

Онтологический статус Бога у Свт. Григория Богослова

В одном из своих ранних Слов, когда память о годах проведенных в афинской Академии была свежа¹, свт. Григорий Богослов показывает три возможных подхода к пониманию онтологического статуса Бога. Он пишет:

«Поразмыслим, прежде всего, о том, что Бог — [1] самое прекрасное и высочайшее из сущего, [2] если только не угодно кому возвести Его и выше бытия, или [3] в Нем поместить всецелое бытие, от которого оно и у других»².

Как видим, первый подход — онтический³ — предполагает, что Бог есть высшее сущее (*κάλλιστον μὲν τῶν ὄντων καὶ ὑψηλότατον*). Это самый распространенный способ речи о Боге. Здесь не просматривается онтологическая рефлексия и акцентируется лишь предельная степень совершенства Творца по сравнению со всем существующим. В соответствии с этим свт. Григорий использует также выражение Первая Сущность (*πρώτη οὐσία*)⁴.

¹ Свт. Григорий находился в Афинах с 348 по 358 г. Слово 6, о котором идет речь, датируется 364 г. (*McGuckin J.A. St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. Crestwood. New York. 2001. P. viii; Calvet-Sebasti M. — A. Introduction // Sources chrétiennes 405. P. 1995. P. 31*).

² ἐκεῖνο πρῶτον ἐνθυμηθέντες ὅτι κάλλιστον μὲν τῶν ὄντων καὶ ὑψηλότατον Θεός, εἰ μὴ τῷ φίλον καὶ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ἄγειν αὐτόν, ἢ ὅλον ἐν αὐτῷ τίθεναι τὸ εἶναι, παρ' οὗ καὶ τοῖς ἄλλοις (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 6. 12. 14–20*).

³ Заимствую термин М. Хайдеггера, который отличал *онтическое*, как относящееся к сущему, от *онтологического*, как относящегося к бытию.

⁴ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 28. 31. 13; 34. 13. 3*. Впрочем, К. Морескини усматривает в этом выражении платонический контекст (*Moreschini C. Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo. Milano. 1997. P. 48*).

Согласно второму, Бог понимается гиперохически⁵, т. е. мыслится выше *бытия*, точнее *ὑπὲρ ἅπαντα*⁶. Здесь нужно сделать одно уточнение: отечественные переводчики *ὑπὲρ τὴν οὐσίαν* обычно передают буквально — «выше сущности», однако следует отметить, что слово *οὐσία* не обязательно означало в строгом смысле сущность, но употреблялось также и в значении бытия⁷. Кроме того, речь в данном случае идет о традиции, как справедливо указывает К. Морескини⁸, восходящей к Платону и Плотину, соглас-

⁵ Свт. Григорий Палама в диспуте с Никифором Григорой упоминает, что «существует катафатическое, апофатическое и гиперохическое богословие» (*Георгий Факрасис*. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. М. 2009. С. 59), причем говорит он об этом как о чем-то общеизвестном. Термин *ὑπεροχική* встречается не очень часто, но присутствует у таких авторов как Дионисий Ареопагит (*Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus II. 3. 16), преп. Максим Исповедник (*Maximus Confessor*. Ambigua 4 // PG 91. Col. 1105C), преп. Иоанн Дамаскин (*Joannes Damascenus*. Expositio fidei I. 4. 37; I. 12b. 18) и др. Гиперохическое богословие (богословие превосходения) делает акцент на том, что Бог превосходит что бы то ни было: утверждение, отрицание, бытие, небытие, единое, т. е. абсолютно все. Бог, словно солнечный зайчик, всякий раз оказывается поверх рук и ускользает от любых попыток накрыть его ладонями разума.

⁶ *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 28. 31. 41–42.

⁷ В своей известной книге, посвященной исследованию Божественной сущности, Кристофер Стэд пишет, что слово *οὐσία* в философском смысле впервые начал использовать Платон, у которого она выступает как эквивалент *τὸ ὄν* и *τὸ εἶναι*; ср.: Soph. 219b: *εἰς οὐσίαν ἄγειν* (*Stead Ch*. Divine Substance. Oxford. 1977. P. 25–31). В таком значении *οὐσία* используется и многими другими авторами. Например, Климент Александрийский говорит: *εἰς οὐσίαν ἤγαγεν αὐτά*, т. е. «привел их в бытие» (*Clemens Alexandrinus*. Excerpta ex Theodoto III. 45. 2. 3–4). Свт. Афанасий Великий подчеркивает семантическую близость этих понятий: «ипостась и сущность есть бытие» (*Ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὑπαρξίς ἐστίν* (*Athanasius Magnus*. Epistula ad afros episcopos 4 // PG 26. Col. 1036. 23–24). Феодорит Киррский также отмечает, что «сущность означает сущее» (*Ἡ τε γὰρ οὐσία τὸ ὄν σημαίνει* (*Theodoret of Cyrus*. Eranistes / Ed. G.H. Ertlanger. Oxford, 1975. P. 64)), а Федор Раифский пишет так: «сущностью называется то, что есть» (*ὅπερ ἐστίν, οὐσίαν καλεῖ* (*Theodorus Raithuensis*. Προπαρασκευή / Ed. Diekamp F. // Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik. — Roma. 1938. S. 201)). В статье *οὐσία* у Лямпе, значение «бытие» также идет первым (*Lampe G.W.H*. A Patristic Greek Lexicon. Oxford. 1961–1968. P. 980).

⁸ *Moreschini C*. Introduction // Sources chrétiennes 358. Paris. 1990. P. 72.

но которой Благо — за пределами бытия (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)⁹. И у Платона, и в данном случае у свт. Григория такой перевод (*οὐσία* в смысле *бытия*) оправдан как философски, так и в силу отсутствия у греков строгого словоупотребления в данной области¹⁰. Аристотель, например, говорит, что «сущность первоначально есть сущее, и не некое конкретное сущее, а сущее вообще»¹¹. Иными словами можно сказать, что все реально существующее осмыслялось греками как *οὐσία*, поэтому то, что выше сущности — выше и бытия¹². Вследствие этого, нужно учитывать неоплатонический контекст¹³ выражения *ὑπὲρ τὴν οὐσίαν*, который святитель рассматривает как один из возможных способов речи о Боге, что позднее будет прекрасно показано автором Ареопагитского корпуса.

⁹ *Plato. Respublica* 509b; *Plotinus. Enneades* V. 3. 13–14; V. 3. 17; VI. 8. 21; более подробно о «христианском платонизме» свт. Григория Богослова см.: *Moreschini C. Filosofia e letteratura...* P. 11–68.

¹⁰ В «Теэтете», например, Платон наряду с тождеством и различием, четным и нечетным, противопоставляет не *τὸ εἶναι* (или *τὸ ὄν*) и *τὸ μὴ εἶναι*, как можно было бы ожидать, но *οὐσία καὶ τὸ μὴ εἶναι* (*Plato. Theaetetus* 185c), и *οὐσία* здесь означает, конечно, не сущность, а именно существование. Разумеется, греки прекрасно видели разницу между словами и всякий раз придавали нужный оттенок тому или иному выражению, однако нельзя не заметить, что *οὐσία*, *τὸ ὄν* и *τὸ εἶναι* порой выступают как синонимы.

¹¹ *τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τὸ ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη* (*Aristoteles. Metaphysica* 1028a. 30–31). К этому следует прибавить, «что у Аристотеля нет принципиального различения понятий «бытие» и «сущее» в том виде, в каком мы встречаем это позднее, например у Фомы Аквианга в XIII в. или у В.С. Соловьева и М. Хайдеггера — в XIX и XX вв.» (*Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М. 2003. С. 48; см. также: Aristoteles. Metaphysica* 1017a-b).

¹² Только зло составляет исключение, по крайней мере для византийских мыслителей, потому что само по себе оно лишено сущности и, как говорит свт. Григорий Нисский, «имеет свое бытие в небытии» (*Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione // PG* 46. Col. 93B).

¹³ О знакомстве свт. Григория с этим контекстом свидетельствует хотя бы его обращение к знаменитому образу солнца Платона, согласно которому «солнце в чувственном то же, что Бог в мысленном» (*Plato. Respublica* 508 c; *Gregorius Nazianzenus. Oratio* 28. 30. 1–2; 40. 5. 3–4). Вообще, если замечание Б. Дэйли верно, то во время пребывания Василия Великого и Григория Богослова в Афинах, там преподавал Приск, последователь Ямвлиха, который, «вероятно, оказал влияние на юных друзей каппадокийцев» (*Daley B.E. Gregory of Nazianzus. New York. 2006. P. 6–7*).

Третий подход, — онтологический, — заключается в том, чтобы «в Нем поместить всецелое бытие» (*ἄλλο ἐν αὐτῷ τιθέναι τὸ εἶναι*). Этот вариант противопоставляется гиперохическому подходу и, может быть, связан с одним размышлением Оригена¹⁴. Последний цитирует высказывание платоника Цельса: «Бог не причастен даже бытию»¹⁵, а потом замечает, что данный вопрос чрезвычайно труден и не так легко решить, «или Бог за пределами бытия достоинством и силой ... или Он сам есть Бытие»¹⁶. Таким образом, свт. Григорий мог иметь в виду это затруднение, когда говорил: «... если только не угодно кому возвести Его и выше бытия, или в Нем поместить всецелое бытие». Впрочем, это может быть просто методологической позицией Богослова, который видит разные, так сказать, философско-богословские дискурсы и хочет извлечь пользу из каждого.

Итак, святитель выделяет три возможных подхода к пониманию онтологического статуса Бога: онтический, гиперохический и онтологический. Причем долгое время он ни одному из них не отдает предпочтения. Однако в константинопольский период свт. Григорий, начиная со знаменитых Слов о богословии, останавливается на последнем варианте (хотя и первые два остаются в поле

¹⁴ В целом о влиянии Оригена на Григория см.: *Moreschini C. Filosofia e letteratura...* P. 97–116.

¹⁵ οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός (*Origenes. Contra Celsum VI. 64. 14*). Эта мысль восходит опять-таки к платоновскому *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (*Origen. Contra Celsum / Ed. Chadwick H. Cambridge University Press. 1953. P. 379 n. 9; Origene. Contro Celso / Ed. Ressa P. Moreschini C. Morcelliana, 2000. P. 489 n. 327*), поэтому я передаю *οὐσία* как бытие, что обосновано также исследовательской традицией (ср.: Чадвик — being; Печча — dell'essere).

¹⁶ πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρῆσβεία καὶ δυνάμις ὁ θεός ... ἢ καὶ αὐτός ἐστιν οὐσία (*Origenes. Contra Celsum VI. 64. 20–22*; ср. также: *Ibid. VII. 38. 1–2*). Впрочем, Ориген затем прибавляет, — намечая, по-видимому, приемлемое для себя решение, — что нужно исследовать, является ли «Едиnorodный и Рожденный прежде всякого творения сущностью сущих, идеей идей, началом, тогда как Отец Его и Бог за пределами и всего этого» (*Ibid. VI. 64. 25–28*). Учитывая субординативный характер воззрений Оригена, можно предположить, что александрийский дидакал, по крайней мере на позднем этапе, ко времени написания трактата «Против Цельса» (249 г.), полагал, что Отец — по ту сторону бытия, тогда как Сын — само бытие.

зрения Богослова). Об этом выборе свидетельствуют, прежде всего, два важных текста: Слова 30.18 и 38.7¹⁷, к рассмотрению которых теперь следует обратиться.

В Слове 30 свт. Григорий касается ономатологии и говорит, что «Божество безымянно»¹⁸. Однако настоящий богослов все-таки может образовать в себе подобие, или тень истины, и она такова, считает свт. Григорий, что из всех божественных наименований наиболее подходящим (κυριωτέραν) Ему является имя Сущий (Исх. 3:14). После этого святитель говорит:

«Мы ищем природу, которой [присуще] бытие само по себе, с другим не связанное; а бытие¹⁹ — поистине особенность Бога, причём всецелое, ничем другим ни прежде, ни после Него, — ибо не было и не будет!, — не ограниченное и не пресеченное»²⁰.

Для прояснения богатого языка свт. Григория обратимся сначала к Аристотелю, который выделяет пять значений выражения «само по себе» (καθ' ἑαυτό). Наибольший интерес в данном случае представляют первое и последнее значения: «“Само по себе” — это [1] суть бытия каждой вещи, например: Каллий — это Каллий сам по себе и суть бытия Каллия; ... [5] то, что присуще лишь чему-то одному и поскольку оно ему одному присуще, поэтому оно существует отдельно само по себе»²¹. В каком смысле надо понимать слова свт. Григория? Так как святитель добавляет «с другим не связанное», то надо полагать, он желает показать этим обособлен-

¹⁷ Слова 30 и 38 были произнесены в 380 г. (McGuckin J.A. St. Gregory of Nazianzus... P. x). Спустя несколько лет, очевидно, редактируя свои проповеди, Григорий вставит этот важный фрагмент из 38-го Слова в 45-е (оно датируется 383 г. — *Ibid.* P. x).

¹⁸ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 30. 17. 1.*

¹⁹ Как и Аристотель, свт. Григорий употребляет здесь τὸ ὄν и τὸ εἶναι как синонимы, но если в данном случае идет речь о ὅλον τὸ ὄν, то в других местах, о чем будет сказано ниже, святитель предпочитает использовать выражение ὅλον τὸ εἶναι.

²⁰ ἡμεῖς δὲ φύσιν ἐπιζητοῦμεν, ἢ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλα συνδεδεμένον· τὸ δὲ ὄν ἴδιον ὄντως θεοῦ, καὶ ὅλον, μήτε τῷ πρὸ αὐτοῦ, μήτε τῷ μετ' αὐτόν, οὐ γὰρ ἦν, ἢ ἔσται, περατούμενον ἢ περικυπτόμενον (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 30. 18. 14–18.*)

²¹ *Aristoteles. Metaphysica 1022a 25–36.*

ность Бога в последнем значении²². И, вероятно, именно поэтому он добавляет: «бытие — поистине особенность (*ἴδιον*) Бога», ибо *ἴδιον*, как указывает Аристотель в «Топике», не выражает сущности²³, хотя оно и «взаимозаменяемо с вещью, но не выражает сути ее бытия»²⁴. Такое понимание закрепилось и в богословском языке²⁵. Например, свт. Афанасий Великий говорит, что «Богу свойственно — не видимым быть, а познаваться из дел»²⁶, т. е. невидимость есть особенность, свойство Бога, но очевидно, что она не выражает Его сущности. Свт. Василий Великий говорит, что *ἴδιον* есть «отличительный признак природы подлежащего»²⁷, а значит не сама

²² Как поясняет Григорий в другом месте: то, что Бог делит с прочими существами, не может быть Его сущностью, ибо она уникальна и с другим не связана, и только «то, что одного Бога и свойственное [Ему] — вот сущность» (*ὁ δὲ μόνου θεοῦ καὶ ἴδιον, τοῦτο οὐσία (Gregorius Nazianzenus. Oratio 29. 11. 1–2)*).

²³ οὐ γὰρ δεῖ δηλοῦν τὸ τί ἦν εἶναι τὸ ἴδιον (*Aristoteles. Topica 132a*).

²⁴ κατασκευάζοντα δὲ εἰ ἀντικατηγορούμενον μὲν ἀποδέδωκε τὸ ἴδιον, μὴ τὸ τί ἦν εἶναι δὲ δηλοῦν (*Aristoteles. Topica 132a 4–5*). К этому можно прибавить уточнения понятия *ἴδιον*, которые дает Порфирий в «Исагоге»: 1) *ἴδιον* принадлежит только одному виду и не может быть свойственным другим; 2) вид первичен по отношению к *ἴδιον*, которое 3) может быть как актуальным, так и потенциальным; 4) род (=сущность) остается, даже если *ἴδιον* упраздняется. Кроме того, Порфирий также отмечает взаимозаменяемость: вид и свойственное взаимно сказываются друг о друге (*Isagoge sive quinque voces // Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium / Ed. A. Busse. Berlin. 1887. S. 12, 19, 20*). Хотя, конечно, следует учитывать, что Аристотель и Порфирий ведут речь о вещах тварного мира, тогда как к Богу нельзя подходить с этими же мерками.

²⁵ Вообще, в языке каппадокийцев, а затем и всех остальных богословов, понятие «сущность» закрепилась за общим (*κοινόν*), которое обозначает роды и виды, тогда как частное (*ἴδιον*) указывает на ипостась (см. напр.: *Basilius Magnus. Epistulae 214. 4. 7–9*), а также ипостасные и сущностные идиомы.

²⁶ Θεοῦ γὰρ ἴδιον μὴ ὁρᾶσθαι μὲν, ἐκ δὲ τῶν ἔργων γινώσκεισθαι (*Athanasius Magnus. De incarnatione verbi 32. 1. 1–3*).

²⁷ Это предложение, как мне кажется, достаточно хорошо иллюстрирует логический инструментарий каппадокийцев: «Суша есть свойство (*τὸ ἰδίωμα*), как бы отличительный признак природы подлежащего (*χαρακτηριστικὸν τῆς φύσεως τοῦ ὑποκειμένου*), а земля есть голое наименование этого предмета. Так, например, разумность свойственна (*ἴδιον*) человеку, а слово «человек» означает живое существо, которому присуще это свойство (*ἴδιον*). Таким образом, сухость есть свойство (*ἴδιον*) земли, причем преимущественное» (*Basilius Magnus. In Hexaemeron IV. 5. 25–31*).

природа. Четкое определение τὸ ἴδιον дает пресвитер Федор Раифский (VI в.): «Особым называется существующее в ком-либо, но не составляющее при этом сущность его и не включаемое в смысл его природы»²⁸. А преп. Иоанн Дамаскин отождествляет ἴδιον с привходящим²⁹.

Принимая все это во внимание, можно сказать, что «бытие само по себе» в вышеприведенном фрагменте свт. Григория понимается как свойственное только Богу и во всей полноте не может принадлежать ничему другому. При этом бытие не является сущностью Бога и не выражает сути Его бытия. Однако так как вид и свойственное — номинально взаимообратимы, то можно было бы сказать (хотя свт. Григорий этого не делает), что «Бог есть бытие»³⁰, и означать это будет не тождество сущности Бога и бытия, но то, что если речь идет о Боге, то и бытие предполагается, в том смысле, в котором говорит Порфирий: «Если — человек, то способный смеяться, и если способный смеяться, то — человек»³¹. Кроме того, немного выше разбираемого фрагмента свт. Григорий Богослов отмечает, что Сущий — лишь «некоторым образом (πῶς) именование сущности»³², т. е. он намеренно вносит долю условности в данное утверждение³³. Таким образом, Богослов хотел подчеркнуть

²⁸ Ἰδιον δὲ λέγεται ὁ τινὶ ὑπάρχει, μὴ συμπληροῦν δὲ αὐτοῦ τὴν οὐσίαν ἢ ὄλως εἰς τὸν τῆς φύσεως αὐτοῦ λόγον παραλαμβάνομενον (*Theodorus Raithuensis*. Προπαρασκευή... S. 217. Пер. А.И. Сидорова).

²⁹ Точнее, преп. Иоанн Дамаскин говорит, что ἴδιον — это присущностное (ἐπουσιώδες) (*Joannes Damascenus*. *Dialectica sive Capita philosophica* 14. 22), которое, в свою очередь, он отождествляет с привходящим (*Ibid.* 5. 30–31, 46–47). Можно добавить, что Боэций, комментируя «Исагогу», также отмечает, что «все собственные признаки принадлежат роду акциденций» (*Боэций*. Комментарий к Порфирию // *Он же*. «Утешение философией» и другие трактаты. М. 1990. С. 99 и сл.).

³⁰ Ср. напр.: *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 42. 17. 8–12.

³¹ *Isagoge sive quinque voces*... P. 20.

³² ὁ ὢν... πῶς τῆς οὐσίας ὀνόματα (*Gregorius Nazianzenus*. Oratio 30. 18. 1–2).

³³ Ибо «к изображению Бога заимствуя некоторые черты из того, что окрест Бога, мы составляем какое-то неясное и слабое, по частям собранное из того и другого представление» (*Gregorius Nazianzenus*. Oratio 30. 17. 11–13).

инаковость, уникальность Божественной природы и вместе с тем показать, что особенностью ее, т. е. тем, что свойственно только ей, хотя все же не сущностью³⁴, является бытие, причем бытие всецелое³⁵.

И действительно, святитель подчеркивает, что бытие человека «вторично по сравнению с бытием Бога»³⁶, т. е. когда свт. Григорий говорит об онтологии Божества, он имеет в виду, что «бытие у Него — не человеческое»³⁷, «не такое же»³⁸ как у нас. Но возникает вопрос, что это за бытие?

И в ранних, и в поздних речах свт. Григория присутствует устойчивое выражение *всецелое бытие* (ὅλον τὸ εἶναι), которое в *Боге* (ἐν αὐτῷ)³⁹. В Слове на Богоявление святитель развивает свою мысль и поясняет, что он понимает под бытийной всецелостью:

«Бог всегда был, есть и будет, а лучше — всегда есть. Ибо «был» и «будет» — отрезки нашего времени и преходящей природы⁴⁰, а Сущий — всегда. И так Он Сам называет Себя,

³⁴ Точно также, например, всеведение, всемогущество, нетварность и т.п. являются особенностями Бога (на более позднем языке — энергиями), ибо только Он один всеведущ, всемогущ и нетварен, однако все эти характеристики не выражают сути бытия. Этот нюанс поясняет свт. Василий Великий, говоря, что сущность Божия действительно нерождена, но нерожденность не есть сущность (*Basiliius Magnus. Adversus Eunomium I. 11. 12–14*).

³⁵ Свт. Григорий, как видно, толкует тетраграмму в онтологическом смысле, в отличие от свт. Василия Великого, который понимал ее более персоналистски. Ср.: *Basiliius Magnus. Adversus Eunomium II. 18. 45–47*, а также II. 14. 55–59, где Василий связывает Ин 1.1, Откр 1.8 и Исх 3.14.

³⁶ τὸ εἶναι σου δεύτερον τοῦ εἶναι Θεοῦ (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 20. 12. 14*).

³⁷ Οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι αὐτῷ ἀνθρώπινον (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 25. 17. 8–9*).

³⁸ τὸ εἶναι μὴ ταῦτόν (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 29. 4. 17*).

³⁹ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 6.12. 19; 28. 9. 10; 30. 18. 16; 31. 23. 10; 38. 7. 5; 45. 3. 36*.

⁴⁰ Ср. у Платона: «Все это — части времени, а «было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она «была», «есть» и «будет», но, если рассудить правильно, ей подобает одно только «есть», между тем как «было» и «будет» приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения» (*Plato. Timaeus 37e–38a* / пер. С. Аверинцева).

беседа на горе с Моисеем⁴¹. Ибо Он объединяет в Себе всецелое бытие, которое не начиналось и не прекратится⁴², словно некое беспредельное и неограниченное море сущности⁴³, превосходя всякое понятие о времени и природе, одним умом слегка очерчивается⁴⁴, и то весьма неясно и недостаточно, не из того, что есть Он Сам, а из того, что окрест Него⁴⁵ — из чуждого представления складывая чуждое в одно какое-то подобие истины»⁴⁶.

⁴¹ Свт. Григорий ориентируется только на текст LXX, где тетраграмматон передается как ὁ ὢν, которое святитель интерпретирует как вневременное «был, есть и будет, а лучше — всегда есть». Такой подход весьма распространен среди византийских богословов, из которых почти никто не знал еврейского языка. Однако если обратиться к масоретскому тексту Исх 3:14, то можно видеть, что в нем ясно выражен именно временной аспект: «Я буду, Который буду» (ehyeh asher ehyeh) или «Я есть, кто Я есть». Например, Акила и Феодотион следуют буквальному чтению: ἔσομαι, ἔσομαι (*Origenes*. Hexaplogum // PG 15. Col. 347–350). Все это открывает возможность для иных трактовок хоривского Откровения и понимания «наиболее подходящего» имени Божества.

⁴² Данное выражение (μήτε ἀρξάμενον, μήτε παύσόμενον) свт. Григорий использует неоднократно (*Gregorius Nazianzenus*. Oratio 25. 16. 25–26; 31. 23. 10–11; 38. 7. 6; 41. 9. 2; 44. 3. 19; 45. 3. 36–37). Д. Лиалиос заметил (*Λιάλιος Δ. Greek Philosophy and Christian Tradition in st. Gregory Nazianzus: Unity — Triplicity // Γρηγοριανὰ Β' καὶ Σύμμικτα. Θεσσαλονίκη, 1998. Σ. 90*), что в этом же контексте оно встречается у Плутарха (*Plutarchus*. De E apud Delphos 392e).

⁴³ Это «беспредельное море сущности», очевидно, есть всецелое бытие, которое в Боге, вследствие чего это можно было бы передать как «беспредельное море бытия». Кроме того, можно заметить, что в этих словах свт. Григория (οἶόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον) обычно усматривают реминисценцию из платоновского Пира: τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένον τοῦ καλοῦ (*Plato*. Symposium 210d). Однако вполне вероятно, по моему мнению, что святитель обращается к мысли свт. Василия Великого (которого Григорий называл своим учителем) о беспредельном море Божественной жизни: οἶον εἰς τὸ πέλαγος ἀχανὲς ἐπὶ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ Θεοῦ ζωῆς διακύπτοντες (*Basiliius Magnus*. Adversus Eunomium I. 16. 7–9).

⁴⁴ σκιαγραφῶ — писать тенями, слегка начертывать.

⁴⁵ В своем комментарии к этому месту преп. Максим Исповедник подчеркивает, что сущность Бога совершенно непостижима и недоступна ни для какой твари, равно видимой и невидимой (*Ambigua* 94 // PG 91. Col. 1288b-c).

⁴⁶ Θεὸς ἦν μὲν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται· μᾶλλον δὲ «ἔστιν» αἰεὶ. Τὸ γὰρ «ἦν» καὶ «ἔσται», τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τμήματα καὶ τῆς ῥευστῆς φύσεως· ὁ δὲ ὢν αἰεὶ καὶ

Единство *было, есть и будет*, полнота бытия — такой смысл вкладывает свт. Григорий в выражение ὅλον τὸ εἶναι. Всецелое бытие — это вечное бытие, безграничное «есть». У святителя имеется также замечательная фраза, подчеркивающая тотальность божественного «ныне»: «Мое *есть* всецело, оно не начиналось и не прекратится»⁴⁷. Но интересно, что когда Богослов говорит о полноте бытия, он указывает, что она *в Боге* (ἐν ἑαυτῷ). Последнее утверждение не вполне понятно, т.к. он не разъясняет, что именно значит это «в Нем»? Идет ли речь о сущности, присущем или чем-то ином?

Прежде всего, следует обратить внимание на то, что свт. Григорий использует выражение συλλαβῶν ἔχει (собирает, объединяет), которое выражает скорее нечто внешнее по отношению к сути бытия⁴⁸, ибо вряд ли можно *объединять* в себе свою же сущность. Григорий использует этот же оборот в похвальном Слове свт. Афанасию Великому, говоря, что он «собрал (συλλαβῶν εἶχε) в себе все добродетели»⁴⁹; а также в письме к Олимпию: «ты объемлешь в себе все начальственные добродетели»⁵⁰. Такое словупотребление

τοῦτο αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζει, τῷ Μωϋσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους. Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβῶν ἔχει τὸ εἶναι, μήτε ἀρξάμενον μήτε παυσόμενον, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἀπειρον καὶ ἄοριστον, πᾶσαν ὑπερεκπίπτων ἔννοιαν καὶ χρόνον καὶ φύσεως, γῶ μόνῳ σκιαγραφούμενος, καὶ τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν, ἄλλης ἐξ ἄλλου φαντασίας συλληγομένης εἰς ἓν τι τῆς ἀληθείας ἰνδαλμα (Gregorius Nazianzenus. Oratio 38. 7. 1–11; 45. 3. 31–43).

⁴⁷ ὅλον γὰρ τὸ ἔστιν ἐμόν. οὔτε ἠργυμένον, οὔτε παυσόμενον (Gregorius Nazianzenus. Oratio 31. 23. 10–11).

⁴⁸ Данное выражение в подобном контексте встречается и более древних текстах. Например, Плутарх в «Жизнеописаниях» пишет, что Калликратид «объединял в себе силу всех (τὴν ἀπάντων εἶχε συλλαβῶν ἐν αὐτῷ δύναμιν)» своих воинов (Plutarchus. Pelopidas 2. 3).

⁴⁹ πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ συλλαβῶν εἶχε τὴν ἀρετὴν (Gregorius Nazianzenus. Oratio 21. 1. 2–3). В таком же смысле данное выражение использует свт. Иоанн Златоуст в речи об ап. Павле (Joannes Chrysostomus. De laudibus sancti Pauli I. 2. 5–6).

⁵⁰ πᾶσαν ἀρχικὴν ἀρετὴν ἐν σεαυτῷ συλλαβῶν ἔχεις (Gregorius Nazianzenus. Epistulae 154. 1. 3). См. также стихотворение «О себе самом и о епископах» (Gregorius Nazianzenus. Carmina de se ipso // PG 37. Col. 1198. 1). Понятно, что в приведенных текстах данное выражение относится не к сущности, иначе получилось бы так, что человек вначале не имел сущности, а затем приобрел ее.

говорит о том, что святитель, по-видимому, использовал данное выражение в смысле привходящего, в противоположность сущности: как человек может стяжать добродетель, так Богу принадлежит бытие.

Во всяком случае нужно отметить, что свт. Григорий никогда не говорит: «Бог есть бытие», но что бытие — *в Нем*⁵¹. По мысли святителя, Бог «все имеет внутри»⁵², и в этом он следует библейской традиции: «ибо в Нем мы живем и движемся и существуем» (Деян 17:28). По-видимому, в этом ключе и размышляет Богослов, когда говорит: «Он объединяет в Себе всецелое бытие»⁵³, ибо если мы «в Нем существуем», то и бытие — в Нем. В слове «На святые светы» свт. Григорий цитирует ап. Павла: «Один у нас Бог Отец, из Которого все и мы в Нем, и один Господь Иисус Христос, чрез Которого все и мы чрез Него» (1 Кор. 8:6), а потом добавляет: «...один Дух Святой, в Котором все»⁵⁴. Однако если бы речь шла о тождестве сущности Бога и бытия, то причастуя бытию, тварь была бы причастна и божественной Сущности⁵⁵.

⁵¹ Тогда как сущность не может быть внутри, например, сущность людей не в нас, но *есть* мы сами, как и сущность Бога не в Нем, но *есть* Он Сам.

⁵² ἅπαντα ἐντὸς ἔχει (Gregorius Nazianzenus. Poemata Arcana I. 2. 5–6).

⁵³ Gregorius Nazianzenus. Oratio 38.7. 1–11; 45. 3. 31–43. Преп. Иоанн Дамаскин выделяет 11 значений «того, что в чем-то»; согласно 9-му: «Как в творческой причине, например, все — в Боге» (Joannes Damascenus. Dialectica... 39. 9–10).

⁵⁴ ἐν Πνεύμα ἁγίῳ, ἐν ᾧ τὰ πάντα (Oratio 39.12. 2–3). Свт. Григорий справедливо толкует это в связи с Посланием к Римлянам (Рим 11.36), где апостол говорит: ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

⁵⁵ Такой вывод напрашивается несмотря на то, что «бытие у Него — не человеческое» (Gregorius Nazianzenus. Oratio 25. 17. 8–9), ибо оно «не такое же» как у нас (*Ibid.* Oratio 29. 4. 17) *только по причине всецелости*. Еще Парменид говорил, что бытие — едино и просто (В 8), а значит, его не может быть два (как нет и множественной формы этого слова), собственно, количественные характеристики (множественность) применимы лишь к сущему, а не к бытию как таковому, ведь невозможно помыслить два или три бытия, оставаясь в поле различия бытия и сущего. Поэтому именно из-за того, что Бог объемлет всецелое бытие, Григорий говорит, что оно у Него — не человеческое, но коль скоро бытие как таковое только одно, то речь идет лишь о разном отношении к нему: Бог владеет всецелым быти-

С этим свт. Григорий едва ли согласился бы, ибо он ясно говорит, что Бог «все носит внутри, а Сам — превыше всего»⁵⁶.

Таким образом, получается, с одной стороны, что онтологический дискурс Григория призван показать связь Бога и бытия, однако с другой — он всякий раз подбирает такие слова, что, по моему мнению, точнее было бы обозначить его позицию так: особенностью Бога, свойственной только Ему, хотя все же не сущностью⁵⁷, является всецелое, вечное бытие⁵⁸.

Данный вывод следует также из аксиоматического положения о непостижимости Бога по сущности. Как говорит свт. Григорий: «Божество необходимо будет ограничено, если Оно постигнется

ем (вечным) и дарит его сущему, которое частично (темпорально) *этому же бытию* причастно и от него зависит.

⁵⁶ ἐν τὸς ἅπαντα φέρων, καὶ παντὸς ὑπερθεὺν αὐτὸς ἐὼν (*Gregorius Nazianzenus. Poemata Arcana I. 5. 2–3*).

⁵⁷ Прп. Иоанн Дамаскин говорит, что у свт. Григория имя Сущий «выражает Его бытие, но не сущность» (*αὐτοῦ τοῦ εἶναι παραστατικόν ἐστὶ καὶ οὐ τοῦ τί εἶναι* (*Joannes Damascenus. Expositio fidei I. 9. 21–22*)); ср. также: *Basiliius Magnus. Adversus Eunomium I. 12. 8–9*. Как поясняет сам Богослов: Бог есть «природа неуловимая и непостижимая, но говорю это не о том, что Бог существует, а о том — каков Он... Ибо весьма большая разница быть уверенным в бытии чего-либо и знать, что оно такое» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 28. 5. 11–18*). Современный греческий богослов Д. Лиалиос также отмечает: «Ὄν — это самое важное именование Бога, однако даже оно открывает человеку только то, что Бог существует, но не то, что Он есть» (*Λιάλιος Δ. Greek Philosophy and Christian Tradition in st. Gregory Nazianzus: Unity — Triplicity // Γρηγοριανὰ Β' καὶ Σύμμικτη. Θεσσαλονίκη, 1998. Σ. 91*).

⁵⁸ Из этого положения восточная и западная традиции делают разные выводы: если Запад вслед за блж. Августином отождествляет сущность Бога с Его свойствами («что Бог имеет, то Он и есть» (*Aurelius Augustinus. De civitate Dei XI. 10 // PL 41. Col. 325*)), вследствие чего отождествляет Бога и бытие, то Восток решает этот вопрос при помощи различения сущности и божественных энергий. Однако относительно свт. Григория Богослова следует заметить, что учение об энергиях у него представлено в неразработанном виде, хотя «по некоторым пунктам Григорий подтверждает по-своему вклад Афанасия, Василия и Григория Нисского в богословие божественных энергий» (*Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène. P. 2010. P. 181; в целом по данному вопросу у Григория Богослова см.: Ibid. P. 163–181*).

мыслью, ибо постижение — вид ограничения»⁵⁹. Но Бог беспределен и неограничен, а потому любые попытки понять Его сущность обречены на провал, «ведь для человека невместимо даже явление Божие, не только естество»⁶⁰. Вместе с тем, усилиям человеческого разума Богослов противопоставляет Откровение, в котором Бог Сам говорит о Себе и, как указывает святитель, «некоторым образом» (πως) это можно считать именовани- ем Его сущности⁶¹. Но что значит это «некоторым образом»? Свт. Григорий не дает ответа. Мы можем, однако, предположить, что он не хочет отождествлять сущность Бога с каким-либо наименованием⁶². В соответствии с этим Григорий Богослов говорит: «то, что Бог есть по природе и сущности никто из людей никогда не находил и не найдет»⁶³, ибо это будет возможно *только после обожения*⁶⁴. Из этого следует, что для святителя сущность Бога

⁵⁹ τὸ περιγραφτὸν πάντως εἶναι τὸ θεῖον, καὶ εἰ διανοίᾳ κατάληπτόν· ἐν γὰρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ κατάληψις (*Gregorius Nazianzenus*. Oratio 28. 10. 20–22).

⁶⁰ ὡς οὐ χωρητῆς οὐσης ἀνθρώποις οὐδὲ φαντασίας θείας, μὴ ὅτι γε φύσεως (*Gregorius Nazianzenus*. Oratio 28. 19. 9–10). Одно из поздних значений слова φαντασία — явление, внешний вид.

⁶¹ Как пишет митр. Иларион (Алфеев): «Бог открывается Моисею с именем “Суший” (Yahweh), но имя это не говорит ничего о том, что есть сущность Божия: оно лишь указывает, что Бог есть Тот, Кто существует. Называя Себя “Сушим”, Бог отказывает Моисею в просьбе назвать Свое имя, так как “Я есмь Суший” означает ни что иное, как “Я есмь то, что Я есмь”, или “Только Я Сам знаю, что Я есмь”. Таким образом, не только те имена, которые человек дает Богу, но и те, с которыми Бог открывается человеку, не исчерпывают Его сущности» (*Иларион (Алфеев), еп.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М. 2007. С. 292–293).

⁶² Как отмечает свт. Василий Великий: даже абсолютные (τὰ ἀπολελυμένα) имена выражают не сущность предмета, а только некоторые его свойства (ιδιώματα) (*Basilius Magnus*. Adversus Eunomium II. 9. 24–27). Представления свт. Григория Богослова о языке были сходными. См.: *Norris F. Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen / Intr. and comm.* Norris F.; transl. Wickham F., Williams F. Leiden, New York, 1991. (Supplements to Vigiliae Christianae; 13). P. 192.

⁶³ Θεόν, ὃ τί ποτε μὲν ἐστὶ τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὔρει ἀνθρώπων πώποτε, οὔτε μὴ εὔρη (*Gregorius Nazianzenus*. Oratio 28. 17. 1–2).

⁶⁴ *Ibid.* 28. 17. 4–10; см. также: 29. 11. 17–19; 38. 7. 19–22.

является *принципиально непостижимой*⁶⁵, мы можем познавать Божество лишь по сравнению друг с другом⁶⁶, делая больший или меньший — но равно безнадежно далекий — шаг на пути к актуально бесконечному. Вместе с тем, этот разрыв можно будет преодолеть, когда человек соединится с Богом, т.е. обожится, и «мы познаем некогда, насколько сами познаны»⁶⁷. Однако это не означает, что непостижимость Божества сводится для святителя к труднодостижимости — как раз напротив, из этого следует, что Божество совершенно непостижимо, что любое имя, даже *имя Суций*, «некоторым образом» именующее Первую Сущность, *не дает нам познания этой Сущности*, ибо только пройдя таинство смерти и воскреснув, только став одесную Бога и преобразившись, «когда образ взойдет к Первообразу»⁶⁸, согласно Григорию Богослову, только тогда человек сможет познать сущность Бога, «а что в нынешней жизни достигает до нас, есть тонкая струя и как бы малый отблеск великого света»⁶⁹.

Вместе с тем, наряду с онтологическим, в текстах святителя присутствует и гиперохический дискурс. Так, он не раз говорит

⁶⁵ Ср. напр.: «Божество непостижимо для человеческой мысли и мы не можем представить Его во всей полноте» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 28. 11. 11–12*). Принципиально — потому что достижимо не человеческими силами, а только всемогуществом Божиим.

⁶⁶ *Ibid.* 28. 17. 11–13.

⁶⁷ ἐπιγνώσεσθαι ποτε ἡμᾶς, ὅσον ἐγνώσμεθα (*Ibid.* 28. 17. 8–9; ср.: 1 Кор 13.12).

⁶⁸ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 28.17. 6–7*. Другими словами, человеку, пока он (всего лишь) человек, невозможно познать Всевышнего, ибо только бог (Пс 81.1,6) может познать Бога. И, разумеется, не своими силами, но через благодать обожения и причастия Божественного естества (2 Петр 1.4), когда Бог будет все во всем (1 Кор 15.28), когда будет новое небо и новая земля (Апок 21.1). Хотя, например, митр. Иларион (Алфеев) считает, что «и тогда человек не будет знать Бога в такой степени, в какой Бог знает Сам Себя: нет полного тождества между самопознанием Бога и богопознанием человека» (*Иларион (Алфеев), еп.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова... С. 291). Однако из текстов свт. Григория, а также из слов ап. Павла вовсе не очевидно, что человек не познает Бога в полноте. Данный вопрос, впрочем, требует специального рассмотрения.

⁶⁹ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 28. 17. 9–11*.

о том, что Бог — это «первая природа»⁷⁰, но при этом подчеркивает, что «Первое — превыше природы»⁷¹. Свт. Григорий называет Бога «первой сущностью»⁷², однако от него не ускользает и то, что Он «превыше всякой сущности и природы»⁷³. Богослов может говорить о том, что Бог «во всем и вне всего»⁷⁴, что Он — «Сущность, которая превыше всего сущего»⁷⁵ и «Первая причина»⁷⁶, которая разливается благом⁷⁷, и словно хочет уже возвести Первоначало «превыше вообще всего», но затем вспоминает, что говорит не только для друзей⁷⁸, но и для простых людей, внимающих его проповеди, а потому старается сделать «мыслимое удобопонятным»⁷⁹, из-за чего, не доведя до конца, оканчивает свою речь о «Первом и Едином, ибо я медлю сказать, превышающем вообще все»⁸⁰.

Но оставшись наедине с собой, свт. Григорий позволяет поэтической мысли подняться «превыше величия»⁸¹: «Бог не есть что-либо высшее, потому что Он несравним. ... Высочайшим бывает что-нибудь не иначе, как в отношении к сродному с ним. А с

⁷⁰ *Ibid.* Oratio 28. 7. 13; 40. 7. 2.

⁷¹ Τὸ γὰρ πρῶτον, καὶ ὑπὲρ τὴν φύσιν (*Ibid.* Oratio 34. 8. 4; 38. 7. 7–8).

⁷² *Ibid.* Oratio 28. 31. 13; 34. 13. 3.

⁷³ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν εἶναι καὶ φύσιν (Oratio 29.14. 19; 6. 12. 18). К. Морескини приводит ряд платонических терминов, встречающихся у Григория, среди которых, например, следующие: ἀκατονόμαστος, ἀναφής, ἀνείδεος, ἀόριστος, ἄπειρος, ἄποσος, ἀεκίνητος, αὐτοαγιότης αὐτοάγαθον и др., что говорит о том, указывает исследователь, что «христианская традиция не игнорировала платонизма» (*Moreschini C. Filosofia e letteratura... P. 40–42*).

⁷⁴ ὅς ἐν τῷ παντὶ τῷδε καὶ τοῦ παντός ἐστιν ἕξω (*Gregorius Nazianzenus.* Oratio 2. 76. 6–7).

⁷⁵ τὴν μίαν καὶ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα οὐσίαν (*Ibid.* Oratio 34. 9. 8–9).

⁷⁶ *Ibid.* Oratio 28. 31. 20.

⁷⁷ *Ibid.* Oratio 38. 9. 2; см. также: *Moreschini C. Filosofia e letteratura... P. 51–54*.

⁷⁸ Знаменитые 5 слов о богословии, как известно, были адресованы друзьям святителя.

⁷⁹ *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 28. 9. 23–24.

⁸⁰ τῆς πρώτης καὶ μόνης, ὁκνῶ γὰρ εἰπεῖν, ὑπὲρ ἅπαντα (*Ibid.* Oratio 28. 31. 41–42).

⁸¹ ὑπὲρ τὸ μέγα (*Ibid.* Oratio 39. 8. 17–18).

Богом что сродно? Ничто»⁸². В этом ряду особое место занимает знаменитый «Гимн к Богу»⁸³:

«О Превышающий все!⁸⁴ Ибо что иное мне позволено изречь о Тебе? ... Ты еси конец всего, Ты един и все, и не един, ни единое, ни все»⁸⁵.

В последних словах исследователи не без основания усматривают влияние Плотина⁸⁶. Вообще, судя по исследованию К. Морескини, платонические мотивы довольно часто встречаются у святителя, которому, очевидно, была достаточно хорошо знакома онтология неоплатонизма с его учением о вышебытийном Едином. Однако применительно к Богу свт. Григорий использует характеристики как первой неоплатонической природы (Единого), так и

⁸² Οὐκ ἔστι μείζον· οὐδὲ γὰρ συγκρίνεται. ... Οὐδὲν μέγιστόν ἐστι μὴ τῶν συμφυῶν· Θεοῦ δὲ τί συμφυές; Οὐδέν. (*Ibid.* Carmina moralia II. 24. 13–20).

⁸³ Принадлежность этого гимна Григорию подвергалась сомнению (*Sichere M.* Ein neoplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz // *Gonimos: Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerlink* at 75. Buffalo, New York, 1988. P. 61–83). Я следую Ж. Бернарди, который считает аргументы в пользу неаутентичности этого гимна сомнительными (*Bernardi J.* Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps (330–390). P. 1995. P. 304–306). Приведу также характеристику из блестящего исследования А.В. Говорова, писавшего: «По своему содержанию, тону и языку эти гимны (№ 29 и 31 — А.Г.) представляют такое близкое сходство с двумя смежными с ними гимнами (№ 30 и 32), что, не будь они разного стихотворного размера, они удобно могли бы слиться с ними — именно гимн № 29 с гимном № 30, а гимн № 31 с гимном № 32 — в одно органическое целое» (*Говоров А.В.* Свт. Григорий Богослов как христианский поэт // Святитель Григорий Богослов. Творения в 2-х т. Т. 2. Стихотворения. Письма. Завещание. М. 2007. С. 792).

⁸⁴ «Определение чисто неоплатоническое» (*Moreschini C.* Filosofia e letteratura... P. 37).

⁸⁵ Ω πάντων ἐπέκεινα τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν; ... Καὶ πάντων τέλος ἐσσι, καὶ εἷς, καὶ πάντα, καὶ οὐδεὶς, οὐχ ἓν ἔων, οὐ πάντα (*Gregorius Nazianzenus.* Poemata Dogmatica I. 29 // PG 37. Col. 507–508).

⁸⁶ *Plotinus.* Enneades V. 2. 1; см. напр.: *Шичалин Ю.А.* Свт. Григорий Богослов — читатель Плотина: По поводу начала трактата Плотина «О возникновении и порядке того, что вслед за первым» (PLOT. 11.5.2.1.2–4: OION ENEDRAMATE ETС.) // Богословский вестник. — М., 2005–2006. № 5/6. С. 688.

второй (Ума)⁸⁷. Григорий сознательно расходится с Платином, его мысль идет скорее параллельно, нежели следует за философом, говорит К. Морескини⁸⁸. Происходит это потому, что для святителя ни методологически, ни практически неприемлем предельный апофатизм неоплатонизма, исключающий любые положительные характеристики и, надо сказать, совершенно чуждый библейскому духу личного общения, когда Бог говорит к людям и они слышат Его, когда Он Сам ради них становится Человеком.

Относительно методологии, кстати сказать, свт. Григорий разъясняет свою позицию в известном пассаже из второго Слова о богословии:

«Изведывающий естество Сущего не остановится, сказав, что Он не есть, напротив, к тому, что Он не есть, присовокупит и то, что Он есть (тем паче что легче обнять умом что-нибудь одно, нежели отрицать поодиночке все)⁸⁹; присовокупит, чтобы через исключение того, что не есть, и через положение того, что есть, мыслимое сделалось удобопонятным»⁹⁰.

Таким образом, некое смутное очертание Божества доступно человеку, что связано с практической стороной: этим малым отблеском великого света *Бог привлекает к Себе*, считает Богослов, «ибо совершенно непостижимое — безнадежно и недоступно»⁹¹. В этой мысли свт. Григория апофатика обретает свои границы: она нужна для того, чтобы расчистить путь, но в предельном своем развитии

⁸⁷ *Moreschini C. Filosofia e letteratura... P. 43.*

⁸⁸ *Ibid.*, P. 42.

⁸⁹ К. Морескини предположил, что святитель противопоставляет этот подход апофатизму Платина, который пишет: «Ибо мы говорим о том, что не есть, а о том, что есть — не говорим» (*Plotinus. Enneades V. 3. 14*); хотя, как отмечает итальянский исследователь, доподлинно не известно, был ли знаком Григорий с данным текстом философа (*Moreschini C. Filosofia e letteratura... P. 39*).

⁹⁰ οὕτως οὐδὲ ἐκεῖ στήσεται μέχρι τοῦ εἰπεῖν ἃ μὴ ἔστιν ὁ τὴν «τοῦ ὄντος» πολυπραγμονῶν φύσιν, ἀλλὰ δεῖ πρὸς τῷ εἰπεῖν ἃ μὴ ἔστι, καὶ ὁ ἔστιν εἰπεῖν, — ὅσῳ καὶ ῥᾶον ἔν τι περιλαβεῖν, ἢ τὰ πάντα καθ' ἕκαστον ἀπειπεῖν, — ἵνα ἕκ τε τῆς ἀναιρέσεως ὧν οὐκ ἔστι, καὶ τῆς οὐ ἔστι θέσεως, περιληφθῆ τὸ νοούμενον (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 28. 9. 18–24*).

⁹¹ τὸ γὰρ τελέως ἀληπτον, ἀνέλπιστον, καὶ ἀνεπιχείρητον (*Ibid. Oratio 38. 7. 15–16*).

приводит не к Богу, а к ощущению пустоты, или даже отчаянию (*ἀνέλπιστον*). Поэтому святитель не ограничивается каким-либо одним подходом, но использует разные способы описания Божества. Поэтому *Бог может быть назван и Сущим, и Бытием, и Превышающим бытие*, в зависимости от того, какой аспект хочет подчеркнуть мыслитель. И все же, как бы ни описывалось Первоначало, в лучшем случае это будет смутная, написанная тенями картина, которая никогда не заменит встречи с живым Богом.

Библиография

Источники.

- Grégoire de Nazianze*. Discours 1–3 / Ed. Bernerdi J. // Sources chrétiennes 247. Paris, 1978; *Idem*. Discours 6–12 / Ed. Calvet-Sebasti M.–A. // SC 405. Paris, 1995; *Idem*. Discours 20–23 / Ed. Mossay J., Lafontaine G. // SC 270. Paris, 1980; *Idem*. Discours 24–26 / Ed. Mossay J., Lafontaine G. // SC 284. Paris, 1981; *Idem*. Discours 27–31 / Ed. Gally P., Jourjon M. // SC 250. Paris, 1978; *Idem*. Discours 32–37 / Ed. Moreschini C., Gally P. // SC 318. Paris, 1985; *Idem*. Discours 38–41 / Ed. Moreschini C., Gally P. // SC 358. Paris, 1990; *Idem*. Discours 42–43 / Ed. Bernerdi J. // SC 384. Paris, 1992; Orationes XLIV–XLV // PG 36. Col. 608–664.
- St. Gregory of Nazianzus*. Poemata Arcana / Ed. Moreschini C., Sykes D. Oxford, 1997.
- Gregorius Nazianzenus*. Carmina moralia // PG 37. Col. 521–968.
- Saint Grégoire de Nazianze*. Lettres, 2 vol. / Ed. P. Gally. Paris, 1964; 1967.
- Corpus dionysiacum I / Ed. B.R. Suchla. Berlin, 1990. (Patristische Texte und Studien; 33).
- Die Schriften des Johannes von Damaskos / Ed. B. Kotter. Berlin, 1973. (Patristische Texte und Studien; 12).
- Isagoge sive quinque voces // Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium / Ed. A. Busse. Berlin. 1887.
- Origène*. Contre Celse. T. 3 / Ed. Borret M. // Sources Chrétiennes 147. Paris. 1969.
- Plutarchi vitae parallelae / Ed. K. Ziegler. Leipzig, 1968. Vol. 2.2.

- Theodoret of Cyrus*. Eranistes / Ed. G.H. Ettlinger. Oxford, 1975.
- Theodorus Raiithuensis*. Προπαρασκευή / Ed. Diekamp F. // *Analecta Patristica*. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik. Roma, 1938. S. 173–222.
- Аристотель*. Сочинения. В 4 т. М., 1975–1983.
- Бозций*. Комментарий к Порфирию // *Он же*. «Утешение философией» и другие трактаты. М. 1990. С. 5–144.
- Иоанн Дамаскин, преп.* Источник знания. М. 2002.
- Порфирий*. Введение к «Категориям» / Пер. А.В. Кубицкого // *Аристотель*. Категории. М. 1939. С. 53–83
- Святитель Григорий Богослов*. Творения в 2-х т. Т. 1. Слова. М. 2007.
- Георгий Факрасис*. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. М. 2009.
- Феодор Раифский*. Предуготовление / Пер. Сидорова А.И. // *Преп. Анастасий Синаит*. Избранные творения. М. 2003. С. 375–458.

Исследования:

- Bernardi J.* Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps (330–390). P. 1995.
- Calvet-Sebasti M.–A.* Introduction // *Sources chrétiennes* 405. P. 1995. P. 9–112.
- Daley B.E.* Gregory of Nazianzus. New York, 2006.
- Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford. 1961–1968.
- Larchet J.-C.* La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène. Paris, 2010.
- McGuckin J.A.* St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. Crestwood, New York. 2001.
- Moreschini C.* Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo. Milano. 1997.
- Moreschini C.* Introduction // *Sources chrétiennes* 358. P. 1990. P. 9–103.
- Norris F.* Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen / Intr. and comm. Norris F.; transl. Wickham F., Williams F. Leiden, New York. 1991. (Supplements to Vigiliae Christianae; 13).
- Sichere M.* Ein neoplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz // *Gonimos: Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerlink at 75*. Buffalo, New York. 1988. P. 61–83.
- Stead Ch.* Divine Substance. Oxford. 1977.
- Λιάλιος Δ.* Greek Philosophy and Christian Tradition in st. Gregory Nazianzus: Unity — Triplicity // *Γρηγοριανὰ Β' και Σύμμικτα*. Θεσσαλονίκη. 1998.
- Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. М. 2003.

Говоров А.В. Св. Григорий Богослов как христианский поэт // Святитель Григорий Богослов. Творения в 2-х т. Т. 2. Стихотворения. Письма. Завещание. М. 2007. С. 567–853.

Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М. 2007.

Шичалин Ю.А. Свт. Григорий Богослов — читатель Плотина: По поводу начала трактата Плотина «О возникновении и порядке того, что вслед за первым» (PLOT. 11.5.2.1.2–4: ΟΙΟΝ ΕΝΕΔΡΑΜΕ ΕΤΣ.) // Богословский вестник. М. 2005–2006. № 5/6. С. 681–688.