

Д.С. Бирюков

**Аристотелевская парадигма причастности
в византийском богословии:
Григорий Нисский о человеческой природе как монаде
и Григорий Палама о невозможности причастности
к божественной сущности***

Дмитрий Сергеевич Бирюков – доктор философских наук, PhD in Philosophy, научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований имени А.В. Полетаева Национального исследовательского университета Высшая школа экономики. Российская Федерация, 105066, г. Москва, Старая Басманная, д. 21/4; Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, 630090, Новосибирск, ул. Николаева, д. 8; e-mail: dbiryukov@hse.ru

В статье рассматривается, как работает аристотелевская парадигма причастности у Григория Нисского и у Григория Паламы. Григорий Нисский использует эту парадигму при развитии своего учения о человеческой природе как монаде в трактате «К Авлавию» и, как показывается в статье, опирается в этом отношении на «Исагогу» Порфирия. Этот извод аристотелевской парадигмы причастности, наличествующий у Порфирия и Григория Нисского, включает в себя, во-первых, дискурс причастности ипостасей к собственной сущности и, во-вторых, дискурс разделенности причастующего при неразделимости причастуемого. Григорий Палама, приводя свои аргументы о непричастуемости божественной сущности, также использует аристотелевскую парадигму причастности и, как предполагается в статье, заимствует ее у Григория Нисского. При этом Палама, в рамках одного из выдвигаемых аргументов, трансформирует дискурс разделенности причастующего при неразделимости причастуемого и связывает категорию разделенности с самой ситуацией причастности, так что делимым оказывается причастуемое. Это позволяет ему утверждать, что причастуемым в Боге являются энергии, а не сущность.

Ключевые слова: Григорий Нисский, Григорий Палама, Порфирий, причастность, сущность, ипостась, энергия, вид, монада, разделенность, универсалии

* Раздел 2, «Григорий Палама», а также «Введение» и «Заключение» настоящей статьи написаны при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 19–011–00952, «Учение Григория Паламы как философская система: историко-философский анализ».

Ссылка для цитирования: Бирюков Д.С. Аристотелевская парадигма причастности в византийском богословии: Григорий Нисский о человеческой природе как монаде и Григорий Палама о невозможности причастности к божественной сущности // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2020. Т. 4. № 2. С. 36–58.

Введение

В настоящей статье я рассмотрю, как работает аристотелевская парадигма причастности у двух византийских богословов – Григория Нисского и у Григория Паламы. Мы увидим, что Григорий Нисский использует эту парадигму при развитии своего учения о человеческой природе как монаде, и он опирается в этом отношении на «Исагогу» Порфирия. Этот извод аристотелевской парадигмы причастности, наличествующий у Порфирия и Григория Нисского, включает в себя, во-первых, дискурс причастности ипостасей к собственной сущности и, во-вторых, дискурс разделенности причастующего при неразделимости причастуемого. Григорий Палама, приводя свои аргументы о непричастуемости божественной сущности, также использует аристотелевскую парадигму причастности и, как я предполагаю, заимствует ее у Григория Нисского. При этом Палама, в рамках одного из выдвигаемых аргументов, трансформирует дискурс разделенности причастующего при неразделимости причастуемого и связывает категорию разделенности с самой ситуацией причастности, так что разделимым оказывается причастуемое – для того, чтобы утверждать, что причастуемым в Боге являются энергии, а не сущность.

1. Григорий Нисский

1.1. Учение Григория Нисского о человечестве как едином универсальном целом. Введение

В современной научной литературе активно обсуждаются места из сочинений Григория Нисского, в которых Григорий, как утверждается, развивает «коллективную» (collective) теорию универсалий [Cherniss, 1930, p. 33; Hübner, S. 83–87; Balás, 1979, p. 119–121; Zachhuber, 2000, p. 64–70]. Эта теория, говоря словами Иоханнеса Цаххубера, предполагает «взгляд, который рассматривает универсалии как совокупность их индивидуализаций» (a view that sees universals as collections of its individual instantiations) [Zachhuber, 2005, p. 75]. Разные исследователи предлагают различное понимание историко-философского контекста соответствующих фрагментов из сочинений Григория. Ниже я предложу свое понимание этого контекста.

Приведу здесь важнейшие релевантные места из сочинений Григория.

В трактате «Об устройении человека», рассуждая о значении слов «И сотворил Бог человека...» из первой главы книги Бытия (Быт. 1: 27), Григорий высказывает предположение, что слово «человек» в этой фразе указывает не на конкретного человека, а на человеческий род. Богословским контекстом

здесь, как и в других сочинениях Григория Нисского, где он рассматривает человечество как единое универсальное целое, является учение Григория об апокатастасисе, на котором я в этой статье не буду останавливаться. Итак, в 16-й гл. «Об устройении человека» Григорий утверждает следующее:

Слово, говоря: «Сотвори Бог человека» (Быт. 1: 27), неопределенностью обозначения указывает на все человеческое [естество]. Ведь здесь сотворенное не именуется «Адамом», как в последующем повествовании, но имя сотворенного человека не конкретное, а общее. Следовательно, общим названием природы мы приводимся к такому предположению: божественными предвидением и силой все человечество объемлется в этом первом устройении. Ведь для Бога нельзя полагать ничего неопределенного в сотворенном Им, но для каждого из существ должны быть какие-то предел и мера, отмеряемые премудростию Создавшего. И наподобие того как один человек объемлется количеством по телу и существует количественная мера его ипостаси, которая ограничена поверхностью тела, так и вся полнота человечества, я думаю, как будто в едином теле предведательной силой объемлется Богом всего, и этому-то и учит Слово, сказавшее: «И сотвори Бог человека, и по образу Божию сотвори его». Ведь образ не в части природы, и благодать ведь не в чем-либо одном из того, что в нем есть, но одинаково по всему роду распространяется эта сила. А признак этого в том, что равно во всех водружается ум: все имеют силу разумения и произволения и все остальное, чем божественная природа отображается в созданном по ней. Точно так же и тот человек, что появился при первом устройении мира, и тот, который будет при скончании всего, равно несут на себе божественный образ. Потому целое наименовано одним человеком, что для силы Божией – ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится всеокружающей энергией. Так что вся [человеческая] природа, распространяющаяся от первых до последних, есть единый образ Сущего¹.

Также в трактате «К Авлавию. О том, что не три бога» Григорий выражает несколько необычных идей, которые связаны, как считают многие исследователи, с коллективным пониманием универсалий.

1.2. Обыденный язык vs логическая составляющая языка. Аристотелевская парадигма причастности

А именно, защищаясь от обвинения в тритеизме и используя для этого разработанную Каппадокийцами аналогию между ипостасями Троицы и человеческими индивидами, Григорий рассуждает о приложимости множественного числа к тому, что он называет неделимой природой (что соответствует виду вещи). В связи с этим он противопоставляет, с одной стороны, словоупотребление корректное по смыслу, но не принятое в обиходе языка, и с другой – выражение обиходное, но некорректное по смыслу². А именно он говорит, что некорректно употреблять слово «человек», указывающее на вид человеческих

¹ Григорий Нисский. Об устройении человека XVI.16–18, пер. В.М. Лурье, цит. по изд.: [Григорий Нисский, 2000, с. 71–72]. О филологической подоплеке такого толкования Быт. 1: 27 см.: [Зыков, 2017; Селезнев, 2011].

сущестъ, во множественном числе, хотя и в обиходном языке такое словоупотребление является естественным. Корректными же высказываниями являются такие, где слово «человек» используется в единственном числе. Григорий утверждает, что это связано с тем, что, поскольку «человек» указывает на вид, или природу, употребление этого слова во множественном числе предполагает наличие множества природ, что значило бы, что природа человека перестает быть неделимой, что, по Григорию, абсурдно:

Есть некое неправильное словоупотребление в том, чтобы неделимых по природе называть во множественном числе одним и тем же именем природы и говорить «многие люди», что будет подобно тому, если сказать: многие человеческие природы³.

Развивая свою мысль, Григорий приводит пример акта окликанья человека, который может быть успешным или неуспешным. Он говорит, что если слово, которым пытаются окликнуть конкретного человека, обозначает общую природу, то это окликанье, очевидно, не будет успешным. Произнесение же собственного имени окликаемого человека – имени, которое отличает его от других индивидов – только и может дать результат. Это так потому, что собственное имя указывает на само подлежащее, индивида, тогда как общее название отсылает к общей природе. В ходе этих прагматико-эпистемологических рассуждений Григорий делает высказывания и онтологического плана. Собственное имя, говорит Григорий, выделяет индивида из многих, причастных общей природе, хотя и во всех индивидах – один человек (т.е. одна человеческая природа, которая только и может в собственном смысле называться человеком):

Когда зовем кого-то, именуем его не по природе, чтобы общность имени не произвела ошибки в случае, если каждый слышащий подумает, что зовут его, потому что в этом случае окликанье делается не именем собственным, а общим именем природы. Напротив, произнося собственное имя, принадлежащее вызываемому (говорю об имени, обозначающем само подлежащее), таким образом, отличаем его от многих, так что, хотя много причастных

² Методологически этот ход Григория, противопоставляющий значения слов, как они употребляются в обиходном языке, и их логическую составляющую, близок к соответствующей линии в стоической философии языка, ср. пересказ учения стоиков Симпликием: «Нужно иметь в виду и то, что иногда также слова, не выражающие лишенности, указывают на нее; например, бедность – это недостаток денег, а слепота – глаз. Иногда же, напротив, слова, выражающие лишенность, не указывают на недостаток: например, “бессмертный”, слово, имеющее отрицательную форму выражения, не указывает на недостаток: ведь мы не обозначаем этим словом человека, которому по природе положено было умереть, но который затем все же не умер. <...> Поскольку существует такая неправильность, Хрисипп в сочинении “Об ограничительных высказываниях”, исследовал ее, а у Аристотеля этот вопрос не поставлен» ([Stoicorum Veterum Fragmenta, 1903, фр. 177], пер. А.А. Столярова, цит. По изд.: [Фрагменты ранних стоиков, 1999, с. 88–89]).

³ Григорий Нисский. К Авлавию: Φαμὲν τοῖνυν πρῶτον μὲν κατάχρησιν τινα συνηθείας εἶναι τὸ τοὺς μὴ διηρημένους τῇ φύσει κατ' αὐτὸ τὸ τῆς φύσεως ὄνομα πληθυντικῶς ὀνομάζειν καὶ λέγειν ὅτι πολλοὶ ἄνθρωποι, ὅπερ ὁμοίον ἐστὶ τῷ λέγειν ὅτι πολλὰ φύσεις ἀνθρώπων [Gregorii Nysseni Opera, 1958, p. 40.5–9].

[человеческой] природе (μετεσχηκότας τῆς φύσεως), положу, например, учеников, апостолов, мучеников, но во всех человек – один (ἓνα δὲ ἐν πᾶσι τὸν ἄνθρωπον), потому что, как сказано, «человек» есть имя не каждого в отдельности, но общей природы; ибо и Лука и Стефан – человек, но если кто человек, то он не есть уже непременно Лука и Стефан [Gregorii Nysseni Opera, 1958, p. 40.10–23].

Здесь мы видим использование Григорием того, что я называю аристотелевской парадигмой причастности⁴, в рамках которой о причастности (μετέχου) говорится, имея в виду логическое отношения между индивидо- и родовидовыми предикациями различной степени общности: менее общее причастно более общему, в то время как последнее не является причастным первому. Так, индивиды, в рамках этой парадигмы, причастуют к собственным видам и родам⁵.

1.3. Тема единства-разделения

Далее Григорий рассуждает о природе и ипостасях в терминах категорий счисляемости/разделимости и единства: ипостаси соответствует счисляемость и разделение (διαμερισμός), природе – единство. Григорий называет человеческую природу неделимой монадой, не способной ни к увеличению, ни к уменьшению (здесь мы слышим явный отзвук аристотелевского учения о невозможности отнесения к категории сущности принципа «больше-меньше»⁶). Это монада – единая, хотя и являемая во множестве (т.е. в индивидах), она всецелая и неразделяемая теми, кто ей причастует:

Понятие ипостасей, по усматриваемым в каждой особенностям, допускает разделение (διαμερισμόν) и по сложении представляется числом; но природа одна, сама с собою единенная (ἡνωμένη) и в точности неделимая монада (ἀδιάτμητος μονάς), не увеличивающаяся при добавлении, не уменьшающаяся при вычитании; но, как есть одна, так и во множестве (ἐν πλῆθει) является, будучи нераздельной и нераздробляемой (ἄσχιτος καὶ συνεχής), всецелой (ὀλόκληρος) и не соразделяемой (οὐ συνδιαρριμένη) теми, кто причастует ей (μετέχουσιν αὐτῆς) [Gregorii Nysseni opera, 1958, p. 40.24–41.7].

Затем Григорий приводит пример, который должен проиллюстрировать сказанное. Он говорит, что слова «народ», «войско», «собрание» таковы, что

⁴ О трех парадигмах причастности, которые я выделяю в патристической философии, и, в частности, об аристотелевской парадигме причастности см., например: [Бирюков, 2018, с. 53].

⁵ См.: «Следует выяснять, необходимо ли или возможно, чтобы род был причастен (μετέχειν) тому, что полагают как относящееся к роду. Определение (ὅρος) же причастности таково: принимать логос причастуемого (τὸ ἐπιδέχασθαι τὸν τοῦ μετεχόμενου λόγον). Таким образом, ясно, что виды причастны родам, роды же не [причастны] видам, ибо вид принимает логос рода, род же [логоса] вида не [принимает]» (Аристотель. Топика 121a10–15, пер. М.И. Иткина с изм., цит. По изд.: [Аристотель, 1978, с. 409]; «Видовое отличие, надо полагать, не причастно роду, ибо все причастное роду есть или вид, или индивид (ἄτομον), а видовое отличие есть ни вид, ни единичное» [Ibid., 122b20–22, пер. М.И. Иткина с изм., цит. по изд.: [Аристотель, 1978, с. 413]. Ср. [Ibid., 133a1 ff, 134b17 ff; Метафизика, 1030a13–14, 1037b18–22; Евдемова этика, 1217a27–29].

⁶ Об этом принципе в контексте арианских споров см. мою статью: [Бирюков, 2019а, с. 107–116].

они, будучи взяты в форме единственного числа, имеют смысл множественности. Подобное рассуждение может быть проведено и относительно слова «человек»: в собственном смысле оно обозначает нечто одно – человеческую природу, хотя то, что относится к человеческой природе, составляет множество (т.е. человеческие индивиды). Поэтому, заключает Григорий, лучше употреблять понятие природы корректно, т.е. только в единственном числе, но не во множественном. А если уж не получается использовать его так в обыденном языке, то необходимо проводить такое использование этого понятия в богословии (и не вести речь о трех божественных природах):

И как словами: народ, толпа, войско, собрание, все называется в единственном числе, хотя в каждом из этих именовании подразумевается множество, так и человеком в точнейшем смысле слова может быть назван собственно один, хотя оказывающихся принадлежащими к этой природе – множество, так что гораздо лучше будет исправить этот наш погрешительный обычай и имя природы не использовать во множественном числе, или же, подчиняясь ему, происходящей оттого погрешности не переносить на божественный догмат [Gregorii Nysseni opera, 1958, p. 41.7–15].

Ближе к концу трактата Григорий возвращается к этой теме. Он опять заявляет о некорректности употребления понятия природы по отношению ко множеству, и обосновывает это утверждение тем, что природа не может ни приращиваться, ни уменьшаться, хотя природа и усматривается во множестве вещей. Счисление же, что предполагает существование в модусе множественности, характерно только для чего-то индивидуализированного, т.е. определяемого очертаниями в пространстве, собственным местом и т.п. Не индивидуализированное же – не счисляется и потому не может быть представлено в модусе множественности. Таково, например, соотношение природы золота (как не счисляемого и неиндивидуализированного) и конкретных золотых монет (как счисляемых и обладающих индивидуальными свойствами). То же относится и к человеческой природе. В ней много отдельных людей, но «человек» в собственном смысле в этих индивидах – один:

Имя природы обычно неверно употребляется, когда означает множество, потому что ни увеличения, ни уменьшения в собственном смысле не происходит в природе, когда она усматривается во многих или в немногих. Ибо только то счисляется, как слагаемое, что представляется в особом очертании; под очертанием же разумеется поверхность тела, его величина, место, различие по виду и цвету. А то, что усматривается помимо этого, избегает очертания таковыми признаками. А что не имеет очертания, то не исчисляется, нечисляемое же не может быть умопредставляемо во множестве. Потому что и о золоте, хотя оно разделено на многие разного вида части, мы говорим, что оно есть одно, и называется одним. Так, хотя монеты и статыры мы имеем многими, во множестве статиров не находим никакого приумножения в природе золота, почему и говорится о золоте, что его много, когда рассматривается в большом объеме – в сосудах или монетах, но по множеству в них вещества не говорится, что много золотых веществ, разве кто скажет так, разумея дарики или статыры, в которых значение множества придано не веществу, а частям вещества; ибо в собственном смысле должно говорить, что это не золотые вещества, но золотые вещи. Поэтому, как золотых статиров

много, а золото одно, так в человеческой природе взятых по отдельности людей оказывается много, например: Петр, Иаков, Иоанн, но «человек» же в них один (εἷς δὲ ἐν τοῦτοις ὁ ἄνθρωπος) ([Gregorii Nysseni opera, 1958, p. 53.6–54.4], пер. МДА с изм.)

1.4. Полемика современных исследователей об историко-философском контексте темы человеческой природы как монады у Григория Нисского

Историко-философский контекст этих положений сочинения Григория Нисского «К Авлавию» по-разному интерпретировался различными исследователями. Ни одна из известных мне интерпретаций не кажется мне удовлетворительной. Так, Иоханнес Цаххубер в своем обширном труде «Human Nature in Gregory of Nyssa (Philosophical Background and Theological Significance)» пытается доказать, что, когда Григорий в этом трактате ведет речь о всецелой монаде, это отсылает к пониманию природы в коллективном смысле универсалий, выраженном, согласно Цаххуберу, также в т.н. 38-м письме, тогда как упоминаемый Григорием концепт «единого человека», который «в» человеческих индивидах и корректное выражение в языке которого возможно только в единственном числе, как считает Цаххубер, отсылает к концепту универсалии имманентной вещам [Zachhuber, 2000, p. 116]. Понимание универсалий в коллективном смысле, т.е. как совокупности индивидов, имеющее место, по мнению Цаххубера, в 38-м письме, исследователь соотносит с понятием «общего человека» у Александра Афродисийского (Комментарий на Метафизику [Alexander Aphrodisiensis, 1891, p. 426.19–26]), которое Цаххубер также понимает в смысле коллективной универсалии [Zachhuber, 2000, p. 88]. Ричард Кросс в исследовании «Gregory of Nyssa on Universals» подверг критике концепцию Цаххубера, утверждающую, что Григорий Нисский понимал универсалии в коллективном смысле [Cross, 2002]. Он предложил свое понимание, по которому учение Григория не предполагает коллективных универсалий. По Кроссу, все спорные фрагменты из Григория согласуются с пониманием универсалий в имманентном смысле. Кросс утверждает, что Григорий не только не поддерживал коллективное понимание универсалий, но, наоборот, в трактате «К Авлавию» он полемизировал с таким пониманием универсалий неоплатоническими авторами, а именно с коллективным пониманием универсалий, представленном – как считает Кросс – в «Исагоге» Порфирия. В ответной статье Иоханнес Цаххубер, отказавшись обсуждать историко-философские построения Кросса [Zachhuber, 2005, p. 78], отвечает на его содержательные возражения относительно своей концепции коллективного понимания универсалий у Григория, высказанной в книге «Human Nature in Gregory of Nyssa...». Цаххубер уточняет и развивает свое понимание, заявляя, что коллективный смысл универсалии/вида у Григория Нисского должен пониматься не просто в смысле целостной суммы индивидуумов этого вида, но в смысле «конкретного целого» (a concrete whole) [Zachhuber, 2005, p. 76, 86–89]. В этом отношении Цаххубер заявляет, что специфика этой коллективной универсалии у Григория такова, что

соотношение универсального и единичного в ней подобно единству-в-множестве, как это понимали неоплатоники, а именно Плотин, говоря о едином и многом в ипостаси Ума⁷.

1.5. Авторская реконструкция предыстории темы человеческой природы как монады у Григория Нисского: «Исагога» Порфирия и комментарии на Аристотеля

В отличие от предшествующих исследователей, я считаю, что специфическое философское учение, развиваемое Григорием в трактате «К Авлавию», так же как и – в некоторых важных моментах – в 38-м письме, основано на традиции аристотелевских «Категорий» и неоплатонических комментариев на этот трактат.

В этом отношении я вижу несколько линий, существенных для специфики взгляда Григория и использованного им философского языка для описания проблемы соотношения общего и особенного в трактате «К Авлавию» и в 38-м письме, и которые, вместе с тем, находят свое проявление и в предшествующей Григорию античной философской традиции, связанной с «Категориями» и комментариями на этот трактат. Это 1) положение о том, что особенному и единичному соответствует разделение, тогда как видовому и природному – единство; 2) концепт монады/«единого человека» в приложении к человеческому роду; 3) речь о причастности единичного к общему, или индивидов к природе; 4) положение о неразделимости вида причастуемыми к нему индивидами; 5) принцип больше-меньше.

Начну с последнего положения. Действительно, когда Григорий в «К Авлавию» говорит, что монада (т.е. природа или вид) не увеличивается при добавлении и не уменьшается при вычитании [Gregorii Nysseni opera, 1958, p. 40.24–41.7], он другими словами выражает важный для него принцип, восходящий к Аристотелю (Категории 2b26–27 и 3b33 ff.), согласно которому человеческая природа всегда одинаковым образом наличествует в человеческом роде, хотя относящиеся к ней индивиды рождаются во времени и умирают⁸. Тот же контекст находит свое проявление и в словах Григория, где он обосновывает употребление имени природы только в единственном числе и говорит, что в отношении природы невозможно ни уменьшение, ни увеличение [Gregorii Nysseni opera, 1958, p. 53.6–54.4] (см. выше).

В трактате «К Авлавию», и особенно в т.н. 38-м письме, Григорий проводит линию, по которой особенному и единичному соответствует разделение, а видовому и природному – единство. Так, в 38-м письме Григорий пишет: «<...> Нельзя заметить [между Отцом, Сыном и Духом] ни в каком месте

⁷ Цаххубер приводит в пример «Эннеады» V.9.6.8–11 и IV.2.1.62–66.

⁸ См. у Григория: Против Евномия I.1.173.2–175.1: [Gregorii Nysseni opera, 1960, p. 78]. У Григория этот принцип выражен в той форме, в которой он формулируется в комментариях на аристотелевские «Категории» Порфирия, см.: [Бирюков, 2019а, с. 110–111]. О контексте принципа «больше-меньше» как он встречается у Порфирия см. в комментариях Джонатана Барнеса к «Исагоге» Порфирия: [Porphyry, 2003, p. 172–176].

рассечения или разделенности, так чтобы Сын мыслился отдельно от Отца, или Дух отлучался от Сына, но постигаем мы в Них некое неизреченное и непостижимое соучастие и различие: ни различие ипостасей не разрывает связности природы, и ни общность природы не стирает собственных признаков. Не удивляйся нашему утверждению, что одно и то же соединено и разделено, и что мы замечаем, будто в загадке, некое неожиданное и странное соединенное разделение и разделенное соединение» (Письмо 38.4)⁹.

Эта тема находит свое проявление и в трактате «К Авлавию» в словах: «Понятие ипостасей, по усматриваемым в каждой особенностям, допускает разделение (διαμερισμόν), и по сложении представляется числом; но природа одна, сама с собою единенная (ἡνωμένη) <...>» [Gregorii Nysseni opera, 1958, p. 40.24–41.2] (см. выше). Я считаю, что здесь мы находим проявление у Григория важной линии «Исагоги» Порфирия, где движение по родовидовой иерархии в направлении более особенного связывается с понятием разделения, а движению в направлении более общего – с понятием единства, и потому, как говорит Порфирий, единичное связано с разделяемостью, а общее – с единением. Порфирий проговаривает это в том же месте из «Исагоги», где возникает и другая важная тема, которую Григорий развивает в «К Авлавию», – тема монады в приложении к человеческому роду. В этом же фрагменте Порфирия присутствует и аристотелевская тема причастности индивидов к своему природному виду (аристотелевская парадигма причастности, см. выше), также используемая Григорием в «К Авлавию» [Gregorii Nysseni opera, 1958, p. 40.24–41.7] (см. выше). Итак, все эти темы наличествуют у Порфирия в месте из второй главы «Исагоги»:

Спускаясь к наиболее особым видам, необходимо, разделяя, продвигаться через множество (διὰ πλήθους); напротив, при подъеме к наиболее общим родам надлежит собирать (συναρεῖν) множество в единство (εἰς ἓν). Ибо вид, и еще более род, является тем, что собирает (συναγωγόν) множество в одну природу (εἰς μίαν φύσιν), а частное и единичное, напротив, – тем, что всегда разделяет (διαρεῖ) единство на множество. Ведь через причастность к виду (τοῦ εἶδους μετουσίᾳ) множество людей суть один [человек], а посредством отдельных людей единый и общий (ὁ εἷς καὶ κοινός) человек есть несколько [людей]. Ибо единичное всегда связано с разделяемостью, тогда как общее – собирающее (συλληπτικόν) и объединяющее (Порфирий. Исагога II: [Porphyrius, 1887, p. 6: 16–23])¹⁰.

⁹ Пер. А.В. Иванченко и А.В. Михайловского, цит. по изд.: [Василий Великий, 1996, с. 275] с изм.: Οὐ γὰρ ἔστιν ἐπινοῆσαι τομὴν ἢ διαίρεσιν κατ' οὐδένα τρόπον, ὡς ἡ Υἱὸν χωρὶς Πατρὸς νοηθῆναι ἢ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διαζευχθῆναι, ἀλλὰ τις ἄρρητος καὶ ἀκατανόητος ἐν τοῦτοις καταλαμβάνεται καὶ ἡ κοινῶν καὶ ἡ διάκρισις. οὔτε τῆς τῶν ὑποστάσεων διαφορᾶς τὸ τῆς φύσεως συνεχὲς διασπῶσης οὔτε τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν κοινότητος τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων ἀναχεύσης. Μὴ θαυμάσης δὲ εἰ τὸ αὐτὸ καὶ συνημμένον καὶ διακεκριμένον εἶναι φαμεν καὶ τινα ἐπινοοῦμεν, ὡσπερ ἐν αἰνίγματι, καινὴν καὶ παράδοξον διάκρισιν τε συνημμένην καὶ διακεκριμένην συνάφειαν [Saint Basile, 1957, p. 87: 81–91].

¹⁰ Этот важный фрагмент анализируется Джонатаном Барнесом в его пространственных комментариях на «Исагогу». Барнес показывает [Porphyru, 2003, p. 137–141], что в нем находят отражение различные концепты предшествующей философской традиции, в первую очередь, платонической и перипатетической школ. При этом, на мой взгляд, ведущей здесь является именно перипатетическая линия.

Принимая во внимание тот факт, что Григорий, развивая свое учение об общем и особенном, использует три указанные темы, которые встречаются в этом фрагменте из «Исагоги», я считаю, что именно «Исагога» Порфирия, и в особенности приведенный выше фрагмент из нее, существенно повлияла на разработку Григорием положений, представленных в трактате «К Авлавию», а также в 38-м письме и других релевантных текстах Григория, где проводятся те же линии.

Имея в виду этот контекст, мне кажется, что использование Григорием понятия монады (μονάς), отсутствующего в «Исагоге» Порфирия, связано с порфириевским понятием «единого человека». Ведя речь о монаде, Григорий как бы субстанциализирует момент «единства» в концепте единого человека, придав ему дополнительные коннотации, связанные с акцентом на единстве и целостности природы/вида.

Однако Ричард Кросс утверждает, что в этом фрагменте из «Исагоги» Порфирий проводит коллективное понимание универсалий, предполагающее, что виды разделяются индивидами [Cross, 2002, p. 376ff.] – то понимание, с которым, как считает Кросс, Григорий Нисский полемизирует, утверждая, что монада (т.е. природа, или вид вещи) неразделима причастуемыми к ней индивидами. Я считаю это понимание Порфирия Кроссом в корне неверным. Кросс не принимает в расчет того факта, что положения, высказываемые Порфирием в «Исагоге», не претендуют на онтологический статус, но являются скорее логическими упражнениями, о чем Порфирий ясно говорит в начале трактата¹¹. Поэтому, приписывая Порфирию коллективное понимание универсалий, Кросс неправомерно онтологизирует развиваемый Порфирием логический дискурс. Когда в рамках этого дискурса Порфирий ведет речь о том, что единичное разделяет единство на множество, это никоим образом не предполагает, что реально существующее единство (вид) состоит из множества

Так, связь родовидового разделения с понятиями множества (при движении по родовидовой иерархии в направлении более особенного) и единства (при движении в направлении более общего) имеет место у Александра Афродисийского (Комментарий на Топику 1.15–18), а в своем последнем аспекте восходит, возможно, к платоновскому «Федру» («Человек должен постигать сказанное в соответствии с видом [=идеей], из многих чувственных восприятий собирая рассудком воедино (δεῖ γάρ ἄνθρωπον συνέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθησέων εἰς ἓν λογισμῶ συναρούμενον)» (249b6–c1)). К платоническому контексту отсылают и понятия συλληπτικός, συναίρειν и συναγωγός из этого отрывка. Аристотелевская линия находит свое проявление в этом фрагменте в том отношении, что в нем идет речь о «причастности» индивидов видам, составляющих природу этих индивидов. Это соответствует выделенной мною выше аристотелевской парадигме причастности. Хотя Джонатан Барнес [Porphyry, 2003, p. 136–137], Алан де Либера [Porphyre 1998, p. 52; De Libera, 1999, p. 142, n. 126] и Бруно Майоли [Maioli, 1969, p. 38] считают, что именно платоническая линия является ведущей в этом фрагменте, я полагаю, что, в силу проводимой здесь аристотелевской парадигмы причастности, данный фрагмент вполне соответствует общему аристотелевскому подходу, которому следует Порфирий в «Исагоге» в целом; платоническая терминология же здесь носит скорее риторический характер. То есть, на мой взгляд, можно сказать, что в этом фрагменте из «Исагоги» проводится аристотелевская линия понимания причастности, но с использованием платонической терминологии, притом что последняя не влечет за собой специфически платонического содержания.

¹¹ См.: Порфирий. Исагога I: [Porphyrius, 1887, p. 1: 8–12].

(индивидов). Это значит лишь то, что если выстраивать в уме родовидовую иерархию, то чем выше мы восходим умом по иерархии общностей, тем в большей мере для порядка иерархии характерна единенность, а чем ниже нисходим – тем в большей мере характерна разделенность. Именно это означают слова Порфирия, когда он говорит, что единичное связано с разделяемостью, а общее с объединением. Григорий, заимствуя у Порфирия этот дискурс, вслед за ним утверждает, что для вида характерна единенность, а для индивида разделенность и множественность¹², и что поэтому индивидо-видовой дискурс предполагает «соединенное разделение и разделенное единение»¹³. Но ни в случае Порфирия, ни в случае Григория это не означает, что в реальности виды разделяются индивидами на части, т.е. не означает коллективного понимания универсалии (= вида).

Интересно, что Кросс и сам замечает у Григория в 38-м письме речь о соединенном разделении и разделенном единении, отмечая парадоксальность этих слов, но не понимает, что Григорий здесь следует той же линии, которую проводит Порфирий в «Исагоге», II: [Porphyrius, 1887, p. 6: 16–23] (см. выше) – фрагменте, который Кросс (ошибочно) рассматривает как выражающий коллективное понимание универсалий.

Итак, когда Григорий ведет речь о соединенном разделении и разделенном единении, в его богословском языке проявляются элементы логического дискурса. В целом же в трактате «К Авлавию» и в 38-м письме он комбинирует эпистемологический, логический и онтологический дискурсы.

Онтологическая линия здесь, очевидно, проявляется в указанных словах Григория о *неразделимости* монады/природы. Именно в связи с этим высказыванием Григория Кросс делает вывод, что Григорий полемизировал с неоплатониками и Порфирием относительно того, что универсалию/природу/вид нельзя понимать в коллективном смысле. Действительно, Порфирий не упоминает в «Исагоге» о том, что вид неразделим индивидами. Но поскольку положения, представленные в его «Исагоге», не претендуют на онтологический статус, то такого пояснения и не требуется.

Однако в определенном отношении похожая тема возникает у другого комментатора «Категорий» Аристотеля – Дексипа. Обсуждая проблему омонимов, Дексип утверждает, что общее имя не делится теми, кто ему причастен, т.е. теми, о ком это имя сказывается:

В одном случае о неделимом говорится как о том, чем пользуются по очереди, например, коне или лире, тогда как то, что может быть использовано многими одновременно и неразделимо, остается собственно неделимым; и именно это есть собственно общность имени. Ибо в силу того, что оно не делится, оно присутствует во всем, что причастует ему¹⁴.

¹² Григорий Нисский. К Авлавию: [Gregorii Nysseni Opera, 1958, p. 40.24–41.7].

¹³ Письмо 38.4: [Saint Basile, 1957, p. 87: 91].

¹⁴ Дексип. Комментарий на Категории 1.12: τοῦ ἀδιαρέτου τὸ μὲν παρὰ μέρος εἰς χρῆσιν λαμβανόμενον λέγουσιν ὥσπερ τὸν ἵππον καὶ τὴν λύραν, τὸ δὲ ἀθρόως καὶ ἀμερίστως πλείοσιν ὑπάρχειν δυνάμενον ἀδιαρέτον παραλείπουσιν, ὅπερ ἐστὶ τρόπος τῆς ἐπὶ τοῦ ὀνόματος κοινωρίας· αὐτῷ γὰρ τῷ μὴ διαρεῖσθαι τούτῳ καὶ πάρεσσι πᾶσι τοῖς μετέχουσιν αὐτοῦ [Dexippus, 1888, p. 19.11–16].

Я не утверждаю, что Григорий, говоря о неразделимости причастуемой монады, находился под влиянием именно Дексипа. Однако, имея в виду это высказывание Дексипа, по крайней мере, можно утверждать, что положение о том, что общее не делится тем единичным, которое к нему причастует, было частью античной традиции комментариев на «Категории» и Григорий мог ее знать в этом качестве.

Итак, я считаю, что, задаваясь вопросом об историко-философском бэкграунде положений, представленных в трактатах «К Авлавию» и в 38-м письме Григория Нисского в связи с обсуждением им проблематики общего и особенного, нет необходимости отсылать ни к Александру Афродисийскому, ни к неоплатоническим авторам – как это делает Цаххубер, но можно утверждать, что у Григория Нисского в этом отношении находит проявление перипатетический философский контекст: это проявляется в использовании им принципа «больше-меньше» и темы причастности индивидов к своему природному виду. Основным же источником для Григория в этом отношении является «Исагога» Порфирия; в особенности это проявляется, когда Григорий связывает единичное с разделяемостью, а общее с единенностью, а также в рамках проводимой им темы человеческой природы как монады¹⁵. Но при этом Григорий мог ориентироваться и на другие сочинения традиции комментариев на «Категории» Аристотеля.

2. Григорий Палама

2.1. Непричастуемость божественной сущности: аргумент от причастности ипостасей Троицы к божественной сущности. Аристотелевская парадигма причастности

В византийской мысли я нахожу отзвуки этой историко-философской линии также у богослова, жившего спустя почти тысячу лет после Григория Нисского, – у Григория Паламы. Как мы видели, в сочинениях Григория Нисского вслед (как я считаю) за «Исагогой» Порфирия проводится тема, в рамках которой о сущности говорится как о причастуемой ипостасями, притом что ипостаси, как особенному, соответствует разделенность, тогда как сущности/природе, как видовому, – единство.

Эта тема находит свое проявление и у Григория Паламы. Отстаивая свое учение, согласно которому божественная сущность не причастуема ничем из тварного сущего¹⁶ (тогда как причастуемыми являются энергии этой

¹⁵ Также о фундаментальном влиянии «Исагоги» Порфирия на учение Григория Нисского о структуре сущего см. в моем исследовании: [Бирюков, 2014].

¹⁶ Этот тезис в догматической системе Григория Паламы призван уравновешивать высказывания, производимые в рамках учения Паламы об обожении, понимаемом как надделение человека божественными свойствами-энергиями: он вводит запрет на понимание, согласно которому обоживаемый человек становится Богом по природе, наподобие ипостасей Троицы. О контекстах появления и развитии положения о непричастуемости божественной сущности в византийской богословской мысли см.: [Бирюков, 2016, с. 187–205, 219–224].

сущности), Палама в диалоге «Феофан, или О Божестве и о том, что в нем может быть причастуемо, а что нет» (1341–1342) и позже в трактате «Сто пятьдесят глав» (1349–1350) приводит аргументы, построенные на определенных философских предпосылках понимания самого понятия причастности, в его соотношении с категориями сущности и энергий. Эти аргументы, впервые сформулированные в диалоге «Феофан» (главки 17–21), Палама повторяет близко к тексту в «Ста пятидесяти главах» (главки 106–111).

В этом плане я выделяю три различных понимания концепта причастности, о которых идет речь в указанных местах из «Феофана» и «Ста пятидесяти глав» у Григория Паламы, причем эти понимания не консистентны друг другу.

Меня здесь интересует в первую очередь одно из них: то, согласно которому об ипостасях говорится как о причастующих к сущности (анализу различных парадигм причастности у Григория Паламы я посвящаю отдельную статью). Палама обращается к этому пониманию, следующим образом аргументируя невозможность причастуемости божественной сущности: он говорит, что у сущности столько ипостасей, сколькими она причастуется, поэтому если бы божественная сущность была причастуемой для тварных существ, она стала бы тысячеипостасной, а значит, все ипостаси стали бы одной и понятие Бога-Троицы потеряло бы смысл¹⁷ (далее я буду обозначать этот аргумент **A1**). Для прояснения исторического бэкграунда этой темы у Паламы ниже я очерчу ее контекст и приведу соответствующие цитаты.

Более широкий контекст для этого понимания причастности представлен в «Феофане», по сравнению со «Ста пятьюдесятью главами». В 19-й главке «Феофана» Палама полемизирует с теми, кто считает, что различие (ἡ διαστολή) в Боге (а божественные энергии, по Паламе, *отличны* от сущности Божества) предполагает разделение (ὁ μερισμός¹⁸). В этом отношении Палама указывает, что благодать Святого Духа *отличается* от божественной природы (что не приводит к разделению в Божестве), и приводит фрагмент из 20-й главки слова Григория Нисского «О Святом Духе против македониан» (т.е. против тех, кто отрицал божественность Святого Духа). В этом фрагменте Григорий Нисский говорит о том, что благодать движется непрерывно от Отца через Сына и Духа к достойным христианам, тогда как хула на Духа движется в обратном направлении¹⁹.

Затем Палама пишет: «Сущность же имеет столько ипостасей, сколькими причастуется, ведь сколько разожжешь светильников от одного, столько и соделаешь ипостасей огня» (Ἦν γε μὴν οὐσία παρ' ὅσων ἐστὶ μετεχομένη, τοσαύτας καὶ τὰς ὑποστάσεις ἔχει· καὶ γὰρ ὁπόσας ἂν ἀνάψοι τις λαμπάδας ἀπὸ τῆς μᾶς, τοσαύτας καὶ τὰς ὑποστάσεις τοῦ πυρὸς ἐποίησε)»²⁰. Те же слова имеются и в соответствующем месте «Ста пятидесяти глав» Григория Паламы²¹. Здесь проговаривается та парадигма причастности, которую я называю

¹⁷ Григорий Палама. Феофан 19–20, ср. 21; Сто пятьдесят глав 109, ср. 111.

¹⁸ Отмечу, что сам Палама использует синонимично понятия ἡ διαστολή (различие) и ἡ διάκρισις, которое также может передаваться как «разделение».

¹⁹ Григорий Нисский. Слово о Святом Духе против македонян 20.

²⁰ Григорий Палама. Феофан 19: [Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα, 1994, σ. 245: 9–12].

²¹ Сто пятьдесят глав 109: [Saint Gregory Palamas, 1988, p. 206.1–4].

аристотелевской, каковая предполагает причастуемость ипостасями собственной сущности²².

Надо сказать, что издатели «Феофана» и «Ста пятидесяти глав» Паламы неверно идентифицировали место из текстов предшествующей византийской богословской мысли, к которому непосредственно отсылает здесь Палама. Сначала Георгий Мандзаридис в его издании «Феофана» [Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα, 1994, σ. 245, σχ. 3] и затем, очевидно вслед за ним, Роберт Синкевич в своем издании «Ста пятидесяти глав» [Saint Gregory Palamas, 1988, p. 207, n. 179] указывают, что Григорий Палама в этом месте опирается на 24-е письмо Григория Нисского (PG 46, 1089C)²³. Это явная ошибка: в этом письме не затрагиваются темы, значимые для рассматриваемого места в «Феофане» и «Ста пятидесяти главах». Я думаю, что отсылка Паламы здесь – к тому же «Слову о Святом Духе против македонян» Григория Нисского, которое Палама цитировал в диалоге «Феофан» непосредственно перед интересующим нас местом, а именно, к 6-й главке этого «Слова», где, полемизируя с отрицающими божественность Святого Духа, Григорий Нисский уподобляет ипостаси Троицы трем светильникам²⁴. Однако в «Слове о Святом Духе» Григория Нисского (так же, как и в его 24-м письме) отсутствует тема причастности ипостасей к сущности. Очевидно, что эта тема у Паламы имеет здесь другой источник.

Чтобы подвести читателя к моему пониманию того, что это за источник, я прослежу, как далее у Паламы в «Феофане» и в «Ста пятидесяти главах» развивается тема соотношения категорий причастности, ипостаси и сущности.

Сформулировав положение о том, что сущность имеет столько ипостасей, сколькими она причастуется, Палама делает из этого полемический вывод о том, что в случае причастности людей к божественной сущности, Бог был бы

²² См. выше, прим. 10 и относящийся к нему текст.

²³ Г. Мандзаридис, готовя к изданию диалог «Феофан» Григория Паламы, опирался отчасти на публикацию о. Мануэля Кандаля (см.: [Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα, 1994, σ. 66], где Кандаль пересказывает содержание этого диалога и снабжает свой пересказ ссылками на места из византийской богословской литературы, которые цитировал и на которые опирался Палама в этом диалоге [Candal, 1946, p. 238–261]. Можно отметить, что у Кандаля, когда он ведет речь о соответствующем месте из диалога «Феофан» (в пагинации, приводимой Кандалем, это гл. 15), еще нет этой отсылки к 24-му письму Григория Нисского [Ibid., p. 251–252].

²⁴ «Достаточной защитой их [мнения] не может служить и то, что поскольку в заповеди, преданной Господом ученикам, Дух Святой поставлен третьим по порядку (Мф. 28:19), то к Нему не приложимо понятие, достойное Божества. Ибо там, где действие по отношению к благу не имеет никакого уменьшения или изменения, порядок по числу основательно ли почитать знаком некоторого уменьшения или изменения по природе? Это было бы подобно тому, как если бы кто, видя пламень, разделенный в трех светильниках (а предположим, что причина третьего пламени есть первый пламень, возжегший последний преемственно чрез средний), потом стал утверждать, что жар в первом пламени сильнее, а в следующем уступает и изменяется в меньший, третий же уже не называется и огнем, хотя бы он так же точно жег, и светил, и производил все, что свойственно огню» (Григорий Нисский. Слово о Святом Духе против македонян 6, цит. по изд.: [Творения святого Григория Нисского, 1865, с. 28–29]. Ср.: Иоанн Златоуст. Толкование на Иоанна 14.1, PG 59, 91–92; Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 2.4: PG 3, 641A-B и схолию к этому месту.

тысячеипостасным, и три ипостаси Троицы сливались бы в одну. Согласно Паламе, нельзя утверждать, что Бог становится причастным по сущности для человека и через какую-то одну ипостась Троицы. Поэтому «не по сущности и не по какой-либо ипостаси некто становится причастником Бога. Поскольку ничто из этого никоим образом не разделяется и вообще никому не передается (Οὔτε τοῖνυν κατὰ τὴν οὐσίαν οὔτε καθ' ὑπόστασιν τινα μέτοχος τις γίνεται θεοῦ. Μεριζέται γὰρ τούτων ἐκάτερον οὐδ' ὁλωσοῦν, οὐδὲ μεταδίδοται τὸ παράπαν οὐδενί)»²⁵.

2.2. Непричастуемость божественной сущности: аргумент от делимости причастуемого

Затем Григорий Палама меняет систему аргументации и обращается к совсем другой парадигме причастности (не консистентной по отношению к той, о которой шла речь выше). Он пишет: «Причастующее <...> имеет часть причастуемого. Ведь если оно причастует не части, но целому, то следовало бы в собственном смысле говорить об обладании им, а не о причастности к нему. Стало быть, причастуемое делимо, поскольку причастующее необходимо причастует части. Сущность же Божия совершенно неделима, а значит, и совершенно непричастуема. Делимость же божественной энергии многократно показывает Златоустый отец²⁶. Значит, она [а не сущность] и является причастуемой удостоившимися богосодельвающей благодати (τὸ μετέχον <...> μέρος ἔχει τοῦ μετεχομένου. Καὶν γὰρ εἰ μὴ μέρος, ἀλλὰ τοῦ παντὸς μετέχει, ἔχειν ἂν κυρίως τοῦτο λέγοιτ' ἄν, ἀλλ' οὐχὶ μετέχειν τούτου. Μεριστὸν ἄρα τὸ μετεχόμενον ἔστιν, εἴπερ μέρος μετέχειν ἀνάγκη τὸ μετέχον. Ἡ δὲ οὐσία τοῦ θεοῦ παντάπασιν ἔστιν ἀμεριστος· οὐκοῦν καὶ παντάπασιν ἔστιν ἀμέθεκτος. Τὸ δὲ μερίζεσθαι τῆς θείας ἐνεργείας εἶναι πολλάκις ὁ Χρυσόστομος ἀποφαίνεται πατήρ. Αὕτη τοιγάρ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ παρὰ τῶν ἡξιωμένων τῆς θεουργοῦ χάριτος μετεχομένη»²⁷.

Теперь можно суммировать: мы рассмотрели два вида аргументации, приводимой Паламой, о невозможности для божественной сущности был причастуемой людьми. В рамках одного вида аргументации предполагается, что ипостаси причастуют к сущности, ипостасями которой они являются, и соответственно, ипостаси Троицы причастуют к божественной сущности²⁸. Поэтому если бы люди могли причастовать к божественной сущности, понятие Троицы потеряло бы смысл (аргумент **A1**). В ходе этой аргументации проговаривается, что причастность каким-то образом связана с разделенностью²⁹ (хотя это не следует из логики данной аргументации).

²⁵ Григорий Палама. Феофан 20: [Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα, 1994, σ. 246.14–16]. То же в: Он же. Сто пятьдесят глав 109: [Saint Gregory Palamas, 1988, p. 206.20–23].

²⁶ Ср.: Иоанн Златоуст. Толкование на Иоанна 14.1, PG 59, 91–92.

²⁷ Григорий Палама. Феофан 21: [Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα, 1994, σ. 247.8–17]; то же в: Он же. Сто пятьдесят глав 110: [Saint Gregory Palamas, 1988, p. 208: 1–9].

²⁸ См. выше цитату при прим. 20 и прим. 21.

²⁹ См. выше цитату при прим. 25.

Это положение становится ключевым в рамках второго вида аргументации, развиваемого Паламой: быть причастуемым – значит быть разделенным; поэтому божественная сущность, будучи неделимой, не причастуема ничем, она – непричастуемая как таковая (далее – аргумент А2).

Меня интересуют следующие две философские линии, присутствующие в этих аргументах. Первая линия – это тема причастности ипостасей к сущности (данная линия присутствует только в рамках первого аргумента). Вторая линия – это (проводимое в рамках обеих аргументаций) представление о необходимой связи ситуации причастности с разделением: причастуемое разделяется тем, что причастует к нему.

Эти линии встречаются в византийской богословской литературе не так часто, тем более, как у Паламы, в связке друг с другом (хотя они и друг другу противоречат). Я полагаю, что источником для обеих этих линий, проводимых в «Феофане» и «Ста пятидесяти главах» Григория Паламы, являются (трансформированные) идеи, высказанные в трактате «К Авлавию. О том, что не три бога» Григория Нисского – того же автора, которого цитирует Палама непосредственно перед тем, как обращается к теме причастности ипостасей к сущности.

2.3. Каппадокийский и Ареопагитский дискурсы в паламитской теме единения-различения

Прежде чем подробнее на этом остановиться, я сделаю небольшое теоретическое отступление. А именно концептуальной сеткой, оформляющей и стягивающей философско-догматическое учение Григория Паламы, является тема **единения** (*единства*)³⁰ – **различения** (*различия, разделения*)³¹³².

Эта тема предполагает, что о трех базовых категориях, которые используются для высказывания о Боге, – сущности, ипостаси и энергии, говорится в терминах *единения-различения*. На мой взгляд, есть два источника, которые повлияли на формирование этой темы у Григория Паламы. Это, в первую очередь, трактат Ареопагитик «О Божественных именах», где концепты единения и различения прилагаются к Троице и к божественным выступлениям; и во-вторую, тексты Каппадокийских отцов, посвященные отношению сущности и ипостасей в Троице. Скажу кратко о каждом из этих источников.

Итак, в трактате «О Божественных именах» Ареопагитского корпуса концепты единения и различения используются в случае речи о Троице и речи о Божественных выступлениях. В отношении Троицы, единению соответствуют элативные имена (т.е. имена с приставкой «сверх-»³³ и негативные имена, обозначающие превосходство), прилагающиеся к Богу-Троице как таковому,

³⁰ ἕνωσις, συνάρησις/συναφή и др.

³¹ В зависимости от используемой тем или иным автором терминологии и контекста конкретного фрагмента в узусе русского языка может быть правильнее использовать, с одной стороны, понятие *единства*, а с другой, *различия* или *разделения*; далее для краткости я буду, как правило, называть эту тему темой *единения-различения*.

³² διαστολή, διάκρισις, διαφοράς и даже διαμερισμός (как выше, в цитате: [Gregorii Nysseni opera, 1958, p. 40.24–41.7]) и др.

а также взаимопребывание божественных ипостасей друг в друге; различению соответствуют ипостаси Божества, каковые не сливаются и не смешиваются друг с другом. В отношении выступлений сам принцип многоразличного выступления Божества вовне указывает на различие в Божестве; единению же в этом случае соответствует определенность, самоидентичность каждого конкретного божественного выступления³⁴.

У Каппадокийских отцов – в первую очередь, Григория Нисского, – тема *единения-различения* (= *единства-различия*) связана, как мы видели, с восходящим к Порфирию логическо-нагруженным индивидо-видовым дискурсом, в рамках которого единство относится к сущности, а различие – к ипостасям. Извод этого дискурса, представленный в трактате Григория Нисского «К Авлавию. О том, что не три бога», как мы видели, предполагает, что то, что различено (ипостаси), причастует к тому, что едино (сущность).

Разница между бытованием темы *единения-различения* у Каппадокийцев и в Ареопагитском корпусе состоит в следующем. Во-первых, у Каппадокийцев звучание этой темы связано с логическим индивидо-видовым дискурсом, тогда как в Ареопагитском корпусе эта тема не несет логической нагрузки. Таким образом, по присутствию в теме *единения-различения* у тех или иных византийских авторов логической линии мы можем распознать у них Каппадокийский след в этом отношении. И во-вторых, в *Ареопагитиках* тема *единения-различения* распространяется на божественные выступления, тогда как для Каппадокийцев она относится только к Троице. Имеется и терминологическая разница между Каппадокийским и Ареопагитским дискурсами *единения-различения*; в нее я сейчас не буду углубляться.

В сочинениях Григория Паламы доминирует извод темы *единения-различения*, представленный в Ареопагитском корпусе, однако Палама обращается и к Каппадокийскому дискурсу в этом отношении. Можно сказать, что в паламитском богословии Каппадокийский и Ареопагитский дискурсы темы *единения-различения* движутся навстречу друг к другу, к своему соединению и синтезу (более подробное исследование этой проблематики – тема следующей статьи).

2.4. Дискурс Григория Нисского в аргументации Григория Паламы о непричастуемости божественной сущности

Имея в виду все высказанные наблюдения и возвращаясь к рассматриваемым мною в этой статье положениям аргументации Григория Паламы о непричастуемости божественной сущности, теперь я могу сказать следующее.

Итак, на мой взгляд, в высказываемом Паламой положении о причастности ипостасей к собственной сущности – в ходе его первого из рассматриваемых

³³ Вслед за Н.Г. Николаевой я предпочитаю называть эти имена, в случае использования их в Ареопагитском корпусе, «элативными», а не «суперлативными», как их иногда называют (поскольку у Дионисия они выражают абсолютное, а не сравнительное превосходство), см.: [Николаева, 2007, с. 198].

³⁴ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах II, 2–5.

мною аргументов о непричастуемости сущности Бога – ясно просматриваются следы того же Каппадокийского триадологического дискурса, каковой встроен (наряду с Ареопагитским) в паламитское учение о *единении-различении*. Но, говоря здесь о причастности ипостасей к сущности, как мне кажется, Палама опирается конкретно на извод этого дискурса, выраженный в трактате Григория Нисского «К Авлавию. О том, что не три бога», где, как мы видели, соотношение сущности и ее ипостасей описывается на языке причастности, т.е. идет речь о причастности ипостасей к собственной сущности³⁵.

Второй рассмотренный мною аргумент Паламы о непричастуемости божественной сущности также, на мой взгляд, сформулирован Паламой на основании этого дискурса каппадокийцев. Согласно этому аргументу **A2**, быть причастуемым – значит быть разделенным, и поэтому божественная сущность, будучи неделимой, не причастуема ничем, тогда как причастуемыми являются ее энергии. Поскольку данный аргумент у Паламы формулируется в связке с (не консистентным по отношению к нему) аргументом **A1**, где идет речь о причастности ипостасей к сущности, и уже в рамках этого аргумента **A1** – (хотя это и не следует из его логики) проговаривается, что причастность связана с разделенностью, я думаю, что положение, на котором основан аргумент **A2**: быть причастуемым значит быть разделенным, – также восходит к трактату «К Авлавию» Григория Нисского. Действительно, ведя речь о причастности ипостасей к сущности, Григорий Нисский проговаривает и определенное понимание соотношения понятий причастности и разделенности. Причем это понимание не совпадает с тем, которое выражает Григорий Палама в рамках своего аргумента **A2**, где также проговаривается связь понятий причастности и разделенности. Разница между ними следующая: у Григория Нисского, который следует в этом Порфирию³⁶, предполагается, что в ситуации причастности разделенным является *причастующее*, причастуемое же остается нераздельным³⁷, тогда как в понимании Григория Паламы разделенным оказывается *причастуемое*³⁸. Тем не менее, основываясь на указанных выше соображениях, я предполагаю, что источником для высказываемого Григорием Паламой в ходе аргумента **A2** представления о том, что быть причастуемым значит быть разделенным, является именно положение из «К Авлавию» Григория Нисского о разделенности причастующего: Палама трансформировал его и переформулировал для своих целей, а именно желая доказать, что ситуация причастности возможна только для категории энергии, а не сущности.

³⁵ См. выше, цитаты в: [Gregorii Nysseni Opera, 1958, p. 40.10–41.7]. Отмечу также, что можно быть уверенным, что Григорий Палама был хорошо знаком с трактатом «К Авлавию» Григория Нисского. Он цитирует его в различных своих сочинениях.

³⁶ См. цитату из «Исагоги» при прим. 10.

³⁷ См. выше, цитату в: [Gregorii Nysseni opera, 1958, p. 40.24–41.7].

³⁸ Григорий Палама. Феофан 21: [Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα, 1994, σ. 247.8–17]; то же в: *Он же*. Сто пятьдесят глав 110: [Saint Gregory Palamas, 1988, p. 208.1–9], см. выше. Можно сказать, что в случае аргумента **A2** интенция Паламы такова, что разделенность возникает вследствие ситуации причастности как таковой, поскольку, в рамках **A2**, пара *причастность-разделенность* противопоставляется пара *обладание-целостность*.

Заключение

Я рассмотрел, как работает аристотелевская парадигма причастности у Григория Нисского и, через тысячелетие после него, у Григория Паламы. Григорий Нисский использует эту парадигму при развитии своего учения о человеческой природе как монаде в трактате «К Авлавию» и явно опирается на «Исагогу» Порфирия. Этот извод аристотелевской парадигмы причастности, наличествующий у Порфирия и Григория Нисского, включает в себя, во-первых, дискурс причастности ипостасей к собственной сущности и, во-вторых, дискурс разделенности причастующего при неразделимости причастуемого. Григорий Палама, приводя свои аргументы о непримесности божественной сущности, также использует аристотелевскую парадигму причастности и, как я предполагаю, заимствует ее у Григория Нисского. При этом Палама, в рамках одного из выдвигаемых аргументов, трансформирует дискурс разделенности причастующего при неразделимости причастуемого и связывает категорию разделенности с самой ситуацией причастности, так что разделимым оказывается причастуемое. Это позволяет ему утверждать, что причастуемым в Боге являются энергии, а не сущность.

Настоящее исследование выявляет еще один пример отзвука порфириевского дискурса у Григория Паламы, заимствованного Паламой у Григория Нисского. Другой пример этого, выявленный мною ранее, связан с темой иерархии сущего и присутствия в этой иерархии у Паламы, благодаря Григорию Нисскому, отзвука «Исагоги» Порфирия³⁹.

Список литературы

Аристотель, 1978 – *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 2 / Под ред. З.Н. Микеладзе. М., 1978. 686 с.

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

Бирюков, 2016 – *Бирюков Д.С.* Причастность и универсалии в восточно-христианской мысли: некоторые темы и линии. СПб.: Изд-во РХГА, 2016. 231 с.

Бирюков, 2017 – *Бирюков Д.С.* Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. Ч. 1. Предыстория темы иерархии сущего и возникновение этой темы в паламитских спорах // *Konstantinove Listy*. 2017. Т. 10. № 2. С. 15–22.

Бирюков, 2018 – *Бирюков Д.С.* Природная и индивидуальная причастность и их взаимоотношения в учении Оригена // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2 (1). 2018. С. 52–70.

Бирюков, 2019а – *Бирюков Д.С.* Аристотелевские категории в тринитарном дискурсе в контексте полемики между Евномием и никейцами // *Платоновские исследования*. Вып. 10/1. 2019. С. 107–116.

Бирюков, 2019б – *Бирюков Д.С.* Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. Ч. 2. Паламитское учение в контексте предшествующей традиции и его рецепция в русской религиозной мысли XX в. (Философия творчества С.Н. Булгакова) // *Konstantinove Listy*. 2019. Т. 12. № 2. С. 69–79.

³⁹ Об этом см. мои статьи: [Бирюков, 2017; 2019б].

Василий Великий, 1996 – Св. Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской письмо (38) Григорию брату о различении сущности и ипостаси / Пер. А.В. Иванченко, А.В. Михайловского // Историко-философский ежегодник. 1995. М., 1996. С. 272–278.

Григорий Нисский, 2000 – Св. Григорий Нисский. Об устройении человека / Пер., послесл. и прим. В.М. Лурье. СПб., 2000. 220 с.

Зыков, 2017 – Зыков В.С. Индивидуальный «Адам» и «человек» как родовое понятие в повествованиях о сотворении человека (Быт. 1–2 и родственные тексты) в еврейской и греческой Библии // Индоевропейское языкознание и классическая филология-XXI. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. 26–28 июня 2017 г. СПб., 2017. С. 288–293.

Николаева, 2007 – Николаева Н.Г. Логический «суперлатив» и способы его передачи в славянском переводе Ареопагитик 1371 г. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 9. Язык и литература. Вып. 3. Ч. II. 2007. С. 198–203.

Селезнев, 2011 – Селезнев М.Г. От «Человека» мифа к «Адаму» генеалогий // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 4. 2011. С. 189–197.

Творения святого Григория Нисского, 1865 – Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. 536 с.

Фрагменты ранних стоиков, 1999 – Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 1 / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: ГЛК, 1999. 272 с.

Alexander Aphrodisiensis, 1891 – Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria, ed. M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1891. 837 p.

Balás, 1979 – Balás D. Plenitudo humanitatis: The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa // Disciplina Nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans / Ed. D.F. Winslow. Cambridge, MA 1979. P. 275–281.

Candal, 1946 – Candal M., S.I. El “Teófanos” de Gregorio Pálamas // Orientalia Christiana Periodica. Vol. XII. No. 2. 1946. P. 238–261.

Cherniss, 1930 – Cherniss H. The Platonism of Gregory of Nyssa // University of California. Publications in Classical Philology. 11. 1930. P. 1–92.

Cross, 2002 – Cross R. Gregory of Nyssa on Universals // Vigiliae Christianae. 56. 2002. P. 372–410.

De Libera, 1999 – De Libera A. L’Art des généralités – théories de l’abstraction. Paris, 1999. 101 p.

Dexippus, 1888 – Dexippi in Aristotelis categorias commentarium / Ed. A. Busse. (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.2). Berlin: Reimer, 1888. 106 p.

Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα, 1994 – Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα. Τ. Β΄. Θεσσαλονίκη, 1994. 702 σ.

Gregorii Nysseni opera, 1958 – Gregorii Nysseni opera. Vol. III. Pars I. Auxilio aliorum viro- rum doctorum edenda curavit W. Jaeger. Leiden, 1958. 291 p.

Gregorii Nysseni opera, 1960 – Gregorii Nysseni opera. Contra Eunomium Libri I et II, pars prior / Ed. W. Jaeger, Leiden, 1960. 409 p.

Gregory Palamas, 1988 – Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed., transl., study R. Sinkewicz (Studies and Texts. Vol. 83). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. 288 p.

Hübner, 1974 – Hübner R.M. Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der ‘physischen’ Erlösungslehre. Leiden, 1974. 377 S.

Maioli, 1969 – Maioli B. Porfirio. Isagoge. Padua, 1969 (Studium Sapientiae 9).

Porphyrius, 1887 – Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium / Ed. A. Busse. Berlin, 1887 (Commentaria in Aristotelem Graeca IV.I). 182 p.

Porphyre, 1999 – Porphyre. Isagoge / Texte grec et latin, traduction par A. de Libera et A.-P. Segonds, Introduction et notes par A. de Libera. Paris, 1998.

- Porphyry, 2003 – *Porphyry*. Introduction / Transl., comm. J. Barnes. Oxford, 2003. 415 p.
- Saint Basile, 1957 – *Saint Basile*. Lettres / Ed. Y. Courtonne. Vol. 1. Paris, 1957. 223 p.
- Stoicorum Veterum Fragmenta, 1903 – Stoicorum Veterum Fragmenta. Collegit Ioannes ab Annim. Vol. II. Chrysippi fragmenta. Logica et physica. Leipzig: Teubner, 1903. 348 p.
- Zachhuber, 2000 – *Zachhuber J*. Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance. Leiden, 2000. 271 p.
- Zachhuber, 2005 – *Zachhuber J*. Once Again: Gregory of Nyssa on Universals // Journal of Theological Studies. 56. 2005. P. 75–98.

**The Aristotelian Paradigm of Participation in Byzantine Theology:
Gregory of Nyssa on Human Nature as a Monad
and Gregory of Palamas on Impossibility of Participation in the Divine Essence**

Dmitry S. Biriukov

The Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities of the National Research University Higher School of Economics. Staraya Basmannaya, 21/4, Moscow 105066, Russian Federation; Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the RAS. Nikolaeva str. 8, Novosibirsk, 630090, Russian Federation; e-mail: dbiryukov@hse.ru

The article examines how the Aristotelian paradigm of participation works in Gregory of Nyssa's and Gregory of Palamas' teachings. Gregory of Nyssa uses this paradigm while developing his teaching on human nature as a monad in the treatise "To Ablabius" and relies in this regard on the "Isagoga" by Porphyry. This version of the Aristotelian paradigm of participation, which is present in Porphyry and Gregory of Nyssa, includes, first, the discourse of the participation of hypostases in their own essence, and, second, the discourse of divisibility of the participating whereas the participated remains indivisible. Gregory Palamas also uses the Aristotelian paradigm of participation in his argumentation on nonparticipability of the divine essence, and, as I suggest in the article, borrows it from Gregory of Nyssa. At the same time, Palamas transforms this discourse and associates the category of divisibility with the situation of participation as such, so that the participated appears divisible. This allows him to assert that in God the energies are participable and not the Divine essence.

Keywords: Gregory of Nyssa, Gregory of Palamas, Porphyry, participation, essence, hypostasis, energies, species, monad, divisibility, universals

Citation: Biriukov D.S. "The Aristotelian Paradigm of Participation in Byzantine Theology: Gregory of Nyssa on Human Nature as a Monad and Gregory of Palamas on Impossibility of Participation in the Divine Essence", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 36–58.

References

- Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1891. 837 p.
- Aristotle. *Sochineniya v chetyreh tomah*. T. 2, pod red. Z.N. Mikeladze [Essays in four volumes, Ed. Z. Mikeladze, T. 2]. Moscow, 1978. (In Russian)
- Balás, D. "Plenitudo humanitatis: The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa", in: *Disciplina Nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans*, ed. D.F. Winslow. Cambridge, MA 1979, pp. 275–281.

Biriukov, D. "Aristotelevskie kategorii v trinitarnom diskurse v kontekste polemiki mezhdru Evnomiem i nikejcami" [Aristotelian Categories in Trinitarian discourse in the Context of the Controversy between Eunomius and the Nicaeans], in: *Platonovskie issledovanija*, Vyp. 10/1, 2019, pp. 107–116. (In Russian)

Biriukov, D. *Prichastnost' i universalii v vostochno-hristianskoj mysli: nekotorye temy i linii* [Participation and Universals in the Eastern Christian thought: Some Themes and Lines.], St. Petersburg, 2016. 231 p. (In Russian)

Biriukov, D. "Prirodnaja i individual'naja prichastnost' i ih vzaimootnoshenija v uchenii Origena" [Natural and Individual Participation and Their Relationship in the Teaching of Origen], in: *Filosofija. Zhurnal Vysšej shkoly jekonomiki*, 2 (1), 2018, pp. 52–70. (In Russian)

Biriukov, D. "Tema ierarhii prirodnogo sushhego v palamitskoj literature. Ch. 1. Predystorija temy ierarhii sushhego i vozniknovenie jetoj temy v palamitskih sporah" [Taxonomies of Beings in the Palamite Literature: Gregory Palamas and David Disypatos. Part 1. Early History of the Topic of Hierarchy of Beings and Appearance of This Topic in the Palamite Controversy], in: *Konstantinove Listy*, 2017, T. 10, No. 2, pp. 15–22. (In Russian)

Biriukov, D. "Tema ierarhii prirodnogo sushhego v palamitskoj literature. Ch. 2. Palamitskoe uchenie v kontekste predshestvujushhej tradicii i ego recepcija v russkoj religioznoj mysli XX v. (Filosofija tvorcestva S.N. Bulgakova)" [Taxonomies of Beings in the Palamite Literature. Part 2. The Palamite Doctrine in the Context of the Previous Tradition and Its Reception in the Russian Religious Thought of the 20th Century (the Philosophy of Creation by Sergei Bulgakov)], in: *Konstantinove Listy*, 2019, T. 12, No. 2, pp. 69–79. (In Russian)

Biriukov, D. "Voshozhdenie prirody ot malogo k sovershennomu": Sintez biblejskogo i antichnogo logiko-filosofskogo opisani j porjadka prirodnogo sushhego v 8-j gl. Ob ustroenii cheloveka Grigorija Nisskogo [‘Ascent of Nature from the Lower to the Perfect’: Synthesis of Biblical and Logical-Philosophical Descriptions of the Order of Natural Beings in the *De opificio hominis* 8 by Gregory of Nyssa], in: *Intellektual'nye tradicii v proshlom i nastojashhem*, ed. M. Petrova, Vyp. 2. Moscow: Akvilon, 2014, pp. 221–250. (In Russian)

Candal, M., S.I. "El 'Teófanés' de Gregorio Pálamas", in: *Orientalia Christiana Periodica*, 1946, Vol. XII, No. 2, pp. 238–261.

Cherniss, H. "The Platonism of Gregory of Nyssa", in: *University of California. Publications in Classical Philology*, 1930, 11, pp. 1–92.

Cross, R. "Gregory of Nyssa on Universals", in: *Vigiliae Christianae*, 2002, 56, pp. 372–410.

De Libera, A. *L'Art des généralités — théories de l'abstraction*. Paris, 1999. 101 p.

Dexippi in Aristotelis categorias commentarium, ed. A. Busse, (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.2). Berlin: Reimer, 1888. 106 p.

Fragmenty rannih stoikov. T. II. Ch. 1, Perevod i kommentarii A.A. Stoljarova [Fragments of early Stoics. Vol. II, Ch. 1, Translation and comments by A.A. Stolyarov]. M.: GLK, 1999. 272 p. (In Russian)

Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα, Τ. Β΄. Θεσσαλονίκη, 1994. 702 σ.

Gregorii Nysseni opera, Vol. III, Pars I, Auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit W. Jaeger. Leiden, 1958. 291 p.

Gregorii Nysseni opera. Contra Eunomium Libri I et II, pars prior, Ed. W. Jaeger, Leiden, 1960. 409 p.

Hübner, R. *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der 'physischen' Erlösungslehre*, Leiden, 1974. 377 p.

Maioli, B. *Porfirio. Isagoge*. Padua, 1969, (Studium Sapientiae 9).

Nikolaeva N.G. "Logicheskij 'superlativ' i sposoby ego peredachi v slavjanskom perevode Areopagitik 1371 g." [Logical "Superlative" and How It Is Transmitted in the Slavic Translation of the Areopagitics of 1371], in: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, Ser. 9, Jazyk i literature, 2007, Vyp. 3, Ch. II, pp. 198–203. (In Russian)

Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categoriae commentarium, ed. A. Busse, Berlin, 1887. (Commentaria in Aristotelem Graeca, IV.I). 182 p.

Porphyre. *Isagoge*, Texte grec et latin, traduction par A. de Libera et A.-P. Segonds, Introduction et notes par A. de Libera. Paris, 1998. 101 p.

Porphyry: *Introduction*, Transl., comm. J. Barnes. Oxford, 2003. 415 p.

Saint Basile. *Lettres*, Ed. Y. Courtonne, Vol. 1. Paris, 1957. 223 p.

Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, Ed., transl., study R. Sinke-wicz, (Studies and Texts. Vol. 83), Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. 288 p.

Seleznev M.G. “Ot “Cheloveka” mifa k “Adamu” genealogij” [From the “Man” of Myth to the “Adam” of Genealogies], in: *Svet Hristov prosveshhaet vseh: Al’manah Svjato-Filaretovskogo pravoslavno-hristianskogo instituta*, 4, 2011, pp. 189–197. (In Russian)

Sv. Grigorij Nisskij. *Ob ustroenii cheloveka*, Per., poslesl. i prim. V.M. Lur’e [St. Gregory of Nyssa. On the Dispensation of Man, Transl., afterword and note by Vadim Lurie]. St. Petersburg, 2000. 220 p. (In Russian)

Sv. Vasilija Velikogo arhiepiskopa Kesarii Kappadokijskoj pis’mo (38) Grigoriju bratu o razlichenii sushhnosti i ipostasi, Per. A.V. Ivanchenko, A.V. Mihajlovskogo [St. Basil the Great Archbishop of Caesarea of Cappadocia’s letter (38) to brother Gregory on the distinction of essence and hypostasis, Transl. by A.V. Ivanchenko, A.V. Mikhailovsky], in: *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*. Moscow, 1996, pp. 272–278. (In Russian)

Stoicorum Veterum Fragmenta, Collegit Ioannes ab Arnim, Vol. II, *Chrysippi fragmenta. Logica et physica*. Leipzig: Teubner, 1903. 348 p.

Tvorenija svjatogo Grigorija Nisskogo. Chast’ sed’maja [The works of Saint Gregory of Nyssa. Part of the seventh], Moscow, 1865. 536 p. (In Russian)

Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden, 2000. 271 p.

Zachhuber, J. “Once Again: Gregory of Nyssa on Universals”, in: *Journal of Theological Studies*, 56, 2005, pp. 75–98.

Zykov, V. “Individual’nyj “Adam” i “chelovek” kak rodovoe ponjatie v povestvovanijah o sotvorenii cheloveka (Byt. 1–2 i rodstvennye teksty) v evrejskoj i grecheskoj Biblii” [The Individual “Adam” and “Man” as a Generic Concept in the Narratives of the Creation of Man (Gen. 1–2 and Related Texts) in the Hebrew and Greek Bible], in: *Indoevropskoe jazykoznanie i klassicheskaja filologija-XXI. Materialy chtenij, posvjashhennyh pamjati professora Iosifa Moiseevicha Tronskogo. 26–28 ijunja 2017 g.* St. Petersburg, 2017, pp. 288–293. (In Russian)