того же времени; два последних датировать он не решился.

<sup>17</sup> См. H. Hörner, *Die grosse Edition*, с. 43.

<sup>18</sup> См. M. Simonetti (изд.), *Gregorio di Nissa, La vita di Mosè*, Fondazione Lorenzo Valla, A. Mondadori editore (место издания не указано) 1984.

## 6. «О ДЕВСТВЕ»

Хотя хронология творчества Григория не вполне установлена, практически все исследователи сходятся в одном – в первенстве (или, по крайней мере, ранней дате создания<sup>1</sup>) объемистого аскетического трактата *О девстве*. Это произведение, которое Григорий написал, вероятно, уже после женитьбы<sup>2</sup>, было выражением его преданности старшему брату Василию, основателю каппадокийского монашества. Однако даже в этой аскетической теме проявилось своеобразие мышления Григория, для которого именно идея девства является ключевой в космическом видении человеческого падения и возможного возвращения к исходному естеству, к исходному подобию человека Богу.

### *Космическое значение девства*

Человек, созданный Богом как «разумное и мыслящее животное» (τὸ λογικὸν καὶ διανοητικὸν ζῷον<sup>3</sup>), лишенный страданий и смерти, согласно толкованию Григория, своей красотой являл подобие Первообразу, произведением и подобием Которого он был. Как образ и подобие (εἰκὼν καὶ ὁμοίωμα<sup>4</sup>) царской силы, которая властвует над всем, он обладал и властью над самим собой, а тем самым – и над всем материальным миром, и свободой принимать решения<sup>5</sup> без всякого принуждения извне. Однако, как повествует Книга Бытия, человек употребил свои способности на «изобретение зла»<sup>6</sup>, проистекающего из свободы, но не из естества, и сделался, таким образом, причиной «несчастья (συμφορά), которое терпит ныне человечество»<sup>7</sup>.

«Из малого начала (ἐκ μικρᾶς ἀφορμῆς) проистекло необъятное (εἰς ἄπειρον) зло в человеке»<sup>8</sup>, скрыв его изначально-



ное естество, – Григорий сравнивает это «несчастье» со ржавчиной, поедающий железо. Так человек перестал быть образом «бессмертного Бога» и облекся «образом тленным и перстным»<sup>9</sup>, т. е. поврежденным телом. Впрочем, согласно Григорию, речь идет только о некоем трагическом «переоблачении», не разрушающем вовсе изначальный Божий образ в человеке, но скрывающем его «грязью (...) плотской нечистоты»<sup>10</sup>. Чтобы совлечь эту неуместную одежду, эти «мертвые кожи» (см. Быт. 3:21)<sup>11</sup>, необходимо пережить все «несчастья» в обратном порядке<sup>12</sup>.

Что же, по мнению Григория, собственно произошло во время этого «несчастья», описанного в 3-й главе Бытия, и в каком порядке (ἀκολουθία<sup>13</sup>)? Наслаждение (ἡδονή<sup>14</sup>) запретным плодом, которым прельстился человек, перестав радоваться Богу, быстро сменилось стыдом, страхом, стремлением спрятаться. Поэтому человек получил покров из «риз кожаных»<sup>15</sup> и был выслан в изгнание, где ему был дан брак как утешение для смертных<sup>16</sup>.

Теперь этот путь необходимо пройти в обратном порядке, т. е. в первую очередь необходимо отказаться именно от брака, потом избавиться от забот и стараний о земном<sup>17</sup>, отложить эти злополучные «кожаные ризы», т. е. «плотское мудрование» (τὸ φρόνημα τῆς σαρκός<sup>18</sup>), как побуждает к этому апостол (см. Рим. 8:6). Затем – престать укрываться под тенью «смоковницы» (см. Быт 3:7–11), предстать пред очи Творца и внимать не советам «ядовитого змия», искающего обманчивым наслаждением, но заповедям Самого Бога; вернуться к познанию чистого блага, а не «блага», срастворенного со злом<sup>19</sup>. Так, согласно Григорию, человек уже сейчас может избавиться от бедствий мира сего и вернуться к блаженству рая, как это удалось апостолу Павлу (см. 2 Кор. 12:2 и ниже<sup>20</sup>). Вместо физического размножения, которого изначальный удел – смерть, необходимо иное рождение от Духа (см. Ин. 3:5 и ниже), омовение в жизнь, лишенную скверны<sup>21</sup>. Если брак является символом

и осуществлением первого<sup>22</sup>, то именно девство, считает Григорий, есть шаг к осуществлению второго<sup>23</sup>, ведь оно не производит подлежащего физической смерти и даже полагает ей некую границу (ὅρος)<sup>24</sup>, упраздняет и уничтожает ее власть<sup>25</sup>.

Примерно такова основная схема аргументации Григория в пользу девства. Обратим внимание на несколько ее моментов, к которым, подавая их в новом свете и углубляя, святитель будет возвращаться в последующих произведениях. В первую очередь, это мотив человека как образа и подобия Божия. Григорий, в отличие от других греческих отцов (напр., Иринея), не делает сколько-нибудь специального различия между «образом» и «подобием», но использует оба слова взаимозаменяемо<sup>26</sup>, что отвечает фигуре параллелизма, используемой в самом библейском тексте (см. Быт. 1:26). Это подобие Григорий видит в свободной власти человека над всем материальным миром, отображающей всемогущество Творца. В отличие от своего прообраза, человек подвержен искушениям, а потому и переменам. Однако это заслуживающее внимания обстоятельство Григорий здесь особо не поясняет, у него еще будет случай к нему вернуться.

Роковое «несчастье», причиной которого стала человеческая свободная воля, интересует Григория прежде всего как пояснение нынешних человеческих страданий, т. е. в своей этиологической функции. Здесь возникает интересный вопрос, на который Григорий в разных своих произведениях будет отвечать по-разному, – проблема человеческой телесности. В трактате *О девстве*, как кажется, речь идет об очередном переоблачении, о «ризах кожаных», которые желательно как можно скорее совлечь, чтобы вернуться к изначальной нагоде духа. При этом важно, что различие полов существовало еще до «несчастья», ставшего результатом ряда событий. Существовало ли такое различие у бесплотных, Григорий не указывает<sup>27</sup>. Он упоминает

только о том, что человеку был дан «помощник» (βοηθός)<sup>28</sup> в его непосредственном, неоскверненном и исключительном отношении к Богу, некое духовное существо, пол которого Григорий вообще не указывает. Возможно, он имеет в виду человеческую взаимность вообще как опору человеческого отношения к Творцу.

Для нашей работы важно, какое поведение рекомендовано человеку в «его нынешних бедствиях». Здесь Григорий, по-видимому, дает аскетическую трактовку термину Ириней *ἀνακεφαλαίωσις* (см. Еф. 1:10). По его мысли, каждый человек призван пройти в обратном порядке все ключевые моменты истории грехопадения, как это, по учению Иринейя, уже сделал Христос, чтобы все соединить «под новою главою»<sup>29</sup> (Ириней даже использует метафору запутанной нити, все узелки которой надлежит, чтобы распутать, снова пройти уже в обратном порядке: Христос–Адам, Мария–Ева и т. д.)<sup>30</sup>. Важна здесь не идентичность этапов, а сам мотив возвращения к первоначальному и утраченному правильному учению, к надлежащему состоянию человеческого естества, т. е. к богоподобию. Для мотива бесконечного пути, о котором здесь пока нет ни единого упоминания, будет важно, что человек должен вернуться к состоянию, когда он не знал «добра и зла», но знал лишь «чистое и несмешанное со злом» благо. Здесь необходимо рассмотреть, как конкретно выглядит это возвращение.

### *Очищение царского образа*

Рассуждая о возвращении к утраченному благу, Григорий в первую очередь подчеркивает, что восстановление богоподобия не есть чисто человеческое дело, оно возможно лишь благодаря изначальному великодушному Божию дару (*μεγαλόδωρεά*<sup>31</sup>), которым является само сотворение человеческого естества. И все же это возвращение к образу Божию остается, для Григория, делом человеческого попечения (*ἀνθρωπινῇ σπουδῇ*<sup>32</sup>). При этом Григорий опирается

на заверение самого Иисуса: «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17:21, ἐντὸς ὑμῶν<sup>33</sup>), т. е., как считает Григорий, «благо Божие неотделимо от нашего естества»<sup>34</sup> и недалеко отстоит от ищущих его, но присутствует в каждом из нас, хотя и нелегко распознаваемо. Необходимо лишь его осознать, «обратить к нему разум»<sup>35</sup>, сосредоточить движение человеческого ума к этой цели.

Григорий видит описание такого усилия в евангельской притче о потерянной драхме (Лк. 15:8–10). Единственная недостающая драхма – это утраченное подобие Богу (Григорий называет его «образом царя», ἡ εἰκὼν τοῦ βασιλέως<sup>36</sup>), без которого все прочие драхмы-добродетели не имеют цены, а потому душа называется «вдовой»<sup>37</sup>. При этом каждую деталь евангельского повествования Григорий истолковывает аллегорически: сначала речь идет о возжжении свечи, которая очевидно означает разум (λόγος<sup>38</sup>), потом о поиске в собственном доме, т. е. в себе самом. Потерянная драхма, несущая «образ царя», не утрачена вовсе, она лишь прикрыта «прахом» (κόπρος<sup>39</sup>), т. е. скрыта под «плотской скверной»<sup>40</sup>, как дословно говорит Григорий. Чтобы драхма снова засияла полным светом, ее необходимо очистить, посвятить ей должную заботу, – Григорий, в связи с евангельским словоупотреблением<sup>41</sup>, специально анализирует термин ἐπιμέλεια (τοῦ βίου) [«забота, прилежание»<sup>42</sup>], имеющий платонические параллели<sup>43</sup>. И тогда счастливая владелица драхмы вновь сможет поделиться радостью с соседями и домочадцами<sup>44</sup>, означающими силы души («способности – мыслительная, желательная – свойственное душе расположение к печали и гневу, и все другие силы, какие усматриваются в ней»<sup>45</sup>), сможет сосредоточиться на красоте обретенного образа и созерцать одно лишь «прекрасное и благое»<sup>46</sup>.

Мы видим, что в этом аллегорическом чтении евангельской притчи как рассказа об очищении оскверненного образа царя Григорий во многом приближается к Платинов-

ской «обработке собственной статуи»<sup>47</sup>; по крайней мере, основная схема очень близка платонизму. Григорий так же хочет очистить царский образ души от «плотской нечистоты», чтобы всецело обратить душу к созерцанию блага и красоты. В других местах этого раннего произведения Григория еще более очевидна близость к идеям Плотина.

### *Восхождение к красоте*

Как и для Плотина, для Григория человеческая жизнь определяется напряжением между «пристрастием к своему телу» и отрешением от «плотской жизни», что означает «жить только душой» (τὸ μόνῃ τῇ ψυχῇ ζῆν<sup>48</sup>), в созерцании нетленного истока, «украшая свой образ по подобию первоизданной красоты»<sup>49</sup>. Вдохновляясь идеей стремления к прекрасному, высказанной в Платоновом диалоге *Пир* (210–211), а также Платиновским восхождением к красоте в *Эннеадах* I, 6 [1], Григорий призывает искать за привлекающей нас чувственной красотой истинную, умопостигаемую красоту, которой причастно все прекрасное.

У кого око души чисто и кто может созерцать такого рода предметы, тот, перестав восхищаться веществом, подчиненным идее красоты (ἢ τοῦ καλοῦ ἰδέα), пользуется видимым, как ступенью (ὑποβάθρα, букв. подставкой) к умосозерцанию красоты разумной (πρὸς τὴν τοῦ νοητοῦ θεωρίαν κάλλους), по общности с которой и все прочее есть и называется прекрасным<sup>50</sup>.

Многие, с прискорбием констатирует Григорий, отвращаются от «стремления к истинному благу» (τῆς περὶ τὸ ὄντως ἀγαθὸν σπουδῆς<sup>51</sup>), увлекаясь заботами о прочем, будь то богатство, почести, власть и слава, искусства, знания, вплоть до угождения чреву. Естественную подвижность (τὸ ἀεὶκίνητον<sup>52</sup>) нашей души необходимо оберегать от такого распыления на пустое и сосредоточиться на восхождении ввысь. Григорий поясняет это наглядным примером: вода, направленная по водопроводу и натолкнувшаяся на

препятствие, от сильного напора устремится вверх. Подобно этому и наш ум (νοῦς<sup>53</sup>), воздержанием сохраненный от распыления, беспрепятственно возносится к горнему<sup>54</sup>.

То же самое Григорий говорит и о человеческом вожделении (ἡ ἐπιθυμητικὴ ἡμῶν δυνάμις<sup>55</sup>): не следует ни обращать его к преходящей и низменной красоте вещей, ни удерживать его в себе в бездеятельности и неподвижности<sup>56</sup>. Его необходимо очистить от склонности к низкому и возвести к горнему – но не к одной лишь красоте небес или сиянию звезд: созерцание всего этого разве лишь настраивает душу на поиск истинной красоты, превышающей свой бледный образ – небеса (ср. Пс. 18:2 и ниже, 8:2<sup>57</sup>). В этом восхождении, отмечает Григорий, душа отвергает все, что она осознает как низшее по отношению к искомому<sup>58</sup>.

Однако у души – и здесь Григорий отчасти христианизует неоплатонический мотив – нет иной колесницы для вознесения (ὄχημα<sup>59</sup>) по такому пути, кроме крыльев Духа, уподобляемого в Писании голубице (эта птица, в представлении Григория, лишена желчи и гнушается зловония<sup>60</sup>). Лишь на крыльях этой голубицы человеческая душа может вознестись и приблизиться к самой по себе красоте, стать прекрасной и самой озариться светом красоты, и даже самой стать светом, т. е. стать причастной тому подлинному свету, который есть Христос<sup>61</sup>. Лишь таким путем, считает Григорий, человеческая душа может соединиться с нетленным Богом (συναφθῆναι τὴν ψυχὴν τῷ ἀφθάρτῳ θεῷ<sup>62</sup>), т. е. очистившись целомудрием, «чтобы подобным воспринять подобное»<sup>63</sup>. «Как зеркало для чистоты Божией»<sup>64</sup>, сама душа при этом уподобляется первообразной красоте своей причастностью ей, как ее отражение (κατὰ μετοχὴν καὶ ἐμφάνειαν<sup>65</sup>).

Эта красота, созерцаемая «в блаженном исступлении»<sup>66</sup>, неопишима человеческой речью, почему псалмопевец и говорит, что «всяк человекъ ложь» (если он хочет ее описать; см. Пс. 115:2). Чувственную красоту, окружающую нас, мы можем передать словами другому, «как будто на картине»<sup>67</sup>,

но как словами можно выразить то, «первообразная красота чего недоступна»<sup>68</sup>? То, что совершенно безвидно, не имеет образа, чуждо всякой количественности<sup>69</sup>, не может быть ни познано, ни постигнуто так, как постигаются чувственные вещи.

В этом месте Григорий, хотя и между строк, описывает саму по себе красоту как лишенную не только материи, но и вида (τὸ ἀεὶδέξ<sup>70</sup>). Словно осознав эту трудность, в следующей сентенции он будет говорить скорее о благе и участии в нем, чем о красоте (τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίᾳ<sup>71</sup>). В другом месте Григорий, как и Плотин, уточняет, что красота «созерцается вокруг первейшего блага» (περὶ τὸ πρῶτον ἀγαθόν ... θεωρεῖται) и добавляет, что эта красота одновременно «превыше всякого блага» (τὸ ἐπέκεινα παντὸς ἀγαθοῦ<sup>72</sup>). Это высказывание позволяет сделать вывод (хотя не бесспорный), что Григорий, возможно, отличал саму по себе красоту, трансцендентную в отношении всех благих вещей мира сего, от «первейшего блага», вокруг которого красота простирается как его умозрительная видимость<sup>73</sup>.

\* \* \*

В восхождении от видимой красоты к красоте самой по себе, как умозрительному проявлению блага, описываемом в этом раннем сочинении, нас в первую очередь интересуют два мотива: с одной стороны, идея человеческой души как непрестанного движения, с другой стороны – сам момент восхождения к цели, ускользающей от достижения.

Мы уже обратили внимание на то, что Григорий понимает непрестанную подвижность человеческой души как неотъемлемое ее свойство. Мы можем влиять лишь на направление этого движения, и само это управление заслуживает нашего попечения. (Нео)платонический тон раннего произведения святителя способствует контексту развиваемой темы – о движении вверх, о восхождении. Мы находим здесь мотив пути далее вперед к обозначенной цели<sup>74</sup>. Григо-

рий описывает, как человек, который обращается к «истине вещей»<sup>75</sup>, а не к изменчивым обстоятельствам и ситуациям человеческой жизни, подобно путешественнику, «устремляясь все далее, мало обращает внимания на представляющиеся (τοῦ πρόσω ἐχόμενος) [его взору] предметы»<sup>76</sup>. Это стремление вперед и в будущее, к цели пути, придает путнику твердость шага даже в опасные моменты его странствия. Такое сравнение (любимые Григорием строки – Флп. 3:13 пока еще не цитируются, хотя они хорошо бы сюда подошли) для Григория никак не опровергает то, что цель жизненного пути находится «горé»<sup>77</sup>, и ее наглядная метафора – небеса<sup>78</sup>. К сожалению, Григорий нам здесь ничего не говорит о том, можно ли эту цель когда-либо достигнуть. Однако святитель указывает, что добродетель не ограничена какой-либо «человеческой границей»<sup>79</sup>, но это мимолетное упоминание еще не развивает в теорию пути без конца.

Вопрос возможного достижения небесной цели также возникает на вершине Григориева восхождения к созерцанию красоты. Кажется, что Григорий, подобно его неоплатоническим коллегам, предполагает определенную возможность достижения цели восхождения, пусть лишь на миг. Он описывает этот момент как созерцание красоты, уподобление красоте, преображение в свет<sup>80</sup>. Речь идет, очевидно, о переживании одновременно ужасающем и радостном.

Кто узрел ее [эту красоту], по некоему божественному дару и вдохновению, тот хранит неизъяснимое изумление (τὴν ἔκληξιν) в тайне сознания (ἐν τῷ ἀπορρήτῳ τῆς συνειδήσεως<sup>81</sup>).

При этом Григорий достаточно четко указывает, что путь к этой цели означает постоянное отрешение от того, что уже было достигнуто, поскольку оно «уступает искомому»<sup>82</sup>. Относится ли это и к созерцанию красоты? Должно ли оно быть оставлено? Очевидно, нет. С одной стороны – потому, что оно само покидает нас, с другой – потому, что выше умозрительной явленности самого блага, самого его



источка – уже нельзя взойти. В красоте (и, судя по всему, только в ней) можно увидеть первейшее, верховное благо, которому причастно все благое, однако само оно непостижимо. Остается ли чистое благо, видимое в красоте, принципиально недостижимым? Или созерцание красоты одновременно является созерцанием самого блага как красоты? Этот нюанс немаловажен для нашего исследования; между тем сам Григорий не дает ответа на этот вопрос. Зато святой сообщает нам нечто не менее примечательное, а именно, что приобщиться благу можно лишь возносясь до его высоты, лишь при некоей соотнесенности с его величиной:

Не следует отказываться от стремления к этому благу на основании того, что оно превыше нашего разумения (κατάληψις): напротив, чем выше представляется нам искомый предмет, тем более мы должны возвышаться умом и совозноситься вместе с величием искомого (συνελαίρεσθαι τῷ μεγέθει τοῦ ζητούμενου), дабы не оказаться вне приобщения к этому благу. Ибо велика опасность (κίνδυνος γὰρ οὐ μικρός) ввиду исключительной высоты и неизреченности предмета полностью потерять представление о нем, если в своем постижении не станем опираться на что-либо доступное нам<sup>83</sup>.

Именно потому «великая опасность», о которой предупреждает и к которой одновременно зовет своего читателя Григорий, собственно и будет темой нашего следующего рассмотрения: может ли – и если может, то как – непрерывно подвижный человеческий ум подняться до «величины искомого», может ли – и если может, то как – прикоснуться к цели, постоянно от него удаляющейся.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. выше, гл. *Жизнь и труды Григория*, прим. 23.

<sup>2</sup> См. выше, гл. *Жизнь и труды Григория*, прим. 9. О разработке темы девства в первых христианских столетиях и большом увлечении ею на христианском Востоке и Западе см. P. Th. Camelot, «Les

traités „De virginitate“ au IVe siècle» // *Études Carmelitaines*, 31, 1952, с. 273–292. Об элементах диатрибы в данном трактате и связи его с другими сочинениями этого жанра см. G. Ch. Hansen, «Molestiae nuptiarum» // *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock*, 12, 1963, с. 215–219.

<sup>3</sup> *De virg.* 12: GNO VIII/1, 297, 24.

<sup>4</sup> *De virg.* 12: GNO VIII/1, 298, 10.

<sup>5</sup> ... ἐν τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς προαιρέσεως (*De virg.* 12: GNO VIII/1, 298, 12 и ниже).

<sup>6</sup> ... τῆς κακίας εὐρετῆς γενόμενος (*De virg.* 12: GNO VIII/1, 298, 18).

<sup>7</sup> См. *De virg.* 12.2: GNO VIII/1, 298, 16 и ниже.

<sup>8</sup> *De virg.* 12: GNO VIII/1, 299, 17 и ниже.

<sup>9</sup> ... τὴν φθαρτὴν καὶ πηλίνην εἰκόνα (*De virg.* 12: GNO VIII/1, 300, 1).

<sup>10</sup> ... τῆς θείας εἰκόνας ... τῆς νῦν ἐν τῷ τῆς σαρκὸς ῥύπῳ κεκαλυμμένης (*De virg.* 12: GNO VIII/1, 302, 6 и ниже).

<sup>11</sup> ... τῶν νεκρῶν δερμάτων ἐπιβολή (*De virg.* 12: GNO VIII/1, 302, 9 и ниже).

<sup>12</sup> ... διὰ τῆς αὐτῆς ἔξεστιν ἡμῖν παλινδρομήσασιν ἐπανελθεῖν (*De virg.* 12: GNO VIII/1, 302, 18 и ниже).

<sup>13</sup> *De virg.* 12: GNO VIII/1, 302, 20.

<sup>14</sup> *De virg.* 12: GNO VIII/1, 302, 20.

<sup>15</sup> О понимании плоти как тех «кожаных риз», которые, согласно Быт 3:21, закрыли первозданную наготу, – как тленного тела, – см. уже у Филона, *Quaest. in Gen.* I, 53; а также у Оригена, *Hom. in Lev.* VI, 2: GCS, Ориген VI, 362, 14–19. Однако Григорий – по крайней мере в своих поздних произведениях – понимает под «кожаными ризами» не телесность вообще, а лишь ее «животную» составляющую, включая страсти и смертность; см. об этом J. Daniélou, *Platonisme*, с. 60–65; он же, *L'être*, с. 154–164.

<sup>16</sup> ... ὁ γάμος παραμυθία τοῦ ἀποθνῆσκειν ἐπενοήθη (*De virg.* 12: GNO VIII/1, 302, 27).

<sup>17</sup> ... τῆς περὶ τὴν γῆν ταλαιπωρίας ἀναχωρῆσαι (*De virg.* 13: GNO VIII/1, 303, 12 и ниже).

<sup>18</sup> *De virg.* 13.1: GNO VIII/1, 303, 15 и ниже.

<sup>19</sup> ... καθαρὸν δὲ καὶ ἀμύγες καὶ ἀμέτοχον τοῦ κακοῦ τὸ ἀγαθόν (*De virg.* 13.1: GNO VIII/1, 304, 5 и ниже); это представление о возвращении человека к изначальной естественности Григорий перенимает у Филона, см. M. Harl, «Adam et les deux arbres du Paradis chez Philon d'Alexandrie» // *Recherches de science religieuse*, 50, 1962, с. 321–388.

<sup>20</sup> См. *De virg.* 13: GNO VIII/1, 304, 12 и ниже.

<sup>21</sup> См. *De virg.* 13: GNO VIII/1, 304, 15 – 305, 9.

<sup>22</sup> Понимание Григорием супружества даже в трактате *О девстве* не настолько негативно, насколько можно было бы ожидать: супружество, как бы ни было оно преисполнено страстей, все-таки является «общественным служением» (λεῖτουργία, *De virg.* 7: GNO VIII/1, 284, 8), см. об этом M. D. Hart, «Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage» // *Theological Studies*, 51, 1990, с. 450–479.

<sup>23</sup> См. *De virg.* 13: GNO VIII/1, 305, 10–22.

<sup>24</sup> См. *De virg.* 14: GNO VIII/1, 306, 19.

<sup>25</sup> См. *De virg.* 14: GNO VIII/1, 305, 26 – 306, 21.

<sup>26</sup> Так считает большинство толкователей, см., напр., H. Urs von Balthasar, *Présence*, с. 88 и ниже; J. Daniélou, *Platonisme*, с. 52; H. Merki, 'Ομοίωσις θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg i.d. Schweiz 1952, с. 138–164.

<sup>27</sup> У александрийских предшественников Григория было несколько иное представление о разделении полов: для Филона различие полов, вместе с телесностью, относится лишь к «эстетическому» («чувственно-воспринимаемому»), а не «ноэтическому» («умозрительному») человеку (см. *De opif. mundi* 134). Ориген понимает различие полов у человека, созданного «по образу» Божию (в Быт. 1:27), а не «слепленного из праха земного» (в Быт. 2), как предвосхищение будущего, или же толкует его аллегорически – как дух и душу (см. *Hom. in Gen.* I, 13–15: GCS, Ориген VI, 15–19). Об обоих авторах см. ниже, гл. *Об устройении человека*, прим. 128. В этом своем более позднем сочинении *Об устройении человека* Григорий более подробно толкует возникновение различия полов: он различает два творения человека – как «образа Божия» и «как мужчины и женщины» (см. Быт. 1:27). Оба творения предшествуют падению и оба – очевидно – уже сопряжены с телесностью, пусть и телесностью духовной, см. об этом F. Floeri, «Le sens de la „division des sexes chez Grégoire de Nysse“» // *Revue des sciences religieuses*, 27, 1953, с. 105–111; и ниже, гл. *Об устройении человека*, раздел *Человек – образ Божий и его нынешние страдания*, и гл. *О душе и воскресении*, раздел *Воскрешение тела*.

<sup>28</sup> См. *De virg.* 12: GNO VIII/1, 302, 13.

<sup>29</sup> См. Ириней Лионский, *Adv. haer.* III, 16, 6: SC 211, 313, 210 – 315, 221.

<sup>30</sup> «... потому что связанное не иначе могло разорваться, как чрез разрушение соединяющих связей, так что первые связи разрываются чрез вторые, а вторые в свою очередь освобождают первые. И вышло так, что первая связь разрешилась от второй связи, а вторая

послужила к разрешению первой». (*Adv. haer.* III, 22, 4: SC 211, 441, 72 – 443, 78). См. весь пассаж III, 22, 3–4: SC 211, 439–445.

<sup>31</sup> См. *De virg.* 12: GNO VIII/1, 300, 10.

<sup>32</sup> См. *De virg.* 12: GNO VIII/1, 300, 13.

<sup>33</sup> См. *De virg.* 12: GNO VIII/1, 300, 19.

<sup>34</sup> См. *De virg.* 12.3: GNO VIII/1, 300, 20.

<sup>35</sup> ... ὅταν εἰς ἐκεῖνο τὴν διάνοιαν ἡμῶν ἐπιστρέψωμεν (см. *De virg.* 12: GNO VIII/1, 300, 24 и ниже).

<sup>36</sup> *De virg.* 12: GNO VIII/1, 301, 8.

<sup>37</sup> В евангельском тексте (Лк. 15) упоминается не «вдова», а просто «женщина». Источником интерпретации Григория могло стать толкование этой притчи Мефодием Олимпийским, *Symp.* IX, 4, 248: SC 95, 274, 7–13; см. об этом М. Aubineau, *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité*, с. 413, прим. 6.

<sup>38</sup> *De virg.* 12: GNO VIII/1, 301, 5.

<sup>39</sup> *De virg.* 12: GNO VIII/1, 301, 10.

<sup>40</sup> *De virg.* 12: GNO VIII/1, 301, 10 и ниже.

<sup>41</sup> См. Лк 15:8: ζητεῖ ἐπιμελῶς («прилежно ищет»).

<sup>42</sup> *De virg.* 12: GNO VIII/1, 301, 12.

<sup>43</sup> О «заботе о душе» (ἡ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια, resp. ἐπιμελεῖσθαι) см. Платон, *Apol. Socr.* 29e–30b; в одухотворенном смысле см., напр., Филон, *Contempl.* 36; Ebr. 33.

<sup>44</sup> ... αἱ δὲ ... σύννοικοι τῆς ψυχῆς δυνάμεις (*De virg.* 12: GNO VIII/1, 301, 23).

<sup>45</sup> ... ἡ λογιστικὴ τε καὶ ἐπιθυμητικὴ καὶ ἡ κατὰ λύπην τε καὶ ὀργὴν ἐγγινομένη διάθεσις, καὶ εἴ τινες ἄλλαι δυνάμεις εἰσὶ περὶ τὴν ψυχὴν θεωρούμεναι (*De virg.* 12.3: GNO VIII/1, 301, 24 – 302, 1).

<sup>46</sup> ... πρὸς τὸ καλόν τε καὶ ἀγαθὸν βλέπωσι (*De virg.* 12.3: GNO VIII/1, 301, 3).

<sup>47</sup> См. Плотин, *Enn.* I, 6 [1], 9, 7–15.

<sup>48</sup> *De virg.* 4.8: GNO VIII/1, 276, 15 и ниже. Этот образ использует и Филон, см. *Quis rer. div. her.* 82; *Vita Mos.* I, 29.

<sup>49</sup> ... πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος τὴν ἰδίαν καλλωπίψειν μορφὴν διὰ τῆς ἐνδεχομένης μιμήσεως (*De virg.* 4.8: GNO VIII/1, 276, 19 и ниже).

<sup>50</sup> *De virg.* 11.1: GNO VIII/1, 292, 10–15.

<sup>51</sup> *De virg.* 11: GNO VIII/1, 292, 24 и ниже.

<sup>52</sup> *De virg.* 6: GNO VIII/1, 281, 11. Душа представлена как «вечно подвижная» (ἀεικίνητος) или же «самодвижущаяся» (αὐτοκίνητος), в частности, в Платоновом диалоге *Федρ*, см. 245c5 (об этой неоднозначности в рукописях диалога см. L. Brisson, *Platon, Phèdre, suivi de La pharmacie de Platon de J. Derrida*, Paris 1989, с. 208 и ниже, с. 165).

<sup>53</sup> *De virg.* 6: GNO VIII/1, 280, 19.

<sup>54</sup> *De virg.* 6.2: GNO VIII/1, 280, 9–281, 15.

<sup>55</sup> *De virg.* 11: GNO VIII/1, 293, 17.

<sup>56</sup> ... μήτε μὴν ἀργὴν καὶ ἀκίνητον ἐν ἑαυτοῖς κατακλείσαντας ἔχειν (*De virg.* 11: GNO VIII/1, 293, 17 и ниже).

<sup>57</sup> См. *De virg.* 11: GNO VIII/1, 293, 20 – 294, 3.

<sup>58</sup> ... πᾶν τὸ καταλαμβάνομενον ὡς μικρότερον τοῦ ζητουμένου καταλιμπάνουσα (*De virg.* 11: GNO VIII/1, 294, 3 и ниже).

<sup>59</sup> *De virg.* 11: GNO VIII/1, 294, 12.

<sup>60</sup> *De virg.* 11: GNO VIII/1, 294, 17 и ниже. О мотиве голубки см. J. Daniélou, «La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne» // *Eranos-Jahrbuch*, 23, 1954, с. 389–418, в частности с. 397 и ниже.

<sup>61</sup> См. *De virg.* 11: GNO VIII/1, 294, 19–26; 295, 21.

<sup>62</sup> *De virg.* 11: GNO VIII/1, 296, 3 и ниже.

<sup>63</sup> ... ὡς ἂν διὰ τοῦ ὁμοίου καταλάβοι τὸ ὅμοιον (*De virg.* 11.5: GNO VIII/1, 296, 5 и ниже).

<sup>64</sup> *De virg.* 11.5: GNO VIII/1, 296, 6 и ниже.

<sup>65</sup> *De virg.* 11: GNO VIII/1, 296, 7 и ниже.

<sup>66</sup> ... ἐν τῇ μακαρίᾳ ἐκείνῃ ἐκστάσει (*De virg.* 10: GNO VIII/1, 290, 5).

<sup>67</sup> *De virg.* 10.2: GNO VIII/1, 290, 19 и ниже.

<sup>68</sup> *De virg.* 10: GNO VIII/1, 290, 21.

<sup>69</sup> ... τὸ ... ἀειδὲς πάντῃ καὶ ἀσχημάτιστον καὶ πληκτικότητος πάσης ἀλλότριον (*De virg.* 10: GNO VIII/1, 290, 25–291, 1).

<sup>70</sup> *De virg.* 10: GNO VIII/1, 290, 25. Контекст этого пассажа не исключает, что Григорий подразумевает лишь эстетический облик.

<sup>71</sup> *De virg.* 10: GNO VIII/1, 291, 9.

<sup>72</sup> *De virg.* 10: GNO VIII/1, 289, 25 и ниже. Добавление Григория о том, что это красота «вне всякого блага», может пониматься как трансцендентность самое красоты по отношению ко всем благим вещам, а не к благу первому. Плотин очень похоже говорит о благе, которое облачается красотой (... τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν προβέβλημενον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν), однако при этом он не указывает, что красота была вне блага, а наоборот, что благо «вне (ἐπέκεινα) красоты» или ей тождественно (см. *Enn.* I, 6 [1], 9, 41 и ниже).

<sup>73</sup> Другого мнения придерживается A. Meredith, согласно которому Григорий отождествляет красоту и благо (см. *The Good*).

<sup>74</sup> ... ὁρθῶς ὁδεύσει τὴν πορείαν (*De virg.* 4: GNO VIII/1, 271, 26 – 272, 1).

<sup>75</sup> ... τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν (*De virg.* 4: GNO VIII/1, 272, 4 и ниже).

<sup>76</sup> *De virg.* 4: GNO VIII/1, 272, 4 и ниже.

<sup>77</sup> ... πρὸς τὸν ἄνω σκοπὸν (*De virg.* 4: GNO VIII/1, 272, 14).

<sup>78</sup> См. *De virg.* 4: GNO VIII/1, 272, 12 и ниже.

<sup>79</sup> ... τὴν ἀρετὴν ... οὐδεὶς ὁρος ἀνθρώπινος περιγράφει (*De virg.* 4: GNO VIII/1, 268, 10 и ниже).

<sup>80</sup> См. Плотин, I, 6 [1], 9.

<sup>81</sup> *De virg.* 10.1: GNO VIII/1, 289, 13. Об «изумлении» от видения красоты говорит и Плотин, *Епп.* I, 6 [1], 4, 17; I, 6[1], 7, 14.17.

<sup>82</sup> См. *De virg.* 11: GNO VIII/1, 294, 3 и ниже, цитируется выше, прим. 58.

<sup>83</sup> *De virg.* 10.2: GNO VIII/1, 291, 4–12.

## 7. «О БЛАЖЕНСТВАХ»

К ранним произведениям Григория, кроме трактата *О девстве*, можно отнести гомилии *О молитве* (Εἰς τὸ πάτερ ἡμῶν) и *О блаженствах* (Εἰς τοὺς μακαρίσμοις<sup>1</sup>). В обоих произведениях используется одинаковый метод. Григорий в цикле проповедей разбирает оба новозаветных текста стих за стихом, размышляя об их значении для духовной жизни. В обоих текстах Григорий прослеживает духовное восхождение, новозаветную параллель восхождению Моисея на Синай, где вождь ветхозаветного народа получил некое определяющее откровение (к этой теме Григорий еще вернется подробно в трактате *О жизни Моисея законодателя*).

### *Мотив восхождения*

Вторая беседа Григория *О молитве* начинается с установления параллелей: между Иисусом-Законодателем и Его ветхозаветным прообразом, между синайским богоявлением и новым обращением к Богу, данным Иисусом в молитве *Отче наш*. Когда Моисей готовил израильтян к синайскому «тайноведению» (μυσταγωγία<sup>2</sup>), – рассуждает Григорий, – он не считал их достойными принять божественное откровение (θεοφανεῖα<sup>3</sup>), пока они не очистятся воздержанием и омовением. Но израильтяне все равно были настолько ошеломлены явлением Божией силы в огне, мраке (ὁ ὑνός<sup>4</sup>), дыме и трубном гласе, что попросили самого Моисея быть их посланцем, который узнает у Бога и сообщит им Его волю<sup>5</sup>.

Напротив, продолжает Григорий, наш законодатель, Иисус Христос, ведя нас к Божественной благодати<sup>6</sup>, не ужасает нас видом Синайской горы, покрытой тьмой и дымом, не

требует ветхозаветного трехдневного очищения, не оставляет весь сонм (πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν<sup>7</sup>) в ожидании у подножия горы, пока одному-единственному откроется путь на ее вершину, покрытую мраком, застилающим Божию славу<sup>8</sup>. Вместо горы Он ведет нас на небеса, отверзаемые людям их добродетелями<sup>9</sup>. Кроме того, Он открывает народу не только видение Божественной силы, но и родство с Божественным естеством, – непосредственное участие в нем<sup>10</sup>.

... И не мраком (γνόφῃ) покрывает все превосходящую славу, чтобы неудобозримой была для ищущих, но, озарив мрак ясным светом учения (τῷ τηλαυγεῖ φωτὶ τῆς διδασκαλίας), соделал, что чистые сердцем в полной ясности созерцают неизреченную славу<sup>11</sup>.

Он берет воду для омовения не из внешних источников, но являет в нас самих очищающие потоки (слезы раскаяния и чистую совесть). Он предписывает не супружеское воздержание, а воздержание от всего земного и от страстей вообще, позволяющее приступить в молитве к Богу. Он учит нас молиться не для того, чтобы мы сотрясали воздух заученными словами, а для того, чтобы мы познали, как восходить к Богу<sup>12</sup>.

В беседах Григория указан путь восхождения к тем или иным блаженствам, перечисленным в Нагорной проповеди, что, в связи с нашей темой, требует особого внимания<sup>13</sup>. Согласно Евангелию от Матфея, Иисус произнес Свою проповедь о блаженствах на горе, куда Он взошел со Своими учениками (см. Мф. 5:1). В толковании Григория эта гора – восхождение «от понятий пустых и низких на духовную гору возвышенного созерцания»<sup>14</sup>. Она удалена от всех теней, которые отбрасывают холмы зла, она озарена истинным светом ясных небес, позволяющим узреть воочию все, чего не видно снизу. Иисус, божественный Логос, благословляет здесь восходящих с Ним, и здесь, наверху, с достигнутой вершины, «как бы перстом»<sup>15</sup> указывает на



Царство Небесное, на отдельные проявления блаженства и на главный плод всех трудов: стать близким другом Бога, буквально – «сообитателем Божиим»<sup>16</sup>.

В другом месте Григорий представляет восемь Матфеевых блаженств как лестницу Иакова, восходящую от земли к небесам, наверху которой – Сам Бог (см. Быт. 28:12 ff). Согласно Григорию, лестница означает «жизнь по добродетели» (τὸν κατ' ἀρετὴν βίον<sup>17</sup>), которая заключается в постоянном восхождении:

... не иначе можно возвыситься до Бога, как только всегда взирая в горнее и имея непрекращающееся вожделение высшего, а потому [Иаков] не любил останавливаться на том, в чем уже преуспел, но почитал для себя ущербом, если не касается того, что еще выше<sup>18</sup>.

Так и цепь восьми блаженств предстает для Григория восхождением (ἀνόδος<sup>19</sup>) к Богу по отдельным ступеням, словно по лестнице (κλίμαξ<sup>20</sup>), где первая ступень ведет нас на вторую, вторая на третью и т. д.<sup>21</sup>, и на каждой из ступеней все глубже раскрывается наше подобие Богу. Поскольку Сам Бог совершенно блажен (см. 1 Тим. 1:11; 6:15), восходя по лестнице блаженств, мы все более уподобляемся Тому, Кто на ее вершине<sup>22</sup>. Самоотречение, милосердие, чистота, правда и т. д., о которых говорят блаженства, – это качества Самого благого Бога; усваивая их себе, мы уподобляемся Ему<sup>23</sup>. По ступеням нищеты (или самоотречения и смирения), кротости (или чуждости всякому злу), покаянного плача, жажды добродетели, милосердия, чистоты сердца, миротворения и претерпевания за правду Григорий ведет своего читателя к блаженству, к участию в самом Божестве.

В контексте нашей темы интересно представление о постоянном восхождении, символизированное лестницей Иакова. Однако Григорий не указывает, что оно должно быть восхождением без конца; напротив, судя по его словам, участие в блаженстве Самого Бога доступно человеческим силам. Поэтому восьмое блаженство – гонения за правду – понимается

как определенная кульминация: «как некая вершина всех блаженств, оно составляет самый верх доброго восхождения»<sup>24</sup>. (Григорий здесь среди прочего обыгрывает аллегорическое значение числа «восемь» как дня воскрешения<sup>25</sup>).

### *Бег к цели*

Восьмое блаженство вызывает у Григория ассоциации с ареной мученичества, сражением за веру, бегом на состязаниях<sup>26</sup>. Здесь идет речь не о беге без конца, но о победе: достичь цели как можно быстрее, не допустив победы противников, и получить венец победителя. Между тем человек, живущий на грани (ἐν μεθωρίῳ<sup>27</sup>) добра и зла, в своем беге может обратиться в оба направления. Если он бежит к добру, то по причине двойственности своего положения он нередко движим не только стремлением к добру, но и желанием избежать зла, и иногда его подталкивает к благу не что иное, как зло, – скажем, если он гоним, оставаясь непоколебимым. «А доброе и что выше всякого добра»<sup>28</sup>, цель, к которой поспешает гонимый, и цель всего состязания – это, для Григория, Сам Господь. Одержатъ победу – значит устоять, отвратиться от зла и гибели к благу, истине и бессмертию, получить участие в блаженстве Самого Бога<sup>29</sup>.

Метафора состязания или соревнования нужна Григория и для пояснения, что «кроткий» (πραῦς, Мф. 5:5) вовсе не означает «робкий» или «медленный». Святитель обращается к образу апостола Павла, который не только храбро воевал с неприятными обстоятельствами и кознями недругов «и поворотлив был в рукопашном бою» (ἡ πικτική<sup>30</sup>), но и своих слушателей побуждал к бегу в этом состязании, чтобы получить венец победы (см. 1 Кор. 9:24). По его собственным словам, Павел в безостановочном и постоянно ускоряющемся течении «стремился вперед, предавая забвению задняя» (ср. Флп. 3:13)<sup>31</sup>. Итак, здесь мы вновь встречаем любимый новозаветный стих Григория, приведенный как описание храброго боя.

*Жажда добродетели*

В другом месте проповедей о блаженствах<sup>32</sup> Григорий соединяет мысль апостола об устремлении к будущему, к предстоящему нам, с постоянной жаждой правды, которая не утоляется насыщением<sup>33</sup>. Согласно Григорию, это – жажда Бога. Апостол Павел, свидетельствующий, что в нем «живет Христос» (см Гал. 2:20), определенно достиг насыщения, и все равно он не удовлетворяется этим, но, как постоянно алчущий, стремится далее вперед<sup>34</sup>: «Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершился; но стремлюсь, не достигну ли и я» (Флп. 3:12).

Неутолимая жажда правды является для Григория образом добродетели, которой мы никогда не пресытимся, которая никогда не надоест: «Потому что все это [целомудрие, чистота, упражнение во всякой добродетели и т. д.] всегда можно приводить в действие, и во все продолжение жизни нет времени, приводящего в пресыщение и добрую деятельность»<sup>35</sup>.

Здесь мы, очевидно, прикасаемся к одному из главных нервов идеи Григория о жизни как бесконечном движении – к полемике с (предположительно оригеновским) представлением о пресыщении души<sup>36</sup>. Для Григория «приобретение добродетели, в коем однажды твердо она укоренилась, ни временем не меряется, ни сытостью не ограничивается»<sup>37</sup>. Однако святитель не указывает однозначно, идет ли речь о пути без конца. Скорее, он рассматривает диалектику насыщения и возникающей из него новой жажды: кто стремится к добродетели, тому «Бог-Слово обещает удовлетворение алчбы (см. Мф. 5:6), такое удовлетворение, которое сытостью воспаляет, а не уташает желание»<sup>38</sup>.

Хотя Григорий указывает здесь некий бесконечный путь, он, однако, не имеет в виду какого-либо усилия, никогда не достигающего цели, или бега к цели, которая все время удаляется. Усилие добродетели, по Григорию, – не тщетный бег «стареющих ступить на вершину своей тени», где пресле-

дуемое без конца уходит от настигающего<sup>39</sup>. Кто вожделеет добродетели, тот делает добро своим приобретением<sup>40</sup>, поскольку сам в себе может видеть то, к чему он стремится. От насыщения желание лишь увеличивается, эти полюса взаимно приумножаются<sup>41</sup>.

### *Видение Бога*

В беседе о блаженстве «чистых сердцем» Григорий вновь затрагивает парадокс достижения, означающего дальнейшее стремление, поскольку цель стремления никогда не может быть вполне объята. Как могут «чистые сердцем» видеть Бога (см. Мф. 5:8), если Бога видеть невозможно (см. Исх. 33:22; Ин. 1:18; 1 Тим. 6:16)? И значит ли «видеть Бога» то же самое, что «иметь жизнь вечную» (ведь согласно Григорию, в Писании «видеть» означает то же, что и «иметь»)? Зачем же нам обещано недостижимое, и вызвана надежда, которой не на что опереться?<sup>42</sup>

Григорий разрешает это недоумение (практически по методу средневековых схоластов), обращаясь к различению разных способов видения или познания чего-либо. Само по себе Божественное естество, каково оно по своей сущности<sup>43</sup>, определено превышает возможности человеческого познания. Бог, Который по естеству «выше всякого естества»<sup>44</sup>, «невидимый и неопиcуемый»<sup>45</sup>, однако, может быть видимым и постигаемым «в другом отношении» (ἄλλῳ λόγῳ<sup>46</sup>) – скажем, исходя из сотворенного Им. Как по произведению художника мы познаем не его естество, а его умение, так и по всему творению мы можем познать не естество Божие, а лишь Божию премудрость, а по сотворению человека свободным – не Божию сущность, а Божию благодать. И вообще все благое и возвышенное, к примеру, сила или чистота, уже может дать нам некоторое представление о Боге<sup>47</sup>. «Ибо Невидимый по естеству делается видимым в действиях, усматриваемый в чем-либо из того, что окрест Его»<sup>48</sup>.

Этим блаженством, продолжает Григорий, очевидно, предполагается также нечто иное. Оно не подразумевает, что можно познать нечто о Боге, но подразумевает, что можно Его видеть, и даже иметь Его в себе<sup>49</sup>. Тот, кто очистил свое сердце от всего тварного и от всех страстей (тем самым исправив изначальную человеческую склонность к чувственному), «в собственной своей лепоте усматривает образ Божия естества»<sup>50</sup>, хотя «слава Божия неизъяснима (ἀνερμήνευτον), и лепота неизглаголанна (ἄφραστον), ее естество неместимо» (ἄχώρητον)<sup>51</sup>.

С этим неоплатоническим учением, которое нам уже известно из сочинения Григория *О девстве*, сопряжено также размышление о человеческой способности вместить «горняя», о той мере, в которой человек способен познать Бога. Григорий приводит пример: каждый способен вдохнуть воздух лишь сообразно вместительности своих легких (εὐρυχωρία<sup>52</sup>), и невозможно вобрать в себя весь воздух. Так же и познание Бога, которое нам дает Писание, соответствует нашей способности вместить, и даже превышает ее, однако Божие величие остается далеко не постижимым<sup>53</sup>.

Как же иначе было бы возможно, спрашивает Григорий в другом месте своих проповедей, дать имя невиданному (τὸ ἀθέατον), описать невещественное (τὸ ἄϋλον), указать на безвидное (τὸ ἀειδέες)? Как могли бы мы объять не имеющее величины (τὸ ἀμέγεθες), количества (τὸ ἄποσον), качества (τὸ ἄποιον), очертаний (τὸ ἀσχημάτιστον), не связанное временем и пространством, превышающее всякие пределы (τὸ ἐξώτερον παντὸς περασμοῦ) и опровергающее любое ограниченное представление<sup>54</sup>? Очевидно, к нему приложимы всякие высокие имена, – «Божество, царствие, сила, присносушие, нетление, радость»... Но как открыть нашему взору это Благо, «созерцаемое и не видимое»<sup>55</sup>, которое всему сущему сообщает бытие, но само не нуждается быть приведенном к бытию, поскольку существует вечно (ἀεὶ ὄν<sup>56</sup>)? Такое «пытливое исследование» будет тщетным,

однако именно «по самой невозможности увидеть искомое отпечатлется в нас некое понятие о величии искомого»<sup>57</sup>.

### *Гармония как подобие простому Богу*

Хотя Григорий описывает здесь непостижимость верховного Блага, он прямо не называет его бесконечным или неограниченным. Он еще не пришел к метафоре пути без конца. В толковании того блаженства, которое обещано миротворцам, что они «сынами Божиими нарекутся», Григорий использует это сравнение в другом ракурсе. Главными качествами Бога здесь оказываются благодать и простота, – но не бесконечность. Если Бог – Податель блага, человек должен уподобиться Ему отрешением от всего, что противится благу<sup>58</sup>. Если Бог прост и несоставен<sup>59</sup>, то уподобится Ему тот, кто преодолеет раздор между духом и телом, наличествующий в человеческом естестве: кто целиком обратится к благу, тот приведет тело к «мирной гармонии»<sup>60</sup> с духом и, тем самым, приведет внешнее и явное в совершенное согласие с внутренним и тайным. Таким объединением человек подражает Божью единству и в самом деле может называться сыном Божиим<sup>61</sup>. О том, насколько такое единство и такая гармония достижимы, о том, что человеческое совершенство заключается в самом поиске его, Григорий здесь ничего не говорит.

\* \* \*

В проповедях Григория на Евангельские блаженства еще не развиты ни мысль о бесконечном Боге, ни представление о человеческой жизни как пути без конца. Тем не менее здесь мы уже находим необходимый материал для создания этого учения: в первую очередь, это мысль о восхождении, которое не утоляется никаким обретением, но, достигнув очередной ступени лестницы Иакова, восходящий уже готовится к следующему шагу. При этом, на основании стихов Флп. 3:12–14, мотив восхождения соединяется с

метафорой бега вперед, постоянного стремления к тому, что лежит перед нами. «Жажда добродетели» обращает к подлежащему нам еще и с другой точки зрения, – как диалектика этого стремления, его наполнение и возрастающая глубина. Григорий отстраняется как от идеи о насыщении и пресыщении души, так и от попытки «поймать собственную тень», т. е. от идеи постоянного духовного усилия, никогда не достигающего цели. Наконец, мотив видения невидимого Бога в собственной очищенной душе, а также мотив уподобления простому Богу в гармонии духа и тела представляют собой попытку сочетать идею Божией трансцендентности и инаковости с библейским представлением о человеке как образе Божиим. Мы увидим, что в дальнейших сочинениях Григория понятие Божией бесконечности и учение о человеческой жизни как пути без конца будут лишь взаимодополняющими вариациями одной темы.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Хотя J. Daniélou изначально предполагал, что проповедь о блаженствах была произнесена на закате жизненного пути Григория, (см. J. Daniélou, *Platonisme*, с. 12), позже он переменял свое мнение, см. выше, гл. *Жизнь и труды Григория*, прим. 2.

<sup>2</sup> *De or. Dom.* 2: GNO VII/2, 20, 3.

<sup>3</sup> *De or. Dom.* 2: GNO VII/2, 20, 4.

<sup>4</sup> *De or. Dom.* 2: GNO VII/2, 20, 8.

<sup>5</sup> ... αὐτοῖς μεσίτην γενέσθαι τοῦ θεοῦ βουλήματος (*De or. Dom.* 2: GNO VII/2, 20, 10).

<sup>6</sup> ... προσάγειν ἡμᾶς τῇ θεῖᾳ χάριτι μέλλων (*De or. Dom.* 2: GNO VII/2, 20, 13 ff).

<sup>7</sup> *De or. Dom.* 2: GNO VII/2, 20, 18.

<sup>8</sup> ... τὴν ἄνοδον ἐπὶ τὴν κορυφὴν τοῦ ὄρους χαρίζεται, τὴν κεκαλυμμένην τῷ γνόφῳ τῷ τὴν δόξαν Θεοῦ περικρύπτοντι (*De or. Dom.* 2: GNO VII/2, 20, 19 ff.).

<sup>9</sup> ... ἐπ' αὐτὸν ἀνάγει τὸν οὐρανόν, βατὸν τοῖς ἀνθρώποις αὐτὸν διὰ τῆς ἀρετῆς καταστήσας (*De or. Dom.* 2: GNO VII/2, 20, 21 ff).

<sup>10</sup> ... καὶ κοινωνοὺς ἀπεργάζεται, καὶ εἰς συγγένειαν τρόπον τινὰ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως τοὺς προσιόντας ἄγει (*De or. Dom.* 2: GNO VII/2, 20, 23 ff).

<sup>11</sup> *De or. Dom.* 2: GNO VII/2, 20, 25–21, 4; рус. пер. – с. 401 (здесь и далее перевод гомилий *О молитве* – по изд.: *Творения святого Григория Нисскаго*, Москва, 1861, т. 1). В трактате *О жизни Моисея* Григорий припишет Синайскому мраку еще и другое значение, см. ниже, гл. *О жизни Моисея*, раздел *Синайское богоявление*.

<sup>12</sup> ... ἐπίνοιαν τῆς πρὸς Θεὸν ἀναβάσεως ... κατ'ὠρθωμένην (*De or. Dom.* 2: GNO VII/2, 21, 13 ff).

<sup>13</sup> О толковании Григорием блаженств, – вероятно, первой в истории попытке последовательно интерпретировать этот текст, – см. M. Girardi, «Annotazioni alla esegesi di Gregorio Nisseno nel „De beatitudinibus“» // *Augustinianum*, 35, 1995, с. 161–182 (свою трактовку M. Girardi почти дословно воспроизводит и в сравнительном исследовании «Basilio e Gregorio Nisseno sulle beatitudini» // *Vetera Christianorum*, 32, 1995, с. 91–129; еще ранее подобное сравнение предпринял G. E. Gould, «Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa on the Beatitudes» // *Studia patristica*, 22, 1989, с. 14–22; оба автора указывают, что трактовки Василия имеют ситуативный, преимущественно поучительный характер, тогда как у Григория речь идет о продуманном систематическом исследовании, адресованном философски образованной публике). Другие небезынтересные интерпретации этого произведения представлены в актах посвященного Григорию Восьмого международного colloquium, прошедшего в августе 1998 г. в Падерборне.

<sup>14</sup> ... συναναβῆναι αὐτῷ [τῷ λόγῳ] χαμόθεν ἀπὸ τῶν κοίλων τε καὶ ταπεινῶν νοημάτων εἰς τὸ πνευματικὸν ὅρος τῆς ὑψηλῆς θεωρίας (*De beat.* 1: GNO VII/2, 77, 5 ff; рус. пер. – с. 359. Здесь и далее перевод гомилий *О блаженствах* – по изд.: *Творения святого Григория Нисскаго*, Москва, 1861, т. 2).

<sup>15</sup> ... οἷον δακτύλῳ τινί (*De beat.* 1: GNO VII/2, 78, 4).

<sup>16</sup> ... τὸν ἐκ τῶν διωγμῶν καρπὸν, ὃ ἐστὶ τὸ σύνοικον θεοῦ γενέσθαι (*De beat.* 1: GNO VII/2, 78, 7 ff; рус. пер. – с. 360).

<sup>17</sup> *De beat.* 5: GNO VII/2, 123, 25 ff.

<sup>18</sup> ... ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλως πρὸς τὸν θεὸν ὑψωθῆναι μὴ αἰεὶ πρὸς τὰ ἄνω βλέποντα καὶ τὴν τῶν ὑψηλῶν ἐπιθυμίαν ἀληκτον ἔχοντα, ὡς μὴ ἀγαπᾶν ἐπὶ τῶν ἤδη κατορθωθέντων μένειν ἀλλὰ ζημίαν ποιεῖσθαι, εἰ τοῦ ὑπερκειμένου μὴ ἄψαιτο (*De beat.* 5: GNO VII/2, 124, 1 – 5; рус. пер. – с. 419).

<sup>19</sup> *De beat.* 2: GNO VII/2, 90, 4.

<sup>20</sup> *De beat.* 2: GNO VII/2, 89, 22.

<sup>21</sup> См. *De beat.* 2: GNO VII/2, 89, 22 – 90, 4.

<sup>22</sup> См. *De beat.* 5: GNO VII/2, 124, 5 – 15.

<sup>23</sup> См. *De beat.* 1; 5; 1; 6: GNO VII/2, 82, 22 – 84, 28; 124, 16 – 125, 3; 141, 18 – 27.



<sup>24</sup> ... ἥτις ὥσπερ κορυφὴ τῶν μακαρισμῶν πάντων ἐπὶ τοῦ ἀκροτάτου κεῖται τῆς ἀγαθῆς ἀναβάσεως (*De beat.* 8: GNO VII/2, 161, 16 ff; рус. пер. – с. 467).

<sup>25</sup> См. *De beat.* 8: GNO VII/2, 161, 11 – 162, 3.

<sup>26</sup> См. *De beat.* 8: GNO VII/2, 163, 23 – 164, 1.

<sup>27</sup> См. *De beat.* 8: GNO VII/2, 164, 16.

<sup>28</sup> ... ἀγαθὸν δὲ καὶ παντὸς ἀγαθοῦ ἐπέκεινα (*De beat.* 8: GNO VII/2, 164, 13; рус. пер. – с. 470).

<sup>29</sup> См. *De beat.* 8: GNO VII/2, 164, 13 – 23.

<sup>30</sup> *De beat.* 2: GNO VII/2, 93, 24; рус. пер. – с. 379–80.

<sup>31</sup> См. *De beat.* 2: GNO VII/2, 93, 15 – 19.

<sup>32</sup> См. *De beat.* 4: GNO VII/2, 122, 25 – 123, 4.

<sup>33</sup> Р. Meloni подробно сравнил Григоријево толкование этого блаженства с другими патристическими комментариями, однако на типичный для Григория мотив *ἐπεκτασис* он не обращает особого внимания, см. Р. Meloni, «„Beati gli affamati e assetati di giustizia“. L'interpretazione patristica» // *Sandalion*, 2, 1979, с. 143–219, особенно с. 179–185.

<sup>34</sup> ... ὥς πεινῶν ἀεὶ τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτείνεται (*De beat.* 4: GNO VII/2, 123, 1).

<sup>35</sup> “Οτι ταῦτα μὲν ἔξεστι διαπαντὸς ἐνεργεῖν καὶ οὐδεὶς ἐστι καιρὸς ἐν παντὶ τῷ τῆς ζωῆς διαστήματι τῆς ἀγαθῆς κόρον ἐμποιῶν ἐνεργείας (*De beat.* 4: GNO VII/2, 120, 11 – 4; рус. пер. – с. 414).

<sup>36</sup> См. выше, гл. Обзор исследований, раздел *Πολεμικα с Оригеном?*, ff, гл. *Бесконечность Бога и бесконечный путь человека*, раздел *Πολεμικα с идеей пресыщения*.

<sup>37</sup> “Η δὲ τῆς ἀρετῆς κτήσις οἷς ἂν ἅπαξ βεβαίως ἐνιδρυθῇ οὐ χρόνῳ μετρεῖται, οὔτε κόρῳ περιορίζεται (*De beat.* 4: GNO VII/2, 120, 25 – 121, 1; рус. пер. – с. 415).

<sup>38</sup> ... πλησμονὴν ἐξάπτουσαν κόρῳ τὴν ὄρεξιν, οὐκ ἀμβλύνουσαν (*De beat.* 4: GNO VII/2, 121, 4 ff; рус. пер. – с. 415).

<sup>39</sup> ... καθάπερ τοῖς τῇ κορυφῇ τῆς ἑαυτῶν σκιᾶς ἐπιτρέχουσιν (*De beat.* 4: GNO VII/2, 121, 9 ff; рус. пер. – с. 415).

<sup>40</sup> ... κτῆμα ἴδιον ποιεῖται τὸ ἀγαθόν (*De beat.* 4: GNO VII/2, 121, 14 ff).

<sup>41</sup> ... ἡ δὲ πλησμονὴ ... οὐκ ἀποστροφὴν, ἀλλ’ ἐπίτασιν ποιεῖ τῆς ὀρέξεως, καὶ συναύξεται ἀλλήλοις κατὰ τὸ ἴσον ἀμφοτέρω (*De beat.* 4: GNO VII/2, 121, 16 – 19).

<sup>42</sup> См. *De beat.* 6: GNO VII/2, 137, 11 – 139, 6.

<sup>43</sup> ... αὐτὴ καθ’ ἑαυτὴν ὃ τι ποτὲ κατ’ οὐσίαν ἐστί (*De beat.* 6: GNO VII/2, 140, 15 ff).

<sup>44</sup> ... κατὰ τὴν φύσιν ὃ ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν (*De beat.* 6: GNO VII/2, 140, 26).

<sup>45</sup> ... ὁ ἀόρατός τε καὶ ἀκατάληπτος (*De beat.* 6: GNO VII/2, 140, 27 – 141, 1).

<sup>46</sup> *De beat.* 6: GNO VII/2, 140, 27; рус. пер. – с. 441.

<sup>47</sup> См. *De beat.* 6: GNO VII/2, 141, 1 – 21.

<sup>48</sup> 'Ο γὰρ τῇ φύσει ἀόρατος ὁρατὸς ταῖς ἐνεργείαις γίνεται, ἐν τισι τοῖς περὶ αὐτὸν ιδιώμασι καθορώμενος (*De beat.* 6: GNO VII/2, 141, 25 ff; рус. пер. – с. 442).

<sup>49</sup> ... τὸ ἐν ἑαυτῷ σχεῖν τὸν Θεόν (*De beat.* 6: GNO VII/2, 142, 14 ff).

<sup>50</sup> ... ἐν τῷ ιδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορᾷ τὴν εἰκόνα (*De beat.* 6: GNO VII/2, 142, 22).

<sup>51</sup> *De beat.* 6: GNO VII/2, 143, 1 ff; рус. пер. – с. 443.

<sup>52</sup> *De beat.* 7: GNO VII/2, 150, 13.

<sup>53</sup> См. *De beat.* 7: GNO VII/2, 150, 12 – 20.

<sup>54</sup> См. *De beat.* 3: GNO VII/2, 104, 15 – 19.

<sup>55</sup> ... τὸ θεώμενον καὶ μὴ βλεπόμενον (*De beat.* 3: GNO VII/2, 104, 24 ff).

<sup>56</sup> *De beat.* 3: GNO VII/2, 104, 26.

<sup>57</sup> ... δι' αὐτοῦ τοῦ μὴ δυνηθῆναι κατιδεῖν τὸ ζητούμενον ἔννοιάν τινα τοῦ μεγέθους τῶν ζητουμένων ἀνατυπώσασθαι (*De beat.* 3: GNO VII/2, 105, 3 ff; рус. пер. – с. 394–5).

<sup>58</sup> См. *De beat.* 7: GNO VII/2, 159, 16 – 160, 7.

<sup>59</sup> ... ἀπλοῦν τὸ θεῖον καὶ ἀσύνθετον (*De beat.* 7: GNO VII/2, 160, 21).

<sup>60</sup> ... εἰς εἰρηνικὴν συμφωνίαν (*De beat.* 7: GNO VII/2, 160, 13 ff).

<sup>61</sup> См. *De beat.* 7: GNO VII/2, 160, 11 – 161, 3.

## 8. «О НАДПИСАНИИ ПСАЛМОВ»

Следующим из ранних сочинений<sup>1</sup> Григория считается трактат *О надписании Псалмов* (Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν). Речь идет не о каком-либо полном комментарии Псалтири, скорее здесь представлены общие размышления о структуре и смысле ветхозаветной Книги Псалмов. Для начала Григорий дает обзор отдельных частей Псалтири (Пс. 1 – 41; 42 – 72; 73 – 89; 90 – 106; 107 – 150 [нумерация согласно еврейскому тексту])<sup>2</sup>, затем разбирает надписания отдельных Псалмов либо в их «историческом» смысле (напр. соотношение Псалма с определенным эпизодом жизни царя Давида<sup>3</sup>) либо – преимущественно – в аллегорическом значении (к излюбленным образам Григория принадлежит восьмиструнный инструмент, числом своих струн символизирующий начало будущего века<sup>4</sup>). Некоторые исследователи считают это сочинение незавершенным<sup>5</sup>.

### *Малая теология музыки*

Прежде чем взяться за толкование, Григорий размышляет над тем, почему царь Давид преподносит свою «философию» (φιλοσοφίαν<sup>6</sup>) в музыкальной форме Псалмов.

Поскольку музыка, сравнительно с изобразительным искусством, больше связана с эмоциональным восприятием, нежели с материей, у отцов Церкви она не всегда удостоивалась высокой оценки. Вспомним хотя бы стыдливое признание Августина, что он наслаждается пением Псалмов, – а не только духовным содержанием слов<sup>7</sup>! Сказанное не выражает какую-либо субъективную позицию этого весьма своеобразного мыслителя, бывшего манихея (и, между прочим, автора систематического, в пифагорейском

духе, трактата *О музыке*<sup>8</sup>). Для других отцов Церкви музыка также имела какой-то подозрительный привкус если не откровенно языческих культов<sup>9</sup>, то, по крайней мере, изнеженности и беспутства<sup>10</sup>. Ветхозаветное употребление музыки – так же, как принесение кровавых жертв, – отцы считали чем-то уже превзойденным духовным законом Евангелия, и старались истолковывать упоминания о нем аллегорически<sup>11</sup> (отсюда и особая трактовка Григорием «восьмиструнного инструмента», и другие примеры, с которыми мы еще встретимся).

В этом контексте «малая теология» музыки (как с большим вопросительным знаком называет этот отрывок А.-И. Марру<sup>12</sup>) Григория действительно заслуживает внимания, хотя в рамках греческого «философского койнэ»<sup>13</sup> она не представляет ничего необычного (ср. пифагорейские рассуждения в Платоновом *Тимее* (47d) и другие теории об устройении вселенной как музыки, особенно в стоицизме<sup>14</sup>).

Григорий начинает с наблюдения, что «философия» Давида, преподносимая в виде Псалмов, пользуется чрезвычайной популярностью во всех слоях населения, при скорбных и радостных событиях, на свадьбах и всенощных бдениях<sup>15</sup>, именно благодаря своей музыкальной форме<sup>16</sup>. Это – «мелодическая философия»<sup>17</sup>. Григорий пытается ответить на вопрос, почему музыка улаживает нас. Он приходит к описанию человека как «микрокосма», включающего все, наблюдаемое в макрокосме<sup>18</sup>: все сущее упорядочено в некоей «музыкальной гармонии»<sup>19</sup>, где разнообразнейшие предметы, несмотря на свое разнообразие, гармонизируют друг с другом в неизблемом порядке и ритме<sup>20</sup>. Стройность и неизменный ритм вселенной проявляются в смешении (κράσις<sup>21</sup>) разных качеств в каждом отдельном предмете, которое обеспечивает слаженность<sup>22</sup> и согласие каждой части с целым<sup>23</sup>, включая весь космос в некое музыкальное действие<sup>24</sup>.

Таким образом, для Григория основой вселенской гармонии является «смешение» (материалистичная метафора,

характерная для стоиков<sup>25</sup>), обеспечивающее внутреннюю спаянность и согласие каждой части со всем космосом<sup>26</sup>. Порядок и ритм вселенной проявляются в мельчайших деталях: каждая часть, гармоничная сама в себе, ладит с целым, поскольку на свой лад воспроизводит его внутреннее устройство.

Однако чтобы эта материалистичная метафора не ввела читателя в заблуждение, Григорий спешит добавить, что «слушателем (этой симфонии) бывает ум (ὁ νοῦς)»<sup>27</sup>, который вовсе не нуждается в чувственном восприятии и, оставляя его позади, обращает слух к «песнопению небес»<sup>28</sup>, к сладкозвучию, образованному «согласием, (...) слагаемым из противоположностей»<sup>29</sup>. Движение небес, как и всей природы, основано на противостоянии покоя и движения (στάσις καὶ κίνησις<sup>30</sup>): в движении виден покой, а в том, что недвижимо, – постоянная подвижность (τὸ ἀεὶκίνητον<sup>31</sup>). Небо пребывает в безостановочном движении либо по кругу, либо по «блуждающей орбите», однако траектория (εἰρμός<sup>32</sup>) этого движения всегда та же, она неизменна. И напротив, то, что неподвижно, сопряжено с подвижным в совершенной музыкальной гармонии<sup>33</sup>. Так, смешанное (σύγκρατον<sup>34</sup>) славословие «оглашает вселенную всестройным сладкопением».

Именно эти «взаимное единодушие и сострастие [«симпатия»] всего, направляемые в порядке, чинности и последовательности, составляют первую, первообразную и истинную мусикию»<sup>35</sup>. «Ее-то, по неизреченному закону премудрости, Правитель вселенной художественно предначинает тем, что вечно совершается в премудрости»<sup>36</sup>. Итак, идею музыкальной гармонии мира, *художник и строитель* (τεχνίτης καὶ δημιουργός) которой, как говорит Апостол (Евр. 11:10), Бог<sup>37</sup>, Григорий соединяет с библейским представлением о творении словом, творении посредством Логоса. Интересно замечание о посреднической роли того, «что вечно совершается в премудрости»: очевидно, речь

идет о непрестанном движении небес, которое никогда не останавливается и от которого происходят движение и гармония всей вселенной.

Человек, «малый мир», но и «подражание Приведшему мир в стройность»<sup>38</sup>, сам в себе усматривает то же согласие, которое действует во всей вселенной, поскольку часть непременно однородна (ὁμογενές<sup>39</sup>) целому. Подобно тому, как в осколке стекла отражается все солнце, так и в человеке, малом мире, отражается вся музыка вселенной, «частью соответствующая целому, сколько вмещается целое в части»<sup>40</sup>. На это указывает мудрое устройство человеческого тела, прекрасно приспособленное к исполнению музыки<sup>41</sup>. Григорий говорит здесь не столько о «микrokосмической» музыке тела – о его слаженном функционировании и упорядоченной структуре, сколько непосредственно о приспособленности человеческого тела к пению:

Видишь ли эту свирель — дыхательное горло, эту подпорку у струн — небо, эту, как бы на струнах и смычком, игру языка, щек и рта?<sup>42</sup>

Как человеческий дух способен внимать музыке небес, так и человеческое тело способно пением подражать музыке вселенной. И здесь звуки различной высоты образуют мелодию именно благодаря своему разнообразию, упорядоченной последовательности и ритму<sup>43</sup>.

Тайна философии Давида заключается именно в том, что этот великий царь, которому предание приписывает авторство Псалтири, вникал в музыку небес и распознавал в ее «искусном и всепремудром движении»<sup>44</sup> повествование о славе Божией (ср. Пс. 19:2). Вслушиваясь в музыкальное действие, которым творение прославляет Творца<sup>45</sup>, он «примешивал» (κατέμιξεν<sup>46</sup>) некую миниатюрную (микrokосмическую) аналогию этой музыки, т. е. мелодию человеческого пения, к своему «любомудрому учению о добродетели»<sup>47</sup>. Эта «медовая сладость»<sup>48</sup> и делает его философию такой популярной, поскольку «все, что согласно с естеством,

любезно естеству»<sup>49</sup>. Его музыка сообщает нашей жизни правильный ритм и стройность, которые врачуют естество<sup>50</sup>. Само Писание свидетельствует, что музыка может исцелять: царь Саул (1 Цар. 16:14–23), слушая игру Давида, «возвращался умом в естественное состояние»<sup>51</sup>.

Мелодия и ритм музыки также имеют свое символическое значение, поскольку напоминают нам о том, что наша жизнь должна быть упорядоченной и соответствовать определенному ритму, должна создавать согласие и гармонию. Перетянутая струна угрожает разрывом, а недотянутая «делается глухою и немою», – в руках Григория это наблюдение предстает притчей о добродетельной жизни<sup>52</sup>.

Вся философия Давида, как поясняет Григорий в другом месте толкования, направлена на то, чтобы вся жизнь человека стала Псалмом<sup>53</sup> (т. е. «музыкальным произведением, разыгрываемым» на псалтири<sup>54</sup>), составленным, однако, не из «земных» звуков, а из звуков или помышлений (*νοήματα*<sup>55</sup>) «горних», т. е. отражающих гармонию небес. Симфония различных и многообразных добродетелей должна «уподобиться гармонии целого»<sup>56</sup>, стать, как и вся вселенная, «божественным инструментом»<sup>57</sup>.

Таким образом, песнь человеческой жизни, по Григорию, представленная в заключении Книги Псалмов «арфами и гуслями» (слав. «*во псалтири и гуслех*», Пс. 150:3), должна присоединиться к славословию вселенной. Натянутые струны этих инструментов показывают усилие каждой отдельной добродетели, которая должна противостоять действию своей противоположности – порока<sup>58</sup>. Кульминацией всего произведения псалмопевец представляет удары кимвалов (ср. Пс. 150:5)<sup>59</sup>. символизирующие радостную встречу (*σύνωδος*<sup>60</sup>) ангельской и человеческой природ<sup>61</sup>:

...когда человеческое естество возведено будет в первоначальный свой жребий, и при взаимном своем столкновении [с ангельским естеством, подобно двум тарелкам кимвалов. – Л. К.] издаст сладостный глас благодарения<sup>62</sup>.

В этом величественном ударе кимвалов Григорий слышит эсхатологическую кульминацию всей вселенной, когда человеческое естество, одаренное, как и ангелы, логосом, но сбитое грехом с ритма небесного славословия, вернется на свое исходное место<sup>63</sup>. Всю человеческую историю Григорий воспринимает как некую паузу в ритме кимвалов, когда две тарелки кимвалов разошлись в разные стороны, чтобы в триумфальном финале встретиться снова. Заключительный аккорд означает победу над врагом, поверженным в небытие. Теперь вселенная навеки может единым дыханием славословить божественный триумф (ср. Пс. 150:6)<sup>64</sup>.

### *Построение Псалтири*

Таков финал всей Книги Псалмов, искусно включенный Григорием в его оригенизирующее видение космоса (изначальная общность духовных сущностей, нарушенная грехом и вновь обретенная в истории спасения). Для нашего анализа интересно, что в Псалтири, как и в Евангельских блаженствах, Григорий видит некое движение или восхождение (*ἀνωδος*<sup>65</sup>, *ἀνάβασις*<sup>66</sup>), божественное «руководство» к возрастанью в добродетелях<sup>67</sup>, – это оригинальный подход в рамках патристической экзегезы<sup>68</sup>.

Основные этапы псалмодического восхождения отображены в разделении Псалтири на пять частей<sup>69</sup>: первая часть (Пс. 1–21) призвана отвратить слушателя от тщетности и обманчивости порочного пути<sup>70</sup>, что, по Григорию, является первым шагом к добродетели<sup>71</sup>. Кто вкусил это начало, тот старается закрепить и развить его, он жаждет причастия Богу<sup>72</sup>, как олень стремится «на источники вод» (ср. Пс. 42:1). Кто утолил телесную жажду, тот более не испытывает ее, но божественный источник, наоборот, внутренне преобразует пьющего<sup>73</sup>. Эту фазу на пути добродетели описывает вторая часть Псалтири (Пс. 42–72). Третья часть (Пс. 73–89) указывает, что божественная справедливость не всегда явна в этом мире, и обращает



взоры к будущему веку, несущему суд и правду, т. е. выявляющему истинное положение вещей, ныне сокрытое<sup>74</sup>. Четвертая ступень псалмодического пути (Пс. 90–106) показывает преходящий и временный характер видимого, призывая слушателя совершенно вознестись над миром<sup>75</sup>. И, наконец, последняя часть Псалтири (Пс. 107–150), вершина всего восхождения, позволяет увидеть сущее с точки зрения того, кто действительно вознесся над преходящим.словно с горы он хвалит Господа за все, что можно увидеть с этой вершины и что нелегко разглядеть в обычной суете. Есть тут и картины человеческого несчастья, отчетливо различимые даже при этом взгляде «с высоты птичьего полета», и все же большинству Псалмов последней части Псалтири свойственно благодарение и прославление<sup>76</sup>.

Эти пять частей, указывает Григорий, расположены в восходящем порядке<sup>77</sup>, причем заключительными словами каждой части как определенной границы (τὸ πέρας<sup>78</sup>) нашего размышления являются славословия: «Благословен Господь Бог Израилев от века и до века: буди, буди» и т. п. (ср. Пс. 41:14; 72:18 ff; 89:53; 106:48; 150:6). Такое заключение показывает, что цель всей Книги Псалмов и отдельных ее частей – привести слушателя к непрестанному славословию<sup>79</sup>. В каждой части повторяется структура целого, что соответствует представлению Григория о «мусикийской стройности» мироздания. На пути добродетели как постоянного продвижения к лучшему и высшему<sup>80</sup> философия Давида приводит слушателя к той мере блаженства<sup>81</sup>, которую наша мысль и наше слово не могут достичь, где останавливается даже движение нашей надежды, всегда обращенной вперед<sup>82</sup>, поскольку то, что открывает нам финал Псалтири, превышает всякую надежду.

Псалтирь начинается словами о блаженстве (ср. Пс. 1:1) как цели добродетели<sup>83</sup>, уподобляющей нас блаженному Богу и дающей участие в Нем<sup>84</sup>, а итогом всего псалмоди-

ческого восхождения, как мы уже знаем, является триумфальный звук кимвалов, возвещающий победу над всяким злом, его уничтожение, и открывающий непрестанное славословие Бога<sup>85</sup>.

### *Непрестанное славословие*

Как же Григорий представляет себе непрестанное славословие?

... тогда от всякого дыхания вознесется хвала (ср. Пс. 150:6), навсегда продолжающая милость (εἰς αἰὲ παρатеίνων τὴν χάριν), и своим приращением непрестанно увеличивающая блаженство (δι' αὐξησεως πλεονάζων εἰς τὸ διηνεκὲς τὸ μακάριον)<sup>86</sup>.

В этом описании эсхатологического блаженства, которое нельзя ни изъяснить, ни вообразить<sup>87</sup>, Григорий раскрывает, что блаженную вечность, т. е. эсхатологическое прославление Бога, триумфально начатое торжественным ударом кимвалов, когда человеческое и ангельское естество воссоединятся в едином хоре, он понимает как постоянство благодати и бесконечный рост блаженства. В этом прославлении благодать распространится так, что охватит всю вечность целиком, а блаженство приумножится непрестанным ростом, в котором не будет ни остановок, ни перерывов.

Это представление о вечности как бесконечно развернутом интервале, бесконечном движении, очевидно, представляет альтернативу вечности как повторению, циклической вечности, где ритму, очерченному ударами кимвалов, было бы недостаточно одного периода, и он повторялся бы бесконечно. Наверное, именно этого Григорий пытается избежать, поскольку хочет, чтобы удар кимвалов в триумфальном аккорде приобрел еще больше в своей неповторимой уникальности, открывая эру благодати, «простирающейся» в вечность, блаженства, умноженного на бесконечность.

Идея эсхатологического роста, с которой мы здесь встречаемся впервые в нашем исследовании, проливает новый свет и на весь «анабазис» Псалтири как путь «от силы в силу» и «от победы к победе»<sup>88</sup>, о чем Григорий говорит в связи с Пс. 84:8 в редакции Септуагинты<sup>89</sup> и с надписаниями некоторых Псалмов<sup>90</sup>, отсутствующими в Септуагинте. Этот анабазис всегда устремлен к новой победе, лежащей еще перед нами<sup>91</sup>, к новому и все более глубокому познанию искомого<sup>92</sup>. Однако лишь благодаря представлению о самой вечности как о новом, бесконечном пути идея Григория приобретает особую радикальность.

### *Безграничная вечность*

Сообразно цели нашего исследования следует учесть, что в своих размышлениях, посвященных Псалтири, Григорий также косвенно указывает на божественную неограниченность. Ключевым тезисом о Боге здесь – как и в толковании блаженств – предстает божественное блаженство (Григорий даже говорит, что все высказывания о Боге являются собственно измерениями блаженства<sup>93</sup>). Мы читаем здесь также и о неограниченной вечности Божией:

Потому что Ты — прежде твари (ср. Пс 90:2), объемлешь все вечное протяжение от того мгновения, когда естество века восприяло свое начало, и до того мгновения, когда придет конец; конец же нескончаемого — беспредельность<sup>94</sup>.

Григорий представляет человеческую вечность (αἰών) как определенный интервал или промежуток (διάστημα), границами которого является безграничность. Эсхатологическая вечность человека является, таким образом, неким интервалом, распростертым в бесконечности:

... и в продолжение времени большее еще этого, которому мера — беспредельность, и которое Пророк именует: «век века»<sup>95</sup>.

Именно в этом последнем высказывании Григорий дает нам некий ключ к своему представлению об эсхатологической вечности как о бесконечном возрастании. Ведь если человеческая (в отличие от Божьей) вечность, эсхатологическое грядущее человечества, является собственно неким неограниченным интервалом времени, совершенно естественно, что здесь скрыто присутствует и коррелирует времени – движение. Таким образом, душа человека сохраняет свою «подвижность» и в вечности, поскольку человек, существо, требующее перемен, может постоянно возрастать, изменяться к лучшему (но уже не к худшему). Именно эта постоянная возможность преображения отличает человека от Бога, Который не может измениться ни к худшему (что попросту исключено), ни к лучшему, «так как нет ничего, что было бы лучше Его, и во что мог бы Он перемениться»<sup>96</sup>.

\* \* \*

Трактат *О надписании Псалмов* поясняет нам, таким образом, очень интересные аспекты представления Григория о бесконечности Бога и о человеческой жизни как о бесконечном пути. Кроме того, здесь показано, что человеческий земной анабазис от победы к победе не прекратится и после финального триумфа, и после заключительного удара небесных кимвалов будет иметь вид постоянного, непрерывного роста (хотя Григорий и указывает, что «остановится движение надежды»). Единственное, что не было реализовано в книге *О надписании Псалмов*, – это соединение обоих этих мотивов, которое мы встретим лишь в более поздних сочинениях святителя.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> J. Daniélou вначале и это сочинение считал относительно поздним (конец 387 г.) и рассматривал его как три самостоятельных текста, см. *La chronologie des sermons*, с. 368 и далее. Однако позже он изменил свою точку зрения, см. выше, глава *Жизнь и труды Григория*, прим. 27 и 28.

<sup>2</sup> *In inscr. Ps. I, 1–9: GNO V, 25–69.* Как подчеркивает М.-J. Rondeau, метод анализа текста и поиска смысла (σκοπός) целого и отдельных частей (τιμήματα), заявленный Григорием во введении (см. *In inscr. Ps. I: GNO V, 24, 13 – 25, 6*), отвечает неоплатоническому порядку комментирования Платоновых диалогов, особенно методам Ямвлиха и Прокла (см. J.-M. Rondeau, «D'où vient la technique exégétique utilisée par Grégoire de Nysses dans son traité Sur les titres es Psaumes?» // *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris 1974, с. 263–287, особенно 267–270 и 284 ff). Реконструкция комментариев Оригена к Псалмам, однако, показывает, что таким же методом пользовался уже этот предшественник и, очевидно, главный источник Григория, хотя также можно предположить влияние герменевтики Ямвлиха. Григорий ищет во всей Псалтири и в ее отдельных частях основной со- териологический и аскетический смысл, определяющий толкование деталей, а также значение аллегории (см. также R. E. Heine, *Gregory of Nyssa's Treatise*, с. 25–49). Этот порядок отвечает герменевтике Оригена, которая также ориентируется на основной смысл (σκοπός) библейского текста: Божий замысел спасения (см. M. Harl, «Le guetteur et la cible: les deux sens de σκοπός dans la langue religieuse des chrétiens» // *Revue des Études Grecques*, 74, 1961, с. 450–468, особенно 455 ff).

<sup>3</sup> Построение Псалтири соответствует не столько хронологии жизни Давида, как это отмечает сам Григорий (*In inscr. Ps. II, 11: GNO V, 115, 10–15*), сколько его духовному пути, см. также М.-J. Rondeau, *D'où vient*, с. 274–281 (где также приведен обзор толкований, вышедших из-под пера предшественников Григория, – Оригена и Евсевия); A. Le Boulluc, «Les schémas biographiques dans quelques vies spirituelles des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: les itinéraires de l'ascèse» // *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age – III<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles* (Colloques Internationaux du C. N. R. S., № 604), ср. 243–253, особенно 243–246; R. E. Heine, *Gregory of Nyssa's Treatise*, с. 19 ff.

<sup>4</sup> См. *In inscr. Ps. II, 5; II, 11: GNO V, 83; 121 ff.* Этот мотив был разработан Григорием и в самостоятельном кратком толковании Пс. 6: GNO V, 187–193, см. об этом H. Ch. Knuth, *Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6*, Tübingen 1971, с. 36–41. О тайне числа восемь в этом толковании Григория см. также A. J. Visser, «De zesde en de achtste: Gregorius van Nyssa over de zesde psalm» // *Homiletica en Biblica*, 20, 1963, с. 126–131; о значении числа восемь в патристической мысли и в древнехристианской литургике и архитектуре см. A. Quacquarelli, *Logdoade patristica e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*, Bari 1973.

<sup>5</sup> См. R. E. Heine, *Gregory of Nyssa's Treatise*, с. 10 ff.

<sup>6</sup> *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 30, 11 и 14.*

<sup>7</sup> См. *Confess.* X, 33, 49–50.

<sup>8</sup> Согласно К. Sallmann'у, Августин отвергает «миметическую» музыку как неотрефлексированное уподобление природе, противопоставляя ей теорию «сведущей музыки», основанной на известных правилах (см. К. Sallmann, «Augustinus' Rettung der Musik und die antike Mimesistheorie» // H. Eisenberger, изд., *Ερμηνεύματα*, с. 81–92).

<sup>9</sup> О значении музыки в языческих культах см. J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster <sup>2</sup> 1973, с. 3–68; G. Wille, *Musica Romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*, Amsterdam 1967, с. 26–74.

<sup>10</sup> Впрочем, и Григорий упоминает о песнопениях, вносящих в душу страсти, см. *In Eccl. hom.* 4: GNO V, 347, 4–21.

<sup>11</sup> О раннехристианском преодолении языческого и иудейского понимания музыки и о месте музыки и пения в раннехристианской литургии см. J. Quasten, *Musik*, с. 78–157.

<sup>12</sup> H.-I. Marrou, «Une théologie de la musique chez Grégoire de Nysse?» // J. Fontaine – Ch. Kannengiesser (изд.), *Epektasis*, с. 501–508.

<sup>13</sup> H.-I. Marrou, *Une théologie*, с. 506.

<sup>14</sup> См. P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion. Essais d'histoire et de psychologie religieuses*, Bordeau – Paris 1936, с. 104–115. С музыковедческой точки зрения отдельными представлениями о космической гармонии занимался и Th. Reinach, «La musique des sphères» // *Revue des Études Grecques*, 13, 1900, с. 432–449.

<sup>15</sup> См. *In inscr. Ps.* I, 3: GNO V, 29, 23 – 30, 14. О том, насколько музыка и пение сопровождали жизнь ранних христиан, см. J. Quasten, *Musik*, с. 158–247.

<sup>16</sup> ... τὸ ... μελωδεῖν τὰ ῥήματα (*In inscr. Ps.* I, 3: GNO V, 30, 19 ff).

<sup>17</sup> ... ἡ διὰ τῆς μελωδίας φιλοσοφία (*In inscr. Ps.* I, 3: GNO V, 30, 23).

<sup>18</sup> ... ὅτι μικρὸς τις κόσμος ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος πάντα ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὰ τοῦ μεγάλου κόσμου (*In inscr. Ps.* I, 3: GNO V, 30, 25 ff).

<sup>19</sup> ... ἀρμονία τις μουσική (*In inscr. Ps.* I, 3: GNO V, 30, 27).

<sup>20</sup> ... κατὰ τινα τάξιν καὶ ῥυθμόν (*In inscr. Ps.* I, 3: GNO V, 30, 28).

<sup>21</sup> *In inscr. Ps.* I, 3: GNO V, 31, 5.

<sup>22</sup> ... αὐτῇ ἑαυτῆς ἀπτομένη (*In inscr. Ps.* I, 3: GNO V, 31, 7).

<sup>23</sup> ... τὴν τῶν μερῶν πρὸς τὸ ὅλον εὐαρμοστίαν ἐργαζομένη (*In inscr. Ps.* I, 3: GNO V, 31, 8).

<sup>24</sup> ... τὴν παναρμόνιον ταύτην ἐν τῷ παντὶ μουσουργεῖ μελωδίαν (*In inscr. Ps.* I, 3: GNO V, 31, 9).

<sup>25</sup> Стоики (а именно Хрисипп), по свидетельствам Стобея и Филона (см. SVF II, 471 и 472), различали четыре типа смешения: παράθεσις (лат. *juxtapositio*, т. е. простое соположение тел, которые соприкасаются только поверхностями, без изменения их качеств, напр. горсть раз-

ных зерен),  $\mu\iota\chi\iota\varsigma$  (т. е. полное взаимопроникновение тел, при котором сохраняются естественные качества, напр., огонь и железо, душа и тело),  $\kappa\rho\alpha\iota\varsigma$  (подобен  $\mu\iota\chi\iota\varsigma$ , касается, однако, жидкостей, напр., вода и вино) и  $\sigma\acute{\upsilon}\gamma\chi\upsilon\varsigma$  (тела также взаимопроникают, однако взамен их первоначальных качеств возникают новые – ароматические, лекарственные или ядовитые свойства). Впрочем, Александр Афродисийский (см. SVF II, 473) в своем реферате использует Хрисиппов термин  $\mu\iota\chi\iota\varsigma$  как родовое понятие для трех остальных типов, т. е. различает только три типа смешения. См. об этом F. Karfik, «Předpoklady stoické kosmologie» // *Reflexe*, 18, 1998, с. 3/1 – 3/30, особ. 3/19 – 3/23. [См. также Д. С. Бирюков, «Тема проникновения огня в железо и ее использование в контексте описания обожения человека в святоотеческой традиции» // *Волшебная гора* 15 (2008), с. 64–73. – *Прим. ред.*]

<sup>26</sup> Об этой «классической» идее космической гармонии, основанной на равновесии противоположностей и их соединении через некоего посредника, характерной особенно для ранних текстов Григория, см. E. Corsini, «L'harmonie du monde et l'homme microcosme dans le *De hominis opificio*» // J. Fontaine – Ch. Kannengiesser, *Epektasis*, с. 456–462.

<sup>27</sup> *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 31, 10; рус. пер. – с. 10.* (Здесь и далее перевод гомилий *О надписании Псалмов* – по изд.: *Творения святого Григория Ниссского*, Москва, 1861, т. 2).

<sup>28</sup> ... τῆς τῶν οὐρανῶν ὑμνωδίας (*In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 31, 12*).

<sup>29</sup> ἡ συνῳδία ... διὰ τῶν ἐναντίων συγκεκραμένη (*In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 31, 18 ff; рус. пер. – с. 11*).

<sup>30</sup> *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 31, 20 ff.*

<sup>31</sup> *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 31, 24.*

<sup>32</sup> *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 31, 28.*

<sup>33</sup> ... μουσική τις ... ἁρμονία (*In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 32, 4*).

<sup>34</sup> *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 32, 4.*

<sup>35</sup> Ἡ γὰρ τῶν πάντων πρὸς ἄλληλα σύμπνοιά τε καὶ συμπάθεια τάξει καὶ κόσμῳ καὶ ἀκολουθίᾳ διοικουμένη ἡ πρώτη τε καὶ ἀρχέτυπος καὶ ἀληθὴς ἐστὶ μουσική (*In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 32, 11–14*).

<sup>36</sup> ... ὁ τοῦ παντὸς ἁρμοστής τῷ ἀρρήτῳ τῆς σοφίας λόγῳ διὰ τῶν αἰγινομένων [ἐν σοφίᾳ] τεχνικῶς ἀνακρούεται (*In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 32, 14 ff; рус. пер. – с. 12*).

<sup>37</sup> *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 32, 17 (рус. пер. – с. 12).*

<sup>38</sup> ... μικρὸς δε κόσμος ... καὶ μίμημα τοῦ ἁρμοσαμένου τὸν κόσμον (*In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 32, 18 ff*).

<sup>39</sup> *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 32, 22.*

<sup>40</sup> ... ἀναλογοῦσα τῷ ὄλῳ διὰ τοῦ μέρους (*In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 32, 27 – 33, 1; рус. пер. – с. 13*).

<sup>41</sup> ... πρὸς ἐργασίαν μουσικῆς φιλοτεχνηθεῖσα (*In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 33, 2 ff.*).

<sup>42</sup> *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 33, 4 ff* (рус. пер. – с. 13).

<sup>43</sup> *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 31, 1 – 4.*

<sup>44</sup> ... τεχνικὴ τε καὶ πάνσοφος κίνησις (*In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 31, 14; рус. пер. – с. 11.*)

<sup>45</sup> См. *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 31, 16 – 20; 32, 6 – 11.*

<sup>46</sup> *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 33, 9.*

<sup>47</sup> *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 33, 9.*

<sup>48</sup> *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 33, 10.*

<sup>49</sup> *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 33, 7.*

<sup>50</sup> Θεραπεία γὰρ φύσεώς ἐστιν ἡ τῆς ζωῆς εὐρυθμία (*In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 33, 12.*). Касательно античного представления об исцеляющей силе музыки см. G. Wille, «Rhythmisch-musikalische Heilpädagogik der Antike» // Idem, *Schriften zur Geschichte der antiken Musik. Mit einer Bibliographie zur antiken Musik*, Frankfurt a. M. 1997, с. 41–57.

<sup>51</sup> ... πάλιν πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἐπανελθεῖν τὴν διάνοιαν (*In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 33, 29; рус. пер. – с. 14.*). Однако Григорий не оставляет без аллегоризации даже этот пример, поясняя в другом месте, что Давид-помазанник, своей игрой отгоняющий демонов от Саула, является прообразом Христа: Божественный Логос, бряцающий на гусях человеческого тела, одолевает злых духов Своей песней (ср. *In inscr. Ps. II, 16: GNO V, 169 ff.*).

<sup>52</sup> См. *In inscr. Ps. I, 3: GNO V, 33, 12 – 25; рус. пер. – с. 14.*

<sup>53</sup> *In inscr. Ps. II, 3: GNO V, 75, 17.*

<sup>54</sup> Ср. различие Григорием Псалма (ψαλμός = мелодия, исполняемая на музыкальном инструменте), оды (ὥδή = мелодия, которая поется), хвалы (αἶνεσις или αἶνος = прославление деяний Божиих), гимна (ᾠμός = прославление Бога за Его благодеяния) и молитвы (προσευχή = просьба о чем-либо, касающемся нас лично), *In inscr. Ps. II, 3: GNO V, 74, 23 – 75, 6.* Под термином «псалом» Григорий часто подразумевает слова конкретного библейского Псалма, см. об этом E. Ferguson, «Gregory of Nyssa and „Psalmos“» // *Restoration Quarterly*, 22, 1979, с. 77–83; его же, «Words from the ΨΑΛ-Root in Gregory of Nyssa» // H. Drobner – Ch. Klock (изд.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden 1990, с. 57–68 (дополненная версия предыдущей статьи).

<sup>55</sup> *In inscr. Ps. II, 3: GNO V, 75, 19.*

<sup>56</sup> ... μιμεῖται τὴν τοῦ παντὸς ἀρμονίαν (*In inscr. Ps. I, 9: GNO V, 66, 3 ff.*).

<sup>57</sup> ... ὄργανον ... τῷ θεῷ (*In inscr. Ps. I, 9: GNO V, 66, 4 ff.*).

<sup>58</sup> См. *In inscr. Ps. I, 9: GNO V, 66, 9 ff.*



<sup>59</sup> Греческое слово κύμβαλα, которое в Септуагинте использовано для перевода еврейского *caelcelím* (от корня *cll* = звучать), связано с греческим κύμβη, κύμβος (= миска, тарелка). Однако термин *caelcelím* употребляется только в Пс. 150:5 и в 2 Цар. 6:5; греческое κύμβαλα является эквивалентом и более употребительного родственного термина *teciltajim* (напр., 1 Пар. 13:8; 15:19 и в других местах в 1 и 2 Пар., Езд., Неем.). В Ветхом Завете обоими этими словами обозначался музыкальный инструмент, похожий на современные тарелки: две бронзовые крышки с ушками, диаметром 10–15 см, как показывают раскопки в Угарите, Египте и Израиле XIV–VIII вв. до Р. Х. В Новом Завете выражение κύμβαλον, ἀλαλάζον встречается только как метафора пустого звука (1 Кор. 13:1). Этот музыкальный инструмент был также известен в греко-римской среде, он использовался преимущественно в оргиастических культах Кибелы и Диониса (см. J. Quasten, *Musik*, с. 52–58; G. Wille, *Musica*, с. 53–62; D. A. Foxvog – A. D. Kilmer, статья «Music» // G. W. Bromiley, изд., *The International Standard Bible Encyclopedia*, III, Grand Rapids, Mich. 1986, с. 436–449, zejm. 444; K. L. Schmidt, статья κύμβαλον // G. Kitel, изд., *Theologisches Wörterbuch zum NT*, III, Stuttgart 1938, с. 1037 ff). Григорий очень точно использует это выражение в смысле малых тарелок. Средневековые кимвалы – другой музыкальный инструмент, состоящий из ряда колокольчиков разного размера, по которым ударяют молоточками. Преимущество этих инструментов не доказана (см. J. Blades, статья «Cymbals» // S. Sadie, изд., *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, V, London 1980, с. 112–116, особ. 113 ff; J. W. McKinnon, статья *Cymbala*, там же, с. 116 ff). Что еще более странно, чешский [и украинский. – Прим. пер.] термин «цимбалы» обозначает народный музыкальный инструмент, похожий на маленькое пианино, на котором играют палочками; соответственно, этим словом никак нельзя передавать греч. κύμβαλα, которое Григорий использует для своей эсхатологической метафоры, см. ниже.

<sup>60</sup> *In inscr. Ps. I, 9: GNO V, 66, 17.*

<sup>61</sup> Григорий дословно говорит об «одной и другой тарелке» (ἐν κύμβαλον ... ἑτερον κύμβαλον, *In inscr. Ps. I, 9: GNO V, 66, 23 ff*). Поскольку в Пс 150:5 использован параллелизм «в кимвалех доброгогласных, (...) в кимвалех восклицания» (ἐν κυμβάλοις εὐήχοις, ἐν κυμβάλοις ἀλαλαγμοῦ, О'; *becilcele-šáta' becilcele terú'á*), речь могла бы идти не о встрече двух тарелок кимвалов, а о встрече двух видов кимвалов и их совместном звучании. Однако единственное число, употребляемое Григорием, не допускает такого толкования. Способ игры, при котором средневековые кимвалы держались горизонтально и двигались вверх-вниз (ср. изображение вакханки на римской

серебряной тарелке IV в. н. э. из Британского музея, см. J. Blades, статья *Cymbals*, с. 115), особенно наглядно передает образ падения и восстановления человеческой природы. [Здесь и далее знаком «О» (выше) обозначен «Перевод Семидесяти» (толковников; Септуагинта). – Прим. ред.]

<sup>62</sup> *In inscr. Ps. I, 9: GNO V, 66, 18 ff; рус. пер. – с. 58.*

<sup>63</sup> Это видение Григория похоже на Оригеново представление об общем происхождении разумных существ, которые были разделены падением на ангелов и людей, для того, чтобы в конечном апокатастасисе опять соединиться, вернувшись к изначальному бесплотному состоянию (см. Origenes, *De princ.* I, 6, 2: SC 252, 196–200). Григориева метафора двух тарелок кимвалов, которые именно своей встречей издают триумфальный звук, указывает, однако, на сохраняющееся различие двух природ. Так, по крайней мере, считает R. E. Heine, *Gregory of Nyssa's Treatise*, с. 52: «Если бы оба были одним, это была бы только одна тарелка, а не музыка». См. там же, с. 69, прим. 169.

<sup>64</sup> *In inscr. Ps. I, 9: GNO V, 66, 20 – 67, 9.*

<sup>65</sup> *In inscr. Ps. I, 7: GNO V, 43, 14.*

<sup>66</sup> *In inscr. Ps. I, 7: GNO V, 51, 21.*

<sup>67</sup> ... παρὰ τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ κρείττον χειραγωγίαν (*In inscr. Ps. I, 8: GNO V, 54, 18*).

<sup>68</sup> На оригинальность понимания Григорием Псалтири как длящегося духовного пути обращает внимание М.-J. Rondeau, указывая, впрочем, и на отдельные места непоследовательности его построения (см. М.-J. Rondeau, «Exégèse du psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse» // J. Fontaine – Ch. Kannengiesser, изд., *Epektasis*, с. 517–531. О строении сочинения Григория см. также А. Le Boulluc, «L'unité du texte. La visée du psautier selon Grégoire de Nysse» // *Le texte et ses représentations* (Études de littérature ancienne, 3), Paris 1987, с. 159–166; R. E. Heine, *Gregory of Nyssa's Treatise*, с. 11–20 и 50–79.

<sup>69</sup> См. *In inscr. Ps. I, 5: GNO V, 38, 6 ff.*

<sup>70</sup> См. *In inscr. Ps. I, 5: GNO V, 39, 6 ff.*

<sup>71</sup> См. *In inscr. Ps. I, 1: GNO V, 26, 23 ff.*

<sup>72</sup> ... τῆς τοῦ θεοῦ μετουσίᾳς (*In inscr. Ps. I, 5: GNO V, 40, 10*).

<sup>73</sup> См. *In inscr. Ps. I, 5: GNO V, 39, 17 – 40, 18.*

<sup>74</sup> См. *In inscr. Ps. I, 6: GNO V, 40, 20 – 43, 11.*

<sup>75</sup> См. *In inscr. Ps. I, 7: GNO V, 43, 13 – 18; 51, 21–26.*

<sup>76</sup> См. *In inscr. Ps. I, 8: GNO V, 52–65.*

<sup>77</sup> ... καθάπερ τινὰς βαθμοὺς ἀλλήλων ὑπερανεστῶτας (*In inscr. Ps. I, 9: GNO V, 65, 6*).

<sup>78</sup> *In inscr. Ps. I, 9: GNO V, 65, 10.*

<sup>79</sup> См. *In inscr. Ps.* I, 5; 9: GNO V, 38, 15 – 39, 4; 65, 8–16.

<sup>80</sup> ... ἀεὶ πρὸς τὸ μείζον τε καὶ ὑψηλότερον τῆς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν πορείας (*In inscr. Ps.* I, 9: GNO V, 67, 12 ff).

<sup>81</sup> ... τὸ μέτρον τῆς μακαριότητος (*In inscr. Ps.* I, 9: GNO V, 67, 14 ff).

<sup>82</sup> ... ἡ κατ' ἐλπίδα κίνησις ἡ πανταχοῦ τῆς ἐπιθυμίας ἡμῶν προεξαλλομένη τε καὶ προτρέχουσα, ἐπειδὴν .... ἀργὴ μένει (*In inscr. Ps.* I, 9: GNO V, 67, 17–20).

<sup>83</sup> Τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου μακαριότης ἐστίν (*In inscr. Ps.* I, 1: GNO V, 25, 11). J.-M. Rondeau (*Doù vient*, с. 282 ff) подчеркивает значение первых слов комментируемого текста для всей интерпретации («l'initiale prégnante») в рамках неоплатонических экзегетических приемов и в Григориевом толковании Псалмов. А. Le Boulluc, однако, отрицает обязательность этого правила (см. А. Le Boulluc, *L'unité du texte*, с. 162 ff). R. E. Heine (*Gregory of Nyssa's Treatise*, с. 31 ff) считает, что соответствующее правило было знакомо Григорию, вероятнее всего, по Аристотелевой *Риторике* (III, 14: 1415a5–25).

<sup>84</sup> См. *In inscr. Ps.* I, 1: GNO V, 26, 8–14.

<sup>85</sup> См. *In inscr. Ps.* I, 9: GNO V, 67, 21 – 68, 20.

<sup>86</sup> *In inscr. Ps.* I, 9: GNO V, 68, 20 ff (рус. пер. – с. 60).

<sup>87</sup> См. *In inscr. Ps.* I, 9: GNO V, 68, 23 – 69, 4.

<sup>88</sup> ... ἐκ δυνάμεως εἰς δύνανιν καὶ νίκην νίκη διαμειβόμενος (*In inscr. Ps.* II, 16: GNO V, 175, 21 ff). См. также *In inscr. Ps.* II, 11; II, 13: GNO V, 120, 27; 133, 21 ff.

<sup>89</sup> ... πορεύσονται ἐκ δυνάμεως εἰς δύνανιν (*Пс* 83, 8а О').

<sup>90</sup> Напр., *Пс* 6, 52 [51 О'] или 84 [83 О'] в Септуагинте имеют надписание, начинающееся словами Εἰς τὸ τέλος. В несептуагинтные версии вместо этого фигурируют Εἰς τὸ νίκος (Θ'), Τῷ νικοποίῳ (Α'), Ἐπινίκιος (Σ'), см. *Hexapla*, ad loc. Очевидно, именно поэтому при их толковании Григорий развивает мотив «от победы к победе», см. *In inscr. Ps.* II, 11; II, 13; II, 16: GNO V, 120, 27; 133, 21 ff; 175, 21 ff.

<sup>91</sup> См. *In inscr. Ps.* II, 11: GNO V, 120, 11 – 121, 2.

<sup>92</sup> В своем кратком толковании Псалма 6 Григорий следующим образом комментирует восхождение Псалтири «от силы в силу»: «кто таким образом простирается непрестанно в предняя (Флп 3:13), тот никогда не прекратит доброго восхождения, всегда возвышенными мыслями путеводимый к уразумению того, что еще выше» (*In VI. Ps.*: GNO V, 187, 8 ff).

<sup>93</sup> Ταῦτα γὰρ πάντα τὰ ὑψηλὰ περὶ τὸ θεῖον νοήματα κατὰ γε τὸν ἐμὸν λόγον ὁρισμὸς ἂν εἴη μακαριότητος (*In inscr. Ps.* I, 1: GNO V, 26, 2 ff).

<sup>94</sup> ... σύ, φησίν, πρὸ τῆς κτίσεως εἶ, πᾶν τὸ αἰώνιον ἐμπεριέχων διάστημα, ἂφ' οὗ τε ἀρχὴν ἔσχεν ἡ τοῦ αἰῶνος φύσις καὶ εἰς ὃ τι προελεύσεται πέρας.

πέρας δὲ τοῦ ἀτελευτήτου ἢ ἀπειρία (*In inscr. Ps. I, 7: GNO V, 46, 8–12; рус. пер. – с. 91*).

<sup>95</sup> ... εἰς τὸν αἰῶνα καὶ τὸ ὑπὲρ τοῦτο διάστημα, οὗ μέτρον ἐστὶν ἡ ἀπειρία, ὅπερ αἰώνων ὀνομάζει αἰῶνα (*In inscr. Ps. II, 13: GNO V, 136, 3 ff; рус. пер. – с. 143–4*).

<sup>96</sup> ... οὐ γὰρ ἔχει [ἡ θεία φύσις] τὸ ἑαυτῆς κρεῖττον, πρὸς ὃ μεταβήσεται (*In inscr. Ps. II, 4: GNO V, 79, 11 ff; рус. пер. – с. 71*).

## 9. ТОЛКОВАНИЕ ЕККЛЕСИАСТА

Человеческая жизнь как διάστημα наиболее подробно представлена у Григория в восьми беседах *Точного толкования Екклесиаста Соломонова* (Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν ὁμιλίαι).

Ветхозаветная Книга Екклесиаста – сочинение весьма загадочное по своему строению<sup>1</sup> и назначению<sup>2</sup>, не без колебаний внесенное в еврейский канон Священного Писания<sup>3</sup>. Христианские толкователи от Оригена до средневековых экзегетов<sup>4</sup> воспринимали его как своего рода физический трактат («Физика христианской философии»<sup>5</sup>). Ориген представил три ветхозаветные книги премудрости, традиционно приписываемые Соломону, – Притчи, Екклесиаст и Песнь песней – как аналогию античной классификации наук на этику, физику и метафизику («эпоптику»<sup>6</sup>). В Книге Притчей он находил поучения из области нравственности, в Екклесиасте – сведения, касающиеся физики, и, наконец, в Песни песней – некую вершину человеческого познания, метафизическое или мистическое постижение последних причин (поэтому Ориген называл эту специфическую дисциплину *эпоптика*<sup>7</sup>).

Григорий, которому были известны Оригеновы *Гекзаллы* (а также, весьма вероятно, и утраченное толкование Оригена на Книгу Екклесиаста<sup>8</sup>), определенно указывает, что Книга Екклесиаста ведет читателя, подготовленного Притчами, к «более совершенным знаниям»<sup>9</sup>. Духовный смысл Екклесиаста, согласно Григорию, запечатлен уже в словах введения: «Суета сует» (Ματαιότης ματαιότητων, Еккл. 1:2 О'). Григорий определяет значение слова «суета» (ματαιότης) в обыденной речи: пустое слово, бессмыслен-

ное действие, тщетное усилие<sup>10</sup>, – напоминая, что фигура генитивного повтора в Писании обозначает интенсификацию<sup>11</sup>. Общее суждение Екклесиаста Григорий относит только к материальной и чувственной сфере: она подлежит смерти, мимолетна, и в сравнении с жизнью души, которой принадлежит вечность, недействительна и не имеет сущности<sup>12</sup>. Однако было бы оскорбительно для Творца, по мнению Григория, так низко оценивать Его творение. И мимолетная область чувственно-воспринимаемого, мало-значительная сама по себе, может направить к познанию невидимого «реально существующего добра» (τὸ ὄντως ὄν ἀγαθὸν<sup>13</sup>). Именно это – ее настоящий смысл, к пониманию которого, согласно Григорию, хочет привести Екклесиаст<sup>14</sup>.

В то же время Книга Екклесиаста (или, по крайней мере, некоторые ее части) имеет и христологическое значение. Екклесиаст, Ἐκκλησιαστής, созывающий Церковь (ἐκκλησία<sup>15</sup>), «царь над Израилем» и «сын Давидов» (ср. Еккл. 1:1), – это, согласно Григорию, Сам Христос, собирающий рассеянное в единую *плерому*<sup>16</sup>. Поскольку, согласно Оригеновой версии рассказа о началах бытия, человеческая природа неразумно использовала свою свободу и исторглась из исходной полноты – *плеромы* – духовных существ, заблудилась подобно заблудшей овце (ср. Мф. 18:12 и ниже; Лк. 15:3–7) из «священной сотницы духовных овец»<sup>17</sup>, Христос пришел привести ее обратно, дабы исходное количество вновь пополнилось (так Григорий комментирует стих Еккл. 1:15 «чего нет, того нельзя считать»<sup>18</sup>). Однако для того, чтобы Христос смог собрать обратно все растерянное, Он должен «взять на себя наши немощи» (Мф. 8:17), быть, «подобно нам, искушен во всем» (Евр. 4:15), подобно тому, как и мудрый Екклесиаст решил исследовать и познать все человеческое (ср. Еккл. 1:13–17)<sup>19</sup>. Только так конец снов может принести полноту, которая была в начале, зло – уйти в забвение (см. Еккл. 1:11 «нет памяти о прежнем»), праведный – вновь вернуться к первоначальной красоте:

очищенная душа снова будет образом и подобием Божиим (ср. Еккл. 1:9а «что было, то и будет»), воскресшее тело снова будет таким, каким в начале вышло из Божьих рук (ср. Еккл. 1:9б «что делалось, то и будет делаться»<sup>20</sup>).

### *Время как интервал*

Для раскрытия нашей темы наиболее интересны Григориевы беседы 6–8 на стихи Еккл. 3:1–13, посвященные «времени всякой вещи под небом», или же времени как таковому.

Стих Еккл. 3:1 содержит сразу два ключевых понятия: χρόνος (текущее время<sup>21</sup>) и καιρός (время определенной вещи, подходящий момент) – «Всему свое время (χρόνος), и время (καιρός) всякой вещи под небом». В этих и последующих словах Григорий пытается найти поучение Екклесиаста, как «жить добродетельно»<sup>22</sup>, и даже некие «искусство и способ к преуспеянию в жизни»<sup>23</sup>. Как в любом искусстве, для этого необходимы правила<sup>24</sup> и образцы, как своего рода ориентиры<sup>25</sup>. Опираясь на Еккл. 3:1, Григорий указывает два таких «критерия прекрасного»<sup>26</sup> в искусстве жизни: соразмерность и благовременность (τὸ σύμμετρον τε καὶ τὸ εὐκαιρὸν<sup>27</sup>). Последнее отвечает обоим ключевым категориям: время-χρόνος и благоприятный момент – καιρός.

Григорий понимает время-χρόνος как сравнительно долгий временной интервал:

Посему время (χρόνος) понимается нами как мера (τὸ μέτρον), потому что каждой отдельно взятой меры мерою служит время. Что ни бывает, без сомнения, бывает во времени, и с продолжением (τῇ παρατάσει) всего, что бывает, продолжается вместе и протяжение времени (τὸ διάστημα τοῦ χρόνου), малое протяжение времени – с малым, и большее – с большим<sup>28</sup>.

Время, по наблюдению Григория, является мерой чревоношения, мерой зрелости и роста, мерой пути, мерой жизни каждого человека в ее отдельные периоды. И хотя время

не отмеряет всему происходящему одинаковую меру длительности, оно является общей мерой всего и охватывает все<sup>29</sup>. Кто следит за временем<sup>30</sup>, т. е. надлежащей продолжительностью всего, тот избегает неумеренности<sup>31</sup>, полагая правильную меру между неразумной долготой и излишней краткостью.

В подобном смысле мерой является и добродетель, средний путь между неразумными крайностями<sup>32</sup>: например, правильная мера отваги есть средний путь между дерзостью и трусостью<sup>33</sup>. Григорий даже указывает связь между временем-χρόνος (надлежащей долготой временного интервала) и добродетелью как серединой среди крайностей.

Критерий золотой середины Григорий применяет и для определения подходящего момента (καιρός). И здесь все зависит от того, чтобы ни обогнать, ни опоздать<sup>34</sup>, – идет ли речь о времени сбора урожая, времени мореплавания или лечения. Добро, таким образом, нельзя назвать ни неумеренным (ἄμετρον), ни несвоевременным (ἄκαιρον<sup>35</sup>), поскольку оно связано с подходящим моментом и правильной мерой. При этом одно без другого вряд ли может преуспеть, оба необходимы друг другу, как для ходьбы нам нужны сразу обе ноги: «во времени оказывает пользу соразмерность и в мере – благовременность»<sup>36</sup>.

Время-χρόνος, таким образом, охватывает все происходящее, но оно же – и продолжительность существования каждой отдельной вещи. Общий промежуток (διάστημα<sup>37</sup>) времени, таким образом, включает отдельные промежутки или интервалы (παράτασις) отдельных вещей. В этом втором значении время-χρόνος ближе ко времени-καιρός, но Григорий резервирует второй термин для «времени всякой вещи», поры (εὐκαιρία) каждого предмета, уместного размещения интервала данной вещи в рамках всеобъемлющей διαίτηмы времени.

Как бы на полях Григорий разбирает и примеры – отдельные пары действий и событий, имеющих свой καιρός:



время рождения и смерти, посадки и сбора урожая, умерщвления и врачевания, разрушения и строительства, и т. д. (см. Еккл. 3:2–8) и прежде всего ищет их духовный смысл. Для нас интересно, как Григорий поясняет «время родиться и время умирать». По его мнению, мудрый Екклесиаст показывает здесь человеку, поглощенному настоящим моментом, «любящему настоящее», неотвратимое будущее всего рожденного – смерть. Это *temento mori* должно «пробудить погруженных в плотскую жизнь, поставить к заботливости о будущем»<sup>38</sup> подверженного тщетным стремлениям человека и вывести блуждающего в бессмысленных кругах лабиринта мира на прямой путь добродетели<sup>39</sup>.

В отличие от хождения по кругу и блуждания в лабиринте путь добродетели, для Григория, имеет свою цель, к которой необходимо стремиться, к которой надо идти прямым, т. е. кратчайшим возможным путем: путь добродетели или же сама добродетель означает «не обращать душу ни к чему здешнему, но со тщанием устремляться к предложенному в уповании верою»<sup>40</sup>.

В этих строках слышны отголоски Флп. 3:13, однако отсюда мы больше узнаём о характере человеческой *παράτασις*, т. е. интервала, определенного человеку во всеобъемлющей *диастеме* времени. Человек склонен забывать о том, для чего он живет, погружаться в настоящее и его заботы, блуждание кругами которых отвлекают от мысли о конце. Добродетель, наоборот, означает осознание конца, даже стремление к нему, «заботу о будущем» вместо заботы о настоящем. Это понимание настоящего не из него самого, но из будущего, понимание жизни на основании смерти – отнюдь не означает лишь понимание человека исходя из его конечности, поскольку под будущим Григорий подразумевает не только смерть. Как видно из последнего цитированного его высказывания, святитель имеет в виду будущее, которое мы познаем «верой» и к которому стремимся «в уповании». В другом месте, об-

суждая «*время рыдати и время ликовати*» (Еккл. 3:4), Григорий указывает, что «поводы к веселию» в веке грядущем ожидают того, кто понял, насколько прискорбно нынешнее человеческое состояние<sup>41</sup>.

Впрочем, открытым остается вопрос, чем является смерть для *паратасиса* [протяженности] человеческой жизни. Если это ее предел, то человеческая жизнь растянута между рождением и смертью. Тогда существование, ожидающее человека после смерти, должно быть «апаратическим», «адиастематическим», не имеющим характера пути. Вторая возможность (более правдоподобная в свете предыдущего анализа *О надписании Псалмов* и диалога *О душе и воскресении*) состоит в том, что смерть – не предел *паратасиса* человеческой жизни, но лишь некий переход в его рамках. За порогом смерти, однако, этот интервал должен раскрыться до бесконечности.

### *Смысл поиска – в самом поиске*

Соотношение человеческой жизни со всеобъемлющим контекстом времени-*хронос* еще более пристально рассматривается Григорием в толковании стиха Еккл. 3:6: «Время искать, и время терять; время сберегать, и время бросать». Григорий ни минуты не сомневается в том, что «поиск» есть поиск Бога,

...нахождение (Которого) само есть всегдашнее искание. Ибо не иное что значит искать сие, и не иное что – находить; но выгода обретения есть самое искание<sup>42</sup>.

«Благоприятное время» для такого поиска – это вся жизнь. В этом единственном случае *каирós*, благовременность или подходящий момент, длится всю жизнь, и жизнь есть единственная пора (*каирós*) такого поиска<sup>43</sup>. То есть «благовременность» поиска подразумевает не какой-либо определенный промежуток времени, а совсем другое – то, чтобы «никогда не прекращать сего вовсе ищущему»<sup>44</sup>.

Весь человеческий *пαραтасис*, согласно Григорию, должен быть наполнен поиском Бога, причем сам этот поиск уже есть и обретение, и нет другого обретения, кроме постоянного поиска. Григорий отнюдь не имеет в виду поиск, в котором ничего не находят, как это следует из его слов о сохранении обретенного. Сохранить найденное – задание куда более сложное, чем сам поиск<sup>45</sup>, и временной промежуток жизни – это не только время поиска, но и время сохранения<sup>46</sup>, время любви к Богу<sup>47</sup>, как об этом Григорий говорит в другом месте. И здесь, таким образом, повторяется диалектика стремления и свершения, с которой мы ранее уже встречались. Обретение – в самом поиске; однако в этом поиске действительно находят нечто: мы имеем дело с развитием или ростом. Каждое обретение – порог дальнейшего поиска, и нет такого места для отдыха, где бы поиск еще не продолжался. Ведь благом невозможно насытиться, как об этом говорит Григорий в другом месте своих проповедей:

...и пресыщения им не чается, и сытости в нем не находится, но и при удовлетворении продолжается вожделение, вместе с наслаждением усиливается пожелание, и не ограничивается достижением того, к чему стремится<sup>48</sup>.

*О чем нельзя говорить, о том следует молчать*

То, к чему стремится душа, что она «непрестанно ищет, и с чем, обретши это, желает быть сошвенною»<sup>49</sup>, превосходя при этом всякое понятие, не может быть выражено словами как неограниченное (τὸ ἀόριστον<sup>50</sup>).

Здесь Григорий прямо называет Божественное неограниченным. При этом он защищает не столько идею бесконечного пути, сколько апофатический подход, вдохновляясь стихом Еккл. 3:7б: «время молчать, и время говорить». То, о чем должно молчать, говорит Григорий, – это само Божество, превосходящее любое представление, любое понятие<sup>51</sup> и любую попытку объяснения<sup>52</sup>. Всякий, кто пытается втиснуть его в значение слов, *eo ipso* [тем самым] уже

ошибается относительно его природы<sup>53</sup>. Ведь то, что мы считаем высшим всего, очевидно, превышает и наш разум / наши слова (λόγος):

А кто предпринимлет неопределимое (τὸ ἀόριστον) объять словом, тот не соглашается ли уже, что превыше всего вводимое им вместо всепревышающего, потому что собственное слово свое почитает чем-то сему подобным и столько же великим, поколику и в какой мере вместило сие слово, не зная, что боголепное понятие об истинно-сущем (ἡ θεοπρεπὴς περὶ τοῦ ὄντως ὄντος... ἐννοία) сохраняется только при уверенности, что Божество превыше ведения (ὕπερ γινώσιν εἶναι τὸ θεῖον)?<sup>54</sup>

Эту неспособность тварного духа постигнуть неограниченное Божество Григорий поясняет целой специфической онтологией. Ничто тварное не может превышать свои границы: «дотоле и существует, пока пребывает внутри собственных своих пределов» (οὐδὲν τῶν ὄντων ἔξω ἑαυτοῦ γενόμενον ἐν τῷ εἶναι μένει<sup>55</sup>). При этом бытие предстает как целое, удерживаемое взаимной симпатией.

Вселенная сама в себе крепко связана (συνεχὲς ἐστὶ τὸ πᾶν ἑαυτῷ), и в стройности умопредставляемого нет никакого разрыва, а напротив того, у существ имеется какое-то между собою единодушие (τίς ἐστὶ σύμπνοια τῶν πάντων πρὸς ἄλληλα). И ничто не отделяется от взаимной связи всего; напротив того, все пребывает в бытии, содержимое силою Сущего (ἐν τῷ εἶναι μένει τὰ πάντα τῇ τοῦ ὄντως ὄντος δυνάμει περικρατούμενα)<sup>56</sup>.

То, что действительно существует, Григорий называет также ἡ αὐτοαγαθότης<sup>57</sup> (благо, имеющее источник в самом себе), поскольку знает, что дать ему адекватное наименование невозможно. Это «благо превысшее блага» (τὸ ἀγαθὸν ἧτοι ὕπερ τὸ ἀγαθὸν<sup>58</sup>) дало всему силу возникнуть и дает всему силу пребывать в бытии. А без источника бытия этот стоический космос\*, зиждимый платоническим «настоящим бытием», – лишь небытие (ἀνυπαρξία<sup>59</sup>).

Именно в сферу небытия, очевидно, должно попасть все, что переходит собственные границы, что отторгается от совокупности родственного (τὸ συγγενές<sup>60</sup>). Каждая вещь существует только до тех пор, пока остается в своих границах, а значит – в сфере бытия<sup>61</sup>. Отдельные органы чувств не могут превзойти свои границы, глаз может только видеть, ухо – только слышать:

всякая тварь не может обширностью своего воззрения (διὰ τῆς καταληπτικῆς θεωρίας) выйти из самой себя, но всегда в себе пребывает, и на что ни смотрит, видит себя (ὅπερ ἂν ἴδῃ, ἑαυτὴν βλέπει), хотя и думает, будто бы видит нечто высшее себя, однако же не имеет по естеству способности смотреть вне себя (τὸ ἐκτὸς ἑαυτῆς ἰδεῖν φύσιν οὐκ ἔχει)<sup>62</sup>.

Это толкование Григория, очевидно, не предполагает какой-либо эпистемологический солипсизм мышления, но есть попытка объяснить, что даже мышление, – так же как и другие части космического целого, – не может преодолеть собственные границы и видеть Нетварное. Возможности тварного, в том числе его способности познания, ограничены пределами, в которых действует тварное, положенными ему границами. Григорий поясняет это следующим примером: мышление иногда как будто вынуждено преодолевать свою «диастематичность» (τὴν διαστηματικὴν ἔννοian<sup>63</sup>), однако у него это никогда не получится:

Ибо со всяким вновь обретаемым представлением непременно вместе усматривает и пространство, объемлемое существенностью представляемого умом. Пространство же есть не иное что, как тварь<sup>64</sup>.

Таким образом, мышление всегда оказывается связано с *диастемой*, с определенным интервалом. Григорий, очевидно, имеет в виду не только временной интервал (хотя и его тоже), но и расстояния между вещами, которые отличают и разграничивают одну вещь от другой. Это основное свойство всякой сотворенной вещи и даже творения в целом.

Все, что мышление уловляет в виде понятий, отображается в нем всегда как некая диастема, промежуток с определенными пределами. То, что неограничено, «бесконечно» или «безгранично», мыслить нельзя. Поэтому то благо, которое мы должны искать и хранить, превышает наше понимание, поскольку превышает тварное, т. е. диастематическую природу:

Ибо наша мысль, совершая путь по пространственному протяжению (τῇ διαστηματικῇ παρατάσει ἐνδιόδεύουσα), как постигнет непространственное естество (τὴν ἀδιάστατον φύσιν), всегда чрез разложение времени изведывая, что из находимого его старше? Хотя своею любознательностью протекает она все познаваемое, однако же не находит никакого способа перейти представление вечности (τὴν τοῦ αἰῶνος ἔννοιαν), чтобы поставить себя вне, стать выше, и существа прежде всего созерцаемого, и самой вечности (ὅπως ἂν ἔξω αὐτὴν στήσειε καὶ ὑπερθεῖη τοῦ προθεωρουμένου τῶν ὄντων αἰῶνος)<sup>65</sup>.

Здесь, очевидно, Григорий подразумевает, что наше познание, имеющее дискурсивный, диастематический характер, минует пределы отдельных вещей, все дальше гонимое любопытством. Понятие «века» (αἰών) как совокупности всех времен добавляется как третий член к понятиям «продолжительности» (χρόνος) и «благовременности» (καιρός), причем его значение ближе первому из членов<sup>66</sup>. «Век» («все время») не может пройти, значит, его нельзя «оставить позади», нельзя из него выйти. Мы можем смотреть издали только на то, что мы уже прошли, но не на то, что (отчасти) все еще перед нами. Поэтому наше мышление не может преодолеть время, избавиться от своего диастематического характера; по этой-то причине человек всегда устремлен (или должен быть устремлен) вперед и в будущее, осознавая неполноту всего настоящего.

Неспособность человеческого мышления преодолеть время Григорий поясняет на следующем примере: вооб-

разим человека, который стоит на краю крутой и скользкой скалы, нависающей над необозримой, буквально бесконечной бездной<sup>67</sup>. Если он попытается стопой нащупать глубину, ему не на что будет опереться ногой и не за что ухватиться руками. Именно так, говорит Григорий, чувствует себя душа, которая пытается сойти с твердой почвы диастематического мышления и ищет то, что предваряет все время и не имеет расстояния<sup>68</sup>. Ей не на что опереться, поскольку здесь нет ни места, ни времени, ни меры<sup>69</sup>, и ничего подобного этому, а без точки опоры она открыта падению, разве что, охваченная головокружением и растерянностью, вернется к тому, что ей родственно, «возлюбив такую только меру познания о Превышшем, при какой можно убедиться, что Оно есть нечто иное с естеством вещей познаваемых»<sup>70</sup>.

Этот «альпинистский» пример показывает, почему запредельное, трансцендентное непознаваемо: не только потому, что его нельзя ни миновать, ни оставить перед собой (как нельзя пройти время целиком), но и потому, что в него вовсе нельзя войти. Для этого было бы необходимо оставить время и сопряженное с ним диастематическое мышление.

Что нельзя объять мышлением, – Григорий возвращается к комментируемому стиху Еккл. 3:76, – о том нельзя говорить. Здесь речь наталкивается на то, что сверх речи (τὰ ὑπὲρ λόγου<sup>71</sup>), так что остается лишь, словами Григория, «неизъяснимое чудо оной неизглаголанной силы содержать в тайне внутреннего разумения»<sup>72</sup>. Ведь даже Писание не говорит о Боге прямо, а рассказывает о Его деяниях, причем оно даже не осмеливается сказать, что «сущности Божией *несть конца*»<sup>73</sup>, а говорит, что «*великолепию славы святыни Его несть конца*» (Григорий соединяет стихи Пс. 144:3 и 144:5 О')<sup>74</sup>. Поэтому Григорий совершенно не дерзает размышлять о сущности Бога, он лишь «выражает словом удивление усматриваемому в слове великолепию», а через

это и Его святые<sup>75</sup>. Он воспевает «великолепие», поскольку хочет показать, что наше мышление не может объять границы Воспеваемого<sup>76</sup>. Итак, о Божией сущности необходимо молчать, мы можем говорить лишь о «каком-либо благом действии, ведение о котором нисходит и до нас»<sup>77</sup>.

Эти рассуждения о непознаваемости Бога походят на лекцию по христианской апофатике. Эпистемологический скепсис Григория, однако, гораздо более радикален:

если тварь не познала сама себя, не постигла, какова сущность души и естество тела, откуда существо, откуда рождения одного от другого, как несуществующее осуществляется, как существующее разрешается в несуществующее; какая стройность в мире сем из противоположностей, — если тварь не познала сама себя; то как объяснить то, что выше ее?<sup>78</sup>

Подобным образом Григорий комментирует и стих Еккл. 1:8 («Все вещи — в труде: не может человек пересказать всего» О<sup>79</sup>): если человеческие слова не могут описать даже видимых вещей, то как они могут объять Слово и Его Отца? И даже применяя всю силу своего мышления и стараясь вникнуть в каждое из имен, прилагаемых к Богу, это никогда не будет истинный λόγος, окончательное значение или исчерпывающее описание того, что мы ищем<sup>80</sup>.

\* \* \*

В беседах Григория на Книгу Екклесиаста мы находим чрезвычайно важные моменты. Прежде всего, следует обратить внимание на понятие времени в описанном здесь смысле – времени как промежутка (*диастема*). Григорий позаимствовал его из полемики Василия с Евномиевым определением времени как «движения звезд». Василий указывает, что «время есть интервал, сопротяженный продолжительности мира»<sup>81</sup>, и как таковое является мерой движения и никоим образом не наоборот. Иначе, по мнению Василия, мерой времени может служить любое движение, – не только звезд, но и, к примеру, ползущего скарабея<sup>82</sup>.



Исследователи подчеркивают, что понятие времени у каппадокийцев является неким логически (хотя ни в коем случае не исторически<sup>83</sup>) промежуточным звеном между Платиновой идеей времени как *диастемы*<sup>84</sup> Мировой Души (см. *Enn.* III, 7<sup>85</sup>) и Августиновым анализом времени как *distentio animi* («протяженности души»; ср. *Confess.* XI<sup>86</sup>). Подобно Мировой Душе Платина, у Григория универсальная *диастема* всего времени осознает сама себя в человеческом понимании временности, в стремлении человека к будущему. Это «психологическое» понимание времени как «протяженности» человеческого духа между прошлым и будущим далее будет разрабатывать Августин<sup>87</sup>.

Стоит отметить, что стоики понимали время как *δαίσθημα*, которое сопровождает движение всего сущего<sup>88</sup>. Исследователи предполагают, что совпадение здесь «исключительно вербальное»<sup>89</sup>. Действительно, Григорий здесь (в отличие от Василия) не соединяет время непосредственно с движением, однако он понимает, что время является мерой каждой вещи, каждого действия. В этой связи интересно отметить, например, что Хрисипп говорит о двух видах времени (*χρόνος*): время как «целое» и время из отдельных «частей». Он указывает также, что время бесконечно (*ἄπειρος*) как в прошлом, так и в будущем. Время не имеет абсолютного начала и может дробиться до бесконечности<sup>90</sup>. Григорий, напротив, заведомо принимает идею абсолютного начала времени. Важное отличие от стоической космологии, очевидно, заключается и в том, что Григорий понимает универсум не как циклическое повторение: интервал времени для него единствен. Это *диастема* свободы, предопределенная выбором человека либо как движение к пустоте, либо как бесконечное возрастание в благе, которым нельзя насытиться<sup>91</sup>.

Для нашего исследования интересен также апофатический мотив Божией непознаваемости и неисповедимости, основанный на адиаستمатической сущности Бога, непод-

властной нашему познанию. Ведь человеческое познание всегда необходимо связано с *диастемой* в двух смыслах: с одной стороны – с интервалом времени, из которого мы не можем выйти, поскольку не можем пройти его целиком; но и, с другой стороны, с определенностью, которой положены границы. Неограниченное нельзя помыслить, как невозможно ходить по бездне.

В беседах на Книгу Екклесиаста мы находим также описание бесконечного пути – не менее эксплицитное, чем описание Божией бесконечности, т. е. бесконечного обретения, которым сам по себе является поиск, бесконечного стремления, которое непрестанно возрастает через участие в поиске. Чего недостает в этом произведении, так это соединения обоих мотивов. Также без ответа остается вопрос эсхатологии: что произойдет с *паратасисом* человеческого времени, когда мы переступим порог смерти? Войдем ли мы в адиаستمатическое «пространство» Самого Бога, т. е. утратим характер тварного (ведь *диастема* – это само творение!), или же этот *паратасис* продлится в другие «непроходимые» *диастемы*, другой, новый *зон*, в новый путь без конца?

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Несвязную (или мнимо несвязную) последовательность мыслей в Книге Екклесиаста сегодня обычно поясняют ее жанром: это сборник кратких заметок или наблюдений в виде дневника размышлений об основных темах человеческой жизни. Обзор разнообразнейших интерпретаций приводит D. Michel, *Qohelet* (Erträge der Forschung, т. 258), Darmstadt 1988, с. 9–45.

<sup>2</sup> Книга Екклесиаста совершенно умалчивает об истории спасения. Ее Бог – Творец вселенной, Который остается для человека загадкой. Человеку надлежит прожить отведенное ему время, хотя в самом этом времени остается много непонятного, и оно всего лишь мгновение в постоянно повторяющемся круговороте мира. Обзор исследований по этой интересной теме подает D. Michel, *Qohelet*, с. 95–103.

<sup>3</sup> О сомнениях еврейских ученых свидетельствует, напр., Иероним (*In Eccles.* 12, 13–14: Chr. SL 72, 360, 384 – 361, 399). Эти сомнения,

естественно, касались не каноничности сочинения, а его обращения, см. об этом S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden, Connecticut 1976, 72–86 а 121; R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, London 1985, 281 ff, 287 ff.

<sup>4</sup> Об истории толкования книги Екклесиаст см. Ch. D. Ginsburg, *Cohleth, commonly called The Book of Ecclesiastes* (1861), перепечатано в: он же, *The Song of Songs and Cohleth*, New York 1970, с. 27–243; обзор подает также A. Rayez, in: H. Duesberg – там же, статья «Ecclesiaste» // *Dictionnaire de Spiritualité*, IV/1, Paris 1960, с. 47–52; и R. Berndt, «Skizze zur Auslegungsgeschichte der Bücher Proverbia und Ecclesiastes in der abendländischen Kirche» // *Sacris erudiri*, 34, 1994, с. 5–32.

<sup>5</sup> Так называет Книгу Екклесиаста Th. Kobusch, «Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie» // S.G. Hall (изд.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies* (Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa, St Andrews, September 1990), Berlin – New York 1993, с. 299–317, особенно 302.

<sup>6</sup> Ср. Ориген, *Comment. in Cant.*, пролог 3, 1–15: SC 375, 128–138. См. также S. Leanza, «La classificazione dei libri salomonici e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra Bibbia e scienze profane, da Origene agli scrittori medioevali» // *Augustinianum*, 14, 1974, с. 651–666.

<sup>7</sup> Понятие «эпоптика» очевидно происходит из обозначения высшей ступени посвящения в элевсинских мистериях (см. Плутарх, *De Iside* 77: 382d). См. также P. Hadot, «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité» // *Museum Helveticum*, 36, 1979, с. 201–223, особенно 218 ff.

<sup>8</sup> Схолии Оригена и восемь гомилий на Екклесиаста были известны еще Иерониму (см. *Ep. XXXIII ad Paulam*: CSEL 54, 256, 15; 257, 12 ff). Сегодня мы можем составить представление о них на основании фрагментов в греческих катенах. См. об этом S. Leanza, «L'esegesi di Origene al libro dell' Ecclesiaste», Regio Calabria 1975; также «Ancora sull'esegesi origeniana dell'Ecclesiaste» // E. Livrea – G. A. Privitera (изд.), *Studi in onore di A. Arizzoni*, Messina – Roma 1978, I, с. 491–506.

<sup>9</sup> См. *In Eccl. hom.* 1: GNO V, 277, 4 – 278, 5.

<sup>10</sup> См. *In Eccles. hom.* 1: GNO V, 281, 3 – 282, 9.

<sup>11</sup> ... τὸ ἀνυπέρθετον ... τῆς ἐν τῷ ματαίῳ ὑπερβολῆς (*In Eccl. hom.* 1: GNO V, 283, 16 ff). См. весь пассаж 282, 10 – 283, 17.

<sup>12</sup> ... ἀνυπαρκτός τις καὶ ἀνυπόστατός ἐστιν (*In Eccl. hom.* 1: GNO V, 284, 11). См. весь пассаж 284, 1–11.

<sup>13</sup> *In Eccl. hom.* 1: GNO V, 285, 11.

<sup>14</sup> См. *In Eccl. hom.* 1: GNO V, 284, 11 – 285, 12.

<sup>15</sup> Евр. наименование *Qohelet* (от корня *qhl* = собирать) в принципе не исключает эту интерпретацию. Однако этот корень (по крайней мере в сирийском языке) может иметь и значение «интенсивно размышлять». Некоторые толкователи, следовательно, читают название книги как «скептик». Обзор интерпретаций приводит D. Michel, *Qohelet*, с. 4–8.

<sup>16</sup> ... ὁ τὰ ἐσκόρπισμένα συνάγων εἰς ἓν πλήρωμα (*In Eccl. hom.* 1: GNO V, 280, 8 ff). См. весь пассаж 280, 8 – 281, 2.

<sup>17</sup> ... εἰς τὴν ἱερὰν τῶν λογικῶν προβάτων ἑκατοντάδα (*In Eccl. hom.* 2: GNO V, 305, 2).

<sup>18</sup> См. *In Eccl. hom.* 2: GNO V, 298, 5–9 ; 304, 23 – 304, 13.

<sup>19</sup> См. *In Eccl. hom.* 2: GNO V, 305, 14–22.

<sup>20</sup> См. *In Eccl. hom.* 1: GNO V, 294, 18 – 296, 18; 297, 11–298, 3.

<sup>21</sup> О понятии χρόνος см. P. Zemp, *Die Grundlagen*, с. 79–97.

<sup>22</sup> ... πῶς ἂν τις κατ' ἀρετὴν βίῃ (*In Eccl. hom.* 6: GNO V, 373, 12).

<sup>23</sup> ... τινὰ τέχνην καὶ ἔφοδον πρὸς τὴν τοῦ βίου κατόρθωσιν (*In Eccl. hom.* 6: GNO V, 373, 12 ff; рус. пер. «Точного изложения Екклесиаста Соломонова» – тут и далее по изд.: *Творения святого Григория Нисского*, Москва, 1861, т. 2. – с. 293).

<sup>24</sup> ... κανὼν τις (*In Eccl. hom.* 6: GNO V, 374, 12).

<sup>25</sup> *In Eccl. hom.* 6: 374, 10 ff.

<sup>26</sup> ... τοῦ καλοῦ κριτήρια (*In Eccl. hom.* 6: GNO V, 374, 15).

<sup>27</sup> *In Eccl. hom.* 6: GNO V, 374, 16 ff (рус. пер. – с. 294).

<sup>28</sup> *In Eccl. hom.* 6: GNO V, 376, 23 – 377, 4; рус. пер. – с. 297. Не-что подобное мы читаем и в другом месте, где время заменяет собою меру, «потому что всему, что приходит в бытие, сопротивлено время» (παντὶ τῷ γινομένῳ συμπαρατείνεται χρόνος, *In Eccl. hom.* 6: GNO V, 374, 19 ff; рус. пер. – с. 295).

<sup>29</sup> ... ἐν ἑαυτῷ περιέχων τὰ πάντα (*In Eccl. hom.* 6: GNO V, 377, 13 ff).

<sup>30</sup> ... ὁ χρόνον ὀρίζων (*In Eccl. hom.* 6: GNO V, 378, 3).

<sup>31</sup> ... χωρίζει ... τὴν ἐξ ἀμετρίας κακίαν (*In Eccl. hom.* 6: GNO V, 378, 4).

<sup>32</sup> ... καὶ ἡ ἀρετὴ μέτρον ἐστὶ τῇ μεσότητι τῶν παραθεωρουμένων μετρούμενον (*In Eccl. hom.* 6: GNO V, 375, 4 ff).

<sup>33</sup> См. Аристотель, *Eth. Nic.* II, 6–8: 1106b36–1109a19; Филон, *De poster.* 102.

<sup>34</sup> ... οὔτε τὸ προλαμβάνον ... οὔτε τὸ ἐφυστερίζον (*In Eccl. hom.* 6: GNO V, 375, 17 ff).

<sup>35</sup> См. *In Eccl. hom.* 6: GNO V, 376, 12 ff.

<sup>36</sup> ... ἐν τῷ καιρῷ ἡ συμμετρία καὶ ἐν τῷ μέτρῳ ἡ εὐκαιρία (*In Eccl. hom.* 6: GNO V, 376, 21 ff; рус. пер. – с. 297).

<sup>37</sup> Об этом ключевом понятии Григория см. P. Zemp, *Die Grundlagen*, с. 63–72; T. P. Verghese, «Διάστημα and διάτασις in Gregory of Nyssa» // H. Dörries – M. Altenburg – U. Schramm (изд.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, с. 243–260; D. L. Balás, *Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium*, там же, с. 128–155.

<sup>38</sup> ... πρὸς τὴν φροντίδα τῶν μελλόντων διαναστήσῃ (*In Eccl. hom. 6: GNO V, 378, 15; рус. пер. – с. 298*).

<sup>39</sup> ... ἐπὶ τὴν σύντομον τῆς ἀρετῆς ὁδὸν ... ἄγουσιν (*In Eccl. hom. 6: GNO V, 379, 10 ff*).

<sup>40</sup> ... συντετάσθαι τῇ σπουδῇ πρὸς τὸ διὰ πίστεως ἐν ἐλπίδι προκείμενον (*In Eccl. hom. 6: GNO V, 379, 12 ff; рус. пер. – с. 299*).

<sup>41</sup> См. *In Eccl. hom. 6: GNO V, 388, 10 ff; рус. пер. – с. 309*.

<sup>42</sup> ... οὐ ἡ εὐρεσίς ἐστιν αὐτὸ τὸ αἰετῶς ζητεῖν. οὐ γὰρ ἄλλο τί ἐστι τὸ ζητεῖν καὶ ἄλλο τὸ εὐρίσκειν, ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ ζητῆσαι κέρδος αὐτὸ τὸ ζητῆσαι ἐστι (*In Eccl. hom. 7: GNO V, 400, 21 – 401, 2; рус. пер. – с. 320*).

<sup>43</sup> Ἐπὶ τούτου γὰρ μόνου εἰς καιρὸς τῆς σπουδῆς ἐστιν ἡ ζωὴ πᾶσα (*In Eccl. hom. 7: GNO V, 401, 4 ff*).

<sup>44</sup> ... τὸ μηδὲ ὅλως διαλείπειν αἰετῶς ζητοῦντα τοῦτό ἐστι ἡ ἀληθῆς εὐκαιρία (*In Eccl. hom. 7: GNO V, 401, 7 ff; рус. пер. – с. 320*).

<sup>45</sup> ... μεῖζον γὰρ τοῦ εὐρεῖν τὸ φυλάξει (*In Eccl. hom. 7: GNO V, 404, 20 ff*).

<sup>46</sup> ... τὸν τῆς φυλακῆς καιρὸν (*In Eccl. hom. 7: GNO V, 405, 4 ff*).

<sup>47</sup> Καιρὸς οὖν τοῦ πρὸς τὸν θεὸν φίλτρου ἡ ζωὴ πᾶσα (*In Eccl. hom. 8: GNO V, 425, 16 ff*).

<sup>48</sup> ... οὐ κόρος οὐκ ἐλπίζεται καὶ πλησμονὴ οὐχ εὐρίσκεται, ἀλλὰ συμπαταίνεται τῇ μετουσίᾳ ἡ ὄρεξις, καὶ συνακμάζει τῇ ἀπολαύσει ὁ πόθος καὶ τῇ τοῦ ἐπιθυμητοῦ ἐπιτυχίᾳ οὐ περιγράφεται (*In Eccl. hom. 2: GNO V, 313, 10–13*).

<sup>49</sup> ... ὁ ... καὶ ζητεῖ διὰ παντὸς καὶ ἐνραφῆναι τῷ εὐρεθέντι ἐφίεται (*In Eccl. hom. 7: GNO V, 411, 4 ff; рус. пер. – с. 329–330*).

<sup>50</sup> *In Eccl. hom. 7: GNO V, 411, 9*.

<sup>51</sup> ... τὸ ὑπὲρ πᾶν ... νόημά τε καὶ ὄνομα (*In Eccl. hom. 7: GNO V, 411, 3*).

<sup>52</sup> ... πάσης ἐρμηνευτικῆς φωνῆς ἐστι ὑψηλότερον (*In Eccl. hom. 7: GNO V, 411, 5 ff*).

<sup>53</sup> ... ὁ φιλονεικῶν ὑπὸ τὴν τοῦ λόγου σημασίαν καθέλκειν λανθάνει πλημμελῶν εἰς τὸ θεῖν (*In Eccl. hom. 7: GNO V, 411, 6 ff*).

<sup>54</sup> *In Eccl. hom. 7: GNO V, 411, 9–14; рус. пер. – с. 330*.

<sup>55</sup> *In Eccl. hom. 7: GNO V, 411, 16*.

<sup>56</sup> *In Eccl. hom. 7: GNO V, 406, 3–7; рус. пер. – с. 325*.

<sup>57</sup> *In Eccl. hom. 7: GNO V, 406, 7*.

<sup>58</sup> *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 406, 13; рус. пер. – с. 325.

\* Имеется в виду, что Григорий апеллирует к космологии греческих стоиков, основанной на идее «симпатии» элементов. – *Прим. ред.*

<sup>59</sup> *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 406, 15.

<sup>60</sup> *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 411, 15.

<sup>61</sup> ... ἐν τοῖς ἰδίοις ἑκάστων μένον ὅροις τῆς φύσεως ἕως τότε ἔστιν, ἕως ἂν ἐντὸς τῶν ἰδίων ὅρων μένη (*In Eccl. hom.* 7: GNO V, 411, 19 ff).

<sup>62</sup> *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 412, 6–10; рус. пер. – с. 331.

<sup>63</sup> *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 412, 10.

<sup>64</sup> Παντὶ γὰρ τῷ εὐρίσκομένῳ νοήματι συνθεωρεῖ πάντως τὸ συγκαταλαμβανόμενον τῇ ὑποστάσει τοῦ νοουμένου διάστημα· τὸ δὲ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν (*In Eccl. hom.* 7: GNO V, 412, 12 ff; рус. пер. – с. 331). Распространение понятия διάστημα не только на чувственную, но и на интеллектуальную область, и не только на пространство, но и на время, А. А. Mosshammer считает поворотным пунктом в мышлении Григория. В таком случае беседы на Книгу Екклесиаста предстают промежуточным звеном между ранними произведениями Григория (*De hom. op.*, комментарий на *Шестоднев*, *De an. et res.*), где διάστημα понимается как пространственное измерение чувственных вещей, и С. Eun. I, где Григорий разрабатывает всё глубже мысль о вселенной как о *διαстеме*. При этом автор справедливо указывает на пространственную метафорику времени у Григория, сопряженную с понятием *διαстемы* (см. А. А. Mosshammer, «Time for All and a Moment for Each: The Sixth Homily of Gregory of Nyssa on Ecclesiastes» // S. G. Hall, изд., *Gregory of Nyssa*, с. 249–275). На подобное развитие представлений Григория указывает и P. Zemp, *Die Grundlagen*, с. 69–72.

<sup>65</sup> *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 412, 18 – 413, 5; рус. пер. – с. 331.

<sup>66</sup> Об этом понятии Григория см. P. Zemp, *Die Grundlagen*, с. 73–79.

<sup>67</sup> ... εἰς ἄπειρον μῆκος ἀνατεινομένη (*In Eccl. hom.* 7: GNO V, 413, 7 ff).

<sup>68</sup> ... παρελθοῦσα τὸ ἐν τοῖς διαστηματικοῖς νοήμασι βάσιμον ἐν τῇ ζητήσει τῆς προαιωνίου τε καὶ ἀδιαστάτου φύσεως (*In Eccl. hom.* 7: GNO V, 413, 13 – 414, 2).

<sup>69</sup> ... οὐ τόπον, οὐ χρόνον, οὐ μέτρον (*In Eccl. hom.* 7: GNO V, 414, 3).

<sup>70</sup> ... τοσοῦτον μόνον γινῶναι περὶ τοῦ ὑπερκειμένου, ὅσον πεισθῆναι, ὅτι ἄλλο τι παρὰ τὴν τῶν γινωσκομένων φύσιν ἐστί (*In Eccl. hom.* 7: GNO V, 414, 7 ff; рус. пер. – с. 332).

<sup>71</sup> *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 414, 9.

<sup>72</sup> ... ἀνερμήνευτον ἐν τῷ ἀπορρήτῳ τῆς συνειδήσεως ... τὸ θαῦμα (*In Eccl. hom.* 7: GNO V, 414, 11 ff; рус. пер. – с. 332).

<sup>73</sup> ... τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ πέρας οὐκ ἔστι (*In Eccl. hom. 7: GNO V, 415, 5*).

<sup>74</sup> Τῆς μεγαλοπρεπειᾶς τῆς δόξης τῆς ἀγίωσύνης αὐτοῦ οὐκ ἔστιν πέρας (*In Eccl. hom. 7: GNO V, 415, 16 ff*).

<sup>75</sup> См. *In Eccl. hom. 7: GNO V, 415, 1–15*; рус. пер. – с. 333.

<sup>76</sup> ... οὐ γὰρ διέλαβε τῇ διανοίᾳ τοῦ θαυματομένου τὸ πέρας (*In Eccl. hom. 7: GNO V, 415, 15 ff*).

<sup>77</sup> ... περὶ τινος ἀγαθῆς ἐνεργείας, ἧς ἡ γνῶσις καὶ μέχρις ἡμῶν καταβαίνει (*In Eccl. hom. 7: GNO V, 415, 19 ff*; рус. пер. – с. 334).

<sup>78</sup> *In Eccl. hom. 7: GNO V, 416, 1–6*; рус. пер. – с. 334.

<sup>79</sup> Πάντες οἱ λόγοι ἔγκοποι· οὐ δυνήσεται ἀνὴρ τοῦ λαλεῖν (*Еккл 1, 8α О'*).

<sup>80</sup> См. *In Eccl. hom. 1: GNO V, 293, 12 – 294, 5*.

<sup>81</sup> Χρόνος δέ ἐστι τὸ συμπарекτεινόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου διάστημα (*Basil, C. Eun. I, 21: SC 299, 248, 28 ff*. Рус. пер. по: Св. Василий Великий. Против Евномия, Кн. 1., М., 1846 г., т. 7, с. 51, с изменениями).

<sup>82</sup> См. всю аргументацию Василия, *C. Eun. I, 21: SC 299, 246–250*.

<sup>83</sup> По мнению J. F. Callahan'a, общим источником относительно понятия времени для Григория и Августина было размышление Василия о *диастеме* времени в *Adv. Eun. I, 21*. К этому заключению исследователь приходит, сравнивая пассажи Василия, *Adv. Eun. I, 21* и Августина, *Confess. XI, 23*, где оба автора полемизируют с идеей времени как движения звезд. Впрочем, Callahan не поясняет, каким образом Августин (обычно ссылающийся на латинские переводы греческих текстов) мог познакомиться с книгой Василия (см. J. F. Callahan, «Basil of Caesarea, a New Source for St. Augustine's Theory of Time» // *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, с. 437–454).

<sup>84</sup> В понятиях *диастема* и *диастасис* у Григория (в смысле состояния и действия), т. е. пространственного и временного интервала, Th. Böhm усматривает явное неоплатоническое влияние, см. Th. Böhm, *Theoria*, с. 193 ff.

<sup>85</sup> Толкование этой *Эннеады* приводит W. Beierwaltes, *Plotinus, Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III, 7*, Frankfurt a. M. <sup>3</sup> 1981.

<sup>86</sup> Очень интересное толкование понятия времени у Августина *пoдаeт* P. Ricoeur, *Temps et récit*, Paris 1983–1985, I, с. 19–53.

<sup>87</sup> См. об этом J. F. Callahan, «Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time» // *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia, sept. 1958)*, XI, Firenze 1960, с. 59–66.

<sup>88</sup> См. Хрисипп у Стобея, *Eclogae I, 106 = SVF II, 509*. О стоическом представлении о времени см. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 4 1979.

<sup>89</sup> Так считает J. F. Callahan, *Gregory*, с. 63.

<sup>90</sup> См. Хрисипп у Стобея, *Eclogae* I, 106 = SVF II, 509.

<sup>91</sup> См. *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 406, 16 – 407, 17. Об оценке времени Григорием как *диастемы* свободы и единственной, т. е. не повторяемой циклично, возможности см. В. Otis, «Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time» // *Studia patristica* 14 (= *Texte und Untersuchungen* 117), 1976, с. 327–357.



## 10. «ОБ УСТРОЕНИИ ЧЕЛОВЕКА»

Трактат *Об устройении человека* (Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου), в котором Григорий наиболее подробно разработал свои антропологические представления, пользовался популярностью не только на христианском Востоке, но был четырежды переведен и на латынь (между VI и XVI вв.<sup>1</sup>). Черпая из стоических источников (Посидоний<sup>2</sup>), из библейских толкований<sup>3</sup>, вдохновленных Филоном и Оригеном, и из сведений античной медицины (Гален<sup>4</sup>), Григорий создал вполне самостоятельный антропологический трактат, который очевидно заслуживает отдельного рассмотрения, хотя нашу тему он затрагивает лишь частично.

Григорий представляет свое сочинение как дополнение к *Шестодневу*<sup>5</sup> Василия Великого, где недостает<sup>6</sup> рассказа о человеке, созданном в последнюю очередь. Как пасхальный дар это произведение посвящено брату Петру<sup>7</sup>. Исходный вопрос, которым задается мыслитель, это несоответствие между изначальным состоянием человека, отвечавшим Божию замыслу, и тем убожеством, в котором мы пребываем ныне<sup>8</sup>.

### *Царское достоинство человека*

Чтобы пояснить, каково положение человека в мире, Григорий сначала должен рассказать о том, как выглядит сам этот мир. По мнению святителя, «небесный свод кругом объят собою Вселенную»<sup>9</sup>, а в середине его «нашли себе место тела тяжелые и стремящиеся вниз»<sup>10</sup>, т. е. земля и вода. Главная пара противоположностей – «небо и земля» (Быт. 1:1) – соединены принципами покоя и движения<sup>11</sup>: небо вращается вокруг земли, как вокруг незыблемой оси. Одно

движется, при этом оставаясь неизменным, второе изменяется, при этом не покидая своего места. Покой и движение, таким образом, присутствуют в обоих и соединяют все созданное как бы одним дыханием<sup>12</sup>: «тварь (...) сама с собою согласна [букв. совоздыхает]». Кроме уз покоя и движения, небо и земля соединены еще двумя промежуточными звеньями – воздухом и водой. Воздух подражает вечной подвижности и невесомости огненной стихии (т. е. эфира), но не является текущим и непрестанно рассеивающимся (сам по себе), т. е. не лишен и сродства с твердым. Он представляет собой что-то вроде границы, сочетающей и разделяющей противоположности<sup>13</sup>. Подобными функциями наделена и вода или влага<sup>14</sup>, тяжесть которой роднит ее с землей, а подвижность – с легкими стихиями: огнем и воздухом. Она также соединяет<sup>15</sup> противоположности, сочетая их в себе<sup>16</sup>.

Все четыре стихии, согласно библейскому повествованию (ср. Быт. 1), Творец украсил благолепием<sup>17</sup>: небо – блистанием звезд, море и воздух – рыбами и птицами, землю – растениями и животными сухопутными. Все было подготовлено к приходу человека, который должен был стать зрителем (θεατής), или же господином (κύριος) всего<sup>18</sup>, как царь над всем созданным<sup>19</sup> или как гость на великолепном пиру<sup>20</sup>.

Особое достоинство человека в библейском повествовании подчеркнуто размышлениями Творца перед сотворением людей: *«сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они...»* (Быт. 1:26). Относительно всех иных творений, о возникновении которых повествует библейский текст, не указывается из чего, зачем (ὅθεν) или как (ὅπως) они были созданы, и только в отношении человека мы узнаем о материале (ὕλη), из которого он создан, о прообразе (ἀρχέτυπον κάλλος), которому уподобляется его форма (μορφή), а также о самой цели (σκοπός) его сотворения<sup>21</sup>.

Григорию, правда, приходится соединить оба библейских рассказа о сотворении человека (Быт 1:26 ff; 2:7) в одно

целое, чтобы прийти к описанию, приблизительно отвечающему хотя бы трем из четырех аристотелевских причин (материальная, формальная, целевая, – причем действующей причиной, очевидно, должна быть сама творческая Божия сила). Однако больше всего его интересует мотив подобия человека Богу («образ», εἰκών, и «подобие», ὁμοίωσις, для Григория равнозначны). Святитель усматривает его в царском предназначении человека<sup>22</sup>, в неизъяснимом блаженстве, которое дает ему добродетель<sup>23</sup>, в человеческой речи и мышлении (λόγος καὶ διάνοια<sup>24</sup>), отображающих Божии ум и слово<sup>25</sup>, но также и в любви (ἀγάπη<sup>26</sup>), которой является Сам Бог, к которой способен и человек, а также в стремлении человека проникнуть во все познанием, как проникает Сам Бог<sup>27</sup>.

Подобно тому, как Бог прост и неразделен, имея отдельные способности, так и в разных человеческих способностях действует одна сила (δύναμις) – ум (νοῦς), присутствующий во всех органах чувств<sup>28</sup>.

Принцип единого ума, пронизывающего всё, заимствованный Григорием из стоической антропологии, используется им не только как очередной момент подобия человека Богу, но и в качестве антиарианского тринитарного аргумента. Если человек есть образ Бога-Троицы – а форма множественного числа «сотворим» указывает Григорию на троичность Божества, – то как может единый человеческий ум быть образом разных сущностей (если, как утверждали арианствующие антиомоусиане, Сын своей сущностью отличается от Отца<sup>29</sup>)? Подобие человека Творцу, таким образом, является источником вдохновения не только для представления Григория о человеке, но и – что очень важно – для его науки о Боге<sup>30</sup>.

### *Устройство человека*

На первый взгляд телесное устройство человека нисколько не отвечает его царскому достоинству, а в сравнении с

животными выглядит даже убого. Для защиты у человека нет ни рогов, ни когтей, ни ядовитых колючек, ни даже полноценной шерсти<sup>31</sup>. Однако в том, что кажется недостатком, Григорий, напротив, видит повод (ἄφορμή<sup>32</sup>: отправную точку, средство) к обладанию остальным творением. Именно потому, что сам человек «всех быstroногих медлительнее», им был обуздан конь. Поскольку человек рождается нагим, были заведены овцы. Поскольку он испытывает необходимость в доставке припасов из разных стран, были запряжены вьючные животные. Помощниками человека стали бык и пес. В военное время железо заменило человеку рога и когти, лук и стрелы – стремительный полет птиц<sup>33</sup>.

На царское достоинство человека указывает также прямое и вытянутое к небу строение самого тела<sup>34</sup>, отличающее человека от прочих, поникших долу существ. Особую роль играют и человеческие руки, на свой лад помогающие потребностям речи. С их помощью мы можем записывать слова<sup>35</sup>, но, главное, сноровистость рук освободила человеческие уста от многих трудов над переработкой пищи (которой заняты пасти животных) для артикуляции слов<sup>36</sup>. Потому человек может использовать голос, как музыкант – свой инструмент, скажем, как сочетание свирели и лиры: направляемый вверх воздух движется сквозь свирелевидный проход и благодаря щекам, языку, зубам и губам превращается в звук – словно под действием смычка, водимого по струнам<sup>37</sup>.

Библейское повествование, разделяющее живые создания на растения, животных и человека, показывает ту заботу, с которой Творец предуготовляет пищу каждому существу, и открывает нам «некое сокровенное учение» и «любомудрие о душе»<sup>38</sup>. Речь идет о трехчастном делении жизненной силы или души на способности: растительную и питательную<sup>39</sup>, которую мы называем «природной» (φυσική) и наблюдаем уже у растений; способность чув-

ственного восприятия<sup>40</sup>, которая проявляется у животных; и, наконец, словесность (естество, «имеющее дар слова и управляемое разумом»<sup>41</sup>), которая из всех телесных существ встречается только у человека. Наделенный всеми тремя способностями, человек являет собой самую совершенную форму телесной жизни. Библейский рассказ, который начинается неживыми вещами, а затем от растений и животных переходит к человеку, тем самым показывает последовательно (ἀκολούθως<sup>42</sup>) восходящую иерархию тварей. Три составляющих человека известны и апостолу Павлу, но он их называет «тело, душа и дух» (σῶμα, ψυχή, πνεῦμα, ср. 1 Фес. 5:23; Григорий ошибочно ссылается на Еф.), и даже Сам Христос упоминает их, говоря о любви к Богу «*всем сердцем, всей душою и всем разумением*» (καρδία, ψυχή, διάνοια, Мк. 12:30 и паралл.)<sup>43</sup>.

Григорий, очевидно, выше всего оценивает рациональные составляющие человеческого существа (именуемые также νοῦς и φρόνησις<sup>44</sup>), называя их «божественной благодатью»<sup>45</sup>, которую Творец дал человеку. Впрочем, «в собственном смысле не столько их дал ([οὐ] δέδωκεν), сколько сообщил (уделил, μετέδωκε), снабдив образ собственными красотами Своего естества»<sup>46</sup>.

Человеческий ум (νοῦς<sup>47</sup>), благодаря своей связи с телом, принимает от чувств образы (τὰ εἶδωλα<sup>48</sup>) внешних вещей, которые собираются в некоем «внутреннем вместилище»<sup>49</sup>, – иначе говоря, ум «написует в себе начертания всего, подлежащего зрению»<sup>50</sup>. Ум, по Григорию, подобен обширному городу с большим количеством ворот, через которые постоянно проходит множество людей, прибывающих с разных сторон и с разными целями: ум распределяет отдельные ощущения и каждому отводит его место в рамках познания. Соотносящиеся ощущения могут входить разными воротами, как люди, назначившие встречу в городе, тогда как ощущения, входящие одними воротами, вовсе не обязательно связаны между собой. Именно ум и

только он способен проанализировать всю путаницу входящих ощущений, применяя их для познания (γυνῶσις<sup>51</sup>).

Что же такое, по своей сути, сам ум, который посредством чувственного восприятия приходит к познанию, очищенному от всякой путаницы чувственных данных? Очевидно, что он разнится от чувственности. Когда апостол спрашивает: «Кто разуме ум (νοῦν) Господень?» (Рим. 11:34), – Григорий добавляет: «кто уразумел свой собственный ум?»<sup>52</sup> Если ум является составным, как он может быть умопредставляемым (τὸ νοητόν<sup>53</sup>)? Как в нем соединяется разнородное? Но если ум прост, как он рассеивается в «чувственной многочастности»<sup>54</sup>? Как во множественном – единое? Как в единственном – множественное?

На эти недоумения Григорий находит весьма интересный для нашего исследования ответ – в видении человека как образа Божия: непостижимость природы человека отображает непостижимость его Первообраза<sup>55</sup>. Именно тем, что природа нашего ума ускользает от познания, наш ум подобен своему Творцу, природа Которого так же непостижима<sup>56</sup>. Подобие человеческого ума божественному, для Григория, заключается не в том, что наш ум сам себя созерцает и познает (как, например, у Августина), а, напротив, в том, что наш ум ни познан, ни постигнут быть не может.

Далее Григорий задается вопросом, который волновал уже античных авторов: где именно в человеческом теле размещается владычественный (τὸ ἡγεμονικόν<sup>57</sup>) ум. Следует краткий обзор полемики между представителями двух мнений<sup>58</sup>: одни (некоторые стоики<sup>59</sup>) утверждают, что ум находится в сердце – средоточии тела, откуда по всему телу расходится тепло, родственное подвижности ума; другие (платоники<sup>60</sup>) считают, что ум размещается в голове, вознесенной цитадели тела, точнее (согласно некоторым) – в мозговой оболочке<sup>61</sup>, именуемой ἡ μῆνις<sup>62</sup> и являющейся основанием всех чувственных способностей. Григорий принимает аргументы обеих сторон: сердце как источник

тепла и мозговая оболочка как вместилище чувств имеют важное значение (далее он подхватит Галеновы размышления о мозге, сердце и печени как о трех основных органах, являющихся источником движения, тепла и влажности и поддерживающих своим взаимодействием равновесие тела<sup>63</sup>). С чем не согласен Григорий, – и здесь он приближается скорее к платоникам, чем к стоикам, – так это с самой идеей локализации ума в определенном органе, поскольку ум, будучи бесплотным, не может быть размещен ни в каком месте<sup>64</sup>. Он в равной степени присутствует во всех органах, но способ его присутствия неизъясним<sup>65</sup>. Ум не заполняет какие-либо пустоты тела и не бывает вытесняемым телом. Он пользуется телом, как музыкант – своим инструментом, впрочем, лишь до тех пор, пока с телом все в порядке<sup>66</sup>.

Далее Григорий подробно останавливается на проблеме, как может ум присутствовать во всем теле, не имея в нем определенного места пребывания. Три составляющие души, с которыми мы уже встречались, – питательная, растительная и словесная, – являются в действительности одной душой, словесность которой пронизывает две другие способности<sup>67</sup>. У животных, лишенных словесности, мы говорим о «душе» в несобственном смысле (ὁμίονον<sup>68</sup>): у них не душа, а лишь «некая жизненная энергия»<sup>69</sup>. Словесная душа, душа в собственном смысле, является умной и невещественной (νοερά καὶ ἄϋλος<sup>70</sup>), однако посредством чувств она приравнивается к вещественной природе<sup>71</sup>. Таким образом, ум (νοῦς<sup>72</sup>), собственно тождественный словесной душе, присутствует во всех частях тела и производит в них движение, соответствующее их природе<sup>73</sup>. Ведь чувственное восприятие невозможно без участия вещественного в духовном<sup>74</sup>. И сама жизнь и возрастание возможны только как участие в жизненной энергии, иначе они обратятся в тление<sup>75</sup>.

Все вещественное подвержено изменчивости (τροπή, ἀλλοίωσις<sup>76</sup>), как течение реки движется по руслу, которое

остается заполненным, хотя вода не остается на прежнем месте<sup>77</sup>. Так и наша телесная жизнь есть непрестанное движение и постоянное изменение. Если это движение остановится, перестанет существовать жизнь<sup>78</sup>. При этом сущностью жизненного движения является чередование противоположностей: за наполнением всегда следует истощение<sup>79</sup>, и оба повторяются в непрестанном хороводе. Подобным образом расслабление сна чередуется с напряжением (τὸ σύντονον<sup>80</sup>) бодрствования, – только так живое существо может сохранить здоровье и оградить свою природу от нарушений.

Такие рассуждения в духе Посидония<sup>81</sup> могли бы привести к стоическому представлению о пульсации космической пневмы, однако Григорий в этом вопросе весьма осмотрителен. Он ограничивается утверждением о том, что ум в теле не локализуется, но присутствует повсюду и производит все телесные движения<sup>82</sup>. Соединение ума с телом неопишимо и неуразумеваемо<sup>83</sup>: ум не объемлет тело снаружи и не управляет им изнутри<sup>84</sup>, потому как бестелесное не содержит телесное и не содержится в нем.

Ум, приближаясь к естеству и соприкасаясь с ним, примечается и в нем, и около него (καὶ ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτῇ θεωρεῖται), но не в нем восседая и не объемля его собою<sup>85</sup>.

Впрочем, согласно Григорию, деятельность ума все-таки зависит от того, в порядке ли тело и не ущебно ли его состояние. В противном же случае будет хромать и движение мышления<sup>86</sup>. Для Григория это самое очевидное (а может быть, и единственное убедительное) доказательство связи ума с телесной природой.

«Естественное (т. е. естественнонаучное, φυσικώτερον<sup>87</sup>) умозрение» об отношении ума и тела, по мнению Григория, способно открыть «тончайшее учение»<sup>88</sup> об отношении ума к природе/естеству.

Ум, сам созданный как образ «прекраснейшего и превосходнейшего блага»<sup>89</sup>, своего Творца, украшает и «управ-



ляемое им естество», которое, «по той же аналогии»<sup>90</sup>, представляется неким «зеркалом зеркала»<sup>91</sup> или «образом образа»<sup>92</sup>. А это естество влияет на само вещество, из которого оно составлено<sup>93</sup>. По этой же «анalogии», все имеет общение с настоящей красотой, причем всегда непосредственно через самую вершину иерархии. Если же эта взаимосвязь (συμφύῃς<sup>94</sup>) нарушится, либо изменит свое направление, отражение красоты утратится. Если материя будет избегать природы, то этим проявит свою принципиальную аморфность<sup>95</sup>. Таким образом, и сама природа утратит свою красоту, и даже ум, вместо того, чтобы наделять красотой природу, посредством природы поражен будет безобразием (τὸ αἰσχος<sup>96</sup>) материи. Вместо красоты божественного Первообраза он уподобляется аморфной материи. Так он утрачивает отражение добра и так возникает зло<sup>97</sup>. Причина этого злосчастья – обращение (ἡ ἐπιστροφή<sup>98</sup>) естества не к уму, наделяющему красотой, а к материи, которая сама требует украшения. Материя, которую следовало преобразить красотой формы, в результате этой подмены становится аморфной и безобразной.

Это толкование, в котором несложно узнать веяние Плотина, в контексте мышления Григория удивительно тем, что источником злосчастья предстает не человеческий ум (свободу которого принято называть источником зла), а «природа/естество», обращающая ум к материальному. Григорий называет это злосчастье «страстью» (πάθος<sup>99</sup>), не задумываясь над тем, какая роль в ней отводится уму (кажется даже, что ум – ее пассивная жертва). Он констатирует только, что страстями природа отклоняется от своего естественного устройства<sup>100</sup> и препятствует надлежащему функционированию ума.

В другом месте своего сочинения Григорий упоминает и о том, что ум (νοῦς) должен управляться не страстями (πάθος), а разумом (λόγος), и тогда естество «идет по его следам»<sup>101</sup>. Таким образом, человек призван распростра-

нить космический порядок, присутствующий в нем самом как λόγος, на все естество.

Вопреки античным воззрениям, которые заметны уже в этой концепции (особенно стоицизм и неоплатонизм), в Григориевой интерпретации значительное место отводится человеческому уму, который собственно замещает мировой Ум. Именно человеческий ум, а не Душа мира, выступает посредником между природой и архетипической красотой, наделяя природу причастием этой красоте.

В своем антропологическом трактате Григорий недвусмысленно отвергает параллель между человеком и космосом<sup>102</sup>, хотя, как мы помним, он сам же и защищал это представление в трактате *О надписании Псалмов*<sup>103</sup>, и вернется к нему в диалоге *О душе и воскресении*<sup>104</sup>. Но здесь он отрицает, что человек является-де «малым миром (микрокосмом)» только потому, что состоит из тех же стихий, что и прочий космос, – ведь муха или мышь так же состоят из смешения четырех стихий! Да и много ли чести человеку в том, чтобы походить на вращающееся небо или изменчивую землю<sup>105</sup>? По библейскому учению, человек подобен не твари, а Самому Творцу (см. Быт. 1:26 ff). Здесь же Григорий задается вопросом, который для нашего исследования является ключевым, – впрочем, оставляя его без ответа:

Посему что же означает слово «образ»? ... как уподобляется телу бестелесное, вечному временное (τῷ αἰδίῳ τὸ πρόσκαιρον), неизменяемому – что круговращательно изменяется? Как же человек – существо смертное, страстное, скоропреходящее – есть образ естества беспримесного, чистого, всегда сущего?<sup>106</sup>

*Человек – образ Божий и его нынешние страдания*

Только на этом вопросе Григорий собственно подходит к исходной проблематике своего сочинения. Прежние размышления можно считать не более чем подготовкой. Явное несоответствие между идеей человека как образа Божия и

опытом страданий, которым мы подвержены как страстные и смертные существа, Григорий пытается объяснить с помощью библейского рассказа о первой человеческой паре (Быт. 2-3). Григорий воспринимает этот рассказ как продолжение повествования об изначальном создании вселенной и человека в ней – Божия образа и подобия (Быт. 1).

Уже сам текст Быт. 1 заставляет Григория задуматься над двумя, казалось бы, несовместимыми утверждениями о человеке: человек был сотворен как Божий образ и подобие, и в то же время – как мужчина и женщина (Быт. 1:27). Как эти два положения могут быть справедливыми, если различие полов совершенно чуждо Божеству (как доказательство Григорий приводит не трансцендентность Бога, а мысль апостола Павла, что во Христе «нет мужеского пола, ни женского», Гал. 3:28). Книга Бытия представляет нам, считает Григорий, какие-то «два творения» или «два устройства» (διπλῇ κατασκευῇ<sup>107</sup>) человеческого естества: первым творением человек подобен Богу, вторым – животным. Смысл этой загадки, по Григорию, в том, что человек есть некая середина (μέσον<sup>108</sup>) между двумя крайностями, между Божественным и животным, причастная обоим полюсам<sup>109</sup>.

Однако в дальнейшем Григорию оказывается недостаточно этого объяснения. Он не может смириться с тем, что человек, каким мы его сейчас знаем, похожий на «статую с двумя лицами»<sup>110</sup> – размышлением (διάνοια) и страстями (πάθος)<sup>111</sup>, – отвечает изначальному божественному замыслу. Страсти и порождающая их «бессловесная» составляющая человека<sup>112</sup>, по мнению Григория, не могут относиться к изначальному творению. Это следствие падения (ρόπή<sup>113</sup>) некогда «уподобившегося скоту» человека, который добровольно утратил свою изначальную ангельскую природу<sup>114</sup>. Свойственный животным способ размножения, обусловленный разницей полов, согласно Григорию, также не отвечает изначальному божественному замыслу о существе,

созданном по образу Божию. Не то чтобы человек, образ Божий, не должен был размножаться. Однако Творец, по мнению Григория, предуготовил ему неизъяснимый способ размножения, которым размножаются ангелы<sup>115</sup>. Ведь, по словам Иисуса (Мк. 12:25), люди после воскресения не будут ни жениться, ни выходить замуж, а будут подобны ангелам, – значит, и в начале они были подобны ангелам. Согласно Григорию, конец – не что иное, как восстановление изначального состояния (ἀποκατάστασις<sup>116</sup>). Поскольку же Бог предвидел отпадение человечества от ангельского естества, Он изначально предусмотрел иной способ размножения, которым, как неким заместительным путем, должна быть достигнута полнота числа душ<sup>117</sup>. Когда это число исполнится, человеческая история прекратится, время мира завершится<sup>118</sup> и человек вернется из своего нынешнего смертного состояния в состояние исходное, когда он был свободен от страстей и времени<sup>119</sup>.

Человек (ἄνθρωπος), созданный «в начале» (ср. Быт. 1:26), по Григорию, означает все человечество (τὸ ἀνθρώπινον<sup>120</sup>). Григорий отличает его от Адама (Ἀδάμ, Быт. 2:16 и далее), взятого из земли (Быт. 2:7<sup>121</sup>), о котором повествует Быт. 2-3<sup>122</sup>. Однако этого «Человека» Григорий описывает как «всецелое естество»<sup>123</sup>, а не как высший род, дополнительно разделенный на «виды», определенные полом (как, например, считал Филон<sup>124</sup>). Скорее, святитель представляет его как некую полноту (плерома) человеческого рода<sup>125</sup> или коллективное существо, собранное «как бы в одном теле», включающем все человечество<sup>126</sup>, всех отдельных людей во всей истории, как их одновременно видит Бог, в Ком нет ни прошлого, ни будущего<sup>127</sup>. И именно этот «Человек», означающий все человечество, является, по мнению Григория, образом Божиим. Только дополнительно<sup>128</sup>, в каком-то «другом творении»<sup>129</sup> он был, благодаря безошибочной прозорливости Творца, наделен свойственной животным способностью размножения, которая пригодилась челове-

ку после его трагического отпадения от ангельского естества<sup>130</sup>.

Человеческая *плерома*, называемая «человек», какой она была в начале, должна снова проявиться в конце, однако вследствие злополучного падения человеческого естества теперь к ней ведет полная страданий дорога человеческой истории и умножение человеческого рода во времени. И только когда изначальная *плерома* восполнится, время прекратится. Григорий ассоциирует здесь время (*χρόνος*) со «скотоподобием» человека и «заместительным» способом восполнения человеческой *плеромы*. Дословно он говорит, что Бог «предусмотрел и соразмерное устройению людей время, чтобы появлению определенного числа душ соответствовало и продолжение времени»<sup>131</sup>. Таким образом, время имеет тот же статус, что и разделение полов в Быт. 1:27: оно не относится к изначальной человеческой *плероме* как ее необходимый признак, это лишь определенный выход из сложившейся ситуации, и после завершения истории оно так же прекратится (как и люди уже не будут ни жениться, ни выходить замуж). Эта «альтернативная мера» была предусмотрена Богом изначальным, однако актуализировал ее только свободный выбор человека.

Возможно, было бы проще представить, что время и разделение полов возникли именно в момент грехопадения, однако это слишком явно противоречит повествованию Книги Бытия. Поэтому Григорий работает с теорией «двойного творения», предшествовавшего грехопадению, говоря об изначальной «равноангельской» *плероме* человечества (ср. Быт 1:26), к которой как будто дополнительно присоединено половое разделение человека (Быт. 1:27). Однако действительное начало человеческой истории (время как мера заместительного наполнения *плеромы*), очевидно, следует соотносить не со вторым творением, а лишь с грехопадением. Осуществление истории, т. е. отпадение человека от ангельской природы, его «скотоподобие» и

«привременность», погружение во время, таким образом, является результатом человеческой свободы. «Второе творение» лишь изначально обеспечило помощь в новой ситуации, однако не было ее причиной. Между изначальной равноангельской *плеромой* и историческим человеком, отмеченным грехопадением, очевидно, следует разместить еще одно, чисто спекулятивное звено – *плерому*, наделенную половым различием и неким «временем в возможности»<sup>132</sup>.

Открытым остается вопрос, к чему Григорий относит творение телесности: либо особая форма телесности должна была относиться уже к *плероме* души (об этом говорит особое для Григория значение темы одновременного возникновения тела и души, см. ниже), либо сама телесность была дополнительно присоединена во втором творении вместе с разделением полов (так представляется очевидным, однако сам Григорий об этом не говорит<sup>133</sup>). Определенную помощь, возможно, могла бы оказать аксиома Григория о конце, равном началу<sup>134</sup>. Эсхатологическое завершение истории принесет с собой воскресение тела, но не «женитьбы и замужества»: по логике толкований Григория, оно будет обозначать преображенную телесность без половых различий (см. Гал. 3:28), необходимых лишь для «скотоподобного» размножения. Наиболее правдоподобна гипотеза, что такую бесполоую телесность Григорий соотносил с изначальной человеческой *плеромой*.

### *Полная мера зла и неограниченное движение к благу*

Судьбоносная человеческая ошибка, ставшая причиной реального начала истории, по мнению Григория, имеет и другие последствия. Мы знаем, что Книга Бытия описывает злополучный человеческий выбор как вкушение плода древа добра и зла (см. Быт. 3:1-6). Согласно Григорию, это означает, что результатом человеческого отпадения является неизбежное смешение добра со злом: в исторической

перспективе, восходящей к свободному человеческому выбору, ни добро, ни зло никогда не проявлялись в чистом виде, а всегда были в неразделимой смеси одного с другим. Именно это смешение, по мнению святителя, принес плод запретного древа<sup>135</sup>.

Поскольку человеческая природа подвижна, она никогда не может остановиться в избранном движении. Если она направлена к добру, она непрестанно движется вперед, поскольку то, что она ищет, неограниченно, и значит, ее движение никогда не достигнет предела, на котором оно могло бы остановиться<sup>136</sup>. Но если оно направлено к противоположному, природа погружается все глубже во зло, пока не достигнет самого дна<sup>137</sup>. Зло, в отличие от добра, по мнению Григория, имеет свой предел и свою полную меру, свое расстояние (διάστημα<sup>138</sup>), которое возможно пройти до конца, и тогда движение непрестанно движущейся человеческой сущности необходимо обратится к добру<sup>139</sup>. Ведь зло, согласно Григорию, не является неограниченным (ἀόριστον<sup>140</sup>), оно заключено в положенных пределах. Продолжающееся движение постоянно подвижной сущности поэтому «необходимо» требует обращения к добру (а не, скажем, топтания на месте).

Поскольку это убеждение в необходимости обращения полной меры зла в добро было бы трудно проверить опытным путем, Григорий производит его из веры в превосходство добра над злом<sup>141</sup>. Весьма соблазнительно было бы связать эту веру с представлением о конечном обновлении всего, когда зло, после достижения своей полной меры, ввиду недостатка других возможностей, необходимо обратится к добру. Однако здесь Григорий не делает такого вывода из своего представления о «полной мере зла», хотя эсхатология представлена в данном трактате достаточно обширно.

Святителя особенно интересует вопрос, как человеческое тело, разложившееся на отдельные элементы, будет снова соединено со своей душой (Григорий приводит, в

частности, забавный пример о рыбе-людоеде, которая сама станет пищей человека, что приведет к удивительному смешению элементов<sup>142</sup>). Григорий утверждает, что бессмертная душа сохраняет связь с формой или *эйдосом* (εἶδος<sup>143</sup>) тела, с которым была соединена, сохраняя некий отпечаток этой формы<sup>144</sup> и после его гибели<sup>145</sup>. Поэтому при воскресении душа распознает элементы, составлявшие этот эйдос, и соберет их снова вместе, как пастух собирает овец своего стада, смешавшегося с чужим скотом<sup>146</sup>.

Для нас, пожалуй, более интересно другое возражение против воскресения, с которым полемизирует Григорий. Согласно этому аргументу, все движущееся не может остановиться, а неподвижное не может быть воскрешено<sup>147</sup>. Григорий указывает своему предполагаемому оппоненту лишь на свидетельства Писания<sup>148</sup>, не останавливаясь специально на том, какой будет судьба непрестанно движущейся сущности после ее воскресения. Его представления об этом в трактате *Об устройении человека* по видимости противоречивы: с одной стороны, движение к добру бесконечно, с другой стороны, после завершения истории прекратится время и остановится всякое движение<sup>149</sup>. Ограничивает ли Григорий бесконечное движение к добру лишь настоящим веком? Действительно ли он ожидает – поскольку конец принесет возвращение начала – повторного уплотнения времени в безвременье и повторного обобщения всех людей в единой человеческой *плероме*?

С уверенностью можно лишь утверждать, что Григорий решительно отрицает идею о повторении всего цикла в русле метемпсихоза (не в том дело, что ему дорога неповторимая индивидуальность, как современному человеку, – он просто не может представить, как душа, павшая, скажем, до уровня неживой сущности, могла бы вновь вернуться к своему исходному состоянию, чего требует представление об *апокатастасисе*<sup>150</sup>). Григорий также недвусмысленно отрицает и представление Оригена о предсуществовании душ,



впоследствии заключенных в тела, как и мысль (Мефодия) о хронологическом предсуществовании тела (это учение, полемизирующее с Оригеном, опиралось на стих Быт. 2:7, где Бог как будто бы сначала сформировал человеческое тело из персти земной и потом вдохнул в него жизнь<sup>151</sup>). По мнению Григория, единство человека требует, чтобы душа и тело были созданы одновременно<sup>152</sup>. Это воспроизводится и в каждом поколении человеческого рода: тело и душа создаются одновременно и развиваются от зародыша, где человеческие органы и душевные способности содержатся лишь в возможности, до формирования взрослого человека<sup>153</sup>.

Таким образом, саму телесность человека, по Григорию, необходимо следует отнести к изначальному намерению Творца, хотя половое различие и «животный» способ продолжения рода, включающие в себя время, являются лишь некой «крайней мерой». Развитие человека из зародыша во взрослое существо, аналогичное вытесыванию скульптуры из камня, где она ранее присутствовала лишь в возможности<sup>154</sup>, есть некий вариант *faute de mieux* [«за неимением лучшего»], которого без грехопадения не было бы<sup>155</sup>. Человеку доводится переживать этапы, когда проявляется лишь его вегетативная составляющая, потом актуализируется восприятие, и лишь со временем реализуется рациональность<sup>156</sup>. Этой ситуации человека, как физически развивающегося существа, в духовном отношении соответствует то, что образ Божий, изначальное человеческое назначение, не виден в человеке сразу, к нему необходимо лишь возрасти<sup>157</sup> отложением «ветхого человека» и облечением в «нового человека, созданного по Богу» (см. Еф. 4:24)<sup>158</sup>.

### Сотворение материи

Размышляя о конце, означающем восстановление порядка, Григорий указывает, что представление о конце света тесно связано с верой в его начало<sup>159</sup>. Однако предмет этой веры не является какой-либо самоочевидностью. Как

можно представить, что материальный мир имеет начало в нематериальном Творце? Как несоставной Бог создал материю (ὕλη<sup>160</sup>), которой нет в Нем Самом? Была ли материя в Нем изначально? Или Он взял ее откуда-либо извне<sup>161</sup>? Григорий, конечно, знает, что на эти нескромные вопросы может ответить только вера, но по апологетическим причинам он все-таки пытается провести анализ<sup>162</sup>.

Свои рассуждения о творении материи нематериальным Творцом Григорий строит исходя из того, как познает материю наш нематериальный ум. Григорий замечает, что материи присущи некие качества<sup>163</sup>, без которых (если бы мы их умозрительно отстранили) ум никак не может ее познать. Сами эти качества, или же их *эйдос* (εἶδος), можно умозрительно отделить от их подлежащего (τοῦ ὑποκειμένου<sup>164</sup>) и познавать отдельно. Измерение (λόγος<sup>165</sup>) этих качеств необходимо умопостигаемо (νοητόν<sup>166</sup>), поскольку ум может их объять. Кроме того, ум способен их различать: отличаются друг от друга понятие цвета, понятие тяжести, понятие количества, понятие осязаемости<sup>167</sup>. Они не смешиваются ни между собой, ни с телесностью. Если теперь эти умопостигаемые качества умозрительно отнять от их подлежащего, вместе с этим распадется и само понятие тела<sup>168</sup>. «Если с отъятием каждого из этих свойств у подлежащего уничтожается всякое понятие о теле, то следует предположить, – заключает Григорий, – что находим причину уничтожения тела в отсутствии чего-то, а совокупное стечение (συνδρομή) того же производит вещественное естество»<sup>169</sup>. Тело не может существовать без своих качеств (размера, веса, вида и т. д.), однако ни одно из этих качеств не является телом. Лишь в своей совокупности они дают телесности возможность возникнуть.

Однако нет ничего удивительного в том, что эти умопостигаемые качества как «поводы» (ἄφορμαί<sup>170</sup>) для возникновения материи происходят от умопостигаемого Божества, а именно – от бестелесного Божества происходят

умопостигаемые качества как определенные возможности (*δυνάμεις*<sup>171</sup>), в своей совокупности создающие материальную природу.

Такое учение о возникновении материи, известное уже Оригену<sup>172</sup> и Василию<sup>173</sup>, исходит из родственности человеческого ума Божественному, в котором познание тождественно творчеству. Если человеческий ум может воспринимать материю лишь как совокупность умопостигаемых качеств, но не как подлежащее этих качеств, поскольку сама по себе материя избегает познания, то и в Боге могут присутствовать только умопостигаемые качества, а не их подлежащее. Поэтому такое подлежащее, согласно Григорию, даже не существует, ведь умопостигаемые качества уже своей совокупностью создают материю без всякого носителя. С точки зрения аристотелевской метафизики это представление достаточно сложное и необычное, однако во всяком случае мы имеем дело с интересной попыткой вообще помыслить материю (хотя, очевидно, всякая попытка охватить умом материю условна). Достойна внимания и схема рассуждения Григория в этом анализе. Речь идет, собственно, о своеобразной феноменологии, которая онтологизируется *post factum* на основании веры в подобие человеческого ума Божественному.

\* \* \*

В трактате Григория о человеке мы находим на удивление мало каких-либо пересечений с главной темой нашего исследования. К примеру, здесь также присутствует мысль, что движение человека к благу бесконечно, поскольку эта цель неограниченна (более того, она неким парадоксальным образом расширена своей противоположностью - связью со злом, имеющим свои границы). Однако этот мотив, можно сказать, лишь случайно соседствует, без какой-либо попытки их согласовать, с представлением о конце времени и возвращении к безвременному началу.

При этом подробно поясняется, что временное или историческое дополнение человеческой *плеромы* с помощью «скотоподобного» способа размножения – злополучный, хотя и предусмотренный результат отпадения человека от изначальной равноангельской природы. Человек, так сказать, сам избрал исторический и временной характер существования, по законам которого он развивается из зачатка и проходит через низшие уровни биологической жизни, пока не возрастет до полной рациональности и подобия Творцу. Лишь к концу истории изначальное предопределенное число человеческих душ исполнится, время завершится, и конец принесет восстановление начала, – очевидно, человеческой *плеромы*, в ходе истории уплотненной в Божественное безвремие. Время прошедшее и завершённое будет некой эсхатологической противоположностью «времени в возможности». Это «наполненное время» вместо изначальной безвременной равноангельской *плеромы* – следствие судьбоносного *faute de mieux*, каковым Григорий представляет второе творение, приносящее различие полов; причем временность этого второго творения оборачивается его неопределенной, видимо нескончаемой длительностью.

Для Григория не утрачивает значимости вопрос, который, не исключено, заведомо не имеет ответа: как вообще может изменяемый и подчиненный времени человек уподобляться неизменному и вечному Богу. Ответ, согласно которому человек уподобляется вечности Божией своим бесконечным движением, пока еще не сформулирован. Самой важной чертой человеческого подобия Богу, о которой говорит Григорий в своем антропологическом сочинении, остается непостижимость и неуловимость человеческого ума, делающая человека образом Бога. Знаменательно также само противопоставление идее о человеке-микрокосме этой отстаиваемой Григорием позиции: человек – прежде всего образ Божий. Для обеих идей характерен акцент на

Божественной трансцендентности: человек несомненно подобен космосу по материальному составу своего тела, но при этом человеческий ум таинственно присутствует во всех членах, не будучи с ним однородным, подобно тому, как Бог таинственно присутствует повсюду в мире, не содержась в нем. Итак, главный тезис о человеке – это его постоянное самопреодоление, а следовательно неспособность человеческого ума охватить себя, так же как главный тезис о Боге – это Его трансцендентность по отношению к миру. Возможно, именно полемика с имманентизацией Бога приводит Григория к акценту на самотрансцендировании человеческого ума как образа Божия.

Можно ли на основании этого подобия считать, что и Сам Бог по Своей неограниченности не может Себя постичь (вопреки учению Оригена об ограниченном Боге, познающем Себя в Самосозерцании)? Если бы мы и в этом вопросе использовали Григориев метод онтологизации феноменологического анализа, то, очевидно, ответ был бы положительным. Однако сам Григорий ответа не дает.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Тракта́т Григория *Об устройении человека* был доступен в сирийском и армянском переводах, латинские переводы были созданы в VI в. Дионисием Малым, в IX в. – Иоанном Эриугеной, в XVI в. (независимо друг от друга) – Амвросием Феррарием и Иоанном Левенклаусом (Iohannes Lewenklaius), более подробно см. Ph. Levine, «Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*» // *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, с. 473-492 (автор более всего ценит перевод Дионисия за понимание им существенных взаимосвязей).

<sup>2</sup> E. von Ivánka обратил внимание на сходство толкования Григория с описанием Цицерона в *De nat. deorum* II, 45–60. Это показывает, что оба автора черпали из одного источника – утраченного сочинения Посидония *Περὶ θεῶν*, см. E. von Ivánka, «Die Quelle von Ciceros *De natura deorum* II. 45–60 (Poseidonios bei Gregor von Nyssa)» // *Archivum philologicum*, 59, 1935, с. 10–21.

<sup>3</sup> О сочетании библейских дисциплин, с одной стороны, и античных науки и философии – с другой, см. F. M. Young, «Adam and Anthropos. A Study of the Interaction of Science and the Bible in Two Anthropological Treatises of the Fourth Century» // *Vigiliae Christianae*, 37, 1983, с. 110–140, особ. 110–125. Автор указывает, что Григорий вводит в основную антропологическую схему «творение – падение – эсхатологическое восстановление» множество античных представлений, как медицинских, так и философских, однако он не занимается непосредственно анализом использованных Григорием источников.

<sup>4</sup> См. ниже, прим. 63.

<sup>5</sup> См. Василий Кесарийский, *Homiliae in Hexaemeron*, изд. E. Amand de Mendieta – S.Y. Rudberg, GCS, N. F. 2, Berlin 1997.

<sup>6</sup> См. *De hom. opif. praef.*: PG 44, 125c.

<sup>7</sup> См. *De hom. opif. praef.*: PG 44, 125ab.

<sup>8</sup> См. *De hom. opif. praef.*: PG 44, 128ab.

<sup>9</sup> ... περιέσχεν ἐν κύκλῳ τὰ πάντα τὸ οὐράνιον σῶμα (*De hom. opif. 1*: PG 44, 128c; здесь и далее перевод трактата *О устройении человека* – по изд.: *Творения святого Григория Нисского*, Москва, 1861, т. 1).

<sup>10</sup> ... τὰ βαρέα καὶ κατωφερῇ (*De hom. opif. 1*: PG 44, 128c).

<sup>11</sup> Στάσει γὰρ καὶ κινήσει (*De hom. opif. 1*: PG 44, 128c).

<sup>12</sup> ... ξυμπνέοι πρὸς ἑαυτὴν ἢ κτίσις (*De hom. opif. 1*: PG 44, 129c).

<sup>13</sup> ... τι μεθόριον ... μὴνὺς ἅμα καὶ διαίρων (*De hom. opif. 1*: PG 44, 129b).

<sup>14</sup> ... ἡ ὑγρὰ οὐσία (*De hom. opif. 1*: PG 44, 129b).

<sup>15</sup> ... ἀρμόζεται (*De hom. opif. 1*: PG 44, 129b).

<sup>16</sup> ... μίξις τῶν ἐναντίων καὶ σύνοδος (*De hom. opif. 1*: PG 44, 129bc). О теориях космической гармонии в первой части сочинения Григория *De hom. opif.* см. E. Corsini, *L'harmonie*.

<sup>17</sup> ... τῷ καταλλήλῳ κάλλει τὰ καθέκαστον διεκοσμήθη (*De hom. opif. 1*: PG 44, 132a).

<sup>18</sup> *De hom. opif. 2*: PG 44, 133a.

<sup>19</sup> См. *De hom. opif. 2*: PG 44, 132d.

<sup>20</sup> См. *De hom. opif. 2*: PG 44, 133ab.

<sup>21</sup> См. *De hom. opif. 3*: PG 44, 135a.

<sup>22</sup> См. *De hom. opif. 4*: PG 44, 136b–d.

<sup>23</sup> ... ἐν ἀφράστῳ μακαριότητι κατ' ἀρετὴν (*De hom. opif. 5*: PG 44, 137a).

<sup>24</sup> *De hom. opif. 5*: PG 44, 137c.

<sup>25</sup> ... μίμημα τοῦ ὄντως νοῦ τε καὶ λόγου (*De hom. opif. 5*: PG 44, 137c).

<sup>26</sup> *De hom. opif. 5*: PG 44, 137c.

<sup>27</sup> См. *De hom. opif.* 5: PG 44, 137c. О разных аспектах представления Григория о человеке как образе Божиим см. С. Militello, «La categoria di „immagine“ nel Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου di Gregorio di Nissa per una antropologia Cristiana» // *Ho theologos. Cultura Cristiana di Sicilia*, 2, 1975, с. 107–172; B. Salmona, «Il progetto di Dio sull'uomo. Analisi del „De hominis opificio“ di Gregorio di Nissa» // E. Ancilli (изд.), *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981, с. 343–376.

<sup>28</sup> См. *De hom. opif.* 6: PG 44, 140a.

<sup>29</sup> См. *De hom. opif.* 6; 16: PG 44, 140bc; 180d. Об этом учении и его главном представителе Евномии Кизическом см. ниже, введение к главе *Опровержение Евномия*.

<sup>30</sup> См. *De hom. opif.* 16: PG 44, 180d. Григорий приписывает Сыну Его Собственную творческую роль, но первообразом человека является непосредственно Отец. Эта мысль несколько отличается от представлений прочих толкователей, видящих в человеке образ не Отца, а Сына-Логоса, – можно сказать, образ Образа (см., напр., Филон, *De opif. mundi* 25; Афанасий, *C. gen.* 2: Thomson 6, 6–9).

<sup>31</sup> См. *De hom. opif.* 7: PG 44, 140d–141a. Это наблюдение античные авторы повторяют достаточно часто, см., напр., миф Платона о Прометее и Эпиметее. *Prot.* 320d–322d.

<sup>32</sup> *De hom. opif.* 7: PG 44, 141b.

<sup>33</sup> См. *De hom. opif.* 7: PG 44, 141c–143a.

<sup>34</sup> См. *De hom. opif.* 8: PG 44, 143b.

<sup>35</sup> См. *De hom. opif.* 8: PG 44, 144bc.

<sup>36</sup> См. *De hom. opif.* 8: PG 44, 148d–149a. Об античных и раннехристианских оценках человеческой руки, повлиявших на чрезвычайное внимание Григория к этому мотиву, см. K. Gross, «Lob der Hand im klassischen und christlichen Altertum» // *Gymnasium*, 83, 1976, с. 423–440.

<sup>37</sup> См. *De hom. opif.* 9: PG 44, 149c–152a. Подобным образом в *In inscr. Ps.* I, 3: GNO V, 33,4 ff, цит. выше, глава *О надписании Псалмов*, прим. 42.

<sup>38</sup> ... δόγμα τι τῶν κεκρυσμένων ... καὶ τὴν περὶ ψυχῆς φιλοσοφίαν (*De hom. opif.* 8: PG 44, 144d).

<sup>39</sup> ... ἡ ... αὐξητική ... καὶ θρεπτική (*De hom. opif.* 8: PG 44, 144d–145a).

<sup>40</sup> ... τὴν αἰσθητικὴν ἐνέργειαν τε καὶ ἀντίληψιν ἔχει (*De hom. opif.* 8: PG 44, 145a).

<sup>41</sup> ... καὶ λόγου μετέχουσα, καὶ νῦν διοικουμένη (*De hom. opif.* 8: PG 44, 144d–145a).

<sup>42</sup> *De hom. opif.* 8: PG 44, 145b.

<sup>43</sup> См. *De hom. opif.* 8: PG 44, 145cd.

<sup>44</sup> *De hom. opif.* 9: PG 44, 149b.

<sup>45</sup> ... θεοειδής χάρις (*De hom. orif.* 9: PG 44, 149b).

<sup>46</sup> См. *De hom. orif.* 9: PG 44, 149b.

<sup>47</sup> *De hom. orif.* 10: PG 44, 152c.

<sup>48</sup> *De hom. orif.* 10: PG 44, 152c.

<sup>49</sup> ... τὸ πλάτος ... τοῦ ἔνδοθεν χωρήματος (*De hom. orif.* 10: PG 44, 152c).

<sup>50</sup> ... τοὺς χαρακτῆρας τῶν ὁρατῶν ἐν ἑαυτῷ καταγράφων (*De hom. orif.* 10: PG 44, 152c).

<sup>51</sup> См. *De hom. orif.* 10: PG 44, 152c–153c.

<sup>52</sup> *De hom. orif.* 11: PG 44, 153d.

<sup>53</sup> *De hom. orif.* 11: PG 44, 156a.

<sup>54</sup> ... πῶς εἰς τὴν πολυμέρειαν τὴν αἰσθητικὴν διασπείρεται (*De hom. orif.* 11: PG 44, 156a).

<sup>55</sup> ... τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας (*De hom. orif.* 11: PG 44, 156b).

<sup>56</sup> Ἐπειδὴ δὲ διαφεύγει τὴν γνῶσιν ἢ κατὰ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον φύσις, ὅς ἐστι κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, ἀκριβῆ πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἔχει τὴν ὁμοιότητα, τῷ καθ' ἑαυτὸν ἀγνώστῳ χαρακτηρίζων τὴν ἀκατάληπτον φύσιν (*De hom. orif.* 11: PG 44, 156b).

<sup>57</sup> *De hom. orif.* 12: PG 44, 156c.

<sup>58</sup> Об этой же полемике упоминает и Цицерон, *Tusc. disp.* I, 19.

<sup>59</sup> См. напр. SVF II, 837; II, 838; а также SVF II, 836.

<sup>60</sup> См. Платон, *Tim.* 69c–70a.

<sup>61</sup> ... ὁ περιεκτικὸς τοῦ ἐγκεφάλου ὑμῖν (*De hom. orif.* 12: PG 44, 157a).

<sup>62</sup> *De hom. orif.* 12: PG 44, 157a.

<sup>63</sup> См. *De hom. orif.* 30: PG 44, 241b–253a. О влиянии Галена на Григория в *De hom. orif.* 30 говорит J. Daniélou, *Grégoire de Nysse, La création de l'homme*, SC 6, Paris 1944, прим. к с. 228–240. При этом автор опирается на работу E. Chauvet, *La Philosophie des médecins grecs*, Paris 1886, с. 322–342.

<sup>64</sup> См. *De hom. orif.* 12: PG 44, 157cd.

<sup>65</sup> Τὸν δὲ νοῦν ὁμοτίμως ἐκάστῳ τῶν μορίων, κατὰ τὸν ἄφραστον τῆς ἀνακράσεως λόγον ἐφάπτεσθαι νομιστέον (*De hom. orif.* 12: PG 44, 160d).

<sup>66</sup> См. *De hom. orif.* 12: PG 44, 161ab.

<sup>67</sup> См. *De hom. orif.* 14: PG 44, 176ab.

<sup>68</sup> *De hom. orif.* 15: PG 44, 178a.

<sup>69</sup> ... τις ἐνέργεια ζωτική (*De hom. orif.* 15: PG 44, 178a).

<sup>70</sup> *De hom. orif.* 14: PG 44, 176b.

<sup>71</sup> ... διὰ τῶν αἰσθήσεων τῇ ὕλικῇ καταμιγνυμένη φύσει (*De hom. orif.* 14: PG 44, 176b).

<sup>72</sup> *De hom. orif.* 14: PG 44, 173d.

<sup>73</sup> ... καταλλήλως τῇ φύσει τοῦ ὑποκειμένου μέρους ἐνεργοῦντα τὴν κίνησιν (*De hom. orif.* 14: PG 44, 173d).



<sup>74</sup> ... τῆς νοεράς δυνάμεως χωρίς (*De hom. orif.* 14: PG 44, 176b).

<sup>75</sup> *De hom. orif.* 14: PG 44, 176b.

<sup>76</sup> *De hom. orif.* 14: PG 44, 176b.

<sup>77</sup> *De hom. orif.* 13: PG 44, 165a. См. Гераклит, отрывок Diels-Kranz 22 [12] A 6.

<sup>78</sup> См. *De hom. orif.* 13: PG 44, 165ab, а также: Платон, *Phaedo* 72; *Phaedr.* 245; Аристотель о Платоне, *Met.* I, 6: 987a32–35.

<sup>79</sup> ... διεδέξατο τὸ πλήρες ἢ κένωσις (*De hom. orif.* 13: PG 44, 165ab).

<sup>80</sup> *De hom. orif.* 13: PG 44, 165b.

<sup>81</sup> См. E. von Ivánka, *Die Quelle*, с. 10.

<sup>82</sup> ... ἐπίσης ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἐστίν (*De hom. orif.* 15: PG 44, 177b).

<sup>83</sup> ... ἄφραστον τε καὶ ἀνεπινόητον (*De hom. orif.* 15: PG 44, 177b).

<sup>84</sup> ... οὔτε ἔξωθεν περιλαμβάνων, οὔτε ἔνδοθεν κρατούμενος (*De hom. orif.* 15: PG 44, 177b).

<sup>85</sup> *De hom. orif.* 15: PG 44, 177bc.

<sup>86</sup> ... σκάζει ... καὶ τῆς διανοίας ἢ κινήσις (*De hom. orif.* 15: PG 44, 177c).

<sup>87</sup> *De hom. orif.* 12: PG 44, 161c.

<sup>88</sup> ... τι τῶν ἀστειοτέρων δογμάτων (*De hom. orif.* 12: PG 44, 161c).

<sup>89</sup> ... τὸ κάλλιστον πάντων καὶ ἐξοχώτατον ἀγαθόν (*De hom. orif.* 12: PG 44, 161c).

<sup>90</sup> ... κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν (*De hom. orif.* 12: PG 44, 161c).

<sup>91</sup> ... κατόπτρου κάτοπτρον (*De hom. orif.* 12: PG 44, 161cd).

<sup>92</sup> ... εἰκὼν εἰκόνος *De hom. orif.* 12: PG 44, 164a. У Филона (*De orif. тит.* 25) это выражение означает и человека как образ Логоса, и мир как образ Логоса, т. е. чувственный мир как подобие (μίμημα) умопостигаемого.

<sup>93</sup> См. *De hom. orif.* 12: PG 44, 161d.

<sup>94</sup> *De hom. orif.* 12: PG 44, 161d.

<sup>95</sup> ... τὸ ἄσχημον, ἄμορφον ... ἀκατάσκευον (*De hom. orif.* 12: PG 44, 161d).

<sup>96</sup> *De hom. orif.* 12: PG 44, 161d–164a.

<sup>97</sup> ... τοῦ κακοῦ ἢ γένεσις (*De hom. orif.* 12: PG 44, 164a).

<sup>98</sup> *De hom. orif.* 12: PG 44, 164b.

<sup>99</sup> *De hom. orif.* 12: PG 44, 164d.

<sup>100</sup> ... τῆς φυσικῆς καταστάσεως (*De hom. orif.* 12: PG 44, 164d).

<sup>101</sup> ... ἡ δὲ φύσις κατ' ἵχνος ἔπεται τῷ προκαθηγουμένῳ (*De hom. orif.* 14: PG 44, 176a).

<sup>102</sup> ... τῶν ἔξωθέν τινες ἐφαντάσθησαν (*De hom. orif.* 16: PG 44, 177d).

<sup>103</sup> См. *In inscr. Ps.* I,3: GNO V, 30,25 ff. См. об этом выше, глава О надписании Псалмов, прим. 38.

<sup>104</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 28b. См. об этом ниже, глава О душе и воскресении, прим. 21.

<sup>105</sup> *De hom. opif.* 16: PG 44, 177d–180a.

<sup>106</sup> *De hom. opif.* 16: PG 44, 180ab.

<sup>107</sup> *De hom. opif.* 16: PG 44, 181b.

<sup>108</sup> *De hom. opif.* 16: PG 44, 181b.

<sup>109</sup> Это место Е. Corsini считает «настоящей революцией в антропологии Григория» (см. Е. Corsini, *L'harmonie*, с. 461): вместо классического представления о человеке как связующем звене между чувственным и умозрительным в рамках космической гармонии мы видим теорию о человеке как промежуточном звене между божественным и животным, избирающем свое положение самостоятельно. На специфическое учение о пограничной роли человека (μεθόριος) обращает внимание уже J. Daniélou, *L'être*, с. 126–132.

<sup>110</sup> См. *De hom. opif.* 18: PG 44, 192c.

<sup>111</sup> См. *De hom. opif.* 18: PG 44, 192d.

<sup>112</sup> См. *De hom. opif.* 18: PG 44, 192ab.

<sup>113</sup> *De hom. opif.* 17: PG 44, 192a.

<sup>114</sup> ... ἀπὸ τῆς ἀγγελικῆς ὁμοτιμίας (*De hom. opif.* 17: PG 44, 188c).

<sup>115</sup> См. *De hom. opif.* 17: PG 44, 188ab.

<sup>116</sup> *De hom. opif.* 17: PG 44, 188c.

<sup>117</sup> См. *De hom. opif.* 17: PG 44, 189cd.

<sup>118</sup> ... καὶ τότε στῆναι τὴν ρώδῃ τοῦ χρόνου κίνησιν, ὅταν μηκέτι φύηται δι' αὐτοῦ τὸ ἀνθρώπινον (*De hom. opif.* 22: PG 44, 205c).

<sup>119</sup> ... ἀπὸ τοῦ φθαρτοῦ καὶ γεώδους ἐπὶ τὸ ἀπαθὲς καὶ αἰδίου (*De hom. opif.* 22: PG 44, 205c).

<sup>120</sup> См. *De hom. opif.* 16: PG 44, 185b.

<sup>121</sup> От «сведущих в еврейском языке» (очевидно, из утраченного комментария Оригена на Книгу Бытия) Григорию известно об этимологическом родстве слов *ádám* и *ádámá* (= земля), поэтому Адама из Быт. 2 он называет «перстным» (γῆϊνον πλάσμα) *De hom. opif.* 22: PG 44, 204d. Филон также говорит о двойственности человека (ἄνθρωπος) – духовного и подверженного страстям – на основании двух разных греческих глаголов, которыми в *Септуагинте* описывается сотворение человека: одного Бог «сотворил» (ἐποίησεν, Быт. 1:26), чтобы тот был «по Его образу» (κατ' εἰκόνα), второго «образовал» (ἐπλασεν, Быт. 2:7); первый должен был хранить рай (по Филону – рай добродетелей), второй был из него изгнан (см. *Leg. all.* I, 53–55).

<sup>122</sup> См. *De hom. opif.* 22: PG 44, 204d. В еврейском тексте в обоих местах стоит *ádám* = человек, Адам.

<sup>123</sup> ... ἡ καθόλου φύσις (*De hom. opif.* 22: PG 44, 204d).

<sup>124</sup> См. Филон, *De opif. mundi* 76; Leg. all. II, 13.

<sup>125</sup> ... ἅπαν ἄθροως τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα (*De hom. opif.* 22: PG 44, 204d).

<sup>126</sup> .. καθάπερ ἐν ἐνὶ σώματι ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα (*De hom. opif.* 16: PG 44, 185c).

<sup>127</sup> См. *De hom. opif.* 16: PG 44, 185d. Характер этой плеромы является предметом многочисленных гипотез исследователей (более ранние дискуссии обобщает Н. Urs von Balthasar, *Présence*, с. 52 ff, прим. 5). С. Militello (*La categoria*, с. 144) подчеркивает вневременно-пространственный характер этой «конкретной универсалии». Е. Corsini указывает, что речь идет не о платонической идее человека и не о высшем роде по учению Филона, а о вневременном творении человеческого рода во всей его целостности, которая, с другой стороны, развертывается во времени. Аналогичным мотивом является изначальное синхронное сотворение мира, которое, с человеческой точки зрения, развертывается в течение шести дней, – так его рассматривает Григорий в своем *In Hexaem.* (см. Е. Corsini, «Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse» // М. Harl, изд., *Écriture*, с. 111–126). R. Hübner также доказывает, что речь идет не о «теле» в смысле упорядоченного органического единства, параллели эсхатологического Христова тела (как считали более ранние исследователи), не об онтологическом, но о чисто логическом понятии и простой совокупности обособленных, ограниченных существ (см. R. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der «physischen» Erlösungslehre*, Leiden 1974, с. 67–94).

<sup>128</sup> ... προσκατεσκευάσθη τελευταῖον τῷ πλάσματι (*De hom. opif.* 16: PG 44, 185d).

<sup>129</sup> Об идее «двойного творения» у Григория см. U. Bianchi, «Presupposti platonici e dualistici nell' antropologia di Gregorio di Nissa» // он же (изд.), *La «doppia creazione» dell'uomo: negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978, с. 83–115. Филону также была известна идея «двойного творения», но он понимал ее не так, как Григорий: с одной стороны – человек в нынешнем своем состоянии, состоящий из души и тела, наделенный чувственным восприятием (αἰσθητός) и различием полов, с другой – человек умопостигаемый (νοητός) как «некая идея или род» (ιδέα τις ἢ γένος), он-то и есть «по образу», см. Филон, *De opif. mundi* 134 (см. об этом А. М. Mazzanti, «L'aggettivo μεθόριος e la doppia creazione dell'uomo in Filone di Alessandria» // U. Bianchi, изд., *La „doppia creazione“*, с. 25–42). Отличается и Оригеново представление о «двойном творении»: Ориген говорит об изначальной общности бесплотных существ, часть кото-

рых по своему небрежению ниспала в телесность; эта новая ситуация была вызвана свободным человеческим выбором, а не создана Богом. См. *De princ.* II, 3, 1: SC 252, 250, 9 ff, где подобный взгляд формулируется лишь как гипотеза, однако понимание Оригеном участи бесплотных существ как отвечающей их собственному выбору, кажется, лишь подтверждает эту гипотезу, см. *De princ.* I, 6, 2: SC 252, 198, 64 – 202, 121 (см. об этом G. Sfameni Gasparro, «Doppia creazione e peccato di Adamo nel Peri archon di Origene: fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana» // U. Bianchi, изд., *La «doppia creazione»*, с. 43–82).

<sup>130</sup> См. об этом F. Floerj, *Le sens*.

<sup>131</sup> ... τὸν σύμμετρον τῇ κατασκευῇ τῶν ἀνθρώπων χρόνον προκατένόησεν (*De hom. opif.* 22: PG 44, 205c).

<sup>132</sup> H. Urs von Balthasar насчитывает даже четыре «этапа», пройденных человечеством по Григорию: 1. состояние безгрешного человека, который должен был размножаться по способу ангелов («чистая возможность»); 2. творение конкретного человечества, но в его идеале; 3. первый реальный человек помещен в рай, человек разделен на два пола; 4. человек согрешивший (см. H. Urs von Balthasar, *Présence*, с. 52 ff, прим. 5). Однако идея Григория об эсхатологическом возвращении к первому этапу заставляет сомневаться, что он считал это состояние лишь «чистой возможностью», т. е. что он различал первый и второй этапы. Также не очевидно, что представлял собой «первый реальный человек» (третий этап), если время (сопровождающее «альтернативное» дополнение *плеромы*) начинается лишь после падения. По-видимому, Григорий скорее отождествлял человека, предусмотрительно разделенного на два пола (Быт. 1:27), с Адамом и его женой до падения (Быт. 2). Речь могла бы идти о некоей модифицированной человеческой *плероме*, содержащей различие полов и «время в возможности», т. е. время, уплотненное в единый миг (Адам и его жена до падения). Однако Григорий не высказывается по этому вопросу достаточно ясно, поэтому все реконструкции неизбежно носят гипотетический характер.

<sup>133</sup> P. Zemp усматривает в трактате *De hom. opif.* две разные «про-тологические схемы»: гл. 1–15 описывают человека и как единство души и тела, и как образ Божий; гл. 16–18 привносят идею двойного творения, а именно, с одной стороны, духовной человеческой *плеромы* как образа Божия, с другой – телесного и разделенного на два пола человека, созданного в предвидении падения (см. P. Zemp, *Die Grundlagen*, с. 155 ff). Однако между двумя схемами, полагает исследователь, нет четкой границы. Уже в гл. 1–15 Григорий оставляет

читателя в сомнениях, сводится ли подобие Божие к человеческому уму. В гл. 16–18 он называет введенным дополнительно лишь половое различие, – а не телесность как таковую. Гл. 28–29 достаточно ясно показывают, что Григорий не считал человеческую телесность чем-то вторичным [Протология – рассуждение о началах бытия. – Прим. ред.].

<sup>134</sup> Об этом убеждении, перенятом у Оригена, хотя и модифицированном впоследствии, см. M. Alexandre, «Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse» // U. Bianchi – H. Crouzel (изд.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosi (atti de colloquio, Milano, maggio 1979), Milano 1981, с. 122–159. J. Daniélou и другие исследователи считают поэтому, что «первое творение» имеет скорее интенциональный характер, оно осуществится лишь в конце времен, когда Бог будет «вся во всем». Таким образом, человеческая плерома, созданная «по образу Божию», – это «целый Христос», т. е. Христос, облеченный в тело Церкви (см. J. Daniélou, *Platonisme*, с. 57 ff).*

<sup>135</sup> ... σύμμικτος δι' ἐκατέρων τοῦ ἀπηγορευμένου ξύλου τὸν καρπὸν εἶναι (*De hom. opif.* 20: PG 44, 200b).

<sup>136</sup> Τὸ γὰρ αἰεὶ πάντως κινούμενον, εἰ μὲν πρὸς τὸ καλὸν ἔχει τὴν πρόοδον, διὰ τὸ ἀόριστον τοῦ διεξοδευομένου πράγματος οὐδέποτε λήξει τῆς ἐπὶ τὰ πρόσω φορᾶς. Οὐδὲ γὰρ εὐρήσει ζητούμενον πέρας οὐδὲν, οὐδραζάμενον στήσεται ποτε τῆς κινήσεως (*De hom. opif.* 21: PG 44, 201b). Поэтому Н. D. Dei понимает это бесконечное движение к благу как оптимистический вариант постоянного балансирования человека между бытием и небытием; см. Н. D. Dei, «En torno al problema de la libertad y el mal según el tratado „Acerca de la creación del hombre“ de Gregorio de Nyssa» // *Revista de la Universidad de Marón*, 13, 1986, с. 57–79.

<sup>137</sup> ... ἐπὶ τὸ ἀκρότατον τοῦ κακοῦ μέτρον ἀφίκεται (*De hom. opif.* 21: PG 44, 201bc). Об идее «полной меры зла» у Григория см. J. Daniélou, *Le temps et le temps*, с. 186–204.

<sup>138</sup> *De hom. opif.* 21: PG 44, 201c.

<sup>139</sup> ... ἐπειδὴν διαδράμη τὸ ἐν κακίᾳ διάστημα, κατ' ἀνάγκην ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τρέπει τὴν κίνησιν (*De hom. opif.* 21: PG 44, 201c).

<sup>140</sup> *De hom. opif.* 21: PG 44, 201c.

<sup>141</sup> См. *De hom. opif.* 21: PG 44, 201ab.

<sup>142</sup> См. *De hom. opif.* 26: PG 44, 223c.

<sup>143</sup> *De hom. opif.* 27: PG 44, 228b.

<sup>144</sup> См. *De hom. opif.* 27: PG 44, 228b.

<sup>145</sup> См. *De hom. opif.* 27: PG 44, 225bc.

<sup>146</sup> См. *De hom. opif.* 27: PG 44, 225bc.

<sup>147</sup> ... καὶ στήσεσθαι τὰ νῦν κινούμενα, καὶ ἀναστήσεσθαι τὰ νῦν μὴ κινούμενα μὴ ἐνδέχεσθαι (*De hom. opif.* 25: PG 44, 213c).

<sup>148</sup> *De hom. opif.* 25: PG 44, 213d–216a.

<sup>149</sup> См. также *De hom. opif.* 23: PG 44, 209b.

<sup>150</sup> См. *De hom. opif.* 28: PG 44, 233ab.

<sup>151</sup> См. *De hom. opif.* 28: PG 44, 229b–d.

<sup>152</sup> См. *De hom. opif.* 29: PG 44, 233d.

<sup>153</sup> См. *De hom. opif.* 29: PG 44, 236b–240b.

<sup>154</sup> См. *De hom. opif.* 30: PG 44, 253c.

<sup>155</sup> См. *De hom. opif.* 30: PG 44, 253d.

<sup>156</sup> См. *De hom. opif.* 29: PG 44, 237c.

<sup>157</sup> ... ὁδῶ τινι καὶ ἀκολουθίᾳ (*De hom. opif.* 30: PG 44, 256a).

<sup>158</sup> См. *De hom. opif.* 30: PG 44, 256c. Динамичность и момент развития, заявленные в эсхатологии последних глав трактата *De hom. opif.*, Е. Corsini считает результатом новой антропологии святителя, где человек предстает не посредником в космической «смеси», а существом «на границе», которое само избирает свое место: «Опровергая учения о смешении, Григорий прежде всего высвобождает человека из этого цикла и делает, таким образом, возможным постоянное и непрестанное движение ума» (Е. Corsini, *L'harmonie*, с. 461).

<sup>159</sup> См. *De hom. opif.* 23, PG 44, 209b.

<sup>160</sup> *De hom. opif.* 23: PG 44, 212a.

<sup>161</sup> См. *De hom. opif.* 23: PG 44, 212ab.

<sup>162</sup> См. *De hom. opif.* 23: PG 44, 209c. В своем (вероятно, более позднем) сочинении *О совершенстве* Григорий, напротив, отвергает любые спекуляции о возникновении материи как неуместное любопытство (πολυπραγμοσύνη), см. *De perf.*: GNO VIII/1, 189, 18–190, 2.

<sup>163</sup> ... ἐκ ποιότητων τινῶν συνεστῶσαν τὴν ὕλην (*De hom. opif.* 24: PG 44, 212d).

<sup>164</sup> *De hom. opif.* 24: PG 44, 212d.

<sup>165</sup> *De hom. opif.* 24: PG 44, 213a.

<sup>166</sup> *De hom. opif.* 24: PG 44, 213a.

<sup>167</sup> *De hom. opif.* 24: PG 44, 213a.

<sup>168</sup> ... ἕκαστον δὲ τούτων [τῶν ἰδιωμάτων] εἰ ὑφαιρεθείη τοῦ ὑποκειμένου, πᾶς ὁ τοῦ σώματος συνδιαλύεται λόγος (*De hom. opif.* 24: PG 44, 213a).

<sup>169</sup> *De hom. opif.* 24: PG 44, 213ab.

<sup>170</sup> *De hom. opif.* 24: PG 44, 213b.

<sup>171</sup> *De hom. opif.* 24: PG 44, 213b.

<sup>172</sup> Ориген, однако, это мнение лишь цитирует: «Но некоторые, желая глубже исследовать этот вопрос, осмелились сказать, что телесная природа есть не что иное, как качества. Ведь если (говорят они) твердость и мягкость, теплота и холод, влажность и сухость – качества, по отнятии же тех или иных качеств такого рода, разумеется, не остается никакой другой основы, то, очевидно, качества составляют всё (*his autem ... amputatis nihil aliud intellegitur subiacere, uidebuntur qualitates esse omnia*)», *De princ.* IV, 4, 7: SC 268, 416, 247–251. Сам Ориген, по-видимому, это мнение не разделяет (см. *De princ.* II, 1, 4: SC 252, 240, 108–242, 17), хотя в толковании и ссылается на то, что материя не является вечной, поскольку нетварное подлежащее не может быть носителем тварных качеств (см. об этом Н. Crouzel – М. Simonetti, прим. 55, SC 269, 260 ff).

<sup>173</sup> См. Василий Кесарийский, *In Hexaem.* I, 8: GCS, N. F. 2, 15, 3–12. Согласно А. Н. Armstrong'у, это мнение (по-видимому, содержавшееся в каком-то комментарии к *Tim.* 52a8 ff) было известно Василию из полемического высказывания Плотина в *Enn.* II, 4 [12], 11 (см. А. Н. Armstrong, «The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians» // *Studia patristica* 5 [= *Texte und Untersuchungen* 80], 1962, с. 427–429). Однако также можно представить, что Василию оно было известно из сочинений Оригена, см. предыдущее прим. Представление о том, что материя состоит из качеств, возникло раньше, однако оно предполагало иное понимание качеств: уже Плутарх полемизирует со стоическим мнением о том, что именно – οὐσία или ὕλη – состоит из качеств; по этому представлению, уже сами качества материальны, что Плутарх как раз опровергает (см. Плутарх, *De comm. not.*, 50). Марий Викторин также выражает мнение, что «качества суть собственно материя» (*qualitates igitur ὕλη*), но понимает качества как стихии: огонь, воздух, вода, земля (см. Марий Викторин, *Ad Candidum* 10: SC 68, 144, 13–16). В обоих случаях мы встречаемся с представлениями, разнящимися от тех, которые находим у Плотина, Оригена и каппадокийцев.

## 11. ТОЛКОВАНИЕ НА ШЕСТОДНЕВ

С трактатом *Об устройении человека* тесно связан, хронологически и тематически, Григориев трактат *О Шестодневе*, слово *защитительное брату Петру* (Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαήμερου), т. е. толкование Творения за шесть дней согласно первой главе Книги Бытия. Григорий посвятил это произведение брату Петру (так же, как и предыдущее сочинение *Об устройении человека*, о чем указывает в заключении<sup>1</sup>) и хотел в нем продолжить известные *Беседы на Шестоднев* почившего брата Василия. Однако в данном случае перед нами не беседа, не какой-либо филологически-богословский комментарий, толкующий стих за стихом, а, скорее, научные лекции на тему Творения, опирающиеся на заранее составленный перечень вопросов<sup>2</sup>. Уяснение истинного авторского замысла – необходимое условие для понимания этого замечательного сочинения Григория.

В предисловии Григорий ссылается на пожелание адресата, предложившего ему упорядочить<sup>3</sup> богодухновенные слова Моисея о возникновении мира (κοσμογονία<sup>4</sup>) и показать, что они лишены противоречий<sup>5</sup>, хотя на первый взгляд кажутся противоречивыми<sup>6</sup>. Однако Григорий не намерен браться за систематическое толкование, которое поясняло бы мнимую непоследовательность текста; скорее, он желает подробно исследовать ряд отдельных вопросов<sup>7</sup>. Из предисловия также следует, что в данном произведении немаловажную роль играет прежнее толкование на Шестоднев, написанное Василием.

Это толкование Василия Григорий сравнивает с деревом, которое выросло и продолжает расти в сердце чита-



теля или слушателя из семени слов Моисея<sup>8</sup>. «Малую ветвь своего разума»<sup>9</sup> Григорий отнюдь не противопоставляет этому раскидистому дереву, называя свой труд привитым к этому дереву привоем. По словам Григория, написано им это произведение главным образом для того, чтобы дополнить для некоторых читателей преимущественно популярные толкования Василия, в частности в двух вопросах: (1) как могло быть солнце сотворено лишь в четвертый день, хотя еще до этого в библейском повествовании упоминаются утро и вечер как мера дня? И (2) что такое «третье небо», о котором говорит апостол Павел (2 Кор. 12:2), если та же Книга Бытия упоминает только небо, созданное «в начале», и созданную вслед за ним «твердь» (Быт. 1:6)<sup>10</sup>?

Кроме того, Григорием добавлены следующие вопросы: (3) почему свет был создан особым повелением Божиим, а тьма была и без него? Зачем вообще необходимо было солнце, если и до его создания свет наполнял воздух и отделял день от ночи? И (4) означает ли «сотворить» (ποίησαι) то же, что и «устроить» (κατασκευάσαι<sup>11</sup>), и что значит, что земля была создана неустроенной (ἄκατασκευάστος, см. Быт. 1:2, О)? Не меньшей загадкой являются и (5) воды, которые, согласно Быт. 1:7, должны держаться над твердью. И, наконец: (6) как воды ручьев, рек и морей остаются в неизменном количестве, хотя из источников постоянно протекает новая вода, так же как не возрастает в количестве питающийся водою огонь<sup>12</sup>?

Григорий отдает себе отчет в том, что на некоторые из этих вопросов отвечает не так, как Василий, однако этим он нисколько не хочет умалить авторитет брата. Он вообще не расценивает свое сочинение как обязательное учение<sup>13</sup>, а лишь как «упражнение для ума»<sup>14</sup>. Но эти оговорки не упраздняют истинного намерения Григория – по некоторым пунктам дать иное толкование сотворению мира, нежели дал его брат Василий.

*Как бесплотный Бог сотворил материю?*

Вопрос, которым Григорий открывает свое толкование, отличается от вышеуказанной проблематики. Григорий в нем возвращается к своему предыдущему сочинению *Об устройении человека*, где он уже размышлял о создании материи. Здесь он в общем повторяет проведенный там анализ, только в более явно выраженном богословском контексте.

Мы понимаем, что в Боге с хотением (βούλησις) всегда соединена сила (δύναμις) и, наоборот, мерой силы является воля (θέλημα) Божия. Воля же тождественна мудрости (σοφία), т. е. ведению того, как вещи возникают<sup>15</sup>. Таким образом, Божие знание вещей тождественно силе создать их, а с хотением сразу соединяется осуществление (ἔργον<sup>16</sup>). Вопросом возможностей-*possibilia* (того, что Бог может сделать, но не делает) Григорий, очевидно, не интересуется, а потому далее отождествляет Божию созидательную волю, мудрость и силу с «сущностью существ» (ἡ οὐσία τῶν ὄντων<sup>17</sup>). Если же сама Божия воля-мудрость-сила тождественна сущности сотворенных вещей, как может – и этот вопрос нам уже известен из сочинения *Об устройении человека* – нематериальный Бог создать материю? Как может количество происходить от Того, Кто его лишен, как может из невидимого происходить видимое, а из того, в чем нет протяженности и ограниченности, – нечто, определяемое объемом и величиной<sup>18</sup>?

Григорий повторяет уже знакомый нам ответ<sup>19</sup>: Бог Своею мудрой и всесильной волей сразу основал все, что конституирует материю<sup>20</sup>, т. е. отдельные качества: легкое, тяжелое, густое, жидкое, мягкое, твердое, влажное, сухое, холодное, горячее, цвет, форму, вид, объем (τὸ διάστημα), но только как мысли (ἐννοιαί) и голые понятия (ψιλὰ νοήματα)<sup>21</sup>. Ни одно из этих качеств само по себе не является материей, материя возникает от их слияния<sup>22</sup>.

Всеведущий и всемогущий Бог, таким образом, сотворил небо и землю в их основе: ἐν κεφαλαίῳ (что Григорий

заимствует из перевода Быт. 1:1)<sup>23</sup> или ἐν ἀρχῇ (О')<sup>24</sup>. «Небо и землю» Григорий понимает как границы (τὰ ἔσχата<sup>25</sup>) видимого мира, содержащие все созданное «совокупно»<sup>26</sup> и «всецело»<sup>27</sup>, «мгновенно и неразрывно»<sup>28</sup>. Как не имеющая размера точка – начало (ἀρχή<sup>29</sup>) луча, а неделимый атом – начало тела, так и «мгновение – начало временного протяжения»<sup>30</sup>. Об этом начале или этой совокупности как принципе всей твари Моисей говорит в начале своей книги как о «небе и земле». Изначальная совокупность творения содержит, однако, лишь начало или причины всех вещей, вещи как возможности<sup>31</sup>, как их одновременно видят Божии сила и мудрость до их возникновения (см. Дан. 13:42)<sup>32</sup>. Для их приведения в бытие (τελείωσις<sup>33</sup>) необходима последовательность «в известном порядке»<sup>34</sup>. Именно ее описывает Моисей далее: отдельные Божии творческие слова (φωνή<sup>35</sup>) выражают отдельные вещи, созданные в соответствии с определенным порядком.

### *Выделение огня*

Прежде, чем явились (δειχθῆναι) отдельные части вселенной<sup>36</sup>, все было словно покрыто тьмой (см. Быт. 1:2). Жар огня, скрытый в частицах материи<sup>37</sup>, еще не проявился, хотя и присутствовал в них. Все стихии были срастворены, и рассеянный повсюду «огонь оставался потемненный, омрачаемый преизбытком вещества»<sup>38</sup>. Однако вскоре огонь выделился, благодаря проникающему и подвижному характеру его силы<sup>39</sup>. Так возник свет. Моисей повествует, что Бог создал свет Своим словом (λόγος<sup>40</sup>), «рече и быша», однако этим лишь обозначено, что этот процесс проходил в соответствии с изволением Божьей премудрости. Для Григория действия Божии «словесны» – разумны и упорядочены<sup>41</sup>, в них нет ничего случайного или спонтанного. В каждой созданной вещи содержится «премудрый и художнический логос»<sup>42</sup>, в Писании именуемый словом. Закономерные процессы в природе<sup>43</sup>, такие как выделение света из

темноты, богодухновенный писатель приписывает Самому Богу, поскольку Божьей премудрости известны заранее все предметы. Григорий видит эту картину так: рассеянная стихия света «стеклась к сродному»<sup>44</sup>, пока вся не «собралась вокруг себя»<sup>45</sup>, оставляя прочее вещество в тени.

Выделившийся огонь по причине своей подвижности быстро поднимается вверх, двигаясь прямо до тех пор, пока не достигнет предела видимого творения, поскольку видимое не может смешиваться с умопостигаемым<sup>46</sup>. Поэтому огонь вынужден обращаться по кругу, циркулируя вокруг более плотных стихий, не проницаемых его светом, – так возникают Моисеевы «день» и «ночь» (Быт. 1:5).

Таков ответ Григория на каверзный вопрос, почему именно свет, а не тьма, был создан особым Божиим словом, а также пояснение того, что подразумевается под светом до создания солнца. Теперь на очереди следующая, не менее достойная внимания проблема: почему только что созданная земля была «неустроенной»?

### *Неустроенная земля*

Септуагинта (Быт. 1:2) дословно говорит, что «*земля же бе невидима и неустроена*» (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος<sup>47</sup>). Согласно Григорию, под этим подразумевается создание «в возможности» (δυνάμει<sup>48</sup>), некая зачаточная возможность творения, но еще не его осуществление<sup>49</sup>. Здесь богодухновенный автор словно бы написал, что земля «была, и не была»<sup>50</sup>. «Никакого качества при ней еще не было видно»<sup>51</sup>: она еще не была воплощена в веществе. «Она ожидала того, что дается устройством качеств», и когда явились качества, она возникла<sup>52</sup>.

Согласно Григорию, это проясняется в предшествующих Септуагинте греческих переводах Быт. 1:2 (др.-евр. *tohu wa'bohu*): переводах Симмаха, Феодотиона и Аквилы. Первый из них указывает, что земля была «праздною и безразличною» (ἀρῶν καὶ ἀδιάκριτον<sup>53</sup>), что, согласно Григо-

рию, значит, что она еще не была осуществлена (ἐνεργεία – игра слов с ἄ-εργός), а была лишь в возможности, и что отдельные качества еще не были отделены и не могли быть явлены. Подобную мысль отражает и второй из переводов (в действительности Аквилы<sup>54</sup>), описывающий землю как «пустоту и ничто» (κένωμα καὶ οὐθέν<sup>55</sup>). «Пустота», согласно Григорию, означает возможность «восприятия качеств»<sup>56</sup>: земля была лишена качеств, не содержала «ничего» и была лишь способна воспринять качества (это толкование Григория похоже на латинский комментарий Халкидия к *Тимею*, а потому можно предположить общий источник обоих в утраченном комментарии Оригена<sup>57</sup> на Бытие). И, наконец, последний переводчик (в действительности – Феодотион, редакцию которого Григорий местами переписывает<sup>58</sup>) говорит о земле, что она была «нечто и ничто» (θὲν καὶ οὐθέν, причем первое слово искусственно создано из второго отнятием отрицания<sup>59</sup>). Этот переводчик, согласно Григорию, перенял игру слов из философии Эпикура, которая «естество атомов, лишенных ипостаси»<sup>60</sup>, как будто называет δὲ[v] καὶ μηδέν («нечто и ничто», причем и здесь первое слово создано искусственно из второго отнятием отрицания<sup>61</sup>). Эта версия Быт. 1:2, согласно Григорию, означает то же, что и предыдущая.

Таким образом, согласно Григорию, земля была создана сначала «неустроенной», так как была сотворена только в возможности. Поскольку еще не «собрались качества», которые бы создали ее материю, она была только мысленным *вместилищем* этих качеств. Истолкователи обращают внимание, что здесь содержатся два взаимоисключающих представления о материи: с одной стороны, материя как стечение умопостигаемых качеств<sup>62</sup>, с другой – материя как *вместилище* форм (см. χώρα и ὑποδοχή из *Тит.* 48–53<sup>63</sup>). Григорий, очевидно, принимает их оба сразу: сначала в Божиих мыслях как чистая возможность была сотворена материя, которая вполне осуществилась только со стечением

качеств. Это стечение является одновременно и выделением отдельных элементов с их характерными качествами. Расплывчатая космогония Григория представляет некий противоречивый конгломерат платонических, аристотелианских, стоических и неоплатонических элементов.

### *Воды над твердью*

Высшая область мира, куда поднялся отделившийся огонь, согласно Книге Бытия, ограничена сводом, твердью. Это выражение в греческом (и в латинском) языке обозначает твердость или твердыню (крепость): στερῶμα<sup>64</sup> (лат. *firmamentum*, евр. *ráqia* <sup>65</sup>), что создавало затруднения для древних толкователей. Является ли твердь чем-то твердым? Из какой же она тогда стихии? Григорий считает, что это определенная метафора, которая обозначает последнюю область чувственного мира, граничащую с миром бесплотным: в сопоставлении с ним твердь является чем-то твердым и плотным, хотя сама по себе – это тонкая область циркулирующего огня. Чем же тогда могут быть «воды над твердью»? Григорий приводит из Быт. 1:2 упоминание о «духе, носившемся над водами». Воды, над которыми парит дух, не могут, по его мнению, быть темными земными водами; это свет прозрачного умопостигаемого творения<sup>66</sup> вне области чувственного мира, ограниченного твердью как некоей границей (μεθόριον<sup>67</sup>) двух областей. Впрочем, и в темные земных водах, называемых также «бездной» (ἄβυσσος<sup>68</sup>), Григорий не усматривает отсылки к темному началу, которого в благом Божием творении не было. Речь идет лишь о различии между «умопостигаемой» и «чувственной» водами. В области умного мира отсутствуют чувственные качества<sup>69</sup> и движения: пределом всего, что движется, является граница «диастематической природы», т. е. именно твердь, «за которой» находится «умная и неизмеримая природа»<sup>70</sup> вне пространства и времени. При этом «разделение вод» на воды под твердью и воды над твердью

не означает, что изначально они были смешаны, но что их следует различать, хотя они названы одним именем.

К указанной границе чувственного и умного поднялся выделившийся огонь, и здесь его движение заключилось в круг, образуя своим круговращением день. Таким образом, циклическое движение огня, «необходимо и согласно данному порядку», ввело в рождающийся космос число<sup>71</sup>. Число является совокупностью единиц<sup>72</sup>, причем единица – все, что ограничено неким очертанием<sup>73</sup>, а также круг светового движения. Писание называет первый его период – «один день» (ἡμέρα μία, *jóm 'aehád*), но только через два оборота огня возникает число в собственном смысле: день второй (ἡμέρα δευτέρα, *jóm šení*, т. е. порядковое числительное<sup>74</sup>). Таким образом, Писание выражает порядок творения численно, чем одновременно показывает определенную иерархию<sup>75</sup>.

Если речь идет о последовательности творения, следовало бы, считает Григорий, чтобы в Писании после выделения огня упоминалось создание воздуха. Ведь по своей легкости (τὸ κοῦφον<sup>76</sup>) воздух ближе всего к огню. Возможно, воздух пропущен в библейском повествовании потому, что он принимает свойства других веществ, сам не имея ни собственного цвета, ни формы, ни вида, но сам определяется другими вещами, например, проникается светом. Также и наша жизнь происходит в среде воздуха, и наше восприятие (зрение, слух, обоняние) и дыхание осуществляются посредством его. Возможно, в тексте он пропущен как родственный и подобный нам<sup>77</sup>.

Оставшиеся две стихии – вода и земля, – до некоторых пор смешанные, впоследствии были разделены: вода была собрана в одно место (см. Быт. 1:9). Здесь Моисей также говорит о словах Бога, чтобы указать, что природа вещей несет в себе *логос*<sup>78</sup>, имеет свой необходимый порядок<sup>79</sup>.

Упоминание о собравшихся водах возвращает Григория к вопросу о водах над твердью, который был еще не вполне

решен. Некоторые толкователи – а среди них и преподобный Василий<sup>80</sup> – считали, что эти воды как влажный элемент служат пищей поглощающему огню, а потому отдалают окончательный мировой пожар, *экиросис*<sup>81</sup>. Григорий, однако, такое представление не разделяет, а в дальнейшем достаточно резко отрицает его.

Сначала святитель указывает, что конфликт противоположных качеств<sup>82</sup> можно наблюдать у всех элементов, а не только у воды и огня. При этом, однако, противоположности не являются взаимодополняющими: легкость воздуха не дополняется, «не питается» тяжестью других элементов, а плотность земли не приводит к разрежению остальных. Все элементы, созданные «в начале» как совершенные, «весьма хороши», «благословенны весьма»<sup>83</sup>. Они сохраняют свои качества благодаря своему собственному *логосу* и вложенной в них естественной силе<sup>84</sup>, а не благодаря поглощению других элементов.

Так все элементы остаются в том количестве, в котором были изначально созданы<sup>85</sup>. Как известно Григорию из Книги Екклесиаста (1:4), *земля вовек стоит*, т. е. не убывает и не прибывает<sup>86</sup>. Почему же тогда должна убывать вода? Море и речные воды, по убеждению Григория, в течение столетий остаются в неизменном количестве, огромное огненное Солнце, очевидно, не подпитывается их влажностью. Определенно существует круговорот воды из водоемов в облака и обратно в виде дождя на землю и в водоемы, оно же для питания растений и животных. Очевидно, что количество любого из элементов не увеличивается, но все они в различных формах всегда возвращаются к своему изначальному состоянию. Даже влажность не уменьшается, а то, из чего испаряется влага, вновь будет ею напитано<sup>87</sup>. Другое библейское обоснование своей космологии Григорий находит в стихе Ис. 40:12: «Кто исчерпал воды горстью своею, и пядию измерил небеса, и вместил в меру прах земли, и взвесил на весах горы и на чашах весовых холмы?» Григо-



рий приходит к выводу, что сама божественная сила положила отдельным элементам их неизменные границы<sup>88</sup>.

Как эмпирическое подтверждение своим представлениям Григорий приводит пример – пламя лампы: влажность масла превращается не только в огонь, но и в копоть, оседающую на предметы вблизи пламени. Влажность масла, таким образом, не прелается без остатка в сухость, т. е. не исчезает в пользу огня, а рассеивается в воздухе, а потом уходит в твердые предметы, т. е. землю. Подобное происходит и со всей космической влажностью, считает Григорий: мельчайшая неделимая частичка пара<sup>89</sup> при высыхании не сохраняет влажность, но и не исчезает полностью. У пара есть четыре качества: влажность, холод, тяжесть и количество<sup>90</sup>. Огонь уничтожает лишь те из них, которые противоречат его характеру, – влажность и холод, тогда как количество и тяжесть сохраняются. Так, пар превращается в землю, которая также тяжела и суха: речь идет о некоем непрестанном круговращении: вода испаряется в облака, они, иссыхая, превращаются в землю, поскольку в природе подобное притягивает подобное<sup>91</sup>. В лучах света, проникающих через окно, мы наблюдаем в воздухе обычно незаметные мелкие и более неделимые частички<sup>92</sup>, оседающие на землю, которые впоследствии становятся тем, к чему были притянуты.

Естество вещи (φύσις<sup>93</sup>), таким образом, находится в постоянном изменении: одно заключается в другом и через него продолжается, в каком-то кругу оно переходит в другое, чтобы снова вернуться к себе под влиянием некой постоянной изменяющей силы<sup>94</sup>. Ничто не могло бы продолжаться, если бы оно постоянно не смешивалось с другим и не переходило в него.

Предыдущие толкования Григория показали, как вода под действием огня переходит в пар, а пар – в землю, однако остается вопрос: как земля опять переходит в воду? С этой целью необходимо несколько ближе рассмотреть

качества отдельных стихий: земля и вода разнятся по признаку сухости/влажности, однако обоим присущ холод. Вода и воздух отличаются по признаку тяжести/легкости, однако их общим свойством также является холод. Воздух отличается от огня по признаку холода/тепла, однако он родственен ему легкостью. Огонь же отличается от земли легкостью, при этом им обоим присуща сухость<sup>95</sup>. Общие качества создают некие связи стихий между собой, поэтому вода потенциально (*δυνάμει*<sup>96</sup>) находится в земле, а земля – в воде, поскольку их объединяет холод. Сила холода, естественно содержащаяся в земле, становится неким зародышем родственной влажности, а эта влажность приводит к превращению земли в воду<sup>97</sup>. Григорий не может точно пояснить это изменение, а может лишь подтвердить его наблюдением, что вода находится обычно там, где холодно, как это обычно видят при выкапывании колодцев<sup>98</sup>.

С этим вопросом связана и проблема возникновения подземной воды, непрестанно вытекающей из источников и родников. Откуда она берется? Неужели из каких-то подземных озер? В таком случае – откуда в озерах берется вода, так что они не иссякают? Неужели из каких-то других озер? Но «таким образом слово, простираясь в бесконечность, нигде не остановится, предполагая озера над озерами»<sup>99</sup>. К тому же вода по своему естеству всегда стекает вниз; следовательно, источник воды, вытекающей из родников, должен быть где-то в другом месте, считает Григорий и заключает, что вода рождается из земли<sup>100</sup>. При этом земля не убывает, поскольку постоянно дополняется осадком из воздуха. Так выглядит круговращение элементов по представлению Григория: вода испаряется, образуя влажность воздуха, воздух иссушается огнем и некая его часть возвращается в землю, чтобы из нее посредством холода снова родилась вода. Элементы таким образом постоянно обращаются и восполняют друг друга, так что ни один из них не убывает<sup>101</sup>.

Из этого толкования становится ясным, что нет необходимости в каких-либо водах над сводом, которые бы отдаляли *экипиросис* мира, ведь огонь не питается влажностью, а напротив, угашается ею. Кроме того, здесь также содержится ответ на вопрос, почему количество вод, постоянно протекающих из источников, не увеличивается.

### *Творение небесных тел*

Рассмотрев первостепенные вопросы – о водах над твердью и об *экипиросисе* – Григорий переходит к остальным указанным проблемам, до сих пор остававшимся в стороне. И первой в этом ряду стоит загадка небесных тел, созданных по истечении трех дней.

Мы уже знаем, что Божественные творческие слова не являются каким-либо слышимым голосом, но они суть «художественная и премудрая сила каждого из творимых существ»<sup>102</sup>, закон, по которому развивается та или иная сущность. Вещам в самом начале был установлен мудрый порядок, которому они следуют<sup>103</sup>. Согласно этому порядку, как мы уже знаем, сначала выделился огонь<sup>104</sup>, который начал свое круговое движение вокруг смеси остальных элементов. Огонь, сначала собранный в одно целое, постепенно разделился на огненные тела различной легкости<sup>105</sup>. Именно это произошло за три дня, перед возникновением звезд. Огненный свет разделился на несколько частей, родственных друг другу<sup>106</sup>: по своему сродству некоторые частицы собрались<sup>107</sup> в Солнце, другие – в Луну, третьи – в планеты и кометы<sup>108</sup>. Параллельное движение родственных частиц, однако, требует определенного временного интервала, поскольку любое движение происходит во времени<sup>109</sup>, и вот этот интервал длился три дня.

В итоге Григорий приходит примерно к такой картине космоса: сфера звезд от Земли «бесконечно удалена»<sup>110</sup>, ровно посередине (*sic!*)<sup>111</sup> этого расстояния находится Солнце, а Луна – ближе к Земле. Что касается материи (*ύλικῶς*<sup>112</sup>), все

было создано «в начале», но отдельные части окончательно сформировались только с течением времени согласно естественному порядку<sup>113</sup>.

### «Третье небо»

Последний вопрос, которым занимается Григорий, – «третье небо» апостола Павла, о чем в космогоническом повествовании Моисея нет ни единого упоминания.

Этот вопрос не так невинен, как может показаться на первый взгляд. Мефодий Олимпийский полемизирует с мнением, очевидно принадлежащим Оригену, что «третье небо» апостола было раем, о котором рассказывается в Быт. 2-3, из которого были изгнаны души<sup>114</sup>. Очевидно, в этом контексте Григорий считает необходимым высказаться по вопросу «третьего неба».

Апостол описывает опыт «третьего неба» в 2 Кор. 12:2–4 таким образом: *«Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет ... восхищен был до третьего неба»*. Григорий толкует этот рассказ в свете стиха Флп. 3:13 о стремлении к тому, что находится перед нами, как о «преодолении границ всей чувственной природы» и вхождении в «умозрительную область», где бестелесным способом созерцается умозрительная действительность<sup>115</sup>.

«Третье небо», согласно Григорию, означает самый предел чувственного (*sic!*) мира<sup>116</sup>. В Писании небо разделено на три части: первое небо – область, отведенная облакам, ветру и птицам, т. е. небо в некоем несобственном смысле, небо *под* твердь. Второе небо, по которому движутся планеты, – это свод внутри сферы неподвижных звезд<sup>117</sup>; это некая граница чувственного и умозрительного творения<sup>118</sup>. Само же умозрительное творение, вечное (αἰώνια), а не временное (πρόσκαιρα<sup>119</sup>), как видел его Павел в своем восхищении, называется «третьим небом». Апостол был «силою» (τῇ δυνάμει<sup>120</sup>) восхищен туда, куда направлено было его стремление.

В этом толковании, предложенном Григорием, смущает то, что «третье небо», с одной стороны, должно быть областью умозрительной, с другой стороны оно – последняя граница чувственного мира. Если такой границей или разграничением является, согласно святителю, сама небесная твердь, то «третье небо» должно находиться уже за нею, и тогда это были бы фактически «воды над твердью», о которых Григорий аллегорически рассуждал выше.

\*\*\*

О том, что нас главным образом интересует в сочинениях святителя, – бесконечность Бога и человеческого пути, – в трактате *О Шестодневе* мы найдем не слишком много. Однако космогонические представления Григория помогают уяснить его представление о вселенной, которое для нашего исследования является весьма ценным. Григорий исходит из двух фаз космогонии: создания «в начале» или «в общем», т. е. в возможности, и создания в материи, когда отдельные вещи актуализируются во времени и пространстве посредством стечения качеств или же выделения элементов. Само это представление, как мы уже указали, является специфическим синтезом сразу нескольких различных концепций: во-первых, создание абстрактных качеств, которые своим стечением образуют материю/вещество и отдельные вещи, далее создание «материи в возможности», как *вместилища* качеств, и окончательное создание смеси стихий, которые постепенно выделяются и далее дифференцируются. Для нашей темы существенно, что само установление вещей, действительности которых предшествует состояние возможности, проходит во временном интервале, поскольку оно осуществляется движением (стечением качеств или же выделением элементов, что Григорий, по-видимому, здесь отождествляет). И существование природы Григорий описывает как постоянный переход одного в другое, как круговращение элементов.

Движение, таким образом, является конститутивным моментом тварной природы, но, согласно Григорию, речь идет не о движении от начала к цели, а о движении непрерывного перерождения. Поэтому Григорий полемизирует с Василиевой теорией *экпиросиса* как конца мира, предполагающей необратимое поглощение космической влаги. Однако Григорию известно, что чувственный мир, в котором это движение происходит, имеет диастематический характер, это определенный интервал (о продолжительности которого мы, впрочем, ничего не знаем), и вещи в нем временны.

Этому царству движения противостоит вечная область умозрительного, в которой нет ни движения, ни времени. Григорий нам не говорит точно, что, собственно, он понимает под этой областью, которая как «третье небо» или «воды над твердью» отделена границей тверди от чувственного мира. Возможно, он имеет в виду духовные ангельские существа? Или умозрительный мир чистых понятий? Во втором случае речь фактически шла бы о мире Божиих мыслей, который создает Бог самим Своим познанием, тождественным Божией силе и воле. Это было бы первоначальное состояние вещества в возможности, в виде чистых умозрительных качеств, которым лишь предстоит материализоваться при их стечении во времени.

В любом случае, лишь с большим трудом можно представить, как это царство отграничено от чувственного мира огненной эфирной твердью, на которую наталкивается выделившийся огонь, чтобы начать свое круговое вращение. Возможно, это толкование Григория представляло некую метафору: огонь сталкивается не с пространственной границей умозрительного мира (такая граница существовать не может, поскольку умозрительный мир не ограничен в пространстве), но с онтологическими ограничениями чувственного мира. Именно поскольку чувственный мир не является пространственно бесконечным, бесконечность в нем возможна лишь как циклическое движение без конца.

Это – момент, который вынуждает огонь циркулировать, тем самым вводя в мир число как повторение единицы. Именно благодаря постоянной циркуляции огня небо как граница чувственного и умозрительного является неким промежуточным звеном между вечностью умозрительного и временностью телесных вещей. Вечное движение по кругу выступает неким посредником между вечностью и временем.

Подобный мотив мы находим и в рассуждениях Григория о происхождении подземных вод. Григорий не допускает ссылки на бесконечную цепь подземных озер, но предполагает иной источник неисчерпаемости – превращение земли в воду и обратно. И здесь «пространственной бесконечности» противопоставлена бесконечность циклического движения, круговращение. Таким образом обеспечивается длительность, длительность как постоянство перемен, единство покоя и движения.

Правда, пространственная «безграничность» также фигурирует у Григория – когда он характеризует расстояние от Земли до сферы неподвижных звезд. Здесь мы имеем дело, очевидно, с неким преувеличением, иначе ничто не препятствовало бы выделившемуся огню продвигаться по этому пути бесконечно, не переходя от прямолинейного движения к циклическому.

Движение человеческой жизни не является темой трактата Григория *О Шестодневе*. Святитель сам отмечает, что о человеке он уже написал в предыдущем сочинении – *Об устройении человека*. Здесь же внимания заслуживает упоминание любимого стиха Флп. 3:13, который толкуется в данном случае как стремление человека не просто вперед, а через чувственный мир к царству чистой умозрительности, куда был также «силою» восхищен апостол Павел. Хотя человек по своей телесной составляющей принадлежит круговращению элементов, круговращению стихий, он стремится оказаться вне этого кругообращения – в

царстве Божиих мыслей, где все длится вечно как еще не осуществленная потенциальность, как концентрированная умозрительная совокупность всего временного и материального. В своем космогоническом трактате Григорий не раскрывает, что же следует из этого трансцендирования к умозрительной потенциальности для человека, включенного в кругообращение элементов.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 124a.

<sup>2</sup> О сложно различаемых жанрах святоотеческих экзегетических текстов см. C. Scholten, «Titel – Gattung – Sitz im Leben. Probleme der Klassifizierung antiker Bibelauslegung am Beispiel der griechischen Hexaemeronschriften» // G. Schölgen – C. Scholten (изд.), *Stimuli. Exegese und Hermeneutik in Antike und Christentum* (сборник в честь E. Dassmann'a), Münster 1996, с. 254–269 (о Григории особ. с. 263 и ниже).

<sup>3</sup> ... διὰ τινος ἀκολούθου διανοίας εἰς εἰρμὸν ἀγαγεῖν (*In Hexaem.*: PG 44, 61a).

<sup>4</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 61a.

<sup>5</sup> ... συμφωνοῦσαν πρὸς αὐτὴν (*In Hexaem.*: PG 44, 61a).

<sup>6</sup> ... τὰ δοκοῦντα κατὰ τὴν πρόχειρον τῶν γεγραμμένων σημασίαν, ὑπεναντίως ἔχειν (*In Hexaem.*: PG 44, 61a).

<sup>7</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 68d.

<sup>8</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 61b–64a.

<sup>9</sup> ... τὴν βραχεῖαν τῆς διανοίας ἡμῶν ὑποσπάδα (*In Hexaem.*: PG 44, 64b; рус. пер. трактата *О Шестодневе* здесь и далее – по изд.: *Творения святого Григория Ниссского*, Москва, 1861, т. 1. – с. 3).

<sup>10</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 64c–65a.

<sup>11</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 61cd.

<sup>12</sup> Все вопросы приведены в *In Hexaem.*: PG 44, 65c–68a.

<sup>13</sup> Οὐ γὰρ δόγμα τὸν λόγον ποιοῦμεθα (*In Hexaem.*: PG 44, 68c).

<sup>14</sup> ... ἐγγυμνάζειν μόνον ... τὴν διάνοιαν (*In Hexaem.*: PG 44, 68c).

<sup>15</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 69a.

<sup>16</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 69a. Как отмечает E. Corsini, Григорий – очевидно, под влиянием антиарианской полемики – отказывается от идеи Логоса как посредника в творении, известной его александрийским предшественникам. Божественные воля, сила и мудрость – достаточные причины творения (см. E. Corsini, *Plérôme*, с. 112 и ниже).



<sup>17</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 69ab; рус. пер. – с. 10.

<sup>18</sup> Εἰ ἄϋλός ἐστιν ὁ Θεός, πόθεν ἡ ὕλη, πῶς τὸ ποσὸν ἐκ τοῦ ἀπόσου, καὶ ἐκ τοῦ ἀόπτου τὸ ὁρατὸν, ἐκ τοῦ ἀμεγέθους τε καὶ ἀορίστου, τὸ πάντως ὄγκῳ τινὶ καὶ πηλικότητι ὀριζόμενον; (*In Hexaem.*: PG 44, 69b).

<sup>19</sup> См выше, гл. Об устройении человека, раздел Сотворение материи.

<sup>20</sup> ... ὁμοῦ τὰ πάντα δι' ὧν ἡ ὕλη συνίσταται τῷ σοφῷ τε καὶ δυνατῷ θελήματι κατεβάλετο πρὸς τὴν ἀπεργασίαν τῶν ὄντων (*In Hexaem.*: PG 44, 69c).

<sup>21</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 69c.

<sup>22</sup> Οὐ γάρ τι τούτων ἐφ' ἑαυτοῦ ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ συνδραμόντα πρὸς ἄλληλα, ὕλη γίνεται (*In Hexaem.*: PG 44, 69cd).

<sup>23</sup> См. *Hexapla*, ad locum. Речь идет об этимологической омонимии: *berešit* = в начале – от *r'oš* = голова).

<sup>24</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 69d–72a.

<sup>25</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 69d.

<sup>26</sup> ... συλλήβδην (*In Hexaem.*: PG 44, 72a).

<sup>27</sup> ... ἀθρόως (*In Hexaem.*: PG 44, 72a).

<sup>28</sup> ... ἀκαρές τε καὶ ἀδιάστατον (*In Hexaem.*: PG 44, 72a; рус. пер. – с. 12).

<sup>29</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 72a.

<sup>30</sup> ... τὸ ἀκαρές [ἀρχή] τοῦ χρονικοῦ διαστήματος (*In Hexaem.*: PG 44, 72a; рус. пер. – с. 12).

<sup>31</sup> ... πάντων τῶν ὄντων τὰς ἀφορμὰς καὶ τὰς αἰτίας, καὶ τὰς δυνάμεις (*In Hexaem.*: PG 44, 72b).

<sup>32</sup> В этой изначальной космической плероме и в ее развитии во времени E. Corsini (*Plérôme*) – вероятно, справедливо – видит аналогию «двойного творения» человека, как оно изложено в сочинении *De hom. origif.* (см. выше, гл. Об устройении человека, разд. Человек – образ Божий и его нынешние страдания). Посредническую роль в творении, которую, согласно александрийским богословам, выполняет божественный *логос*, в рамках Григориевой концепции можно приписать скорее вневременной *плероме*, чем человеку, как это пытается сделать Corsini (см. *Plérôme*, с. 113 а 125).

<sup>33</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 72b.

<sup>34</sup> ... εἰρμός τις ... κατὰ τινα τάξιν (*In Hexaem.*: PG 44, 72bc; рус. пер. – с. 13).

<sup>35</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 72c.

<sup>36</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 72c.

<sup>37</sup> ... τοῦ πυρὸς ἡ αὐγὴ ὑποκεκρυσμένη τοῖς μορίοις τῆς ὕλης (*In Hexaem.*: PG 44, 72d).

<sup>38</sup> ... τῶν στοιχείων πάντων ἐν ἀλλήλοις πεφυρμένων, τὸ πανταχοῦ κατεσπαρμένον πῦρ ἐπεσκοτεῖτο, τῷ πλεονάζοντι τῆς ὕλης ἐπιπροσθούμενον (*In Hexaem.*: PG 44, 73a; рус. пер. – с. 14).

<sup>39</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 73a.

<sup>40</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 73a. Григорий (в отличие, напр., от Оригена) избегает христологической интерпретации творческого *логоса*. Е. Corsini усматривает здесь влияние антиарианской полемики Григория на его учение о творении: Григорий против отождествления Сына, как Посредника в творении, с умопостигаемым миром идей, поскольку это представление приводило ариан к субординационизму (см. об этом Е. Corsini, «La polemica contro Eunomio e la formazione della dottrina sulla creazione in Gregorio di Nissa» // U. Bianchi – H. Crouzel, изд., *Arché e Telos*, с. 197–212).

<sup>41</sup> ... τὸ ἔργον λόγος ἐστί (*In Hexaem.*: PG 44, 73a).

<sup>42</sup> ... ἐκάστῳ τῶν ὄντων λόγον τινὰ σοφόν τε καὶ τεχνικὸν ἐγκείσθαι (*In Hexaem.*: PG 44, 73a; рус. пер. – с. 15).

<sup>43</sup> ... τὰ διὰ τινος ἀναγκαίας τάξεως κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἐκβησόμενα (*In Hexaem.*: PG 44, 76bc).

<sup>44</sup> ... πρὸς τὸ συγγενὲς συνδραμούσης (*In Hexaem.*: PG 44, 76c).

<sup>45</sup> ... πάσης περὶ ἐαυτὴν ἀθροισθείσης (*In Hexaem.*: PG 44, 76c; рус. пер. – с. 18).

<sup>46</sup> ... τῆς νοητῆς κτίσεως ἀκοινωνήτως (*In Hexaem.*: PG 44, 76d).

<sup>47</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 77d.

<sup>48</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 77d.

<sup>49</sup> ... σπερματικῆς τινος δυνάμεως πρὸς τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν καταβληθείσης, ἐνεργεία δὲ τὰ καθ' ἕκαστον οὕτω ἦν (*In Hexaem.*: PG 44, 77d).

<sup>50</sup> ... ἦν, καὶ οὐκ ἦν (*In Hexaem.*: PG 44, 80a).

<sup>51</sup> Οὐ γάρ που συνδεδραμήκεισαν περὶ αὐτὴν αἱ ποιότητες (*In Hexaem.*: PG 44, 80a; рус. пер. – с. 21).

<sup>52</sup> Ἀνέμεινε δὲ τὸ διὰ τῆς τῶν ποιότητων κατασκευῆς, ὅπερ ἐστὶ γενέσθαι (*In Hexaem.*: PG 44, 80a; рус. пер. – с. 21).

<sup>53</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 80b.

<sup>54</sup> См. *Hexapla*, ad loc. См об этом, М. Alexandre, «L'exégèse de Gen. 1, 1–2a dans l'In Hexaemeron de Grégoire de Nysse: deux approches du problème de la matière» // H. Dörrie – M. Altenburger – U. Schramm (изд.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa* (Freckenhorst bei Münster, September 1972), Leiden 1976, с. 159–192, особ. с. 170, прим. 24.

<sup>55</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 80b.

<sup>56</sup> ... χωρητικὴν τῶν ποιότητων δυνάμιν (*In Hexaem.*: PG 44, 80bc), ... δεκτικὴν δυνάμιν τῶν ποιότητων (*In Hexaem.*: PG 44, 80c).

<sup>57</sup> См. о этом М. Alexandre, *L'exégèse*, с. 178 и ниже.

<sup>58</sup> См. *Hexapla*, ad loc.: κένον καὶ οὐθέν, по другим спискам – οὐθέν καὶ οὐθέν.

<sup>59</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 80bc. Некоторые рукописи приводят οὐδὲν καὶ οὐθέν или же οὐθέν καὶ οὐθέν, «ничто и ничто», так и PG 44, 80bc. О рукописных вариантах см. М. Alexandre, *L'exégèse*, с. 169, прим. 22.

<sup>60</sup> ... τὴν ἀνυπόστατον τῶν ἀτόμων φύσιν (*In Hexaem.*: PG 44, 80c).

<sup>61</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 80c. Такую игру слов Плутарх приписывает Демокриту, который мог быть источником Эпикура, с той, однако, разницей, что по Плутарху δέν означало материю (τὸ σῶμα), а μηδέν – пустоту (τὸ κενόν), но не δέν καὶ μηδέν естества атомов (см. Плутарх, *Adv. Coloten* 4: 1109a).

<sup>62</sup> См. выше, гл. Об устройении человека, прим. 172 и 173.

<sup>63</sup> См. М. Alexandre, *L'exégèse*, где выполнен тщательный анализ этой проблематики.

<sup>64</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 80c.

<sup>65</sup> Евр. термин *ráqia'* происходит от корня *rq'*, смысл которого не вполне однозначен; оно значит «растоптать (врага)», «вычеканить», «покрыть (жестью)», расширить, укрепить, образовывать свод (см. об этом М. Görg, статья *Ráqia'* // Н.-J. Fabry – Н. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VII, Stuttgart – Berlin – Köln 1993, с. 668–675).

<sup>66</sup> ... νοητὴ τις ... κτίσις (*In Hexaem.*: PG 44, 81c).

<sup>67</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 81c.

<sup>68</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 84a.

<sup>69</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 81cd.

<sup>70</sup> ... ἡ νοητὴ τε καὶ ἀδιάστατος φύσις (*In Hexaem.*: PG 44, 84d).

<sup>71</sup> Ἀναγκαίως δὲ καὶ ἀκολούθως καὶ ἡ τοῦ ἀριθμοῦ φύσις συνεισῆλθε τῇ κτίσει (*In Hexaem.*: PG 44, 85bc).

<sup>72</sup> ... μονάδων σύνθεσις (*In Hexaem.*: PG 44, 85c).

<sup>73</sup> Πάν δὲ τὸ διωρισμένη τινὶ περιγραφῇ θεωρούμενον, μονὰς ὀνομάζεται (*In Hexaem.*: PG 44, 85c).

<sup>74</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 85c. На разницу между количественным числительным «один» в Быт. 1:5 и порядковым числительным «второй» в Быт. 1:8 обращает внимание уже Филон, который, однако, «день един» толкует как создание умозрительного мира, имеющего характер единства (см. Филон, *De opif. mun.* 15; 35).

<sup>75</sup> ... τὴν ἀκολουθίαν τῆς τάξεως τοῖς ὀνόμασι τοῦ ἀριθμοῦ σημειούμενος (*In Hexaem.*: PG 44, 85c).

<sup>76</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 85d.

<sup>77</sup> ... σύντροφόν τε καὶ ὁμόφυλον (*In Hexaem.*: PG 44, 88c).

<sup>78</sup> ... τὸν ἐγκείμενον τῇ φύσει τῆς κτίσεως λόγον (*In Hexaem.*: PG 44, 88d).

<sup>79</sup> ... τὴν ἀναγκαίαν τάξιν τῆς φύσεως (*In Hexaem.*: PG 44, 89a).

<sup>80</sup> ... ἡ μεγάλη τοῦ διδασκάλου ἡμῶν φωνή (*In Hexaem.*: PG 44, 89bc).

<sup>81</sup> См. Василий, *In Hexaem.* III, 6, 5, где цитируется Ис. 44:27 («... бездне говорит: "иссохни!", и реки твои Я иссушу») как доказательство космического пожара в конце времен. В дальнейшем толковании Василий уточняет, что массы вод над твердью служат определенным охладителем, задерживающим этот процесс (см. III, 7, 1–9), который Василий считает однократным, а не повторяющимся (см. III, 8, 6–7), как его представляли стоики (см. Сенека, *Quaest. nat.* III, 13, 1; сходное уже в *Tim.* 22d).

<sup>82</sup> ... τίνα ... ἐν τοῖς ἰδιώμασι πρὸς τὰ ἀντικείμενα μάχην (*In Hexaem.*: PG 44, 89d).

<sup>83</sup> ... κατὰ λίαν (*In Hexaem.*: PG 44, 92c), см. Быт 1:31 О'.

<sup>84</sup> ... διὰ τῆς φυσικῆς ... δυνάμεως (*In Hexaem.*: PG 44, 92d).

<sup>85</sup> ... κατὰ τὰ ἴδια μέτρα τῆς πρώτης γενέσεως (*In Hexaem.*: PG 44, 92d).

<sup>86</sup> ... οὐκ ἐλαττουμένη, οὐ πλεονάζουσα (*In Hexaem.*: PG 44, 92d).

Отсюда Е. Corsini делает вывод, что главной целью сочинения Григория является полемика с Василиевой теорией *εκπирωσις*, перенятой от стоиков, и собственным прежним мнением о вечности мира (см. Е. Corsini, «Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Hexaéméron de Grégoire de Nysse» // *Studia patristica* 1 = *Texte und Untersuchungen* 63, 1957, с. 94–103). Поэтому, по мнению Corsini, Григорий опирался не на утраченное сочинение Посидония, как предполагал К. Gronau (*Poseidonius und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig – Berlin 1914, особ. с. 112–141), а скорее на Панетия Родосского (περὶ προνοίας), который также ставил под сомнение *εκπирωσις*. Однако Р. Zemp отмечает, что Corsini не принимает во внимание сходство некоторых частей сочинения Григория *Об устройении человека* с трактатом Посидония, на которую указал Е. von Ivánka, *Die Quelle* (см. Р. Zemp, *Die Grundlagen*, с. 111 и ниже). Если оставить в стороне сложный вопрос об источниках (Corsini, пожалуй, справедливо предполагает, что Григорий черпал из какого-то доксографического сборника, см. Е. Corsini, *Nouvelles perspectives*, с. 103), можно признать верным мнение Corsini о том, что Григорий и Василий сознательно полемизируют по вопросу *εκπирωσις*. Более сомнительно, чтобы Григорий в словах о сохранении элементов в исходном количестве подразумевал вечность мира.

<sup>87</sup> ... τὸ μέτρον τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἀμείωτον διασώζεσθαι, καὶ αἰεὶ τὸ δαπανώμενον ἀντεισάγεσθαι (*In Hexaem.*: PG 44, 97a).

<sup>88</sup> ... ἰδίους μέτροις τῶν στοιχείων ἕκαστον περιγεγράφθαι (*In Hexaem.*: PG 44, 104a).

<sup>89</sup> ... ὁ λεπτός ... καὶ ἀμερῇ τοῦ ἀτμοῦ ὄγκος (*In Hexaem.*: PG 44, 97d).

<sup>90</sup> ... τὸ ὑγρὸν, τὸ ψυχρὸν, τὸ βαρὺ, ἡ πηλικότης (*In Hexaem.*: PG 44, 100a).

<sup>91</sup> Ἐλκτικὴ γὰρ τῶν οἰκείων δύναμις ἐκάστω τῶν ὄντων ἐκ φύσεως ἔγκειται (*In Hexaem.*: PG 44, 104d).

<sup>92</sup> ... τοὺς ἀμερεῖς τε καὶ ἀφανεῖς ... ὄγκους (*In Hexaem.*: PG 44, 105a).

<sup>93</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 108a.

<sup>94</sup> ... πάντα ἐν ἀλλήλοις ἐστὶ, καὶ δι' ἀλλήλων διακρατεῖται, τῆς τρεπτῆς δυνάμεως διὰ τινος ἐγκυκλίου περιφορᾶς εἰς ἄλληλα τὰ γεώδη μεταβολλούσης, καὶ ἀπ' ἀλλήλων εἰς ἑαυτὰ πάλιν ἐπαναγούσης (*In Hexaem.*: PG 44, 108ab).

<sup>95</sup> См. *In Hexaem.* 108d–109b. Приписывание Григорием качеств отдельным стихиям является неким вольным обращением с аристотелевскими и стоическими представлениями. Аристотель приписывает каждой стихии два основных качества из двух пар: горячий/холодный, сухой/влажный — огонь горяч и сух, воздух горяч и влажен, вода холодна и влажна, земля холодна и суха (см. Аристотель, *De gen. et corr.* II, 3: 330a30–b5). Аристотель предполагает и превращение стихий (см. *Meteorol.* I, 3: 339a36–b2), основанное на общности качеств (см. *De gen. et corr.* II, 4: 331a10–331b36; см. об этом F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, New York 1960, с. 336–352). Стоики, напротив, предполагают превращение стихий на основании сгущения и разрежения основной стихии – огня (см., напр., SVF II, 413; II, 406; II, 452; II, 619), оставляя за каждой стихией одно-единственное качество: огонь горяч, воздух холоден, вода влажна, земля суха (см. SVF II, 580; о стоической теории трансмутации стихий см. D. E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio 1977, с. 57–90; F. Karfik, *Předpoklady*, с. 3/15–3/17). Григорий вводит дополнительное определение: легкий/тяжелый (Аристотель считает эту пару неприменимой, хотя она ему и известна, см. Аристотель, *De gen. et corr.* II, 2: 329b19–24): огонь горяч, сух и легкий, воздух холоден, влажен и легкий, вода холодна, влажна и тяжела, земля холодна, суха и тяжела. Григорий вводит эту третью пару, отклоняясь от Аристотелевой классификации воздуха как холодного (возможно, под влиянием стоических представлений), вероятно, чтобы представить возможным переход огня в воздух, обеспечиваемый теплом. Симметрия также нарушается и тем, что переход

между воздухом и водой осуществляется, согласно Григорию, не благодаря влажности, а снова-таки благодаря холоду, хотя оба качества родственны (см. *In Hexam.*: PG 44, 109b). Таким образом, тепло огня противопоставляется холоду трех остальных стихий, причем основным носителем холода по Григорию является вода (см. *In Hexam.*: PG 44, 109a). Григорий в этом толковании хочет показать, что стоическое представление о постепенном поглощении всех стихий огнем неверно, что среди всех стихий господствует постоянное равновесие, хотя каждая из них постоянно переходит в другую.

<sup>96</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 109b.

<sup>97</sup> ... ἡ ψυχρὰ δύναμις ... οἷόν τι σπέρμα τῆς τοῦ ὑγροῦ φύσεως γίνεται (*In Hexaem.*: PG 44, 109c). Роль звеньев-посредников между стихиями занимают качества отдельных стихий. Поэтому не вполне справедливо утверждение о том, что Григорий в своем *Точном истолковании Шестоднева* отбросил это представление о космической гармонии, обеспечиваемой звеньями-посредниками, как на это указывает Е. Corsini, *L'harmonie*.

<sup>98</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 109cd.

<sup>99</sup> ... οὕτως εἰς ἄπειρον προῖων ὁ λόγος οὐδαμῶς στήσεται (*In Hexaem.*: PG 44, 112c; рус. пер. – с. 20).

<sup>100</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 112d.

<sup>101</sup> Стоической идее *εκπирωσις*, напротив, соответствует представление о мировой *плероме*, которая, сгущаясь и разрежаясь, образует космический цикл: огонь сгущается и постепенно охлаждается до воздуха, воды и земли, а потом снова разрежается и нагревается, возвращаясь в воду и воздух, и переходит через первоначальное состояние к мировому пожару, после которого повторяется весь цикл.

<sup>102</sup> ... τὴν τεχνικὴν τε καὶ σοφὴν δύναμιν ἐκάστου τῶν γινομένων (*In Hexaem.*: PG 44, 113b).

<sup>103</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 113c; рус. пер. – с. 102.

<sup>104</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 113d.

<sup>105</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 113d.

<sup>106</sup> ... κατὰ τὸ συγγενὲς συμφυέντων (*In Hexaem.*: PG 44, 116b).

<sup>107</sup> ... πρὸς ἄλληλα συνδραμόντων (*In Hexaem.*: PG 44, 116bc).

<sup>108</sup> ... ἡ πρὸς τὰ ὁμογενῆ τῶν ἐκάστου μορίων συνδρομή (*In Hexaem.*: PG 44, 116c).

<sup>109</sup> ... ἐν χρόνῳ κινεῖται πᾶν τὸ κινούμενον, καὶ δεῖ τὴν τῶν μορίων πρὸς ἄλληλα συνδρομὴν καὶ χρονικοῦ τινος διαστήματος (*In Hexaem.*: PG 44, 120ab).

<sup>110</sup> ... διὰ τὴν ἄπειρον ... ὑπόστασιν (*In Hexaem.*: PG 44, 117ab).

<sup>111</sup> ... ἐν μέσῳ τοῦ παντὸς διαστήματος (*In Hexaem.*: PG 44, 117b).

<sup>112</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 120b.

<sup>113</sup> ... τάξει τινι φυσικῇ καὶ ἀκολουθία ἐν ητῷ διαστήματι ἐτελειώθη (*In Hexaem.*: PG 44, 120b).

<sup>114</sup> См. Мефодий Олимпийский, *De res.*, I, 54, 5–55, 5: GCS, Мефодий, 312, 4 – 315, 3.

<sup>115</sup> Ἀπόστολος ὁ πᾶσι τοῖς ἔμπροσθεν ἑαυτὸν ἐπεκτείνων, διαβὰς πάσης τῆς αἰσθητῆς φύσεως τοὺς ὅρους, εἰς τὴν νοητὴν κατάστασιν παρεισδύναι, οὐ σωματικῆς ἀκριβῶς γινομένης αὐτῷ τῆς τῶν νοητῶν θεωρίας (*In Hexaem.*: PG 44, 121a).

<sup>116</sup> Τὸ ... ἀκρότατον τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου (*In Hexaem.*: PG 44, 121a).

<sup>117</sup> См. *In Hexaem.*: PG 44, 121b.

<sup>118</sup> ... μεθόριον τῆς νοητῆς κτίσεως (*In Hexaem.*: PG 44, 121c).

<sup>119</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 121c.

<sup>120</sup> *In Hexaem.*: PG 44, 121c.

## 12. «О ДУШЕ И ВОСКРЕСЕНИИ»

Сочинению *Об устройении человека* содержательно и, вероятно, хронологически близко следующее сочинение Григория, его известный диалог *О душе и воскресении* (Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως ὁ λόγος<sup>1</sup>). Этот «христианский Федон»<sup>2</sup> представляет собой беседу Григория с его любимой сестрой Макриной незадолго до ее кончины (ср. *Житие Макрины*, где Григорий рассказывает об этом посещении<sup>3</sup>). Платонов *Федон* – это разговор о смерти лицом к лицу со смертью, беседа Сократа с учениками, посетившими любимого учителя в тюрьме перед казнью. Так и Григорий, еще оплакивающий недавнюю смерть брата Василия, беседует здесь со своей старшей сестрой незадолго до ее смерти на темы кончины и вечной жизни<sup>4</sup>. Григорий выражает чувство (πάθος), которое охватывает человека перед лицом смерти (смерти ближнего<sup>5</sup>). Умиравшая Макрина, напротив, отвергает это чувство как неразумную страсть<sup>6</sup>, представляя взамен рациональную утешительную аргументацию (λόγος<sup>7</sup>). Таким образом, Макрине принадлежит роль учителя<sup>8</sup>, сам же Григорий только вопрошает и озвучивает обоюдные аргументы оппонентов<sup>9</sup>. Так же, как и перед Василием, перед своей сестрой Григорий выказывает благоговение как перед святой и прозорливицей. (По контрасту – хотя и явно не без риторической стилизации – он передает нам снисходительное мнение Макрины о нем самом, младшем брате, далеко не достигающем в ее глазах добродетелей Василия<sup>10</sup>).

Весь диалог можно разделить на шесть основных частей<sup>11</sup>: (1) доказательство нематериального характера души и продолжения ее жизни за гробом<sup>12</sup>; (2) разговор о страстях<sup>13</sup>; (3) описание участи души после смерти<sup>14</sup> и (4) за-



гробного очищения души<sup>15</sup>; (5) эсхатология души<sup>16</sup> и (6) эсхатология тела<sup>17</sup>. Для раскрытия нашей темы достаточно описать аргументацию Макрины в общих чертах и сосредоточиться преимущественно на представлении об эсхатологическом движении любви.

### *Душа и ее бессмертие*

Основным нервом аргументации Платона в *Федоне* является доступ души к миру идей, открываемый и развиваемый логосом, который и сообщает душе бессмертие<sup>18</sup>. (Безотносительно к оценке диалога самим Платоном и его читателями следует отдать должное этому замечательному доказательству бессмертия души, не допускающей смерти и исчезновения, поскольку самой ее сущностью является жизнь<sup>19</sup>). Необходимым промежуточным шагом при этом является доказательство существования самих идей. Григорий (или же Макрина), в свою очередь, в порядке такого промежуточного шага пытается доказать существование духовного Творца материального мира. Уже отсюда следует переход к параллельному тезису, что, хотя человек есть «некий малый мир, содержащий в себе те же стихии, которыми наполнена Вселенная»<sup>20</sup>, в его теле все же обнаруживается таинственное действие нематериальной и богоподобной души, которой принадлежит вечность<sup>21</sup>.

Существование единой «художественной и премудрой силы Божией, открывающейся в существах и все проникающей»<sup>22</sup>, Григорий, совместно с Макриной, познает из гармонии вселенной. Противоположные элементы в таинственной взаимосвязи устремлены к единой цели, и каждый из них является необходимой частью целого, противоположности не уничтожают друг друга, но, напротив, общими усилиями поддерживают космическое равновесие: солнечное тепло, естественно устремленное вверх, нисходит в глубины, чтобы помочь влажным, тяжелым и направленным вниз элементам подняться вверх; эфирный огонь при-

ближается к земле, чтобы она не испытывала недостатка в тепле; влага из воздуха изливается на землю, орошая ее и способствуя росту всевозможной растительности; звезды ритмично движутся по своим круговым орбитам; части приспособляются к целому, которое в них и является совершенным<sup>23</sup>. Чтобы доказать присутствие нематериальной души в материальном теле, Григорий анализирует чувственное восприятие, которое всегда передает нам знания о вещах только в соединении с «некоей разумной силой»<sup>24</sup>, поясняющей нам смысл воспринятого (то есть с мышлением, *διάνοια*<sup>25</sup>). Он говорит о человеческих искусствах, в которых выражается «какая-то умная способность» (*τις ... νοῦς*<sup>26</sup>) воспринимать произведение раньше, чем оно будет воплощено в материале<sup>27</sup>. Отождествление Григорием души с этой умной силой показывает, что он понимает душу фактически как Аристотелевский *νοῦς ποιητικός* [творческий ум]<sup>28</sup>.

Это сила, присутствующая в теле, бесспорно, не тождественна материальным элементам, однако это не значит, что она вовсе не существует<sup>29</sup>. Предполагать что-либо подобное, то есть что душа, «животворящая собою телесный состав», сама принадлежит к вещественным стихиям, фактически означает считать нашу «жизнь (...) не иначе как мертвою»<sup>30</sup>, т. е. утверждать, что нет разницы между живым и мертвым телом. Подобным образом можно представлять себе, что не существует и духовного Творца только потому, что он не родствен телу космоса<sup>31</sup>. Ключом к «доказательству» Григорием бессмертия души является, таким образом, аналогия между космосом и человеком («микрокосмом»), точнее, аналогия отношения между миром и его Творцом с одной стороны, и телом и душой – с другой<sup>32</sup>. Поскольку Григорий настаивает на существовании нематериального, трансцендентного Животворителя космоса, он говорит также о существовании нематериальной души, дающей жизнь телу и существующей независимо от него, то есть и после смерти.

При этом, согласно определению Макрины, душа – «созданная сущность, сущность живая, разумная, органическому и чувствительному телу сообщающая жизненную и восприимлющую чувственную силу до тех пор, пока способное к приятию естество оказывается состоятельным»<sup>33</sup>.

Душа по своему нематериальному характеру подобна (ὅμοιον) Богу, однако Ему не тождественна (ταὐτόν<sup>34</sup>). Как в малом осколке может отражаться все солнце, хотя они отнюдь не тождественны, так и душа является образом Божественного первообраза, не будучи Ему равной<sup>35</sup>. Подобие обоих заключается именно в их «умном» естестве (νοητὴ οὐσία<sup>36</sup>), хотя Бог «невидим и пречист», а душа – «мала и привременна»<sup>37</sup>. Божественное естество присутствует во всем, но при этом от всего отличается и существует независимо. Также и «мысленная и непротяженная» душа<sup>38</sup> присутствует в теле, которое оживляет, весьма отличаясь от него по своей природе. Эта форма присутствия («смешения»<sup>39</sup>), однако, непостижима<sup>40</sup> и, по убеждению Григория (Макрины), неким образом продолжается и после смерти, подобно тому, как душа может быть связана со многими отдаленными вещами, которые исследует, не разделяясь при этом<sup>41</sup>.

Однако если в своем уме душа несет образ Божий, продолжает Григорий, ее «звериные» составляющие – вождение (τὸ ἐπιθυμητικόν) и гнев (τὸ θυμοειδές)<sup>42</sup>, как они именуются в психологической теории Платона<sup>43</sup>, – не могут относиться к ее определению<sup>44</sup>. Роль этих составляющих души остается неоднозначной, потому что они могут устремляться и в правильном направлении, и в неправильном: к подлинному благу и настоящей доблести, или всего лишь к их видимости<sup>45</sup>. Эта неоднозначность вошла в мир – как мы уже знаем из сочинения *Об устройении человека*<sup>46</sup>, – когда человек вопреки божественному запрету вкусил плод древа, в котором зло смешано с добром (ср. Быт. 3)<sup>47</sup>. Тем самым человеческая жизнь «разделилась на две ча-

сти» (διχῇ μερίσας), на нынешнее телесное существование и грядущую бестелесную жизнь, продолжительность (*диа-тема*) которых весьма разнится: здешнее существование «ограничено весьма кратким неким пределом времени», тогда как жизнь бестелесная «простирается в вечность»<sup>48</sup>, длится «в нескончаемых веках, предел которых – вечность» (ὧν πέρας ἡ ἀλείρια). Теперь человек вынужден между ними выбирать (чего изначально не должен был делать): он ищет блаженство либо в одном, либо в другом, то есть избирает или время, или вечность<sup>49</sup>.

Огромная разница между двумя возможностями показана, согласно Макрине, «пропастью» (τὸ χάσμα<sup>50</sup>) в евангельской притче о богаче и Лазаре (ср. Лк. 16:26)<sup>51</sup>. Вожденное для воздержной души состояние называется в этой притче «лоном Авраамовым» (Лк. 16:22), поскольку Авраам был первым из тех, кто «на надежду будущих благ обменял наслаждение настоящими»<sup>52</sup>. Ὁ κόλπος («лоно») – это греческое слово, напоминает Григорий<sup>53</sup>, в переносном смысле означает также «гавань» как обретаемое воздержной душой пребывание в море «безмерных благ»<sup>54</sup>. Душа богача была, напротив, и после смерти соединена с жизнью «по плоти и крови», как показывает – по крайней мере, согласно толкованию Макрины<sup>55</sup> – его забота о своих родных (Григорий вспоминает рассуждения Платона о посмертном сопряжении приземленной души с телом, заставляющем тени умерших возвращаться на могилы, где покоятся их тела<sup>56</sup>).

Как Платон, так и Григорий говорят о необходимом максимально возможном отрешении души от телесной жизни<sup>57</sup>, чтобы после смерти ничто не связывало душу, и ее «течение ко благу (...) соделалось легким и свободным»<sup>58</sup>. Если душе не удалось избавиться от связи с телом во время земной жизни, ей придется избавляться от нее после смерти, в мучительном огненном переходе<sup>59</sup>. Только если душа станет чистым зеркалом, она сможет в собственной красоте узреть Божественный первообраз<sup>60</sup>.

*Бесконечное движение любви*

Для раскрытия нашей темы особый интерес представляет замечание Григория о том, что душа, которая очистилась от движения вожделения (*τὸ ἐπιθυμητικόν*<sup>61</sup>), не будет более жаждать и самого блага<sup>62</sup>. Макрина отвечает, что и в очищенной душе остается способность смотреть и рассуждать, которая относится к образу Божию (*τὸ θεωρητικόν τε καὶ διακριτικόν*) в ней. Не будет необходимости, очевидно, в движении вожделения<sup>63</sup>, поскольку душа будет иметь ничем не ограниченное участие<sup>64</sup> во благе, будет ему подобна (*ὁμοίωσις*<sup>65</sup>). Однако это не значит, что в душе уже не будет никакого движения. Согласно Григорию (Макрине), движение принадлежит душе как таковой. В этом диалог *О душе и воскресении* ничем не отличается от соответствующих представлений Платона<sup>66</sup>, хотя святитель и не представляет посмертное движение души как неизменный круг воплощений<sup>67</sup>.

В земной жизни – рассуждает Макрина – наша душа постоянно движется навстречу благу, которого ей еще недостает<sup>68</sup>. Это состояние мы называем вожделением<sup>69</sup>: это постоянное движение, направляемое импульсами нашей воли<sup>70</sup>, всегда стремящейся к благу, либо действительному, либо мнимому. Однако с достижением частичной цели (действительного или мнимого блага) движение вожделения не останавливается, поскольку избирает себе следующие и следующие цели. К цели, лежащей перед нами, мы при этом относимся иначе, чем к тому, чего уже достигли<sup>71</sup>: движение вперед ведется надеждой (*ἐλπίς*), а движение назад, воспоминание (*μνήμη*), присоединяется к нему как ощущение либо радости, либо стыда, в зависимости от того, созвучны ли в душе надежда и воспоминания, или они не ладят.

В отличие от человека, который неизменно и прежде всего движется по направлению к благу (действительному или мнимому), Бог есть полнота блага (*τῶν ἀγαθῶν τὸ*

πλήρωμα<sup>72</sup>), Он ни в чем не испытывает недостатка, а потому в Нем нет никакого движения к благу: ни движения надежды (ἐλλιστική κίνησις)<sup>73</sup> – поскольку надежда движется исключительно к тому, чего еще нет<sup>74</sup> (ср. Рим, 8:24), – ни движения воспоминания, поскольку Бог созерцает все сразу, ничего не забывая. Всё, что есть, есть в Боге, вне Бога нет ничего, кроме зла, которое есть недостаток бытия<sup>75</sup>.

Так же и уподобившаяся Богу душа лишена движений надежды и памяти, поскольку у нее уже есть то, на что она надеялась и чем полностью занята, и она ничего не вспоминает. Это состояние обращения и привязанности к благу Григорий, вслед за Макриной, называет «расположением любви» (ἡ ἀγαπητική διάθεσις<sup>76</sup>). Любовь он при этом, однако, также понимает как движение (ἡ ἀγαπητή κίνησις<sup>77</sup>), которое постоянно обретает простое и нематериальное благо<sup>78</sup>, которому и уподобляется<sup>79</sup>. Движение любви, согласно Григорию, никогда не заканчивается, «не имеет границ» (μόνης δὲ τῆς ἀγάπης οὐχ εὐρών τὸν ὄρον<sup>80</sup>). Однако это движение отличается от движения вожделения (ἐπιθυμητική κίνησις καὶ διάθεσις<sup>81</sup>), направленного всегда к тому, чего у нас нет, и от движения надежды и веры, в отношении чего справедливо то же самое (ср. 1 Кор. 13:8). Итак, любовь, как можно предположить, – это некое парадоксальное постоянное движение к тому, что у нас уже есть, возрастание в том, чего мы уже (отчасти) достигли<sup>82</sup>.

Жизнь Божественного естества также есть любовь, поскольку «прекрасное непременно любезно знающим» его, а Божество, очевидно, познает Само Себя<sup>83</sup>. Самопознание прекрасного, следовательно, является любовью (ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται), которая, однако, никогда не превратится в пресыщение (κόρος<sup>84</sup>), ибо оно прекратило бы любовь. Божественная жизнь поэтому «всегда будет совершаться любовью» (ἀεὶ ἡ θεία ζωὴ δι' ἀγάπης ἐνεργηθήσεται)<sup>85</sup>. Внутрибожественная любовь не имеет границ, поскольку само божественное благо также не имеет границ, которые

бы ему положила его противоположность<sup>86</sup>. Поскольку это благо не может претерпеть какого-либо умаления и ущерба, оно продолжается в бесконечности<sup>87</sup>.

Сподобившиеся причастия божественному благу никогда не могут постичь его целиком. Более того, их собственная «великость» через участие в неограниченном благе постоянно возрастает<sup>88</sup>, и этот рост никогда не прекращается<sup>89</sup>: поскольку источник блага неисчерпаем, возрастание его воспринимающего постоянно увеличивается, не достигая границы<sup>90</sup>. Однако это возрастание души является только качественным; для Григория совершенно неприемлемо представление о бесконечном умножении душ: некогда должно быть окончательно достигнуто предопределенное их число<sup>91</sup>, изначально задуманная *плерома*, как это нам уже известно из сочинения *Об устройении человека*<sup>92</sup>.

### *Воскрешение тела*

Душа, родственная Богу и Ему подобная, привлекается к Нему с тем большей легкостью, чем решительней она избавилась от уз материи, то есть телесности. Однако у Григория, в отличие от Платона, есть надежда и для того, кто все-таки сохраняет привязанность к телу и кого «печалит расторжение связи с любимым»<sup>93</sup>. В рамках платоновского универсума этот характерно христианский мотив представит вопиющей непоследовательностью, конечно, не способствующей связности толкования Григория. Здесь Григорий (устаи Макрины) от стремления разрешиться от телесных уз вдруг переходит к упованию телесного воскресения. Некоторые исследователи видят в этом повороте искреннюю, хотя и очень несовершенную попытку Григория христианизировать<sup>94</sup> платоновский универсум, другие же считают введение в платонизирующий диалог христианских представлений о воскресении оппортунизмом («маскировкой») Григория или даже недоразумением<sup>95</sup>. Во всяком случае, неоспоримо то, что уже в той части диалога, – которая по-

священа душе, Григорий подчеркивал связь нематериальной души с элементами разложившегося тела, словно бы изначально намекая не только на бессмертие души, но и на телесное воскрешение<sup>96</sup>.

Из мотивов, связанных с идеей воскресения, наверняка самым интересным является замечание Григория о том, что человеческое тело – это постоянное течение и постоянное изменение<sup>97</sup>, а потому тело после воскрешения должно было бы предстать целой толпой людей (δῆμος τις ἀνθρώπων<sup>98</sup>), соответствующих отдельным фазам временного течения человеческой жизни<sup>99</sup>. Макрина отвечает, что воскрешение означает возвращение к исходному состоянию<sup>100</sup>, где еще не было течения времени, а потому не было и меняющегося тела. Постоянное изменение характерно только для нынешнего «тела душевного» (σῶμα ψυχικόν), но не для эсхатологического «тела духовного» (σῶμα πνευματικόν), как их различает апостол (ср. 1 Кор. 25:44)<sup>101</sup>. Означает ли это, что Григорий отказывается от своего прежнего представления о постоянной связи души с элементами разложившегося тела как залоге грядущей идентификации телесных элементов<sup>102</sup>? Остается ли душа сопряженной со *всеми* элементами изменяющегося тела, которые должны собраться в «духовное тело» с его прославлением? Похоже, теперь речь идет о полной спиритуализации воскресшего тела, которое подразумевает не более чем сохранение личной индивидуальности<sup>103</sup>.

Как бы там ни было, эта идея эсхатологического «духовного тела» как возвращения в исходное вневременное состояние своеобразно развивает мысль о человеческой *племени*, уже прозвучавшую в трактате *Об устройении человека*. Речь идет о человеческих существах в их телесности, однако телесности вневременной, не связанной с течением вещества. В этой «духовной» телесности усматривается некая аналогия умопостигаемых качеств материй, которые еще «не собрались вместе» для того, чтобы создать временно-



пространственную материю. В платонизирующем диалоге Григория умопостигаемой *плероме* явно отдается предпочтение перед *плеромой* стоической, представляющей смесь еще не выделившихся элементов, и перед аристотелевской *плеромой* как чистой потенцией.

\* \* \*

В контексте нашей темы диалог *О душе и воскресении* представляет интересное описание бесконечного возрастания человека, понимаемого явно эсхатологически и называемого здесь «движением любви». В отличие от движений вождения, надежды и веры, любовь не стремится к тому, чего у нее еще нет, но постоянно наполняется тем, в чем уже «имеет часть», чему уже причастна. Однако поскольку божественное благо не ограничено какой бы то ни было противоположностью и не может претерпеть малейшего ущерба, то есть не допускает никаких границ, движение любви так же бесконечно. Ее движение не ограничено и силами ее воспринимающего, которые Григорий считает в принципе неограниченными. Именно ввиду неограниченности блага, которому причастна человеческая любовь, и ввиду своего неограниченного и постоянного возрастания любовь не может достичь границ, что означало бы окончательное достижение и осуществление *плеромы*. Поскольку божественная жизнь представляет собой неограниченную любовь, совершающуюся в Божием Самопознании как познании прекрасного, человеческая неограниченная любовь означает неограниченный рост. Загробная жизнь, которую Григорий считает жизнью в духовном теле либо даже без тела, предстает у него интервалом, *диастемой*, однако интервалом бесконечным, длящимся беспредельно.

В платонизирующем диалоге Григория мы находим, таким образом, своеобразное доказательство бесконечности Бога, точнее, неограниченности божественного блага, которое, по замечанию исследователей, было использовано

в полемике с Евномием<sup>104</sup>: Бог есть совершенное благо, не ограниченное никакой противоположностью, тем самым недоступное умалению и ущербу, а потому Бог – благо безграничное. В диалоге *О душе и воскресении* этот аргумент, однако, еще не служит доказательством равенства божественных Ипостасей, как он будет использоваться в полемике с арианами, но представляет собою звено в толковании Григория о бесконечном движении человеческой любви. Бог познает Сам Себя любовью как безграничное благо, поэтому любовь в Боге не ограничена, она никогда не достигнет пресыщения. Человеческое участие в этом благе так же выражается как движение неутолимой любви. (Заслуживает внимания, что подобной аргументацией пользуется и Плотин: «любовь эта [к Единому] безгранична, так как предмет ее бесконечен, потому что превосходит всякую красоту»<sup>105</sup>. Впрочем, Плотин здесь не использует эту идею как промежуточное логическое звено, хотя такой ход мысли ему также знаком<sup>106</sup>).

Фон аргументации Григория составляет, скорее всего, полемика с идеей о пресыщении (*κόρος*): поскольку в Боге, в Котором всё благо присутствует одновременно, нет пресыщения, пресыщению не будет подвержена и душа, которая, более того, всегда имеет в этом благе лишь неполную часть.

Интересен также вопрос о том, в каком соотношении приведенное представление о внутрибожественной любви и Григориево понятие о Боге. Мы узнаем, что Бог Сам Себя познает как благо, а потому Сам Себя любит. Итак, Григорий предполагает в Боге рефлексивную любовь как способ самопознания, тождественный любви. Однако одновременно он приписывает Богу неограниченность как совершенному благу, не ограниченному противоположностью, которое ввиду своей беспредельности непостижимо для человека. Неограниченность или бесконечность не характеризуют здесь саму Божественную сущность, будучи скорее некими

количественными и качественными определениями Божественного блага. Итак, нельзя с уверенностью сказать, испытывал ли Григорий указанные Оригеном философские затруднения, связанные с проблемой Самопознания беспредельного Существа.

Григорий, конечно, не хочет сказать, будто Бог Сам Себя не понимает до конца, в том смысле, в каком Его не способен объять мыслью человек. Скорее, он хочет выразить то, что в Боге, в отличие от человека, любовь означает не движение к благу или же возрастание в нем, а полноценное пребывание во всем благе одновременно, которое, однако, не вызывает пресыщения и не приводит к разочарованию. Внутрибожественная любовь – полностью осуществленное самоотношение неограниченного блага, которое не исчерпывается и «не вызывает отторжения». К размышлениям над тем, как соотносятся безграничность и ее рефлексия, Григорий, к сожалению, более не возвращается.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> PG 46, 11–159. О диалогической форме, которая была избрана здесь явно не случайно, см. Н. М. Meissner, *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*, Frankfurt a. M. – Bern – New York – Paris 1991, с. 61 и ниже.

<sup>2</sup> В этом определении исследователи обычно ссылаются на Ф. Бёрингера, который представил диалог Григория как «продолжение Платонова Федона в христианско-церковном контексте той эпохи» (см. F. Böhringer – P. Böhringer, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*, VIII, Stuttgart <sup>2</sup>1876, с. 43 (цит. по Н. Meissner, *Rhetorik*, с. 2, прим. 2; A. Le Boulluec, *Corporéité ou individualité? La condition finale des ressuscités selon Grégoire de Nysse*, in: *Augustinianum*, 35, 1995, с. 307–326, особ. 307). Недавно так назвал свою работу об этом диалоге Григория Ch. Apostolopoulos (*Phaedo Christianus*). Но уже рукописная традиция (Paris. gr. 1001) считает диалог Григория христианским продолжением Федона Платона (как указывает J. Terrieux в своей неопубликованной диссертации *Le De anima et resurrectione de Grégoire de Nysse. Introduction, traduction et note*, Paris IV 1981, Introduction, № 1, прим. 1, цит. по Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 2, прим. 2).

<sup>3</sup> См. *Vita Macr.*: GNO VIII/1, 386, 22 – 399, 22. Это сравнение проводит Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 23–34.

<sup>4</sup> Данный диалог, следовательно, можно считать первым христианским сочинением популярного в античности жанра *consolatio mortis* (см. об этом Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 47 и ниже, 57 и ниже; автор понимает определение жанра как ключ ко всему диалогу, см. с. 1 и ниже). S. J. Denning-Bolle обращает внимание на сходство диалога Григория и *Consolatio philosophiae* Боэция (см. S. J. Denning-Bolle, *Gregory of Nyssa: The Soul in Mystical Flight*, in: *Greek Orthodox Theological Review*, 34, 1989, с. 97–116, особ. 99).

<sup>5</sup> Ср. скорбь Григория из-за смерти Василия во введении к диалогу и последующее потрясение – неотвратно приближающаяся смерть сестры (PG 46, 12a).

<sup>6</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 14a.

<sup>7</sup> О полярности πάθος/λόγος, которая как в *Федоне* Платона, так и здесь у Григория занимает важное место, см. Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 47–57. Также и Ch. Apostolopoulos подчеркивает полярность «естественного» поведения (страх смерти является чем-то естественным, см. *De an. et res.*: PG 46, 13b) и поведением «нравственно правильным» (κατόρθωμα), руководствующимся разумом (см. Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, с. 157).

<sup>8</sup> О неожиданности женского образа учителя и мистагога в христианской литературе см. Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 34–42.

<sup>9</sup> О роли Григория как «advocatus diaboli» и значении этой роли в конструкции диалога см. Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 119 и ниже. Ch. Apostolopoulos видит в этом диалоге, где Григорий выдвигает своей набожной сестре «языческие» аргументы, некую «психограмму» внутреннего спора, происходившего в душе Григория между греческой философией и христианской ортодоксией (см. Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, с. 117).

<sup>10</sup> Здесь Макрина, в передаче Григория, говорит: «Ты же известен и городам, и народным собраниям, и целым областям; тебя на помощь и исправление посылают и зовут Церкви. Ужели не видишь ты благодати Божией? Ужели не знаешь причины столь великих благодеяний, что тебя молитвы родителей возводят на такую высоту, тебя, нисколько или мало приготовленного к этому делу дома?» (*Vita Macr.*: GNO VIII/1, 394, 14–20).

<sup>11</sup> Это членение мною заимствовано из Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 64 и ниже.

<sup>12</sup> *De an. et res.*: PG 46, 20b–48c.

<sup>13</sup> *De an. et res.*: PG 46, 48c–68a.

<sup>14</sup> *De an. et res.*: PG 46, 68a–88c.

<sup>15</sup> *De an. et res.*: PG 46, 88c–108a.

<sup>16</sup> *De an. et res.*: PG 46, 108a–128c.

<sup>17</sup> *De an. et res.*: PG 146, 129a–160c.

<sup>18</sup> Экзистенциалистский комментатор Платона Ян Паточка видит основание его учения о бессмертии души в опыте самодвижения икономии (см. J. Patočka, *Vom Ursprung und Sinn des Unsterblichkeitsgedankens bei Plato*, in: H. Pfeiffer, изд., *Denken und Umdenken. Zu Werk und Wirkung von Werner Heisenberg*, München – Zürich 1977, с. 102–115).

<sup>19</sup> См. Платон, *Phaedo*, 105c–106e.

<sup>20</sup> ... μικρός τις εἶναι κόσμος ὁ ἀνθρώπος (*De an. et res.*: PG 46, 28b). Аналогия человека и космоса, по-видимому опирающаяся на Демокрита, явно неслучайно включена в «антиматериалистический» контекст диалога. Макрина исходит из предположения, принимаемого ее оппонентом, для того чтобы опровергнуть его основные идеи (см. также Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 211 и ниже).

<sup>21</sup> Н. М. Meissner описывает доказательство Макрины следующим образом: 1. 20b–24c – описание позиции оппонентов (существует только материальное бытие – потому душа материальна; если она нематериальна, она не может быть соединена с телом постоянно; раскрытие этой позиции как «материалистической», т. е. эпикурейской); 2. 25a–44a – предпосылка доказательства: душа может быть нематериальной (заключение по аналогии из деятельности Бога в мире; эмпирические подтверждения; абсурдность утверждения о материальности душ; несмотря на свою нематериальность, души отличаются от нетварного Божества); 3. 44a–48c – завершение доказательства: душа и ее соединение с телом продолжают и после смерти (благодаря своей нематериальности душа может присутствовать во всех членах тела, причем как до смерти, так и после). См. Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 181 и ниже.

<sup>22</sup> *De an. et res.*: PG 46, 28a; рус. пер. – с. 172 (здесь и далее перевод диалога *О душе и воскресении* приводится по изд. А. Гумерова: Москва, 2007).

<sup>23</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 25b–28a. Об этой космологической психологии Макрины, направленной против эпикурейского антагониста и опирающейся, прежде всего, на стоический материал, см. Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, с. 204 и ниже; Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 207–210. В общем, ключевым моментом аргументации является то, что речь идет о нематериальной силе (см. *De an. et res.*: PG 46, 28c).

<sup>24</sup> ... τις δύναμις ... νοητή (*De an. et res.*: PG 46, 32a; рус. пер. – с. 175).

<sup>25</sup> *De an. et res.*: PG 46, 32b. Макрина приводит несколько примеров из области медицины, астрономии и математики: определение диагноза на основании симптомов; определение величины Солнца, которое из-за расстояния кажется меньшим; изменение фаз Луны; геометрические доказательства (см. *De an. et res.*: PG 46, 29b–33c); см. об этом Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 219–229.

<sup>26</sup> *De an. et res.*: PG 46, 37b.

<sup>27</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 36b–40a. См. также Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 234–239.

<sup>28</sup> См. также Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, с. 211 и 229.

<sup>29</sup> Об этой «материалистической», эпикурейской альтернативе и ее высмеивании – «человеческая жизнь как пузырек воздуха» (πομφόλυγος δίκη, *De an. et res.*: PG 46, 21b) – см. Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, с. 215, прим. 3. Метафорой «пузырька» в творчестве Григория занимается Н.-Д. Saffrey, который указывает, что пузырек воздуха, неудержимо возносящийся из глубины воды на поверхность, может также (v *In Cant.* 11: GNO VI, 334, 9 – 335, 1) быть образом *επεκτασις* (см. Н.-Д. Saffrey, *Homo bulla. Une image épicurienne chez Grégoire de Nysse*, in: J. Fontaine – Ch. Kannengiesser, изд., *Epektasis*, с. 533–544).

<sup>30</sup> *De an. et res.*: PG 46, 24b; рус. пер. – с. 170.

<sup>31</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 24bc.

<sup>32</sup> См. также Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, с. 179 и ниже.

<sup>33</sup> Ψυχή ἐστὶν οὐσία γεν[ν]ητή, οὐσία ζῶσα, νοερά, σώματι ὀργανικῷ καὶ αἰσθητικῷ, δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἑαυτῆς ἐνιοῦσα [ἐνιεῖσα], ἕως ἂν ἡ δεκτικὴ τούτων συνέστηκε φύσις (*De an. et res.*: PG 46, 29b; рус. пер. – с. 174). Об этом определении см. J. P. Cavarinos, *Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul*, in: *Greek Orthodox Theological Review*, 1, 1955, с. 133–141; Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 216–219. Ch. Apostolopoulos подчеркивает перипатетические черты этого определения, возможно, свидетельствующие о влиянии на Григория комментариев Фемистия на трактат Аристотеля *De anima*, с которыми он ознакомился в 345–355 гг. (см. Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, с. 208 и ниже).

<sup>34</sup> *De an. et res.*: PG 46, 41bc. Об этом важном уточнении предыдущего описания души в смысле «умной» сущности (νοῦς) см. Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 244 и ниже.

<sup>35</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 41c.

<sup>36</sup> *De an. et res.*: PG 46, 44a.

<sup>37</sup> ... μηδ' αὖ πάλιν εἰς ἴσον ἄγειν τῇ ἀορίστῳ τε καὶ ἀκηράτῳ φύσει, τὴν μικρὰν καὶ ἐπικηρον (*De an. et res.*: PG 46, 44a; рус. пер. – с. 184).

<sup>38</sup> ... νοητὸν τε καὶ ἀδιάστατον (*De an. et res.*: PG 46, 45c; рус. пер. с. 147). В этом месте Григорий называет душу «адиастематической», лишенной протяженности (подробнее об умозрительном творении – *De an. et res.*: PG 46, 124b). Он буквально говорит следующее: «сжатие и растягивание [досл. разливание] свойственно лишь телу» (σωμάτων γὰρ ἴδιον συστολὴ καὶ διάχυσις, *ibid.*). Как мы видели, позже его точка зрения изменилась, но не в отношении пространственной диастематичности, а в отношении протяженности во времени, см. выше, глава *Толкование Екклесиаста*, прим. 63.

<sup>39</sup> По представлениям стоиков, душа смешивается с телом, как металл соединяется с огнем в куске раскаленного железа: оба взаимно проникают, сохраняя при этом свои специфические свойства (см. Хрисипп в изложении Александра Афродисийского, *De mixtione* 217, 33 = SVF II, 155). См. об этом Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, с. 176 и ниже.

<sup>40</sup> ... λόγῳ τινὶ κρείττονι τῆς ἀνθρωπίνης κατανοήσεως ἀνακραθεῖσαν (*De an. et res.*: PG 46, 44c).

<sup>41</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 45c–48a. О возможных платонических реминисценциях (*Theaet.* 173e) в последнем тезисе см. M. Pellegrino, *Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo «Intorno all'anima e alla risurrezione»*, in: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 30, 1938, с. 437–474, в частности 450. Обо всей указанной аргументации (*conclusio* доказательства Макрины) см. H. M. Meissner, *Rhetorik*, с. 247–259.

<sup>42</sup> *De an. et res.*: PG 46, 49b.

<sup>43</sup> См. Платон, *Resp.* 436a9 и далее. Григорий дословно повторяет Платонову метафору парной упряжки, где разумная часть души, как возница, управляет вождением и гневом (см. *De an. et res.*: PG 49c). Таким образом, Григорий сочетает представление Платона о трехчастном делении души (*Resp.* 436a9 и ниже) с образом парной упряжки из диалога *Федон* (*Phaedr.* 246ab). И все же Григорий не хочет руководствоваться языческой философией в понимании души и перенимает из нее лишь то, что считает совместимым со свидетельством Писания (см. об этом H. M. Meissner, *Rhetorik*, с. 265–283).

<sup>44</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 52c–53b.

<sup>45</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 64c–65a.

<sup>46</sup> См. выше, гл. *Об устройении человека*, прим. 136.

<sup>47</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 81b.

<sup>48</sup> *De an. et res.*: PG 46, 81c; рус. пер. – с. 215–6.

<sup>49</sup> См. об этом Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, с. 135 и ниже. Как подчеркивает автор, только в случае выбора бесконечности человек, согласно Григорию, становится тем, чем уже является, т. е. духом (см. там же, с. 268).

<sup>50</sup> *De an. et res.*: PG 46, 84b.

<sup>51</sup> О толковании Григорием этой притчи см. M. Alexandre, *L'interprétation de Luc 16, 19-31, chez Grégoire de Nysse*, in: J. Fontaine – Ch. Kannengieser (изд.), *Epektasis*, с. 425–441.

<sup>52</sup> ... τὴν ἐλπίδα τῶν μελλόντων τῆς ἀπολαύσεως τῶν παρόντων ἀνταλλάξάμενος (*De an. et res.*: PG 46, 84bc; рус. пер. – с. 217).

<sup>53</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 84c.

<sup>54</sup> ... ἀμετρήτων ἐκείνων ἀγαθῶν (*De an. et res.*: PG 46, 84c; рус. пер. – с. 217).

<sup>55</sup> См. *De an. et res.* 85d–88a (рус. пер. – с. 219–221).

<sup>56</sup> *De an. et res.*: PG 46, 88bc. См. Платон, *Phaedo* 81b–e. Это представление чаще встречается в античной литературе (ее обзор в этом плане подает Н. М. Meissner, *Rhetorik*, с. 306).

<sup>57</sup> ... χωρίζεσθαι πῶς καὶ ἀπολύεσθαι (*De an. et res.*: PG 46, 88a). См. Платон, *Phaedo* 67a, 67de, 82d–83b. О понимании Платоном философии как отделения души от тела, т. е. предвосхищения смерти, см. F. Karfík, *Platonský pojem smrti podle dialogu Faidon*, in: *Souvislosti*, 1/1991, с. 43–51.

<sup>58</sup> ... κοῦφος αὐτῇ καὶ ἄνετος ὁ πρὸς τὸ ἀγαθὸν γένηται δρόμος (*De an. et res.*: PG 46, 88a; рус. пер. – с. 219).

<sup>59</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 152ab (схоже 89b с прим. 68).

<sup>60</sup> ... οἷον ἐν κατόπτρῳ καὶ εἰκόνι διὰ τοῦ οἰκείου κάλλους πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βλέπουσα (*De an. et res.*: PG 46, 89c).

<sup>61</sup> *De an. et res.*: PG 46, 89a.

<sup>62</sup> ... μηδενὸς ὑπολειφθέντος τῇ ψυχῇ τοιοῦτου κινήματος, τοῦ πρὸς τὴν ὀρεξίν τῶν ἀγαθῶν ἐπεγείροντος (*De an. et res.*: PG 46, 89ab).

<sup>63</sup> ... τῆς κατ' ἐπιθυμίαν κινήσεως (*De an. et res.*: PG 46, 89c).

<sup>64</sup> ... οὐδεμία τις ἔσται ... ζημία πρὸς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίαν (*De an. et res.*: PG 46, 89c).

<sup>65</sup> *De an. et res.*: PG 46, 89d.

<sup>66</sup> См. Платон, *Phaedr.* 245c.

<sup>67</sup> См. опровержение Макриной учения о переселении душ, *De an. et res.*: PG 46, 109b–121a.

<sup>68</sup> ... ἀεὶ πρὸς τὸ ἐνδέον ἵεται (*De an. et res.*: PG 46, 92c).

<sup>69</sup> ... ἡ ἐπιθυμητικὴ ... διάθεσις (*De an. et res.*: PG 46, 92c).

<sup>70</sup> ... ἡ ὁρμὴ τῆς προαιρέσεως (*De an. et res.*: PG 46, 92a).

<sup>71</sup> ... οὐχ ὁμοίως τῆς ψυχῆς κατὰ τὸ ἔμπροσθεν αὐτῆς ... καὶ τὸ ὀπίσω διακειμένης (*De an. et res.*: PG 46, 92a).



<sup>72</sup> *De an. et res.*: PG 46, 92с.

<sup>73</sup> *De an. et res.*: PG 46, 93а.

<sup>74</sup> Πρὸς γὰρ τὸ μὴ παρὸν ἡ ἐλπίς ἐνήργηται μόνον (*De an. et res.*: PG 46, 93а).

<sup>75</sup> ... τοῦ ὄντος στέρησις (*De an. et res.*: PG 46, 93b).

<sup>76</sup> *De an. et res.*: PG 46, 93с; рус. пер. – с. 224.

<sup>77</sup> *De an. et res.*: PG 46, 93с.

<sup>78</sup> ... ἀπλοῦν τε καὶ ἄϋλον ἀγαθόν (*De an. et res.*: PG 46, 93с).

<sup>79</sup> ... διὰ τῆς ἀγαπητῆς κινήσεως τε καὶ ἐνεργείας, πρὸς τὸ αὐτὸ καταλαμβάνομενόν τε καὶ εὗρισκόμενον ἑαυτὴν μορφοῦσα (*De an. et res.*: PG 46, 93с).

<sup>80</sup> *De an. et res.*: PG 46, 93с.

<sup>81</sup> *De an. et res.*: PG 46, 96а.

<sup>82</sup> Макрину, толкующую о бесконечном движении любви, С. Р. Roth сравнивает с Диотимой, рассуждающей о восхождении к красоте, в Платоновом *Pure* 210а–212а. Но если Диотима описывает восхождение как непрерывное движение жаждущей любви (ἔρως), то Макрина предполагает разрыв между движением ἐπιθυμία или ἐλπίς, с одной стороны, – и движением ἀγάπη, с другой; наряду с платоновским восхождением к красоте (τὸ καλόν), Макрина говорит также об участии в благе (τὸ ἀγαθόν), см. С. Р. Roth, *Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue On the Soul and Resurrection*, in: *Vigiliae Christianae*, 46, 1992, с. 20–30, в частн. 23–27. Ch. Apostolopoulos, напротив, считает и движение ἀγάπη движением жаждущей любви, некоей смертоносной дионисийской жажды неограниченного и бесконечного (см. Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, с. 16 ff, 244 ff, 268 ff, а также с. 321–366).

<sup>83</sup> "Ἡ τε γὰρ ζωὴ τῆς ἄνω φύσεως ἀγάπη ἐστίν, ἐπειδὴ τὸ καλὸν ἀγαπητὸν πάντως ἐστὶ τοῖς γινώσκουσι· γινώσκει δὲ αὐτὸ τὸ Θεῖον (*De an. et res.*: PG 46, 96с; рус. пер. – с. 226).

<sup>84</sup> *De an. et res.*: PG 46, 96с; рус. пер. – с. 226.

<sup>85</sup> Понимание Григорием любви к Богу (ἀγάπη) как любви к Себе, т. е. в русле «Платиновского аутоэротизма», Ch. Apostolopoulos считает наиболее значительным доказательством отклонения Григория от библейского представления о Боге (см. Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, с. 286 и ниже, 326 и ниже).

<sup>86</sup> ... ὅρον τῆς κατὰ τὴν ἀγάπην ἐνεργείας οὐχ ἔχει, ἐπειδὴ οὐδὲ τοῦ καλοῦ τι πέρας καταλαμβάνεται, ὡς συναπολήγειν τῷ πέρατι τοῦ καλοῦ τὴν ἀγάπην· μόνῳ γὰρ τῷ ἐναντίῳ τὸ καλὸν περατιοῦται (*De an. et res.*: PG 46, 97а).

<sup>87</sup> ... οὐ δὲ ἡ φύσις ἀνεπίδεκτός ἐστι τοῦ χείρονος, πρὸς τὸ ἀπέραντόν τε καὶ ἀόριστον τὸ ἀγαθὸν προελεύσεται (*De an. et res.*: PG 46, 97a).

<sup>88</sup> ... τὸ χῶρημα δεκτικὸν ἀγαθῶν, τὸ αἰεὶ τῇ προσθήκῃ τοῦ εἰσχεομένου μείζον γινόμενον (*De an. et res.*: PG 46, 105ab).

<sup>89</sup> ... μὴ λήγειν ποτὲ τῆς αὐξήσεως (*De an. et res.*: PG 46, 105b).

<sup>90</sup> ... ὅρος οὐδεὶς ἐπικόπτει τὴν αὐξήσιν (*De an. et res.*: PG 46, 105c).

<sup>91</sup> ... τὸ ἀνθρώπινον εἰς πέρας ἐλθεῖν (*De an. et res.*: PG 46, 128b).

<sup>92</sup> См. выше, гл. Об устройении человека, раздел Человек – образ Божий и его нынешние страдания.

<sup>93</sup> Εἰ δὲ σοὶ τις καὶ πρὸς τὸ σῶμα τοῦτο σχέσις ἐστὶ, καὶ λυπεῖ σε ἡ τοῦ ἡγαπημένου διάζευξις, μηδὲ τοῦτό σοι ἀπ' ἐλπίδος ἔσται (*De an. et res.*: PG 46, 105d–108a; рус. пер. – с. 233).

<sup>94</sup> См. H. F. Cherniss, *The Platonism*, с. 62 и ниже.

<sup>95</sup> См. Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, с. 129, 326, 337 и в др. местах.

<sup>96</sup> В этом смысле на единство всего диалога указывает Н. М. Meissner, *Rhetoric*, с. 371–382.

<sup>97</sup> ... ῥοῇ τινι προσέοικεν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἀπὸ γενέσεως εἰς θάνατον αἰεὶ διὰ τινος κινήσεως προϊούσα ... Ἡ δὲ κίνησις αὕτη οὐ τοπικὴ τίς ἐστι μετάστασις ..., ἀλλὰ δι' ἀλλοιώσεως ἔχει πρόοδον (*De an. et res.*: PG 46, 141a).

<sup>98</sup> *De an. et res.*: PG 46, 141c.

<sup>99</sup> М. Pellegrino сравнивает это место с Платоновым *Пиром* 207de, где также идет речь о сохранении идентичности души в постоянно изменяющемся теле, и с другими местами диалогов Платона (См. М. Pellegrino, *Il Platonismo*, с. 448 и ниже).

<sup>100</sup> ... ἀνάστασις ἐστὶν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις (*De an. et res.*: PG 46, 148a).

<sup>101</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 156ab.

<sup>102</sup> См. сходное уже в *De hom. opif.* 27: PG 44, 225bc. Некую попытку гармонизировать толкования предпринимает J. P. Cavarinos, *St. Gregory of Nyssa on the Origin and Destiny of the Soul*, Belmont (Mass.) 1956.

<sup>103</sup> В этом смысле, по-видимому правильном, эсхатологию Григория толкует А. Le Boulluc, *Corporéité*.

<sup>104</sup> См. ниже, гл. Опровержение Евномия, раздел Бесконечность Бога.

<sup>105</sup> Οὐ γὰρ ὥρισται ἐνταῦθα ὁ ἔρως, ὅτι μηδὲ τὸ ἐρώμενον, ἀλλ' ἀπειρος ἂν εἴη ὁ τοῦτου ἔρως (*Enn.* VI, 7 [38], 32).

<sup>106</sup> См. Плотин, *Enn.* VI, 8 [39], 15, 1.

### 13. «ОПРОВЕРЖЕНИЕ ЕВНОМИЯ»

Полемика с арианом Евномием, написанная Григорием в защиту покойного брата Василия, – крупнейшее и самое серьезное произведение Григория. Сегодня ее принято делить на четыре книги: три книги *Опровержения Евномия* (*Contra Eunomiam*), и одна книга *Опровержения исповедания Евномия*<sup>1</sup>; в древности номенклатура была иной<sup>2</sup>.

Чтобы ухватить суть полемики хотя бы в общих чертах, необходимо вкратце напомнить о широком диапазоне догматических споров IV века. При этом мы можем исходить из первого анафематизма I Константинопольского собора (381 г.), в котором перечислены отдельные инославные группы, по разным причинам отрицавшие главный член Никейского Символа веры, т. е. единосущие Сына Отцу<sup>3</sup>. Как мы уже знаем, Григорий принимал участие в этом соборе и зачитал Григорию Назианзину и Иерониму первые две книги своего *Опровержения Евномия*<sup>4</sup>.

«Евномииане» или аномеи, сегодня также называемые «неоарианами» или «радикальными арианами», в упомянутом анафематизме указаны в первую очередь<sup>5</sup>. Эта группа берет начало от учителя Евномия Аэция, примерно со второй половины IV века защищавшего самые радикальные формулировки Ария. Прозвище «аномеи» (ὁμοίος или ὅμοιος = подобный) указывает на то, что это учение отрицало подобие Отца и Сына, поскольку Сын здесь считался первым творением Отца, а Дух – первым творением Сына, т. е. предполагалась последовательная субординация Божественных ипостасей, как она была заявлена, например, в неоплатонизме. Евномий (умер примерно в 395 г.), ведущий мыслитель этой группы, недолго был епископом в Ки-

зике (360–362 гг.), однако вскоре произошел раскол между его приверженцами и последователями епископов Евдоксия и Евзоя, т. н. «омиями» (учившими о некоем неопределенном подобии между Отцом и Сыном). Также против группы Евномия (уже в 358 г.) резко выступили т. н. «омиусиане» (учившие о подобии, но не о тождестве Отца и Сына по сущности), объединенные вокруг Василия Анкирского и Евстафия Севастийского.

Другая из анафематствованных собором арианских групп – это уже упомянутые «евдоксиане» или «омии», в 358 г. снискавшие благосклонность Константина, а в 359 г. на соборе в Селевкии навязавшие компромиссную формулировку о «подобии Сына с Отцом по Писанию». При императоре Валенте (364–377 гг.) они оказались даже сильнейшей церковной партией. Возглавляли их упомянутые епископы Евдоксий Константинопольский и Евзой Антиохийский, а также Акакий Кесарийский. Именно эта группа добилась изгнания Григория в 375/6 г.

«Полуарианами» или «пневматомахами» в анафематизме называлась группа, приблизительно в 363–367 гг. отделившаяся от «омиусиан» (объединенных вокруг Василия Анкирского и Григория Лаодикийского) и отвергавшая на Антиохийском соборе 325 г. божественную природу Духа. Эта группа, во главе которой стояли Евстафий Севастийский и Елевсий Кизический, была очень влиятельной в провинциях Азии, Геллеспонта, Лидии и на греческих островах. Их представители – Елевсий Кизический и Маркиан Лампсакский – были приглашены на прения Константинопольского собора, однако соглашение не было достигнуто и представители «пневматомахов» вскоре покинули собор, который принял в отношении них указанный анафематизм. Под влиянием Евстафия Севастийского, как известно, находился и Василий Кесарийский, который также некоторое время принадлежал к омиусианам, но в течение 60-х годов стал на никейскую сторону, а впоследствии (373–375 гг.)

разошелся со своим учителем Евстафием и по пневматологическим вопросам<sup>6</sup>. Как кесарийскому епископу (с 370 г.), Василию удалось привлечь к никейскому исповеданию и часть омиусиан из окружения епископа Мелетия.

Собором также были осуждены «савеллиане», «маркеллиане» и «фотиниане». Маркелл Анкирский в истовой верности никейской формулировке дошел до монархизма (в котором единство сущности Отца и Сына едва не устраняет различия между Ними), а потому был объектом критики со стороны омиусиан (Евсевия Кесарийского). Афанасий Александрийский, напротив, сначала (примерно до 346 г.) защищал Маркелла, так же как и западные епископы (лишь в 366 г. Либерий согласился с осуждением Маркелла со стороны омиусиан). Василий Кесарийский (в отличие от Григория<sup>7</sup>), сторонился скорее омиусиан. Фотин, диакон Маркелла, а позже епископ Сирмийский, в своем монархизме дошел до адопционизма\*, за что был многократно осужден, однако во время Константинопольского Собора его учение еще не представляло серьезной угрозы ортодоксальному вероучению.

Последней осужденной группой были «аполлинаристы», названные так по имени Аполлинария Лаодикийского. Они также поддерживали никейскую формулировку, и Аполлинарий много лет дружил с Афанасием и с Василием Кесарийским (361–364 гг.), который отмежевался от его учения только в 377 г. Но аполлинаристская христология редуцировала Христово человечество исключительно к телесности, соединенной в одно лицо с Божественным Логосом (λόγος-σάρξ), и впоследствии вызвала недовольство как на Западе империи (377/8 гг.), так и на ее Востоке (379 г.).

На самом Константинопольском соборе большинство составляли омиусианские епископы, собравшиеся вокруг Мелетия Антиохийского, которого Василий (к тому времени уже почивший) убедил в никейской формулировке. К

этой же группе принадлежал и Григорий, который произнес над умершим во время собора Мелетием надгробное слово<sup>8</sup>.

Из этого беглого обзора мы видим, что накануне и в течение Константинопольского собора Евномий представлял самую радикальную (хотя с политической стороны и не самую сильную) партию, опровергавшую никейскую веру. Обмен полемическими писаниями происходил следующим образом: в 360 г. (очевидно, в связи с Константинопольским собором в январе этого года) Евномий написал свою *Апологию* (Ἀπολογία<sup>9</sup>), адресованную арианским омиям. Василий (вероятно, также принимавший участие в Константинопольском соборе) в 363–364 гг. ответил тремя полемическими книгами (Ἀντιρεπτικός или *Adversus Eunotium*<sup>10</sup>). В 377 г. Евномий отреагировал *Апологиєю* *Апологии*, первые две книги которой были направлены против первой из трех книг Василия. Весной 381 г. на это сочинение вместо почившего брата ответил Григорий двумя первыми книгами *Опровержения Евномия*. Однако Евномий одновременно работал над продолжением своей *Апологии* *Апологии* (Ἐπεὶ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία<sup>11</sup>), третья книга которой (примерно 381 г.) отвечала на вторую книгу исходной полемики Василия. Григорий незамедлительно (между 381 и 383 гг.) ответил и на это сочинение своей третьей книгой *Опровержения Евномия*. Евномий же летом 383 г. опубликовал свое *Исповедание веры* (Ἐκθεσις πίστεως<sup>12</sup>), а Григорий в этом же году ответил его *Опровержением*. Евномий, вероятно, ни на одно из сочинений Григория не реагировал напрямую, но в третьей и четвертой книгах своей *Апологии* *Апологии* ответил на последнюю из трех книг Василия (время возникновения этой последней части всего спора, однако, вызывает сомнения<sup>13</sup>).

Ядро спора было христологически-тринитарным: вопреки неоплатонизирующему представлению Евномия о жесткой субординации трех Божественных Ипостасей, обусловленной их происхождением, каппадокийские отцы

провозглашают веру в Сына и Духа, единосущных Отцу, но не сливающихся с Ним в одной Ипостаси. Для нашей темы полемика Григория с Евномием имеет ключевое значение, поскольку для Григория это была возможность более систематично разработать свое учение о бесконечности Бога. Небезынтересно будет остановиться на различном понимании ими языковой проблематики, занимающей в полемике достаточно значительное место<sup>14</sup> и подробнее всего разработанной Григорием во второй книге *Опровержения Евномия*.

### *Учение Евномия о нерожденности Божией*

Главный аргумент, выдвинутый Евномием против божественности Сына, – понятие «нерожденности / невозникновения» (ἀγεννησία<sup>15</sup>), прилагаемое к Отцу как единственное адекватное высказывание о Божественной сущности<sup>16</sup> или природе<sup>17</sup>. Ведь Божество несоставно; следовательно, по мнению Евномия, может существовать лишь одно-единственное высказывание<sup>18</sup>, вполне адекватное Его естеству: «Божество – не что иное, как сама нерожденность»<sup>19</sup>. Если о Единородном высказывается нечто обратное нерожденности, то – согласно Евномию – Он не может быть Богом<sup>20</sup>.

Этот аргумент базируется на двух предпосылках: во-первых, на понятии ἀγεννησία, двусмысленном с богословской точки зрения; во-вторых, на понимании слова как высказывания о сущности.

Греческое выражение γεν[v]ητός в дохристианском и раннехристианском греческом языке означает «рожденный» / «возникший», соответственно, ἀγεν[v]ητός – «нерожденный» / «невозникший». Хотя можно этимологически различать γενητός, «возникший» (от γι[γ]νεσθαι), и γεννητός, «рожденный» (от γεννᾶσθαι), оба термина используются более-менее взаимозаменяемо<sup>21</sup>. Только с IV в., во время антиарианской полемики, богословы начинают последовательно различать γενητός («возникший», т. е. «сотворенный») и γεννητός («порожденный», «рожденный»),

а также ἀγέννητος («невозникший», т. е. «несотворенный») и ἀγέννητος («непорожденный», «нерожденный»<sup>22</sup>). Благодаря такой дифференциации Сын, рожденный Отцом, как Вторая Ипостась Божества, может именоваться одновременно и γεννητός («рожденным»), и ἀγέννητος («невозникшим», т. е. «несотворенным»), что для арианских богословов было чем-то неслыханным<sup>23</sup>.

Что же касается понимания языка<sup>24</sup>, Евномий убежден в том, что происхождение слов заключено в вещах, которые ими означаются<sup>25</sup>, и, в конечном счете, – в Боге, сотворившем имена вместе с вещами<sup>26</sup>. Ведь в Книге Бытия Сам Бог называет свет «днем», а тьму – «ночью» (см. Быт. 1:5)<sup>27</sup>. Благодаря своему божественному происхождению слова способны выражать сущность вещей<sup>28</sup>. Поэтому, согласно Евномию, человек не изобретает слова, он может лишь научиться им и повторять их; в то же время слова, придуманные человеком, – это всего лишь понятия человеческого мышления, которым в реальности ничего не отвечает (например, имена фантастических существ, таких как гиганты, гномы или чудовищные гибриды разных животных<sup>29</sup>). Именование Бога «нерожденным», по мнению Евномия, не человеческий вымысел (κατ' ἐπίνοίαν), не «пустой звук», но выражение самой сущности<sup>30</sup>: Бог был нерожденным до того, как человек назвал Его таким, причем совершенно независимо от человека<sup>31</sup>.

В обширном ответе Григория Евномию (начинающемся с неприятного перехода на личности) можно нащупать три основных момента: новую теорию языка, акцент на Божией непостижимости и иное ключевое высказывание о Боге: бесконечность вместо нерожденности.

### *Спор о природе языка*

Григорий, как и Василий прежде него<sup>32</sup> и в отличие от Евномия, не считает, что слова имеют божественное происхождение и могут выразить сущность вещей. Соглас-



но святителю, имена «не происходят из природы вещей, но присоединяются к вещам как понятия человеческого мышления»<sup>33</sup>. Создание имен и присваивание имен вещам согласно их природе (προσφυῶς<sup>34</sup>), по мнению Григория, – чисто человеческое свойство. Бог предоставил человеку давать вещам имена<sup>35</sup>, – и в этом нет ничего странного, как, очевидно, находит Евномий. Способность речи как таковая действительно является произведением Бога, Творца человеческой природы, но отдельные слова придумывает и присваивает вещам сам человек<sup>36</sup>. По Книге Бытия, Бог Сам приводит животных к человеку, предоставляя ему наречь им имена (см. Быт. 2:19 и ниже<sup>37</sup>). Бог не говорит на каком-то особом языке, открывающем истинную сущность вещей; когда мы читаем в Книге Бытия, что «Бог сказал» или «Бог назвал» – это, по мнению Григория, всего лишь антропоморфизмы (ἀνθρωπικῶς<sup>38</sup>).

Для Григория речь обязательно предполагает потенциального слушателя, которого у Бога до сотворения человека не было. Представление о внутрибожественном общении между Отцом, Сыном и Духом с помощью человеческой речи святитель отклоняет как неуместное<sup>39</sup>. Согласно Григорию, речь связана с человеческой телесностью, не позволяющей нашим движениям ума проявляться напрямую и требующей внешнего выражения мыслей через телесные органы чувств. Будучи телесными существами<sup>40</sup>, мы вынуждены давать мыслям имена, знаки (σημεῖα<sup>41</sup>) этих чисто умственных движений, чтобы передать их другим телесным существам. Мы пытаемся по мере сил истолковывать содержание наших мыслей, причем, очевидно, можем ошибаться как в самих мыслях, так и в их выражении<sup>42</sup>.

Если бы отдельные слова были произведением Самого Бога, как, например, космические стихии, – указывает далее Григорий, – все люди пользовались бы одинаковыми словами и различие человеческих языков<sup>43</sup> не могло бы возникнуть. Во время строительства Вавилонской башни (Быт. 11)

Бог создал не множество человеческих языков, как можно было бы подумать, но перемешал первоначальный единственный человеческий язык в необозримое множество языков. Однако это ничего не говорит о происхождении отдельных слов в разных языках, изобретение которых Бог предоставил – и предоставлял с самого начала – человеку<sup>44</sup>.

Это вовсе не означает, что слова человеческой речи возникли из произвольного соглашения, которое никак не соотносится с характером вещей. Имена, которые человек присваивает вещам, по мнению Григория, стремятся как некие отражения или «тени» уподобиться «движениям самих вещей»<sup>45</sup>.

«Низведение» Григорием языка на уровень человеческой или межчеловеческой деятельности нисколько не умаляет его значения, скорее наоборот. Для Евномия, язык предполагает не более чем созданные человеческим мышлением (*ἐπίνοια*<sup>46</sup>) *всего-лишь-понятия*, не соотносящиеся с действительностью. Слово, основывающееся на самой природе, по Евномию, – это не человеческое понятие, а Божественное выражение самой сущности. Григорий считал, что это «высокомерная насмешка»<sup>47</sup> над человеческим мышлением, которое предстает бессмысленным и не способным описывать реальность, оказывается простым сотрясанием воздуха<sup>48</sup>. Для святителя *ἐπίνοια* – это, напротив, своего рода «эвристическая схема»<sup>49</sup>, т. е. попытка человеческого мышления уловить словами вещь, которая без человека не имеет никакого имени (естественно, понятие не может выразить саму сущность понимаемого, существующую и без человека). При этом наречение имен есть основа любого человеческого знания, как теоретического, так и практического. С помощью имен мы открываем неизвестные вещи и так же, с помощью понятий, шаг за шагом продвигаемся от первоначального впечатления к дальнейшим открытиям на том пути, куда нас направляют наши исследования, будь то в области математики или философии, земледелия или мореплавания<sup>50</sup>. Этого

процесса нахождения и уточнения понятий, упорядочивающего человеческое мышление и составляющего основу человеческой культуры, для Евномия, очевидно, не существует вовсе<sup>51</sup>. Сам Бог присваивает имена создаваемым вещам, а человеку остается лишь повторять их, – или же создавать мнимый мир несуществующих химер.

Полезно проследить, какую роль в споре Евномия и каппадокийских богословов о природе человеческой речи играют античные представления о языке<sup>52</sup>. Григорий упрекает своего оппонента, что Платонов диалог *Кратил* для него важнее учения Церкви<sup>53</sup>, одновременно обвиняя его в аристотелианском понимании языка, – тогда как Евномий обличал Василия в эпикурействе помимо аристотелизма<sup>54</sup> (в ответ на суровую критику со стороны Василия за чрезмерное доверие к *Категориям* Аристотеля<sup>55</sup>). Эпикурово учение об атомах, беспорядочно движущихся и случайно группирующихся в пустоте в отдельные вещи<sup>56</sup>, напоминает Евномию учение каппадокийцев о «случайном» создании понятий. Под влиянием Аристотеля каппадокийские богословы, дескать, изымают из Божественного промысла создание понятий как чисто земное дело. Убеждение Евномия, что имена не являются предметом договоренности, а выражают самую сущность вещей, действительно напоминает аргументацию из диалога *Кратил*<sup>57</sup>. С другой стороны, к ней же приближается и сам Григорий, считая, что человеческие понятия пытаются уподобиться характеру самих вещей (ср. места, где Григорий – иногда весьма своеобразно – объясняет этимологию некоторых еврейских имен<sup>58</sup>, либо где он выводит наименования Θεός, «Бог» от θεᾶσθαι, «видеть»<sup>59</sup>). Аристотелево представление о словах как о приглашении<sup>60</sup>, в сущности, чуждо обоим оппонентам, хотя у каждого из них имеется на то собственная причина: Евномий видит в речи божественное выражение сущности, но и Григорий не отрицает соотнесенность имени с характером выражаемого. Впрочем, за эту соотнесенность, с точки зре-

ния святителя, отвечает не Бог, а человек. В то же время Евномиева редукция человеческих слов к пустому звуку или фиктивному именованию созвучна тому самому эпикурейству, которое Евномий приписывает Василию<sup>61</sup>.

Удивительно, что за кадром этой дискуссии остается стоическая теория языка, к которой наиболее близко подходит каппадокийский взгляд на эту проблематику<sup>62</sup>. Стоики очевидно, впервые в истории западного мышления – проявили последовательный интерес к тому, «что означает речь» – τὸ λεκτόν или σημαίνόμενον. Это «означающее» они отличали, с одной стороны, от звука как «означающего» (τὸ σημαῖνον), с другой стороны – от внеречевых предметов или событий, к которым относится означающее (τὸ τυγχάνον<sup>63</sup>). У стоиков ἐπίνοια также играла конститутивную и творческую роль некоего вместилища чувственного восприятия<sup>64</sup>.

По этой причине попытку Жана Даниэлу найти в Евномиевой теории языка неоплатоническое влияние учеников Ямвлиха и их предполагаемых комментариев на *Кратил*<sup>65</sup> нельзя считать вполне обоснованной<sup>66</sup> (хотя заслуживает интереса замечание автора о сходстве понимания языка у Евномия и у Оригена<sup>67</sup>). Как Евномий, так и каппадокийцы весьма убедительно обращались к «философскому койнэ» четвертого столетия христианской эпохи, в котором каждый из оппонентов находил близкие себе акценты. Сложно решить, действительно ли разные концепции языка стали причиной различия их богословских позиций<sup>68</sup> или же, на против, разница богословских взглядов оказала влияние на философскую ориентацию. По крайней мере, в отношении Григория более правдоподобным кажется второе: его понимание языка – скорее следствие, чем предпосылка его представления о способности человека к богопознанию.

### *Именования Бога*

Теория языка, по которой слова – собственно лишь продукты человеческого мышления, нужна Григорию (как

до него и Василию) в первую очередь для того, чтобы показать, что и наименование «нерожденный» / «невозникший» – не более чем человеческая попытка постичь непостижимое Божество.

Если наши слова не могут выразить сущность тварных вещей, то как же они могут выразить Божество, – задается вопросом Григорий. Если и чувственный свет «выходит за границы человеческого познания»<sup>69</sup>, как мы можем постичь бесплотного Творца? Мы не можем с уверенностью сказать, что такое наша собственная душа (материальна она или нет, абсолютно ли бестелесна или содержит нечто телесное, как она возникает, как соединяется с телом, является ли в разных своих функциях простой или составной и т. д.); не знаем, что такое наше тело (что останется, если мы отнимем его качества и т. д.). Как же тогда мы можем описать Божество<sup>70</sup>?

Если Евномий понимает «нерожденность / невозникновение» как высказывание о самой природе, то он фактически хочет «ограничить неограниченную природу единственным выражением»<sup>71</sup>. По мнению Григория, невозможно, чтобы «это слово в себе содержало всё величие Божества»<sup>72</sup>. Слова бессильны выразить сущность вещей, тем паче им не под силу «выразить невыразимую природу»<sup>73</sup>, которую человек, по своему устройению, способен познавать еще менее, чем тварный мир<sup>74</sup>.

Тварное разумное существо не может объять умом неограниченную природу (τὴν ἀόριστον φύσιν<sup>75</sup>), поскольку между тварной и нетварной природой – «огромное и непреодолимое средостение»<sup>76</sup>; одна ограничена, другая же границ не имеет<sup>77</sup>. Одна ограничена в размерах, по воле ее Творца, мера же второй – бесконечность<sup>78</sup>. Одна ограничена неким промежутком (интервалом, *диастемой*), заключена во времени и месте, вторая превышает всякое представление об интервале<sup>79</sup>. Жизнь одной имеет начало и конец<sup>80</sup>, другая же не имеет ни начала, ни конца, но вечна, а потому она – сама в себе, не связана ни с диастемой, ни с переходом от одного

предмета к другому<sup>81</sup>. Стремиться познать неограниченно го Бога и выразить Его каким-либо именем – все равно что пытаться охватить горстью целое море<sup>82</sup>!

И все же, несмотря на это непреодолимое различие между диастематической и адиастематической сущностями, мы можем неким образом познавать нетварного Бога из Его действий и творений, как Творца видимого нами мира, не познавая, однако, «Его сущности»<sup>83</sup>. Подобным образом мы воспринимаем и движения небесных тел, и жизнь природы, не охватывая «сущности каждой отдельной вещи»<sup>84</sup> или ее принципа (ἀρχή<sup>85</sup>). Имена, прилагаемые нами к Богу, в толковании Григория, выражают не Его неизъяснимую природу, а лишь Его действия по отношению к нам<sup>86</sup>.

Этим убеждением Григорий заявляет о явно разнящемся от Евномиева богословском методе. Если неоарианский богослов пытается говорить о Боге на основании имени, выражающем сущность, то Григорий склонен исходить из Божественного действия, о котором свидетельствуют Божии творения. Евномию этот метод также был известен<sup>87</sup>, однако уже в своей первой *Апологии* он отмечает, что такой метод не столь убедителен и решительно не самодостаточен: результаты Божественного действия, т. е. тварный мир, и вмешательства Бога в него, очевидно, не являются безначальными и бесконечными (ἀναρχον καὶ ἀτελεύτητον), а потому таковым не является и Божие действие, создавшее их. Было бы ошибочным поэтому считать, заключает Евномий, – что сама Божественная сущность ограничена началом и концом<sup>88</sup>.

Григорию же, напротив, его понимание речи как человеческой попытки описать непостижимые вещи, исходя из своего опыта обращения с ними, позволяет или даже понуждает, основываясь на божественных действиях, искать все новые именованья Божества, недостаточные и взаимодополняющие, хотя и неспособные выразить Божию сущность<sup>89</sup>.

Писание также чествует Бога разными именами, каждое из которых выражает нечто о Боге (например, то, что Бог

сильный, что Он недоступен повреждению, не имеет причины, не ограничен пределами<sup>90</sup> и т. д.), однако ни одно из них не передает саму Божию сущность, которую мышление не может объять, а слово – выразить, которую можно лишь чтить молчанием<sup>91</sup>.

Божественные имена имеют свою функцию: каждое отдельное понятие ( $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$ <sup>92</sup>) – сила, благодать, непроемкость, неограниченность и т. д. – по мнению Григория, должно стать «исходной точкой восхождения», «основанием следующего шага» в движении, которое, «отталкиваясь от найденного, стремится к дальнейшему»<sup>93</sup>. При этом все, что мы найдем, мы всегда должны считать меньшим искомого, а потому всегда его преодолевать, всегда оставлять позади себя любое представление, полученное о Божестве на основании найденного имени<sup>94</sup>.

Лишь в этом постоянном оставлении найденных представлений и преодолении обретенных понятий, по примеру Авраама, готового покинуть собственную землю, рождается правильное размышление ( $\lambda\omicron\upsilon\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ <sup>95</sup>) о Боге, а именно вера в то, что Бог больше и выше всякого значения, доступного нашему познанию<sup>96</sup>. Лишь такая вера, полагает Григорий, способна привести нас ближе к Богу<sup>97</sup>. Эта вера, однако, не является основанием какого-то особого вида познания, она в собственном смысле – основа не познания, а надежды<sup>98</sup>, как говорит Писание (Евр. 11:1).

Несмотря на это, Григорий, очевидно, не намерен создавать какую-либо систему апофатического богословия, опиравшуюся бы исключительно на негативные высказывания<sup>99</sup>, как это пытались делать ариане. Святитель однозначно отвергает «технология» негативных высказываний Евномия как бессмысленную<sup>100</sup> и утверждает, что положительные высказывания, в целом, имеют приоритет над отрицательными<sup>101</sup>. Вместо неоарианского единственного понятия, выражающего сущность, Григорий использует не только утверждение о непознаваемости Бога и даже не

апофатического богословия, но и ряд положительных и отрицательных выражений, стремящихся выразить невыразимое<sup>102</sup>.

Положительные понятия при этом выражают то, что относится<sup>103</sup> к Божеству (например, «справедливый»), а отрицательные исключают несоответствующие качества<sup>104</sup> (например, «непреложный»). Зачастую одно и то же можно выразить и утверждением, и отрицанием<sup>105</sup>, – например, что Бог является началом всего (πάντων ἀρχή<sup>106</sup>) и что Он безначален (ἄναρχον<sup>107</sup>); что Он не рожден и что Он вечен. Все эти обороты равноценны и равнозначны<sup>108</sup>.

При этом ни одно из этих выражений не может выразить сущность Бога: негативные высказывания выражают лишь то, чем Бог не является, и оставляют без пояснений то, чем Он является; позитивные же не указывают, чем Бог является, но лишь обозначают, как Он открывается ищущему познанию<sup>110</sup>.

Если же мы прилагаем к Богу разные именованья, сочетая разнообразные определения<sup>111</sup>, то это, по мнению Григория, не случайность и не какая-либо непоследовательность. Именно потому, что нельзя найти единственное имя, которое выразило бы Божие естество, мы помогаем себе различными именами, каждое из которых могло бы выразить что-либо<sup>112</sup>. Именно потому, что не существует некоего единственного пути к Богу<sup>113</sup> и единственного представления о Нем, мы никогда не сможем увидеть ясно то, что мы ищем, и нам остается подходить к невыразимому естеству Божества посредством многих мыслей, многих способов и многих точек зрения<sup>114</sup>. Из разнообразия и многообразия значений отдельных имен мы можем получить некие искры познания искомого<sup>115</sup>.

### *Бесконечность Бога*

С мотивом бесконечности Божией и ее значением для теории Григория о Божественных именах мы уже встреча-



лись выше: неограниченное естество не может быть объято человеческим словом, неизмеримая бесконечность Бога непостижима для человеческого ума, ограниченного *диа-стемой*. Тогда бесконечность Бога имеет смысл неограниченности или неопределимости. Григорий совершенно ясно указывает, что вещи определены своим отличием от других вещей, которые одновременно полагают им границы<sup>116</sup>; неограниченное же неограниченно не в отношении к чему-то другому, а лишь само по себе, поэтому оно чуждо каких-либо границ<sup>117</sup>.

В *Опровержении Евномия* учение о Божией бесконечности разработано гораздо глубже. Ведь уже Василий в первоначальной полемике о понятии «нерожденный»<sup>118</sup> указывает, что мы называем Бога не только «нерожденным» (ἀγέννητον), поскольку Он «недоступен каким-либо ограничениям»<sup>119</sup> со стороны прошедшего, но и «бессмертным» (или «нетленным», ἄφθαρτον) ввиду Его «беспредельности, бесконечности и неограниченности каким-либо краем»<sup>120</sup> со стороны будущего. В другом месте полемики Василий говорит о Божией «незавершенности» (ἀτελεΰτης), дополняющей Его «нерожденность»<sup>121</sup>. Евномий в этих несколько антропоморфных выражениях видит неуместное «раскалывание вечности» на прошедшее и будущее<sup>122</sup>.

Григорий поясняет, что вечность Божия в действительности лишена перспектив, она «отовсюду та же» и не может измеряться никаким интервалом<sup>123</sup>; жизнь Бога едина и цельна, бесконечна и вечна, никак не ограничена пределом, а потому простирается в бесконечность<sup>124</sup>. Наша же собственная жизнь заключена в определенном интервале, направляется от начала к концу и делится на прошедшее и будущее, надежду и память<sup>125</sup>. Из этой перспективы наше мышление не может выйти, а потому в несобственном смысле (ἐκ καταχρήσεως<sup>126</sup>) мы говорим и о вечности Божией, как будто она протяжена между прошедшим и будущим, хотя, конечно, никакое «прошлое не создает препятствий в

движении мысли к бесконечности, неограниченности, а то, что перед ней, не объявляет, что она встретилась с какой-то границей бесконечной жизни»<sup>127</sup>. Если мы будем пытаться пройти через все века вечности Божией, мы увидим некое «безбрежное море»<sup>128</sup>, не имеющее начала.

Человек, ввиду своего диастематического характера, определяющего некую «априорную форму» его мышления, способен помыслить бесконечность Бога, лишенную *диастемы* и перспективы, только как бесконечный интервал, который невозможно преодолеть.

Писание также говорит о вечности Бога будто о временном измерении, поскольку иначе и невозможно: Давид воспевает Царство Божие, которое «*прежде век*» (Пс. 54:20 О')<sup>129</sup>, Моисей же говорит, что «*Господь царствуяй веки, и навек и еще*» (Исх. 15:18 О')<sup>130</sup>. Оба имеют в виду, что вечность Божия включает любой мыслимый интервал, со всех сторон окруженный всеобъемлющей бесконечностью<sup>131</sup>, и что Божия неограниченная сила содержит все века и все, что в них происходит<sup>132</sup>.

Наше познание может понять и представить себе только вещи ограниченные либо временным промежутком, либо местом или границами начала и конца, отделяющими сущее от не-сущего, либо телом как синтезом качеств<sup>133</sup>. В соответствии с такими возможностями познания человеческий разум вырабатывает и представление о Боге, хотя Его, как не ограниченного ни в каком смысле, таким образом объять невозможно. Неограниченное не может быть понято<sup>134</sup>, а то, что мы не поняли, мы не в состоянии и выразить<sup>135</sup>.

Некую бесконечность Григорий признает и за духовными сущностями, т. е. душами, архангелами и ангелами, и даже за падшими ангелами, поскольку жизнь и этих существ, по причине их бессмертия, «длится до бесконечности»<sup>136</sup>. Однако очевидно, что здесь речь идет не об абсолютной, адиастематической цельности собственно Божией

вечности, но о *диастеме* хотя и устремляющейся в бесконечность, но ограниченной началом, которым является сам акт творения<sup>137</sup>.

Бесконечность Божия, как это видно из высказывания в первой книге *Опровержения Евномия*, выводится Григорием из размышления о том, что совершенное благо, непреложное и ни в каком смысле не допускающее противоположности (которая ограничивала бы его, как это всегда происходит в нашей земной жизни), есть благо безграничное, а потому и бесконечное<sup>138</sup>.

Эта мысль Григория стала предметом очень интересной дискуссии интерпретаторов. Эккегард Мюленберг, автор монографии о понятии бесконечности у Григория, видит в этих размышлениях некое «доказательство бесконечности Бога на основании неизменности»: первая («логическая») предпосылка утверждает, что добро, сила, мудрость и т. п. могут быть ограничены только своими противоположностями. Вторая («метафизическая») предпосылка утверждает, что естество Божие неизменно. Согласно Мюленбергу, размышления Григория можно схематически разделить на четыре шага. (1) Поскольку Бог неизменен, в Нем отсутствует противоположность Его бытию. (2) Если же Бог возвышен над областью противоположностей, в которой встречаются также небытие и зло, то Он совершенно благ. (3) Поскольку Бог не может быть ограничен в смысле первой противоположности, в своей благодати Он не ограничен. (4) Неограниченность – то же, что и бесконечность<sup>139</sup>.

Если мы абстрагируемся от вопроса об убедительности этого доказательства<sup>140</sup>, необходимо спросить, действительно ли описанным образом мыслил Григорий. Более широкий контекст размышлений святителя указывает, что доказательство бесконечности Бога – скорее некий промежуточный шаг, чем цель, в рамках его антиарианской триадилогической аргументации. Потому В. Ульман реконструирует размышления Григория следующим образом: ос-

новная предпосылка указывает, что там, где высочайший уровень бытия, уже нет ни восхождения по уровням, ни опережения. То есть святитель говорит о том, что жизнь Бога-Отца являет собой наивысший уровень бытия. Вторая предпосылка, в согласии с тринитарным догматом, утверждает, что этому уровню бытия причастны в равной мере и Сын, и Дух<sup>141</sup>, следовательно, главная предпосылка распространяется и на Них. Суть доказательства в следующем: если речь идет о благе на высшем уровне бытия, то говорить о какой бы то ни было границе этого блага бессмысленно, поскольку здесь вообще нет места противоположностям. Любое изменение на этом уровне бытия означало бы ограничение противоположным, поскольку, согласно первой предпосылке, какое-либо восхождение по уровням блага исключено. Из этого следует, что благо не имеет каких-либо границ и, следовательно, какого-либо описания. Где нет никаких границ, там – неограниченность. Неограниченность же есть то же, что и бесконечность. А где бесконечность – там исключено какое-либо увеличение или уменьшение и, соответственно, какое-либо опережение, – что и требовалось доказать<sup>142</sup>.

Ключевое преимущество идеи бесконечности, сравнительно с идеей безначальности, – это то, что ее можно приложить ко всем Божественным Лицам в равной мере, при этом отнюдь не предполагая ее качественного изменения<sup>143</sup>; утроение бесконечности, по Григорию, не приводит ни к ее умалению, ни даже к какой-либо малейшей перемене.

Хоть Сын и происходит от Отца, между Ними, согласно Григорию, нет ни бытийного различия, ни временной *диастемы*, поскольку Божия неограниченность и бесконечность не становится диастематической в рождении Сына<sup>144</sup>. Вторичность и последовательность во времени и свойственная всему творению диастематичность возникают лишь из-за «непреодолимой пропасти», которая отделяет тварное от нетварного. Рождение же Сына не приводит

к возникновению *диастемы*; а если время еще не возникло, то нет смысла говорить о «до» и «после» ни во временном, ни в онтологическом смыслах<sup>145</sup>.

Адиастематическое бытие Бога Григорий сравнивает с окружностью, линия которой так же не имеет ни начала, ни конца, а потому является неограниченной (*ἀόριστος*<sup>146</sup>). Напротив, оппоненты Григория исключают из бытия все не имеющее конца, хотя и считают сущим не имеющее начала<sup>147</sup>. Здесь Григорий замечает – немного по-детски, как признает он сам<sup>148</sup>, – что будущее, в которое направлены все его ожидания, интересует человека больше прошлого, а потому неограниченность концом должна была бы считаться более ценной, нежели отсутствие начала<sup>149</sup>.

Этот «детский» пример явно не вполне уместен, если речь идет о Божественной вечности, где, разумеется, нельзя указать направление течения времени. Здесь нет ни прошедшего, ни будущего<sup>150</sup>, точнее – и прошедшее, и настоящее, и будущее присутствуют одновременно<sup>151</sup>. Зато на этом примере мы видим, насколько важна для Григория Божия бесконечность в сторону грядущего. Это – желанное дополнение безначальности, на которой настаивают его однобокие оппоненты. В то же время Бог – истинная и единственно адекватная цель человека – всегда устремляет его в будущее, тем самым даруя ему бессмертие. Григорий говорит об этом в первой книге своей полемики:

... никаким образом не прекратится желание большего, но при напряженном всегда вожделении еще не полученного обладающее меньшим будет вожделевать большего и большего, изменяться всегда в высшее и никогда не достигнет совершенства, потому что не найдет предела, за который взявшись, могло бы остановиться в восхождении. Поелику первое благо по естеству беспредельно (*ἄπειρον*), то по необходимости беспредельным (*ἄπειρος*) также будет и приобщение наслаждающегося благом, так как всегда объемлет в большей против прежнего мере и всякий раз находит необъятный еще избыток, и никогда не может срав-

ниться с ним, потому что и то, чего приобщается, не имеет предела, и то, что возрастает от приобщения, не престаёт возрастать<sup>152</sup>.

В этих словах заключен тезис Григория о бесконечном Боге и незавершающемся человеческом участии в Нем, которое имеет характер роста, прогресса, пути без конца. Речь, собственно, идет о двух бесконечностях: рядом с Божией вечностью, цельной и присутствующей одновременно во всей полноте, человеческий путь является хоть и бесконечным, но последовательным возрастанием, которое никогда не достигнет совершенной полноты. Рядом с «широким морем» Божественной жизни, в котором нет перспективы, поскольку в нем дано всё сразу, человеческая жизнь движется из прошедшего в будущее, к которому человек устремлен неизменно. Рядом с бесконечной линией окружности без начала и конца, наглядно изображающей Божественную жизнь, человеческий путь может быть обозначен лучом, направленным в будущее, бесконечным, но имеющим начало. С точки зрения непреложной человеческой диастематичности – адиастематическая Божия бесконечность предстает, прежде всего, отсутствием конца (которое Василий изначально называл «бессмертием»), хотя бесконечность сама по себе есть отсутствие как конца, так и начала.

В развернутой полемике с арианом Евномием представление Григория о бесконечном Боге и бесконечном человеческом пути обретает продуманное спекулятивное основание. Бог, неограниченный, бесконечный и вечный, через создание вселенной – а не через рождение Сына, как считают ариане, – позволяет возникнуть чему-то отличному от Него Самого, а следовательно, дает место настоящему отличию в *диастеме*. Тварь, ограниченная предшествующим ей небытием, имеет характер интервала, расстояния, которое в случае духовных сущностей простирается в бесконечность. Однако временная *диастема* ориентирована как движение из прошлого навстречу будущему. Бесконеч

ность в этом случае не означает какого-либо рода вечное присутствие всего сразу, но постепенный, никогда не завершающийся рост навстречу бесконечности, обретающей таким образом характер *грядущего*.

Движение бесконечного роста имеет также когнитивное измерение последовательного познания – как постепенно совершенствующегося познания мира, так и углубляющегося познания Бога. При этом, для Григория, познание тесно связано с наречением имен, нахождением понятий: то, что мы интуитивно поняли, мы пытаемся сформулировать словами и таким образом передать другим, а то, что было передано, познавать и уточнять далее. Так же и познание Бога человеком сопровождается поиском Божественных имен. Но ввиду того, что безграничное нельзя ни понять, ни познать, мы можем выразить только свой опыт общения с ним, т. е. его действия по отношению к нам, насколько мы способны его воспринять. Этим уже предполагается множественность Божественных имен, поскольку всякая попытка выражения, как и всякое познание, является лишь частичной. Григорий, который, по его собственному свидетельству, не был сторонником систематической апофатической теологии, развивает нескольких параллельных линий аргументации, по возможности учитывающих и отражающих непостижимость Божественной реальности.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> W. Jaeger издал эти книги под названием *Tōn ἐκδοθέντων παρὰ Εὐνομίου δύο λόγων μετὰ τὴν κοίμησιν τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀντιρρητικός εἰς τὸν πρῶτον λόγον* (I), *Πρὸς τὸν Εὐνομίου δεῦτερον λόγον* (II), *Κατὰ Εὐνομίου τοῦ τρίτου λόγου τόμος α'-ί* (III), *Λόγος ἀντιρρητικός πρὸς τὴν Εὐνομίου ἔκθεσιν* (*Refut.*).

<sup>2</sup> Ранее нынешняя третья книга *Опровержения Евномия* делилась на десять самостоятельных книг, С. *Еип.* III–XII; вторая книга распространялась отдельно, а под ее титулом в корпусе следовало *Опровержение исповедания Евномия*, отвечающее на вторую книгу

Евномия (С. Еп. XII В или XIII). Таков порядок в PG 45. См. об этом выше, гл. *Издания трудов Григория*.

<sup>3</sup> См. *Conciliarum oecumenicorum decreta*, изд. J. Alberigo e. a., Bologna<sup>3</sup> 1973, с. 31, строки 4–15 (об этом А. М. Ritter, *Das Konzil*, с. 121 ff). В этом ключе исторический контекст полемики с Евномием представляет В. Studer, «Der geschichtliche Hintergrund des ersten Buches Contra Eunomium Gregors von Nyssa» // L. F. Mateo-Seco – J. L. Bastero (изд.), *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa* (VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa), Pamplona 1988, с. 139–171, чего придерживаюсь далее и я. Об арианской теологии и антиарианской полемике см. также М. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

<sup>4</sup> См. выше, гл. *Жизнь и труды Григория*.

<sup>5</sup> Об этой группе см. также Т. А. Корецек, *History of Neo-arianism*, I–II, Philadelphia 1979 (зачастую в этой работе приводятся датировки, разнящиеся от общепризнанных).

<sup>6</sup> См. об этом J. Gribomont, *Eustathe*.

<sup>7</sup> См. Василий, *Ep.* 100 а 125, 1. См. об этом G. May, *Gregor von Nyssa und die Kirchenpolitik*, с. 107 ff; R. Hübner, *Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra*, с. 201–205. См. об этом также выше, гл. *Жизнь и труды Григория*.

\* Адопционизм (от лат. *adoptio* — усыновление) — еретическое учение о природе Иисуса Христа, согласно которому Он был не Богом, а только человеком, «усыновленным» Богом Отцом. – *Прим. ред.*

<sup>8</sup> См. выше, гл. *Жизнь и труды Григория*.

<sup>9</sup> Изд. R. P. Vaggione, *Eunomius, The Extant Works. Text and Translation*, Oxford 1987, с. 33–75.

<sup>10</sup> Изд. В. Sesboué – G. M. Durand – L. Doutreleau, *Basile de Césarée, Contre Eunome*, SC 299 а 305, Paris 1982–1983. См. об этом М. V. Anastos, «Basil's Κατὰ Εὐνομίου. A Critical Analysis» // P. J. Fedwick (изд.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto 1981, с. 66–136.

<sup>11</sup> Это сочинение сохранилось только в цитатах Григория в С. Еп.

<sup>12</sup> Изд. R. P. Vaggione, *The Extant Works*, с. 149–159.

<sup>13</sup> См. об этом J.-A. Röder, *Gregor von Nyssa, Contra Eunomium I*, 1–146 (*eingeleitet, übersetzt und kommentiert*), Frankfurt a. M. etc. 1993, с. 40–72.

<sup>14</sup> На широту этой полемики справедливо обращает внимание Th. Kobusch, «Name und Sein. Zu den sprachlichphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa» // L. F. Mateo-Seco – J. L. Bastero (изд.), *El «Contra Eunomium I»*, с. 247–268.



<sup>15</sup> С. *Eun.* II, 15: GNO I, 231, 19.

<sup>16</sup> ... οὐσίαν τὴν ἀγεννησίαν ὀρίζονται (С. *Eun.* II, 21: GNO I, 232, 29 ff). См. также Евномий, *Apol.* 8: Vaggione 42, 17 ff.

<sup>17</sup> ... τῆς φύσεως ὄνομα τὸ ἀγέννητον (С. *Eun.* II, 23: GNO I, 233, 15 ff).

<sup>18</sup> См. С. *Eun.* II, 23: GNO I, 233, 11–17; также Евномий, *Apol.* 19: Vaggione 58, 16 ff.

<sup>19</sup> ... μηδὲν ἕτερον εἶναι τὴν θεϊαν φύσιν πλὴν τὴν ἀγεννησίαν αὐτὴν (С. *Eun.* II, 62: GNO I, 244, 1 ff).

<sup>20</sup> См. С. *Eun.* II, 60: GNO I, 243, 18 ff; также Евномий, *Apol.* 11: Vaggione 46, 13 ff.

<sup>21</sup> См. об этом Р. Stiegele, *Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinitarischen Terminologie*, Freiburg i. B. 1913, с. 1–24.

<sup>22</sup> См. об этом Р. Stiegele, *Der Agennesiebegriff*, G. L. Prestige, «Ἀγέν[v]ητος and Cognate Words in Athanasius» // *Journal of Theological Studies*, 34, 1933, с. 258–265; Th. A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, I, с. 242–266.

<sup>23</sup> См. Евномий, *Apol.* 13: Vaggione 48, 1 – 50, 1.

<sup>24</sup> Образ мыслей, приписываемый Григорием оппоненту, разумеется, не обязательно должен быть вполне соответствующим. Однако некоторые его мотивы можно найти уже в первой *Апологии* Евномия. О понимании Евномием богословского языка см. К.-Н. Uthemann, *Die Sprache*. Автор пытается частично защитить Евномия от обвинений в софистическом методе (см., напр., E. Vandenbussche, «La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius „le technologue“» // *Revue d'histoire ecclésiastique*, 40, 1944/45, с. 47–72).

<sup>25</sup> См. Евномий, *Apol.* 18: Vaggione 54, 7 – 56, 9.

<sup>26</sup> См. С. *Eun.* II, 196: GNO I, 282, 5 ff.

<sup>27</sup> См. С. *Eun.* II, 269: GNO I, 305, 7 ff.

<sup>28</sup> См. Евномий, *Apol.* 12: Vaggione 46, 7 ff.

<sup>29</sup> См. С. *Eun.* II, 179: GNO I, 276, 22–29; ср., *Apol.* 8: Vaggione 42, 3 ff. Эта теория именования при помощи логической фантазии (ἐπίνοια) на основании чувственного восприятия через подобие, увеличение, уменьшение или же соположение (включая примеры) имеет стоическое происхождение, см. Секст Эмпирик, *Adv. math.* VIII, 56 ff; Диоген Лаэртский VII, 52 (= SVF II, 87 ff). См. об этом J. M. Rist, *Basil's «Neoplatonismus»*, с. 187 ff.

<sup>30</sup> См. С. *Eun.* II, 44: GNO I, 238, 26–29. Также С. *Eun.* II, 125: GNO I, 262, 27 ff. (οὐδὲ κατ' ἐπίνοιαν λέγεσθαι τὸ ἀγέννητον, ἀλλὰ τῆς φύσεως εἶναι παραστατικόν).

<sup>31</sup> См. С. *Eun.* II, 159: GNO I, 271, 20 ff.

<sup>32</sup> Василий проблематикой наречения имен и понятиями вообще занимается преимущественно в *Adv. Eun.* I, 5–6: SC 299, 180–188; II, 4; II, 9: SC 305, 18–22; 36–38.

<sup>33</sup> ... τῶν ὀνομάτων ... οὐκ ἐκ φύσεως ὄντων, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν ἐπικειμένων τοῖς πράγμασι (С. *Eun.* II, 125: GNO I, 262, 22 ff).

<sup>34</sup> С. *Eun.* II, 148: GNO I, 268, 19.

<sup>35</sup> ... τῆς τοιαύτης ὀνοματοποιίας τοὺς ἀνθρώπους εἶναι κυρίους (С. *Eun.* II, 148: GNO I, 268, 18 ff).

<sup>36</sup> С. *Eun.* II, 237: GNO I, 295, 23–27.

<sup>37</sup> См. С. *Eun.* II, 402: GNO I, 343, 25 – 344, 3. На этот эпизод доста точно часто ссылается и Филон, который также считает имена вещей компетенцией (первого) человека (см. *De opif. mundi* 148; *Leg. alleg.* II, 14 ff; *Mut. nom.* 63 ff; *Decal.* 23). О представлении Филоном происхождения языка, который, по мнению александрийского ученого, не утрачивает связи с сущностями вещей, см. М. Šedina, «Jazyk stvoření. Vznik Septuaginty podle Filóna Alexandrijského» // *Reflexe*, 18, 1998, с. 4/1 – 4/15.

<sup>38</sup> С. *Eun.* II, 265: GNO I, 304, 4.

<sup>39</sup> См. С. *Eun.* II, 212–214; II, 218: GNO I, 287, 4–29; 289, 1–9.

<sup>40</sup> ... διὰ τὸ τῇ σαρκίνῃ περιβολῇ τὴν φύσιν ἡμῶν περιείργεσθαι (С. *Eun.* II, 391: GNO I, 340, 24 ff).

<sup>41</sup> С. *Eun.* II, 391: GNO I, 340, 26.

<sup>42</sup> См. С. *Eun.* II, 575: GNO I, 394, 10 ff.

<sup>43</sup> См. С. *Eun.* II, 251–252: GNO I, 299, 20 – 300, 1.

<sup>44</sup> См. С. *Eun.* II, 252–254: GNO I, 300, 1–26.

<sup>45</sup> ... ἐπιγίνονται τοῖς πράγμασι αἱ σημαντικαὶ τῶν γινομένων προσηγορίαι καὶ ὥσπερ σκιαὶ τῶν πραγμάτων εἰσὶν αἱ φωναί, πρὸς τὰς κινήσεις τῶν ὕφεστώτων σχηματιζόμεναι (С. *Eun.* II, 150: GNO I, 269, 11–14).

<sup>46</sup> К.-Н. Uthemann понимает выражение ἐπίνοια как «творческую способность» человека, базирующуюся на дискурсивном и практическом мышлении и на чувственных представлениях, как человеческую способность искать и придумывать в самом широком смысле (см. К.-Н. Uthemann, «Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt» // *Studia patristica*, 24, 1993, с. 336–344, zejm. 339). Th. Dams подчеркивает двойственный смысл этого выражения, которое может означать «ментальный акт и его результат, т. е. νόημα в нас» (Th. Dams, *La controverse eunoméenne*, неопубликованная диссертация в Institut Catholique, Paris 1955, с. 150; цит. по SC 299, с. 182, прим. 2). Так, уже

Е. С. Owen различал двойственное значение термина ἐπίνοια у каппадокийцев: это и «понятие, идея», и «способность создавать данное понятие». В обоих случаях, согласно Owen'у, речь идет о вторичном, ретроспективном продумывании, рефлексии (см. Е. С. Owen, «Επίνοεω, ἐπίνοια and Allied Words» // *Journal of Theological Studies*, 35, 1934, с. 368–376).

<sup>47</sup> ... σεμνῶς ... αὐτὸ διακωμῳδεῖ τῆς ἐπίνοιας τὸ ὄνομα (С. Eun. II, 179: GNO I, 276, 20 ff).

<sup>48</sup> Уже Василий указывает, что если бы ἐπίνοια была лишь пустым звуком, как ее представляет Евномий, это была бы уже скорее παράνοια (безумие), см. *Adv. Eun.* I, 6: SC 299, 182, 4.

<sup>49</sup> Ἔστι γὰρ ... ἡ ἐπίνοια ἔφοδος εὐρετικὴ τῶν ἀγνοουμένων, διὰ τῶν προσεχῶν τε καὶ ἀκολουθῶν τῇ πρώτῃ περὶ τὸ σπουδαζόμενον νοήσει τὸ ἐφεξῆς ἐξευρίσκουσα. νοήσαντες γάρ τι περὶ τοῦ ζητουμένου τῇ ἀρχῇ τοῦ ληφθέντος διὰ τῶν ἐφευρισκομένων νοημάτων συναρμόζοντες τὸ ἀκόλουθον εἰς τὸ πέρας τῶν σπουδαζομένων τὴν ἐγχείρησιν ἄγομεν (С. Eun. II, 182: GNO I, 277, 20–26).

<sup>50</sup> См. С. Eun. II, 181–182: GNO I, 277, 7–26. Василий представляет рост человеческого познания через уточнение понятий так же как и Григорий, *Adv. Eun.* I, 6: SC 299, 184–188.

<sup>51</sup> ... ἐν οἷς οὐκ ἔστι πρῶτον καὶ δεῦτερον νόημα οὔτε λεπτότερον ἕτερον ἑτέρου καὶ ἀκριβέστερον, οὐκ ἂν ἔχοι, φησί, χώραν τὸ κατ' ἐπίνοιαν (С. Eun. II, 344: GNO I, 326, 19–22).

<sup>52</sup> См. об этом G. C. Stead, «Logic and the Application of Names to God» // L.F. Mateo-Seco – J. L. Bastero, *El «Contra Eunomium I»*, с. 303–320. [Русскоязычного читателя может заинтересовать монография А. Л. Верлинского *Античные учения о возникновении языка*. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Издательство СПбГУ, 2006. – 412 с. – Прим. пер.]

<sup>53</sup> См. С. Eun. II, 404–405: GNO I, 344, 13–25. У учителя Евномия Аэция мы найдем утверждение о том, что имя представляет сущность вещи (οὐσίας ἐστὶ δηλωτικόν, *Syntagmation* 16: Wickham 542), что напоминает *Crat.* 393d или 422d (см. об этом L. R. Wickham, «The Syntagmation of Aetius the Anomoean» // *Journal of Theological Studies*, 19, 1968, с. 532–569, особ. 560).

<sup>54</sup> См. С. Eun. II, 410–411: GNO I, 345, 25–346, 15.

<sup>55</sup> Василий обвиняет Евномия конкретно в том, что используемая им «технология» отрицания (см. *Adv. Eun.* I, 9: SC 299, 200, 30–202, 31) опирается на выкладки Аристотеля относительно ἔξις и στέρησις (см. Аристотель, *Cat.* 10: 12a26–31), см. С. Eun. I, 9: SC 299, 200, 8 ff. Однако Василий и сам использует аристотелевские категории τί ἐστίν (οὐσία)

и ὅπως ἐστὶν (ποιόν) – см. Аристотель, *Cat.* 4: 1b26 – когда размышляет о том, к какому типу относится высказывание о нерожденности Бога (*Adv. Eun.* I, 15: SC 299, 224, 1–4).

<sup>56</sup> ... τὰς τυχαίας τῶν ὄντων γενέσεις συγγενῶς ἔχειν ... πρὸς τὸ διὰ τῆς ἐπινοίας δηλούμενον (*C. Eun.* II, 410: GNO I, 345, 27 ff).

<sup>57</sup> См. Платон, *Crat.*, в разных местах. Однако мнение о том, что имя выражает сущность вещи (см. *Crat.* 393d), в диалоге опровергается.

<sup>58</sup> Григорий, напр., производит имя Моисея, опираясь на Исх. 2:10, от египетского названия воды, а имя Фареса от истории, случившейся при его рождении, описанной в Быт. 38:29. При этом он подчеркивает, что имена нарекаются людьми, а не Богом (см. *C. Eun.* II, 285: GNO I, 310, 11 – 311, 17).

<sup>59</sup> См. *C. Eun.* II, 585: GNO I, 397, 8–23.

<sup>60</sup> См. Аристотель, *De interpret.* 2: 16a26–29. Имя получает свое значение не «естественно», а лишь в силу договоренности как «символ».

<sup>61</sup> По свидетельству Секста Эмпирика (*Adv. math.* VIII, 258), эпикурейцы, оппонируя стоикам, отрицали существование «подразумеваемого» (λεκτόν), говоря лишь об означаемом звуке и о самой вещи, независимой от мышления (см. также Плутарх, *Adv. Colotem* 22: 1119f–1120a).

<sup>62</sup> См. об этом Th. Kobusch, *Sein und Sprache. Historische Begründung einer Ontologie der Sprache*, Leiden 1987, 25–35 а 52–58.

<sup>63</sup> См. SVF II, 166 (Секст Эмпирик, *Adv. math.* VIII, 11).

<sup>64</sup> См., напр., SVF II, 88 (Секст Эмпирик, *Adv. math.* VIII, 56); II, 89 (Гален, *Defin. medicae* 126: XIX, 381).

<sup>65</sup> См. J. Daniélou, «Eunome l'Arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle» // *Revue des Études Grecques*, 69, 1956, с. 412–432. Здесь автор высказывает гипотезу о том, что Евномий мог быть знаком с неоплатонизмом учеников Ямвлиха посредством своего учителя Аэция.

<sup>66</sup> См. J. M. Rist, *Basil's «Neoplatonism»*, с. 185–188. L. R. Wickham усматривает происхождение неоарианского понимания речи скорее в библейской экзегезе (см. L. R. Wickham, *The Syntagmation*, с. 558). Тем не менее, Th. Böhm, со ссылкой на J. Daniélou, указывает, что Евномиево понимание речи действительно содержит некоторые неоплатонические «импликации», не утверждая при этом наличие прямого влияния (см. Th. Böhm, *Theoria*, с. 179–186).

<sup>67</sup> См. J. Daniélou, *Eunome*, с. 422 ff.

<sup>68</sup> Так считает, напр., A. Viciano, «Algunas leyes lógicas del lenguaje», según Gregorio de Nisa: A propósito de dos pasajes de „Contra Eunomium

Γ“ // L. F. Mateo-Seco – J. L. Bastero (изд.), *El «Contra Eunomium I»*, с. 321–327.

<sup>69</sup> ... ἡ κάτω κτίσις ἡ μέχρι τῶν αἰσθητηρίων τῶν ἡμετέρων φθάνουσα ὑπὲρ τὰ μέτρα τῆς ἀνθρωπίνης ἐστὶ γνώσεως (C. *Eun.* I, 79: GNO I, 250, 3–6).

<sup>70</sup> См. C. *Eun.* II, 106–117: GNO I, 257, 26 – 2 60, 13. Подобная аргументация встречается уже у Василия: мы не можем вполне постигнуть даже сущность земли, см. *Adv. Eun.* I, 12–13: SC 299, 214–218.

<sup>71</sup> ... προσηγορία μᾶ τὴν ἀόριστον φύσιν περιμετροῦσι (C. *Eun.* II, 125: GNO I, 262, 18).

<sup>72</sup> ... ἅπαν τὸ μεγαλεῖον τῆς θεότητος τῇ φωνῇ ταύτῃ ἐγκатаκλείουσιν (C. *Eun.* II, 62: GNO I, 244, 3 ff).

<sup>73</sup> ... τὴν ἄφραστον φύσιν ἐξαγγελθῆναι (C. *Eun.* II, 61: GNO I, 243, 23).

<sup>74</sup> Οὐκ ἔστιν ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει δύναμις εἰς ἀκριβῆ κατανόησιν οὐσίας θεοῦ (C. *Eun.* II, 67: GNO I, 245, 19 ff).

<sup>75</sup> C. *Eun.* II, 67: GNO I, 245, 24.

<sup>76</sup> Πολὺ γὰρ τὸ μέσον καὶ ἀδιεξίτητον, ὃ πρὸς τὴν κτιστὴν οὐσίαν ἡ ἄκτιστος φύσις διατετείχεται (C. *Eun.* II, 69: GNO I, 246, 14 ff).

<sup>77</sup> ... πέρας οὐκ ἔχει (C. *Eun.* II, 70: GNO I, 246, 16).

<sup>78</sup> ... αὕτη τοῖς ἰδίοις μέτροις ... ἐμπεριείληπται, τῆς δὲ μέτρον ἡ ἀπειρία ἐστίν (C. *Eun.* II, 70: GNO I, 246, 17 ff).

<sup>79</sup> Αὕτη διαστηματικῇ τινι παρατάσει συμπαρεκτείνεται, καὶ χρόνῳ καὶ τόπῳ περιειργομένη, ἐκείνη ὑπερεκπίπτει πᾶσαν διαστήματος ἔννοιαν (C. *Eun.* II, 70: GNO I, 246, 19 ff).

<sup>80</sup> ... ἀρχὴν ... καὶ τέλος (C. *Eun.* II, 70: GNO I, 246, 23).

<sup>81</sup> ... ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσα καὶ ἐφ' ἑαυτῆς βεβηκυῖα, οὐ διαστηματικῶς ἐκ τινος εἰς τι τῇ ζωῇ διοδεύουσα (C. *Eun.* II, 70: GNO I, 246, 26 ff).

<sup>82</sup> См. C. *Eun.* III, 5, 761: GNO II, 180, 7–10.

<sup>83</sup> ... τὸν ... τῆς οὐσίας λόγον (C. *Eun.* II, 71: GNO I, 248, 2).

<sup>84</sup> ... οὐσίας .. λόγον ἐκάστου τῶν ὄντων (C. *Eun.* II, 71: GNO I, 247, 29).

<sup>85</sup> C. *Eun.* II, 71: GNO I, 247, 30.

<sup>86</sup> ... οὐκ αὐτὸ ὃ ἐστίν (ἄφραστος γὰρ ἡ φύσις τοῦ ὄντος) ἀλλ' ἐξ ὧν ἐνεργεῖν τι περὶ τὴν ζωὴν ἡμῶν πεπίστευται τὰς ἐπωνυμίας ἔχει (C. *Eun.* II, 149: GNO I, 268, 27 ff). Подобного мнения придерживался и Василий, *Adv. Eun.* I, 8: SC 299, 194–196.

<sup>87</sup> См. Евномий, *Apol.* 20: Vaggione 58, 5–10. Евномий здесь различает два метода богословского исследования: либо на основании исследования самой сущности (οὐσία), либо на основании действия (ἐνέργεια). См. об этом К.-Н. Uthemann, *Die Sprache*, с. 145–149.

<sup>88</sup> См. Евномий, *Apol.* 23: Vaggione 62, 4 – 64, 16.

<sup>89</sup> Уже Василий упоминает различные новозаветные христологические титулы (напр., свет, виноградная лоза, путь, пастырь), ото-

бражающие разные аспекты деятельности Христа (см. *Adv. Eun.* I, 7: SC 299, 188–190). Василий в этом же ключе склонен воспринимать термин ἀγέννητος как одно из возможных именовании Бога (см. *Adv. Eun.* I, 7: SC 299, 192).

<sup>90</sup> ... τὸ μὴ εἰς περιγραφὴν τέλους ἔρχεσθαι (C. *Eun.* II, 105: GNO I, 257, 19).

<sup>91</sup> ... αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν ὡς οὔτε διανοίᾳ τινὶ χωρητὴν οὔτε λόγῳ φραστὴν ἀπολυπραγμόνητον εἶασε, σιωπῇ τιμᾶσθαι νομοθετήσασα (C. *Eun.* II, 105: GNO I, 257, 21–25).

<sup>92</sup> C. *Eun.* II, 89: GNO I, 253, 4.

<sup>93</sup> C. *Eun.* II, 89: GNO I, 253, 5 ff.

<sup>94</sup> ... πᾶν τὸ καταλαμβανόμενον ὑπὸ τῆς ἰδίας δυνάμεως ὡς τοῦ ζητουμένου μικρότερον ὑπερβαίνων ἐπειδὴ πᾶσαν ἐν ταῖς περὶ τοῦ θεοῦ ὑπολήψεσι τὴν ἐξ ὀνόματος γινομένην τῆς φύσεως εἰκασίαν παρέδραμεν (C. *Eun.* II, 89: GNO I, 253, 9–12).

<sup>95</sup> C. *Eun.* II, 89: GNO I, 253, 12 ff.

<sup>96</sup> ... τὸ κρεῖττω καὶ ὑψηλότερον παντὸς γνωριστικοῦ σημείου τὸν θεὸν εἶναι πιστεῦσαι (C. *Eun.* II, 89: GNO I, 253, 16 ff).

<sup>97</sup> ... προσεγγίσει θεῷ (C. *Eun.* II, 91: GNO I, 253, 26).

<sup>98</sup> ... οὐ γὰρ τῶν γινωσκομένων, ἀλλὰ τῶν ἐλπιζομένων ἐστὶν ὑπόστασις (C. *Eun.* II, 93: GNO I, 254, 5 ff).

<sup>99</sup> ... στερητικὰ ἢ ἀφαιρετικὰ (C. *Eun.* II, 580: GNO I, 395, 25 ff).

<sup>100</sup> ... τὸ μάταιον τὴν περὶ τῆς στερήσεως αὐτοῦ τεχνολογίαν κατανοήσαντας (C. *Eun.* II, 563: GNO I, 391, 9 ff). Как и Василий, см. выше, прим. 55. См. также *Adv. Eun.* I, 10: SC 299, 206, 37 ff, где Василий, дистанцируясь, упоминает о попытках различать между ἀφαιρετικόν, ἀπαγορευτικόν и ἀρνητικόν. Впрочем, К.-Н. Uthemann указывает, что не вполне ясно, разделял ли Евномий ту же любовь к апофатическому богословию, которой оно пользовалось у ариан старшего поколения (см. К.-Н. Uthemann, *Die Sprache*, с. 161). Евномий подчеркнуто отрицает, что ἀγεννησία является апофатическим высказыванием в смысле отвержения какого-либо качества (см. *Apol.* 8: Vaggione 42, 5–10), как это делал уже его учитель Аэций (см. *Syntagmation* 19–25: Wickham 542 ff).

<sup>101</sup> См. C. *Eun.* I, 648–649: GNO I, 212, 28 – 213, 11.

<sup>102</sup> Сходное уже у Василия, *Adv. Eun.* I, 10: SC 299, 204–206.

<sup>103</sup> ... τὰ μὲν [ὀνόματα] τῶν προσόντων τῷ θεῷ (C. *Eun.* II, 131: GNO I, 263, 27 ff).

<sup>104</sup> ... τὰ δὲ τῶν ἀποπεφυκότων ἔχει τὴν ἔμφασιν (C. *Eun.* II, 131: GNO I, 263, 28 ff).

<sup>105</sup> ... τὸ μὲν θέσιν τὸ δὲ ἀναίρεσίν τινος ἔχειν (C. *Eun.* II, 135: GNO I, 264, 23).

<sup>106</sup> *C. Eun.* II, 135: GNO I, 264, 24.

<sup>107</sup> *C. Eun.* II, 135: GNO I, 264, 24 ff.

<sup>108</sup> ... ἰσοστάσια ... κατὰ τὴν δύναμιν τῶν σημαινομένων (*C. Eun.* II, 137: GNO I, 265, 19 ff).

<sup>109</sup> ... τὸν νοῦν ... ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν διαμένειν (*C. Eun.* II, 136: GNO I, 265, 6).

<sup>110</sup> ... τῶν περὶ αὐτὴν εὐσεβῶς θεωρουμένων τὴν ἔνδειξιν ἔχει (*C. Eun.* II, 582: GNO I, 396, 15 ff).

<sup>111</sup> ... πολλαῖς καὶ ποικίλαις ἐπωνυμίαις ἐπ' αὐτοῦ κεχρήμεθα, κατὰ τὴν τῶν ἐπινοίων διαφορὰν τὰς προσηγορίας ἀρμόζοντες (*C. Eun.* II, 144: GNO I, 267, 19 ff).

<sup>112</sup> Ἐπειδὴ γὰρ ἐν οὐδὲν ὄνομα περιληπτικὸν τῆς θείας ἐξεύρηται φύσεως κατ' αὐτοῦ τοῦ ὑποκειμένου προσφυῶς τεταγμένον, διὰ τοῦτο πολλοῖς ὀνόμασι, ἐκάστου κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς ἰδιαζουσάν τινα περὶ αὐτοῦ τὴν ἔννοιαν ποιουμένου, τὸ θεῖον προσαγορεύομεν (*C. Eun.* II, 145: GNO I, 267, 21–26).

<sup>113</sup> ... μία τις ἔφοδος (*C. Eun.* II, 476: GNO I, 365, 8 ff).

<sup>114</sup> ... διὰ τὸ μὴ δύνασθαι τηλαυγῶς κατιδεῖν τὸ ζητούμενον πολλαῖς ἐννοίαις τῆς ἀφράστου φύσεως πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς ἐπορέγεται, οὐ κατὰ μίαν τινα διάνοιαν τὸ κεκρυμμένον θηρεύουσα (*C. Eun.* II, 475: GNO I, 365, 4–8).

<sup>115</sup> ἐκ τῆς πολυειδοῦς καὶ ποικίλης κατ' αὐτοῦ σημασίας ἐναύσματα τινα πρὸς τὴν κατανόησιν τοῦ ζητουμένου θηρεύοντες (*C. Eun.* II, 145: GNO I, 267, 26 ff).

<sup>116</sup> *C. Eun.* I, 168: GNO I, 77, 7–13.

<sup>117</sup> ... τὸ δὲ ἀόριστον οὐ τῇ πρὸς ἕτερον σχέσει τοιοῦτόν ἐστιν, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ νοούμενον ἐκφεύγει τὸν ὄρον (*C. Eun.* I, 236: GNO I, 95, 26 – 96, 2).

<sup>118</sup> См. Василий, *Adv. Eun.* I, 7: SC 299, 192. Григорий цитирует *C. Eun.* II, 446: GNO I, 356, 30 – 357, 7.

<sup>119</sup> ... ὑπερεκπίπτουσιν πάσης περιγραφῆς (*C. Eun.* II, 446: GNO I, 357, 3).

<sup>120</sup> ... τὸ ἀόριστον καὶ ἄπειρον καὶ οὐδενὶ τέλει καταληπτόν (*C. Eun.* II, 446: GNO I, 357, 5 ff; см. Василий, *Adv. Eun.* I, 7: SC 299, 192, 41).

<sup>121</sup> См. Василий, *Adv. Eun.* I, 16: SC 299, 228, 5.

<sup>122</sup> ... διχοτομεῖσθαι ... τοὺς αἰῶνας (*C. Eun.* II, 457: GNO I, 360, 3 ff).

<sup>123</sup> ... τὴν αἰδιότητα τοῦ θεοῦ κατὰ πᾶσαν ἐπιβολὴν ἐπίσης προφαινομένην καὶ πανταχόθεν ὡσαύτως ἔχουσιν καὶ μηδενὶ διαστήματι μετρούμενην (*C. Eun.* II, 458: GNO I, 360, 14 ff).

<sup>124</sup> ... μία ἐστὶ καὶ συνεχὴς αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἡ θεία ζωὴ, ἄπειρός τε καὶ αἰδιός καὶ οὐδαμόθεν οὐδενὶ πέρατι κωλυομένη πρὸς τὸ ἀόριστον (*C. Eun.* II, 469: GNO I, 363, 20 ff).

<sup>125</sup> ... ἡ ἀνθρωπίνη ζωὴ διαστηματικῶς κινουμένη ἀπὸ τινος ἀρχῆς εἷς τι τέλος προϊοῦσα διέξεισι καὶ μεμέρισται πρὸς τὸ παρῳχηκός τε καὶ προσδοκώμενον ὁ τῇδε βίος (C. Eun. II, 459: GNO I, 360, 17–21).

<sup>126</sup> C. Eun. II, 459: GNO I, 360, 24.

<sup>127</sup> ... μήτε τὸ κατόπιν περικόπτη προϊοῦσαν εἰς τὸ ἄπειρον τοῦ ἀορίστου τὴν ἔννοιαν, μήτε τὸ ἔμπροσθεν σύστασιν τινα καὶ ὄρον τῆς ἀπείρου ζωῆς ἐπαγγέλλεται (C. Eun. II, 459: GNO I, 361, 1 ff). Похоже и C. Eun. III, 6, 8: GNO II, 188, 18–22.

<sup>128</sup> ... τι πέλαγος ἀχανές (C. Eun. I, 364: GNO I, 134, 19). Этот оборот также происходит от Василия, который говорит о «широком море бесконечной жизни Божьей», см. Adv. Eun. I, 16: SC 299, 228, 8.

<sup>129</sup> ... πρὸ τῶν αἰώνων (C. Eun. II, 460: GNO I, 361, 7).

<sup>130</sup> ... τὸν αἰῶνα καὶ ἐπ' αἰῶνα καὶ ἔτι (C. Eun. II, 460–461: GNO I, 361, 14).

<sup>131</sup> ... πᾶν διαστηματικὸν νόημα ἐντὸς τῆς θείας φύσεως περιείληπται, τῇ ἀπειρίᾳ τοῦ τὸ πᾶν περιέχοντος ἀπανταχόθεν ἐμπερατούμενον (C. Eun. II, 460: GNO I, 361, 10 ff).

<sup>132</sup> ... ἐν ἑαυτῇ τοὺς αἰῶνας καὶ πᾶσαν τὴν ἐν τούτοις ἔχουσα κτίσιν (C. Eun. III, 6, 68: GNO II, 210, 12 ff).

<sup>133</sup> ... πάντως ἢ ἐν διαστηματικῇ τινι παρατάσει θεωρεῖσθαι τὰ ὄντα ἢ τοπικοῦ χωρήματος παρέχειν τὴν ἔννοιαν, ἐν ᾧ τὰ καθ' ἕκαστον εἶναι καταλαμβάνεται, ἢ τῇ κατὰ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ τέλος περιγραφῇ ἐντὸς γίνεται τῆς ἡμετέρας ἐπόψεως ... ἢ ... διὰ τῆς σωματικῆς τῶν ποιότητων συνθήκης καταλαμβάνομεν τὸ φαινόμενον (C. Eun. II, 578: GNO I, 395, 3–14).

<sup>134</sup> ... τὸ δὲ ἀόριστον περιληφθῆναι οὐ δύναται (C. Eun. III, 1, 104: GNO II, 38, 28).

<sup>135</sup> Τίτι γὰρ ὀνόματι διαλάβω τὸ ἀπερίληπτον (C. Eun. III, 1, 104: GNO II, 39, 2 ff).

<sup>136</sup> ... διὰ τῆς ἀθανασίας πρόεισιν ἡ ζωὴ πρὸς τὸ ἄπειρον (C. Eun. II, 539: GNO I, 384, 12 ff).

<sup>137</sup> См. C. Eun. III, 6, 73: GNO II, 211, 28 – 212, 1.

<sup>138</sup> ... ἀόριστος πάντως ἐν τῷ ἀγαθῷ θεωρεῖται, τὸ δὲ ἀόριστον τῷ ἀπείρῳ ταῦτόν ἐστιν (C. Eun. I, 169: GNO I, 77, 19 ff).

<sup>139</sup> См. E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit*, с. 118–122. Основываясь на C. Eun. I, 233–235: GNO I, 95, автор реконструирует аналогичное доказательство, исходя из простоты Бога, которая также может перенять роль «метафизической» предпосылки (см. с. 122 – 126 и 133 ff). Получается следующая цепочка размышлений: логическая предпосылка утверждает, что граница каждой вещи определяется наличием ее противоположности. Метафизической предпосылкой является



простота сущности Бога. Доказательство осуществляется в четыре шага. (1) Если Бог Сам по Себе прост, то Он благ Сам по Себе, а не по причине участия в благе. (2) Поскольку сущность Бога не сопряжена с противоположными качествами – ведь Бог прост – присутствие зла как противоположности благу исключено. (3) Из логической предпосылки следует, что Божия величина в благе неограничена. (4) Из этого следует, что Бог неограниченно благ, т. е. бесконечен.

<sup>140</sup> W. Ullmann возражает, указывая, что без следующего невозможно комбинировать предпосылки логического и метафизического характеров, далее, что носителем неограниченности или бесконечности в этих размышлениях является не Божие естество, а Его качество – благо (см. W. Ullmann, *Der logische und der theologische Sinn*, с. 158 ff). По второму из возражений можно указать, что, вероятно, необходимо соединить оба доказательства Mühlenberg'a в одно, чтобы стало очевидно, что благодаря простоте Бога высказывание о каком-либо Его качестве является и высказыванием о Его сущности (хотя Григорий и не сделал этого эксплицитно). Впрочем, в другом месте Григорий явно «переносит» бесконечность с Божиих качеств на само Божество: *εἰ δὲ τὰ περὶ αὐτὸν ἀπεράτῳτα, πολὺ μᾶλλον αὐτὸς ἐκεῖνος κατ' οὐσίαν ὃ τι ποτὲ καὶ ἔστιν [sic!] οὐδενὶ ὄρω κατ' οὐδὲν μέρος διαλαμβάνεται* (С. Eun. III, 1, 104: GNO II, 38, 24 ff).

<sup>141</sup> Против не совсем удачного термина Ullmann'a «участие», который фактически имплицитно подразумевает неравенство, справедливо протестует Th. Böhm, *Theoria*, с. 131 ff.

<sup>142</sup> Как указывает далее W. Ullmann, это доказательство действительно только если понимать неограниченность как неопределенность, а бесконечность – как аристотелевскую потенциальную бесконечность. Более того, неограниченность прилагается только к качествам сущности на высшей степени бытия, а не к ней самой. Если такая сущность существует, остается открытым вопрос количества таких сущностей, которое может быть любым (см. W. Ullmann, *Der logische und der theologische Sinn*, с. 160 ff). Против отождествления в данном пассаже бесконечности и неопределенности и против понимания бесконечности в смысле аристотелевской потенциальной справедливо протестует Th. Böhm, *Theoria*, с. 133 ff.

<sup>143</sup> См. С. Eun. I, 169: GNO I, 77, 20 ff; сходное в I, 236: GNO I, 96, 2 ff. В другом месте Григорий указывает, что пытаться сравнить Бога-Отца с Его Сыном – то же самое, что сравнивать бесконечное с бесконечным (*πῶς συμπαρατείνει τῷ ἀπείρῳ τὸ ἀπείρον*, С. Eun. III, 2, 20: GNO II, 58, 22 ff). См. также *Refut.* 31: GNO II, 324, 15–21. Некой противоположностью размышлению Григория о бесконечности,

предоставляющей возможность помышлять внеуровневую одновременность трех Божественных Ипостасей, является апологетическое толкование, представленное во введении в *Or. cat.* (GNO III/4, 6, 21 – 8, 9). Здесь Григорий, наоборот, на основании понятия совершенства (τελειότης) показывает, что Божество должно быть едино: хотя и здесь он работает с исключением противоположности и дифференцированности, направление аргументации противоположно тому, которое применялось в полемике с Евномием (другого мнения придерживается R. J. Kees, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*, Leiden 1995, с. 9 ff, 16, прим. 55, который считает обе аргументации параллельными).

<sup>144</sup> См. *C. Eun.* III, 2, 20: GNO II, 58, 26 ff. Сыну принадлежит такая же бесконечная жизнь, как и Отцу, так же не имеющая начала во времени, хотя это жизнь, происходящая от Отца, см. *C. Eun.* III, 6, 11: GNO II, 189, 26 – 190, 1. Диастему между Отцом и Сыном опровергает уже Василий (см. *Adv. Eun.* II, 13: SC 305, 48), утверждающий, что Сын, не являясь безначальным (Его начало – в Отце), все же предшествует времени, а потому Он вечен (см. *Adv. Eun.* II, 17: SC 305, 68–70). Диастема времени и для Василия сопродолжительна существованию мира (см. *Adv. Eun.* I, 21: SC 299, 248, 28 ff).

<sup>145</sup> См. *C. Eun.* III, 2, 118; III, 7, 23: GNO II, 91, 11–20; 223, 7–10. См. об этом D. L. Balás, *Eternity*.

<sup>146</sup> *C. Eun.* II, 667: GNO I, 218, 2.

<sup>147</sup> ... τὸ μὲν ἀρχὴν μὴ ἔχειν ἐν οὐσίᾳ τίθεσθαι, τὸ δὲ τέλος μὴ ἔχειν ὡς ἐκτὸς τῆς οὐσίας ἀποποιεῖσθαι (*C. Eun.* I, 671: GNO I, 219, 14 ff).

<sup>148</sup> См. *C. Eun.* I, 673: GNO I, 220, 3 ff.

<sup>149</sup> ... ἐπειδὴ τοίνυν ... πᾶσα δὲ ἡ σπουδὴ τοῖς ζῶσι πρὸς τὸ μέλλον καὶ προσδοκώμενον γίνεται, τιμώτερον ἂν εἴη τοῦ ἀνάρχου τὸ ἀτελεύτητον (*C. Eun.* I, 673: GNO I, 220, 6 ff).

<sup>150</sup> ... πάντα κατὰ τὸ ἐνεστὸς αἰεὶ πάρεστιν ἐπίσης (*C. Eun.* I, 372: GNO I, 136, 25).

<sup>151</sup> ... ἐπὶ θεοῦ γὰρ ὁ ὢν, καὶ ἐστὶ καὶ ἔσται (*C. Eun.* III, 1, 79: GNO II, 31, 27 ff).

<sup>152</sup> *C. Eun.* I, 290–291: GNO I, 112, 9–20.

## 14. «О ЖИЗНИ МОИСЕЯ»

Одним из глубочайших творений позднего периода жизни<sup>1</sup> Григория можно бесспорно считать трактат *О жизни Моисея законодателя, или о совершенстве в добродетели* (по другим рукописям, *О добродетели, или толкование жития Моисея*, *Περὶ ἀρετῆς ἥτοι εἰς τὸν βίον Μωϋσέως*<sup>2</sup>). Это произведение посвящено основам христианской духовности. Григорий отвечает в нем на вопрос своего молодого адресата (имя которого, Кесарий, и даже прозвище «монах», по мнению исследователей, сомнительны<sup>3</sup>), в чем заключается совершенная жизнь (τίς ὁ τέλειός ἐστι βίος<sup>4</sup>). Святитель рассказывает о жизни человека, которого считал образцом совершенства еще Филон Александрийский<sup>5</sup>, – жизни законодателя Моисея. Интересен уже сам факт, что на вопрос о совершенстве Григорий отвечает отсылкой к библейской истории Моисея.

### *Мера добродетели – бесконечность*

Уже во введении<sup>6</sup> Григорий признает – и это не просто риторический жест смирения – что «объять умом совершенство и показать в жизни, что мог бы постигнуть ум», – выше его сил<sup>7</sup>. Словами может быть выражено только то, что ограничено. Совершенство обычно «ограничивается какими-либо известными пределами»<sup>8</sup>: например, в отношении количества (различающегося на «континуум» и «дискретность»<sup>9</sup>), совершенство локтя или числа «десять» обусловлено их началом и концом. «О добродетели (ἀρετή) же познаем мы от Апостола, что у нее один предел совершенства (τέλειότητος ὅρον) – не иметь самого предела (τὸ μὴ ἔχειν αὐτὴν ὅρον)»<sup>10</sup>. Как мы знаем от апостола, добродетель – это постоянное продвижение вперед, к предстоящему

(ср. Флп. 3:13), без остановок в беге. Ведь остановка означает не достижение цели, а начало движения в противоположном направлении. Именно потому, что в движении мы никогда не оказываемся у конца или у цели, мы не можем постичь, что является совершенством добродетели. Мы можем сказать только то, что это – постоянное стремление к ней. То, что может быть определено границами (а значит постигнуто), не может быть добродетелью<sup>11</sup>.

Совершенная добродетель – Григорий пытается придать ей некие очертания – это Сам Бог<sup>12</sup>. Каждый стремящийся к добродетели участвует, таким образом, в Самом Боге<sup>13</sup>. Однако Бог (в отличие от ограниченных благ нашей жизни) не ограничен какой-либо Своей противоположностью, а потому безграничен и беспределен<sup>14</sup>. Потому стремящийся иметь участие в бесконечном никогда не сможет достичь цели своего стремления. «Итак, поскольку знающим то, что по естеству прекрасно, непременно вождедено причастие сего; а оно не имеет предела: то по необходимости вождеделение причащающегося, простираясь в беспредельность, не имеет остановки»<sup>15</sup>.

Таким образом, по мнению Григория, добродетель никогда не сможет достичь совершенства в греческом смысле: достичь пределов. Речь идет об уникальном совершенстве, не ограниченном никакими пределами; его «границы» – противоположность самому понятию границы. Поэтому «у добродетели же один предел – беспредельность»<sup>16</sup>.

Это вовсе не значит, что найти искомое вовсе невозможно. Иначе заповедь, чтобы мы были «совершенны (τέλειοι), как совершен наш Отец Небесный» (ср. Мф. 5:48)<sup>17</sup>, была бы излишней. Совершенство человека, в отличие от Божества, заключается не в исчерпывающем достижении, а в постоянном поиске: «ибо, может быть, иметь у себя прекрасное для того, чтобы всегда желать приобрести его еще больше, – есть уже совершенство человеческой природы», считает Григорий<sup>18</sup>.

В первых строках трактата *О жизни Моисея законодателя* Григорий вкратце излагает свое видение духовного возрастания – это путь постоянного развития, никогда не достигающего цели, или же совершенства, заключающегося не в обретении, а в поиске. Образцами такого пути, «маяками» (πυρσός<sup>19</sup>) на нем, могут быть только истории людей, например, Авраама и Сарры для двух полов человеческого рода, или же законодателя Моисея. Хотя от этих историй нас отделяет отличие наших ситуаций, согласно Григорию, добродетель не привязана к определенному контексту и не ограничена никаким народом. «Из этих историй»<sup>20</sup> мы должны узнать – с помощью аллегорической экзегезы – нечто о нашей собственной ситуации, о нашей «халдейской земле» и нашем «египетском пленении». Поэтому Григорий разделил свое сочинение на две части: в первой, исторической, кратко описывается житие Моисея, известное нам из Писания; во второй, аллегорической, автор задается вопросами о том, что такое человеческая жизнь, что есть добродетель<sup>21</sup>.

### *Агада о Моисее и ее аллегоризация*

В первой книге Григорий рассказывает о Моисее, как он был подброшен в корзине и затем счастливо найден дочерью фараона, как он ушел из дома египетского царя в горы, где получил у неопалимой купины таинственное указание вывести свой народ из Египта, о напряженных переговорах Моисея с фараоном, о десяти «казнях» и бегстве евреев из Египта, об их страдных скитаниях в пустыне, о восхождении Моисея на гору Синай, где ему были даны указания относительно строительства скинии. Повествование завершается рассказом о том, как Моисей послал разведчиков в обетованную Землю, победил в сражении мадианитян во главе с Валаком, а потом умер, глядя с высокой горы на землю, обещанную Богом Израилю, покинул человеческую жизнь, не оставив каких-либо следов.

Эта часть сочинения Григория очень похожа на агадический рассказ Филона в произведении с тем же названием (*Жизнь Моисея*), хотя и изложена более кратко<sup>22</sup>. Как и Григорий, Филон разделил свое сочинение на две части, однако их содержание иное<sup>23</sup>: Филон не занимался историческим и аллегорическим толкованием (хоть он и был знаком с аллегоризацией Моисеевой истории: см. например его *Вопросы к Исходу*), скорее, он просто хотел представить своего героя греческой аудитории. В первой книге Филон рассказывает о Моисее-царе, во второй – о Моисее-первосвященнике, законодателе и пророке<sup>24</sup>.

Григорию же как раз наиболее интересна аллегоризация, трактующая Моисееву историю как парадигму добродетельной жизни<sup>25</sup>. Рождение Моисея он понимает как духовное рождение человека к добродетели; человек приближается к ней с каждым днем, вопреки сопротивлению мучителя-фараона, самостоятельно избирая, какому образу он желает уподобиться (поэтому Григорий говорит, что «и мы бываем некоторым образом отцами себя самих, рождая себя такими, какими сами желаем»<sup>26</sup>). Мудрые родители (т. е. предусмотрительные рассуждения) снабжают новорожденного на путь к свету корзинами, сплетенными из различных прутьев, – воспитанием (παίδευσις<sup>27</sup>) в различных дисциплинах. Под бесплодной царевной, усыновляющей ребенка, Григорий понимает языческую философию<sup>28</sup>: она, конечно, может быть полезна, но из-за нее не следует забывать настоящую мать, – Церковь, питающую своего ребенка животворным молоком<sup>29</sup>. Конфликт между египтянином и евреем, в который вмешался Моисей, истолковывается Григорием как спор между «чуждыми учениями» (τὰ ἑξωθεν δόγματα) и «учением отеческим» (τὰ πατρία<sup>30</sup>), или как схватка между добродетелью и пороками, происходящая в каждом человеке<sup>31</sup>.

Богоявление в горящем кусте Григорий понимает как просвещающую истину, которая открывается тому, кто

избрал уединение<sup>32</sup>. При этом необходимо снять «обувь кожаную», т. е. разрешить «на душевных стопах эту мертвенную и земную кожаную оболочку»<sup>33</sup>, чтобы «составить истинное понятие о сущем» и отличить его от мнимого. Такое познание Григорий определяет как познание истины<sup>34</sup>, определяя в свою очередь истину как «точное постижение того, что в действительности существует»<sup>35</sup>.

Итак, смысл богоявления в неопалимой купине, согласно Григорию, – это познание того, «что из всего объемлемого чувством и созерцаемого умом ничто не есть сущее в подлинном смысле, кроме превысшей всего сущности, которая всему причина и от которой все зависит»<sup>36</sup>. Все существующее помимо этого всего лишь участвует в этом сущем<sup>37</sup>, не истощая его, но только это сущее всегда то же<sup>38</sup>, лишено любых изменений к лучшему или худшему<sup>39</sup>, не нуждается ни в чем, само будучи целью стремлений<sup>40</sup>, – оно есть истинно сущее (τὸ ὄντως ὄν)<sup>41</sup>.

Кто приблизился к этому свету, сияющему в купине, к лучу, засиявшему нам в «телесных терниях», тот способен помочь спасению других, способен вести их к спасению из рабства<sup>42</sup>. Здесь Григорий явно пытается усилить христологическую составляющую своей онтологии богоявления. Христологическим толкованием сопровождается и эпизод с чудесным превращением посоха в змею и обратно, и рассказ о парализованной руке, исцеленной вложением за пазуху: Христос ради нас стал грехом (ср. 2 Кор. 5:21)<sup>43</sup>, т. е. змеей, чтобы освободить нас от греха (чтобы победить змей египетских чародеев); принял наше естество, подверженное изменениям и болезням, чтобы привести нас к нетлению<sup>44</sup>. Итак, Григорий полагает, что обожение человека опосредовано познанием: оно даровано тому, кто «познал эти вещи»<sup>45</sup>, – кто постиг урок явления Христа.

Григорий находит аллегорический смысл в каждой детали истории Моисея: например, жена Моисея, происходящая из чужого народа, представляет светскую культуру,

которая может быть спутницей жизни, но ее детей необходимо обрезать, иначе говоря, избавить от всего несовместимого с христианством<sup>46</sup>. Кары, постигшие египтян и не коснувшиеся евреев, Григорий ассоциирует со словом истины, которое по-разному воздействует на принимающих и отвергающих его, или же с плодами добродетелей и пороков<sup>47</sup>. Исход из Египта, сопровождаемый похищением египетских драгоценностей, толкуется как освобождение, достигнутое добродетелью, которое заимствует и использует все богатство светской культуры<sup>48</sup>. Переход через Красное море, в котором тонет египетское войско, очевидно, означает купель крещения, где человек отрекается от пороков<sup>49</sup>, и т. д.

### *Синайское богоявление*

Вершиной добродетели<sup>50</sup>, по Григорию, является богоявление на горе Синай (ср. Исх. 19 и ниже), где выстоявший в бою и одолевший противников «возводится к таинственному боговедению»<sup>51</sup>, к «созерцанию превысшего Естества»<sup>52</sup>. Однако для этого необходимо очистить и «омыть одежды»<sup>53</sup>, а также отогнать от горы скот, т. е. подняться над чувственным познанием на уровень ноэтического созерцания<sup>54</sup>. Созерцание Бога (ἡ τοῦ Θεοῦ θεωρία), однако, превышает не только чувственное познание, но и обычное интеллектуальное познание<sup>55</sup>. Поэтому богословие – «подлинно крутая и неприступная гора»<sup>56</sup>: ведь Синай – согласно сведениям, почерпнутым Григорием у Филона<sup>57</sup>, – как раз и означает «неприступный»<sup>58</sup>.

Уже в своем историческом толковании, в первой книге своего сочинения, Григорий описал восхождение на Синай в терминологии тайноводческого посвящения (μύησις,<sup>59</sup> μυσταγωγία<sup>60</sup>), которое получает сам Моисей, а через него и весь Израиль. В своем аллегорическом толковании Григорий настаивает прежде всего на том, что Моисей видел Бога во мраке (γνώφος<sup>61</sup>). Григорий указывает, что это некая



противоположность богоявлению в свете неопалимой купины. Таково, по его мнению, движение по духовному пути: от первоначального света, разгоняющего тьму (σκóτος<sup>62</sup>), к постепенному познанию того, что Бога познать невозможно, к видению во тьме. Самое адекватное познание, которое мы можем получить о Боге, – это именно мрак неведения:

Ум же, простираясь далее, с большей и совершеннейшей всегда внимательностью углубляясь в уразумение истинно постижимого, чем паче приближается к созерцанию (τῇ θεωρίᾳ), тем более усматривает несозерцаемость Божественного естества (τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον). Ибо оставив все видимое, не только то, что воспримлет чувство, но и то, что видит, кажется, разум, непрестанно идет к более внутреннему (πρὸς τὸ ἐνδότερον), пока пытливостью разума не проникнет в незримое и непостижимое и там не увидит Бога. Ибо в этом истинное познание искомого: в том и познание наше, что не знаем (ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν), потому что искомое выше всякого познания, как бы неким мраком (τῇ γνῶσφι) объято отовсюду непостижимостью. Поэтому и возвышенный Иоанн, бывший в таком светозарном мраке (ἐν τῷ λαμπρῷ γνῶσφι), говорит: *Бога никто же виде нигде же* (Ин. 1:18), – решительно утверждая этими словами (ἀπόφασις), что не людям только, но и всякому разумному естеству недоступно ведение Божией сущности<sup>63</sup>.

Этот мотив видения в невидении развивает уже Филон, – однако не в *Житии Моисея* (где он представляет сцену на Синае как посвящение Моисея в иереи<sup>64</sup>, особенно подчеркивая значимость предписаний относительно создания скинии), а в размышлении *О потомках надменного Каина и о его изгнании*. Как и Григорий, Филон считает, что Моисей (согласно Исх. 20:21) должен был войти «во тьму (εἰς τὸν γνῶφον), где был Бог»<sup>65</sup>, «в неприступные и безвидные помышления о сущем»<sup>66</sup>. Бог наполняет весь космос Своим присутствием, при этом превышает его и остается вне его<sup>67</sup>. И потому «[душа] стяжает величайшее благо (μέγιστον ἀγαθόν) — понимает, что Бог по Своему бытию

непостижим (καταλαβεῖν ὅτι ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς), а также она видит именно то, что Он невидим (αὐτὸ τοῦτο ἰδεῖν ὅτι ἐστὶν ἀόρατος)»<sup>68</sup>.

Путь к этому благу сложен, поскольку цель «постоянно убегает» (ἐξαναχωροῦντος αἰεί), «весьма отдаляется» (μακρὰν ἀφίσταμένου) и «остается на бесконечном расстоянии от преследующих ее» (φθάνοντος ἀλείφω τῷ μεταξύ διαστήματι τοὺς διώκοντας<sup>69</sup>). Однако «даже если цель не будет достигнута, поиск Прекрасного сам по себе способен вызвать предвкушение радости»<sup>70</sup>.

Идея человеческого пути, который никогда вполне не достигает цели и имеет смысл сам в себе, возникает, таким образом, уже у Филона, хотя александрийский ученый не создал на ее основе последовательную духовную программу и не сделал ее центральным мотивом своего агадического рассказа о *Житии Моисея*. Такое важное место этот мотив займет только у Григория.

Даже при описании синайского богоявления Григорий не пренебрегает косвенной аллегорией: глас трубы, сопровождающий восхождение Моисея, святитель понимает как «устроение небесных чудес»<sup>71</sup>, возвещающее человеку славу Творца. «Нерукотворенная скиния», которая была показана Моисею на горе, и «рукотворенное устройство ее»<sup>72</sup>, которой было воплощено им, – это, для Григория, христологический образ нетварной, предсущей *«Божией силы и Божией премудрости»* (1 Кор. 1:24), которая восприняла материальное существование и тварность<sup>73</sup>. Такой взгляд на скинию подсказывает Григорию аллегорическое толкование каждой ее детали: семисвечник означает семь лучей Духа, почивающего на Мессии, о которых упоминает Исаия (ср. Ис. 11:2); жертва умилоствления, как сообщает Апостол (Рим. 3:25), указывает на Самого Христа; алтарь и кадило обозначают непрестанное славословие небесных сил; херувимы, своими крылами покрывающие Ковчег Завета, напоминают о непостижимости божественных тайн<sup>74</sup> и т. д.

Рассказ о языческом поклонении израильтян золотому тельцу, о гневе Моисея, разбивающего скрижали Завета, и о записи Богом Закона на новых скрижалях, взятых из земного материала, Григорий интерпретирует христологически. Изначальное, бессмертное человеческое естество, несущее в себе письмена Божественного закона, было разбито грехом, однако Законодатель Христос, взяв из нашего естества новые скрижали, вернул их к изначальной цели и исходной красоте<sup>75</sup>.

### *Богоявление в расщелине скалы*

К главному мотиву своего повествования Григорий возвращается в рассказе о просьбе Моисея к Богу открыть Себя ему (ср. Исх. 33:13). Эта просьба, казалось бы, противоречит свидетельству Писания о том, что Моисей уже разговаривал с Богом «лицем к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх. 33:11)<sup>76</sup>. Почему Моисей требует открыться от Бога, Который уже разговаривал с ним «лицом к лицу»? Уже сама эта неясность свидетельствует о неоднозначности такой просьбы; вероятнее всего, в ней выражается человеческая тяга к обожению. Однако это превышает человеческие силы, как мы уже знаем из синайского богоявления: единственное доступное человеку видение – видеть в невидении<sup>77</sup>. Просьба Моисея одновременно и была, и не была выполнена: поставив Моисея в расщелине скалы, Господь прикрывает Своей рукой вход и позволяет Моисею увидеть Себя лишь «сзади», со спины (ср. Исх. 33:23)<sup>78</sup>.

Этот рассказ нельзя понимать дословно уже потому, указывает Григорий, что у Бога нет спины, как у телесного существа, – значит, необходимо искать духовный смысл рассказа. Григорий находит его в представлении о человеческом совершенстве как о пути, который никогда окончательно не приводит к цели.

Если материальные предметы естественно падают вниз, пока не натолкнутся на препятствие, то душа, избавленная

от земных уз, наоборот, неудержимо поднимается вверх, – Григорий приводит рассуждения Платона<sup>79</sup>, – поскольку ее притягивает естественность блага<sup>80</sup>. Продвигаясь ввысь<sup>81</sup> в стремлении к небесам, она, словами Апостола (Флп. 3:13), «*в предняя простирается*»<sup>82</sup>. Какой бы высоты ни достигла душа, она не в силах отвести взгляд от тех высот, которые все еще перед ней, и потому не может остановиться в своем движении; достигнутое для нее становится лишь стимулом к дальнейшему полету<sup>83</sup>.

Григорий отождествляет этот полет с шествием по лестнице Иакова (ср. Быт 28:12), где восхождение на очередную ступень означает начало дальнейшего подъема<sup>84</sup>. Такое движение можно видеть и в истории Моисея: Моисей не желает слыть сыном египетской царевны, мстит за своего единоплеменника, уходит в пустыню, видит свет неопалимой купины и снимает перед ней «обувь кожаную», освобождает свой народ, видит тонущие полчища врагов, изводит воду из скалы, питается небесным хлебом, одолевает иноплеменников воздеянием рук, входит во мрак, где поучается о таинствах священства и о нерукотворной скинии, уничтожает золотого идола и обновляет разбитые скрижали Завета<sup>85</sup>, – и все равно «пламенеет еще вожделением, не насытимо ищет большего, и что всегда имел во власти, еще того жаждет»<sup>86</sup>, – жаждет увидеть Бога, причем не по мере человеческих сил, «но каков Бог Сам в Себе»<sup>87</sup>.

Предпосылкой такого непрестанного полета и неумного стремления является некое знание о том, к чему стремится душа – иначе она не могла бы знать, что все еще не достигла цели. Григорий излагает эту мысль совершенно в русле (нео)платонического понимания прекрасного: душа по природе исполнена «пламенеющим любовью [букв. эротическим] расположением к прекрасному по естеству»<sup>88</sup>, заставляющим душу возноситься в надежде от видимой ею красоты к красоте трансцендентной<sup>89</sup>, к первообразу видимого отображения. По Божественному домостроительству,

стремление видеть эту красоту «не при помощи каких-либо зеркал, или в образах, но лицом к лицу»<sup>90</sup>, наслаждаться ею, должно быть удовлетворено, – но не так, чтобы душа достигла успокоения и полного насыщения<sup>91</sup>.

То, что душа жаждет увидеть, есть «действительное бытие» и «настоящая жизнь»<sup>92</sup>, которые увидеть невозможно. Подменить их чем-либо более доступным нашему взгляду – значит отделить себя от настоящего бытия и настоящей жизни. Поэтому Писание говорит, что человек не может увидеть Бога и остаться живым (см. Исх. 33:20)<sup>93</sup>.

Божия непостижимость соединяется в представлении Григория с неограниченностью Божества<sup>94</sup>. Бог, Который есть сама красота<sup>95</sup>, не имеет пределов и не ограничен противоположностью, иначе Он был бы в их власти. То же, что неограниченно, не может быть постигнуто<sup>96</sup>, а потому человеческое вожделение неутолимо, оно не позволяет перевести дыхание.

В том и состоит истинное видение Бога, что у взирающего на Него никогда не прекращается это вожделение (Καὶ τοῦτο ἐστὶν ὄντως τὸ ἰδεῖν τὸν Θεόν, τὸ μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὐρεῖν)<sup>97</sup>.

Никакие пределы не ограничат движение восхождения к Богу, поскольку Бог есть сама беспредельная красота, а вожделение Его никогда не будет вполне утолено<sup>98</sup>.

«Место» у Бога, о котором упоминает библейский текст (Исх. 33:20), согласно Григорию, так велико, «что проходящему оное никогда невозможно прекратить свое течение»<sup>99</sup>; это «место» символизирует бесконечность и безграничность (τὸ ἄπειρόν τε καὶ ὁρίστον<sup>100</sup>). Бог в этом «месте», по Григорию, предстает одновременно и покоем, и движением<sup>101</sup>: чем тверже кто-либо пребывает в благе, которого он уже достиг, тем увереннее он продвигается вперед в беге добродетели<sup>102</sup>. Согласно аллегории Григория, именно это обозначает расщелина в скале, где Моисей достиг покоя богообщения.

И этому богоявлению Григорий дает христологическое толкование: «место у Бога» или «расщелина в скале», символизирующие цель нашего бегства, – небесный Иерусалим, Царство небесное; пребывание у Отца – означает «покой» в «скале» (Исх. 33:21), во Христе<sup>103</sup>.

Наконец, «видеть задняя» (τὸ [τὰ] ὀπίσω βλέπειν) Господа, по Григорию, означает призвание «идти в след Бога, куда ни поведет Он» (ὀπίσω ... ἐλθεῖν<sup>104</sup>), видя Его перед собой. Ведь видеть Бога можно только тогда, когда мы следуем за Ним<sup>105</sup>.

### *Добродетель как дружба с Богом*

Как мы уже знаем из Бесед на Книгу Екклесиаста<sup>106</sup>, Григорию известно античное представление о добродетели как о «царском пути» (ἡ βασιλικὴ λεωφόρος<sup>107</sup>) между двумя крайностями, который не отклоняется «ни вправо, ни влево»<sup>108</sup>: например, мужество как средний путь между трусостью и дерзостью, или мудрость как среднее между хитростью и наивностью (поскольку мало быть только «мудрым как змий» или только «простым как голубь», см. Мф. 10:16)<sup>109</sup>. Итак, приближаясь к заключению своего сочинения и к выводам, что такое добродетель и в чем Моисей является ее образцом (εἰς ἀρετῆς ὑπόδειγμα<sup>110</sup>), Григорий снова повторяет свое представление о совершенстве, которое заключается не в достижении, а в постоянном ничем не ограниченном движении<sup>111</sup>, в непрекращающемся возрастании к лучшему<sup>112</sup>, постоянном преодолении самого себя<sup>113</sup>.

В этом смысле можно объяснить и библейский рассказ о том, что Моисей не вошел в Землю обетованную, а лишь увидел ее с возвышения (см. Втор. 34:4). Григорий прибегает здесь к непере译имой игре слов, где выражение κορυφή означает и вершину горы, и венчаемое темя. Как умелый скульптор, который работал над «статуей своей жизни»<sup>114</sup>, завершает свое произведение не окончанием, а увенчани-

ем<sup>115</sup>, так и Моисей завершил свой путь не достижением цели, но восхождением на гору прославления, откуда он издали увидел Землю обетованную.

Григорий не оставляет без внимания и библейское упоминание о том, что никому не известно место погребения Моисея (см. Втор. 34:66). Отсутствие погребения служит символом незавершенного, неоконченного пути, однако Григорий дает ему еще одно пояснение: Моисей как настоящий «раб Божий» – οἰκέτης Θεοῦ (Втор. 34:5 О', буквально «домочадец Бога»<sup>116</sup>) – вознесся над вещами этого мира. Поэтому жизнь пророка не была завершена земным погребением, но получила «кончину живую» (τελευτήν ζῶσαν<sup>117</sup>): как созданный «по образу Божию» (κατ' εἰκόνα Θεοῦ<sup>118</sup>) и во всем уподобившийся Первообразу<sup>119</sup>, он избежал власти тления.

Стимулом течения Моисея, целью (τέλος), которую нам необходимо постоянно иметь в виду (οὗ εἵνεκα<sup>120</sup>), был не страх наказания или надежда на вознаграждение, а стремление стать «Божиим другом» (τὸ φίλον ... ὀνομασθῆναι Θεοῦ<sup>121</sup>, см. Исх. 33:11, или «любезным Богу»: φίλον γενέσθαι Θεῷ<sup>122</sup>). Именно это влечение к «дружбе с Богом» (ἡ φιλία τοῦ Θεοῦ<sup>123</sup>), которое никогда вполне не достигает своей цели, но само заключает в себе свое совершенство, дает великому Моисею величайшее «возможное совершенство»<sup>124</sup>, дает его жизни достичь «самого крайнего предела совершенства»<sup>125</sup>.

\* \* \*

В трактате *О жизни Моисея* мы находим одно из самых продуманных изложений Григориева мотива Божией неограниченности и бесконечного пути человека, – ответ святителя на вопрос, что есть добродетель и что есть совершенство человеческой жизни. Григорий отвечает пересказом истории пророка; но в то же время пытается дать некое определение добродетели или совершенства как по-

стоянного стремления к ним, как непрерывного движения в них. Человеческая жажда совершенства, пусть и постоянно утоляемая, никогда не достигнет насыщения, – никогда не остановится и не застынет у цели. Ведь ее цель бесконечна, и в ней нельзя достичь какой-либо границы. В трактате *О жизни Моисея* этот мотив яснее всего представлен в цикле трех богоявлений. Явление Бога в свете неопалимой купины показывает, что Бог – истинное бытие. Синайское явление во мраке указывает, что видеть Бога – значит понять, что видеть Его нельзя. Богоявление в расщелине скалы, где Моисей видит Бога «сзади», означает осознание, что стремление видеть Его может исполниться лишь частично, но никогда – вполне.

В богоявлении в скальной расщелине беспредельный и бесконечный Бог предстает как беспредельная, бесконечная красота, не ограниченная никакой противоположностью. Всё движение души, ее бесконечный путь понимается здесь как эротическое стремление к красоте, заложенное в самом устройении души. И хотя это стремление никогда не достигнет полного утоления, душа может уподобиться красоте как образ – первообразу. Поэтому «место у Бога» символизирует у Григория «движение и покой одновременно», бесконечный бег на «месте», которое лишено каких-либо границ. Можно сделать вывод, хотя Григорий прямо об этом не говорит, что преследование первообраза – это уподобление беспредельной красоте бесконечным стремлением к ней.

В самом заключении своего сочинения Григорий вводит еще один мотив, раскрывающий его основную мысль, – мотив «дружбы с Богом». Совершенство, до сих пор описываемое только как парадокс пребывания в поиске, теперь представляется как стремление стать другом Бога и всячески хранить эту дружбу, но не из страха наказания или надежды на обещанное вознаграждение, но ради самой дружбы. Стремление увидеть красоту лицом к лицу, какова она сама



по себе, не может быть вполне утолено, а стремление к дружбе с Богом постоянно возрастает. Также об этом стремлении можно было бы сказать, – хотя Григорий и не делает этого эксплицитно, – что он не знает иной границы или меры насыщения, нежели само это стремление. В самом конце трактата Григория неоплатонический «полет к красоте», не имеющей никаких границ, исподволь заменяется неистощимостью самого отношения к ней, которое не знает полного насыщения и потому предстает движением без конца.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. замечание Григория о его «сединах» (*Vita Moysis*: GNO VII/1, 2, 13 ff), см. также выше, глава *Жизнь и труды Григория*, прим. 63.

<sup>2</sup> Под этим более пространном названием изд. Н. Musurillo, GNO VII/1 (Лейден, 1964). Частично отличающееся издание, подготовленное J. Daniélou для SC 1bis (Париж, 1955), перепечатано также в SC1ter (Париж, 1968); название сочинения звучит здесь иначе (согласно другим рукописям): *О жизни Моисея Законодателя, или о совершенстве в добродетели* (Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως τοῦ νομοθέτου ἢ περὶ τῆς κατ' ἀρετὴν τελειότητος). О вариантах названия см. GNO VII/1, 1 ad locum; SC 1ter, 44 ad locum. Некоторые исправления текста в редакции Н. Musurillo предлагает М. Simonetti («Note sul testo della Vita di Mosè di Gregorio di Nissa» // *Orpheus*, 3, 1982, с. 338–357; «Ancora sul testo della Vita di Mosè di Gregorio di Nissa» // *Filologia e forme letterarie*, сборник для F. della Corte, изд. P. Grimal – I. Lana, Urbino 1987, с. 475–482), который издал пересмотренный текст в греко-итальянской публикации *Gregorio di Nissa, La vita di Mosè*, см. выше, глава *Издания трудов Григория*, прим. 18.

<sup>3</sup> См. SC 1ter, 324, прим. 2; GNO VII/1, 143, 20 ad locum. Другие рукописи указывают других адресатов, ср. GNO VII/1, 1, 1–3 ad locum.

<sup>4</sup> *Vita Moysis* I: GNO VII/1, 2, 20 ff.

<sup>5</sup> ... ἀνδρὸς τὰ πάντα μεγίστου καὶ τελειότατου (Филон, *Vita Mos.* I, 1).

<sup>6</sup> Разбор всего *proemia* приводит Т. Böhm, *Theoria*, с. 27–66.

<sup>7</sup> ... τὸ τε γὰρ περιλαβεῖν τῷ λόγῳ τὴν τελειότητα καὶ τὸ ἐπὶ τοῦ βίου δεῖξαι ὅπερ ἂν ὁ λόγος κατανοήσῃ ὑπὲρ τὴν ἐμὴν δύναμιν ἐκάτερον τούτων εἶναι φημι (*Vita Moysis* I: GNO VII/1, 2, 24 ff; здесь и далее русский перевод трактата *О жизни Моисея Законодателя, или о совершенстве в добродетели* приводится по изд.: *Антология. Восточные Отцы и учителя Церкви IV века*. Том II. Издательство МФТИ, 2000).

<sup>8</sup> ... πέρασι τιςιν ὠρισμένοις (*Vita Moysis* I: GNO VII/1, 3, 7).

<sup>9</sup> ... ὅλον ἐπὶ τοῦ ποσοῦ τοῦ τε συνεχοῦς καὶ τοῦ διωρισμένου (*Vita Moysis* I: GNO VII/1, 3,8 ff). О двух этих аспектах количества говорит уже Аристотель: Τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μὲν ἐστὶ διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές (*Cat.* 6: 4b20). Как «континуум» (τὸ συνεχές) Аристотель понимает линию, поверхность, тело, время, место; как «дискретное» (τὸ διωρισμένον) он указывает число (количество) и речь. Таким образом, примеры Григория – локоть и число десять – соответствуют указаниям Стагирита. «Континуум», согласно Аристотелю, – измеримая величина (μέγεθος), «дискретное» же, напротив, – исчислимое множество (πλήθος), ср. *Met.* V, 13: 1020a8–14. Для Аристотеля «континуум» есть то, части чего смежны и имеют общую границу, «дискретность» же, напротив, означает, что количество состоит из отделимых частей, у которых общей границы нет. Для определения количества по Аристотелю решающей является граница. О представлениях Аристотеля см. *Cat.* 6: 4b20–5a37; *Phys.* V, 3; VI, 1: 227a10–32; 231a21–231b18; см. об этом К. Oehler, *Aristoteles. Kategorien*, Darmstadt 1984, с. 225–234. Указанный пассаж (*Vita Moysis* I: GNO VII/1, 3, 8 ff) разбирает Th. Böhm, предполагая, однако, вероятное неоплатоническое влияние: см., напр., различие Платином «континуума» и «дискретного» (*Enn.* VI, 3 [44], 13, 1) или его примеры локтя и десятки, использованные в совершенно ином контексте (*Enn.* III, 7 [45], 9, 15–19). См. Th. Böhm, *Theoria*, с. 38–46.

<sup>10</sup> *Vita Moysis* I: GNO VII/1, 3, 12 ff.

<sup>11</sup> ... τὸ διαλαμβανόμενον πέρασιν ἀρετὴ οὐκ ἔστιν (*Vita Moysis* I: GNO VII/1, 4, 1 ff).

<sup>12</sup> ... αὐτός [scil. θεός] ἐστὶν ἡ παντελής ἀρετὴ (*Vita Moysis* I: GNO VII/1, 4, 11 ff).

<sup>13</sup> ... Θεοῦ μετέχει (*Vita Moysis* I: GNO VII/1, 4, 11).

<sup>14</sup> ... ἀπαράδεκτον δὲ τοῦ ἐναντίου τὸ Θεῖον, ἀόριστος ἄρα καὶ ἀπεράτῳτος ἡ θεία φύσις καταλαμβάνεται (*Vita Moysis* I: GNO VII/1, 4, 8 ff).

<sup>15</sup> ... ἡ τοῦ μετέχοντος ἐπιθυμία τῷ ἀόριστῳ συμπαρατείνουσα στάσιν οὐκ ἔχει (*Vita Moysis* I: GNO VII/1, 4, 14 ff).

<sup>16</sup> ... ἡ τελειότης ... ὅροις οὐ διαλαμβάνεται, τῆς δὲ ἀρετῆς εἰς ὅρος ἐστὶ τὸ ἀόριστον (*Vita Moysis* I: GNO VII/1, 4, 17 ff).

<sup>17</sup> Ср. *Vita Mos.* I: GNO VII/1, 4, 20–23.

<sup>18</sup> Τάχα γὰρ τὸ οὕτως ἔχειν ὡς αἰεὶ ἐθέλειν ἐν τῷ καλῷ τὸ πλέον ἔχειν ἡ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τελειότης ἐστὶ (*Vita Mos.* I: GNO VII/1, 5, 2 ff). Подобным образом Григорий завершает свое сочинение *О совершенстве*: «... поскольку истинное совершенство заключается в том, что»

бы никогда не останавливаться в возрастании к большему и никогда не полагать границы совершенству» (GNO VIII/1, 214, 4 ff). Так, по мнению Григория, можно оценить необходимую и неизбежную человеческую изменчивость (GNO VIII/1, 213, 17 – 214, 4).

<sup>19</sup> *Vita Moysis* I: GNO VII/1, 5, 25.

<sup>20</sup> ... ἰδεῖν ἐκ τῆς ἱστορίας (*Vita Moysis* I: GNO VII/1, 6, 21).

<sup>21</sup> Ср. *Vita Moysis* I: GNO VII/1, 6, 24–7, 3. Н. Musurillo (GNO VII/1) и J. Daniélou (SC 1bis, 1ter) также издали все сочинение в двух книгах; если согласно J. Daniélou предисловие предваряет первую книгу (см. SC 1ter, 44–54), Н. Musurillo понимает ее как часть книги (GNO VII/1, I, 1, 5 – 7, 3).

<sup>22</sup> Ср. об этом введение J. Daniélou к изд. SC 1ter, 16–21.

<sup>23</sup> Различия обоих сочинений, аллегорических методов, подчеркивает Р. Mirri: если Филон в своей *Vita Moysis* обращается к аллегории стоического типа (отдельные элементы повествования представляют физические или душевные силы) и пифагорейского типа (аллегоризация численных данных), то Григорий понимает все повествование о Моисее как прообраз христианской жизни, причем ἱστορία – лишь отправная точка для θεωρία (ср. Р. Mirri, «La Vita di Mosè di Filone Alessandrino e di Gregorio Nissen. Note sull'uso dell'allegoria» // *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Università di Perugia, 6, 1982/83, с. 29–53).

<sup>24</sup> Ср. Филон, *Vita Mos.* I, 334; II, 2.

<sup>25</sup> Н. J. Sieben находит в построении второй книги последовательную структуру духовной жизни (параграфы согласно изданию SC 1): 1. начало духовной жизни до первого «опыта Бога» (II, 1–41); 2. искушение и причина падения (II, 42–88); 3. отражение искушения (II, 89–116); 4. помощь Божия и человеческое усердие (II, 117–129); 5. духовная поддержка на пути (II, 130–151); 6. второй «опыт Бога» (II, 152–217); 7. третий «опыт Бога», пороки, добродетели и последнее искушение (II, 218–304); 8. дружба с Богом как цель духовной жизни (II, 305–321). См. Н. J. Sieben, «Die Vita Moysis (II) des Gregor von Nyssa – ein geistlicher Wegweiser: Aufbau und Hauptthemen» // *Theologie und Philosophie*, 70, 1995, с. 494–525.

<sup>26</sup> Καὶ ἐσμεν ἑαυτῶν τρόπον τινὰ πατέρες, ἑαυτοὺς οἴους ἂν ἐθέλωμεν τίκτοντες καὶ ἀπὸ τῆς ἰδίας προαιρέσεως εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 34, 11 ff).

<sup>27</sup> *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 35, 15.

<sup>28</sup> ... ἡ ἐξωθεν φιλοσοφία (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 36, 8 ff).

<sup>29</sup> Ср. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 36, 22 – 37, 7.

<sup>30</sup> *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 37, 9.

<sup>31</sup> Ср. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 37, 17 – 38, 6.

<sup>32</sup> Ср. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 38, 25 – 39, 16. Th. Böhm (*Theoria*, с. 237–247) толкует богоявление в неопалимой купине в смысле «фотогогии» (ведение к свету).

<sup>33</sup> *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 39, 24 ff. «Кожаные ризы» из шкур убитых животных весьма вероятно являются здесь аллегорией смертной плоти и сопровождающих ее страстей. См. об этом выше, гл. О девстве, прим. 15.

<sup>34</sup> Τοῦτο ἐστὶν ἀληθῶς τὸ ὄντως ὄν καὶ ἡ τοῦτου κατανόησις τῆς ἀληθείας ἐστὶ γνῶσις (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 41, 1 ff).

<sup>35</sup> Ἀλήθεια δὲ ἡ τοῦ ὄντως ὄντος ἀσφαλῆς κατανόησις (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 40, 7 ff).

<sup>36</sup> ... οὐδὲν τῶν ἄλλων, ὅσα τε τῇ αἰσθήσει καταλαμβάνεται καὶ ὅσα κατὰ διάνοιαν θεωρεῖται, τῷ ὄντι ὑφέστηκε, πλὴν ἡ τῆς ὑπερανεστώσης αἰτίας τοῦ παντός ἀφ' ἧς ἐξήπται τὸ πᾶν (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 40, 14–17).

<sup>37</sup> ... τῆς μετουσίας τοῦ ὄντος εἶναι (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 40, 19 ff).

<sup>38</sup> ... ὡσαύτως ἔχον αἰεὶ (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 40, 20).

<sup>39</sup> ... τὸ πρὸς πᾶσαν μεταβολὴν τήν τε πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ πρὸς τὸ χειρόν ἐπίσης ἀκίνητον (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 40, 21 ff).

<sup>40</sup> ... τὸ μόνον ὁρεκτόν (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 40, 23 ff).

<sup>41</sup> *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 41, 1.

<sup>42</sup> *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 41, 2–10. Этот момент в толковании Григорием богоявления в неопалимой купине подчеркивает М. Harl. Автор напоминает о периодизации, излагаемой раввинской и раннехристианской традицией, вычленяющей три сорокалетних периода: (1) пребывание во дворце фараона, где Моисей освоил языческие науки, (2) уединение в пустыне, (3) служение освободителем и вождем Израиля (ср. М. Harl, «Les trois quarantaines de la vie de Moïse. Schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens» // *Revue des Études Grecques*, 80, 1967, с. 407–412). Теофания в горящем кусте, где Бог открывает Себя как «Сущий» (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, Ex 3,14 О'), является границей второго и третьего периодов: Моисей стал готов к служению, когда понял, что такое бытие истинное и бытие мнимое (ср. М. Harl, «Citations et commentaires d'Exode 3,14 chez les Pères Grecs des quatre premiers siècles» // *Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,1 – 24*, Paris 1978, с. 87–108).

<sup>43</sup> Здесь синодальный перевод отличается от греческого оригинала, в котором фигурирует: ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐποίησεν. – Прим. пер.

<sup>44</sup> Ср. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 41, 10 – 43, 1.

<sup>45</sup> 'Ο τοίνυν ἐν περινοίᾳ τούτων γενόμενος θεὸς ἄντικρυς γίνεται (*Vita Moysis* II: 43, 7).

<sup>46</sup> Ср. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 43, 20 – 44, 23.

<sup>47</sup> *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 51, 21 – 64, 5.

<sup>48</sup> *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 68, 8 – 69, 3.

<sup>49</sup> *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 70, 23 – 74, 10.

<sup>50</sup> ... τὰ ὑψηλότερα τῆς ἀρετῆς (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 82, 4 ff).

<sup>51</sup> ... προσάγεται τῇ ἀπορρήτῳ ἐκείνῃ θεογνωσίᾳ (*Vita Moysis* II: 82, 8 ff).

<sup>52</sup> ... τῇ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως θεωρίᾳ (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 83, 6 ff).

<sup>53</sup> Ср. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 83, 7–22.

<sup>54</sup> ... ἐν τῇ τῶν νοητῶν θεωρίᾳ (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 84, 4). Th. Böhm (*Theoria*, с. 248–255) понимает синайскую теοφанию в смысле продолжающейся ἀφαίρεσις (убывание, лишение).

<sup>55</sup> *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 84, 8–11.

<sup>56</sup> "Ορος γάρ ἐστίν ὡς ἀληθῶς ἄναντες καὶ δυσπρόσιτον ἡ θεολογία (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 84, 21 ff).

<sup>57</sup> Ср. Филон, *Quaest. in Ex.* II, 45: Arnaldez 34C, 174 (согласно армянской версии; греческий фрагмент: Arnaldez 33, 267).

<sup>58</sup> О синайской теοφании согласно Септуагинте, Филону, Григорию Нисскому и Дионисию Ареопагиту см. Y. de Andia, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden 1996, с. 303–373. Описанная Григорием теοφания состоит, по мнению автора, из трех основных элементов: очищение (κάθαρσις), восхождение на гору (собственно θεολογία) и вхождение во мрак (γνόφος), см. с. 324 ff.

<sup>59</sup> *Vita Moysis* I: GNO VII/1, 19, 21.

<sup>60</sup> *Vita Moysis* I: GNO VII/1, 19, 24.

<sup>61</sup> *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 86, 11. О мотиве мрака см. Y. de Andia, *Henosis*, с. 334–337.

<sup>62</sup> *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 86, 19.

<sup>63</sup> *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 86, 20 – 87, 13. Y. de Andia усматривает в описании Григорием синайского «вхождения во мрак» два основных этапа: восхождение в созерцание (θεωρία) и обращение внутрь (πρὸς τὸ ἐνδότερον). Ср. Y. de Andia, *Henosis*, с. 324 ff.

<sup>64</sup> ... ἐμυσταγωγεῖτο παιδευόμενος τὰ κατὰ τὴν ἱερωσύνην πάντα (Филон, *Vita Mos.* II, 71).

<sup>65</sup> Филон, *De poster.* 14.

<sup>66</sup> ... εἰς τὰς ἀδύτους καὶ αἰδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας (Филон, *De poster.* 14).

<sup>67</sup> ... πεπλήρωκε τὸν κόσμον ... ἐπιβεβηκῶς δὲ καὶ ἔξω ... ὢν (Филон, *De poster.* 14).

<sup>68</sup> Φιλον, *De poster.* 15 (V); здесь и далее – рус. пер. А. В. Рубана.

<sup>69</sup> Φιλον, *De poster.* 18.

<sup>70</sup> ... ἰκανὴ γὰρ ἐξ ἑαυτῆς προευφραίνειν ἐστὶν ἡ τοῦ καλοῦ ζήτησις, κὰν ἀτυχῆται τὸ τέλος (Φιλον, *De poster.* 21).

<sup>71</sup> ... ἡ ... τῶν κατ' οὐρανὸν θαυμάτων διασκευὴ (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 88, 26 – 89, 1).

<sup>72</sup> ... διὰ τῆς ὑλικῆς μιμήσεως (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 89, 13).

<sup>73</sup> ... τῷ μὲν προϋπάρχειν ἄκτιστον, τῷ δὲ κατὰ τὴν ὑλικὴν ταύτην σύστασιν κτιστὴν γενομένην (*Vita Moysis* II, 174: GNO VII/1, 91, 19 ff).  
О христологическом аспекте синайской теοφании см. Y. de Andia, *Henosis*, с. 326–330.

<sup>74</sup> Ср. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 93, 20 – 94, 19.

<sup>75</sup> Ср. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 107, 21 – 109, 19.

<sup>76</sup> Ср. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 110, 6–11.

<sup>77</sup> L. F. Mateo-Seco поэтому поясняет «видение лицом к лицу», о котором идет речь в кульминационных моментах Жития Моисея, как понимание того, что Бог ускользает от понимания (ср. L. F. Mateo-Seco, «1 Cor 13,12 in Gregory of Nyssa's Theological Thinking» // *Studia patristica*, 32, 1997, с. 153–162, особ. 157).

<sup>78</sup> Ср. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 110, 11–23.

<sup>79</sup> Ср. Платон, *Phaedr.* 246b–e.

<sup>80</sup> ... ἐλκτικὴ γὰρ πρὸς ἑαυτὴν ἡ τοῦ καλοῦ φύσις ἐστὶ (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 112, 17 ff).

<sup>81</sup> ... ἀεὶ πάντως ὑψηλότερα ἑαυτῆς γίνεται (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 112, 18 ff).

<sup>82</sup> ... συνεπεκτεινομένη τοῖς ἔμπροσθεν (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 112, 19 ff).

<sup>83</sup> Ποθοῦσα γὰρ διὰ τῶν ἤδη κατειλημμένων μὴ καταλιπεῖν τὸ ὕψος τὸ ὑπερκείμενον, ἀπαυστον ποιεῖται τὴν ἐπὶ τὸ ἄνω φορὰν ἀεὶ διὰ τῶν προηγουμένων τὸν πρὸς τὴν πτῆσιν τόνον ἀνανεάζουσα (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 112, 21–25). См. Плотин, *Enn.* V, 8 [31], 4, 27 ff.

<sup>84</sup> Ср. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 113, 3–9.

<sup>85</sup> Ср. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 113, 9–24.

<sup>86</sup> ... ἀκορέστως ἔχει τοῦ πλείονος καὶ οὐ διὰ παντὸς κατ' ἐξουσίαν ἐνεφορεῖτο, ἔτι διψᾷ (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 113, 25 – 114, 1).

<sup>87</sup> ... οὐχ ὡς μετέχειν δύναται, ἀλλ' ὡς ἐκεῖνός ἐστι (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 114, 3 ff).

<sup>88</sup> ... ἐρωτικῇ τινι διαθέσει πρὸς τὸ τῇ φύσει καλὸν τῆς ψυχῆς διατεθείσης (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 114, 5).

<sup>89</sup> ... ἦν δὴ ἡ ἐλπίς ἀπὸ τοῦ ὁφθέντος καλοῦ πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἐσπεσπάσατο (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 114, 6 ff).

<sup>90</sup> ... τὸ μὴ διὰ κατόπτρων τινῶν καὶ ἐμφάσεων ἀλλὰ κατὰ πρόσωπον ἀπολαῦσαι τοῦ κάλλους (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 114, 13 ff). Ср. 1 Кор. 13:12.

<sup>91</sup> ... στάσιν ... τινα τοῦ ποθουμένου καὶ κόρον (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 114, 18 ff).

<sup>92</sup> Τὸ γὰρ ὄντως ὄν ἡ ἀληθῆς ἐστὶ ζωὴ (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 115,8 ff).

<sup>93</sup> См. *Vita Moysis* II : GNO VII/1, 114, 24 – 115, 8.

<sup>94</sup> ... τὸ θεῖον κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἀόριστον (*Vita Moysis* II : GNO VII/1, 115, 14 ff).

<sup>95</sup> ... καλὸν εἶναι τὸ θεῖον ὁμολογεῖται τῇ φύσει (*Vita Moysis* II : GNO VII/1, 116, 3).

<sup>96</sup> ... τὸ δὲ ἀπερίληπτον καταληφθῆναι φύσιν οὐκ ἔχει (*Vita Moysis* II : GNO VII/1, 116, 14 ff).

<sup>97</sup> *Vita Moysis* II : GNO VII/1, 116, 17 ff. E. Ferguson обращает внимание на отличия этого подхода от синайского видения во мраке. В трех богоявлениях Моисею – в свете неопалимой купины, в Синайском мраке и в скальной расщелине – он видит развитие духовного пути от начального света к «видению, которое заключается в невидении», и далее к познанию того, что «видение Бога означает невозможность насыщения в стремлении увидеть Его» (см. E. Ferguson, «Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's *Vita Moysis*» // *Studia patristica*, 14 = *Texte und Untersuchungen*, 117, 1976, с. 307–319, особ. 311). На «прогресс» от второй теофании к третьей или же «прогресс» от второго описания к третьему обратил внимание уже J. Daniélou, SC 1 ter, 271, прим. 2, который построил на трех этапах духовного пути у Григория свою работу *Platonisme*.

<sup>98</sup> Καὶ οὕτως οὐδεὶς ὅρος ἐπικόπτει τῆς πρὸς τὸν θεὸν ἀνόδου τὴν αὔξησιν διὰ τὸ μήτε τοῦ καλοῦ τι πέρας εὐρίσκεσθαι, μήτε τινὶ κόρῳ τὴν πρόοδον τῆς πρὸς τὸ καλὸν ἐπιθυμίας ἐγκόπτεσθαι (*Vita Moysis* II : GNO VII/1, 116,21 ff).

<sup>99</sup> ... τοσοῦτός ἐστιν ὁ παρ' ἐμοὶ τόπος ὥστε τὸν ἐν αὐτῷ διαθέοντα μηδέποτε δυνηθῆναι λῆξαι τοῦ δρόμου (*Vita Moysis* II : GNO VII/1, 117, 23 ff).

<sup>100</sup> *Vita Moysis* II : GNO VII/1, 117, 18.

<sup>101</sup> ... τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις (*Vita Moysis* II : GNO VII/1, 118, 3 ff). Этот мотив в своем толковании подчеркивает Th. Böhm, для которого единство покоя и движения представляется коррективом Григория к идее насыщения (κόρος); уже у Плотина подобный мотив выражает внутреннее единство духа и его прикосновение Единому (ср. *Enn.* V, 9 [5], 8, 7 ff), см. Th. Böhm,

*Theoria*, с. 256–264. См. также *Заключение*, разд. *Полемика с идеей пресыщения*.

<sup>102</sup> ... ὅσῳ τις παγίως τε καὶ ἀμεταθέτως ἐν τῷ ἀγαθῷ διαμένει, τοσοῦτῳ πλεον τὸν τῆς ἀρετῆς διανύει δρόμον (*Vita Moysis II* : GNO VII/1, 118, 6 ff).

<sup>103</sup> См. *Vita Moysis II* : GNO VII/1, 119, 13 – 120, 4. Христологическую основу теофании подчеркивает Y. de Andia, *Henosis*, с. 332 ff.

<sup>104</sup> M. Simonetti читает в этом месте ὁ δὲ ἀκολουθῶν τὰ ὀπίσω βλέπει (Simonetti 212,7 ff) вместо ... τὸ ὀπίσω ... по версии Musurillo (GNO VII/1, 121, 3). См. об этом M. Simonetti, *Ancora sul testo*, с. 481.

<sup>105</sup> См. *Vita Moysis II* : GNO VII/1, 120, 23 – 121, 6.

<sup>106</sup> См. выше, гл. *Толкование Екклесиаста*, прим. 32 и 33.

<sup>107</sup> См. *Vita Moysis II* : GNO VII/1, 132, 1. О мотиве «царского пути» и его вариациях у Филона, александрийцев-христиан, светских греческих авторов и в сочинениях, написанных не на греческом, см. F. Taillez, «Βασιλικὴ ὁδός. Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littéraire» // *Orientalia Christiana Periodica*, 13, 1947, с. 299–354. У Григория это словосочетание, по мнению автора, имеет «туманный смысл» (см. с. 319 ff).

<sup>108</sup> См. *Vita Moysis II* : GNO VII/1, 132, 9 ff.

<sup>109</sup> См. *Vita Moysis II* : GNO VII/1, 132, 19–23.

<sup>110</sup> *Vita Moysis II* : GNO VII/1, 138, 15.

<sup>111</sup> ... τοιοῦτον εἶναι τὸν τέλειον βίον, οὐ μηδεμία περιγραφὴ τελειότητος κωλύει τὴν πρόοδον (*Vita Moysis II* : GNO VII/1, 139, 1 ff).

<sup>112</sup> ... ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον αἰετὶ γινομένη τοῦ βίου ἐπαύξις (*Vita Moysis II* : GNO VII/1, 139, 2 ff).

<sup>113</sup> ... οὐκ ἠπόρησε γενέσθαι πάλιν ἑαυτοῦ ὑψηλότερος (*Vita Moysis II* : GNO VII/1, 139, 7 ff).

<sup>114</sup> См. *Vita Moysis II* : GNO VII/1, 141, 2 ff. Сходно: Плотин, *Enn.* I, 6 [1], 9, 7–15.

<sup>115</sup> ... ἐπὶ τῷ ἄκρῳ τῆς κατασκευῆς, οὐχὶ τελευτὴν ἀλλὰ κορυφὴν τῷ ἔργῳ ἐπέθηκε (*Vita Moysis II* : GNO VII/1, 141, 4 ff).

<sup>116</sup> См. *Vita Moysis II* : GNO VII/1, 141, 11. Об идеале «служителя Божия» по Филону (τὸ δουλεύειν θεῷ, см., напр., *De somn.* II, 100) см. W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig 1938, с. 330 ff.

<sup>117</sup> *Vita Moysis II* : GNO VII/1, 141, 16.

<sup>118</sup> *Vita Moysis II* : GNO VII/1, 143, 14 ff.

<sup>119</sup> ... συμβαίνει διὰ πάντων τῇ ὁμοίῳσει πρὸς τὸ ἀρχέτυπον (*Vita Moysis II* : GNO VII/1, 143, 16 ff).

<sup>120</sup> *Vita Moysis II* : GNO VII/1, 143, 2.



<sup>121</sup> *Vita Moysis* II : GNO VII/1, 144, 7.

<sup>122</sup> *Vita Moysis* II : GNO VII/1, 144, 20.

<sup>123</sup> *Vita Moysis* II : GNO VII/1, 145, 1 ff. Μοτιβ дружды с Богом известен уже Филону, см., напр., *De fuga et inven.* 58: ... ὁρος ἀθανάτου βίου κάλλιστος οὗτος, ἔρωτι καὶ φιλίας θεοῦ ... κατεσχῆσθαι.

<sup>124</sup> ... τὴν ἐνδεχομένην τελειότητα (*Vita Moysis* II: GNO VII/1, 144, 4 ff).

<sup>125</sup> ... πρὸς τὸν ἀκρότατον τῆς τελειότητος ὅρον ἀναβεβηκέναι τοῦ Μωϋσέως τὸν βίον (*Vita Moysis* II : GNO VII/1, 144, 13 ff).

## 15. БЕСЕДЫ НА ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ

Мотив бесконечного пути как неисчерпаемого *отношения* человека к цели, в общих чертах описанный в житии Моисея, был подробно разработан в следующем творении Григория, а именно в пятнадцати беседах на ветхозаветную книгу Песнь песней (Εξήγησις τοῦ "Αισματος τῶν Αισμάτων<sup>1</sup>). По своему характеру эти беседы продолжают трактат *О Жизни Моисея законодателя*, хотя жанры обоих произведений различны. В отличие от жизнеописания Моисея, беседы на Песнь песней – не пересказ истории и не аллегорическое толкование ее; речь идет о достаточно подробном изложении, рассматривающем библейский текст стих за стихом. Раньше считалось, что беседы на Песнь песней предшествовали жизнеописанию Моисея, сегодня же – напротив, что беседы следуют за ним (поскольку мотивы трактата *О жизни Моисея* сокращенно приводятся в беседах<sup>2</sup>, а не наоборот; теологическая перспектива бесед шире: здесь рассматривается не только путь добродетели, но и его кульминация, любовь как соединение души с Богом<sup>3</sup>).

Интересен и тот факт, что Григорий составил беседы на Песнь песней по просьбе женщины, и женщины необычной, – это была уже упоминавшаяся диаконисса Олимпиада, богатая вдова с серьезными интеллектуальными запросами, подруга самых выдающихся святителей своей эпохи<sup>4</sup>. Иоанн Златоуст из изгнания<sup>5</sup> адресует ей семнадцать писем, Григорий Назианзин посвящает ей одно из своих стихотворений<sup>6</sup>, подробности ее жизни рассказывает нам, судя по всему, ее современник – анонимный агиограф<sup>7</sup>. Однако нет никакой уверенности (как представлял в своих красочных фантазиях Жан Даниэлу<sup>8</sup>), что Григорий провел эти беседы

непосредственно с Олимпиадой и сестрами из монашеской общины, основанной ею при храме святой Софии в Константинополе. Сложные духовные проповеди, естественно, могли быть благосклонно встречены в монашеских кругах, но скорее всего они были изначально предназначены для более широкой публики, а их письменная версия, посвященная Олимпиаде, не обязательно должна была быть адресована только «духовной элите» ее общины<sup>9</sup>.

В согласии с уже известным нам Оригеновским пониманием трех «Соломоновых» книг<sup>10</sup>, Григорий видит в Песни песней некую мистическую вершину встречи с Богом, связанную как с нравственными поучениями Притч, так и с содержащейся в Екклесиасте мудростью естествонаучного плана. Основную интерпретационную схему (Жених-Логос/Христос, Невеста-душа/Церковь) Григорий также перенимает у Оригена. Но его подход к Песни песней отличен от Оригенового: сквозной темой Песни песней Григорий считает движение по духовному пути<sup>11</sup>. С этим интерпретационным моментом мы уже встречались в некоторых сочинениях Григория, его можно понимать как характерную черту избранной Григорием экзегезы. С ним тесно связано представление о духовном пути как о беге, направленном всегда вперед, которое в беседах появляется все чаще: в интерпретации Григория Песнь песней описывает путь Невесты-души и сопровождающих ее девушек (дúши) к браку с Божественным Женихом.

### *Невеста-душа и ее духовный путь*

Согласно Григорию, дúши, выходящие в путь вслед за своими «дру́жками», которые всегда поспешают «к благоуханию мира (Жениха)» (ср. Песн. 1:4 О<sup>12</sup>) и «в предняя простираяся, задняя же забывая (τοῖς ἔμπροσθεν ἑπλεκτεῖονται)» (ср. Флп. 3:13)<sup>13</sup>, стремятся к цели, привлекаемые неким благовонием. «Душа же более совершенная» (ἡ δὲ τελειότερα ψυχή<sup>14</sup>), представляемая Невестой, согласно

первой беседе Григория, «достигает уже цели, для которой совершается течение», и вводится в царские чертоги (ср. Песн. 1:4)<sup>15</sup>. Это достижение цели, по Григорию, предполагает, что такая душа «далее простерлась в предняя»<sup>16</sup>. При этом остается открытым вопрос, что подразумевается под «достижением цели»: завершается ли им путь души?

Ответить на этот вопрос нам помогает четвертая беседа, где Григорий разделяет восхождение души<sup>17</sup> на три этапа: сначала Писание уподобляет душу кобылице (ἡ ἵπλος) фараоновой колесницы (ср. Песн. 1:9), истребляющей египетское войско, потом – подруге («ближней», τὸ πλησίον) с очами голубицы (см. Песн. 1:15) (очи голубицы, по Григорию, означают дух пророчества) и наконец (Песн. 2:2) – сестре (ἡ ἀδελφή), которая уже принадлежит семье, поскольку была принята Святым Духом как своя.

Трехчастное членение духовного пути мы находим и в одиннадцатой беседе, где под кобылицей и голубицей Григорий понимает первый шаг, в котором душа покидает («обегаёт», «облетает») все осязаемое и видимое<sup>18</sup>: «по скорости течения (τὸ εὐδρομον) уподобляется она коням, а по быстроте разума – голубице (τὸ τάχος τῆς πτήσεως)»<sup>19</sup>. Вторым шагом здесь оказывается тенистая яблоня (σκιὰ, см. Песн. 2:3), указывающая, согласно Григорию, на облако (νεφέλη<sup>20</sup>) – «наблюдение сокровенного, видимым путеводящее душу к естеству невидимому»<sup>21</sup>. И, наконец, на третьем шаге душа окутана «божественным мраком» (τῷ θείῳ ὑνόφῳ<sup>22</sup>), в котором она приближается к неисповедимому познанию Бога<sup>23</sup>, как об этом упоминает описание богоявления Моисею на Синае (см. Исх. 20:21 О').

Вопрос заключается в том, утверждает ли Григорий, что духовный путь принципиально делится на три этапа<sup>24</sup>, или описывает лишь определенную часть восхождения, которое, возможно, продолжается дальше<sup>25</sup> либо делится по-другому. Повторение сказанного ранее, в начале шестой беседы, указывает, что продвижение по духовному пути

можно описать более подробно и что его вряд ли можно окончательно завершить у определенной ранее цели<sup>26</sup>: Душа/Невеста в своем постоянном росте и непрерывном изменении к лучшему<sup>27</sup> здесь уподоблена поочередно кобылице, горлице и драгоценному монисту (см. Песн. 1:10 О'), пучку мирры на груди Жениха (см. Песн. 1:13 О'), виноградной лозе с благовонными гроздьями (так Григорий истолковывает Песн. 1:14), потом впервые названа «прекрасной», становится «ближней», а ее глаза сравниваются с голубиными (см. Песн. 1:15 О'). Она укрепилась во благе как кедр и кипарис (см. Песн. 1:17 О'), подобно лилии между тернами (см. Песн. 2:1 ff); она вводится в брачный чертог, умащается миррой, покоится среди яблок (см. Песн. 2:4 ff О'). Она уязвлена сладостной стрелой, и сама становится стрелой в руках божественного лучника, который своей левой рукой указывает ей на высокую цель, а правой обнимает и привлекает к себе (см. Песн. 2:56-6 О').

Образ стрелы на натянутом луке очень точно выражает динамику движения и стремление вперед, которое подразумевает Григорий: это, несомненно, самая граница совершенства<sup>28</sup>, которую может достигнуть душа, но все равно эта достигнутая вершина является лишь началом следующего восхождения<sup>29</sup>.

Мотив движения вперед проходит через всю метафорику Григория: уже кобылица фараоновой колесницы указывает на «божественное течение» (τὸν θεῖον δρόμον<sup>30</sup>), в котором душа «как бы частыми и усиленными скачками простирается вперед, не возвращается же назад к тому, что улучила в достигнутом уже прежде»<sup>31</sup>. Этот бег выражает возрастание стремления: хотя душа уже много достигла, она все еще жаждет. Недостаточно напиться из «чаши премудрости» (см. Притч. 9:2 О'): жажда призывает ее «войти в дом вина» (Песн. 2:4), и здесь она «устремляется еще к большему»<sup>32</sup>: она просит «подчинить ее любви» (см. Песн. 2:4)<sup>33</sup>.

Образы Песни песней в руках Григория проявляются и соединяются в неожиданных композициях, в цветистом сплетении поэтических, часто многоуровневых описаний. Лейтмотивом остается, однако, мысль о непрестанном бесконечном движении вперед, неутолимом стремлении, возрастающем при каждом наполнении.

### *Наполнение и ненасытность стремления*

Наполнение и ненасытность постоянно возрастающего стремления Григорий выражает как в образах любви, так и в мотиве опьянения. Григорий использует оксиморон «трезвенное упоение» (νηφάλιος μέθ<sup>34</sup>), в котором «человек от вещественного восторгается к Божественному»<sup>35</sup> в эсхатологическом смысле. «Изступление ума»<sup>36</sup> в божественном опьянении происходит уже в этой жизни. Григорий говорит о Тайной Вечери, где Божественный Логос предлагает Своим ученикам «есть и пить» (см. Мф. 25:35), так же как и в Песне песней Жених говорит своим друзьям: «Ядите, ближние, и пейте и упийтесь, братия» (Песн. 5:1 О')<sup>37</sup>. По мнению Григория, этим выражается «преложение от худшего к лучшему и изступление»<sup>38</sup>, то есть движение постоянного изменения и развития.

Душа, причастная благу, постоянно возрастает; однако благо всегда остается несоизмеримым с нею, всегда ее превосходя<sup>39</sup>, поскольку Божество не ограничено в благе (ἀόριστος ἐν τῷ ἀγαθῷ<sup>40</sup>). Оно не ограничено какой-либо Своей противоположностью, не имеет никаких границ или ограничений, но «всякое добро, о Нем умопредставляемое, простирается в беспредельность и некончаемость»<sup>41</sup>. Поэтому движение души походит на бесконечное восхождение по лестнице<sup>42</sup>: словно через окно или сетку (см. Песн. 2:9) Закона, Невеста угадывает первые лучи света, исходящие от Жениха-Логоса. Свет дарит ей красоту, уподобляя ее голубице. Однако после этого Жених призывает ее к приобщению возвышенной красоте,

будто прежде она вовсе не была ей причастна<sup>43</sup>. Так начинается настоящее восхождение к благу, все еще превосходящему душу: перед нею постоянно нечто большее, и ее стремление постоянно растет<sup>44</sup>. Поэтому Жених снова говорит Невесте: «*Восстани... прииди!*», хотя она уже встала (см. Песн. 2:10,13). Кто однажды приготовился к этому «божественному течению», тот будет восставать вечно, а кто в него пустился – никогда не исчерпает огромное состояние, подлежащее ему<sup>45</sup>. Поэтому стоящей подруге Он говорит «*Восстани!*», и бегущей говорит «*Прииди!*»; прекрасная Невеста должна стать еще прекрасней. Всё, чего душа уже достигла, всегда меньше того, чего она ищет, к чему стремится и на что уповает<sup>46</sup>.

Путь души, таким образом, бесконечен, поскольку то, к чему она стремится, никогда не может быть достигнуто. В шестой беседе Григорий развивает онтологию тварного и нетварного, чувственного и умопостигаемого естества, чтобы пояснить этот мотив. Духовное естество бесплотно (τὸ νοητὸν τε καὶ ἄϋλον<sup>47</sup>), хотя оно и тварно; в отличие от чувственных вещей, оно не может быть никоим образом постигнуто, и избегает любой границы, поскольку не имеет пределов<sup>48</sup>. У этой беспредельности разные значения для естества тварного и естества нетварного: духовное нетварное естество, которое творит само, всегда остается неизменным<sup>49</sup>, не увеличиваясь и не уменьшаясь; напротив, духовная сущность, возникшая путем творения, уже ввиду своего происхождения изменчива и может обратиться к добру или ко злу<sup>50</sup>. Она преуспевает в благе, пока стремится к первоначалу сущего, пока приобщается тому, что ее превосходит<sup>51</sup>. В определенном смысле она постоянно претворяется, непрестанно возрастает в добродетели, поэтому она не имеет предела и ее рост безграничен<sup>52</sup>. Ведь благо уже достигнутое, каким бы оно ни казалось совершенным, всегда является началом блага еще большего. Это – то течение вперед (ἡ τῶν ἔμπροσθεν ἐπέκτασις<sup>53</sup>) и забвение преды-

дущего, о котором говорит апостол (Флп. 3:13): переживание большего упраздняет воспоминания о меньшем.

Приобщением благу, которое всегда бесконечно больше всего, что может достичь участвующий в нем, увеличивается и его вместилище, поскольку никакое достижение не может привести к исчерпывающему его наполнению; и это будет длиться, по мнению Григория, «во веки веков»<sup>54</sup>.

### *Обретение верой*

То же самое, что Григорий говорил о причастности благу, можно сказать и о познании. Естество Божие, не имеющее никаких границ, никогда не может быть адекватно познано, а значит, движение поиска никогда не останавливается. Любое совершенство познания, которого может достичь человеческий ум, тотчас преобразуется в стремление к дальнейшему познанию<sup>55</sup>. В этом смысле Григорий понимает образ ночи (Песн. 3:1), где Невеста ищет Жениха на своем ложе и не может его найти:

...когда объята я была Божественною ночью, ища Сокровенного во мраке, тогда, хотя имела я любовь к Возлюбленному, но это Любимое мною улетало из объятия помыслов<sup>56</sup>.

Невеста звала Жениха по имени – насколько возможно «изобрести имя для Неименоваемого»<sup>57</sup>, – но Он не слышал, поскольку ни одно имя не может Его описать. Тогда Невеста вышла в город, т. е., согласно Григорию, взшла к небесному граду бесплотных сущностей, но и в области умозрительного и нематериального не смогла найти Его.

Тогда, оставив все обретаемое, таким образом, признала Искомое по одной непостижимости того, что Оно такое<sup>58</sup>.

Это единственное возможное познание Григорий называет «обретением верой» (τῇ πίστει εὖρον<sup>59</sup>) или же «объятиями веры» (ἡ τῆς πίστεως λαβὴ<sup>60</sup>), которое предполагает, что мы избавляемся от всех понятийных представлений. Все,



что могло послужить дискурсивному пониманию искомого, становится препятствием самому обретению<sup>61</sup>. Итак, вера, по Григорию, – это некий шаг доверия навстречу непознаваемому, о котором можно познать, что оно *есть*, только отказываясь от попыток познать, *что* оно есть. В одиннадцатой беседе, о которой мы уже упоминали, Григорий уподобляет это схватывание верой «божественному мраку», в который погрузился Моисей во время богоявления на Синае (см. Исх. 20:21 О')<sup>62</sup>: Бог при этом дает душе ощутить Свое присутствие, избегая, однако, отчетливого познания<sup>63</sup>.

Значит, всё, что мы можем сказать об Искомом (или Обретаемом верой), будет лишь предположительно, потому как это Искомое не может быть однозначно и исчерпывающе постигнуто<sup>64</sup>. Поэтому Песнь песней также не говорит об облике, лице или чертах<sup>65</sup> Жениха, а только о Его голосе (см. Песн. 2:8 О'), звучащем как будто бы издалека и не допускающем уверенности. По этой причине Писание избегает всякого суждения о Женихе<sup>66</sup> или описания Его образа<sup>67</sup>, хотя и обращается ко многим описаниям (ἐπὶ πολλὰ φέρεσθαι ταῖς ὀπτασίαις<sup>68</sup>), желая взглянуть каждый раз несколько иначе (ἄλλοτε ἄλλως βλέπειν<sup>69</sup>) и не предлагая единого впечатления постигаемого (οὐ πάντοτε τῷ αὐτῷ παραμένουσιν χαρακτῆρι τοῦ καταληφθέντος<sup>70</sup>). Поэтому оно уподобляет Жениха сразу и серне, и молодому оленю (Песн. 2:9 О'). Легкость и подвижность этих животных намекают на недостижимость Жениха: *«се, той идет, скача на горы и прескача на холмы»*, Песн. 2:8 О'), *«похищая себя из вида прежде, нежели душа пришла в совершенное познание»*<sup>71</sup>.

Всякие образы и суждения о Боге могут иметь лишь предварительный, но не дефинитивный характер, потому что они определяются нашим собственным отношением к Богу:

...Божество всегда бывает к нам таково, каковыми сами себя по произволению оказываем пред Богом<sup>72</sup>.

Наш путь богопознания всегда очерчен не только нашей способностью вмещать (ограниченной, хотя и возрастающей), но и нашим выбором. Уже поэтому ни наши мысли, ни наши слова не могут достичь Бога, каков Он есть в Себе; следовательно, мы никогда не можем Его познать.

Бог, ускользающий от любого понимания, может быть познан, по мнению Григория, только на протяжении незавершенного пути познания, которое никогда не останавливается на постигнутом, но постоянно направляется дальше к осознанию определяющей непостижимости Искомого:

...что в рассуждении силы, превышающей всякий ум, один есть способ постижения: ни на чем постигнутом не останавливаться, но, ища всегда большего, нежели что постигнуто, ничем не удовлетворяться<sup>73</sup>.

Бога, к Которому стремится душа, она может видеть только если постоянно следует за Ним<sup>74</sup> и никогда не останавливается. Григорий усматривает намек на это в словах Невесты о возлюбленном, который «повернулся и ушел» от ее дверей (см. Песн. 5:6), а также в описании богоявления в скальной расщелине, где Моисей видел «задняя» Бога (Исх. 33:23). Эти тексты для Григория означают призыв последовать за Женихом-Логосом, который движется «в *предняя*»<sup>75</sup>, призыв к непрестанному стремлению вперед. Это, по мнению Григория, – единственный способ познания непостижимого Бога.

\* \* \*

В беседах на Песнь песней мотив *эпектасиса* представляет один из центральных мотивов, или даже ключевую идею. Невеста-душа, предстающая перед нами в бесконечном калейдоскопическом ряду образов, начинает свое восхождение вверх, движение вперед или продвижение к лучшему. Ее путь бесконечен, поскольку бесконечна ее цель, не ограниченная своей противоположностью, как это нам

уже известно из предыдущих произведений Григория. Кроме бесконечности цели, бесконечность человеческого пути имеет и другой аспект. Как и в полемике с Евномием, в беседах на Песнь песней онтологическим основанием человеческой жизни как бесконечного пути предстает уже сама тварность человеческого ума. Тварный, а значит изменчивый по естеству (как приведенный из небытия к бытию), человеческий ум никогда не может окончательно «попасть в цель», он только может быть к ней направлен. Но по мере приближения к цели он как будто «заново творится», постоянно изменяется, постоянно возрастает. При этом возрастание обуславливает новую потребность наполнения, новую необходимость движения, причем в эсхатологической перспективе: «на веки веков». Иными словами, чем большего наполнения достигнет ум, тем более раздвинутся его границы и тем более долгий путь будет лежать перед ним.

Помимо любви и стремления, о которых говорит и сама Песнь песней, и ее экзегет, эта динамика относится также и к познанию неограниченного и бесконечного Бога, по Григорию, познаваемого только на пути непрестанного познания, которое движется все дальше, преодолевая всякий достигнутый результат в пользу дальнейшего, еще не известного. Именно в познании совершенно непознаваемого – *что* есть Бог – Григорий видит единственную возможную очевидность о Боге, единственный путь познать, что Он *есть*, ощутить Его присутствие. Это преодоление любого понятийного познания ради нового и неизвестного Григорий называет «объятиями веры».

Единственное, что может быть очевидно для человека относительно Бога, это, следовательно, понимание, что необходимо отрешиться от любого понятия и любого представления о Нем. Постоянное отрешение от познанного и достигнутого при этом становится непрерывной открытостью для неизвестного, постоянной направленностью впе-

ред (*эпектасис*), постоянным путем следования Жениху, который незамеченным «проходит мимо» дверей Невесты.

Эта непостижимость не позволяет говорить о Боге односторонне, с единственной точки зрения, в единственном образе или на основе единственной концепции. Необходимо, учаь у Писания, выстраивать цепочки разных образов, смотреть одновременно с разных сторон, развивать несколько способов мышления, если мы хотим приблизиться к неограниченному, а потому и неуловимому Богу. В свете этой идеи Григория, с которой мы уже встречались в полемике с Евномием, мы можем оценить многоцветное сплетение поэтических образов в его беседах на Песнь песней, которые накладываются друг на друга вплоть до непроницаемости. Речь идет не только об увлечении аллегорическим толкованием или о безудержном полете фантазии, но и об осознании того, что единственный образ, единственное разделение духовного пути, единственное описание или единственный экзегетический метод были бы с необходимостью недостаточны, хотя бы потому, что они не будут соотнесены с дальнейшими перспективами и ими дополнены.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Под этим названием издал Н. Langerbeck для GNO VI, Leiden 1960.

<sup>2</sup> Ср., напр., краткий обзор жизни Моисея как пример постоянно-го развития *In Cant.* 12: GNO VI, 354, 11 – 356, 16.

<sup>3</sup> См. об этом F. Dünzl, «Gregor von Nyssa's *Homilien zum Canticum auf dem Hintergrund seiner Vita Moysis*» // *Vigiliae Christianae*, 44, 1990, с. 371–381.

<sup>4</sup> Григорий в подзаголовке посвящает свое творение «почтеннейшей Олимпиаде» (см. *In Cant.* пролог: GNO VI, 3) и указывает, что эта работа была им написана по ее устным и письменным просьбам (см. *In Cant.* пролог: GNO VI, 3, 3 ff).

<sup>5</sup> Изд. А.-М. Malingrey, SC 13bis, 106–388.

<sup>6</sup> *Carmen ad Olympiadem*, PG 37, 1542–1550.

<sup>7</sup> Изд. А.-М. Malingrey, SC 13bis, 406–448.

<sup>8</sup> Ср. J. Daniélou, *La chronologie*, с. 168.

<sup>9</sup> См. F. Dünzl, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen 1993, с. 23–30.

<sup>10</sup> См. выше, главу *Толкование Екклесиаста*, прим. 6 и 7.

<sup>11</sup> См. об этом F. Dünzl, «Die Canticum-Exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich» // *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 36, 1993, с. 94–109.

<sup>12</sup> Интерпретация Григория совершенно расходится со смыслом библейского текста, который говорит о беге Жениха и Невесты.

<sup>13</sup> *In Cant.* 1: GNO VI, 39, 9–15; здесь и далее перевод *Точного изъяснения Песни песней Соломона* – по изд.: *Творения святого Григория Нисскаго*, Москва, 1861, т. 3. – С. 34.

<sup>14</sup> *In Cant.* 1: GNO VI, 39, 19.

<sup>15</sup> ... ἤδη τυγχάνει τοῦ σκοποῦ, δι' ὃν ὁ δρόμος ἀνύεται (*In Cant.* 1: GNO VI, 39, 20 ff; рус. пер. – с. 35).

<sup>16</sup> ... σφοδρότερον ἐπεκταθεῖσα τοῖς ἔμπροσθεν (*In Cant.* 1: GNO VI, 39, 19 ff).

<sup>17</sup> ... τῆς εἰς τὸ ὕψος ἀνόδου τὴν προκοπὴν ἐπὶ τῆς ψυχῆς γινομένην (*In Cant.* 4: GNO VI, 115, 3 ff).

<sup>18</sup> ... πᾶν τὸ καταλαμβάνόμενον τε καὶ φαινόμενον ὡς ἵππος διαδραμοῦσα καὶ ὡς περιστέρα διαπτᾶσα (*In Cant.* 11: GNO VI, 4 ff).

<sup>19</sup> *In Cant.* 11: GNO VI, 324, 2 ff; рус. пер. – с. 279.

<sup>20</sup> *In Cant.* 11: GNO VI, 324, 7.

<sup>21</sup> *In Cant.* 11: GNO VI, 322, 17 – 323, 1; рус. пер. – с. 278.

<sup>22</sup> *In Cant.* 11: GNO VI, 323, 4; рус. пер. – с. 279.

<sup>23</sup> ... ἐντὸς τῶν ἀδύτων τῆς θεογνώσεως γίνεται (*In Cant.* 11: GNO VI, 323, 3 ff).

<sup>24</sup> Так считает J. Daniélou в своей работе *Platonisme*.

<sup>25</sup> Так считает F. Dünzl, FC 16/1, 269 ad locum.

<sup>26</sup> Подобное впечатление вызывает и описание, приводимое в девятой беседе (*In Cant.* 9: GNO VI, 279, 4 – 282, 8).

<sup>27</sup> ... ἐν ταῖς προλαβούσαις ἀνόδοις πρὸς λόγον τῆς ἑκαστοτε γινομένης αὐξήσεως αἰετὸς πρὸς τὸ κρείττον αἰλλοιούμενη (*In Cant.* 6: GNO VI, 175, 17 ff).

<sup>28</sup> ... ἐν τῷ ἀκροτάτῳ γεγενῆσθαι ὄρω τῆς τελειότητος (*In Cant.* 6: GNO VI, 177, 18).

<sup>29</sup> ... τὸ πέρας τῶν προδιηνυσμένων ἀρχὴ γίνεται τῆς ἐπὶ τὰ ὑπερκεείμενα χειραγωγίας (*In Cant.* 6: GNO VI, 177, 19 – 178, 1).

<sup>30</sup> *In Cant.* 4: GNO VI, 119, 14 ff.

<sup>31</sup> ... πυκνοῖς τε καὶ συντεταμένοις τοῖς ἄλμασι τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτείνεται, πρὸς δὲ τὸ κατόπιν οὐκ ἐπιστρέφεται (*In Cant.* 4: GNO VI, 119, 16 ff; рус. пер. – с. 104).

<sup>32</sup> ... πάλιν ἐπὶ τὸ μείζον ἐξάλλεται (*In Cant.* 4: GNO VI, 120, 16).

<sup>33</sup> ... ὑποταγῆναι τῇ ἀγάπῃ (*In Cant.* 4: GNO VI, 120, 16 ff).

<sup>34</sup> *In Cant.* 5: GNO VI, 156, 18; *In Cant.* 10: GNO VI, 310, 4. См. Филон, *De opif. mundi* 70; *Vita Mos.* I, 187; *Quod omnis probus lib. sit* 13; а также *De fuga et inven.* 166; *Leg. all.* I, 84 (νήφουσα μέθη); см. также *De ebr.* 147; *De fuga et inven.* 32; *Leg. all.* III, 82. Об этой метафоре у Филона, в греческой и латинской патристике см. Н. Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen 1929.

<sup>35</sup> *In Cant.* 5: GNO VI, 156, 18 ff; рус. пер. – с. 135.

<sup>36</sup> ... ἔκστασιν ... τῆς διανοίας (*In Cant.* 10: GNO VI, 308, 17 ff).

<sup>37</sup> См. *In Cant.* 10: GNO VI, 308, 5–14.

<sup>38</sup> ... τῆς ἀπὸ τῶν χειρόνων πρὸς τὰ βελτίω μεταβολῆς καὶ ἐκστάσεως (*In Cant.* 10: GNO VI, 309, 1 ff; рус. пер. – с. 267).

<sup>39</sup> ... τὸ δὲ μετεχόμενον ἀγαθὸν ἐν ἴσῳ μένει ὡσαύτως ὑπὸ τῆς ἐπὶ πλεῖον ἀεὶ μετεχούσης ἐν ἴσῃ πάντοτε τῇ ὑπεροχῇ εὐρισκόμενον (*In Cant.* 5: GNO VI, 158, 17 ff).

<sup>40</sup> *In Cant.* 5: GNO VI, 158, 11.

<sup>41</sup> ... πᾶν τὸ περὶ αὐτὴν νοούμενον ἀγαθὸν εἰς ἀπειρόν τε καὶ ἀόριστον πρόεισιν (*In Cant.* 5: GNO VI, 157, 20 ff).

<sup>42</sup> ... ὥσπερ ἐν βαθμῶν ἀναβάσει (*In Cant.* 5: GNO VI, 158, 19 ff).

<sup>43</sup> *In Cant.* 5: GNO VI, 159, 5 ff.

<sup>44</sup> ... ὥστε αὐτῇ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς προκοπῆς πρὸς τὸ ἀεὶ προφαινόμενον καὶ τὴν ἐπιθυμίαν συναύξεσθαι (*In Cant.* 5: GNO VI, 159, 7 ff).

<sup>45</sup> ... οὔτε γὰρ τῷ οὕτως ἀνισταμένῳ λείπει ποτὲ τὸ ἀεὶ ἀνίστασθαι οὔτε τῷ τρέχοντι πρὸς τὸν κύριον ἢ πρὸς τὸν θεῖον δρόμον εὐρυχωρία δαπανηθήσεται (*In Cant.* 5: GNO VI, 159, 12–15).

<sup>46</sup> ... τὸ λάμβανόμενον καὶ τὸ ἀεὶ εὐρισκόμενον ... μικρότερον εἶναι τοῦ ἐλπιζομένου (*In Cant.* 5: GNO VI, 160, 4 ff).

<sup>47</sup> *In Cant.* 6: GNO VI, 173, 9.

<sup>48</sup> ... τὸ δὲ νοητὸν τε καὶ αἰὶν τῆς τοιαύτης περιοχῆς καθαρεῦον ἐκφεύγει τὸν ὅρον ἐν οὐδενὶ περατούμενον (*In Cant.* 6: GNO VI, 173, 17 – 174, 1).

<sup>49</sup> ... πάντοτε ὡσαύτως ἔχουσα (*In Cant.* 6: GNO VI, 174, 3).

<sup>50</sup> См. *In Cant.* 8: GNO VI, 252, 10 ff.

<sup>51</sup> ... πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον ἀεὶ βλέπει τῶν ὄντων καὶ τῇ μετουσίᾳ τοῦ ὑπερέχοντος διὰ παντὸς ἐν τῷ ἀγαθῷ συντηρεῖται (*In Cant.* 6: GNO VI, 174, 6 ff).

<sup>52</sup> ... τρόπον τινὰ πάντοτε κτίζεται διὰ τῆς ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐπαυξήσεως πρὸς τὸ μείζον ἀλλοιούμενη, ὡς μηδὲ αὕτη τι πέρας ἐνθεωρεῖσθαι μηδὲ ὄρω τινὲ τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον αὐξήσιν αὐτῆς περιγράφεσθαι (*In Cant.* 6: GNO VI, 174, 8–11).

<sup>53</sup> In Cant. 6: GNO VI, 174, 14 ff. Только в этом месте Григорий использует субстантивное выражение ἐπέκτασις (протяжение), которое, с легкой руки J. Daniélou (см. выше, глава *Обзор исследований*, прим. 1 и 2), стало именем нарицательным его учения о бесконечном пути духовного развития.

<sup>54</sup> ... ἀπειροπλάσιον δὲ τοῦ πάντοτε καταλαμβανομένου τὸ ὑπερκείμενον καὶ τοῦτο εἰς τὸ διηνεκὲς γίνεται τῷ μετέχοντι ἐν πάσῃ τῇ τῶν αἰώνων αἰδιότητι διὰ τῶν αἰεὶ μειζόνων τῆς ἐπαυξήσεως τοῖς μετέχουσι γινομένης (In Cant. 8: GNO VI, 246, 1–5).

<sup>55</sup> ... πᾶσαν τελειότητα γνώσεως τὴν ἐφικτὴν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀρχὴν γίνεσθαι τῆς τῶν ὑψηλοτέρων ἐπιθυμίας (In Cant. 6: GNO VI, 180, 6 ff).

<sup>56</sup> ... ὅτε περιεσχέθην τῇ θείᾳ νυκτὶ τὸν ἐν τῷ γνόφῳ κεκρυμμένον ἀναζητοῦσα, τότε τὴν μὲν ἀγάπην πρὸς τὸν ποθούμενον εἶχον, αὐτὸ δὲ τὸ ἀγαπώμενον διέπτη τῶν λογισμῶν τὴν λαβὴν (In Cant. 6: GNO VI, 181, 13–16).

<sup>57</sup> ... ἐξευρεῖν ἐπὶ τοῦ ἀκατονομάστου ὀνόματα (In Cant. 6: GNO VI, 181, 20). См. также In Cant. 2: GNO VI, 61, 14 ff.

<sup>58</sup> ... τότε καταλιποῦσα πᾶν τὸ εὐρισκόμενον οὕτως ἐγγώρισε τὸ ζητούμενον, τὸ ἐν μόνῳ τῷ μὴ καταλαμβάνεσθαι τί ἐστὶν ὅτι ἐστὶ γινωσκόμενον (In Cant. 6: GNO VI, 183, 1 ff).

<sup>59</sup> In Cant. 6: GNO VI, 183, 8.

<sup>60</sup> In Cant. 6: GNO VI, 183, 9.

<sup>61</sup> ... πᾶν γνῶρισμα καταληπτικόν ἐμπόδιον τοῖς ἀναζητοῦσι πρὸς τὴν εὕρεσιν γίνεται (In Cant. 6: 370, 21 GNO VI, 4 ff).

<sup>62</sup> См. In Cant. 11: GNO VI, 323, 3–9.

<sup>63</sup> ... αἰσθησιν μὲν τινα δίδωσι τῇ ψυχῇ τῆς παρουσίας, ἐκφεύγει δὲ τὴν ἐναργῆ κατανόησιν (In Cant. 11: GNO VI, 324, 10 ff).

<sup>64</sup> ... εἰκασμῷ μᾶλλον ἔοικε τὸ λεγόμενον καὶ οὐχὶ ἀναμφιβόλῳ τινὶ πληροφορία τῆς καταλήψεως (In Cant. 5: GNO VI, 139, 4 ff).

<sup>65</sup> ... οὐκ εἶδος, οὐ πρόσωπον, οὐ χαρακτήρ (In Cant. 5: GNO VI, 139, 1 ff).

<sup>66</sup> ... μὴ μὲν τι ... διανοίᾳ (In Cant. 5: GNO VI, 139, 6).

<sup>67</sup> ... μὴδὲ ... ἐν εἶδος (In Cant. 5: GNO VI, 139, 7).

<sup>68</sup> In Cant. 5: GNO VI, 139, 7.

<sup>69</sup> In Cant. 5: GNO VI, 139, 8.

<sup>70</sup> In Cant. 5: GNO VI, 139, 8 ff.

<sup>71</sup> ... ἀφαρπάζων ἑαυτὸν τῶν ὄψεων, πρὶν εἰς τελείαν γνῶσιν ἐλθεῖν (In Cant. 5: GNO VI, 139, 12 ff; рус. пер. – с. 121).

<sup>72</sup> ... τοιοῦτον αἰεὶ γίνεται τὸ θεῖον ἡμῖν, οἷους ἂν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ διὰ τῆς προαιρέσεως δεῖξωμεν (In Cant. 9: GNO VI, 264, 18 – 265, 1).

<sup>73</sup> ... ἐπὶ τῆς πάντα νοῦν ὑπερεχούσης δυνάμεως εἷς καταλήψεώς ἐστι τρόπος οὐ τὸ στήναι περὶ τὸ κατειλημμένον ἀλλὰ τὸ αἰεὶ ζητοῦντα τὸ πλεῖον τοῦ καταληφθέντος μὴ ἴσασθαι (*In Cant.* 12: GNO VI, 352, 15 ff).

<sup>74</sup> ... ὁ ἰδεῖν τὸν θεὸν ἐπιθυμῶν ἐν τῷ αἰεὶ αὐτῷ ἀκολουθεῖν ὁρᾷ τὸν ποθούμενον καὶ ἡ τοῦ προσώπου αὐτοῦ θεωρία ἐστὶν ἡ ἄπαυστος πρὸς αὐτὸν πορεία (*In Cant.* 12: GNO VI, 356, 12–15).

<sup>75</sup> ... ἐπομένη προϊόντι τῷ λόγῳ (*In Cant.* 12: GNO VI, 354, 10 ff).



## 16. БЕСКОНЕЧНОСТЬ БОГА И БЕСКОНЕЧНЫЙ ПУТЬ К НЕМУ ЧЕЛОВЕКА

Подводя итог предпринятому нами исследованию, вкратце опишем развитие представлений Григория о Божией и человеческой бесконечности, в том виде, в каком они реконструируются на основании отдельных произведений, и упомянем о нескольких проблемах, которые кажутся неразрешенными.

### *Эпектасис человека и непостижимость Бога («О девстве», «О блаженствах»)*

Уже раннее произведение Григория *О девстве* достаточно ясно обнаруживает исходные пункты его представления о бесконечности: с одной стороны, это (нео)платоническое восхождение к красоте как к умопостигаемой явленности блага, путь от чувственного мира через неопишемое экстатическое постижение «красоты вокруг блага», которому необходимо уподобиться, навстречу цели, в итоге ускользающей от всякого ее достижения<sup>1</sup>. С другой стороны, это «туристическая метафора» путешествия к определенной цели, требующего от путешественника движения вперед, в будущее, не отвлекаясь на открывающееся его взору<sup>2</sup>.

Эти две версии пути имеют общее антропологическое основание: (платоническая) идея человеческой души как непрестанного движения, которое необходимо обратить в правильном направлении – вперед или вверх<sup>3</sup>. Когда же речь заходит о цели движения, Григорий знает, что она лишена формы, вида и размера<sup>4</sup>, что все, что мы находим, всегда меньше самого искомого<sup>5</sup>. Цель мы можем искать лишь

тогда, когда пытаемся словно стать «соразмерными искомому»<sup>6</sup>, в постоянном превышении того, что мы уже нашли. Мысль об *эпектасисе* в зачаточном состоянии уже обрисована: осознание недостижимости цели означает скепсис в отношении всего достигнутого и превращает непобедимое движение человеческой души в постоянное преодоление низшего в пользу высшего, настоящего в пользу будущего.

Мотив постоянно продолжающегося пути весьма подробно представлен также в сочинении Григория *О блаженствах*, где анабазис уподобляется восхождению по лестнице Иакова: каждая ступень, которой мы уже достигли, становится отправным пунктом следующего шага<sup>7</sup>. Это распространяется по крайней мере на восемь ступеней восхождения от блаженства к блаженству, означающих все более глубокое уподобление всеблаженному Богу<sup>8</sup>. Движение человеческой души и здесь описывается как бег к цели<sup>9</sup> или отважное состязание в смысле сосредоточенного и решительного обращения вперед<sup>10</sup>. Новозаветный стих Флп. 3:12 и последующие, которые здесь дословно приведены<sup>11</sup>, имеют при этом еще и другой смысл: Григорий ссылается на непрестанное стремление вперед, о котором говорит Апостол, полемизируя с идеей насыщения или пресыщения добродетелями<sup>12</sup>. Каждое достижение на пути добродетели приносит умножение жажды, а не ее утоление. В то же время усилия к достижению добродетели нисколько не похожи на «преследование собственной тени», которую никогда нельзя ухватить<sup>13</sup>: голод по добродетели (для Григория – это новозаветное «алкание правды», см. Мф. 5:6) может быть утолен, однако это насыщение всегда вызывает новый голод<sup>14</sup>. Диалектика насыщения и голода, развиваемая здесь Григорием, – следующий важный элемент его теории *эпектасиса*.

Как и в трактате *О девстве*, речь здесь еще не идет о явно выраженной идее человеческой бесконечности, но скорее о динамике постоянного продвижения и преодоления. Поэтому Бог – цель человеческого пути – также именуется

здесь не столько бесконечным, сколько непостижимым, невидимым, не имеющим размера, количества, качества, вида, пространства и времени, и в этом смысле «превышающим любые границы»<sup>15</sup>. Лишь «невозможность постичь то, что мы ищем, дает некое представление о Его величии», считает Григорий<sup>16</sup>.

В сочинениях *О девстве* и *О блаженствах*, таким образом, мы видим первые, зачаточные фазы представления Григория о Божией и человеческой бесконечности: осознание Божией непостижимости и идея человеческой души как постоянного движения вперед и вверх – к непостижимому Богу. Однако такое движение к постоянно отдаляющейся цели может приблизить к ней только при условии непрестанного преодоления всего достигнутого, т. е. *эпектасиса* – непрестанной алчбы и жажды правды, не допускающей ни отдыха, ни окончательного насыщения.

*Человеческая жизнь как диастема и  
адиастематическое Божество  
(«О надписании Псалмов», «Точное истолкование  
Екклесиаста»)*

Новые важные мотивы мы находим в трактате Григория *О надписании Псалмов*. Как и оба предыдущих, этот трактат также посвящен теме духовного *анабазиса*<sup>17</sup>, пять частей которого, отвечающих пяти частям библейской Псалтири, воспроизводят ту же структуру обращения от актуального настоящего к стремлению и от стремления – к эсхатологическому будущему<sup>18</sup>. Само это будущее представляется Григорию интервалом, – *диастемой*, – содержание которого составляет непрерывный рост блаженства: иными словами, это также своего рода *анабазис*<sup>19</sup>. Но кроме того, из трактата мы узнаём, что Бог «объемлет» или «содержит» весь вечный интервал, который дает начало и границы всему происходящему во времени, объемля даже человеческую вечность, то «вечное протяжение», конец ко-

торого – «беспредельность»<sup>20</sup>. Здесь мы впервые встречаемся с идеей человеческой жизни как протяженности без конца, что соответствует идее человеческой души как постоянного движения.

Человеческая жизнь как протяженность (*диастема* или *паратасис*) – ключевая тема и в беседах Григория на Книгу Екклесиаста. Все происходящее происходит во временном интервале; человеку также отмерен некий промежуток времени<sup>21</sup>, но он склонен забывать об этом, погружаясь в настоящее. Только добродетель выводит за пределы этого промежутка, устремляя нас к грядущему. Единственная альтернатива блужданию по кругу – прямой путь добродетели<sup>22</sup>. В *Точном истолковании Екклесиаста Соломонова* Григорий не уточняет, изменяется ли диастематический характер человеческой жизни после смерти – и если да, то как. Здесь преимущественно говорится о человеческом поиске и обретении Бога.

Как и в ранних произведениях, в *Точном истолковании Екклесиаста* Григорий высказывает убеждение, что Бога можно найти только в постоянном преодолении найденного, т. е. в дальнейшем поиске: нет другого обретения кроме самого поиска<sup>23</sup>. В этих беседах крайне выразительно представлены апофатические и даже *сигетические\** мотивы. Божество, превышающее всякую человеческую мысль и всякое понятие, лучше всего может быть познано именно как непознаваемое и лучше всего обозначено молчанием<sup>24</sup>. Однако, в отличие, например, от проповедей *О блаженствах*, Григорий здесь не просто упоминает об эпектатическом пути постоянного самопреодоления, но вводит этот мотив в развернутом виде.

Диастематический характер тварного ума не позволяет ему быть адекватным тому, что не заключено интервалом. Все, что познаёт тварный ум, он всегда познаёт диастематически: во-первых, он не способен отрешиться от мыш-

---

\* От гр. σιγή, «молчание». – Прим. ред.

ления временными категориями; во-вторых, он постигает все как ограниченный интервал<sup>25</sup>. Однако никто никогда не может оставить позади «всё время», – часть его всегда остается впереди<sup>26</sup>. Поэтому мы не можем избежать диастематического способа познания даже в отношении единичных ограниченных явлений<sup>27</sup>. Пытающийся сделать это уподобится альпинисту, который искал бы для ноги опору в бездне<sup>28</sup>: он выпадет из своих границ и канет в небытие<sup>29</sup>.

Кроме этой продуманной апофатической концепции, тематизирующей человеческую диастематичность и Божию адиастематичность, в *Точном истолковании Екклесиаста* Григория мы находим и мотив блага, которым невозможно пресытиться, поскольку каждое новое обретение лишь усугубляет жажду<sup>30</sup>. Если в трактате *О блаженствах* святитель отверг мысль о пресыщении добродетелью, то теперь Григорий говорит о благе, которым никогда нельзя насытиться. В остальном Григорий развивает мысли, изложенные уже в трактате *О блаженствах*, вновь описывая диалектику насыщения и жажды, не допускающей утоления.

В таком понимании человеческой бесконечности *Точное истолкование Екклесиаста Соломонова* приближается к трактатам *О блаженствах* и *О надписании Псалмов*, но отличается от них значительно более глубоким осмыслением диастематического характера человека как обоснования непознаваемости адиастематического Божества. Адиастематическое Божество предстает неограниченным, но прежде всего осмысливается в подчеркнуто апофатическом контексте: неограниченность предполагает главным образом непознаваемость.

*Начальная плерома творения  
и ее развертывание во времени  
(«Об устройении человека», «О Шестоднев»)*

В несколько ином ракурсе мотив человеческой жизни как диастемы разработан в трактате *Об устройении чело-*

века. Здесь Григорий очерчивает образ некой изначальной вневременной равноангельской *плеромы*, именуемой «человеком» (человек как образ и подобие Божие по Быт. 1:26). В предвидении грехопадения Бог дополнительно «присоздает» время (в возможности) и различие полов как «альтернативный» способ размножения человеческого рода (человек как мужчина и женщина по Быт. 1:27 и Быт. 2)<sup>31</sup>. В создании времени (протяженности человеческой истории)<sup>32</sup>, актуализированного вследствие грехопадения (Быт. 3), Григорий видит выход из злополучной ситуации, «заместительный» путь дополнения изначально задуманного числа душ, альтернативный способ актуализации в отдельных человеческих сущностях образа Божия, еще не проявленного в них на зародышевой фазе их существования<sup>33</sup>. Когда завершится человеческая история, запущенная в ход космическим бедствием грехопадения, время вновь стечет в безвремие<sup>34</sup>, а человеческие сущности вновь соединятся в телесную, но тем не менее бесполоую человеческую *плерому*. Без ответа остается вопрос: согласуется ли – и если да, то каким образом – эта идея эсхатологического возвращения к первоначальной *плероме* с идеей бесконечной человеческой *диастемы*.

При этом в трактате *Об устройении человека* Григорий описывает человеческую жизнь в рамках *диастемы* времени как непрестанное движение. Причем это относится не столько к постоянным изменениям и переменам телесной жизни<sup>35</sup>, сколько к духовному движению, которое может быть добровольно обращено либо ко благу, либо ко злу. Если движение ко благу постоянно устремлено вперед, поскольку его цель неограниченна, то движение ко злу все более увязает в нем, пока не достигнет дна, «полной меры зла», и тогда неминуемо обратится ко благу<sup>36</sup>. В этом пассаже впервые звучит мысль, что безграничность является характеристикой, принадлежащей исключительно благу, в противоположность злу.

В трактате *Об устройении человека* также примечательно и уподобление человека Богу на основании непостижимости человеческого ума, который необъятен даже сам для себя, так же как необъятен и Бог<sup>37</sup>. Кроме уже известного нам апофатического момента, здесь, очевидно, проявляется убеждение Григория о самотрансцендировании человеческого ума, которое соответствует трансцендентности Бога в отношении вселенной. В данном тексте Григорий отвергает «языческие измышления» о человеке как «микрокосме»<sup>38</sup>, поскольку это учение в его стоической версии явно не покрывает человеческой трансцендентности как подобия трансцендентности Бога.

Григориев трактат *О Шестоднев* вводит его антропологию в более широкий космологический контекст. Не только телесная жизнь человека, но и весь материальный космос суть постоянное движение<sup>39</sup>, непрерывный переход одного элемента в другой на основании общих качеств легкости, холода и сухости для отдельных пар элементов<sup>40</sup>.

Видимый мир, по мысли Григория, был создан в ходе двухуровневого космогенеза, включающего (1) творение «в возможности» и (2) осуществление во времени<sup>41</sup>. Этот двухуровневый космогенез отвечает – по крайней мере структурно – (1) изначальной человеческой *плероме* и (2) ее разворачиванию в человеческой истории. Причем описание этого изначального творения «в возможности» колеблется между идеей недифференцированной смеси отдельных элементов, которым предстоит постепенно выделиться<sup>42</sup>, и идеей создания умопостигаемых качеств, стечение которых создает материальную вселенную<sup>43</sup>.

Вселенная Григория ограничена «сводом» небес<sup>44</sup>, следовательно, она не беспредельна в пространстве (хотя святитель указывает, очевидно – гиперболически, что сфера неподвижных звезд «бесконечно» удалена от земли<sup>45</sup>). Поэтому бесконечное движение в ней может быть только круговым, идет ли речь о циркуляции огня и возникших из

него небесных тел<sup>46</sup>, или о бесконечном циклическом превращении элементов, которое Григорий противопоставляет представлению Василия о конечном *экипиросисе* мира<sup>47</sup>. О «вечности» мира в космологии Григория можно говорить лишь в смысле временного интервала, включающего все время созданного мира<sup>48</sup>. Как бы то ни было, человек, с одной стороны, принадлежит этому циклическому движению, но с другой – может, по примеру апостола Павла, стремиться «*в предняя*» (см. Флп. 3:13б), преодолевая тем самым границы чувственной природы навстречу умозрительной действительности<sup>49</sup>.

*Неограниченное движение любви  
к неограниченному благу  
(«О душе и воскресении»)*

На идее трансцендентности человеческого ума по отношению к чувственному миру строится диалог Григория *О душе и воскресении*. Важную роль в этом «христианском *Федоне*» играет идея присущего душе непрестанного движения. Движение к бесконечному благу, не имеющее конца, с которым мы уже встречались в трактате *Об устройении человека*, здесь делится на две части. (1) В земной жизни человеческое естество направлено к благу, которого ему постоянно недостает. Это движение жажды (или надежды). (2) В эсхатологическом же движении любви душа уподобляется ненасыщаемой любви Бога и, таким образом, возрастает в благе, которому уже причастна. Движение любви, согласно Григорию, не имеет предела, поскольку, с одной стороны, бесконечное благо не может быть исчерпано, с другой стороны – способности души постоянно увеличиваются с возрастанием участия в бесконечном благе, так что никогда не могут быть целиком «исполнены», никогда не узнают насыщения и охлаждения<sup>50</sup>.

В диалоге *О душе и воскресении* Бог предстает как беспредельное благо, не ограниченное противоположностью,



а потому «возрастающее до безграничности»<sup>51</sup>. Более того, Бог Сам Себя познаёт и относится Сам к Себе как к бесконечному благу с неисчерпаемой и непресыщаемой любовью<sup>52</sup>.

Итак, в Григориевой концепции эсхатологического движения любви представление о человеческой душе как бесконечном движении впервые было последовательно связано с мотивом бесконечности в Боге, с идеей бесконечности как ничем не ограниченного блага. В отличие от прежней, скорее апофатической концепции непостижимого Бога, к Которому необходимо приближаться по пути постоянного самопреодоления, теперь Григорий исходит из неограниченности блага в Боге, а также Божией и человеческой любви, ненасытно стремящейся к этому благу. Но насколько перед Богом все присутствует сразу<sup>53</sup>, настолько Его любовь отличается от любви человека, связанной с движением и ростом.

### *Бесконечность как отсутствие конца («Опровержение Евномия»)*

В своем известнейшем систематическом произведении – полемике с неоярманином Евномием – Григорий раскрывает вопрос о бесконечности наиболее подробно. В частности, он соединяет два ранее разработанных мотива: с одной стороны, человеческую диастематичность и Божию адиастематичность и, с другой стороны, учение о Боге как бесконечном благе и об участии человека в нем, которое также не имеет никаких ограничений.

Утверждение Евномия о том, что сущность Божия может быть исчерпывающе и исключительно выражена понятием «нерожденный/нетварный»<sup>54</sup>, вызывает протест Григория (который опирается на Василия, начавшего и ведшего полемику до него) в частности по трем пунктам, в которых отрицается, что: (1) какое-либо слово человеческой речи может наименовать Божию сущность; (2) чело-

веческие слова вообще выражают сущность вещей; (3) «не-рожденность/нетварность» является наиболее адекватным именем Божиим. При этом дальнейшая проработка трех этих моментов приводит Григория (1) к последовательному продумыванию непостижимости Бога для человеческого мышления и языка; (2) к развитию теории человеческих слов и человеческого языка, в частности, языка о Боге; и, наконец (3) к новым размышлениям над понятием Божией бесконечности.

(1) Божие естество, неограниченное, лишенное каких-либо размеров, не может быть постигнуто диастематическим человеческим мышлением или описано словом, как мы это уже знаем из *Точного истолкования Екклесиаста Соломонова*. Теперь Григорий разрабатывает это учение подробнее. Между нетварным Божеством и тварным умом, по его мнению, «огромное и непреодолимое средостение»<sup>55</sup>, безграничная пропасть разделяющего их отличия. Наличие этой «пропасти инаковости» ничуть не ограничивает и не определяет Самого ее Творца, чуждого любой диастематичности. Однако этот же интервал принципиально определяет тварный мир, будучи заложен в само его устройство: вся тварь изначально связана с *диастемой* инаковости, отличия от нетварного Божества. Основополагающий диастематический характер сотворенного мира проявляется и в том, что весь он в целом и каждое отдельное в нем творение представляют собой определенную онтологическую *диастему* – нечто обособленное границами от других вещей. Кроме того, диастематичность приносит с собой протяженность во времени: бытие тварного мира не одномоментно. Он историчен. Кроме того (хотя Григорий упоминает об этом лишь вскользь), вся диастематическая тварь имеет пространственный характер. Но временная и пространственная диастематичность – всего лишь следствие основополагающего расстояния инаковости, которая обосновывает тождественность и различность, т. е. взаим-

ную ограниченность тварных вещей<sup>56</sup>. Диастематичность, присущая всей твари, по Григорию, характеризует и тварный ум, как человеческий, так и ангельский или демонический: ведь у него есть начало, хотя и нет конца<sup>57</sup>.

Как мы уже знаем из *Точного толкования Екклесиаста Соломонова*, человеческий ум не может отрешиться от своей диастематичности даже в самой свободной познавательной деятельности: все постигаемое им всегда познается в исторической перспективе, как временная протяженность. Потому его познание адиастематического Божества, в котором нет ни историчности, ни протяженности, ни перспективы, никогда не может быть адекватным<sup>58</sup>.

(2) Такое различие, однако, для Григория не является поводом разработать «технология» апофатического богословия, подобно его арианским коллегам<sup>59</sup>, или впасть в чистую сигетику [отказ от высказывания], отрицая возможность всякого суждения о Боге. Григорий, в отличие от Евномия, не считает, что слова имеют божественное происхождение и могут выражать сущность вещей<sup>60</sup>. Однако святитель не умаляет роли языка – как чисто человеческой попытки постичь окружающий мир<sup>61</sup> – для человеческого познания и человеческой культуры<sup>62</sup>. Попытка высказаться о Боге имеет для человека исключительное значение; но такая попытка не должна быть слишком амбициозной: человеку не под силу постичь непостижимого Бога в Его сущности. Любое высказывание, служащее этой цели, описывает, в лучшем случае, лишь человеческий опыт Бога, иначе говоря, Божии действия<sup>63</sup>. Григорий пытается примирить противоречие между неизбежной диастематичностью человеческого познания, которое всегда вынуждено избирать определенную перспективу, и простой адиастематичностью Божества, в Котором содержится одновременная полнота всего, а значит, нет никакой перспективы, прибегая для этого к множественности перспектив и способов высказывания. Чтобы приблизиться к неизъяснимо-

му Божеству, необходимо соотносить одно высказывание с другими, взаимно их дополняя<sup>64</sup>.

(3) Следовательно, даже утверждение Евномия о Божией «нерожденности/нетварности», по Григорию, никак не может выразить сущность Бога, тем паче каким-либо исключительным образом, как настаивают неоариане. Уже Василий отметил, что «нерожденность/нетварность» предполагает только отсутствие начала; эту перспективу, однако, необходимо дополнить отсутствием конца, «бессмертием» (отсутствием исчезновения<sup>65</sup>) или «незавершенностью»<sup>66</sup>. Такое «разделение вечности надвое» явно содержит определенный антропоморфизм, как иронично реагирует Евномий<sup>67</sup>; но именно таков по своей диастематической природе человеческий взгляд на вечность Бога, о которой человек не способен размышлять иначе, кроме как в смысле бесконечной временной протяженности, бесконечного прошлого и бесконечного будущего<sup>68</sup>.

Безграничность Бога, для Григория, – не повод приветствовать умножение перспектив или богословских дискурсов. Однако в полемике с Евномием святитель пользуется двумя своеобразными выгодами этой позиции: (а) с одной стороны, это высказывание, относящееся в равной мере ко всем трем Божественным Ипостасям (в отличие от «нерожденности/нетварности»); (б) с другой стороны, оно наиболее близко человеку как существу, по природе обращенному в будущее.

(а) Выражение «нерожденность/нетварность» (в греческом языке до арианской полемики) с точки зрения никейской ортодоксии двусмысленно: его и можно, и нельзя применять к Божественному Логосу как Второй Ипостаси Божества: Он, с одной стороны, нетварен как невозникший, а с другой – рожден от Первой Ипостаси<sup>69</sup>. Поэтому Григория не устраивает этот термин как дефинитивное высказывание о Божестве. Итак, Григорий ищет другое понятие, которое можно было бы приложить ко всем трем Божественным Ипостасям в равной мере, и находит его

именно в понятии Божией бесконечности. Ход его мысли примерно следующий: Бог превышает область противоположностей. Он бесконечно благ и неизменен: следовательно, Его благодать неограниченна<sup>70</sup>. Поскольку Бог совершенен прост, Он не только причастен благу, но и бесконечно благ по Своей сущности<sup>71</sup>. Поэтому Бог также безграничен по Своей сущности<sup>72</sup>. Эти размышления (на основании современной Григорию ортодоксии) можно приложить ко всем трем Божественным Ипостасям, о каждой можно высказаться как о бесконечной. Понятие бесконечности (по крайней мере, как считает Григорий) не допускает различия в силе: поэтому все три Ипостаси равны<sup>73</sup>.

Можно задаться вопросом, почему Григорий в качестве ключевого высказывания о Божестве избрал именно «бесконечность», а не удовлетворился, например, «совершенной благодатью», отнесение которой ко всем трем Ипостасям является предпосылкой для его размышлений. Очевидно, вариантов ответа здесь несколько. Во-первых, «совершенная благодать» не обязательно исключает различие уровней: вещь может быть совершенно благой в рамках своих границ, и быть при этом меньше другой вещи (вспомним приводимый Григорием пример с максимально заполненным объемом легких, которые, однако, не вмещают весь воздух<sup>74</sup>). Размышления Григория должны были скорее исходить из «всеблагодати». Апофатическое высказывание – «неограниченная благодать» – имеет преимущество в том, что, с одной стороны, оно не может быть превзойдено, с другой стороны, разумеется, может быть высказано неоднократно. Переход от «неограниченной благодати» к «бесконечности», очевидно, возможен ввиду простоты Бога; кроме того, он созвучен убеждению Григория, что неограниченным может быть только благо, тогда как зло, достигнув своего дна, вынуждено возвращаться вспять, к благу, как это нам известно из трактата *Об устройении человека*.

Не лишены смысла и апофатические коннотации высказывания о бесконечности Бога. Бесконечность или безграничность, отсутствие границ, являются подлинным основанием и причиной Божией непостижимости, которую Григорий энергично подчеркивал уже в самых ранних своих произведениях и на которую он обращает особое внимание в полемике с Евномием. И в этой полемике аргументация Григория сосредоточена на том, что единственно возможным познанием Бога является постоянное отрешение от уже приобретенных представлений и понятий<sup>75</sup>. Впрочем, Григорий замечает, что его выбор понятия «бесконечность» подразумевал еще и нечто иное.

(б) «Бесконечность» в смысле отсутствия конца имеет особую ценность в глазах существа, устремленного в будущее<sup>76</sup>. Для диастематического человеческого познания, направленного в будущее, безначальная и бесконечная адиастематическая Божия вечность предстает, прежде всего, отсутствием *конца*. Конечно, Бог как неограниченное благо объемлет все время мира вообще, но ключевое значение имеет здесь то, что Он всегда превышает каждый шаг вперед, который живое существо может сделать навстречу Ему. Поэтому Он постоянно ускользает от всех усилий человеческой мысли, но всегда оставляет возможность двигаться далее «*в предняя*», ничем не ограничивая стремление диастематического существа к Его познанию.

В полемике Григория с Евномием можно различить троякое понимание неограниченности/бесконечности: (1) отсутствие пределов, предполагающее непостижимость; (2) адиастематическая вечность Бога; (3) диастематическая вечность, имеющая исторический характер, свойственный диастематическому уму и всему, что он познаёт, – в категориях такой вечности тварный ум, по причине собственных ограничений, вынужден мыслить и о Боге (напр., бесконечность в смысле неограниченного блага или отсутствия конца).

*Эпектасис как отношение  
(«О жизни Моисея законодателя»,  
«Точное изъяснение Песни Песней Соломона»)*

Пожалуй, наиболее яркое произведение Григория, *О жизни Моисея законодателя*, посвящено специфике христианской духовности. Здесь святитель, с одной стороны, опирается на апофатические и эпектатические идеи своих ранних произведений, с другой стороны – уточняет понятие бесконечности, разработанное им в полемике с Евномием. Однако к самым антиарианским аргументам святитель обращается здесь лишь в малой мере.

Ключевое понятие всего произведения – «добродетель»; через призму этой категории Григорий излагает здесь разработанную им концепцию бесконечности. Совершенство добродетели, в отличие от всех остальных вещей, имеет не ограниченный, а безграничный характер: границами добродетели является лишь отсутствие границ<sup>77</sup>. В универсуме Григория, как мы уже знаем, характеристика безграничности принадлежит исключительно Высшему Благу – Самому Богу. Григорий недвусмысленно утверждает, что совершенная, неограниченная добродетель – это Сам безграничный Бог<sup>78</sup>. Человек как диастематическое существо может приближаться к этому совершенству лишь путем постоянного преодоления всего, чего он уже достиг, иными словами, путем эпектасиса. Григорий подробно показывает это на примере трех теофаний, которых был удостоен Моисей: в свете неопалимой купины Бог является Моисею как «истинное бытие»<sup>79</sup>; синайский мрак означает, что Бога можно видеть лишь в неведении<sup>80</sup>; наконец, богоявление в расщелине скалы подразумевает, что Бога можно увидеть лишь в постоянном оставлении достигнутого, в постоянной жажде, никогда не достигающей утоления<sup>81</sup>. К адиастематической Божией бесконечности диастематическое существо может приблизиться лишь в безостановочном движении.

Этому направлению мысли, по видимости, не соответствует заключение трактата, где Григорий называет Моисея «домочадцем Божиим»<sup>82</sup> или «другом Божиим»<sup>83</sup>. Однако, возможно, святитель представляет здесь совершенную человеческую добродетель – это непрестанное движение – как бесконечные, неисчерпаемые отношения человека с Богом, у которых не может быть ни конца, ни полного насыщения, поскольку Божество всегда остается отличным от человечества<sup>84</sup>. Диастема различия, отделяя тварное от нетварного, в то же время создает влечение между ними, которое никогда не будет «насыщено» слиянием.

Этот мотив наиболее отчетливо формулируется там, где его можно ожидать менее всего, – например, в эротической метафорике *Точного изъяснения Песни песней Соломона*. Впрочем, здесь Григорий сосредотачивается не на брачном единении Жениха-Логоса с Невестой-Душой, а на скитаниях Невесты, которая обретает Жениха именно благодаря тому, что Он ее непрестанно избегает<sup>85</sup>. Григорий говорит об «обретении верой»: познать, что Бог *есть*, можно только в отказе от попыток познать, *что* есть Бог<sup>86</sup>.

Как и ранние экзегетические тексты Григория, беседы на Песнь песней подчинены единому сценарию духовного анабазиса, состоящего из множества отдельных шагов, где достижение одного означает переход к дальнейшему<sup>87</sup>. Метафоры любви<sup>88</sup> и опьянения<sup>89</sup> позволяют ему воспроизвести диалектику голода и насыщения<sup>90</sup>: жажда души с каждым утолением лишь возрастает<sup>91</sup>, поскольку она обретает способность вмещать больше. Ведь на своем пути к благу, постоянно ее превышающему, душа словно «непрестанно созидается»<sup>92</sup>. Она вновь и вновь сталкивается с *диастемой* различия тварного и нетварного: сколь бы ни было велико ее участие в нетварном, оно все же никогда не упраздняет ее диастематический характер. Это движение, согласно Григорию, продолжается буквально «во веки веков»<sup>93</sup> – во всей бесконечной *диастеме* человеческой жизни.



В обоих этих непревзойденных сочинениях на тему христианской духовности – *О жизни Моисея законодателя* и *Точное изъяснение Песни песней Соломона* – Григорий возвращается к рассуждениям об *эпектасисе*, увлекавшим его еще в молодости. Святитель вновь рассматривает духовный анабазис, подразумевающий бесконечное преодоление всего достигнутого, вновь полемизирует с идеей пресыщения добродетелью или насыщения благом, которое сделало бы возможным окончательное удовлетворение, вновь подчеркивает недостижимость искомого. Анализ человеческой диастематичности и Божией адиастематической бесконечности, проведенный в *Точном истолковании Екклесиаста Соломонова* и в *Опровержении Евномия*, а также понимание человеческого пути как движения неограниченной любви к неограниченному благу, сформулированное в диалоге *О душе и воскресении* и разработанное в *Опровержении Евномия*, теперь придают этой духовной интуиции характер глубоко продуманной концепции.

\*\*\*

В заключение хотелось бы коснуться нескольких тем, которые, кажется, не вполне разъяснены Григорием. По мнению исследователей, все они имеют прямое или косвенное отношение к полемике Григория с его великим александрийским предшественником Оригеном, творчество которого должно было быть ему весьма знакомо. Это – (1) полемика с идеей пресыщения души, (2) вопрос о Само-рефлексии бесконечного Бога, (3) человеческий эсхатологический путь без конца.

### *Полемика с идеей пресыщения*

Полемика с идеей пресыщения души добродетелью или же благом красной нитью проходит через произведения Григория – от толкований *О блаженствах* до *Точного изъяснения Песни песней Соломона*. В диалоге *О душе и вос-*

кресении Григорий прямо отрицает возможность утоления внутритроичной любви в Самом Боге. Идея экстазиса, которую Григорий противопоставляет идее пресыщения души, имеет в этой полемике один из своих главных источников. Нерешенным остается вопрос, что именно было мотивом самой полемики.

Э. фон Иванка убежден, что полемика Григория нацелена против Оригена и его учения о первоначальном пресыщении душ созерцанием, следствием которого якобы стало развитие и циклическое повторение космического процесса<sup>94</sup> (как мы уже знаем, антиоригеновские анафематизмы VI в. действительно цитируют мысль Оригена, что душа пала, «пресытившись божественным созерцанием»<sup>95</sup>; в переводе Руфина фигурирует «пресыщение благом»<sup>96</sup>).

Против этого можно указать следующее: во-первых, нет полной уверенности, что Ориген действительно вкладывал этот смысл в понятие «пресыщения» (см. M. Harl<sup>97</sup>); во-вторых, самому Оригену была знакома идея бесконечного пути души, подобная *экстазису* Григория (ср. Ronald E. Heine<sup>98</sup>). Вчитываясь в мысль Оригена (в переводе Руфина), мы увидим, что Ориген говорит об изначальном *постепенном* падении, вызванном «сытостью» (*satietas*), или же «небрежением» (*neglegentia*<sup>99</sup>), не в связи с повторением космического цикла, а чтобы побудить души к постоянно растущей, никогда не прекращающейся, никогда не насыщающейся жажде<sup>100</sup>, – в таком случае, он имеет в виду то же, что и Григорий! Даже более поздние антиоригеновские анафематизмы, очевидно, осуждают не столько идею о нерадении души как причине падения, сколько саму мысль об изначальном бестелесном существовании душ (*ψυχάς*), которые лишь из-за своего «охлаждения» (*ἀποψυχέϊσας*) в любви к Богу» ниспали в тела<sup>101</sup>.

М. Арль предполагает, что неоплатоники придали термину «пресыщение» значение «технического термина», сделав его неприемлемым для Григория<sup>102</sup>. Т. Бём подчеркивает неоплатоническое использование этого термина, несо-

вместимое с концепцией Григория о неутолимой жажде<sup>103</sup>. Рассмотрим идею «полноты», как она представлена у Плотина, достаточно близкое знакомство Григория с тестами которого вполне вероятно<sup>104</sup>.

В диалоге Платона *Кратил* мы находим аллегорическую этимологизацию трех поколений главных мужских божеств гесиодовской теогонии: Урана, Кроноса и Зевса. Имя Кроноса, бога, пожирающего и удерживающего в себе собственные порождения, производится от *κόρος* («сытость» и «чистота» ума<sup>105</sup>). Плотин интерпретирует этот миф в свете трех ипостасей своего универсума: Кронос соответствует у него Уму (*νοῦς*), происходящему из Единого, а из Кроноса, в свою очередь, происходит Мировая Душа<sup>106</sup>. В совершенной внутренней полноте<sup>107</sup> Ум содержит вселенную идей<sup>108</sup>. Такая «пресыщенная» интроспекция мышления представляет, однако, лишь одну сторону платиновского Ума. Второй момент составляет его любовь к Единому (*νοῦς ἐρώων*), в которой Ум, «опьяненный нектаром», «весь отдается этому блаженству до пресыщения» (*ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ*), теряет рассудительность и становится всецело любящим и созерцающим Единое (*ἐκεῖνον βλέπειν*), и постольку единым (*ἐν ἑστί*)<sup>109</sup>.

При этом Плотин пытается персонифицировать понятие «пресыщения» (или же «опьянения») как наполнения, происходящего извне, прибегая к еще одному образу Платоновой мифологии из диалога *Пир*, – образу Пороса, который упился нектаром на праздновании рождения Афродиты и уснул, чтоб с Пенией (Бедностью) породить Эрота<sup>110</sup>. Плотин соединяет этот мотив с Платоновым же, в диалоге *Федρ*<sup>111</sup>, мифом о падении душ и описывает, как некоторые души, созерцающие красоту, не выдерживают опьянения этой полнотой и отвращаются<sup>112</sup>.

Я ни в коем случае не собираюсь утверждать, что Григорию были знакомы все эти места и что он сознательно полемизировал с Плотиним. Однако я считаю важным отметить, какие коннотации несла идея «пресыщенности» в эпоху Григория.

Если мы посмотрим на это учение с точки зрения идей Григория, мы увидим, что Григорий противопоставляет свой *эпектасис* не столько *первичному* насыщению души, приводящему к первоначальному падению, сколько *окончательному* пресыщению, которое означало бы завершение всего пути, – Платиновскому «пресыщению» или «опьянению» ума, который выходит из своих границ и прикасается к Единому<sup>113</sup>. Тогда то «пресыщение», которому противостоит *эпектасис* Григория, не заключается в возвращении к началу и повторному падению (хотя Григорий полемизирует с оригеновской идеей предсуществования и переселения душ, в этой связи он ничего не говорит о повторяющемся пресыщении<sup>114</sup>); скорее, оно заключается в «воссоединении» как преодолении различий между диастематической душой и адиастематическим Божеством.

Нерешенным остается вопрос, в каком смысле Григорий, в своем «христианском *Федоне*», отрицает полное насыщение в Самом Боге<sup>115</sup>. Имеет ли он в виду лишь то, что Божество, отношения внутри Которого выражаются как любовь, никогда не может разочароваться Само в Себе? С этим вопросом мы переходим к следующей теме.

### *Саморефлексия в Боге*

В вопросе Самопознания Бога некоторые исследователи также противопоставляют Григория и Оригена<sup>116</sup>. Ориген (по крайней мере, согласно антиоригеновским анафематизмам императора Юстиниана) утверждает, что «если бы сила Божия была бесконечной, то она не могла бы себя мыслить, поскольку бесконечное по своему характеру непостижимо»<sup>117</sup>. Эта мысль, если Ориген ее действительно высказывал, очевидно, настолько смутила его переводчика Руфина, что он ее попытался смягчить, говоря о необходимости ограниченности тварных вещей, которыми Бог в противном случае не мог бы управлять<sup>118</sup>.

Действительно, уже согласно Аристотелю бесконечность не может быть актуализирована в мышлении<sup>119</sup>; очевидно, по этой же причине не может быть бесконечным и аристотелевский Бог как чистое мышление (*νόησις νοήσεως*<sup>120</sup>). Если Григорий утверждает обратное, считает ли он, что бесконечный Бог Сам Себя не объемлет в мышлении?

На это, казалось бы, указывает замечание Григория в трактате *Об устройении человека*, что человеческий ум уподобляется Богу в том, что сам себя не может постичь, так же как не может быть постигнут и Бог<sup>121</sup>. Однако Григорий не говорит непосредственно о Саморефлексии Бога, а лишь о постижении Его человеческим умом. В диалоге *О душе и воскресении* святитель утверждает, что Бог, неограниченное благо, Сам Себя познаёт Своей неутолимой любовью<sup>122</sup>. Таким образом, Бог Григория, по крайней мере согласно «христианскому Федону», Сам Себя познаёт. Однако – и этот скандальный факт подчеркивает Хараламбос Апостолопулос<sup>123</sup> – Он никогда не постигает Себя вполне, но всегда Сам Себя превышает<sup>124</sup>, Сам от Себя ускользает, как и от человеческого ума. По-видимому, этому противоречит утверждение Григория в том же диалоге, что Бог – «полнота блага» и Он ни в чем не нуждается, а потому в Нем отсутствует движение любви или воспоминания, в Нем – одновременное присутствие всего<sup>125</sup>.

Возможно, этот частью неудовлетворительный вывод несколько прояснится в свете рассмотрения Григорием диастематического способа человеческого познания в *Точном истолковании Екклесиаста Соломонова* и в *Опровержении Евномия*. Здесь Григорий поясняет, что человеческий ум никогда не может мыслить адиастематическую Божию неограниченность иначе, как в бесконечной диастематической истории, – или же как неопределенность в апофатическом смысле. Очевидно, именно здесь Григорий дает нам ключ к своему представлению о Божестве, которое постоянно превышает Само Себя в движении неутолимой любви: это

описание из его *Федона* представляет лишь диастематическую попытку диастематического ума выразить адиастематическую неограниченность Божества.

Что же эти размышления означают для нашего изначального вопроса о Божественной Саморефлексии? Возможностей две: 1) неограниченный Бог вполне познаёт Сам Себя, в смысле рефлексивной идентичности, однако тварный ум способен представить это себе лишь в диастематическом образе неутоленной любви; 2) адиастематически неограниченный Бог в полном смысле слова не постигает Себя, и лишь диастематический ум в простой перспективе некоторым образом пытается уподобиться этому представлению о Нем.

Очевидно, единственный способ для диастематического ума помыслить адиастематическую бесконечность – это совмещение одновременно всех бесконечных историй или даже рефлексивное самоохватывание всех бесконечных историй в их одновременности. Неясно одно: в этой попытке, которая есть последнее мыслительное самопреодоление, как может диастематический ум прикоснуться к адиастематичности, сохраняя собственный диастематический характер? Григорий действительно знает, что если бы диастематический ум покинул почву диастематичности, он пропал бы в небытии, иначе говоря, упразднил бы себя сам. Осознание «пропасти» между тварным и нетварным, которую «невозможно пройти», не позволяет святителю перескакивать через эту бездну. Возможно, именно поэтому Григорий полагает, что тварный ум не может вполне постичь сам себя (и упразднить, таким образом, свою диастематичность).

Однако если тварный ум не может выйти из своей диастематичности даже в акте самотрансцендирующей рефлексии, нет нужды и в какой-либо причине, по которой предполагается рефлексивное самопостижение в адиастематичном Боге. Если путь уподобления адиастематиче-

скому Божеству – не мысленное Самопознание, а непрекращающийся путь вперед, то и Сам Бог предстает скорее постоянным Самопревосхождением без конца, нежели актом совершенной рефлексии. Самое большее, что можно сказать о Боге, по Григорию, – это описать человеческий опыт Его<sup>126</sup>.

Если это наше наблюдение справедливо, то в вопросе о Божией Саморефлексии Григорий существенно отличается не только от Оригена, но и от традиций западного богословия, которое, опираясь на Августина, предполагает в Боге совершенное Самоосмысление, приумноженное троическим *перихорезисом*\* Божественных Лиц<sup>127</sup>. Конечно, речь идет не о преднамеренной полемике, как в случае категорически отвергаемой Григорием идеи пресыщения, а скорее о нетематизированной предпосылке мышления Григория.

### *Эсхатологическая бесконечность человека*

Последний из поставленных выше вопросов касается определенной противоречивости высказываний Григория об эсхатологическом уделе человека. В этом исследовании мы встретились с двумя несколько разными представлениями: в частности, в трактате *Об устройении человека* Григорий говорит об изначальной вневременной равноангельской *плероме*, в которой в конце концов упразднится человеческая история, некогда запущенная злополучным человеческим выбором. Однако в других произведениях (в диалоге *О душе и воскресении* и в *Точном изъяснении Песни песней Соломона*) Григорий, напротив, показывает, что человеческая жизнь и в эсхатологической перспективе остается движением и ростом, которые происходят в определенной *диастеме*, пусть и простирающейся до бесконечности. Эта противоречивость весьма заметна в трактате *О надписании Псалмов*, где Григорий как будто бы вы-

---

\* Перихорезис (греч. περιχώρησις) – взаимопроникновение. – Прим. ред.

сказывает оба тезиса одновременно: человеческое естество в триумфальном эсхатологическом ударе кимвалов снова должно вернуться к ангельскому<sup>128</sup>, и все же эсхатологический удел человека представлен здесь как бесконечно продолжающийся рост<sup>129</sup>.

Идея той изначальной *плеромы*, которая развернулась во времени вследствие злополучного человеческого выбора и должна вновь вернуться в изначальное свое состояние при эсхатологическом «обновлении всего» (*апокатастасис*), напоминает протологию\* и эсхатологию Оригена<sup>130</sup>. При этом Григорий сопротивляется не только представлению о предсуществовании душ, которые «подобно какому-то обществу, по особым постановлениям существуют сами по себе»<sup>131</sup>, но и идее метемпсихоза\*. Обе теории фигурируют у него как «эллинские учения» или даже «эллинский блуд»<sup>132</sup>, поддерживаемый и Оригеном<sup>133</sup>. Это наводит на мысль, что идея бесконечного эсхатологического возрастания человека, которую мы находим в некоторых сочинениях Григория, используется то ли как форма антиоригеновской полемики<sup>134</sup>, то ли как попытка реинтерпретации оригенизма на основе христианской ортодоксии IV века<sup>135</sup>.

Подробный анализ полемики Григория с Оригеновой эсхатологией показывает, что Григорий противопоставляет учению Оригена не столько идею *эпектасиса*, сколько учение о единстве души и тела, принадлежащего ей с самого начала<sup>136</sup> и до грядущего воскресения в качестве «духовного тела» (см. 1 Кор. 15:44)<sup>137</sup>. Вопреки теории метемпсихоза Григорий также указывает, что смена тел может иметь исключительно нисходящую тенденцию, а значит, никогда не приведет к эсхатологическому обновлению всей твари: как можно себе представить, чтобы неразумное животное или даже дерево снова подвиглось добродетелью к изначальной небесной родине душ<sup>138</sup>? И если бы это даже было возможно – что предполагало бы у древесины более высокие мо-

---

\* Протология – рассуждение о началах бытия. – Прим. ред.



ральные качества, нежели у нематериальной души, – это означало бы «некий круг» добродетелей и пороков, где добро и зло в конце концов смешаются в «неразличимую смесь»<sup>139</sup>.

Если Григорий столь решительно настаивает на одновременном начале души и ее тела, то как он представляет изначальную и эсхатологическую человеческую *плерому*, в которой все люди пребывают «как в одном теле»<sup>140</sup>, однако в то же время «подобно ангелам»<sup>141</sup>? Весьма вероятно, что это достаточно прямая аналогия материи, созданной «в возможности», как Григорий описывает ее в своей космогонии. Аналогична даже неясность, идет ли речь о *плероме* чисто умозрительной, бесплотной, или же о некой материальной, хотя и недифференцированной полноте. Разница лишь в том, что в отношении человеческой *плеромы* Григорий предполагает двухуровневое творение: к изначальному «образу Божию» лишь на втором этапе присоединено различие полов и время в возможности – время уплотненное, еще не развернутое в историю.

Но как же эта *плерома* соотносится с бесконечным эсхатологическим путем человека, который никогда не достигнет цели и не придет к полному насыщению благом? Этим вопросом Григорий, очевидно, не задавался, а потому любая попытка найти консенсус обеих концепций, если она вообще возможна, остается лишь спекулятивной гипотезой.

Два описания эсхатологического удела человека, очевидно, отличаются прежде всего своими перспективами. Если путь без конца или неутолимая любовь описывают человеческое бессмертие или бесконечность как неограниченную историю с точки зрения диастематического существа, то образ *плеромы* показывает, чем была бы одновременная полная актуализация всех отдельных бесконечных историй, причастных Божией вечности. Наверное, это был бы некий плотиновский Ум, который является безвременной полной идеей. Однако эта *плерома* отличается от Самого адиастематического Божества, будучи лишь Его «образом»<sup>142</sup>

(так и Платинов Ум как совокупность идей отличается от Единого, образом которого он является<sup>143</sup>). Посредством одномоментной, безвременной актуализации всех бесконечных историй адиастематическое Божество отображается в человеческой *плероме*, а эта *плерома* развивается в человеческой истории, на основании человеческого выбора, в отдельные бесконечные истории человеческих жизней.

Таким образом, мы находим здесь троякую бесконечность: (1) адиастематическую неограниченность Самого Божества, (2) Его образ во вневременной, одномоментно актуализированной совокупности всех бесконечных историй, составляющей некое средостение диастематического и адиастематического<sup>144</sup>, а также (3) бесконечную историю человеческого пути, который хоть и имеет начало, но не имеет конца. При этом непреодолимая человеческая диастематичность обусловлена, как мы уже знаем, непреодолимой *диа-стемой* различия между тварным и нетварным. В перспективе этой *диастемы* Григорий понимает эсхатологическое уподобление человека бесконечному Богу исключительно как неутолимую любовь или путь без конца. Именно бесконечный путь уподобляет человека бесконечному Богу, хотя никогда не лишает его диастематического характера.

Очевидно, что Григорий не пытался систематизировать свое учение о непреодолимой человеческой диастематичности во всех деталях. Очевидно, однако, и то, что его глубокое и радикальное осмысление человека как существа времени и изменения, существа, обращенного самим своим устройством к грядущему, уникален и практически никем не превзойден в истории всего христианского мышления.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. *De virg.* 10-11: GNO VIII/1, 289-296; см. об этом выше, гл. О девстве, раздел *Восхождение к красоте*.

<sup>2</sup> См. *De virg.* 4: GNO VIII/1, 271 ff; см. выше, *Ibid.*

<sup>3</sup> См. *De virg.* 6: GNO VIII/1, 280 ff; см. выше, *Ibid.*

<sup>4</sup> См. *De virg.* 10: GNO VIII/1, 290, 25 - 291, 1; см. выше, *Ibid.*

<sup>5</sup> См. *De virg.* 11: GNO VIII/1, 294, 3 ff; см. выше, *Ibid.*

<sup>6</sup> *De virg.* 10: GNO VIII/1, 291, 7 ff; см. выше, *Ibid.*

<sup>7</sup> См. *De beat.* 5: GNO VII/2, 123 ff; см. об этом выше, гл. О блаженствах, раздел Мотив восхождения.

<sup>8</sup> См. *De beat.* 2: GNO VII/2, 89 ff; см. выше, *Ibid.*

<sup>9</sup> См. *De beat.* 8: GNO VII/2, 163 ff; см. выше, гл. О блаженствах, раздел Бег к цели.

<sup>10</sup> См. *De beat.* 2: GNO VII/2, 93; см. выше, *Ibid.*

<sup>11</sup> См. *De beat.* 2: GNO VII/2, 93, 15–19.

<sup>12</sup> См. *De beat.* 4: GNO VII/2, 122, 25–123, 4; см. выше, гл. О блаженствах, раздел Жажда добродетели.

<sup>13</sup> См. *De beat.* 4: GNO VII/2, 121, 9 ff; см. выше, *Ibid.*

<sup>14</sup> См. *De beat.* 4: GNO VII/2, 121; см. выше, *Ibid.*

<sup>15</sup> См. *De beat.* 3: GNO VII/2, 104, 15–19; см. об этом выше, гл. О блаженствах, раздел Видение Бога.

<sup>16</sup> См. *De beat.* 3: GNO VII/2, 105, 3 ff; см. выше, *Ibid.*

<sup>17</sup> См. *In inscr. Ps.* I, 7: GNO V, 43, 14; 51, 21; см. об этом выше, гл. О надписании Псалмов, раздел Построение Псалтири.

<sup>18</sup> См. *In inscr. Ps.* I, 5–8: GNO V, 38–65; см. выше, *Ibid.*

<sup>19</sup> См. *In inscr. Ps.* I, 9: GNO V, 68, 20 ff; см. об этом выше, гл. О надписании Псалмов, раздел Непрестанное славословие.

<sup>20</sup> См. *In inscr. Ps.* I, 7: GNO V, 46, 8–12; II, 13: GNO V, 136, 3 ff; рус. пер. – т.2, с. 31. См. выше, гл. О надписании Псалмов, раздел Безграничная вечность.

<sup>21</sup> См. *In Eccl. hom.* 6: GNO V, 376, 23 – 377, 4; см. выше, гл. Толкование Екклесиаста, раздел Время как интервал.

<sup>22</sup> См. *In Eccl. hom.* 6: GNO V, 378 ff; см. выше, *Ibid.*

<sup>23</sup> См. *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 400, 21 – 401, 2; см. выше, гл. Толкование Екклесиаста, раздел Смысл поиска – в самом поиске.

<sup>24</sup> См. *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 411 а 414; см. выше, гл. Толкование Екклесиаста, раздел О чем нельзя говорить, о том следует молчать.

<sup>25</sup> См. *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 412, 6–14; см. выше, *Ibid.*

<sup>26</sup> См. *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 412, 18 – 413, 5; см. выше, *Ibid.*

<sup>27</sup> См. *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 411 ff; см. выше, *Ibid.*

<sup>28</sup> См. *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 413; см. выше, *Ibid.*

<sup>29</sup> См. *In Eccl. hom.* 7: GNO V, 411; см. выше, *Ibid.*

<sup>30</sup> См. *In Eccl. hom.* 2: GNO V, 313, 10–13; см. выше, гл. Толкование Екклесиаста, раздел Смысл поиска – в самом поиске.

<sup>31</sup> См. *De hom. orif.* 16: PG 44, 181b; см. об этом выше, гл. Об устройении человека, гл. Человек – образ Божий и его нынешние страдания.

<sup>32</sup> См. *De hom. orif.* 22: PG 44, 205c; см. выше, *Ibid.*

<sup>33</sup> См. *De hom. orif.* 29–30: PG 44, 236b–240b; 253–256; см. выше, гл. Об устройении человека, раздел *Полная мера зла и неограниченное движение к благу*.

<sup>34</sup> См. *De hom. orif.* 23: PG 44, 209b.

<sup>35</sup> См. *De hom. orif.* 13–14: PG 44, 165ab; 176b, см. выше, гл. Об устройении человека, раздел *Устроение человека*.

<sup>36</sup> См. *De hom. orif.* 21: PG 44, 201bc; см. выше, гл. Об устройении человека, раздел *Полная мера зла и неограниченное движение к благу*.

<sup>37</sup> См. *De hom. orif.* 11: PG 44, 156b; см. выше, гл. Об устройении человека, раздел *Устроение человека* и заключение главы.

<sup>38</sup> См. *De hom. orif.* 16: PG 44, 177d; см. выше, гл. Об устройении человека, раздел *Устроение человека*.

<sup>39</sup> См. *In Нехаэт.*: PG 44, 108a; см. выше, гл. *Толкование на Шестоднев*, раздел *Воды над твердью*.

<sup>40</sup> См. *In Нехаэт.*: PG 44, 108d–109d; см. выше, *Ibid.*

<sup>41</sup> См. *In Нехаэт.*: PG 44, 69d–72c; 120b; см. выше, гл. *Толкование на Шестоднев*, разделы *Как бесплотный Бог сотворил материю? и Творение небесных тел*.

<sup>42</sup> См. *In Нехаэт.*: PG 44, 72c–76c; 120b; см. выше, гл. *Толкование на Шестоднев*, разделы *Выделение огня и Творение небесных тел*.

<sup>43</sup> См. *In Нехаэт.*: PG 44, 69cd; 77d–80c; см. выше, гл. *Толкование на Шестоднев*, разделы *Как бесплотный Бог сотворил материю? и Неустроенная земля*.

<sup>44</sup> См. *In Нехаэт.*: PG 44, 81c; 84d; см. выше, гл. *Толкование на Шестоднев*, раздел *Воды над твердью*.

<sup>45</sup> См. *In Нехаэт.*: PG 44, 117ab; см. выше, гл. *Толкование на Шестоднев*, раздел *Творение небесных тел* и заключение главы.

<sup>46</sup> См. *In Нехаэт.*: PG 44, 85bc; см. выше, гл. *Толкование на Шестоднев*, раздел *Воды над твердью* и заключение главы.

<sup>47</sup> См. *In Нехаэт.*: PG 44, 89bc–112d; см. выше, гл. *Толкование на Шестоднев*, раздел *Воды над твердью*.

<sup>48</sup> См. выше, гл. *Точное истолкование Шестоднева*, прим. 86 и заключение главы.

<sup>49</sup> См. *In Нехаэт.*: PG 44, 121a; см. выше, гл. *Толкование на Шестоднев*, раздел *Третье небо* и заключение главы.

<sup>50</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 89a–96a; 105a–c; см. выше, гл. *О душе и воскресении*, раздел *Бесконечное движение любви* и заключение главы.

<sup>51</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 97a.

<sup>52</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 96c–97a; см. выше, гл. *О душе и воскресении*, раздел *Бесконечное движение любви* и заключение главы.

<sup>53</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 92с-93b; см. выше, гл. О душе и воскресении, раздел *Бесконечное движение любви*.

<sup>54</sup> См. Eunomius, *Apol.* 8 / Vaggione 42, 17 ff; 58, 16 ff; Григорий парафразирует в *С. Еип.* II, 21; II, 23; II, 62: GNO I, 232, 29 ff; 233, 11-17; 244, 1 ff; см. выше, гл. *Опровержение Евномия*, раздел *Учение Евномия о нерожденности Божией*.

<sup>55</sup> См. *С. Еип.* II, 69: GNO I, 246, 14 ff.

<sup>56</sup> См. *С. Еип.* II, 69-70; I, 168: GNO I, 246; 77, 7-13; см. выше, гл. *Опровержение Евномия*, разделы *Именования Бога и Бесконечность Божия*.

<sup>57</sup> См. *С. Еип.* III, 6,73: GNO II, 211, 28 - 212, 1; см. выше, гл. *Опровержение Евномия*, раздел *Бесконечность Бога*.

<sup>58</sup> См. *С. Еип.* II, 458-459; II, 469; I, 364: GNO I, 360 ff; 363; 134; см. выше, *Ibid.*

<sup>59</sup> См. *С. Еип.* II, 563; II, 580: GNO I, 391, 9 ff; 395, 25 ff; см. выше, гл. *Опровержение Евномия*, раздел *Именования Бога*.

<sup>60</sup> См. Евномий, *Apol.* 12 / Vaggione 46, 7 ff; Григорий парафразирует и развивает в *С. Еип.* II, 196; 269: GNO I, 282, 5 ff; 305, 7; см. выше, гл. *Опровержение Евномия*, раздел *Учение Евномия о нерожденности Божией*.

<sup>61</sup> См. *С. Еип.* II, 125; II, 237; II, 148; II, 402: GNO I, 262, 22 ff; 295, 23-27; 268, 18 ff; 343, 25 - 344, 3; см. выше, гл. *Опровержение Евномия*, раздел *Спор о природе языка*.

<sup>62</sup> См. *С. Еип.* II, 181-182: GNO I, 277, 7-26; см. выше, *Ibid.*

<sup>63</sup> См. *С. Еип.* II, 149: GNO I, 268, 27 ff; см. выше, гл. *Опровержение Евномия*, раздел *Именования Бога*.

<sup>64</sup> См. *С. Еип.* II, 144-145; II, 475-476: GNO I, 267; 365; см. выше, гл. *Опровержение Евномия*, раздел *Именования Бога и заключение главы*.

<sup>65</sup> См. Василий, *С. Еип.* I, 7: SC 299, 192. Григорий цитирует *С. Еип.* II, 446: GNO I, 356, 30 - 357, 7.

<sup>66</sup> См. Василий, *Adv. Еип.* I, 16: SC 299, 228, 5.

<sup>67</sup> См. *С. Еип.* II, 457: GNO I, 360, 3 ff.

<sup>68</sup> См. *С. Еип.* II, 459: GNO I, 360 ff; см. выше, гл. *Опровержение Евномия*, раздел *Бесконечность Бога*.

<sup>69</sup> См. выше, гл. *Опровержение Евномия*, раздел *Учение Евномия о нерожденности Божией*.

<sup>70</sup> См. *С. Еип.* I, 167-170: GNO I, 77.

<sup>71</sup> См. *С. Еип.* I, 233-235: GNO I, 95.

<sup>72</sup> См. *С. Еип.* III, 1, 104: GNO II, 38, 24 ff.

<sup>73</sup> См. *С. Еип.* I, 167-170; I, 236; III, 2, 20: GNO I, 77; 96, 2 ff; II, 58,

22 ff; Refut. 31: GNO II, 324, 15–21. См. также выше, гл. *Опровержение Евномия*, раздел *Бесконечность Бога*.

<sup>74</sup> См. *De beat.* 7: GNO VII/2, 150, 12–20 (см. выше, гл. *О блаженствах*, прим. 53).

<sup>75</sup> См. *С. Еуп.* II, 89–91: GNO I, 253; см. выше, гл. *Опровержение Евномия*, раздел *Именования Бога*.

<sup>76</sup> См. *С. Еуп.* I, 673: GNO I, 220; см. выше, гл. *Опровержение Евномия*, раздел *Бесконечность Бога*.

<sup>77</sup> См. *Vita Moysis* I: GNO VII/1, 3, 12 ff; 4, 17 ff; см. выше, гл. *О жизни Моисея*, раздел *Мера добродетели – бесконечность*.

<sup>78</sup> См. *Vita Moysis* I: GNO VII/1, 4, 11 ff.

<sup>79</sup> См. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 38–41; см. выше, гл. *О жизни Моисея*, раздел *Агада о Моисее и ее аллегоризация*.

<sup>80</sup> См. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 86 ff; см. выше, гл. *О жизни Моисея*, раздел *Синайское богоявление*.

<sup>81</sup> См. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 113–118; см. выше, гл. *О жизни Моисея*, раздел *богоявление в расщелине скалы*.

<sup>82</sup> См. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 141, 11.

<sup>83</sup> См. *Vita Moysis* II: GNO VII/1, 144, 7.

<sup>84</sup> См. об этом выше, заключение главы *О жизни Моисея*.

<sup>85</sup> См. *In Cant.* 6: GNO VI, 181, 13–16.

<sup>86</sup> См. *In Cant.* 6: GNO VI, 183, 1 ff; см. выше, гл. *Беседы на Песнь песней*, раздел *Обретение верой*.

<sup>87</sup> См. *In Cant.* 6: GNO VI, 177, 19–178,1; см. выше, гл. *Беседы на Песнь песней*, раздел *Невеста-душа и ее духовный путь*.

<sup>88</sup> См., напр. *In Cant.* 4: GNO VI, 120, 16 ff.

<sup>89</sup> См. *In Cant.* 5: GNO VI, 156, 18; *In Cant.* 10: GNO VI, 310, 4.

<sup>90</sup> См. об этом выше, гл. *Беседы на Песнь песней*, раздел *Наполнение и ненасытность стремления*.

<sup>91</sup> См. *In Cant.* 5: GNO VI, 159, 7 ff.

<sup>92</sup> См. *In Cant.* 6: GNO VI, 174, 8–11; рус. пер. – т.3, с. 150.

<sup>93</sup> См. *In Cant.* 8: GNO VI, 246, 1–5.

<sup>94</sup> См. выше, гл. *Обзор исследований*, прим. 34.

<sup>95</sup> См. выше, гл. *Обзор исследований*, прим. 35 и 36.

<sup>96</sup> См. *De princ.* I, 3, 8: 252, 164, 317.

<sup>97</sup> См. выше, гл. *Обзор исследований*, раздел *Полемика с Оригеном?*

<sup>98</sup> См. выше, гл. *Обзор исследований*, прим. 40; подобно и M. Harl, см. гл. *Обзор исследований*, прим. 39.

<sup>99</sup> *Si autem aliquando satietas cepit aliquem ex his, qui in summo perfectoque constiterunt gradu, non arbitror quod ad subitum quis euacuetur ac decidat, sed paulatim et per partes defluere eum necesse est (ita ut fieri*

*possit interdum, si brevis aliquis lapsus acciderit, ut cito respiscat atque in se reuertatur), non penitus ruere, sed reuocare pedem et redire ad statum suum ac rursum statuere posse id, quod per negligentiam fuerat elapsum* (*De princ.* I, 3, 8: SC 252, 164, 322–329). О «небрежении» (ἀμέλεια) как причине падения Ориген говорит и в других местах (см. *De princ.* III, 1, 13: SC 268, 78, 367). Пресыщение благом, обращающееся во зло, известно также Филону, см. *Quis rer. div. her.* 240; *De poster.* 145; *De Abr.* 134 ff.

<sup>100</sup> ... *ita perdurare debemus, ut nulla umquam nos boni illius satietas capiat, sed quanto magis de illa beatitudine percipimus, tanto magis in nobis uel dilatetur eius desiderium uel augeatur, dum semper ardentius et capacius patrem et filium ac spiritum sanctum uel capimur uel tenemus* (*De princ.* I, 3, 8: SC 252, 164, 316–321).

<sup>101</sup> См. эдикт Юстиниана против оригенизма 542 г., *Acta conciliorum oecumenicorum*, изд. E. Schwarz, III, Berlin 1940, с. 213, 13–16.

<sup>102</sup> См. выше, гл. Обзор исследований, подраздел Полемика с Оригеном?

<sup>103</sup> См. выше, гл. О жизни Моисея, прим. 101.

<sup>104</sup> См. выше, гл. Обзор исследований, прим. 30.

<sup>105</sup> См. Платон, *Crat.* 396b. О другом упомянутом значении, происходящем из пифагорейской мистики космических ритмов, см. P. Boyancé, «La „doctrine d'Euthyphron“ dans le „Cratyle“» // *Revue des Études Grecques*, 54, 1941, с. 141–175, особ. 156 ff.

<sup>106</sup> См. Плотин, *Enn.* V, 1 [10], 7, 27–48; III, 8 [30], 11, 38–42; V, 8 [31], 13, 1–10.

<sup>107</sup> См. Плотин, *Enn.* III, 5 [50], 9, 18; V, 9 [5], 8, 8 ff.

<sup>108</sup> См. Плотин, *Enn.* V, 1 [10], 4, 10–13.

<sup>109</sup> См. Плотин, *Enn.* VI, 7 [38], 35, 19–30. См. об этом P. Hadot, введение к *Plotin, Traité* 50 (III, 5), с. 78 ff.

<sup>110</sup> См. Платон, *Symp.* 203bc. Плотин приводит толкование об Эроте в *Enn.* III, 5 [50]. Об опьянении Пороса см. III, 5 [50], 9; см. об этом P. Hadot, введение к *Plotin, Traité* 50 (III, 5), с. 70–81.

<sup>111</sup> См. Платон, *Phaedr.* 246d–248c.

<sup>112</sup> См. Плотин, *Enn.* V, 8 [31], 10, 7 ff; V, 8 [31], 10, 33.

<sup>113</sup> См. Плотин, *Enn.* VI, 7 [38], 35, 19–30.

<sup>114</sup> См. *De hom. opif.* 28: PG 44, 229bc, 232a–233c; *De an. et res.*: PG 46, 109b–121a.

<sup>115</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 96c.

<sup>116</sup> См. выше, гл. Обзор исследований, раздел Бесконечность Бога и «эпектасис» человека.

<sup>117</sup> SC 253, 211 ff. Цит. выше, гл. Понятие бесконечности в толковании предшественников св. Григория, прим. 24.

<sup>118</sup> *De princ.* II, 9, 1: SC 252, 352, 11–16. Цит. выше, гл. Понятие бесконечности в толковании предшественников св. Григория, прим. 26. В подобном смысле звучат и другие места перевода Руфина: ... *quia [deus] omnia conpraehendit, superest ut eo ipso quo conpraehendi possunt, et initium habere intellegantur et finem. Nam quod penitus sine ullo initio est, conpraehendi omnino non potest. In quantumcumque enim se intellectus extenderit, in tantum conpraehendi facultas sine fine subducitur et differtur, ubi initium non habetur* (*De princ.* III, 5, 2: SC 268, 222, 52–58). ... *nihil enim deo uel sine fine uel sine mensura est. Virtute enim sua omnia conpraehendit, et ipse nullius creaturae sensu conpraehensus est. Illa enim natura soli sibi cognita est* (*De princ.* IV, 4, 8: SC 268, 420, 306–309).

<sup>119</sup> См. Аристотель, *Phys.* III, 6: 207a21–26.

<sup>120</sup> См. Аристотель, *Met.* XII, 9: 1074b34.

<sup>121</sup> См. *De hom. opif.* 11: PG 44, 156b; см. гл. Об устройении человека, раздел Устройство человека и заключение главы.

<sup>122</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 96с.

<sup>123</sup> См. Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, с. 339.

<sup>124</sup> ... πανταχόθεν ... τῆς ἰδίας ὑπερεκπίπτουσα φύσεως (С. *Eun.* III, 6, 68: GNO II, 210, 14 ff).

<sup>125</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 92с–93b.

<sup>126</sup> См. С. *Eun.* II, 149: GNO I, 268, 27 ff; *In Cant.* 9: GNO VI, 264, 18 – 265, 1; см. выше, гл. Опровержение Евномия, раздел Именования Бога, и гл. Беседы на Песнь песней, раздел Обретение верой.

<sup>127</sup> В другой работе я попыталась рассмотреть ключевые места по этой теме в сочинении Августина *De trinitate* (см. «Lidská mysl jako model Trojice podle Augustinova spisu De Trinitate IX, X a XV» // L. Karfíková, *Studie z patristiky a scholastiky*, Oikúmené, Praha 1997).

<sup>128</sup> См. *In inscr. Ps.* I, 9: GNO V, 66; см. выше, гл. О надписании Псалмов, раздел Малая теология музыки.

<sup>129</sup> См. *In inscr. Ps.* I, 7; I, 9; II, 13: GNO V, 46, 8–12; 68, 20 ff; 136, 3 ff. см. выше, гл. О надписании Псалмов, разделы Непрестанное славословие и Безграничная вечность.

<sup>131</sup> ... καθάπερ τινὰ δῆμον ἐν ἰδιαζούσῃ πολιτείᾳ τὰς ψυχὰς προῖφεστάναι (*De hom. opif.* 28: PG 44, 229b). См. podobně *De an. et res.*: PG 46, 112с.

\* Метемпсихоз (греч. μετεμψύχωσις, от μετα- – пере- и ἔμψυχος – одушевленный, живой, собственно – переодушевление) – учение о переселении душ в другие тела. – *Прим. ред.*

<sup>132</sup> См. *De hom. opif.* 28: PG 44, 232a; 233b. Григорий явно намекает на платоновский, в диалоге *Федр*, миф о небесном происхождении душ (см. *Phaedr.* 246 ff).



<sup>133</sup> Григорий вспоминает, что это учение было развито его предшественниками, а именно автором трактата *Περὶ τῶν ἀρχῶν*, см. *De hom. opif.* 28: PG 44, 229b. Полемику Григория с Оригеном исследует E. Pietrella, «L'antiorigenismo di Gregorio di Nisa (de hom. op. 28, ed. Forbes, pp. 276–282)», in: *L'origenismo: Apologie e polemiche intorno a Origene* (XIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana) // *Augustinianum*, 26, 1986, с. 143–176. Автор указывает, что Григорий (так же как и два прочих каппадокийских отца) отрицает не только метемпсихоз (который с уверенностью нельзя показать и у Оригена), но и оригеновское представление о предсуществовании душ.

<sup>134</sup> См. S. W. Gustafson, *Gregory*, с. 156–159.

<sup>135</sup> На позитивном отношении Григория к Оригену, которым, вероятно, было мотивировано корректирование святителем оригенизма, справедливо настаивает R. E. Heine, *Perfection*, с. 7 и в др. местах; см. об этом выше, гл. *Обзор исследований*, раздел *Полемика с Оригеном?*

<sup>136</sup> См. *De hom. opif.* 29: PG 44, 233d–237b.

<sup>137</sup> См. *De an. et res.*: PG 46, 156ab; см. выше, гл. *О душе и воскресении*, раздел *Воскрешение тела*.

<sup>138</sup> См. *De hom. opif.* 28: PG 44, 233ab.

<sup>139</sup> Κύκλος γάρ τίς ἐστι... οὐδὲν ἕτερον ἢ ἀδιάκριτος κακῶν τε καὶ ἀγαθῶν σύγχυσις (*De an. et res.*: PG 46, 113b).

<sup>140</sup> См. *De hom. opif.* 16: PG 44, 185c.

<sup>141</sup> См. *De hom. opif.* 17: PG 44, 188b–189d.

<sup>142</sup> Библейское высказывание о человеке как образе Божиим (Быт. 1:26) Григорий относит буквально и преимущественно к человеческой плероме, см. *De hom. opif.* 16: PG 44, 185cd.

<sup>143</sup> См. Плотин, *Enn.* V, 1 [10], 7, 1.

<sup>144</sup> Возможно, именно поэтому Григорий указывает в беседах на Песнь песней, что изначальное творение не имело характер *διαστεмы*, поскольку «начало полностью совпадало с концом»: ἀδιαστάτως τῇ ἀρχῇ συναπηρτίσθη / συνανεφάνη τὸ πέρας (*In Cant.* 15: GNO VI, 458, 1 a 10 ff). О мнимом «противоречии» между этим представлением и утверждением Григория о том, что *διαστεма* – неотъемлемое свойство творения, см. T. P. Verghese, *Διάστημα*, с. 255 ff.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Сочинения Григория

- Ad Ablabium, Quod non sint tres dei*, изд. F. Müller, GNO III/1, Leiden 1958, стр. 37-57.
- Ad Eustathium De sacra Trinitate*, изд. F. Müller, GNO III/1, Leiden 1958, стр. 3-16.
- Ad Graecos (Ex communibus notionibus)*, изд. F. Müller, GNO III/1, Leiden 1958, стр. 19-33.
- Ad Simplicium, De fide*, изд. F. Müller, GNO III/1, Leiden 1958, стр. 61-67.
- Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*, изд. D. Teske, GNO X/2, Leiden 1996, стр. 293-332.
- Adversus Macedonianos, De spiritu sancto*, изд. F. Müller, GNO III/1, Leiden 1958, стр. 89-115.
- Ad Theophilum, Adversus Apolinaristas*, изд. F. Müller, GNO III/1, Leiden 1958, стр. 119-128.
- Antirrheticus adversus Apolinarium*, изд. F. Müller, GNO III/1, Leiden 1958, стр. 131-233.
- Apologia in Hexaemeron*. см. *Explicatio apologetica*.
- Contra Eunomium libri I et II (vulgo I et XII B)*, изд. W. Jaeger, GNO I, Leiden 1960, стр. 22-225; 226-409.
- Contra Eunomium liber III (vulgo III-XII)*, изд. W. Jaeger, GNO II., Leiden 1960, стр. 3-311.
- Contra fatum*, изд. J. McDonough, GNO III/2, Leiden 1987, стр. 29– 63.
- Contra fornicarios oratio*, изд. E. Gebhardt, GNO IX, Leiden 1967, стр. 211-217.
- Contra usurarios oratio*, изд. E. Gebhardt, GNO IX, Leiden 1967, стр. 195-207.
- De anima et resurrectione dialogus*, PG 46, Paris 1858, 12-160.
- De beatitudinibus*, изд. J.F. Callahan, GNO VII/2, Leiden 1992, стр. 75-180.
- De beneficentia (vulgo De pauperibus amandis oratio I)*, изд. A. van Heck, GNO IX, Leiden 1967, стр. 93-108.
- De deitate adversus Evagrium (vulgo In suam ordinationem)*, изд. E. Gebhardt, GNO IX, Leiden 1967, стр. 331-341.
- De deitate filii et spiritus sancti*, изд. E. Rhein, GNO X/2, Leiden 1996, стр. 1-144.

*De hominis opificio*, PG 44, Paris 1858, 125-256.

*De iis qui baptismum differunt*, изд. H. Polack, GNO X/2, Leiden 1996, стр. 333-370.

*De infantibus praematurae abreptis*, изд. H. Hörner, GNO III/2, Leiden 1987, 65-97.

*De instituto Christiano* (Hypotyposis), изд. W. Jaeger, GNO VIII/1, Leiden 1952, стр. 40-89.

*De mortuis oratio*, изд. G. Heil, GNO IX, Leiden 1967, стр. 28-68.

*De oratione dominica*, изд. J.F. Callahan, GNO VII/2, Leiden 1992, стр. 1-74.

*De perfectione*, изд. W. Jaeger, GNO VIII/1, Leiden 1952, стр. 173-214.

*De professione Christiana*, изд. W. Jaeger, GNO VIII/1, Leiden 1952, стр. 129-142.

*De Pythonissa*, изд. H. Hörner, GNO III/2, Leiden 1987, стр. 99-108.

*De sancto Theodoro*, изд. J.P. Cavernos, GNO X/1, Leiden 1990, стр. 59-71.

*De spiritu sancto sive in Pentecosten*, изд. D. Teske, GNO X/2, Leiden 1996, стр. 271-292.

*De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatio* (vulgo *In Christi resurrectionem oratio I*), изд. E. Gebhardt, GNO IX, Leiden 1967, стр. 273-306.

*De virginitate*, изд. J.P. Cavernos, GNO VIII/1, Leiden 1952, стр. 247-343; изд. M. Aubineau, SC 119, Paris 1966.

*De vita Gregorii Thaumaturgi*, изд. G. Heil, GNO X/1, Leiden 1990, стр. 1-57.

*De vita Moysis*, изд. H. Musurillo, GNO VII/1, Leiden 1964; изд. J. Daniélou, SC 1bis, Paris 1955 (= SC 1ter, Paris 1968); изд. M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, A. Mondadori editore (место издания не указано) 1984.

*Epistula canonica ad Letoium episcopum*, PG 45, Paris 1858, 221-236.

*Epistulae*, изд. G. Pasquali, GNO VIII/2, исправ. изд. Leiden 1998.

*Explicatio apologetica ad Petrum fratrem in Hexaemeron*, PG 44, Paris 1858, 61-124.

*In ascensionem Christi oratio*, изд. E. Gebhardt, GNO IX, Leiden 1967, стр. 323-327.

*In Basilium fratrem*, изд. O. Lendle, GNO X/1, Leiden 1990, стр. 107-134.

*In Canticum canticorum*, изд. H. Langerbeck, GNO VI, Leiden 1960.

*In diem luminum* (vulgo *In baptismum Christi oratio*), изд. E. Gebhardt, GNO IX, Leiden 1967, стр. 221-242.

*In diem natalem*, изд. F. Mann, GNO X/2, Leiden 1996, стр. 145-269.

*In Ecclesiasten homiliae*, изд. P. Alexander, GNO V, Leiden 1962, стр. 277-442.

- In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis (vulgo De pauperibus amandis oratio II)*, изд. A. van Heck, GNO IX, Leiden 1967, стр. 111-127.
- In illud: Tunc et ipse filius*, изд. J.K. Downing, GNO III/2, Leiden 1987, стр. 1-28.
- In inscriptiones Psalmorum*, изд. J. McDonough, GNO V, Leiden 1962, стр. 24-175.
- In XL Martyres Ia*, изд. O. Lendle, GNO X/1, Leiden 1990, стр. 135-142.
- In XL Martyres Ib*, изд. O. Lendle, GNO X/1, Leiden 1990, стр. 143-156.
- In XL Martyres II*, изд. O. Lendle, GNO X/1, Leiden 1990, стр. 157-169.
- In sanctum Pascha (vulgo In Christi resurrectionem oratio III)*, изд. E. Gebhardt, GNO IX, Leiden 1967, стр. 245-270.
- In sanctum et salutare Pascha (vulgo In Christi resurrectionem oratio IV)*, изд. E. Gebhardt, GNO IX, Leiden 1967, стр. 309-311.
- In sanctum Stephanum I*, изд. O. Lendle, GNO X/1, Leiden 1990, стр. 73-94.
- In sanctum Stephanum II*, изд. O. Lendle, GNO X/1, Leiden 1990, стр. 95-105.
- In sextum Psalmum*, изд. J. McDonough, GNO V, Leiden 1962, стр. 187-193.
- Oratio catechetica magna*, изд. E. Mühlenberg, GNO III/4, Leiden 1996.
- Oratio funebris in Flacillam imperatricem*, изд. A. Spira, GNO IX, Leiden 1967, стр. 475-490.
- Oratio funebris in Meletium episcopum*, изд. A. Spira, GNO IX, Leiden 1967, стр. 441-457.
- Refutatio confessionis Eunomii (vulgo C. Eun. liber II)*, изд. W. Jaeger, GNO II, Leiden 1960, стр. 312-410.
- Vita s. Macrinae*, изд. V. Woods Callahan, GNO VIII/1, Leiden 1952, стр. 370-414; изд. P. Maraval, SC 178, Paris 1971.

### Прочие источники

- Августин Иппонский, *Confessionum libri XIII*, изд. L. Verheijen, CChr. SL 27, Turnhout 1981.
- Августин Иппонский, *De musica libri VI*, Bibliothèque augustinienne 7 (texte de l'édition bénédictine), Paris 1947.
- Аристотель, *Opera*, I-II, изд. I. Bekker, Berlin 1831 (репринт 1960).
- Афанасий Александрийский, *Contra gentes*, изд. R.W.Thomson, Oxford 1971.
- Аэтий, *Syntagmation*, изд. L.R. Wickham, *The Syntagmation of Aetius the Anomoean*, in: *Journal of Theological Studies*, 19, 1968, стр. 532-569 (издание 540-544).

- Василий Кесарийский, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* (О различии между οὐσία и ὑπόστασις) = Василий, *Ep.* 38, PG 32, 325-340.
- Василий Кесарийский, *Adversus Eunomium (Anatreptikos)*, изд. B. Sesboué – G.M. Durand – L. Doutreleau, SC 299 а 305, Paris 1982-1983.
- (Пс.?)Василий Кесарийский, *De spiritu*, PG 29, 768-774.
- Василий Кесарийский, *De spiritu sancto*, изд. J. Sieben (text B. Pruche, SC 17bis), FC 12, Freiburg i.B. 1993.
- Василий Кесарийский, *Epistolae*, PG 32, 219-1112.
- Василий Кесарийский, *Homiliae in Hexaemeron*, изд. E. Amand de Mendieta – S.Y. Rudberg, GCS, N.F. 2, Berlin 1997.
- Григорий Назианзин, *Carmina*, PG 37, Paris 1858, 397-1600.
- Григорий Назианзин, *Epigrammata*, изд. P. Waltz, *Anthologie grecque*, I (*Anthologie palatine*), tome VI, livre VIII, Paris 1944.
- Григорий Назианзин, *Epistulae*, I-II, изд. P. Gallay, Paris 1964–1967.
- Григорий Назианзин, *Opera quae exstant omnia*, изд. J.-P. Migne, PG 35-56, Paris 1858.
- Григорий Назианзин, *Orationes theologicae*, изд. H.J. Sieben, FC 22, Freiburg etc. 1996.
- Евномий Кизический, *Apologia*, изд. R.P. Vaggione, Oxford 1987.
- Иероним, Евсевий, *Epistulae I*, изд. I. Hilberg, CSEL 54, Wien-Leipzig 1910.
- Иероним, Евсевий, *Commentarius in Ecclesiasten*, изд. M. Adriaen, CChr.SL 72, Turnhout 1959, стр. 247-361.
- Иларию Пиктавийский, *De trinitate*, изд. P. Smulders, CChr.SL 62-62A, Turnhout 1979-1980.
- Иоанн Златоуст, *Epistulae ad Olympiadem*, изд. A.-M. Malingrey, SC 13bis, Paris 21968, стр. 106-388.
- Ипполит, *Refutatio omnium haeresium*, изд. M. Marcovich, Patristische Texte und Studien, sv. 25, Berlin – New York 1986.
- Ириней Лионский, *Adversus haereses libri V*, изд. A. Rousseau – L. Doutreleau, I, SC 263-264, Paris 1979; II, SC 293-294, Paris 1982; III, SC 210-211, Paris 1974; IV, SC 100/1-2, Paris 1965; V, SC 152-153, Paris 1969.
- Климент Александрийский, *Stromata*, VII-VIII, изд. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, GCS, Clemens III, Berlin <sup>2</sup>1970.
- Лукреций Кар, Тит, *De rerum natura*, изд. C. Buchner, Wiesbaden 1966.
- Максим Исповедник, *Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum*, PG 91, 227-245.
- Марий Викторин, *Ad Candidum Arrianum*, изд. P. Henry – P. Hadot, SC 68, Paris 1960, 130-172.

- Методий Олимпийский, *De resurrectione*, изд. N. Bonwetsch, GCS 27, Methodius, Leipzig 1917, стр. 217-424.
- Методий Олимпийский, *Symposion*, изд. H. Musurillo, SC 95, Paris 1963.
- Ориген, *Commentariorum in Canticum canticorum libri IV*, изд. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret, SC 375-376, Paris 1991-1992.
- Ориген, *De oratione*, изд. P. Koetschau, GCS, Origenes II, Leipzig 1899, стр. 295-403.
- Ориген, *Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, I-II, изд. F. Field, Oxford 1875 (репринт Hildesheim 1964).
- Ориген, *De principiis libri IV*, изд. H. Crouzel – M. Simonetti, I-II текст: SC 252, Paris 1978; I-II комментарий: SC 253, Paris 1978; III-IV текст SC 268, Paris 1980; III-IV комментарий: SC 269, Paris 1980; указатели: SC 312, Paris 1984.
- Ориген, *Homiliae in Genesim*, изд. W.A. Baehrens, GCS, Origenes VI, Leipzig 1920, стр. 1-144.
- Ориген, *Homiliae in Ieremiam*, изд. E. Klostermann – P. Nautin, GCS, Origenes III, Berlin 1983, стр. 1-232.
- Ориген, *Homiliae in Leviticum*, изд. W.A. Baehrens, GCS, Origenes VI, Leipzig 1920, стр. 280-507.
- Ориген, *Homiliae in Numeros*, изд. W.A. Baehrens, GCS, Origenes VII, Leipzig 1921, стр. 1-258.
- Палладий Еленопольский, *Dialogus historicus de vita et conversatione b. Joannis Chysostomi, episcopi Constantiopolis*, PG 47, 5-82.
- Платон, *Opera*, I-V, изд. J. Burnet, Oxford 1900-1907.
- Плотин, *Opera*, I-III, изд. P. Henry – H.R. Schwyzer, Paris – Bruxelles 1951-1973.
- Плутарх Херонейский, *Moralia*, изд. G.N. Bernardakis, т. VI, Leipzig 1895.
- Секст Эмпирик, *Adversus mathematicos* (= *Against the Logicians*), изд. L.A. Post – E.H. Warmington, London – Cambridge (Mass.) 1961 (11935).
- Сенека, Луций Анней, *Quaestiones naturales*, I-II, изд. P. Oltramare, Paris 1929.
- Филон Александрийский, *Opera quae supersunt*, I-VI, изд. L. Cohn – P. Wendland, Berlin 1896-1915.
- Филон Александрийский, *Quaestiones et solutiones in Exodum*, I-II, по армянской версии изд. A. Terian (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, изд. R. Arnaldez e.a., 34C), Paris 1992.
- Филон Александрийский, *Quaestiones et solutiones in Genesim*, I-IV,

- по армянской версии изд. Ch. Mercier (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, изд. R. Arnaldez e.a., 34A-34B), Paris 1978-1984.
- Цицерон, М. Туллий, *Tusculanarum disputationum libri V*, изд. T.W. Dougan – R.M. Henry, I-II, Cambridge 1905-1934.
- Эпикур, *Epistula ad Herodotum*, in: *Epikur, Briefe, Sprüche, Werkfragmente* (griechisch-deutsch), изд. H.-W. Krautz, Stuttgart 1980, стр. 4-40.
- Acta conciliorum oecumenicorum*, изд. E. Schwarz, III, Berlin 1940.
- Fragmente der Vorsokratiker*, изд. H. Diels – W. Kranz, I-III, Berlin 1952-1956.
- Goethe, J.W., *Werke* („Hamburger Ausgabe“), т. III: *Dramatische Dichtungen I*, изд. E. Trunz, 151993.
- Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, изд. J.D. Mansi, IX, Florentiae 1763.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, изд. A. Rahlfs, Stuttgart 1982 (11935).
- Stoicorum veterum fragmenta*, I-IV, изд. I. ab Arnim, Stuttgart 1903 (перинт 1964).
- Vita s. Olympiadis*, изд. A.-M. Malingrey, SC 13bis, Paris 1968, стр. 406-448.

### Литература

- Alexandre, M., *L'interprétation de Luc 16, 19-31, chez Grégoire de Nysse*, in: J. Fontaine – Ch. Kannengieser (изд.), *Epektasis*, стр. 425-441.
- Alexandre, M., *Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, in: U. Bianchi – H. Crouzel (изд.), *Arché e Telos*, стр. 122-159.
- Alexandre, M., *La théorie de l'exégèse dans le De hominis opificio et l'In Hexaemeron*, in: M. Harl (изд.), *Écriture*, стр. 87-110.
- Altenburger, M. – Mann, F., *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen – Übersetzungen – Literatur*, Leiden 1988.
- Anastos, M.V., *Basil's Κατὰ Εὐνομίον. A Critical Analysis*, in: P.J. Fedwick (изд.), *Basil of Caesarea*, I, стр. 66-136.
- Andia, Y. de, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden 1996.
- Apostolopoulos, Ch., *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen „Phaidon“ und dem Dialog Gregors von Nyssa „Über die Seele und Auferstehung“*, Frankfurt a.M. – Bern – New York 1986.
- Armstrong, A.H., *The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians*, in: *Studia patristica* 5 [= *Texte und Untersuchungen* 80], 1962, стр. 427-429.
- Aubineau, M., введение к Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, SC 119, Paris 1966.

- Balás, D.L., *Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium*, in: H. Dörries – M. Altenburg – U. Schramm (изд.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, стр. 128-155.
- Balás, D.L., heslo *Gregor von Nyssa*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, 14, Berlin – New York 1985, стр. 173-181.
- Balás, D.L., *Μετουσία Θεοῦ. Man's participation in God's perfections according to saint Gregory of Nyssa*, Roma 1966.
- Balthasar, H. Urs von, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942.
- Balthasar, H. Urs von, введение к *Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell, Einsiedeln* <sup>2</sup>1954.
- Barrois, G.A. The Alleged Origenism of St Gregory of Nyssa, in: St. Vladimir's Theological Quarterly, 30, 1986, стр. 7-16.
- Barrois, G.A., *Vertu, „épectase“, perfection. Les métamorphoses d'un thème philosophique, de Socrate à saint Grégoire de Nysse, et au delà*, in: *Diotima*, 11, 1983, стр. 30-39.
- Beagon, Ph.M., *The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics*, in: *Vigiliae Christianae*, 49, 1995, стр. 165-179.
- Bebis, G.S., *Gregory of Nyssa's Life of Moses: A Philosophical and Theological Analysis*, in: он же, *The Mind of the Fathers*, Broukline (Mass.) 1994, стр. 67-88.
- Beckwith, R., *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, London 1985.
- Beierwaltes, W., *Hen*, in: Th. Klauser (изд.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, 14, Stuttgart 1988, стр. 446-472.
- Beierwaltes, W., введение к *Plotinus, Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III,7*, Frankfurt a.M. <sup>3</sup>1981.
- Berndt, R., *Skizze zur Auslegungsgeschichte der Bücher Proverbia und Ecclesiastes in der abendländischen Kirche*, in: *Sacris erudiri*, 34, 1994, стр. 5-32.
- Bianchi, U. – Crouzel, H. (изд.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosi* (atti de colloquio, Milano, maggio 1979), Milano 1981.
- Bianchi, U. (изд.), *La „doppia creazione“ dell'uomo: negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978.
- Bianchi, U., *Presupposti platonici e dualistici nell' antropologia di Gregorio di Nissa*, in: он же (изд.), *La „doppia creazione“*, стр. 83-115.
- Blades, J., статья *Cymbals*, in: S. Sadie (изд.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, V, London 1980, стр. 112-116.
- Blowers, P.M., *Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of „Perpetual Progress“*, in: *Vigiliae Christianae*, 46, 1992, стр. 151-171.



- Böhm, Th., *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden – New York – Köln 1996.
- Booth, A.D., *The Chronology of Jerome's Early Years*, in: *Phoenix*, 35, 1981, стр. 237-259.
- Boulluec, A. Le, *Corporéité ou individualité? La condition finale des ressuscités selon Grégoire de Nysse*, in: *Augustinianum*, 35, 1995, стр. 307-326.
- Boulluec, A. Le, *Les schémas biographiques dans quelques vies spirituelles des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: les itinéraires de l'ascèse*, in: *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age – III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles* (Colloques internationaux du C.N.R.S., N. 604), стр. 243-253.
- Boulluec, A. Le, *L'unité du texte. La visée du psautier selon Grégoire de Nysse*, in: *Le texte et ses représentations* (Études de littérature ancienne, 3), Paris 1987, стр. 159-166.
- Boyancé, P., *La „doctrine d'Euthyphron“ dans le „Cratyle“*, in: *Revue des Études Grecques*, 54, 1941, стр. 141-175.
- Boyancé, P., *Études sur le Songe de Scipion. Essais d'histoire et de psychologie religieuses*, Bordeaux – Paris 1936, стр. 104-115.
- Brightman, R.S., *Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*, in: *Greek Orthodox Theological Review*, 18, 1973, стр. 97-114.
- Brisson, L., *введение и примечания к Platon, Phèdre, suivi de La pharmacie de Platon de J. Derrida*, Paris 1989.
- Brunner, F., *Le dernier argument du Phédon de Platon en faveur de l'immortalité de l'âme*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 70, 1986, стр. 497-520.
- Callahan, J.F., *Basil of Caesarea, a New Source for St. Augustine's Theory of Time*, in: *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, стр. 437-454.
- Callahan, J.F., *Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time*, in: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia* (Venezia, sept. 1958), XI, Firenze 1960, стр. 59-66.
- Camelot, P.Th., *Les traités „De virginitate“ au IV<sup>e</sup> siècle*, in: *Études Carmelitaines*, 31, 1952, стр. 273-292.
- Canévet, M., *Au IV<sup>e</sup> siècle: langage et connaissance de Dieu*, in: *Les quatre fleuves*, 6, 1976, стр. 18-23.
- Canévet, M., *Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse*, in: M. Harl (изд.), *Écriture*, стр. 144-168.
- Canévet, M., *Le „De instituto christiano“ est-il de Grégoire de Nysse? Problème de critique interne*, in: *Revue des Études Grecques*, 82, 1969, стр. 404-423.
- Carabine, D., *Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility of God*, in: T.

- Finan – V. Twomey (изд.), *The Relationship between Neoplatonism and Christianity* (Proceedings of the First Patristic Conference at Maynooth), Dublin 1992, стр. 79-99.
- Cavarnos, J.P., *Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul*, in: *Greek Orthodox Theological Review*, 1, 1955, стр. 133-141.
- Cavarnos, J.P., *St. Gregory of Nyssa on the Origin and Destiny of the Soul*, Belmont (Mass.) 1956.
- Cavarnos, J.P., *The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa*, in: H. Dörries – M. Altenburg – U. Schramm (изд.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, стр. 61-77.
- Chauvet, E., *La Philosophie des médecins grecs*, Paris 1886.
- Cherniss, H.F., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, New York 1930 (reprint 1971).
- Clarke, W.N., *Infinity in Plotinus: A Replay*, in: *Gregorianum*, 40, 1959, стр. 75-98.
- Corsini, E., *L'harmonie du monde et l'homme microcosme dans le De hominis opificio*, in: J. Fontaine – Ch. Kannengiesser, *Epektasis*, стр. 456-462.
- Corsini, E., *Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Hexaéméron de Grégoire de Nysse*, in: *Studia patristica* 1 = *Texte und Untersuchungen* 63, 1957, стр. 94-103.
- Corsini, E., *Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse*, in: M. Harl (изд.), *Écriture*, стр. 111-126.
- Corsini, E., *La polemica contro Eunomio e la formazione della dottrina sulla crazione in Gregorio di Nissa*, in: U. Bianchi – H. Crouzel, изд., *Arché e Telos*, стр. 197-212.
- Daniélou, J., *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*, in: *Recherches de science religieuse*, 53, 1965, 121-170.
- Daniélou, J., *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, in: *Studia patristica*, 7, 1966, стр. 159-169.
- Daniélou, J., *La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*, in: *Revue des sciences religieuses*, 29, 1955, стр. 346-372.
- Daniélou, J., *La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne*, in: *Eranos-Jahrbuch*, 23, 1954, стр. 389-418.
- Daniélou, J., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.
- Daniélou, J., *Eunome l'Arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle*, in: *Revue des Études Grecques*, 69, 1956, стр. 412-432.
- Daniélou, J., *Grégoire de Nysse à travers les lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze*, in: *Vigiliae christianae*, 19, 1965, стр. 31-41.
- Daniélou, J., примечания к Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, SC 6, Paris 1944.

- Daniélou, J., *Grégoire de Nysse et le messalianisme*, in: *Revue des sciences religieuses*, 48, 1960, стр. 119-134.
- Daniélou, J., *Grégoire de Nysse et la philosophie*, in: H. Dörrie – M. Altenburg – U. Schramm (изд.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, стр. 3-18.
- Daniélou, J., *Grégoire de Nysse et Plotin*, in: *Actes du Congrès de Tours et Poitiers*, Association Guillaume Budé, Paris 1954, стр. 259-262.
- Daniélou, J., *Grégoire de Nysse et le néo-Platonisme de l'école d'Athènes*, in: *Revue des Études Grecques*, 80, 1967, стр. 395-401.
- Daniélou, J., введение и примечания к *Grégoire de Nysse, La vie de Moïse*, SC 1bis, Paris 1955 (= SC 1ter, Paris 1968).
- Daniélou, J., рецензия GNO III/1, in: *Gnomon*, 31, 1959, стр. 612-615.
- Daniélou, J., рецензия GNO V, in: *Gnomon*, 36, 1964, стр. 40-43.
- Daniélou, J., *Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie*, in: *Revue des études augustiniennes*, 2, 1956, стр. 71-78.
- Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944.
- Daniélou, J., *Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme*, in: *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, стр. 131-141.
- Dehnhard, H., *Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De spiritu sancto*, Berlin 1964.
- Dei, H.D., *En torno al problema de la libertad y el mal según el tratado „Acerca de la creación del hombre“ de Gregorio de Nyssa*, in: *Revista de la Universidad de Marón*, 13, 1986, стр. 57-79.
- Dennig-Bolle, S.J., *Gregory of Nyssa: The Soul in Mystical Flight*, in: *Greek Orthodox Theological Review*, 34, 1989, стр. 97-116.
- Devos, P., *Grégoire de Nazianze témoin du mariage de Grégoire de Nysse*, in: J. Mossay (изд.), II. *Symposium Nazianzenum* (Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981), Paderborn 1983, стр. 269-281.
- Diehle, A., *Das Streben nach Vollkommenheit nach Philon und Gregor von Nyssa*, in: G. Schöllgen, C. Scholten, изд., *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, сборник in memoriam E. Dassmann, Münster 1996, стр. 329-335.
- Diekamp, F., *Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropolit von Sebaste im Jahre 380*, in: *Theologische Quartalschrift*, 90, 1908, стр. 384-401.
- Dörries, H., *Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik*, in: týž – M. Altenburg – U. Schramm (изд.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, стр. 21-42.
- Dörries, H. – M. Altenburg, M. – Schramm, U. (изд.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie* (Zweites internationales Kolloquium über Gregor

- von Nyssa, Freckenhorst bei Münster, 18.-23. September 1972), Leiden 1976.
- Dörries, H., *Die Theologie des Makarios-Symeon*, Göttingen 1978.
- Drecoll, V.H., *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen 1996.
- Drecoll, V.H., рецензия на Th. Böhm, *Theoria*, in: *Zeitschrift für antikes Christentum*, 2, 1998, стр. 144-147.
- Dünzl, F., *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen 1993.
- Dünzl, F., *Die Canticum-Exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 36, 1993, стр. 94-109.
- Dünzl, F., *Gregor von Nyssa's Homilien zum Canticum auf dem Hintergrund seiner Vita Moysis*, in: *Vigiliae Christianae*, 44, 1990, стр. 371-381.
- Dünzl, F., введение и примечания к Gregor von Nyssa, *Homilien zum Hohenlied*, FC 16/1-3, Freiburg i.B. 1994.
- Ensslin, W., статья *Olympias*, in: *Paulys Real-Encyclopädie*, переизд. G. Wissowa, 18/1, Stuttgart 1942, стр. 183 и ниже.
- Escribano-Alberca, *Die spätantike Entdeckung des inneren Menschen und deren Integration durch Gregor*, in: H. Dörries – M. Altenburg – U. Schramm (изд.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, стр. 43-60.
- Esper, M.N., *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, Bonn 1979.
- Fedwick, P.J. (изд.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, I-II, Toronto 1981.
- Ferguson, E., *God's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa*, in: *Greek Orthodox Theological Review*, 18, 1973, стр. 59-78.
- Ferguson, E., *Gregory of Nyssa and „Psalms“*, in: *Restoration Quarterly*, 22, 1979, стр. 77-83.
- Ferguson, E., *Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis*, in: *Studia patristica*, 14 (*Texte und Untersuchungen*, 117), 1976, стр. 307-319.
- Ferguson, E., *Words from the ΨΑΛ-Root in Gregory of Nyssa*, in: H. Drobner – Ch. Klock (изд.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden 1990, стр. 57-68.
- Floeri, F., *Le sens de la „division des sexes chez Grégoire de Nysse“*, in: *Revue des sciences religieuses*, 27, 1953, стр. 105-111.
- Fontaine, J. – Kannengiesser, Ch. (изд.), *Epektasis* (сборник in memoriam J. Daniélou), Paris 1972.
- Foxvog, D.A. – Kilmer, A.D., статья *Music*, in: G.W. Bromiley, изд., *The International Standard Bible Encyclopedia*, III, Grand Rapids, Mich. 1986, стр. 436-449.

- Furley, D.J., *The Greek Theory of the Infinite Universe*, in: *Journal of the History of Ideas*, 42, 1981, стр. 571-585.
- Gadamer, H.-G., *Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons „Phaidon“*, in: H. von Fahrenbach, изд., *Wirklichkeit und Reflexion*, сборник in memoriam W. Schulze, Pfullingen 1973, стр. 145-161.
- Gebhardt, E., *Titel und Zeit der Rede Gregors von Nyssa „In suam ordinationem“*, in: *Hermes*, 89, 1961, стр. 503-508.
- Giannarelli, E., *Macrina e sua Madre: Santità e Paradosso*, in: *Studia patristica*, 20, 1989, стр. 224-230.
- Ginsburg, Ch.D., *Coeleth, commonly called The Book of Ecclesiastes* (1861), перепечатано в: он же, *The Song of Songs and Coeleth*, New York 1970, стр. 27-243.
- Girardi, M., *Annotazioni alla esegesi di Gregorio Nisseno nel „De beatitudinibus“*, in: *Augustinianum*, 35, 1995, стр. 161-182.
- Girardi, M., *Basilio e Gregorio Nisseno sulle beatitudini*, in: *Vetera Christianorum*, 32, 1995, стр. 91-129.
- Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1979.
- Görg, M., статья *Ráqia'*, in: H.-J.Fabry – H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VII, Stuttgart – Berlin – Köln 1993, стр. 668-675.
- Gould, G.E., *Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa on the Beatitudes*, in: *Studia patristica*, 22, 1989, стр. 14-22.
- Gribomont, J., *Le De Instituto Christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nysse*, in: *Studia patristica*, V/3 (1962), стр. 312-322.
- Gribomont, J., *Eustathe de Sébasté*, in: týž, *Saint Basile. Évangile et Église, Mélanges I-II*, Abbaye de Bellefontaine 1984, I, стр. 95-106.
- Gribomont, J., *Le Panégyrique de la virginité, oeuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse*, in: *Revue d'ascétique et de mystique*, 43, 1967, стр. 249-266.
- Gronau, K., *Poseidonius und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig – Berlin 1914.
- Gross, K., *Lob der Hand im klassischen und christlichen Altertum*, in: *Gymnasium*, 83, 1976, стр. 423-440.
- Gustafson, S.W., *Gregory of Nyssa's Reformation of Christian Thought. Some Paradigmatic Implications of his Doctrine of Divine Infinity*, Drew University 1985, микрофильм Ann Arbor 1985.
- Hadot, P., *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in: *Museum Helveticum*, 36, 1979, стр. 201-223.
- Hadot, P., введение к Plotin, *Traité 50 (III,5)*, Paris 1990.
- Hahm, D.E., *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio 1977.
- Hall, S.G. (изд.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies* (Proceedings of the Seventh

- International Colloquium on Gregory of Nyssa, St Andrews, September 1990), Berlin – New York 1993.
- Halleux, A. de, *La profession de l'Esprit saint dans le symbole de Constantinople*, in: *tyž, Patrologie et oecuménisme. Recueil d'études*, Leuven 1990, стр. 303-337.
- Hansen, G.Ch., *Molestiae nuptiarum*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock*, 12, 1963, стр. 215-219.
- Harl, M., *Adam et les deux arbres du Paradis chez Philon d'Alexandrie*, in: *Recherches de science religieuse*, 50, 1962, стр. 321-388.
- Harl, M., *Citations et commentaires d'Exode 3,14 chez les Pères Grecs des quatre premiers siècle*, in: *Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Paris 1978, стр. 87-108.
- Harl, M. (изд.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse* (Actes du colloque de Chevetogne, 22-26 septembre 1969), Leiden 1971.
- Harl, M., *Le guetteur et la cible: les deux sens de σκοπός dans la langue religieuse des chrétiens*, in: *Revue des Études Grecques*, 74, 1961, стр. 450-468.
- Harl, M., *Recherches sur l'origénisme d'Origène: la satiété (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes*, in: *Studia patristica*, 8, 1966, стр. 373-405.
- Harl, M., *Les trois quarantaines de la vie de Moïse. Schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens*, in: *Revue des Études Grecques*, 80, 1967, стр. 407-412.
- Hart, M.D., *Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage*, in: *Theological Studies*, 51, 1990, стр. 450-479.
- Hauschild, W.-D., *введение к Basilus von Caesarea – Biographie und Chronologie 373-378*, in: *Basilus von Caesarea, Briefe, III* (Bibliothek der griechischen Literatur 37), Stuttgart 1993.
- Heine, R.E., *введение к Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, Introduction, Translation, and Notes, Oxford 1995.
- Heine, R.E., *Perfection in the Virtuous Life. A Study in the Relationship Between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Cambridge, Mass. 1975.
- Hennessy, J.E., *The Background, Sources and Meaning of Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*, Fordham University, New York 1963, микрофильм Ann Arbor 1963.
- Hörner, H., *Über Genese und der zeitigen Stand der grossen Edition der Werke Gregors von Nyssa*, in: M. Harl (изд.), *Écriture*, стр. 18-50.
- Hübner, R., *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen“ Erlösungslehre*, Leiden 1974.

- Hübner, R., *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern*, in: J. Fontaine – Ch. Kannengiesser, *Epektasis*, стр. 463-490.
- Hübner, R., *Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra*, in: M. Harl (изд.), *Écriture*, стр. 199-229.
- Irigoin, J., *Éditions d'auteur et rééditions à la fin de l'antiquité (À propos du „Traité de la virginité“ de Grégoire de Nysse)*, in: *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 44/96, 1970, стр. 101-106.
- Ivánka, E. von, *Hellenistisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1948.
- Ivánka, E. von, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.
- Ivánka, E. von, *Die Quelle von Ciceros De natura deorum II. 45-60 (Poseidonios bei Gregor von Nyssa)*, in: *Archivum philologicum*, 59, 1935, стр. 10-21.
- Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.
- Jaeger, W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.) 1961.
- Jaeger, W., *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, изд. H. Dörries, Leiden 1966.
- Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 1-3, Berlin 1934-1947.
- Jaeger, W., *Scripta minora*, I, Roma 1960.
- Jaeger, W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912.
- Jaeger, W., *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954.
- Kannengiesser, Ch., *L'infinité divine chez Grégoire de Nysse*, in: *Recherches de science religieuse*, 55, 1967, стр. 55-65.
- Karfik, F., *Platonský pojem smrti podle dialogu Faidon*, in: *Souvislosti*, 1/1991, стр. 43-51.
- Kannengiesser, Ch., *Logique et idées motrice dans le recours bibliques selon Grégoire de Nysse*, in: H. Dörries – M. Altenburg – U. Schramm (изд.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, стр. 85-103.
- Karfik, F., *Prolegomena k metafysice svobody a vůle v Plotinově pojednání VI,8 [39]. Komentář k Enn. VI,8[39], 1-12*, неопубликованная диссертация на Философском ф-те Карлова университета, Praha 1996.
- Karfik, F., *Předpoklady stoické kosmologie*, in: *Reflexe*, 18, 1998, стр. 3/1-3/30.
- Karfiková, L., *Lidská mysl jako model Trojice podle Augustinova spisu De Trinitate IX, X a XV*, in: та́ж, *Studie z patristiky a scholastiky*, Oikúmené, Praha 1997.

- Kees, R.J., *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*, Leiden 1995.
- Knuth, H.Ch., *Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6*, Tübingen 1971.
- Kobusch, Th., *Sein und Sprache. Historische Begründung einer Ontologie der Sprache*, Leiden 1987.
- Kobusch, Th., *Name und Sein. Zu den sprachlichphilosophischen Grundlagen in der Schrift Contra Eunomium des Gregor von Nyssa*, in: L. F. Mateo-Seco – J. L. Bastero (изд.), *El „Contra Eunomium I“*, стр. 247-268.
- Kobusch, Th., *Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie*, in: S.G. Hall (изд.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes*, стр. 299-317.
- Kopecek, T.A., *History of Neo-arianism*, I-II, Philadelphia 1979.
- Kretschmar, G., *Die Theologie der Kappadokier und die asketischen Bewegungen in Kleinasien im 4. Jahrhundert*, in: P. Hauptmann (изд.), *Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität* (сборник in memoriam Fairy v. Lilienfeld), Göttingen 1982, стр. 102-133.
- Langerbeck, H., *Zur Interpretation Gregors von Nyssa*, in: *Theologische Literaturzeitung*, 82, 1957, стр. 81-90.
- Leanza, S., *Ancora sull'esegesi origeniana dell'Ecclesiaste*, in: E. Livrea – G.A. Privitera (изд.), *Studi in onore di A.Arizzoni*, Messina – Roma 1978, I, стр. 491-506.
- Leanza, S., *La classificazione dei libri salomonici e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra Bibbia e scienze profane, da Origene agli scrittori medioevali*, in: *Augustinianum*, 14, 1974, стр. 651-666.
- Leanza, S., *L'esegesi di Origene al libro dell' Ecclesiaste*, Reggio Calabria 1975.
- Lebourlier, J., *A propos de l'état du Christ dans la mort*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 46, 1962, стр. 629-649; 47, 1963, стр. 161-180.
- Leiman, S.Z., *The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden, Connecticut 1976.
- Levine, Ph., *Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's περί κατασκευής ἀνθρώπου*, in: *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, стр. 473-492.
- Lewy, H., *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen 1929.
- Mann, F. (изд.), *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, I, Leiden 1998.
- Maraval, P., *La date de la mort de Basile de Césarée*, in: *Revue des études augustiniennes*, 34, 1988, стр. 25-38.



- Maraval, P., *Egérie et Grégoire de Nysse, pèlerins aux lieux saints de Palestine*, in: *Atti del Convegno internazionale sulla Peregrinatio Egeriae. Nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405*, Arezzo 23-24 ottobre 1987, Arezzo 1990, стр. 315-331.
- Maraval, P., *Encore les frères et soeurs de Grégoire de Nysse*, in: *Revue de histoire et de philosophie religieuses*, 60, 1980, стр. 161-166.
- Maraval, P., введение к *Grégoire de Nysse, Vie de sainte Macrine*, SC 178, Paris 1971.
- Marrou, H.-I., *Une théologie de la musique chez Grégoire de Nysse?*, in: J. Fontaine – Ch. Kannengiesser (изд.), *Epektasis*, стр. 501-508.
- Mateo-Seco, L.F., *1 Cor 13,12 in Gregory of Nyssa's Theological Thinking*, in: *Studia patristica*, 32, 1997, стр. 153-162.
- Mateo-Seco, L.F. – Bastero, J.L. (изд.), *El „Contra Eunomium I“ en la producción literaria de Gregorio de Nisa* (VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa), Pamplona 1988.
- May, G., *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, in: M. Harl (изд.), *Écriture*, стр. 51-67.
- May, G., *Die Datierung der Rede „In suam ordinationem“ des Gregor von Nyssa und die Verhandlungen mit den Pneumatomachen auf dem Konzil von Konstantinopel 381*, in: *Vigiliae christianae*, 23, 1969, стр. 38-57.
- May, G., *Einige Bemerkungen über das Verhältnis Gregors von Nyssa zu Basilios dem Grossen*, in: Fontaine – Kannengiesser (изд.), *Epektasis*, стр. 509-515.
- May, G., *Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit*, in: *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, 15, 1966, стр. 105-132.
- Mazzanti, A.M., *L'aggettivo μεθόριος e la doppia creazione dell'uomo in Filone di Alessandria*, in: U. Bianchi (изд.), *La „doppia creazione“*, стр. 25-42.
- McDermott, J.M., *Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God*, in: *Vigiliae Christianae*, 27, 1973, стр. 172-202.
- McKinnon, J.W., статья *Cymbala*, in: S. Sadie (изд.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, V, London 1980, стр. 116-117.
- Meissner, H.M., *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*, Frankfurt a.M. – Bern – New York – Paris 1991.
- Meloni, P., *„Beati gli affamati e assetati di giustizia“. L'interpretazione patristica*, in: *Sandalion*, 2, 1979, стр. 143-219.
- Meredith, A., *The Good and the Beautiful in Gregory of Nyssa*, in: H. Eisenberger, изд., *ΕΡΜΗΝΕΥΜΑΤΑ*, сборник in memoriam Hadwig Hörner, Heidelberg 1990, стр. 133-145.
- Meredith, A., *Gregory of Nyssa and Plotinus*, in: *Studia patristica*, 17/3, 1982, стр. 1120-1126.

- Meredith, A., *Plato's „cave“ (Republic vii 514a-517e) in Origen, Plotinus, and Gregory of Nyssa*, in: *Studia patristica*, 27, 1993, стр. 49-61.
- Merki, H., 'Ομοιωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg i.d. Schweiz 1952.
- Militello, C., *La categoria di „imagine“ nel Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου di Gregorio di Nissa per una antropologia cristiana*, in: *Ho theologos. Cultura Cristiana di Sicilia*, 2, 1975, стр. 107-172.
- Michel, D., *Qohelet* (Erträge der Forschung, sv. 258), Darmstadt 1988.
- Mirri, P., *La Vita di Mosè di Filone Alessandrino e di Gregorio Nisseno. Note sull'uso dell'allegoria*, in: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Università di Perugia, 6, 1982/83, стр. 29-53.
- Mosshammer, A.A., *Time for All and a Moment for Each: The Sixth Homily of Gregory of Nyssa on Ecclesiastes*, in: S.G. Hall (изд.), *Gregory of Nyssa*, стр. 249-275.
- Moutsoulas, E., *Le problème de la date de la mort de Saint Basile de Césarée*, in: *Studia patristica*, 32, 1997, стр. 196-200.
- Moutsoulas, E., *Theósebie, épouse ou soeur de Grégoire de Nysse?*, in: ΦΙΛΙΑ. ΕΙΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΝ ΜΠΟΝΗΝ, Фессалоники 1989, стр. 309-315.
- Mühlenberg, E., *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1968.
- Mühlenberg, E., *Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern Contra Eunomium*, in: M. Harl (изд.), *Écriture*, стр. 230-251.
- Mühlenberg, E., *Die Sprache der religiösen Erfahrung bei Gregor von Nyssa*, in: W. Haug – D. Mieth (изд.), *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition*, München 1992, стр. 63-73.
- Mühlenberg, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966.
- Müller, F., *Der zwanzigste Brief des Gregor von Nyssa*, in: *Hermes*, 74, 1939, стр. 66-91.
- Oehler, K., *Aristoteles, Kategorien*, Darmstadt 1984.
- Osborn, C., *Literal or Metaphorical? Some Issues of Language in the Arian Controversy*, in: L.R. Wickham – C.P. Bammel (изд.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity* (сборник в память Ch. Steada), Leiden 1993, стр. 148-170.
- Otis, B., *Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time*, in: *Studia patristica* 14 (= *Texte und Untersuchungen* 117), 1976, стр. 327-357.
- Owen, E.C., 'Επινοέω, ἐπίνοια and Allied Words, in: *Journal of Theological Studies*, 35, 1934, стр. 368-376.
- Pasquali, G., *Le lettere di Gregorio di Nissa*, in: *Studi italiani di filologia classica*, n.s. 3, 1923, стр. 75-136.

- Parys, M. van, *Exégèse et théologie dans les livres Contre Eunome de Grégoire de Nysse: textes scripturaires controversés et élaboration théologique*, in: M. Harl (изд.), *Écriture*, стр. 169-196.
- Patočka, J., *Vom Ursprung und Sinn des Unsterblichkeitsgedankens bei Plato*, in: H. Pfeiffer, изд., *Denken und Umdenken. Zu Werk und Wirkung von Werner Heisenberg*, München – Zürich 1977, стр. 102-115.
- Pellegrino, M., *Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo „Intorno all'anima e alla risurrezione“*, in: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 30, 1938, стр. 437-474.
- Peroli, E., *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993.
- Pfister, J.E., *A biographical note: The brothers and sisters of Gregory of Nyssa*, in: *Vigiliae christianae*, 18, 1964, стр. 108-11.
- Pietrella, E., *L'antiorigenismo di Gregorio di Nisa (de hom. op. 28, ed. Forbes, pp. 276-282)*, in: *L'origenismo: Apologie e polemiche intorno a Origene (XIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana)*, in: *Augustinianum*, 26, 1986, стр. 143-176.
- Pottier, B., *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Étude systématique du „Contre Eunome“ avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, Namur 1994.
- Pouchet, J.-R., *La date de l'élection épiscopale de saint Basile et celle de sa mort*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 87, 1992, стр. 5-33.
- Prestige, G.L., *Ἀγέν[v]ητος and Cognate Words in Athanasius*, in: *Journal of Theological Studies*, 34, 1933, стр. 258-265.
- Quacquarelli, A., *L'ogdoade patristica e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*, Bari 1973.
- Quasten, J., *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster 1973.
- Rayez, A., in: H. Duesberg – он же, статья *Ecclésiaste*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, IV/1, Paris 1960, стр. 47-52.
- Reinach, Th., *La musique des sphères*, in: *Revue des Études Grecques*, 13, 1900, стр. 432-449.
- Ricoeur, P., *Temps et récit*, I-III, Paris 1983-1985.
- Rist, J.M., *Basil's „Neoplatonismus“: Its Background and Nature*, in: P.J. Fedwick (изд.), *Basil of Caesarea*, I, стр. 137-220.
- Ritter, A.M., *Gregor von Nyssa „In suam ordinationem“*. Eine Quelle für Geschichte des Konzils von Konstantinopel 381?, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 79, 1968, стр. 308-328.
- Ritter, A.M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des zweiten ökumenischen Konzils von*

- Konstantinopel 381, Göttingen 1965.
- Röder, J.-A., *Gregor von Nyssa, Contra Eunomium I, 1-146 (eingeleitet, übersetzt und kommentiert)*, Frankfurt a.M. etc. 1993.
- Rondeau, J.-M., *D'où vient la technique exégétique utilisée par Grégoire de Nysse dans son traité Sur les titres es Psaumes?*, in: *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris 1974, стр. 263-287.
- Rondeau, J.-M., *Exégèse du psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse*, in: J. Fontaine – Ch. Kannengiesser (изд.), *Epektasis*, стр. 517-531.
- Roth, C.P., *Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue On the Soul and Resurrection*, in: *Vigiliae Christianae*, 46, 1992, стр. 20-30.
- Saffrey, H.-D., *Homo bulla. Une image épicurienne chez Grégoire de Nysse*, in: J. Fontaine – Ch. Kannengiesser, изд., *Epektasis*, стр. 533-544.
- Sallmann, K., *Augustinus' Rettung der Musik und die antike Mimesistheorie*, in: H. Eisenberger, изд., *ΕΡΜΗΝΕΥΜΑΤΑ*, стр. 81-92.
- Salmona, B., *Il progetto di Dio sull'uomo. Analisi del „De hominis opificio“ di Gregorio di Nissa*, in: E. Ancilli (изд.), *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981, стр. 343-376.
- Schmidt, K.L., статья Κύβαλον, in: G. Kitel, изд., *Theologisches Wörterbuch zum NT*, III, Stuttgart 1938, стр. 1037-1038.
- Scholten, C., *Titel – Gattung – Sitz im Leben. Probleme der Klassifizierung antiker Bibelauslegung am Beispiel der griechischen Hexaemeronsschriften*, in: G. Schölgen – C. Scholten (изд.), *Stimuli. Exegese und Hermeneutik in Antike und Christentum* (сборник в память E. Dassmann'a), Münster 1996, стр. 254-269.
- Sfameni Gasparro, G., *Doppia creazione e peccato di Adamo nel Peri archon di Origene: fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana*, in: U. Bianchi (изд.), *La „doppia creazione“*, стр. 43-82.
- Sieben, H.J., *Die Vita Moisis (II) des Gregor von Nyssa – ein geistlicher Wegweiser: Aufbau und Hauptthemen*, in: *Theologie und Philosophie*, 70, 1995, стр. 494-525.
- Simonetti, M., *Ancora sul testo della Vita di Mosè di Gregorio di Nissa*, in: *Filologia e forme letterarie*, сб. сост. F. della Corte, изд. P. Grimal – I. Lana, Urbino 1987, стр. 475-482.
- Simonetti, M. *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- Simonetti, M., *Note sul testo della Vita di Mosè di Gregorio di Nissa*, in: *Orpheus*, 3, 1982, стр. 338-357.
- Solmsen, F., *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, New York 1960.
- Spira, A. (изд.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa* (Proceedings

- of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Mainz, 6-10 September 1982), Cambridge, Mass. 1984.
- Spira, A., *Le temps d'un homme selon Aristotle et Grégoire de Nysse: Stabilité et instabilité dans la pensée grecque*, in: *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age*, Colloque international du C.N.R.S., N. 604, Paris 1984, стр. 283-294.
- Staats, R., *Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede Gregors von Nyssa „In suam ordinationem“*, in: *Vigiliae christianae*, 21, 1967, стр. 165-179.
- Staats, R., *Die Basilianische Verherrlichung des Heiligen Geistes auf dem Konzil zu Konstantinopel 381. Ein Beitrag zum Ursprung der Formel „Kerygma und Dogma“*, in: *Kerygma und Dogma*, 25, 1979, стр. 232-253.
- Staats, R., *Beobachtungen zur Definition und zur Chronologie des Messalianismus*, in: W. Hörandner e.a. (изд.), *XVI Internationaler Byzantinistenkongress* (Wien 4.-9. Oktober 1981), Akten, II/4 = *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 32/4, 1982, стр. 235-244.
- Staats, R., *Die Datierung von „In suam ordinationem“ des Gregor von Nyssa*, in: *Vigiliae christianae*, 23, 1969, стр. 58-59.
- Staats, R., *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften*, Berlin 1968.
- Stead, G.Ch., *Logic and the Application of Names to God*, in: L.F. Mateo-Seco – J.L. Bastero, *El „Contra Eunomium I“*, стр. 303-320.
- Stead, G.Ch., *Ontology and Terminology in Gregory of Nyssa*, in: H. Dörries – M. Altenburg – U. Schramm (изд.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, стр. 107-127.
- Stiegele, P., *Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinitarischen Terminologie*, Freiburg i.B. 1913.
- Studer, B., *Der geschichtliche Hintergrund des ersten Buches Contra Eunomium Gregors von Nyssa*, in: L. F. Mateo-Seco – J. L. Bastero (изд.), *El „Contra Eunomium I“*, стр. 139-171.
- Studer, B., *Meletius von Antiochien, der erste Präsident des Konzils von Konstantinopel (381), nach der Trauerrede Gregors von Nyssa*, in: A. Spira (изд.), *The Biographical Works*, стр. 121-144.
- Sweeney, L., *Another Interpretation of Enneads*, VI, 7, 32, in: *Modern Schoolman*, 38, 1961, стр. 289-304.
- Sweeney, L., *Basic Principles in Plotinus's Philosophy*, in: *Gregorianum*, 42, 1961, стр. 506-516.
- Sweeney, L., *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York 1992.
- Sweeney, L., *Infinity in Plotinus*, in: *Gregorianum*, 38, 1957, стр. 515-535,

a 713-732.

- Šedina, M., *Jazyk stvoření. Vznik Septuaginty podle Filóna Alexandrijského*, in: *Reflexe*, 18, 1998, стр. 4/1-4/15.
- Špinka, Š., „Plato im Dialog“. *Platónova dialektika v interpretaci Hanse-Georga Gadamera*, in: *Reflexe*, 18, 1998, стр. 2/1-2/38.
- Taillez, F., *Βασιλική ὁδός. Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littéraire*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, 13, 1947, стр. 299-354.
- Tanner, R.G., *Stoic Influence on the Logic of St. Gregory of Nyssa*, in: *Studia patristica*, 18/3, 1989, стр. 557-584.
- Teske, D., введение к *Gregor von Nyssa, Briefe*, Stuttgart 1997.
- Tumarkin, A., *Der Begriff des ἀπειρον in der griechischen Philosophie*, in: *Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. Annuaire de la Société Suisse de Philosophie*, 3, 1943, стр. 55-71.
- Ullmann, W., *Der logische und der theologische Sinn des Unendlichkeitsbegriffes in der Gotteslehre Gregors von Nyssa*, in: *Bijdragen*, 48, 1987, стр. 150-171.
- Uthemann, K.-H., *Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 104, 1993, стр. 143-175.
- Uthemann, *Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt*, in: *Studia patristica*, 24, 1993, стр. 336-344.
- Uthemann, K.-H., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, как экскурс к: он же, *Die Sprache*, стр. 170-175.
- Vandenbussche, E., *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius „le technologue“*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 40, 1944/45, стр. 47-72.
- Verghese, T.P., *Διάστημα and διάτασις in Gregory of Nyssa*, in: H. Dörries – M. Altenburg – U. Schramm (изд.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, стр. 243-260.
- Viciano, A., *Algunas leyes lógicas del lenguaje, según Gregorio de Nisa: A propósito de dos pasajes de „Contra Eunomium I“*, in: L. F. Mateo-Seco – J. L. Bastero (изд.), *El „Contra Eunomium I“*, стр. 321-327.
- Visser, A.J., *De zesde en de achtste: Gregorius van Nyssa over de zesde psalm*, in: *Homiletica en Bilica*, 20, 1963, стр. 126-131.
- Völker, W., *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig 1938.
- Völker, W., *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.
- Wickham, L.R., *The Syntagmation of Aetius the Anomoean*, in: *Journal of Theological Studies*, 19, 1968, стр. 532-569.
- Wille, G., *Musica Romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*,

- Amsterdam 1967.
- Wille, G., *Rhythmisch-musikalische Heilpädagogik der Antike*, in: он же, *Schriften zur Geschichte der antiken Musik. Mit einer Bibliographie zur antiken Musik*, Frankfurt a.M. 1997, стр. 41-57.
- Wilson-Kastner, P., *God's Infinity and His Relationship to Creation in the Theologies of Gregory of Nyssa and Jonathan Edwards*, in: *Foundations*, 21, 1978, стр. 305-321.
- Young, F.M., *Adam and Anthopos. A Study of the Interaction of Science and the Bible in Two Anthropological Treatises of the Fourth Century*, in: *Vigiliae Christianae*, 37, 1983, стр. 110-140.
- Zemp, P., *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, München 1970.

### Список сокращений

|         |  |
|---------|--|
| CChr.SL | Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953-.   |
| CSEL    | Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866-.  |
| GNO     | Gregorii Nysseni Opera, изд. W. Jaeger – H. Langerbeck – H. Hörner – H. Dörrie – F. Mann, Leiden 1952-.                              |
| GCS     | Griechische Christliche Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte, Leipzig 1897-.  |
| O'      | Septuaginta (Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, изд. A. Rahlfs, Stuttgart 1982, <sup>1</sup> 1935). |
| PG      | Patrologia Graeca, изд. J.-P.Migne, Paris 1857-66.   |
| PL      | Patrologia Latina, изд. J.-P.Migne, Paris 1841-64.   |
| SC      | Sources Chrétiennes, Paris 1941-.  |
| V       | Vulgata (Biblia sacra iuxta vulgata[m] versionem, I-II, изд. R. Weber – B. Fischer, Stuttgart <sup>3</sup> 1983).                    |