

# ФИЛОСОФИЯ

Н.С. Рыбаков, Н.А. Рыбакова

## ТЛЕНИЕ И ТЛЕННОСТЬ В ХРИСТИАНСКОМ МИРОСОЗЕРЦАНИИ: ОРИГЕН, АВГУСТИН И АРЕОПАГИТ

Представления о старении и старости в христианском мирозерцании опираются на категорию "тленность", которая играет роль качественного показателя бытия человека в нынешнем и будущем веке. В истории христианского учения данную категорию рассматривали Ориген, Августин Блаженный, Дионисий Ареопагит.

Ориген выделяет три основных положения: 1) "тленное" и "смертное" приложимы к телесной материи; 2) "если что-либо смертно, то оно в то же время и тленно, но не наоборот: что-либо тленное не может быть названо в то же время и смертным. Например, камень или дерево мы называем тленными, но, однако не называем их смертными" [1, с. 102]; 3) источник нетления заложен в совершенной душе, наставленной в догматах нетления, которую также называют и одеждой тела по аналогии с Иисусом Христом, именуемым "одеждой святых".

Интересны и методологически значимы воззрения Августина Блаженного. Он исходит из догмата Троичности и строит свои рассуждения на сопоставлении простого и составного. Заметим, что эти категории с трудом поддаются строгому определению, хотя на интуитивном уровне они могут быть использованы довольно успешно. В частности, можно считать, что простое – то, что "ни из чего не состоит", "ни из чего не составлено". Составное же потому и составное, что оно уже "из чего-то состоит" и в нем могут быть выделены разные фрагменты. При анализе категорий "простое" и "составное" напрашивается вывод о том, что простое есть *непосредственно целое*, в котором отсутствуют какие-либо части, тогда как составное есть такое целое, у которого выделяются, как минимум, две части. Простое и составное – оба целые, но это разные целые, составное есть *композиционное целое* в отличие от простого как непосредственного целого.

Августин Блаженный исходит из того, что есть "только одно простое, и потому единственное неизменяемое Благо – Бог" [2, с. 476]. В полном соответствии с логикой простого он говорит о его неизменяемости, причем оно может быть только одним-единственным. Простое единственно и неизменяемо, ибо если оно будет изменяться, то тем самым будет отвергать свою собственную природу, так как изменение означает переход из одного состояния в другое, для чего необходима составность, которой у простого нет и не может быть. Но такое простое не столь просто и примитивно, как это может показаться на первый взгляд.

Этим простым, которое есть Благо, утверждает Августин, "сотворены все блага, но не простые, а потому и изменяемые" [2, с. 476]. Он специально подчеркивает, что именно "сотворены, т.е. соделаны", а не "рождены". Он различает, если иметь в виду активность простого как неизменяемого и единственного Блага – Бога, *рождение* от Него и *сотворение* Им. Различие между этими категориями заключается в том, что рожденное от простого по происхождению своему есть то же, "что и то, от которого оно рождено". А поскольку то, что рождено и что есть то же, тем не менее, не совпадает с ним, постольку то, что рождено, как другое простое, есть Сын по отношению к тому, от которого это простое родилось, то есть к Отцу. Но так как они вместе суть одно и то же, то Сын и Отец, взятые вместе с Духом Святым, суть единый Бог. В этой неизменяемой и единственной простоте (Единице) сокрыта тайна Святой Троицы, о которой известно, что каждая из трех ипостасей не есть то же самое, что являют собой две другие: Отец не есть ни Сын, ни Дух Святой, Сын не есть ни Отец, ни Дух Святой, Дух же Святой не есть ни Отец и ни Сын. Вместе же они не только едины, но в силу своей исходной простоты суть одно и то же. Сие Благо, говорит Августин, "одинаково просто, неизменяемо и совечно. И эта Троица есть один Бог и не теряет своей простоты от того, что Троица" [2, с. 476]. Эта Троица не теряет своей простоты потому, что то, что имеет, и "есть Она сама, за исключением того, что говорится о каждом лице по отношению к другому" [2, с. 476].

Итак, рожденное от простого и единственно неизменяемого Блага есть, во-первых, оно же само, такое же простое, что и исходное, стало быть, оно также неизменяемо и совечно; во-вторых, Оно есть то, что оно имеет, то есть по отношению к данному простому категории "быть" и "иметь" означают одно и то же, они тождественны; в-третьих, если речь заходит о каждом лице самом по себе, то применительно к каждому из них самому по себе опять-таки справедливо тождество категорий "иметь" и "быть"; в-четвертых, когда говорится о каждом лице в его отношении к другому, то тождество данных категорий распадается, поскольку сами лица различны. Вывод, который делает Августин, таков: "...насколько говорится о Ком-либо из них в отношении к Нему же, Он есть то, что имеет; так, например, сам Он по себе называется живым, как имеющий жизнь, и эта жизнь есть сам Он" [2, с. 476].

Иными словами, иметь что-либо, например, жизнь и быть, скажем, живым применительно к данному простому и неизменяемому Благу – Богу означает одно и то же. В приведенных словах Августина Блаженного заключен и более строгий смысл: не только "иметь" и "быть" – одно и то же, то есть перед нами тождество двух, воспользуемся здесь языком логики, предикатов между собой, но, поскольку они суть предикаты одного и того же одного простого и неизменяемого Блага, которое есть по отношению к ним субъект, то они в то же время тождественны самому субъекту: Он не просто имеет жизнь, Он не просто живой, но Он и есть сама жизнь, равно как и жизнь есть Он сам.

В этой изначальной простоте заключены все остальные ее признаки и характеристики, которые от нее не отторжимы, каждая из них в равной мере представляет изначальную простоту в полной мере, то есть живет этой простотой. Простота, как Благо, как Бог, не отторгает от себя ни одного из своих атрибутов – это недопустимо по изначальному смыслу. Здесь имеет место абсолютная невозможность, какой бы то ни было лишения чего бы то ни было от чего бы то ни было. Совсем неслучайны в этой связи слова Августина Блаженного о том, что "простою называется та природа, которой несвойственно иметь что-либо такое, что она могла бы потерять..." [2, с. 476]. И далее он приводит пример с сосудом и жидкостью, содержащейся в нем. Это разное: иное – содержащее (сосуд) и иное – содержимое (жидкость), так что ни сосуд не есть жидкость, ни жидкость не есть сосуд. Ни один из этих предметов не есть другой предмет, а потому они могут лишиться друг друга, перейти независимо друг от друга в иные состояния, изменить свои свойства. Примеры, приведенные Августином, говорят, во-первых, о том, что данные предметы не рождены, а соделаны, и что, во-вторых, они являются составными, содержащими части.

После этих рассуждений Августин переходит к рассмотрению категории "нетленное тело", к выяснению смысла нетленности в ее отношении к телу. Суть его рассуждений опирается на ту схему, что была нами только что рассмотрена. При этом он еще раз констатирует, что "истинно

божественное по-тому и называется простым, что в нем (не)\* одно дело свойство, и совсем иное – субстанция" [2, с. 478], то есть начинается с того, что выясняет, как соотносятся между собой тело и нетление. Ответ на этот вопрос связан с исследованием сути нетленного тела: простое ли оно или же составное. Если нетленное тело простое, божественное, то тело и нетленность должны были бы быть неотторжимыми друг от друга. Это значило бы, что нетленность была бы телесной и что нетленность тела и телесность нетленности являлись бы одним и тем же.

Нетленное тело, как подчеркивает Августин, должно "иметь неутрачиваемое свойство самого нетления" [2, с. 477], но так как "телесная субстанция останется", то нетленное тело не будет само нетление. Одно дело – тело, которое есть не что иное, как субстанция, другое дело – нетление как свойство данной субстанции. Иначе говоря, тело не есть то, что оно имеет. Тело не является простым, значит, божественным, оно составно, имеет разные части.

В своем рассуждении Августин сопоставляет нетленность тела в целом с нетленностью его отдельных частей и приходит к выводу, что нетление в каждой отдельной части тела будет цельным, нетленность как смысл нетления везде одна и та же, сущность ее не может меняться. Она проста, так что ни одна часть тела не будет нетленнее другой, – все они окажутся нетленными в одинаковой степени. Само же тело, поскольку оно составлено из частей, является разнообъемным. Скажем, рука объемнее, чем палец. Нетленность же этих частей одинакова. Стало быть, нетленное тело в силу его субстанциальности не может стать божественным, простым и неизменяемым по самой своей природе, оно может лишь приобщиться к неизменяемой нетленности.

То, о чем размышляет Августин Блаженный, по сути дела представляет собой древнюю и в то же время постоянно актуализирующуюся проблему соотношения между миром здешним, земным, эмпирическим, вещественно воплощаемым и миром небесным, трансцендентным, смысловым, непреходящим. Он пытается осмыслить, каким образом божественное (вечное, смысловое) "входит" в земное, вещественное, как оно пребывает в нем, как и насколько преобразуется от этого земное и как долго продлится это преобразование.

Применительно к проблеме нетленности задача человека в свете сказанного предстает как задача "облечения в нетление" в связи с дальнейшим преображением и восстановлением человеческой природы. Что касается плоти Христа, то о ней Августин говорит следующее: "Ибо Самого Его он восставил от земли так скоро, что плоть Его не познала тления" [3, с. 185].

Довольно сложна и значительна позиция Дионисия Ареопагита. Тлением он называет "неправильное и нарушающее гармонию порядка движение природы" [4, с. 161], что свидетельствует об основательной категориальной построенности мысли Ареопагита.

Тление, согласно мысли Ареопагита, есть "движение природы". Но какой именно природы? Речь идет не о природе в смысле предмета изучения в естествознании, а в смысле сущности: под природой здесь понимается сущность. Но сущность чего именно мыслится? Прежде всего, о сущности Бога как всеобщей и все превосходящей Причине. В таком случае встает вопрос: если тление есть движение природы и если природа – это первосущность, то каким может быть само упоминаемое движение обозначенной природы как сущности?

Из высказывания Максима Исповедника видно, что тление есть "неправильное и нарушающее гармонию порядка" движение, короче, оно есть "нарушение гармонии". Движение природы (=сущности) может быть правильным, не нарушающим гармонию, и неправильным, нарушающим гармонию порядка. В чем выражается порядок, какова его гармония? И что значит "природа (=сущность) движется в гармонии порядка"?

Тление есть движение природы. Но это такое движение, которое является неправильным, нарушающим гармонию ее (природы) порядка. Когда в природе (=сущности) царит гармония, то о тлении как нарушении гармонии порядка речи быть не может. Гармония может царить, прежде всего, в нетленной сущности, каковой обладает лишь высшее существо, Бог. Можно ли вообще говорить о повреждении природы Бога? Можно искаженно думать о Нем, но природа

---

\* В тексте, который мы цитируем, стоит отрицание *не*, которое, однако, по смыслу явно не годится. Видимо, тут техническая опечатка, поэтому мы и заключили *не* в угловые скобки. – *Авт.*

Его не подлежит тлению. Это вытекает из тех атрибутов, которые приписывает Богу как высшей Причине всего Дионисий Ареопагит в "Таинственном богословии". Бог "не есть и не имеет ничего из того, что существует", высшее "не выразимо и немислимо", Оно ни "стоит, не движется", "ни живет и не есть ни жизнь, ни субстанция, ни вечность, ни время", "не единое и не единство" [5, с. 463-464]. Сущность (природа) Бога непостижима, она неподвижна, неизменяема, нетленна – ничто не в состоянии нарушить гармонию ее порядка. Категория тления, поэтому может быть приложима лишь к миру тварному, здешнему. Тление есть движение, нарушающее гармонию порядка именно тварной природы (сущности). Возникает вопрос, каким же образом может повреждаться, и повреждается природа сущего?

Дионисий Ареопагит констатирует: "Да и ничто из сущего не гибнет в существе и по природе, только логос гармонии и соответствия теряет - от недостатка свойственного природе порядка - способность оставаться прежним" [4, с. 161]. На эти слова Максим Исповедник откликается так: "*Заметь*, что ничто из сущего не гибнет в существе" [4, с. 161]. Сущее, существующее, обладающее существованием – тут можно было бы привести много синонимов и близких по смыслу категорий – не гибнет "в существе". Эти слова примечательны. Оказывается, что по своей природе (=сущности) в самом тварном мире тоже ничто не подвержено тлению. Точнее говоря, тлению не подвержены логосы (смыслы, идеи) вещей (сущего). Логосы воплощаются в вещественном материале (сущем), который имеет телесное существование. И если логосы вещей, то есть их сущности, смыслы неизменны и, стало быть, нетленны, то ведь между логосом и вещью пролегает определенная дистанция – они не суть одно и то же. Это значит, что между ними должно устанавливаться соответствие: логос, скажем, цветка должен соответствовать самому же телесно-вещественному предмету – цветку, но никак не крокодилу. И если между ними устанавливается полное соответствие, то можно говорить о порядке воплощенного бытия, о полноте сущего, наконец, о гармонии в бытии. Если же это соответствие частичное, неполное, деформированное, поврежденное, то гармония порядка в этом случае нарушается, тело подвергается тлению, разрушается.

Неслучайно в христианской метафизике говорится об идеях как нормах бытия. Здесь имеются в виду идеи, действующие в мире, которые вносит в мир Бог в акте творения и которые образуют "энтелехийную" сторону в эмпирическом бытии [6, с. 207]. Исток, основа тления в мире – возникновение несоответствия между идеей и ее воплощением в предметном бытии в силу того, что "логос гармонии и соответствия теряет... способность оставаться прежним". Сущность, которая пребывает в здешнем мире, тлению не подвержена, хотя, разумеется, она отнюдь не божественной природы и лишь привнесена в мир Богом в акте творения.

Вместе с тем в утверждение о неповреждении сущности следует внести уточнение. Повреждается не сущность сама по себе, а, как это следует из слов Ареопагита, логос гармонии и соответствия. Но ведь логос гармонии и соответствия – тоже разновидность логоса, стало быть, в известной степени, логос. В таком случае повреждается логос или не повреждается? На этот вопрос можно было бы ответить так: какие-то логосы повреждаются, как, например, логос гармонии и соответствия логоса вещи самой вещи, а какие-то не повреждаются, например, логосы самих вещей. Но, по-видимому, более правильным будет иной ответ. Дело в том, что на существо (природу) в тварном мире распространяется общее утверждение о повреждении гармонии и порядка, то есть природа подвержена тлению. По сути дела, логосы тварного мира оказываются в двойственном, противоречивом положении: с одной стороны, будучи логосами, они сохраняют вечность и нетленность, полученную ими от Божественного Логоса, поскольку причастны ему; с другой же, они сами уже не являются божественными логосами, так как привнесены в мир Богом в акте творения, а потому являются как бы его отблесками. Их собственная сущность причастна нетлению, но иное – сущность логоса и иное – нетление. Потому-то рано или поздно они утрачивают способность оставаться прежними в силу ослабления и потери логоса гармонии и соответствия, удерживающего прежде всю полноту бытия, обеспечивающего норму бытия мира. Можно сказать, что в тварном мире нет ничего нетленного, а что найдется в нем нетленного, то не от мира сего!

Итак, в тварном мире, о котором идет речь, царит недостаток "свойственного природе порядка", иными словами, между логосом вещи и самой вещью существующие гармония и соответствие оказываются, как правило, неполными, недостаточными. Абсолютного соответствия и абсолютной гармонии нет, - имеет место лишь та или иная степень гармонии, стало быть, та или иная степень повреждения порядка самой природы (сущности). Она-то и выступает своеобразной стартовой площадкой для дальнейших движений природы, для ее изменений. Изменение и движение всегда имеют направленный характер, они векторны. Стало быть, изменение поврежденного порядка природы может осуществляться, во-первых, в направлении повышения порядка и гармонии, во-вторых, в направлении их понижения.

В первом случае движение будет созидательным, а значит, правильным, по-скольку, по словам Ареопагита, оно все больше "причастует Добру". "И одни причаствуют Добру в совершенстве, другие более или менее Его лишены, третьи имеют к Добру еще более смутную причастность, а четвертым оно является в виде предельно слабого отголоска" [4, с. 147]. Добро является каждому в соответствии с его способностью. Ареопагит утверждает, что "все сущее, поскольку существует, представляет собой добро, происходящее из Добра" [4, с. 147], "а вот такого, что во всех отношениях лишено Добра, вовсе нигде не было, нет, не будет и быть не может" [4, с. 149].

Во втором случае движение оказывается неправильным, ибо снижает степень порядка, расстраивает гармонию. Такое движение и представляет собой тление. Каков же его предел? Исходя из эмпирического опыта, можно сказать: полная гибель, распад, смерть. Что все это представляет в категориальном контексте христианской метафизики, вариант которой мы имеем в трактате Дионисия Ареопагита?

Понижение гармонии и нарушение порядка есть лишение Добра, снижение его в сущем. Что это означает? На многочисленных примерах Ареопагит показывает, что "даже тот, кто стремится к самой худшей жизни..., самим тем, что стремится, и стремится жить,... причаствует Добру" [4, с. 151]; "если полностью уничтожить Добро, не останется ни сущности, ни жизни, ни желания, ни движения, и ничего другого" [4, с. 151]; "зла, полностью от Добра отпавшего, ни в более, ни в менее благих не бывает" [4, с. 153]; "в *числе* сущих нет зла" [4, с. 155]; "и не от Бога зло" [4, с. 157]; "и не в ангелах зло" [4, с. 159]; "и демоны по природе не злы" [4, с. 159]; "пусть кто-то скажет, что души злы?" [4, с. 167]; "в бессловесных животных нет зла" [4, с. 169]; "и во всей природе нет зла" [4, с. 169]; "и не в телах зло" [4, с. 171]; "и не в материи зло" [4, с. 173].

Но в чем же тогда скрыта сущность зла? Дионисий Ареопагит приходит к выводу, что "ни свойственное демонам, ни нам свойственное зло не представляет собой сущее зло, но есть лишь недостаток, отсутствие полноты свойственных нам благ" [4, с. 169]; "зло... природы состоит в неспособности исполнить свою природу" [4, с. 171]; зло "и для умов, и для душ, и для тел есть слабость в использовании и уклонении от обладания собственными благами" [4, с. 173]. Он утверждает: "Суммируя, можно сказать, что добро происходит от единой всеобщей Причины, зло же от многих частичных оскудений" [4, с. 177]. "Остается считать, - говорит он в другом месте, - что зло представляет собой слабость и убывание Добра" [4, с. 179], оно "не имеет субстанции" [4, с. 181] и есть "ущербность, недостаток, немощь, несоразмерность, грех, ... бессущественность и само никогда никак ничего несуществование" [4, с. 183].

Итак, тление относительно с нетлением, сущность которого, в свою очередь, сокрыта в вечной и все превосходящей Причине - в Боге, который есть Высшее Благо и Добро. Тление появляется в тварном мире через привнесение в него божественных идей, причем основанием для этого оказывается возникающее здесь несоответствие идей вещам, причиной которого, со своей стороны, является не рождение, но созидание: идеи просты, но вещи (тела) составны, а потому между ними и возникает дистанция как несоответствие одного другому. Но это означает, что в силу причастности тварного мира Добру в нем возникает как движение в сторону повышения степени этой причастности, так и движение, понижающее эту степень, то есть появляется зло "как неспособность исполнить свою природу", как немощь, слабость, отпадение от Добра. И хотя тление не для всего, говорит Ареопагит, есть зло и не совершенное зло, тем не менее, без категории зла при истолковании природы тления обойтись невозможно.

Продолжим анализ категории "тленность". Прежде отметим, что когда говорится о тлении, то рассуждения осуществляются с использованием категорий Добра и зла. При этом внимание акцентируется на том, что зло представляет собой неспособность сущего исполнить свою природу, удержать себя как сущее. Это обстоятельство наводит на мысль, что отмеченное выше несоответствие между логосом вещи и самой вещью характеризуется, во-первых, внутренним напряжением, во-вторых, вследствие этого, стремлением изменить степень существующего соответствия. И даже уже существующая гармония требует для своего сохранения приложения некоторой силы. Еще большая сила требуется для повышения степени гармонии и порядка. Именно это следует иметь в виду, когда говорится об исполнении сущим своей собственной природы. Таким образом, для сохранения, а тем более, для повышения степени соответствия требуется сила, которой надо обладать и которую необходимо откуда-то взять. Добро дает силу тому, что в какой-то степени Его лишено [4, с. 147]. Сила производит действие и характеризуется определенной мощностью. Мощность же действия силы зависит от того запаса энергии, которым обладает сущее. В итоге анализ категории "тленность" дополняется еще рядом новых категорий, среди которых мы обнаруживаем категории "сила" и "энергия". И хотя эти категории довольно широко используются в современном естествознании, в частности, в физике, тем не менее, своими истоками они уходят в античность к Аристотелю, получают свое истолкование и в мистическом богословии и, прежде всего, через соотношение Божественной сущности и нетварных энергий.

Сущность Божия непостижима, неохватна, бесконечна. Первый момент в Боге, пишет А.Ф. Лосев, анализируя трактат Дионисия Ареопагита, – это "сверхсущая сущность, та бездна света, которая уже мрак" [7, с. 74]. Это – абсолютный апофатизм, который оборачивается, говорит он, агностицизмом и атеизмом. Потому необходимо, чтобы эта сверх-сущая бездна как-то и существовала, проявляла себя: так мы приходим к энергии [7, с. 75]. В.Н. Лосский пишет о различении в Боге "сущности или, в собственном смысле слова, природы, неприступной непознаваемой, несообщаемой, и энергий или божественных действий, природных сил, неотделимых от сущности, в которых Бог действует во вне, Себя проявляя, сообщая, отдавая" [8, с. 55]. Между сущностью и энергией имеется антиномия, причем, пишет А.Ф. Лосев, она является принципом объяснения вообще всех антиномий между ними: "1. Сущность непознаваема, энергия познаваема и расчленима. 2. Сущность – чистое отрицание, энергия – чистое, раздельное утверждение. 3. Сущность бесконечна и абсолютно едина. Энергия – конечна, множественна, имеет очертание и вид. И т.д." [7, с. 76]. Именно по этой причине рассматривая тление и тленность нельзя игнорировать не только данные категории, но и вообще необходимо рассмотреть сам процесс тления не только на уровне сущности, но также на уровне силы и энергии.

Когда Дионисий Ареопагит говорит о действии демонов, разрушающих природу сущего, чтобы выяснить, являются ли они злыми по отношению к себе и для других, то задает вопрос: "Если по отношению к самим себе, то самих себя и губят, если же для других, то, *как и что, они губят: сущность, силу или энергию?*" [4, с. 161]. (Выделено нами – *Авт.*). Отвечая на него, он констатирует: "Того же, что совершенно непричастно Добру, не находится среди сущих. Это рассуждение применимо и к гибели силы и энергии" [4, с. 163]. Потому сила и энергия тоже подвержены тлению. Но чтобы уяснить, как это осуществляется, следует прежде обозначить соотношение между сущностью, силой и энергией. Сущность, как это вытекает из соотношения и связи сущности и энергии, проявляется через энергии, причем она может это проделывать множественными способами, число которых в силу бесконечности сущности бесконечно. Но поскольку сущность абсолютно едина, а энергия множественна, и поскольку сущность проявляется через энергии, постольку в этом уже заложена возможность неадекватного, деформированного проявления самой сущности, которая, таким образом, подвергается распадению.

Отличие силы от энергии, говорит Максим Исповедник, "такое же, как – свойства от энергии, которая свойственна. А свойство есть постоянное качество" [4, с. 161]. И поясняет сказанное примером: "...огонь имеет силу греть, и способность нагревать – это его свойство, или качество. Когда какое-то тело нагревается, действует свойственная или соответствующая качеству огня

энергия, ибо это есть проявление энергии, свойственной огню. Ведь сама по себе сила обладает энергией, ибо самой силе принадлежит совершаемое ею действие. Ведь сила оценивается по делу" [4, с. 161]. И поскольку сила есть свойство, постоянное качество, которое проистекает от сущности, то тление (растление) сущности непременно оборачивается тлением (растлением) и свойств (качеств), за которые сущность ответственна, стало быть, тление сущности проявляется в силе, точнее, оборачивается ее утратой, упадком, выражается в обессилении. Поскольку же сила обладает энергией и производит благодаря этому действие, то по характеру действия как проявления силы можно судить о растлении силы, проявленном именно в энергии, выражающемся в ее рассеянии. Конечное звено этой цепи, растление энергии, есть "неспособность, проявляясь, соответствовать порядку, соразмерности и гармонии" [4, с. 161]. Растление энергии оборачивается тем, что соответствие логоса вещи и самой вещи перестает сохраняться на должном уровне и проявляется в неудержимом распаде, рассыпании и гибели сущего. Этот процесс, во-первых, оказывается интегральным, то есть гибель сущего есть гибель его как целого, а не только какой-то его отдельной части, во-вторых, сама гибель, поскольку проявляется, эмпирически наблюдаема и поддается исследованию.

Максим Исповедник говорит, что "неправильное проявление лишает способности пребывать такими, какими были, и силу, и энергию, и сущность. При совершенной же, а не частичной утрате названного разрушается и основа силы и энергии; ни силы, ни энергии, равно как сущности, и даже самого тления не остается, когда погибает то, что подвержено тлению" [4, с. 161]. По характеру действия, по неправильному проявлению, выражаемому в рассеянии энергии можно свидетельствовать и об утрате способности у силы, энергии и сущности пребывать такими, какими они были, об утрате способности соответствовать вещи своему логосу, не говоря уже о неспособности логоса гармонии и соответствия выполнять свою функцию удержания порядка в прежнем состоянии.

Подведем итог сказанному относительно категорий "тление" и "тленность".

I. У Оригена речь идет о приложимости и мировой распространенности тления, а именно, о приложимости тления ко всей телесной материи. Он указывает и сущность, противостоящую тлению: это есть совершенная душа. А значит, источник и первопричина как тления, так и нетления выше телесной материи, к которой эти процессы лишь прилагаются, находясь в душе.

II. Августин Блаженный пытается найти смысловую возможность здешнему, нынешнему тленному телу "облечься в нетление".

III. Дионисий Ареопагит проводит мысль о том, что самим собой тление не определяется. Тление есть частичное, относительное отрицание, оно всегда разворачивается в плане Бытия и существует за его счет. Тление связано с убылью и недостатком Бытия как Блага. В индивидуальной сущности оно разворачивается через утрату силы и энергии до полного уничтожения сущности, а стало быть, и самого тления.

## Литература

1. Ориген. О началах. Самара, 1993.
2. Августин Блаженный Аврелий. О граде Божиим. Творения. Кн. I-XIII. Т. III. СПб.-Киев, 1998.
3. Августин Блаженный Аврелий. О граде Божиим. Творения. Книги XIV-XXII. Т. IV. СПб.-Киев, 1998.
4. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб, 1995.
5. Таинственное богословие Дионисия Ареопагита. Послание к Тимофею // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы. Исследования, архивные материалы. СПб., 1997.
6. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1996.
7. Лосев А.Ф. О сущности и энергии (имени) // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы. Исследования, архивные материалы. СПб., 1997.
8. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.