

На правах рукописи

Гагинский Алексей Михайлович

**ОНТОТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА
В ГРЕЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКЕ III-IV ВВ.**

Специальность 09.00.03: История философии

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Москва – 2012

Работа выполнена в секторе философии религии Федерального государственного бюджетного учреждения науки Института философии Российской академии наук.

Научный руководитель: кандидат философских наук **А.Р. Фокин**

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, **В.Я. Саврей**

кандидат философских наук, руководитель научных проектов в Северо-западном региональном центре культурологических и религиоведческих исследований при Ленинградском государственном университете им. А.С. Пушкина, **Д.С. Бирюков**

Ведущая организация: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, богословский факультет, кафедра систематического богословия и патрологии.

Защита состоится «__» _____ 2012 г., в «__» часов на заседании диссертационного совета Д.002.015.04 по защите диссертаций в Институте философии РАН по адресу: 119991, г. Москва, ул. Волхонка, 14.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Федерального государственного бюджетного учреждения науки Института философии Российской академии наук.

Автореферат разослан «__» _____ 2012 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
доктор философских наук, доцент

Ю.В. Синеокая

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования

Во второй половине XX в., в частности, после статьи М. Хайдеггера «Онто-тео-логическое строение метафизики»¹, вопрос о соотношении философии и теологии стал привлекать все большее внимание исследователей. А именно, возникла необходимость прояснить, *как соотносятся понятие бытия и идея Бога?* В последнее время возникло даже целое направление, поставившее своей задачей уяснить взаимосвязь онтологии и теологии, иными словами, онтотеология превратилась в особую предметную область², которая оказалась весьма плодотворной для современной философии. Данной проблематике уделяли внимание такие именитые мыслители, как П. Тиллих³, Э. Левинас⁴, Ж. Деррида⁵, Х. Яннарас⁶, Ж.-Л. Марион⁷ и др. При этом очевидно, что разработка указанной темы предполагает и изучение предшествующей традиции — отнюдь не случайно, что уже дискурс Хайдеггера строится ретроспективно, т.е. историко-философски (лекции о Шеллинге, Гегеле и т.д.). Поэтому вполне естественно, что современные мыслители (к примеру, Ж. Деррида, Х. Яннарас, Ж.-Л. Марион и др.) обращаются к таким фигурам,

¹ *Heidegger M. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956/1957) // Idem. Identität und Differenz. – Frankfurt am Main, 2006. – S. 51-79. (Gesamtausgabe; 11).*

² См. напр.: *Religion, Ontotheology, and Deconstruction / Ed. Ruf H. – New York, 1989; Milbank J. The Word Made Strange: Theology, Language, Culture. – Oxford, 1997; Robbins J. Between Faith and Thought: An Essay on the Ontotheological Condition. – Charlottesville, 2003; Nef F. Qu'est-ce que la Métaphysique? – Paris, 2004; Courtine J.-F. Invention Analogiae: Métaphysique et Ontothéologie. – Paris, 2005.*

³ *Тиллих П. Систематическая теология. – СПб., 2000. – Т. 1-2. – С. 163-278.*

⁴ *Lévinas E. Dieu et l'onto-théo-logie // Idem. Dieu, la mort et le temps. – Paris, 1993. – P. 137-253.*

⁵ *Derrida J. De l'esprit: Heidegger et la question. – Paris, 1987; Idem. Sauf le nom. – Paris, 1993; см. также: Derrida and Negative Theology / Ed. H. Coward, T. Foshay. – New York, 1992.*

⁶ *Γιανναράς Χ. Μετα-νεωτερική Μετα-φυσική. – Δόμος, 1993; Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога // Он же. Избранное: Личность и Эрос. – М., 2005. – С. 7-86.*

⁷ *Marion J.-L. Dieu sans l'être. – Paris, 1982; Idem. Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie cartésienne. – Paris, 1986; Idem. Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie // Revue Thomiste. – Toulouse, 1995. – Vol. 95, N. 1. – P. 31-66.*

как Григорий Нисский или Псевдо-Дионисий Ареопагит⁸. Это обстоятельство указывает на то, что назрела необходимость провести историко-философское исследование онтотеологической проблематики в греческой патристике, поскольку в этом отношении ей до сих пор не уделялось должного внимания.

Следует отметить, что потребность в таком исследовании существовала изначально. М. Хайдеггер критикует христианство за то, что оно представляет Бога как *causa sui*⁹, высшее сущее, где «Бог сам, как несотворенный Творец, “есть”»¹⁰. Иными словами, Бог оказывается лишь неким сущим, наряду с другими: «Бытие шире, чем все сущее... будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог»¹¹. В связи с этим немецкий философ с сожалением говорит о «долгой христианизации Бога» (*die lange Verchristlichung des Gottes*)¹². И хотя правомерность таких утверждений уже поставлена под сомнение¹³, необходимо добавить, что М. Хайдеггер говорит только о западной традиции, из поля его зрения выпал огромный культурный пласт — восточное христианство, его философия и богословие. Ведь если есть определенные основания говорить о том, что в западной традиции, по крайней мере, от Августина до Фомы Аквинского, сущность Бога понималась как бытие, или сущее *par excellence*, то что можно сказать в этом отношении о восточном христианстве? Надо полагать, что при настоящей степени изученности этого вопроса — почти ничего. В подтверждение этого тезиса можно сослаться на то обстоятельство, что в качестве примера отождествле-

⁸ См. напр.: *Zachhuber J.* Jean-Luc Marion's Reading of Dionysius the Areopagite: Hermeneutic and Reception History // *Reading the Church Fathers* / Ed. S. Douglass, M. Ludlow. – London, 2011. – P. 3-22; *Newheiser D.* Time and Responsibilities of Reading: Revisiting Derrida and Dionysius // *Ibid.* P. 23-43; *Jones T.* Emmanuel Levinas and Gregory of Nyssa on Reading, Desire and Subjectivity // *Ibid.* P. 63-81; *Douglass S.* The Combinatory Detour: The Prefix *Συν-* in Gregory of Nyssa's Production of Theological Knowledge // *Ibid.* P. 82-107.

⁹ *Heidegger M.* Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik... S. 77.

¹⁰ *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. – СПб., 1998. – С. 92.

¹¹ *Он же.* Письмо о гуманизме // *Он же.* Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С. 202.

¹² *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. – Frankfurt am Main, 1989. – S. 24.

¹³ Напр.: *Hankey W.* Why Heidegger's «History» of Metaphysics is Dead // *American Catholic Philosophical Quarterly.* – Washington, 2004. – Vol. 78. N. 3. – P. 425-443.

ния в восточной традиции сущности Бога с бытием нередко приводят слова Василия Великого¹⁴: «...сущность же не есть что-либо из не принадлежащего [Богу], но само бытие Бога»¹⁵. Но действительно ли кесарийский епископ имеет в виду то же самое, что и Фома Аквинский, который говорит, что «сущность Бога есть само Его бытие»¹⁶? При более внимательном рассмотрении вопроса становится ясно, что такая трактовка обусловлена как раз позднейшей западной онтотеологической традицией, сквозь призму которой исследователи смотрят и на Василия Великого¹⁷.

Таким образом, складывается не самая благоприятная ситуация: философы, патрологи обращаются к греческой патристике в надежде найти ответы на некоторые запросы современности, или отыскать примеры каких-либо интеллектуальных явлений, но чрезвычайно скудная исследованность этой традиции (разумеется, в рамках онтотеологии) приводит к тому, что она не может ни по-настоящему питать мысль, ни просто быть понятой.

Предмет исследования

Как известно, термин «онтотеология» впервые употребил И. Кант¹⁸ в «Критике чистого разума» (A632/B660), где он различает два вида трансцендентальной теологии: космологию и онтологию, при этом последняя стремится познать «...существование первосущности... посредством одних

¹⁴ См. напр.: *Hübner R.* Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basiliius // *Epiktasis: Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou / Ed. Fontaine J., Kannengiesser Ch.* – Beauchesne, 1972. – P. 481; *Vaggione R.P.* Eunomius of Cyzicus and Nicene Revolution. – Oxford, 2000. – P. 133-134; *Robertson D.* Stoic and Aristotelian Notion of substance in Basil of Caesarea // *Vigiliae Christianae.* – Leiden, 1998. – Vol. 52, N. 4. – P. 413; *Михайлов П.Б.* Василий Великий // *Православная энциклопедия.* – М., 2004. – Т. 7. – С. 159; *Шуфрин А.М.* Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // *Проблемы теологии: Вып. 3.* – Екатеринбург, 2006. – Ч. 2. – С. 14-17; *Бирюков Д.С.* Св. Василий Кесарийский. Polemica с Евномием // *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т.* – М., СПб., 2009. – Т. 1. – С. 279.

¹⁵ *Basiliius Magnus.* Adversus Eunomium I. 10. 42-43.

¹⁶ *Thomas Aquinas.* Summa Theologica I. q. 12. a. 2.

¹⁷ Подробнее об этом см. в гл. IV, § 1.

¹⁸ *Kremer K.* Ontotheologie // *Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. Ritter J., Gründer K., Gabriel G.* – Basel, 1984. – Bd. 6. – S. 1207.

лишь понятий без всякой помощи опыта»¹⁹. Впоследствии этот термин переосмыслил М. Хайдеггер²⁰, у которого онтоотеология (по сути — метафизика) стала пониматься как признак забвения бытия, поскольку Бог, входя в философию как высшее сущее²¹, делает излишним вопрос о том, почему сущее вообще *есть*, ибо бытие сущего заключается лишь в его сотворенности Богом, понимаемым в свою очередь как первопричина²². «Бытие сущего в смысле основания вполне представлено только *causa sui*. Этим названо метафизическое понятие Бога»²³. В результате М. Хайдеггер приходит к выводу, что такому богу нельзя молиться, ибо перед *causa sui* нельзя пасть на колени в священном трепете, перед этим богом человек не может петь и танцевать²⁴. Такая трактовка метафизики оказалась в значительной степени провоцирующей и требующей вдумчивого переосмысления, но в любом случае она послужила отправной точкой для развития целого направления современной постметафизической теологии. Это направление напрямую связано с именем Ж.-Л. Мариона²⁵, который, хотя и продолжает критику метафизики как онтоотеологии, понимает ее уже существенно иначе. В частности, Ж.-Л. Марион считает, что история метафизики не столь однозначна, как это представлялось Хайдеггеру, и не всех ее представителей можно заклеить как

¹⁹ Кант И. Критика чистого разума // *Он же*. Собрание сочинений в 8-ми т. – М., 1994. – Т. 3. – С. 475.

²⁰ Подробнее об этом см.: Thomson I. Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education. – Cambridge university press, 2005. – P. 7-43.

²¹ Как пишет М. Хайдеггер: «Между тем, еще раз вспомнив историю западноевропейской мысли, мы увидим: вопрос о бытии как вопрос о бытии сущего двусторонен. С одной стороны, в нем спрашивается: что есть сущее вообще как сущее? Соображения вокруг этого вопроса попадают в ходе истории философии под рубрику онтологии. Одновременно в вопросе «Что есть сущее?» спрашивается: что есть сущее в смысле высшего сущего и каково оно? Это — вопрос о божественном и о Боге. Сфера этого вопроса называется теологией. Двусторонность вопроса о бытии можно подытожить, дав ему название онто-теологии» (Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // *Он же*. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С. 364).

²² См.: Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. – М., 2010. – С. 92-98.

²³ Heidegger M. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik... S. 67.

²⁴ *Ibid.* S. 77. О развитии этих идей см.: Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? // *Логос*. – М., 2011. – № 3 (82). – С. 107-123.

²⁵ См. по этому поводу: Carlson Th. Postmetaphysical Theology // *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. Vanhoozer K. – New York, 2003. – P. 58-75.

онтотеологов. Так, французский философ обращается к Псевдо-Дионисию Ареопагиту, у которого он находит не только свободу Бога от бытия, но также то, — и это очень важно, — что Марион называет «хвалебным дискурсом»²⁶, т.е. учение о божественных именах²⁷. Метафизик, говорит Марион, «...ставит между божественным (а позднее — Богом Иисуса Христа) и его именовани^{ем} знак равенства: простой, банальный — и страшный... В самом деле, образование понятия, притязающего на равнозначность Богу, в действительности восходит к метафизике»²⁸. Таким образом, Ж.-Л. Марион, не отказываясь от онтотеологии, *показывает ее проблематичность* с историко-философской точки зрения. Вместе с тем совершенно очевидно, что учение о божественных именах, включающее ряд важных следствий, как для онтологии, так и для теологии, присутствует не только у Псевдо-Дионисия. Автор Ареопагитик опирался на предшествующую традицию, в которой и было разработано, в лице наиболее выдающихся представителей александрийской философско-богословской школы, а также знаменитых каппадокийцев, христианское учение о божественных именах и энергиях, а также предложены различные варианты осмысления соотношения понятия бытия и идеи Бога.

Ввиду вышесказанного представляется весьма насущным обращение к доареопагитской патристической традиции, в частности, к мыслителям III и IV вв., когда закладываются доктринальные основания христианства в целом, неизменные и доныне. Наиболее яркими представителями данной эпохи среди восточно-христианских авторов являются выдающиеся александрийские мыслители Климент, Ориген и Афанасий Великий, а также каппадокийцы — Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский.

²⁶ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. — Париж; М., 2009. — № 56. — С. 170-231; Marion J.-L. In the Name: How to Avoid Speaking of «Negative Theology» // God, The Gift, and Postmodernism / Ed. J. Caputo, M. Scanlon. — Bloomington, 1999. — P. 20-41.

²⁷ «Наиболее важным источником для богословского понимания языка Мариона является теология божественных имен и мистическая теология Дионисия» (*Carlson Th. Post-metaphysical Theology... P. 67*).

²⁸ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция... С. 23, 27.

Не стоит и говорить, что патристическая философия возникает не на пустом месте, а является преемницей античной культуры. Поэтому исследование философско-теологической мысли III-IV вв. необходимо предварить очерком истоков онтотеологической проблематики в Античности, от досократиков до неоплатонизма, существенно повлиявшего на формирование раннехристианской мысли²⁹. Кроме того, нельзя обойти вниманием и библейские предпосылки патристической философии, в частности, крайне важный для патристики текст книги «Исход» (гл. 3, ст. 14), послуживший отправной точкой для развития исследуемой проблематики. Нельзя не упомянуть Филона Александрийского, чрезвычайно важного мыслителя I в., который проложил мостик между эллинской культурой и ветхозаветным иудаизмом, объединив античную философию и библейское мировосприятие. Филон оказал влияние на многих христианских мыслителей, его заслуги в этом отношении крайне важны. Равным образом заслуживает внимания и один из первых христианских философов — Иустин, внесший значительный вклад в диалог философии и теологии в раннем христианстве. Что же касается прочих мыслителей I-IV вв., то объять их всех — слишком обширная задача для кандидатской диссертации, поэтому целесообразно было сосредоточиться на самых значительных авторах этого периода, уделявших внимание исследуемой проблематике.

Итак, центральный предмет исследования диссертационной работы — это онтотеологическая проблематика в греческой патристике III и IV вв.³⁰ При этом «онтотеология» понимается именно как проблема, до сих пор дале-

²⁹ Необходимо отметить, однако, что не все античные философские школы близки к рассматриваемой проблематике. Как отмечает А.Т. Казарян: «В стоицизме, эпикуреизме и скептицизме тема бытия уходит на 2-й план, уступая место религиозно-нравственной, логической и космологической проблематике» (*Казарян А.Т. Бытие // Православная энциклопедия. — М., 2003. — Т. 6. — С. 431*). Поэтому эти школы в данной диссертации не рассматриваются.

³⁰ Следует добавить, что в отечественной науке термин «онтотеология» применительно к патристике уже использовал А.А. Столяров. См.: *Столяров А.А. Августин Аврелий // Античная философия: Энциклопедический словарь / Ред. Гайденок П.П., Солопова М.А. и др. — М., 2008. — С. 67-68; Он же. Августин Аврелий // Новая философская энциклопедия. — М., 2010. — Т. 1. — С. 36.*

кая от окончательного разрешения, т.е. как проблемная область соотношения Бога и бытия, как вопрос о статусе Бога в раннехристианской мысли с точки зрения онтологии и ономотологии.

Цели и задачи исследования

Целью настоящей диссертации является анализ онтотеологической проблематики в греческой патристике III и IV вв., а именно, исследование соотношения понятия бытия и идеи Бога, прояснение самих этих основополагающих концептов, а также выяснение онтологического статуса Бога, соотношения онтологии, теологии и генологии³¹.

Для достижения этих целей требуется решить следующие задачи:

1. Прежде всего, проанализировать античную онтологию и ее связь с теологией, поскольку христианские мыслители отталкивались от схем, выработанных древнегреческими философами. На этом фоне станет понятно, какие положения были заимствованы, а что послужило отправной точкой для самостоятельных размышлений христианских мыслителей.
2. Рассмотреть древние трактаты Исх 3.14, а также философско-богословские взгляды Филона Александрийского и Иустина Философа, оказавших существенное влияние на последующих мыслителей.
3. Провести тщательный историко-философский анализ онтотеологической проблематики в греческой патристике III и IV вв.; в лице ее наиболее выдающихся представителей, таких как Климент, Ориген и Афанасий александрийские, а также каппадокийцы — Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский, по-

³¹ Термин генология (от греч. *ἕν* — учение о едином) впервые употребил А.Ф. Лосев в 20-х гг. прошлого столетия, несколько позднее (и независимо от русского философа) в западную философию его вводят Э. Жильсон и Э. Виллер (см.: *Доброхотов А.Л.* «Волны смысла», или генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое само» // *Он же. Избранное.* — М., 2008. — С. 339).

казать, какие своеобразные идеи были выработаны в этот период, как соотносятся античная и христианская мысль.

Степень разработанности темы

Одним из первых исследователей, кто откликнулся на вышеупомянутый тезис М. Хайдеггера и применил термин «онтотеология» к патристике был Вернер Байервальтес. В книге «Платонизм и идеализм», вышедшей в 1972 г. во Франкфурте, в главе с характерным названием «Deus est Esse — Esse est Deus. Онто-теологический вопрос как аристотелико-неоплатоническая структура мышления» он дает краткий очерк этой проблемной области, затрагивая вопрос об интерпретации Исх 3.14, переходя затем к греческой патристике, неоплатонизму, Августину, Майстеру Экхарту и Шеллингу³². Несмотря на то, что этот очерк носит довольно беглый характер, он весьма показателен. В. Байервальтес считает, что Бог в христианском богословии, — в том числе и в греческой патристике³³, — понимается как бытие³⁴. В этом проявляется характерная черта многих западных исследователей, которые под влиянием более близкой им латинской патристики (Августин, Боэций, etc.), где это действительно так, а также весьма влиятельного в прошлом веке неотомизма, считают и греческое богословие частью онтотеологической традиции, отождествляющей Бога и бытие. Ведь как писал в свое время Э. Жильсон, кульминация естественной теологии, «...ее последнее слово — не ens, а esse, не *сущее*, а *бытие*»³⁵. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что данное утверждение некорректно по отношению к греческой патристике, в которой Бог и бытие отнюдь не отождествлялись. Если Августин³⁶, выдвигая принци-

³² *Beierwaltes W.* Platonismus und Idealismus. – Frankfurt am Mein, 1972. – S. 5-82.

³³ *Ibid.* S. 14-16.

³⁴ Например, немецкий исследователь полагает, что выражение Григория Богослова *πέλαγος τῆς οὐσίας* указывает на тождество Бога и бытия (*Ibid.* S. 15, anm. 37).

³⁵ *Жильсон Э.* Бог и философия // *Он же.* Избранное... С. 643.

³⁶ А именно с него, по большому счету, начинается западная традиция онтотеологии. Этому посвящена книга Г. Хубера, который показывает, как учение о Едином Плотина,

пиальный тезис: «все, что Бог имеет, то Он и есть»³⁷, лежащий в основании онтологической традиции, отождествляет сущность и акциденции в Боге и, тем самым, нивелирует различие между сущностью и энергией, то для греческой патристики, напротив, указанное различие всегда имело большое значение. С моей точки зрения, речь идет о двух фундаментальных философско-богословских парадигмах, восточной и западной, которые по-разному осмысливали (и осмысливают) соотношение Бога и бытия.

Как было отмечено выше, в последнее время на Западе количество публикаций касающихся связи онтологии и теологии значительно увеличилось. Не в последнюю очередь это связано с тем, что онтология осознала себя в качестве особой предметной области, входящей в сферу активно развивающейся сегодня постметафизической теологии³⁸. Что же касается историко-философского аспекта данной проблематики, то нетрудно заметить, что западная традиция в этом отношении исследована намного лучше, чем восточная. До известной степени это связано с получившей широкое признание идеей Этьена Жильсона о христианской философии как «метафизике Исхода»³⁹. Существует ряд исследований, посвященных этому вопросу⁴⁰. Восточ-

через посредство Марии Викторина, трансформировалось Августином в тождество Бога и бытия (*Huber G. Das Sein und Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spatantiken Philosophie. – Basel, 1955*). См. также: *Anderson J.F. St. Augustine and Being. A metaphysical essay. – The Hague, 1965*.

³⁷ *Ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est (Augustinus Aurelius. De civitate Dei XI. 10 // PL 41. Col. 325)*. Августин говорит, что «Бог, правда, называется множественными именами: великий, благой, премудрый, блаженный, истинный... но Его величие есть то же, что Его премудрость... Его благодать есть то же, что Его премудрость и величие, а Его истина есть то, что есть все это. И в Нем одно и то же — быть блаженным и быть великим, или премудрым, или истинным, или благим, или быть Самим в целом» (*Augustinus Aurelius. De Trinitate VI. 8 // PL 42. Col. 929*).

³⁸ См. напр.: *Ingraffia B. Vanquishing God's Shadow: Postmodern Theory, Ontotheology and Biblical Theology. – Irvine, 1993*; *Westphal M. Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith. – New York, 2001*; *The Blackwell Companion to Postmodern Theology / Ed. Ward G. – Oxford, 2001*; *Religion after Metaphysics / Ed. Wrathall M. – Cambridge university press, 2003*; *The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. Vanhoozer K. – Cambridge university press, 2003*; *Manoussakis J. God after Metaphysics. – Bloomington, 2007*.

³⁹ *Gilson E. The Spirit of Thomism. – New York, 1964. – P. 72-74*; см. также: *Idem. L'Esprit de la philosophie médiévale. – Paris, 1932*; *Idem. L'Être et l'essence. – Paris, 1948*; *Idem. God and Philosophy. – New Haven, 1960*; *Он же. Избранное: Христианская философия. – М., 2004*.

ное же христианство в рамках онтотеологии исследовано намного меньше. С одной стороны, во многих патрологических работах традиционно рассматривается учение о Боге у того или иного автора, при этом речь заходит о сущности Бога, ономотологии и т.п., однако патрологи не исследуют собственно философские вопросы: как соотносятся Бог и бытие, что такое бытие, каков онтологический статус Бога и т.п. Данная проблематика остается в тени собственно богословских изысканий. С другой стороны, историки философии нередко обходят греческую патристику молчанием, будучи а priori убеждены в ее философской бедности, или же уделяют ей слишком мало внимания, вследствие чего обзоры данного периода носят ознакомительный и довольно поверхностный характер.

Исходя из этого, следует признать, что онтотеологическая проблематика в греческой патристике в настоящее время изучена недостаточно. Конечно, существует немало исследований, посвященных влиянию античной философии на раннехристианских мыслителей. Среди них можно отметить, например, работы Дж. Престиджа⁴¹, А. фон Иванка⁴², Г. Вольфсона⁴³, Дж. Виттэкера⁴⁴, Дж. Риста⁴⁵, К. Морескини⁴⁶, Д. Бредшоу⁴⁷ и др. Из отечественных исследователей можно упомянуть, например, работы А. Спасского⁴⁸, А.Ф.

⁴⁰ Напр.: Dieu et l'Être: Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24 / Centre d'études des religions du livre. – Paris, 1978; L'Être et Dieu / Ed. Vergote H.-B. et al. – Paris, 1986; *Dubarle D.* Dieu avec l'être: de Parménide à Saint Thomas: Essai d'ontologie théologique. – Paris, 1986; *Elders L.* The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective. – Leiden, 1993; Saint Thomas et l'onto-théologie: Actes du colloque tenu à l'Institut catholique de Toulouse les 3 et 4 juin 1994. – Toulouse, 1995.

⁴¹ *Prestige G.L.* God in Patristic Thought. – London, 1936.

⁴² *Ivanka E. von.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vater. – Einsiedeln, 1964.

⁴³ *Wolfson H.A.* Philosophy of Church Fathers. – Harvard university press, 1976.

⁴⁴ *Whittaker J.* Studies in Platonism and Patristic Thought. – London, 1984.

⁴⁵ *Rist J.* Platonism and its Christian Heritage. – London, 1985.

⁴⁶ *Moreschini C.* I Padri cappadoci: storia, letteratura, teologia. – Roma, 2008; *Морескини К.* История патристической философии. – М., 2011.

⁴⁷ *Bradshaw D.* Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom. – Cambridge university press, 2004.

⁴⁸ *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). – Сергиев Посад, 1914.

Лосева⁴⁹, А.А. Столярова⁵⁰, Ю.А. Шичалина⁵¹, Г.Г. Майорова⁵², В.В. Петрова⁵³, С.В. Месяц⁵⁴, В.М. Лурье⁵⁵, А.Р. Фокина⁵⁶, Д.С. Бирюкова⁵⁷, которые пишут о философии в патристике. Однако до сих пор многие восточно-христианские мыслители плохо изучены *именно в плане онтологии*, которая у них неизменно связана с теологией, вследствие чего исследователи иногда предлагают не вполне корректные интерпретации данной проблематики.

⁴⁹ Лосев А.Ф. История античной эстетики: В 8 т. – Харьков; М., 2000.

⁵⁰ Столяров А.А. О специфике функционирования некоторых понятий в литературных контекстах противоборствующих культур (античность и христианство) // Из истории философского наследия древнего Средиземноморья / Отв. ред. М. А. Киссель. – М., 1989. – Ч. 2. – С. 161-197; *Он же*. Свобода воли как проблема европейского морального сознания (очерки истории: от Гомера до Лютера). – М., 1999; *Он же*. Патрология и патристика. Краткое введение. – М., 2001.

⁵¹ Шичалин Ю.А. Философия и теология в IV веке по Р.Х. (к вопросу о границах науки у поздних платоников и Отцов Церкви) // Границы науки. – М., 2000. – С. 121-139; *Он же*. Концепция генад Прокла, Ареопагитский корпус и Дамаский // Христианство и культура. Сборник докладов Седьмых Рождественских чтений. – М., 1999. – С. 14-23; *Он же*. Свт. Григорий Богослов — читатель Плотина: По поводу начала трактата Плотина «О возникновении и порядке того, что вслед за первым» (PLOT. 11.5.2.1.2-4: OION ENEΔPAME ETC.) // Богословский вестник. – М., 2005-2006. – № 5/6. – С. 681-688.

⁵² Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. – М., 1979.

⁵³ Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. – М., 2007; *Он же*. Таинство «синаксиса» у Псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. М., 2008. – № 4 (24). – С. 48-59; *Он же*. Трансформация античной онтологии у пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника // XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. – М., 2009. – Т. 1. – С. 16-25.

⁵⁴ Месяц С.В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (Исследования и переводы) / Ред. Гайденко П.П., Петров В.В. – М., 2005. – С. 823-858.

⁵⁵ Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. – СПб., 2006.

⁵⁶ Фокин А.Р. Афанасий Великий // Православная энциклопедия. – М., 2002. – Т. 4. – С. 22-49; *Он же*. Григорий Нисский // Православная энциклопедия. – М., 2006. – Т. 12. – С. 480-522; *Он же*. Христианский платонизм Мария Викторина. – М., 2007; *Он же*. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. – М., 2011. – № 5 (37); № 6 (38). – С. 7-22; 7-29.

⁵⁷ Бирюков Д.С. Об «онтологической дифференции» у Аристотеля в перспективе формирования философского языка патристики // VERBUM. Mediaevalia: Идеи и образы средневековой культуры. – СПб., 2005. – Вып. 8. – С. 230-241; *Он же*. Тема причастности высшей природе в учениях об иерархии сущего: Порфирий, Григорий Нисский et. al. // Истина и диалог. Труды международной научной конференции. Санкт-Петербург, 29-31 мая 2008 г. – СПб., 2008. – С. 148-167; *Он же*. Философские основания неоарианства. Вторая половина IV в. – LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010 (Интернет издание).

Таким образом, можно заключить, что онтологическая проблематика в греческой патристике III-IV вв. до сих пор остается недостаточно разработанной областью.

Методологическая основа исследования

Когда современные исследователи обращаются к греческой патристике, они используют самую разнообразную методологию. Например, известна методологическая концепция Ж.-Л. Мариона, озвученная в его знаменитом произведении «Идол и дистанция», где он пишет следующее: «...я не считаю своим долгом вступать в ложные дебаты по поводу того, имелись ли у авторов, на которых я ссылаюсь, те намерения, которые приписывает им интерпретатор. У мыслителей нет намерений, а когда они есть, они редко оказываются на высоте их мысли; об этом достаточно убедительно свидетельствует история философии. Единственный критерий интерпретации — ее плодотворность»⁵⁸.

Разумеется, вообще без интерпретации невозможно ни одно исследование, однако автор настоящей диссертации ставит своей задачей как можно меньше *интерпретировать*, а по возможности давать высказаться самим мыслителям. В силу этого в диссертации уделяется большое внимание оригинальным текстам. В первую очередь важно то, что говорит тот или иной мыслитель, хотя конечно без определенной реконструкции обойтись не получится. Иными словами, «критерий интерпретации» заключается не в плодотворности, зачастую достигаемой путем игнорирования намерений исследуемых мыслителей, что неявно предполагает признание несостоятельности или вовсе никчемности их намерений, ибо они не «на высоте их мысли», а прежде всего в добросовестности, доброкачественности исследования.

Такой подход оправдан также ввиду терминологической неточности существующих русских переводов, которые часто не могут передать оттенки

⁵⁸ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция... С. 12.

онтологической проблематики, присутствующие в древнегреческом тексте. Поэтому исследование основывается, в первую очередь, на современных критических изданиях античных и раннехристианских текстов, таких как, например, *Sources Chrétiennes* или *Fontes Christiani*. Разумеется, привлекаются также существующие переводы, но всякий раз предпочтение отдается оригинальному тексту, многозначность которого нередко ускользает при переводе. При этом для прояснения и лучшего понимания мысли того или иного автора используется вторичная литература, как в отношении античной философии, так и в отношении христианской письменности. Таким образом, методологической основой диссертации является последовательный анализ первоисточников на языке оригинала, в новейших критических изданиях. Однако этого было бы совершенно недостаточно без привлечения современной исследовательской литературы на разных языках, уже накопившей богатый опыт осмысления древней мысли.

Научная новизна

В историко-философских и патрологических исследованиях значительное место занимает проблема отношения между античной философией и христианством⁵⁹. Тема данной диссертации представляет собой частный вопрос этой широкой рубрики, который, однако, при всем богатстве существующей литературы до сих пор не получил достаточного освещения. Действительно, среди западных исследований нет ни одной монографии, посвященной вопросу о соотношении бытия и Бога в греческой патристике III и IV вв. Можно указать на работы со схожей тематикой, или исследования, где за-

⁵⁹ Напр.: *Ivanka E. von. Hellenisches und Christliches in frühbyzantinischen Geistesleben.* – Vienna, 1948; *Armstrong A.H., Markus R.A. Christian Faith and Greek Philosophy.* – London, 1960; *Neoplatonism and Christian Thought / Ed. O’Meara D.* – Albany, 1982; *The Relationship between Neoplatonism and Christianity / Ed. Th. Finan, V. Twomey.* Dublin, 1992; *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to G. Ch. Stead / Ed. Wickham L.* – Leiden, New York, 1993; *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale / Ed. Benakis L.* – Brepols, 1997; *Beierwaltes W. Platonismus im Christentum.* – Frankfurt am Main, 1998; и многие другие статьи и книги.

трагируются близкие вопросы, но проблематика настоящей диссертации еще нигде специально не разрабатывалась.

Таким образом, в диссертации предпринято рассмотрение назревшего, но до сих пор не изученного вопроса. Впервые четко тематизируется проблемное поле онтотеологии применительно к греческой патристике III-IV вв. и проводится детальное исследование этого вопроса.

Основные положения, выносимые на защиту

1. Наряду с рецепцией античной онтотеологической проблематики, прежде всего платонизма (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, τὸ ὄντως ὄν*), греческая патристика III-IV вв. вырабатывает собственное представление по вопросу о соотношении Бога и бытия (оппозиция тварное/нетварное и различие сущности и энергий, учение о божественных именах); причем оба эти подхода могут совмещаться.
2. Поскольку раннехристианские мыслители не интересовались онтологией специально, вопрос о бытии у них может быть рассмотрен в связи с вопросом о Боге и Его отношении к миру. При этом можно различить [1] догматический язык, в соответствии с которым Бог описывается как единая *сущность* в трех ипостасях, и [2] язык философский, или энергийный, на котором онтологический статус Бога остается принципиально непостижимым, вследствие чего Бог может именоваться онтически (сущность/сущее), онтологически (бытие) или гиперохически (превыше сущего, бытия, единого и блага), но никогда в собственном смысле.
3. Из этого следует, М. Хайдеггер был не вполне прав, когда сводил христианское понимание Бога просто к области сущего: «Бог сам, как несотворенный Творец, “есть”»⁶⁰. Это «есть» оказывается весьма проблематичным и многозначным. Поэтому осмысление идеи Бога в греческой патристике III и IV вв. нельзя редуцировать

⁶⁰ Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб., 1998. – С. 92.

к буквальному пониманию хоривского Откровения, которое в греческом изводе звучит как «Ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν» (Исх 3.14).

4. В целом, для рассматриваемого периода, также как и для последующей византийской философии, характерен взгляд на бытие как силу или энергию Бога. Точнее говоря, если бытие — это сила (δύναμις) Бога, то сущее (ἔργα) — это результат ее действия (ἐνέργεια), ее осуществление. При этом ни сила, ни энергия не тождественны сущности Бога, которая им логически предшествует. Это означает, что онтологический статус этой сущности остается принципиально непостижимым, а само понятие сущности обретает энергийное измерение, т.е. является лишь одним из прочих именований Бога, а потому употребляется не в собственном смысле.
5. В этом отношении автор Ареопагитик внес не так много нового в византийскую философско-богословскую традицию, как это иногда представляется, поскольку он (с помощью неоплатонизма) лишь обнажил то, что *уже было* в греческой патристике III-IV вв. К примеру, учение о совершенной непостижимости Первоначала (по сущности), апофатическое богословие, доведенное до предельной степени абстрактности, соотнесение христианского Бога со сверхбытийным неоплатоническим Единым и т.п.
6. Таким образом, восточное христианство значительно отличается от западного, поскольку в последнем, из-за отождествления в Боге сущности и предикатов, имена оказываются равнозначны со своим денотатом и, таким образом, Бог превращается в понятие, в Бога «философов и ученых». В восточной традиции, напротив, благодаря различению сущности и энергий, имена и понятия соотносятся не с сущностью Бога, а с Его энергиями. Стало быть, речь идет о двух фундаментальных парадигмах, восточной и за-

падной, которые по-разному осмыслили (и осмыслиют) соотношение Бога и бытия.

Научно-практическое значение исследования

Материалы диссертационного исследования могут использоваться в дальнейших исследованиях по истории философии, в частности, при изучении онтологии, генологии и теологии. Практическая значимость данной работы может заключаться также в привлечении внимания к данной проблематике исследователей, работающих в области античной философии, греческой и латинской патристики, византийской, средневековой, а также современной философии. Кроме того, материалы данного исследования могут быть использованы для подготовки лекционных курсов, спецкурсов и семинаров по указанным дисциплинам.

Структура работы

- *Введение* — репрезентативная часть работы, представленная выше.
- *Глава I* посвящена исследованию истоков онтотеологической проблематики в Античности, где последовательно рассматриваются наиболее важные с точки зрения онтотеологии философы: Ксенофан, Парменид, Платон, Аристотель, Спевсипп, Евдор, Модерат, Нумений, Плотин, Порфирий и Ямвлих.
- В *главе II* рассматривается текст Исх 3.14, имеющий центральное значение для данной проблематики; в лице таких мыслителей, как Филон Александрийский и Иустин Философ анализируется (в рамках онтотеологии) встреча античной культуры, раннего иудаизма и христианства (III в. до н.э. — II в. н.э.).
- *III глава* посвящена выдающимся представителям александрийской школы: Клименту, Оригену и Афанасию, которые заложили фундамент всей последующей философско-богословской деятельности в греческой патристике.

- Глава IV посвящена наиболее авторитетным представителям этой эпохи: Василию Великому, Григорию Богослову и Григорию Нисскому.
- В *Заключении* подводятся итоги проделанной работы.
- *Библиография* содержит список условных сокращений и необходимые данные о первоисточниках и дополнительной литературе.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Введение — репрезентативная часть работы, представленная выше.

ГЛАВА I. Истоки онтотеологической проблематики в античности

Досократики: бог Ксенофана и бытие Парменида

Ксенофан отвергает олимпийские представления о богах и выдвигает идею единого Бога, присваивая ему следующие атрибуты: единство, величие, мышление, вечность, неподвижность, нерожденность, моральное совершенство и шарообразность. Это описание имеет большое значение, поскольку последующие мыслители будут находиться в том же русле отвлеченного философского представления о божестве. Ксенофан создает новое понятие о Боге и является одним из основоположников философской теологии.

Парменид впервые в истории философии начинает говорить о бытии. Он создает два смысловых ряда, в каждом из которых синонимически используются следующие слова (еще не термины): ἔστι, εἶναι, ἐὸν/τὸ ἐὸν, а также τὸ πέλειν, с одной стороны, и μηδὲν, οὐκ ἔστιν, μὴ/οὐκ εἶναι, τὸ μὴ ἐὸν/μὴ ἐόντα, οὐκ ἐὸν, с другой. Парменид не различает ἐὸν и εἶναι. Сущее и бытие для него — это некое нерасчленимое единство ἔστι; для Парменида *быть* — это *быть чем-то*. Таким образом, философ мыслит не бытие как таковое, но некую полноту сущего, в которой сплетаются как абстрактные характеристики, так и вполне конкретные свойства. Хотя у Парменида намечается про-

тивопоставление бытия и становления, он упускает различие бытия и сущности.

Платон: οὐσία и ἐπέκεινα τῆς οὐσίας

Платон существенно обогатил лексикон онтологии, введя в философский оборот столь важное понятие, как οὐσία. Впоследствии этот термин стал обозначать «сущность», «чтойность» par excellence, однако у Платона, равно как и у многих других мыслителей, он является синонимом τὸ ὄν и τὸ εἶναι.

Платон противопоставляет бытие и становление. При этом под бытием он понимает «...некие умопостигаемые и бестелесные идеи»⁶¹. Однако философ не останавливается на этом, он приходит к мысли, что должна быть некая идея идей, или Благо, которое тождественно с единым первой гипотезы «Парменида». Единое, согласно Платону, οὐδαμῶς οὐσίας μετέχει⁶², ибо «...раздробленное сущим (τὸ ἐν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανενεμημένον), оно представляет собою огромное и беспредельное множество»⁶³. И если в «Государстве» Платон использует аналогию (образ солнца), то в «Пармениде» (первая гипотеза: 137c-142b) мы встречаем строгое доказательство того, что Единое никоим образом *не есть*.

Аристотель об Уме и тождестве бытия и единого

Аристотель показывает, что имеется прочная связь между бытием и единым, уловить которую помогает излюбленный метод Стагирита — анализ языковых выражений. Аристотель возражает против понимания τὸ ὄν ἕν μοναχῶς, т.е. против науки о бытии в духе Парменида. «Ибо не одно и то же быть чем-то и просто быть»⁶⁴. Здесь намечается различие между бытием (τὸ εἶναι) и сущим (τὸ εἶναί τι). При этом Аристотель говорит, что бытие само

⁶¹ Plato. Sophista 246b.

⁶² Plato. Parmenides 141e.

⁶³ Ibid. 144e.

⁶⁴ Aristoteles. Sophistici elenchi 167a1-7.

по себе еще ничего не означает, оно — ничто (οὐδέν). Соответственно, бытие и сущность — не одно и то же: значение отдельно взятого глагола «быть» передает лишь голое полагание, лишь некоторую бессодержательную бытийность, которая сама по себе не есть нечто, т.е. ничто.

При этом важно отметить, что идея Блага для Аристотеля — это «пустая отвлеченность»⁶⁵, поэтому он выносит ее за скобки и сводит в конечном итоге к Уму — Первосущности. Если Платон как бы размыкает бытие, говоря о том, что единое и благо — οὐδαμῶς οὐσίας μετέχει⁶⁶, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας⁶⁷, то Аристотель предлагает альтернативный подход, его система оказывается более замкнутой, ибо первоначало для него — это первая сущность, сущность как таковая. Перводвигатель является причиной бытия прочих сущностей, но сам он не за пределами бытия. Равным образом и благо для Аристотеля — это не пустая отвлеченность, с его точки зрения бесполезная для практического применения, но Бог и Ум⁶⁸.

Платонизм и неопифагореизм: синтез предшествующей традиции

Спевсипп. Если верить поздним свидетельствам Ямвлиха и Прокла, первая интерпретация «Парменида» в духе неоплатонизма содержится уже у Спевсиппа. Несмотря на то, что благу Спевсипп определенно отказывает в высшем статусе, единое он ставит превыше сущего.

Евдор Александрийский. Согласно Симплицию, Евдор считает первоначалом всего *наивысшее единое* (ἀνωτάτω τὸ ἓν)⁶⁹, которое порождает монаду и диаду. При этом Евдор отождествляет высшее единое с Богом, возводя божественное на самую вершину иерархии бытия.

Модерат создает систему трех единых, которая предвосхищает философию Плотина. О первом Едином сказано, что оно «превыше бытия и всякой

⁶⁵ *Ibid.* 1217b20-21.

⁶⁶ *Plato.* Parmenides 141e.

⁶⁷ *Idem.* Respublica 509b.

⁶⁸ См. напр.: *Menn S.* Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good // *The Review of Metaphysics.* – Washington, 1992. – Vol. 45, N. 3. – P. 543-573.

⁶⁹ *Simplicius.* In Aristotelis physicorum libros commentaria. P. 181.10-11.

сущности», причем употребляется именно термин «бытие» (τὸ εἶναι), а не «сущее» (τὸ ὄν).

Нумений. Если Модерат говорит о трех единых, то Нумений учит о трех богах. Первый бог — это единое, благо и бытие (αὐτόον), или то, что выше бытия, поскольку он ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. Следовательно, можно сказать, что первый бог также и ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, не случайно и сам Нумений подчеркивает связь своей философии с «Государством» Платона. Второй бог — это истинно сущее, ум (второй) и мир идей, что опять же напоминает Плотина. Этот второй бог соприкасается с материей, забывает себя и превращается в чувственный космос, который и является третьим богом.

Неоплатонизм: Единое или Бытие?

Плотин. Единое порождает Ум, для описания которого Плотин использует такие онтологические термины, как οὐσία, τὰ ὄντα, τὸ ὄν и τὸ εἶναι. Ум — это истинно сущее и «единое-многое» (ἐν πολλά), поскольку τὰ ὄντα объединены в единое целое, но при этом не растворяются друг в друге. Несмотря на это, однако, Ум нельзя просто свести к сущему самому по себе. Дело в том, что Плотин выделяет внутри Ума некую последовательность (впрочем, довольно условную, поскольку Ум — целостен и един), понимаемую как триада: «бытие — жизнь — мышление», согласно которой «...бытие необходимо мыслить прежде ума (τὸ ὄν τοῦ νοῦ προεπινοεῖν ἀνάγκη)»⁷⁰. Это весьма примечательный момент, поскольку вносит некоторое различие между τὸ ὄν / τὸ εἶναι и τὰ ὄντα.. Поэтому можно утверждать, Плотин приблизился к различию бытия и сущего, поскольку начальный этап порождения второй природы представляет собой τὸ εἶναι (но и τὸ ὄν) без τὰ ὄντα.

⁷⁰ Plotinus. Enneades V.9.8.11.

При этом важно отметить, что Плотин возвращается к представлению о подчиненном божестве, с его точки зрения «бог» соответствует второму уровню, но не может быть назван Единым.

*Порфирий*⁷¹. Кому бы ни принадлежал замечательный текст «Комментария на “Парменид”», он показывает блестящее понимание вопроса, предвосхищая знаменитую «онтологическую дифференцию» М. Хайдеггера⁷².

Изучение и сравнение текстов Платона и Аристотеля могло привести Порфирия к осознанию тождества бытия и единого, а вместе с тем и к переосмыслению базовых предпосылок философии Плотина. Главная трудность для понимания «Парменида» заключалась в том, что философы не могли с достаточной ясностью разграничить области онтического и онтологического, в результате чего Единое первой посылки трактовалось как превышающее бытие. Порфирий, напротив, считает, что Единое — это бытие само по себе и чистая энергия; бытие — не предикат и не множественность, а потому оно ничего не добавляет (оно ведь — ничто) к Единому. Бытие — это «не сущее, которое выше сущего» (τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν)⁷³, поскольку оно прежде сущего (πρὸ τοῦ ὄντος, προὑπάρχει τοῦ ὄντος)⁷⁴, постольку оно — не сущее (μὴ ὄν).

Ямвлих. С точки зрения Ямвлиха прежде бытия находится παντελῶς ἄρρητον. Но что такое παντελῶς ἄρρητον? Ответить на этот вопрос затруднительно не только потому, что релевантных текстов Ямвлиха не сохранилось, но и потому, что первый принцип абсолютно непостижим, как явст-

⁷¹ В данном параграфе речь идет преимущественно о знаменитом «Анонимном комментарии на “Парменид”». Как известно, принадлежность этого текста Порфирию довольно сомнительна, тем не менее, многие исследователи поддерживают такую атрибуцию.

⁷² Ср.: Hadot P. Porphyre et Victorinus. – Paris, 1968. – Vol. 1. – P. 492-493.

⁷³ Porphyrius. Sententiae 26.6.

⁷⁴ <Porphyrius>. In Platonis Parmenidem commentaria 12. 23-35.

вует уже из самого наименования. Здесь философия обретает свои границы и начинается религия, точнее, теургия⁷⁵.

ГЛАВА II. Бытие и Бог: между Афинами и Иерусалимом

Метафизика Исхода: 3.14

Исх 3.14 — это основополагающий текст, от которого отталкиваются как древние, так и современные авторы при осмыслении онтологического статуса библейского Бога. Дело в том, что имя, которое Бог открывает Моисею, связано с корнем היה («быть») и, тем самым, изначально предполагает онто-теологическую интерпретацию.

Еврейское $\text{אֲנִי הָיִה אֲשֶׁר אֶהְיֶה}$ буквально значит: «Я буду, который буду» или «Я есть, кто Я есть». У этой фразы существует множество интерпретаций. Так, в тексте Септуагинты это выражение передается как Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν , т.е. «Я есть Сущий». Это основное значение Исх 3.14 для патристики, а отсюда и для христианства в целом. Древние переводы Акилы и Феодотиона следовали более буквальному прочтению: ἔσομαι ἔσομαι , т.е. словно некое уверение: «Я буду, буду»⁷⁶. Интересно также сообщение Ипполита Римского, который приводит следующее толкование этого текста: $\text{γίνομαι ὁ θέλω καὶ εἰμι ὁ εἰμί}$ — «Я становлюсь тем, кем хочу, и Я есть, кто я есть»⁷⁷. Однако все эти толкования были вытеснены Септуагинтой и вскоре канули в лету.

Филон Александрийский о божественных энергиях и Сущем

Наиболее близким к идее Бога для Филона было понятие бытия. Основываясь на Исх 3.14, Филон называет Бога — ὁ ὢν (Сущий), причем это библейское имя для него тождественно философскому эпитету τὸ ὄν (Сущее), или τὸ ὄντως ὄν (подлинно Сущее).

⁷⁵ Прокл, выдающийся представитель позднего неоплатонизма, не вписывается в хронологические рамки данной диссертации, поэтому его система здесь не рассматривается.

⁷⁶ *Origenes*. *Hexapla* // PG 15. Col. 347-350.

⁷⁷ *Hippolitus*. *Refutatio omnium haeresium* V. 7. 25.

С одной стороны, Филон говорит о том, что только Богу присуще бытие (*πρόσεστι τὸ εἶναι*)⁷⁸, показывая тем самым, что бытие — наиболее предпочтительное для Него имя, но с другой стороны, он неизменно подчеркивает, что ни одно имя не способно выразить божественную сущность. С точки зрения Филона Александрийского, когда человек размышляет о Боге, он улавливает только чистое бытие, совершенно лишённое каких-либо качеств и свойств, однако этого еще недостаточно для того, чтобы познать Его сущность, поскольку *бытие и сущность Бога* для Филона — не одно и то же. Таким образом, хотя человек улавливает бытие Божества и именуется Его из-за этого Бытием, или Сущим, тем не менее, эти имена не выражают сущности Бога. Всякое имя Бога условно и иносказательно (*κατάχρησις*). Следовательно, Бог по своей сущности не есть ни сущее, ни бытие, а что-то запредельное и непостижимое. Бог для Филона скорее Непостижимый, нежели Сущий.

Иустин Философ: имя Бога и бытие

У Иустина впервые в христианской философии появляются темы, которые впоследствии станут традиционными для патристики. Бог неизречен (*ἄρρητος*), а потому все прилагаемые к Нему имена условны; если бы у Бога было какое-либо собственное имя, то это имя было бы старше Его, т.е. установлено кем-то более древним, но это невозможно. Следовательно, все божественные имена связаны с областью божественных действий, означая таким образом, что это не собственные имена, а лишь условные обозначения. Такой подход вполне соответствует позднему различению сущности и энергий в Боге, согласно которому все имена относятся не к сущности, а к энергиям. Отсюда и утверждение Иустина, что Бог не имеет имени, т.е. не имеет имени по сущности.

В своем богословии Иустин опирается на Платона. Интересно, что он интерпретирует знаменитое выражение из «Государства» 509b не в смысле

⁷⁸ *Philo Alexandrinus. De vita Mosis I. 75.*

превосхождения бытия, но или в смысле превосхождения всякой тварной сущности, или в смысле бытия как такового.

ГЛАВА III. Онтология и теология в александрийской школе

Климент Александрийский о единстве Отца и всеединстве Сына

В общей структуре сущего у Климента Слово похоже на то, что Платон называет идеей блага. Однако здесь есть принципиальное отличие. Если благо для Платона — ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, то Климент никогда не говорит этого по отношению к Сыну. И хотя Климент не использует это выражение даже по отношению к Отцу, тем не менее, он описывает Его как τὸ ἐπέκεινα αἴτιον, что предполагает также и ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Иными словами, если Сын есть начало сущего, то Отец — вне сущего. Сын не может быть выше сущности потому, что он есть первая сущность, сущность как таковая.

Согласно Клименту, Отец, соответствующий первой посылке «Парменида», порождает Сына, который уже не достигает абсолютного единства. Если Отец — это Единое как таковое (ἐν ὡς ἓν), то Сын — это Всеединое (πάντα ἓν), которое осмысляется как единство всех энергий Отца, соединенных во едино (εἰς ἐν ἐνουμένων). На языке платонизма это означает различие природ Отца и Сына. Таким образом, с точки зрения Климента Отец — τὸ ἐπέκεινα αἴτιον, ἐν ὡς ἓν, а Сын — κράτιστος οὐσία, πάντα ἓν.

В отличие от Нумения, у которого первый принцип описывается в том числе и как αὐτοόν, Климент говорит, что Бога нельзя назвать даже этим именем в собственном смысле. Когда Климент эксплицирует свою логику, то оказывается, что он мыслит как типичный представитель среднего платонизма, осмысляя Сына как ἀπαρχὴ οὐσία, а Отца как ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (впрочем, не употребляя данное выражение буквально). Но когда Климент добавляет, что ни бытие (αὐτὸ τὸ ὄν), ни любое другое именование, пусть и самое прекрасное, не является собственным именем Бога, а указывает на Его

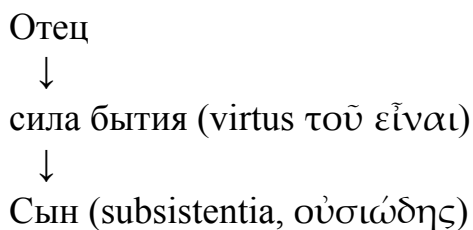
энергию, то он отходит от платонизма и следует за Филоном Александрийским, который формулирует идею абсолютной непостижимости Бога по сущности и доступность Его только через энергии.

Ориген: Отец и сила бытия

Ориген соотносит бытие с силой, которую Бог распространяет на все сущее. Бог наделяет бытием от свойственного Ему (ἀπὸ τοῦ ἰδίου), т.е. бытие осмысливается Оригеном как ἴδιον и δύναμις Отца. При этом, как δύναμις отличается от сущности, так и ἴδιον не выражает ее.

У каждой ипостаси своя сила и своя особая характеристика. Отличительное свойство и сила Отца — наделять сущее бытием, свойство Сына — наделять разумом, свойство Святого Духа — наделять святостью. «Итак, существа имеют свое бытие от Бога Отца, разумность от Слова, святость же от Святого Духа»⁷⁹. Отец обладает самой большой силой, которая ипостасируется в своем действии как Сын, ибо сила Отца есть бытие, осуществляющая τὰ πάντα. Сын и Святой Дух имеют бытие от Отца и не единосущны Ему.

С точки зрения Оригена, Сына можно считать «сущностью сущностей, идеей идей и началом», а Отца нужно возвести превыше и всего этого. Позицию Оригена можно представить следующим образом:



Афанасий Великий: Бог есть Сущий

Нет сомнений в том, что Афанасий был знаком в общих чертах с философией неоплатонизма, однако степень его осведомленности вызывает вопросы. В «Слове против язычников» встречаются выражения, которые по форме напоминают знаменитое платоновское ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Но как

⁷⁹ Origenes. De principiis I.3.8.

показала Е. Мейеринг, несмотря на то, что данная формулировка, безусловно, восходит к платонической традиции, Афанасий вкладывает в нее иное содержание⁸⁰. А именно, Афанасий подразумевает просто оппозицию тварного и нетварного, когда говорит о *ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας*.

В мировоззрении александрийского епископа очень четко проявляется специфически христианское представление о поврежденности человеческой природы грехом. В отличие от философов, считавших, что с помощью разума и диалектики они способны размышлять о божественном, для христианского мыслителя предел богопознания положен его греховностью, от которой он сможет очиститься только после смерти. Отсюда и тезис о непостижимости Бога, а также осторожность в речи о Нем. Поэтому Афанасий нигде не говорит, что Бог превосходит бытие, но напротив, описывает Его как истинно Сущего: «Слыша о Боге, нам достаточно знать и думать только о том, что Он — Сущий»⁸¹. Кроме того, александрийский епископ едва ли мог обосновать учение о *единосущии* Отца и Сына, если бы он развивал представление о том, что Бог превышает *сущности*.

Для Афанасия важно показать, что Сын — из сущности Бога, поэтому он утверждает, что имена обозначают саму Его сущность, но при этом ни одно из них ее не выражает. Отнюдь не случайно Афанасий подчеркивает, что хотя библейские имена и указывают на сущность, последняя все же остается непостижимой: знак указывает на обозначаемое, но не выражает его сущность. В действительности, Афанасий весьма далек от онтологической проблематики. Он не рассуждает об онтологическом статусе Бога, его не волнует тождественны ли в Боге сущность и существование и т.д. Афанасий просто не знаком с подобной проблематикой и использует парадигму тварное/нетварное.

⁸⁰ Meijering E.P. *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?* – Leiden, 1968. – P. 6-9.

⁸¹ *Athanasius Magnus. Orationes tres contra arianos* III. 63; ср. также: *Contra gentes* 9; 30; 41; *De decretis Nicaenae Synodi* 11.

Бог — Сущий, но что значит для Афанасия это утверждение? Ведь и о человеке можно сказать, что он сущий, ибо он существует, и о многом другом. Афанасий поясняет, что Бог существует не так, как существует человек. Выражения «Бог есть» и «человек есть» значат далеко не одно и то же, с точки зрения Афанасия. Стало быть, речь идет о философии языка, точнее, о возможности и способе говорить о Боге. Человек зависим в своем бытии от Бога, Который, напротив, в полном смысле слова самодостаточен. Иными словами, отношение к бытию у Бога не такое, как у человека. Если люди причастны бытию и от него зависят, то Бог им обладает, властвует над бытием и небытием, потому что «...называет несуществующее как существующее» (Рим 4.17).

ГЛАВА IV. Онтология и теология у каппадокийцев

Василий Великий о непостижимости онтологического статуса Бога

Некоторые исследователи полагают, что Василий отождествлял сущность Бога и бытие. В подтверждение этого приводятся следующие слова кесарийского епископа: «Сущность не есть что-либо из не принадлежащего [Богу], но само бытие Божие»⁸². Однако, данные слова Василия нужно понимать не как определение сущности Бога, но как предупреждение возможного возражения со стороны Евномия. Ибо «...нет ни одного имени, которое бы, объяв все естество Божие, достаточно было, чтобы вполне его выразить». Более того, Василий не только настаивает на том, что ни одно общее понятие не может раскрыть сущность Бога, ибо она принципиально невыразима в слове, но и *противопоставляет сущность и бытие в Боге*.

Это не означает, что мы не знаем, существует Бог или нет. «Я знаю, что Он есть, — говорит Василий, — но что такое сущность Его — это ставлю выше мысли... вере достаточно знать, что Бог есть, но не что такое Он есть»⁸³. Гносеологически, это «есть» у Василия может относиться только к

⁸² *Basiliius Magnus. Adversus Eunomium I. 10. 42-43.*

⁸³ *Basiliius Magnus. Epistulae 234. 2. 8-12.*

области энергий, поскольку то, что за их пределом — абсолютно непостижимо (Ding an sich) и Его онтологический статус остается не проясненным. Василий не говорит о том, что бытие есть энергия, но все что нам известно о Боге, согласно Василию, нам известно именно благодаря энергиям, вследствие чего и о бытии Бога мы умозаключаем из энергий по аналогии со своим собственным бытием. Вследствие этого: «Бог есть» означает «Бог делает», чем и *проявляет* Себя. Василий настаивает на непостижимости Бога, а потому он противоречил бы сам себе, если бы давал какие-либо определения Его сущности (будь то бытие, свет или любое другое).

Традиция христианской онтоотеологии берет свое начало в так называемой «метафизике Исхода», т.е. онтологической интерпретации хоровского Откровения, когда слова «Я есть Сущий» (Исх 3.14) возводятся в ранг метафизического принципа и служат основанием для сближения сущности Бога и бытия. Но для Василия, как и для многих других авторов, тетраграмма является, прежде всего, указанием на *ипостась* Бога Слова⁸⁴.

Григорий Богослов о трех подходах к запредельному

Григорий показывает три возможных подхода к пониманию онтологического статуса Бога. Первый подход — онтический — предполагает, что Бог есть высшее сущее (κάλλιστον μὲν τῶν ὄντων καὶ ὑψηλότατον). Согласно второму, Бог понимается гиперохически, т.е. мыслится ὑπὲρ τὴν οὐσίαν, точнее ὑπὲρ ἅπαντα. Наконец, третий подход, — онтологический, — заключается в том, чтобы «в Нем поместить всецелое бытие» (ὅλον ἐν αὐτῷ τιθέναι τὸ εἶναι).

В константинопольский период, начиная со знаменитых Слов о богословии, Григорий останавливается на последнем, онтологическом варианте (хотя и первые два остаются в поле зрения Богослова). При этом бытие понимается

⁸⁴ *Basilius Magnus. Adversus Eunomium* II. 18. 45-47; см. также II. 14. 57-59, где Василий связывает Ин 1.1-2 и Исх 3.14.

Григорием как свойство (ἴδιον) Бога, которое не является сущностью и не выражает Его чтойности.

И в ранних, и в поздних речах Григория Богослова присутствует устойчивое выражение *всецелое бытие* (ὅλον τὸ εἶναι), которое *в Боге* (ἐν αὐτῷ). Единство *было, есть и будет*, полнота бытия — такой смысл вкладывает Григорий в выражение ὅλον τὸ εἶναι. В этом он следует за Платоном, который говорит о том, что время (было, есть и будет) — это подвижный образ вечности, а сама вечность (всецелое есть) — в Едином (ἐν ἐνὶ). Григорий Богослов откликается на это ἐν ἐνὶ, говоря о том, что ὅλον τὸ εἶναι в Боге (ἐν ἑαυτῷ). Таким образом, Единое Платона и Плотина в философском смысле соотносится у Григория с триединым Богом христиан.

Григорий Нисский: Бог, энергии, имена

Как типичный представитель философско-богословской мысли IV в., Григорий говорит на языке «сущность/ипостась» *par excellence* — по сути, догматическом языке — и, также как его старший брат, остерегается выходить за пределы онтологических понятий, т.е. не говорит о том, что Бог ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Но вместе с тем Григорий развивает весьма утонченное с философской точки зрения учение о Боге: он разрабатывает не иерархическую стратификацию реальности в духе неоплатонизма, которая в христианстве заменяется простой оппозицией тварного/нетварного, а учение об энергиях и божественных именах.

Вслед за Оригеном, он представляет такую последовательность отношения Бога и мира: природа (φύσις/οὐσία) → воля (βούλημα) → сила (δύναμις) → энергия (ἐνέργεια) → дела (ἔργα). «Размышляя над разнообразными действиями превысшей Силы, — пишет Григорий, — мы прилагаем к каждому из известных нам действий подобающие названия»⁸⁵. Таким образом, все имена относятся к энергиям Бога, сущность же остается непостижи-

⁸⁵ *Gregorius Nyssenus. Ad Ablabium quod non sint tres dei P. 44.7-9.*

мой. Но как дело обстоит с именем «Сущий»? Некоторые исследователи полагают, что Бог для Григория именно истинно *Сущий*, Он не *за пределами бытия*, но за пределами всего *тварного бытия* — Он *есть* предельная реальность бытия⁸⁶. Отчасти это верное утверждение, поскольку Григорий многократно именуется Богом «Сущим», однако по существу даже это имя, также как и все прочие имена, не выражает Его сущности. Ввиду этого, строго говоря, мы не можем знать, за пределами бытия Он или нет.

Как и другие раннехристианские мыслители, Григорий далек от утонченных онтологических дистинкций, поэтому «есть» (ἔστι) и «истинное бытие» (τὸ ἀληθῶς εἶναι) для него значат одно и то же. Ему гораздо важнее показать, что никакие понятия, в том числе и фундаментальные онтологические характеристики, не могут передать беспредельной сущности Бога. Бытие — лишь признак (γνώρισμα), характерная черта (χαρακτήρ) или отличительное свойство, присущее (ιδιώματος προσόντος) сущности Бога, отчего Он и именуется Сущим. Таким образом, бытие для Григория Нисского — это скорее то, что вокруг Бога, точнее, сила, присущая Ему по природе.

В Заключении подводятся итоги проделанной работы.

Апробация диссертации

Основные результаты исследований отражены следующих в публикациях автора по теме диссертации.

В ведущих рецензируемых научных журналах по перечню ВАК министерства образования и науки РФ:

1. Бытие и Бог у свт. Василия Великого // Вестник ПСТГУ I: 3. Богословие. Философия. — М., 2011. — Вып. 4 (36). — С. 20-30 (1 а.л.).

⁸⁶ *Ojell A.* Apophatic Theology // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / Ed. Mateo-Seco L., Maspero G. — Leiden, 2010. — P. 69.

2. Онтологический статус Бога у свт. Григория Богослова // Историко-философский ежегодник' 2010 / Ин-т философии РАН. – М., 2011. – С. 32-52 (1. а.л.).

3. <рецензия на> Tollefsen T.T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor // Вестник ПСТГУ I: 3. Богословие. Философия. – М., 2010. – № 31. – С. 133-138 (0.3 а.л.).

В других научных изданиях:

4. Имя Бога и бытие: Филон Александрийский и Иустин Философ // Евразия: Духовные традиции народов. – М., 2012. – № 1. (в печати) (0.7 а.л.).