

Д. С. БИРЮКОВ

О ТЕМЕ ПРИЧАСТНОСТИ К БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ
И ОППОЗИЦИИ *ПО СУЩНОСТИ* — *ПО ПРИЧАСТНОСТИ*
У СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА
В КОНТЕКСТЕ ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ПАТРИСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Исследователи творений св. Симеона Нового Богослова нередко обращают внимание на несистематический и иногда нетрадиционный богословский язык, используемый преподобным. Эта черта характерна и для понятийного состава языка Симеона, когда он затрагивает тему причастности к Божественной сущности, которая во многих местах его сочинений появляется в контексте речи об обожении.

В целом Симеон говорит о Божественной сущности, что она есть вне всего (Sym. N. Th. *Гимн* XXX.30–32 [Kambyles 1976, 267]), неместима для тварного сущего, но присутствует во всем и все наполняет (Sym. N. Th. *Гимн* XXIII.186–194 [Kambyles 1976, 201]). Используя богословский язык Ареопагитик, Симеон говорит о сущности Божества и как о «сверхсущностной» (Sym. N. Th. *Гимн* XXXI.6, XLVII.36, LII.21–24, 46 [Kambyles 1976, 288, 382, 414, 415]). При этом он систематически описывает соединение христианина с Богом в терминологии причастности к сущности Божества (Sym. N. Th. *Eth.* I.3.82–86 [Darrrouzès 1966, 202]; Sym. N. Th. *Гимн* VII.30–36, L.153–154 [Kambyles 1976, 71, 401], и др.).

В статье, посвященной использованию Симеоном Новым Богословом понятия сущности, епископ Василий (Кривошеин) указывает, что тема причастности к Божественной сущности характерна для Симеона, но при этом является примером противоречивости его богословского языка. Эта противоречивость, согласно Кривошеину, проявляется в том, что хотя Симеон в *Eth.* III.80–82 и *Гимн* VII.30–36 говорит о причастуемости Божественной сущности соединяющимися с Богом христианами, в *Гимн* I.26–29 и L.198–202 он ведет речь также и о том, что обожение происходит не *по сущности*, а *по причастности*, отрицая, таким образом, согласно Кривошеину, то, что в других местах говорится о причастности человека к Богу *по сущности* [Krivochéine 1971, 168–170;

Krivochéine 1980, 206–207]. При этом Кривошеин делает акцент на том, что в *Ἦμν* L.198–202 Симеон, говоря об обожении по причастности, а не по сущности, утверждает, что это является критерием православия [Krivochéine 1971, 164]. В понимании того, что богословский язык Симеона является противоречивым в указанном отношении, епископу Василию следует и иеромонах Александр (Голицин) [Golitzin 1997, 137–138]¹.

Итак, приведем места, где, согласно Кривошеину, Симеон отрицает причастуемость Божественной сущности христианами:

εἰ δ' ἐν γνῶσει πράξει τε καὶ θεωρίᾳ θεὸς ἄνθρωπος ἐχρημάτισεν ὅλος, ὅλον με θεὸν τῇ θεοῦ κοινωνίᾳ ἐν αἰσθήσει καὶ γνώσει, οὐχὶ οὐσίᾳ, μετουσίᾳ δὲ γενέσθαι πάντως χρηρὴ φρονεῖν ὀρθοδόξως

[Kambyles 1976, 402]

Если в ведении, деятельности и созерцании Бог стал всем человеком, то и я весь соделался богом через приобщение, в чувстве и в знании, не по сущности, а по причастности — как следует мыслить православно.

(Sym. N. Th. *Ἦμν* L.198–202)

οὔτε ἀρχὴν γὰρ καθορᾶ, οὐ τέλος ὅλως βλέπει, μέσην δὲ πάντῃ ἀγνοεῖ, καὶ πῶς εἶπη τί βλέπει; ἀνακεφαλαιοῦμενον ὅλον, δοκῶ, ὁρᾶται, οὐ τῇ οὐσίᾳ πάντως δέ, ἀλλὰ τῇ μετουσίᾳ

[Kambyles 1976, 46]

[В Божестве ум] ни начала не видит, ни конца никак не усматривает, ни середины не замечает — и как расскажет о том, что видит? Видится же, думаю, совокупно-целое, но никак не по сущности, а по причастности.

(Sym. N. Th. *Ἦμν* I.26–29)

Таким образом, исходя из этих фрагментов, Кривошеин и Голицин отмечают противоречие между двумя указанными линиями рассуждений Симеона об обожении: с одной стороны, линией описания обожения на языке причастности к Божественной сущности, и с другой — линией, проявляющейся в речи о том, что соединение с Божеством происходит по причастности, а не по сущности.

В свою очередь, Иштван Перцель в статье, посвященной богословию Божественной сущности у Симеона, корректирует выводы Кривошеина,

¹ В. М. Лурье также говорит о концепте причастности по сущности у Симеона как о «странном». См. его статью «Луч света в темном веке: Симеон Новый Богослов и догматика византийских Dark Ages» в настоящем томе журнала, с. 406–430.

критикуя некоторые положения его исследования. Рассматривая места из сочинений Симеона, которые тот приводит в пользу своего утверждения о наличии в сочинениях преподобного смыслового противоречия между высказываниями о том, что обожение происходит по причастности, а не по сущности (эти места процитированы выше), и другими высказываниям Симеона о причастности обоживаемых людей к Божественной сущности, Перцель интерпретирует их таким образом, что это видимое противоречие является мнимым. Перцель полагает, что в местах, где Симеон говорит об обожении по причастности, а не по сущности, речь идет о человеческой сущности, т. е. говорится лишь о том, что человек не может стать Богом по своей человеческой сущности². Таким образом, согласно Перцелю, нет противоречия между линией описания обожения на языке причастности к Божественной сущности у Симеона и указанными местами из его сочинений, где имеет место оппозиция *по сущности* — *по причастности*.

Я думаю, что вывод Перцеля об отсутствии противоречия у Симеона, когда тот, с одной стороны, говорит о причастуемости Божественной сущности обоживаемыми людьми и проводит оппозицию *по сущности* — *по причастности*, с другой, совершенно справедлив. При этом, однако, я считаю, что интерпретация Перцелем места *Нутн* I.26–29 (цитату см. выше) неверна, поскольку оппозиция *по причастности* — *по сущности* здесь никак не может предполагать речи о человеческой сущности, как это понимает Перцель. Напротив, речь в *Нутн* I.26–29 идет о сущности Божества, которая, как утверждает в этом фрагменте Симеон, не охватывается умным взглядом даже когда Божество видится

² «...the contradiction seems only apparent. In my interpretation, here Symeon does not say that the participation is not in the very Substance of God — this would be a plain denial of what he affirms elsewhere — but only that it is not in our own substance that we become divine, or become united to God, or see Him, but only in participation — evidently in His Substance. What Symeon states here is only that the created nature never becomes God substantially, just as God has never become man according to His substance (but only in the Son's Person)» («...это противоречие только кажется очевидным. Согласно моей интерпретации, Симеон здесь говорит не о том, что происходит причастие не самой сущности Бога — это было бы просто отрицанием того, что он утверждает в другом месте, — но исключительно о том, что мы становимся божественными, или становимся едиными с Богом, или видим Его, не в нашей собственной сущности, а только в причастии — очевидно, к Его сущности. Симеон утверждает здесь только то, что сотворенная природа никогда не станет Богом по сущности, так же как Бог никогда не станет человеком по Своей сущности (а только в ипостаси Сына)») [Perczel 2001, 137], ср.: Perczel 2005, 145, 151.

как совокупно-целое. Тем не менее, это не свидетельствует и в пользу позиции Кривошеина и Голицина. Во-первых, потому, что в этом месте говорится о невозможности ухватить умом Божественную сущность³, а не причастовать ей. Во-вторых — и здесь я хотел бы скорректировать позицию Перцеля, — потому, что сама оппозиция *по сущности* — *по причастности*, даже когда имеется в виду сущность Божества, в рамках византийской патристики не является противоречащей дискурсу причастности к Божественной сущности. Это следует, на мой взгляд, из распространенного в патристике понимания категорий причастности и сущности, о чем речь пойдет ниже.

Но сначала будет нелишним несколько расширить круг обсуждаемых фрагментов из Симеона, имеющих отношение к теме причастности. В сочинениях Симеона Нового Богослова можно встретить речь о соединении человека с Богом по причастности в контексте использования языка огненно-световой символики.

Так, в 7 слове из *Нравственных слов* Симеона говорится:

ὁ Θεὸς πῦρ ἐστὶ <...> μετὰ δὲ ταῦτα, καθάραν τοῦ ῥύπου τῶν παθῶν τελείως ἡμᾶς, γίνεται τροφή καὶ πόσις, φωτισμὸς καὶ χαρὰ ἀδιαλείπτως ἐντὸς ἡμῶν, καὶ φῶς αὐτοῦς ἡμᾶς κατὰ μέθεξιν ἀπεργάζεται. Ὡσπερ γὰρ ἐκκαίόμενος κλίβανος καταρχὰς μὲν ἐκ τοῦ τῆς ὕλης ἐκπεμπομένου καπνοῦ μᾶλλον μελαίνεται, ἐπὶ δὲ σφοδρῶς ἐκκαίῃ, ὅλος διαυγῆς γίνεται καὶ τοῦ πυρὸς ὁμοίος καὶ οὐδεμίαν μελανίαν ἐκ τοῦ καπνοῦ ἔκτοτε κατὰ μέθεξιν προσλαμβάνει, οὕτω δὲ καὶ ψυχὴ ἢ τῷ θείῳ ἐναρξαμένη πόθῳ ἐκκαίεσθαι πρῶτα μὲν τὸν τῶν παθῶν ζόφον ἐν τῷ πυρὶ τοῦ Πνεύματος ὡς καπνὸν ἐν ἑαυτῇ ἐκπεμπομένον καθορᾷ καὶ τὴν προσοῦσαν αὐτῇ ἐξ αὐτοῦ μελανίαν ἐνοππρίζεται καὶ θρηνεῖ καὶ τοὺς ἀκανθῶδεις λογισμοὺς καὶ τὰς φρυγανῶδεις προλήψεις καταφλεγόμενας καὶ ἀποτεφρουμένας τέλεον ἐπαισθάνεται· ἐπὶ δὲ ταῦτα ἐξαναλωθῆ καὶ ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία μόνη χωρὶς πάθους ἐναπομείνη, τότε οὐσιωδῶς καὶ αὐτῇ ἐνοῦται τὸ θεῖον καὶ αἶλον πῦρ· καὶ εὐθὺς ἀνάπτεται καὶ διαυγάζει καὶ μεταλαμβάνει, ὡσπερ ὁ κλίβανος, τοῦ αἰσθητοῦ τούτου πυρὸς· οὕτω καὶ τὸ σῶμα, τοῦ θεοῦ καὶ ἀρρήτου φωτός, καὶ αὐτό, πῦρ κατὰ μέθεξιν γίνεται.

[Darrouzès 1967, 192–194]

Бог есть Огонь... Когда этот Огонь полностью очищает нас от всяческой нечистоты страстей, то непрестанно делается внутри нас и пищей, и питьем,

³ Отметим, что в *Нутн* L.238–241 Симеон использует богословский язык, в рамках которого, напротив, допускается возможность узреть невещественную сущность Божества.

и светом, и радостью — и нас самих делает светом по причастности. Как зажженная печь сначала больше коптит от дыма, исходящего из древесины, когда же разгорится сильнее, вся делается яркой и подобной огню и никакой черноты дыма не приемлет с тех пор, потому что причастна [огню], — так же и душа, когда стала воспламененной божественным желанием <...>. Когда же это [чернота страстей] уничтожится и останется только сущность души, без страстей, с нею сущностно соединяется сам Божественный бестелесный Огонь. Она сразу же воспламеняется, просвещается и становится причастной [к нему], как печь к огню чувственному. Также и тело [причастствует] к Божественному и неизреченному Свету и само становится огнем по причастности.

(Sym. N. Th. *Eth.* VII.509–536)

В этом фрагменте Симеон ведет речь о модусе соединения человека с Богом *по причастности* — в отношении души человека и его тела. Как говорит преподобный, душа и тело человека, освободившегося от страстей, становятся *по причастности* тем, что Бог есть как таковой — Божественным Огнем и Светом (очевидно, понятия Огня и Света здесь используются в одном и том же смысле и предполагается, что они имеют один денотат). Это означает сущностное соединение с Божественным Огнем человеческой души. Выражение «по причастности» здесь фактически приобретает терминологический характер, и можно сказать, что то, что *по причастности* (огонь очищенной от страстей души и тела ее носителя), здесь противопоставлено тому, к чему происходит причастность, т. е. тому, что существует само по себе (Божественный Свет и Огонь, причастуемый душою и телом человека).

Данный фрагмент можно дополнить местом из 33 *Огласительного слова* Симеона:

πῦρ ἐστὶν ὁ Θεὸς <...> ἡ δὲ ψυχὴ ἐκάστου ἡμῶν λυχνία. Ὡσπερ οὖν ἡ λυχνία, κἂν ἐλαίου πεπλήρωται κἂν στυπτείου κἂν ἄλλην ὕλην ἔχη εὐάναπτον, πρὸ τοῦ μετασχεῖν τοῦ πυρὸς καὶ ἀναφθῆναι ὅλη ἐσκοτισμένη ἐστίν, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ, κἂν πάσαις τὸ δοκεῖν κοσμήται ταῖς ἀρεταῖς, τοῦ δὲ πυρὸς οὐ μετέσχευ, εἴτ' οὖν οὐσίας θείας καὶ φωτὸς οὐ μετέλαβεν, ἔστιν ἔτι ἐσβεσμένη καὶ ἐσκοτισμένη καὶ τὰ ἔργα αὐτῆς ἀβέβαια. Πάντα γὰρ ὑπὸ τοῦ φωτὸς ἐλεγχθῆναι δεῖ καὶ φανερωθῆναι. Ὁ οὖν οὕτως ἔχων ἔτι τὴν λυχνίαν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ — ἀμέτοχον δηλονότι τοῦ θείου πυρὸς —, ὁδηγοῦ δέεται μᾶλλον καὶ λύχνου <...>.

[Krivochéine 1965, 248–250]

Бог есть Огонь <...>. Душа же каждого из нас есть светильник. Итак, если бы этот светильник был наполнен маслом, паклей или другим материалом, но был бы не зажжен, не причаствуя к Огню, он оставался бы полностью темным. Так и душа: если она, как кажется, украшена всеми добродетелями, но при этом не причаствует к Огню, то есть не причаствует к Божественной сущности и Свету, то она потушена и темна, а дела ее ненадежны. Ибо должны быть испытаны и явлены Светом. Не имеющий же такового светильника души — непричастный, конечно, к Божественному Свету — нуждается в наставнике, лучше же в светильнике <...>

(Sym. N. Th. *Cat.* XXXIII.8–19)

Здесь причастность к Божественному Огню и Свету отождествляется с причастностью к Божественной сущности. То есть можно сказать, что когда Симеон говорит о соединении христианина с Богом (Божественным Огнем / Светом) *по причастности*, речь идет о причастности к тому, что Бог есть по Своей сущности.

Таким образом, в приведенных фрагментах мы видим, как категориальная связка *по сущности* — *по причастности*, хотя и не в виде эксплицированной оппозиции, находит свое отражение у Симеона, когда он говорит о соединении с Богом в модальности причастности к Божественному Огню / Свету, который понимается как сущность Божества.

Итак, далее я кратко очерчу патристический контекст тематики причастности к Божественной сущности, а затем оппозиции *по причастности* — *по природе*, в связи учением Симеона Нового Богослова.

Кривошеин в своей статье не ставит вопрос об источниках возможных влияний на Симеона в патристической литературе в отношении темы причастности к Божественной сущности, указывая только на *Второе послание апостола Петра* (даже без спецификации места), где упоминается о приобщении христиан к Божественной природе [Krivochéine 1971, 164]. Зато вопросом об источниках Симеона в его учении о причастуемости Божественной сущности (природе) задается Иштван Перцель. В этой связи он справедливо указывает, во-первых, на 2 Пет. 1: 3–4, во-вторых, на сочинения Макария Египетского / Симеона Месопотамского (Mac. Aeg. *Hom.* II.39.9–11 [Dörries, Klostermann, Kroeger 1964, 274]; II.15.36.539–547 [Dörries, Klostermann, Kroeger 1964, 149–150]) и, в-третьих, на богослужебные тексты, а именно, *богородичен*, который поется в конце канона полунощницы на 7 гласе [Οκτώηχος 1988, 327].

Относительно влияния на Симеона корпуса Макария Египетского / Симеона Месопотамского в плане причастности Божественной сущности можно согласиться с Перцелем только в том, что этот корпус может считаться важным для Симеона источником его высказываний в этом отношении; однако трудно согласиться с тем, что его можно рассматривать как единственный возможный в этом вопросе патристический источник для Симеона, поскольку описание обожения на языке причастности к Божественной сущности было распространено в рамках внушительного пласта патристической литературы в целом.

Действительно, бэкграунд этой темы в византийском богословии восходит к 2 Пет. 1: 3–4, где идет речь о том, что христиане станут общниками Божественной природы (θείας κοινωνοὶ φύσεως), и это место является парадигматическим местом из Священного Писания в плане развития темы причастности к Божественной сущности в патристике. В других публикациях [см.: Бирюков 2009, 118–134; Бирюков 2014, 306–307, 310–313; Biriukov 2014, 299–301] мною уже обсуждался вопрос о том, что речь о причастности к Божественной сущности (природе) имела место в ранневизантийской литературе (обычно с аллюзией к 2 Пет. 1: 3–4 и с большими или меньшими философскими коннотациями) у св. Афанасия Александрийского⁴, св. Григория Богослова⁵, св. Григория Нисского⁶, св. Кирилла Александрийского, Макария / Симеона⁷ и др., а в средне-византийской литературе — у св. Иоанна Дамаскина (Jo. D. *Imag.* III.33 [Kotter 1975, 138]) и самого Симеона Нового Богослова (Sym. N. Th. *Eth.* I.3.82–86 [Darrouzès 1966, 202]; Sym. N. Th. *Hymn* VII.30–36, L.153–154, 200–202 [Kambyles 1976, 71, 401, 402–403], и др.)⁸. Пожалуй, можно сказать, что это общее место в «до-максимовом» (не во временном, а в концептуальном смысле) богословском языке. Очевидно, Перцель не осознает этого, утверждая: «As concerns Gregory the Theologian, the other Cappadocians... they could hardly be the origin of the latter's doctrine of a substantial participation [in God]» («Что касается Григория

⁴ См.: например: Ath. Ep. *Serap.* 1 (PG 26, 585BC); Ath. C. Ar. I.16 (PG 26, 44–45), III.40 (PG 26, 409); Ath. V. *Anton.* 74 (PG 26, 945–948); Ath. Ep. *Adelph.* (PG 26, 1076–1077).

⁵ Greg. Naz. Or. XXXIII.11 (PG 35, 1164AB).

⁶ Greg. Nyss. C. *Eun.* I.1. 276–277 [Jaeger 1960a, 106].

⁷ Кирилл Александрийский и автор корпуса Макария / Симеона касаются этой темы очень часто; у каждого имеются десятки соответствующих мест.

⁸ При этом все эти авторы, как правило, настаивали на непознаваемости сущности Божией, т. е. этот богословский язык предполагал расхождение дискурсов причастности и познания.

Богослова, других Каппадокийских отцов... эти отцы вряд ли могут являться предшественниками последнего [Симеона. — Д. Б.] в учении о сущностной причастности [к Божеству]» [Perczel 2001, 140; ср.: *ibid.*, 134].

В рамках этой линии представления темы обожения в патристической литературе речь шла о том, что Божественной сущности (природе) причастны святые люди: они причаствуют к Божественной сущности, но не обладают ею (не являются Богом по сущности), подобно ипостасям Троицы; тварный же мир в целом не может считаться причастным ей⁹.

Уход на задний план этого способа выражения тематики обожения произошел в связи с появлением нового философского инструментария в богословии, который был использован в Ареопагитском корпусе, а именно, языка развитой Проклом и подхваченной автором Ареопагитик понятийной триады *непричастуемое — причастуемое — причастующее*. Переноса эту триаду в христианскую богословскую мысль, Ареопагит различает в Божестве *причастуемое* (μετέχόμενον), чему он ставит в соответствие Божественные исхождения и силы, и *непричастуемое* (ἀμέθεκτος) — это сверхущностная Божественность Божества (Dion. Ar. DN 2.5, 11.6; PG 3, 644AB, 956AB). Автор некоторых схолий к Ареопагитскому корпусу (к Dion. Ar. DN 2.5: SchDN, col. 221, 2 и 3; DN 11.6: SchDN, col. 404, 1; DN 12.4: SchDN, col. 404, 6) и св. Максим Исповедник¹⁰ (возможно, это одно лицо) стали использовать данную терминологию таким образом, что, согласно им, тогда как Божество *причастуемо* по Своим исхождениям и энергиям, *непричастуемым* Бог является *по сущности*, причем, как предполагается в рамках этого богословского языка, непричастуемым совершенно, т. е. для всего тварного сущего, включая святых людей (поскольку причастность к Божественной сущности в рамках этого дискурса предполагала бы становление Богом по сущности). После Максима богословский язык, предполагающий совершенную непричастность Бога по сущности, на какое-то время уходит в тень (характерно, что у Иоанна Дамаскина можно встретить высказывания как утверждающие причастуемость Божественной сущности, так и противоположные им¹¹) и опять попадает в поле зрения византийских богословов после переоткрытия наследия Максима Исповедника — к концу жизни

⁹ Ср.: Greg. Nyss. C. Eun. III.3.7.1–8.6 [Jaeger 1960b, 109].

¹⁰ Max. Qu. dub. 173.1–7 [Declerck 1982]; Max. Cap. I–VI, 7 (PG 90, 1180C–1181A).

¹¹ См. мою статью: Бирюков 2013.

св. Никиты Стифата, т. е. к последней четверти XI в.; наконец, он подхватывается св. Григорием Паламой и совершенная непричастуемость Бога по сущности становится одним из ключевых богословских положений паламитской партии в паламитских спорах¹².

Таким образом, можно сказать, что Симеон Новый Богослов в целом следует «до-максимовой» линии в богословском языке византийской патристики, поскольку для его сочинений характерно описание обожения на языке причастности к Божественной сущности.

Тематика причастности к Божественной сущности в святоотеческой литературе определенным образом была связана и с содержащейся в трудах восточных отцов оппозицией *по сущности — по причастности*, которая также, как уже отмечалось мною, имеется в сочинениях Симеона.

Эта тема восходит к патристическим авторам III–IV вв.¹³ Она намечается еще у Оригена¹⁴, но особенно заметно проявляется у Афанасия Александрийского¹⁵ и Каппадокийских отцов¹⁶, у которых противопоставление *по сущности — по причастности* используется для того, чтобы, с одной стороны, сохранить различие между тварным и Божественным, когда речь идет о соединении первого с последним, и, с другой, чтобы сделать акцент на статусе нетварного как такового. Если обобщить то, что можно найти об этом в текстах Каппадокийцев, то можно сказать, что, согласно им, тварное сущее обоживается *по причастности к Божественной сущности*, само не становясь Божеством *по своей сущности*, тогда как Лица Троицы суть Божество *по сущности*,

¹² Как правило, в современной исследовательской литературе концепт непричастуемости Бога по сущности несправедливо считают единственно соответствующим православной традиции, см., например, (ошибочное) суждение о. Иоанна Мейендорфа относительно оппонента Григория Паламы Григория Акиндина: «...Мысль Акиндина... завершалась непрерывным шатанием между Варлаамовым номинализмом и своеобразной формой реализма, которую он противопоставлял Паламе и всей греческой святоотеческой традиции, утверждая, что человек может быть причастником Божественной сущности» [Мейендорф 1997, 70].

¹³ Об этом см.: Balas 1966, 11–12, 60–62; Balas 2010, 583; Finch 2002, 244, 308, 351, 380; Kolp 1982, 1020–1021; Norman 1980, 189. Применительно к сочинениям Кирилла Александрийского см: Burghardt 1957, 11.

¹⁴ Orig. *Ps.* 135 (PG 12, 1656A).

¹⁵ Ath. *C. Gent.* 46 (PG 25, 93BC); Ath. *Ep. Serap.* 4 IV.4 (PG 26, 613C) и др.

¹⁶ Greg. Nyss. *C. Eun.* I.1.276.1–277.1 [Jaeger 1960a, 106]; Bas. Magn. *Eun.* III.2 (PG 29, 660B); Greg. Naz. *Or.* XXIII.11 (PG 35, 1164AB). Ср.: Cyr. 2 *Cor.* 1.2 [Pusey 1872, 326.20–26].

но не *по причастности*. Утверждение того, что Лица Троицы (Сын и Дух) суть Божество по сущности, а не по причастности, было связано с полемикой против ариан, актуальной для Каппадокийских отцов. Соответственно, у Каппадокийцев тема причастности к Божественной сущности (природе) не исключала, но вполне допускала оппозицию *по сущности — по причастности*¹⁷.

Мы можем отметить, что в использовании оппозиции *по сущности — по причастности* в *Нутн* L.198–202 Симеон Новый Богослов следует определенной линии в рамках указанного понимания этой оппозиции: здесь речь идет о том, что человек обретает обожение и становится богом *по причастности*, не становясь богом *по своей сущности*. Та же линия, на мой взгляд, является бэкграундом для *Eth.* VII.509–536 и, в меньшей мере, для *Cat.* XXXIII.8–19 (цитаты см. выше). Так же, как и у Каппадокийцев, у Симеона имеет место совмещение этой оппозиции с темой причастности к Божественной сущности, когда *по причастности* в этой оппозиции понимается как *по причастности к сущности* Божества. При этом та линия в рамках указанного понимания оппозиции *по сущности — по причастности*, которая касается Бога, а не человека, т. е. в соответствии с которой утверждается, что Лица Троицы суть Божество

¹⁷ Это следует, например, из *C. Eun.* 1.1.276–277 [Jaeger 1960a, 106] Григория Нисского: «Источник, начало и подаяние всякого блага усматривается в нетварной природе (τῆ ἀκτίστῳ φύσει), и вся тварь к ней обращена и по общению (τῆς κοινωνίας) в первом Благе касается и причастует (ἐφαπτομένη καὶ μετέχουσα) высшей [т. е. нетварной. — Д. Б.] природы (τῆς ὑψηλῆς φύσεως); и необходимо, что причастность к высшим дарам соразмерно свободе произволения одни принимают в большей, другие в меньшей мере... Умопостигаемая тварная природа находится на границе между Благом и противоположным ему, как способное к свободному приятию обоих... а потому мы можем сказать, что “более” и “менее” в случае превосходной добродетельности говорится как об удалении от худшего и приближении к прекрасному. Но нетварная [умная] природа (ἡ ἀκτίστος φύσις) далеко отстоит от такового различия, потому что не имеет приобретенного блага, и не по причастию (οὐδὲ κατὰ μετοχήν) какой-либо сверхлежащей красоты прияла в себя красоту, но сама в себе, по природе (τῆ φύσει) есть благо ... [Эта нетварная природа,] созерцаемая в высочайшем совершенстве и непостижимом превосходстве, по отличительным свойствам каждой ипостаси Святой Троицы имеет неслитное и особенное различие: согласно общности в нетварности [ипостась] обладает неизменностью, согласно же особенностям свойств — несообщимостью». Относительно оппозиции *по природе — по причастности* в ее приложении к Божеству, см. также, например, у Василия Великого: «...Святые [ангельские] силы, вследствие общения (κοινωνίας) с Тем, Кто является святым по природе, имеют в себе святыню, которая всецело проникла их ипостаси и стала им соприродной. Различие же у них с Духом Святым то, что в Духе святость есть его природа, а в них существует как освящение по причастности (ἐκ μετουσίας)» (*Bas. Magn. Eun.* III.2, PG 29, 660B).

по сущности, а не по причастности, как кажется, не актуальна для Симеона, что можно объяснить важностью данного аспекта именно в контексте арианских споров, от которого Симеон далек¹⁸.

Позднее категориальная связка *по сущности — по причастности* появляется у Максима Исповедника. В 8 *Вопросоответе к Фалассию* Максим, отвечая на вопрос: «Поскольку святой Иоанн говорит, что Бог *есть свет* [1 Ин. 1:5], и спустя еще немного: *если же ходим во свете, подобно как Он во свете* [1 Ин. 1:7], то каким образом Один и Тот же и называется [светом], и находится во свете, как иной в ином?», говорит:

Ἄ κατ' οὐσίαν ἀληθῶς φῶς ὑπάρχων θεὸς ἐν τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τῶν ἀρετῶν περιπατοῦσιν ἐστίν, ἀληθῶς φῶς γενομένοις. Ὡσπερ οὖν τὸ κατὰ μέθεξιν φῶς, ὡς οἱ ἅγιοι πάντες διὰ φιλοθεΐαν ἐν τῷ κατ' οὐσίαν γίνονται φωτὶ, οὕτω τὸ κατ' οὐσίαν ἐν τῷ κατὰ μέθεξιν φωτὶ διὰ φιλανθρωπίαν γίνεται φῶς. Ἐὰν οὖν ἐσμεν κατὰ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν γνῶσιν ὡς ἐν φωτὶ τῷ θεῷ, καὶ αὐτὸς ὁ θεός, ὡς φῶς, ἐν φωτὶ ἐστίν ἐν ἡμῖν. Ὁ γὰρ φύσει φῶς ὁ θεός ἐν τῷ μιμήσει γίνεται φωτὶ, ὡς ἐν εἰκόνι ἀρχέτυπον.

[Larchet 2010, 77]

Бог, будучи истинно Светом по сущности, становится подлинно светом в тех, кто ходит в Нем путем добродетелей. Как все святые через боголюбие становятся в Свете по сущности светом по причастности, так и Свет по сущности становится через человеколюбие Светом в свете по причастности. И если мы по добродетели и ведению находимся в Боге как во Свете, то и Сам Бог пребывает в нас как Свет во свете. Ибо Бог, будучи Светом по природе, проявляется в свете по подражанию, как Первообраз в образе.

(Max. Thal. VIII)

Максим использует эту связку, как и Каппадокийцы, ведя речь о том, что человек обоживается *по причастности*, не становясь Божеством *по своей сущности*, причем это соединение с Богом *по причастности* происходит благодаря тому, что Божество есть *по сущности*. Однако поскольку, как уже было мною упомянуто, в богословском языке Максима запрещен дискурс

¹⁸ В цитирувавшемся выше *Нутн* 1.26–29, где говорится о том, что Божество в обожении созерцается умом *по причастности* к Нему, а не *по Его сущности*, в силу гносеологического, а не онтологического контекста этого места, традиционные линии использования оппозиции *по сущности — по причастности* смазаны.

причастности к Божественной сущности, он, в отличие от Каппадокийцев, говоря об оппозиции *по сущности — по причастности*, избегает соединять ее с речью о причастности к сущности Божества.

Можно обратить внимание, что у Максима здесь в контексте тематики причастности используется тот же язык световой символики, что и у Симеона в *Cat.* XXXIII.8–19 и *Eth.* VII.509–536 (см. цитаты выше), когда тот говорит о соединении человека с Богом *по причастности*. Оба автора ведут речь о соединении с Богом, описывая это соединение так, что святые становятся светом *по причастности* (κατὰ μέθεξις) в силу единения с тем, что есть Свет *по сущности*, каковой дарует Себя людям, позволяя им быть причастными к истинному Свету. Имея это в виду, как мне кажется, можно предположить, что такой язык, совмещающий в себе тематику света и описание соединения с Богом посредством категории κατὰ μέθεξις, предполагающей противоположение того, что по причастности, тому, к чему происходит причастность, появляется в сочинениях Симеона Нового Богослова не без влияния Максима Исповедника.

При этом имеется и принципиальное отличие богословского языка Максима и Симеона в данном отношении, состоящее в том, что последний говорит о соединении с Божественным Светом и Огнем *по причастности*, понимая это как причастность к *Божественной сущности*, а Максим обходит эту тему и предпочитает не говорить эксплицитно о причастности сущности Божества, вместо этого ведя речь о том, что святые становятся светом по причастности в Свете по сущности. Это объясняется различием в базовых парадигмах понимания выражения «причастность к Божественной сущности» между Максимом и Симеоном, о которых упоминалось выше.

Итак, если в свете сказанного взглянуть на тему причастности Божественной сущности и категориальную связку *по сущности — по причастности* у Симеона Нового Богослова, то можно сказать следующее.

Во-первых, тот факт, что тема совершенной непричастности Бога по сущности не является составляющей богословия Симеона, свидетельствует о том, что в этом отношении его богословский язык относится к «до-максимовой» эпохе в византийском богословии.

Во-вторых, использование Симеоном оппозиции *по сущности — по причастности* соответствует одной из нормативных линий развития этой тематики в византийской патристической мысли: человек соединяется с Богом *по причастности*, не становясь Им *по своей сущности*. При этом, в соответствие

с «до-максимовой» парадигмой причастности, которой следует Симеон, обожение описывается им как то, что происходит по причастности, понимающейся как *причастность к сущности* Бога. В силу этого — поскольку в рамках «до-максимова» богословского языка (которому следует Симеон) тема причастности к Божественной сущности и оппозиция *по сущности — по причастности*, не исключали друг друга, но были друг с другом связаны — утверждать о противоречивости богословского языка Симеона, как совмещающего эти две темы, некорректно.

И в-третьих, несмотря на то, что Симеон, говоря об обожении на языке причастности к Божественной сущности, следовал «до-максимову» богословскому языку, можно предположить, что в определенном отношении Максим Исповедник повлиял на специфику описания Симеоном Новым Богословом обожения в терминах причастности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Balas 1966 — *Balas D.* ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa. Rome: Herder, 1966.
- Balas 2010 — *Balas D.* Participation // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / Ed. L. F. Mateo-Seco and G. Maspero. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 581–587.
- Biriukov 2014 — *Biriukov D.* Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus and the Palamite literature // *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. Vol. 10: Syrians and the Others: Cultures of the Christian Orient in the Middle Ages / Ed. B. Lourié, N. Seleznyov. 2014. P. 281–304.
- Burghardt 1957 — *Burghardt W.* The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria. Washington: Catholic University of America Press, 1957.
- Darrouzès 1966 — *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par J. Darrouzès. T. 1. Paris: Cerf, 1966 (Sources Chrétiennes, 122 [theol. 1–3, eth. 1–3]).
- Darrouzès 1967 — *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par J. Darrouzès. T. 2. Paris: Cerf, 1967 (Sources Chrétiennes, 129 [eth. 4–15]).
- Declerck 1982 — *Maximi Confessoris* Quaestiones et Dubia / Ed. J. H. Declerck. Turnhout: Brepols, 1982 (Corpus Christianorum, series Graeca, 10).
- Dörries, Klostermann, Kroeger 1964 — Die 50 Geistlichen Homilierenden Makarios / Hrsg. von. H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin: De Gruyter 1964 (Patristische Texte und Studien, 4).

- Finch 2002 — *Finch J.* Sanctity as Participation in the Divine Nature According to the Ante-Nicene Eastern Fathers, Considered in the Light of Palamism [Ph.D. dissertation. Drew University, 2002].
- Golitzin 1997 — *Golitzin A. G.* Symeon the New Theologian On the Mystical Life: The Ethical Discourses. Vol. 3. Life, Times and Theology. Crestwood; New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1997.
- Jaeger 1960a — *Gregorii Nysseni opera.* Pars prior. Contra Eunomium Libri I et II / Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960.
- Jaeger 1960b — *Gregorii Nysseni opera.* Pars altera. Contra Eunomium Liber III / Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960.
- Kambyles 1976 — *Symeon der Neue Theologe.* Hymnen / Prolegomena und krit. text, besorgt A. von Kambyles. Berlin: Walter de Gruyter, 1976 (Supplementa Byzantina, 3).
- Kolp 1982 — *Kolp A.* Partakers of the Divine Nature. The Use of II Peter 1:4 by Athanasius // *Studia Patristica.* Vol. 17. 1982. P. 1018–1023.
- Kotter 1975 — *Die Schriften des Johannes von Damaskos.* Vol. 3. Contra imaginum calumniatores orationes tres / Hrsg. von B. Kotter. Berlin: De Gruyter, 1975. (Patristische Texte und Studien, 17).
- Krivochéine 1965 — *Syméon le Nouveau Théologien.* Catéchèses / Introd., texte critique et notes par B. Krivochéine. Trad. fr. par J. Paramelle. T. 3. Paris: Cerf, 1965 (Sources Chrésiennes, 113 [cat. 23–34]).
- Krivochéine 1971 — *Krivochéine B.* «Essence créée» et «Essence divine» dans la théologie spirituelle de St Syméon le Nouveau Théologien // *Messenger de l'Earchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale.* № 75–76. 1971. P. 151–170.
- Krivochéine 1980 — *Krivochéine B.* Dans la lumière du Christ. St Syméon le Nouveau Théologien 949–1022. Vie — Spiritualité — Doctrine. Chevetogne: Éd. de Chevetogne, 1980.
- Larchet 2010 — *Maxime le Confesseur.* Questions à Thalassios / Intr. et notes par J.-C. Larchet; trad. par F. Vinel. T. 3. Paris: Cerf, 2010 (Sources Chrésiennes, 529).
- Norman 1980 — *Norman K.* Deification: the Content of Athanasian Soteriology [Ph.D. dissertation. Duke University, 1980].
- Ὀκτώηχος 1988 — *Ὀκτώηχος* Ἀκολουθία τῶν κυριακῶν, περιέχουσα ἅπαντα ἀνήκοντα αὐτῇ κατὰ τὴν τάξιν τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Thessalonike: Ekdoseis Vas. Rigopoulou, 1988.
- Perczel 2001 — *Perczel I.* Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance // *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae.* Vol. 41. 2001. P. 125–146.
- Perczel 2005 — *Perczel I.* The Bread, the Wine and the Immaterial Body: Saint Symeon the New Theologian on the Eucharistic Mysteries // *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation* / Ed. by R. Forrai, G. György, I. Perczel. Leuven: University Press, 2005 (Ancient and Medieval Philosophy, Series 1). P. 131–156.

- Pusey 1872 — *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium*. Vol. 3 / Ed. P. E. Pusey. Oxford: Clarendon Press, 1872.
- Бирюков 2009 — *Бирюков Д. С.* Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры // Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой Философом. Философские и богословские основания паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, М., 2009 (Smaragdus Philocalias). С. 113–174.
- Бирюков 2013 — *Бирюков Д. С.* Парадигмы причастности и проблематика универсалий у Иоанна Дамаскина // Вестник Орловского государственного университета. Серия: новые гуманитарные исследования. 2013. № 6 (35). С. 162–166.
- Бирюков 2014 — *Бирюков Д. С.* Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3 (32). С. 302–324.
- Мейендорф 1997 — *Мейендорф И.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. Издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода / Пер. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997 (Subsidia Byzantinorossica. Т. 2).