
АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ О БЕСПРЕДЕЛЬНОСТИ БОГА

А.М. Шуфрин

В энциклопедиях до сих пор встречается точка зрения, согласно которой греческая мысль атрибутирует беспредельное (τὸ ἄπειρον) Богу, начиная только с Плотина¹. Но есть все основания считать христианского платоника Климента Александрийского (II в. н.э.) предшественником Плотина в трактовке Единого.

О том, что сделало возможным приложение этой традиционной характеристики чистой материи² и нечистого наслаждения³ к наивысшему метафизическому началу, можно только строить догадки. До сих пор в объяснении этого сдвига нет консенсуса. С одной стороны, его предпосылки есть уже у платонизирующего иудея Филона Александрийского, что наводит на мысль о влиянии Востока⁴. С другой – можно рассматривать этот сдвиг как

¹ “Плотин занимает место между Платоном и христианскими богословами, которые... рассматривают бесконечность как первый божественный атрибут. Плотин приложил понятие бесконечного (ἄπειρον) или безграничного (ἄοριστον) к двум разрядам бытия. Во-первых, он приложил его к материи, которая дурна, поскольку внутренне тяготеет к бесформенности. В этом он продолжил философскую традицию. Но во-вторых ...он назвал Ум бесконечным из-за его беспредельной мощи...” (*Owen H. Infinity in Theology and Metaphysics // The Encyclopedia of Philosophy / Ed. Paul Edwards. New York, 1967. Vol. 4. P. 190–191*). Этот последний тезис Оуэна, однако, не точен, поскольку Плотин называет беспредельным (ἄπειρον) из-за Его мощи (или силы) не “Ум”, а “Единое”, которое он по той же причине называет большим, чем “Ум”, или “Бог” (*Enn. VI 9, 6.11–13*).

² Для Аристотеля материя – это возможность, которая не может стать действительностью; таким образом, это бесконечное становление (*Phys. 206a 15–25*).

³ Для Платона, наслаждение, смешанное с противоположным ему страданием, не очищенное умеренностью, может по своей интенсивности расти до бесконечности (*Филеб 31a; 44e–45c; 52c*).

⁴ “Переоценка Бесконечного совпадает по времени с влиянием восточных учений. Один из первых, кто характеризует Бога как бесконечного, – александрийский иудей Филон” (*Cohn J. Geschichte des Unendlichkeitsproblems im*

возвращение греческой мысли к ее собственным досократическим корням⁵.

На Климента можно посмотреть и в той и в другой перспективе. Он берет интуицию Филона о “неподобии” Бога всему тварному и делает еще один шаг, говоря о Его невыразимости как *абсолютной*⁶. В то же время он предвосхищает обращение Плотина к досократикам в связи с вопросом о беспредельности, когда приводит в доказательство знаменитое высказывание Фалеса: “Что есть Божество? – То, что не имеет ни начала (*ἀρχήν*), ни конца (*τέλος*)”⁷. Климент, однако, идет дальше этого.

Для Климента-платоника признать (вслед за Фалесом), что Божество не имеет ни начала ни конца – значит предвосхитить отождествление Плотинином Божества с “Единым” первой гипоте-

abendländischen Denken bis Kant. Leipzig, 1896. S. 57). Однако легко убедиться (используя, например, *Thesaurus Linguae Graecae*), что Филон нигде не прилагает термин *ἄπειρον* к Богу. По взвешенному выражению А. Гуйо, “Филон ввел... в греческую спекулятивную мысль иудейское понятие, если не бесконечности Божества, то, по меньшей мере, Его неопределенности” (*Guyot H. L'infinité diviné depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin. P., 1906. P. 32*).

⁵ “После Аристотеля имеет место своего рода разрыв [в истории философского использования термина *ἄπειρον*]. Под влиянием Аристотеля [это понятие]... имело преимущественно негативный оттенок... Поздние платонические школы все больше настаивали на позитивном представлении о бесконечности... так же, как для Анаксимандра *ἄπειρον* было источником, от которого вещи получали существование и в который они возвращались” (*Sinnige Th. Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato. Assen, 1968. P. 8*). Дж. Рист проводит параллель между “новым акцентом Плотина на беспредельности Единого” и “нововведениями и улучшениями Мелисса в отношении Парменидовой Сферы”: “Оба следуют в одном русле, хотя и с разной степенью изоциренности. Мелисс делает Единое беспредельным по протяженности; Плотин делает его беспредельным по силе” (*Rist J. Monism: Plotinus and some Predecessors // Harvard Studies in Classical Philology 69 (1965). P. 329–344; P. 339–340*).

⁶ Согласно Вольфсону, Бог у Филона может быть “описан только в терминах, которые непосредственно утверждают Его неподобие другим вещам, таким, например, как нерожденный (*ἀγέννητος*)... непостижимый (*ἀκατάληπτος*)... незримый (*ἀόρατος*), неописуемый (*ἀπερίγραφος*), невыразимый (*ἄρητος*)...” (*Wolfson H. Philo: Foundations of Religious Thought in Judaism, Christianity, and Islam. 3rd rev. ed. Cambr., MA. Vol. 2. P. 126–127*).

⁷ Str. 5.96.4. Для элеатов, по крайней мере, было естественно видеть начало и конец как пределы (*τὰ πέρατα*), а то, что не имеет ни того ни другого – как соответственно беспредельное (*ἄπειρον*). Так для Мелисса, бытие *ἀρχήν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν* (не имеет ни начала ни конца, но беспредельно) (D.-K. 1 : 143.10–11; ср. там же, 143.14–15). Значение “конец” в высказывании Фалеса, приведенном в D.-K., передается тоже словом *τελευτή* (там же, 6.5), а не *τέλος*, как у Климента, который, возможно, наследует другой традиции или намеренно вносит изменение (*τέλος* – технический термин в непосредственно предшествующем отрывке: Str. 5.95.1–96.3).

зы Платонова *Парменида*. Последнее беспредельно именно в том смысле, что не имеет ни начала ни конца⁸.

Уже Э. Осборн указал на то, что, говоря в *Строматах* о Боге как о τὸ ἓν (Едином) и ἄπειρον (беспредельном) (Str. 5.81.6), Климент основывает свое богословие на первой гипотезе *Парменида*⁹. Более того, как можно заключить из работы Э. Мюленберга, у Климента мы находим самое раннее (после досократиков) свидетельство о приложении термина ἄπειρον к Богу и богословской интерпретации первой гипотезы¹⁰. К сожалению, ни Мюленберг, ни Осборн не заметили содержательного различия между *Парменидом* и его эллинистическими толкованиями. Неудивительно поэтому, что они не заметили уникальности истолкования Климентом “Единого”. Для Осборна Климент “лишь выразил идею первой гипотезы в христианском контексте”¹¹. Однако я считаю, что отталкивание Климента от Платона было радикальным, поскольку в *Пармениде* понятие “Единого” является лишь объектом размышления над парадоксами языка, в то время как у Климента оно впервые становится инструментом размышления над парадоксами Бога.

Первым и, возможно, единственным ученым, который заметил первенство Климента, был Дж. Уиттакер¹². Его интерес, однако, был сосредоточен не столько на понимании Климента, сколько на возможности почерпнуть из его текста свидетельство в пользу “существования уже до Плотина богословской интерпретации первой гипотезы”¹³. Уиттакер обнаружил близкое сходство между Str. 5.81.5–6 и знаменитым отрывком Алкиноя *Didaskalikos* 165.4 et seq. (Hermann). Он, кроме того, возводит оба отрывка к первой гипотезе *Парменида*. Поскольку, с одной стороны, сходство между Климентом и Алкиноем идет дальше *Парменида*, как их возможного общего источника, а с другой – знакомство Климента с первой гипотезой выходит за пределы возможного на основании знакомства только с отрывком Алкиноя

⁸ Платон. Parm. 137 d. Поскольку в *Пармениде* Платон имеет дело с проблемой, поставленной парадоксом Зенона, Платон там использует термин ἄπειρον в этом элеатском смысле, отличном от того, который этот термин получает затем у него в *Филебе* (ср. прим. 3 выше). О параллелях между “гипотезами” *Парменида* и парадоксами Зенона, см., например, *Sinnige Th.* Op. cit. P. 106–108.

⁹ Osborn E. *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge, 1957. P. 29.

¹⁰ Mühlenberg E. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen, 1966. S. 29–76.

¹¹ Osborn E. Op. cit. P. 27.

¹² См.: Whittaker J. *Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity // The Significance of Neoplatonism / Ed. R. Harris*. Norfolk, VA, 1976. P. 155–172.

¹³ Ibid. P. 159.

(в частности, Алкиной ничего не говорит ни о τὸ ἓν [Едином], ни о ἄλειρον [беспредельном]), Уиттакер заключает, что “[и Климент, и Алкиной] основываются на имеющем богословскую направленность среднеплатоническом комментарии к *Пармениду*, или, по крайней мере, на среднеплатонической богословско-метафизической рецепции первой гипотезы”¹⁴. Таким образом, Уиттакер, хотя и не отвергает априори, вслед за Доддсом, оригинальность Климента¹⁵, похоже, не верит, что идея бесконечности играет в мысли самого Климента сколь-нибудь существенную роль. Тем не менее филологические наблюдения Уиттакера над отрывком из Климента, в котором тот обсуждает природу Единого; – οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεχτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἓν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄλειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρασ¹⁶ – послужили отправной точкой для настоящего исследования.

Согласно Уиттакеру, ключевым для понимания Климентовой идеи бесконечности является в приведенном отрывке термин ἀδιάστατον. До Климента этот термин, похоже, не появляется ни в каком контексте, имеющем отношение к бесконечности или беспредельности¹⁷. Первое, на чем я хотел бы остановиться, – это особенность, которую это нововведение вносит в логику аргументации Климента по сравнению с логикой его источника, т.е. первой гипотезы.

И у Климента, и у Платона Единое неделимо (ἀδιαίρετον), ибо оно единое, а не многое, а значит не может иметь частей.

¹⁴ Ibid. P. 158.

¹⁵ Доддс ставит Климента в один ряд с Филоном, о котором говорит: “Его эклектизм свойства скорее галочьего, чем философского...; всякая попытка вывести стройную систему из [него], кажется обречена на провал” (*Dodds E.R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic “One” // The Classical Quarterly* 22 [1928]. P. 129–142; P. 132, N 1). Согласно Доддсу, то, что мы называем “Средним платонизмом” (философское мышление двух первых веков христианской эры), было в целом “темным, путанным и беспомощным, какой и бывает обычно мысль переходного периода. ...Но Плотин... выстроил из этого малообещающего материала сооружение, о котором некоторые из его предшественников могли мечтать, но создание которого было совершенно не в их силах” (Ibid. P. 140).

¹⁶ Str. 5.81.6.

¹⁷ Это следует из статьи Уиттакера. Уже у Плотина, однако, можно найти примечательный отзвук языка Климента: “Если вечность – это Жизнь в покое... и она уже беспредельна, а время должно быть образом вечности... то, вместо неделимого [в таком смысле понимает здесь слово ἀδιάστατον Э. Брейе] и единого, оно – отображение Единого, единое-в-непрерывности, а вместо беспредельного уже и целого – вечная беспредельность последовательности, а вместо целокупного – вечно же по частям становящееся целым” (Enn. III 7, 11.45–58).

(У Платона нет слова ἀδιαίρετον, но этот смысл подразумевается.) Платон говорит просто: Единое не имеет частей¹⁸. Из этого, как большей посылки, он выводит, что Единое не имеет пределов, а значит беспредельно.

Необходимая для такого вывода (хотя и не высказанная явно) меньшая посылка состоит, однако, в том, что пределы – обязательно части того, пределами чего они являются. Именно в этом пункте Климент (или его среднеплатонический источник) отходит от Платона, поскольку выводит беспредельность Единого *непосредственно* из его неделимости (ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἓν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄλειρον). Таким образом, он никак не использует меньшую посылку Платона; ибо, если бы Климент сделал этот вывод, *основываясь* на меньшей посылке Платона, добавление οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοοῦμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστανον было бы излишним.

Как указывает предлог κατὰ, Климент переходит здесь к языку несколько менее строгому. Во-первых, он упоминает вводящую в заблуждение аналогию, которой следует избегать, мысли беспредельность Бога: κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον. Затем он указывает на правильную аналогию: κατὰ τὸ ἀδιάστανον. После этого отклонения от Платона он возвращается к нему, заключая, что Единое не имеет предела (πέρας). Тем не менее у Климента это следует не из того, что Единое не имеет частей, как у Платона, но из того, что Единое – ἄλειρον (в смысле ἀδιάστανον).

Если бы Климент разделял посылку Платона (что пределы обязательно являются частями того, чего они пределы), то для него было бы совершенно естественно принять логику его источника – первой гипотезы. Единое беспредельно, мог бы сказать Климент, не κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον – как имеющее бесконечно много частей (ибо оно не имеет ни одной), – но потому, что оно не имеет пределов (имея в виду, что оно могло бы иметь их только как свои части). Задача показать, что Единое не имеет пределов в *этом* смысле сама по себе не оправдывала бы отступление от ἀδιάστανον.

Последний термин может иметь несколько значений (два из них отмечает Уиттакер), для выбора между которыми контекст цитаты не дает достаточных оснований, хотя и подсказывает с определенностью функцию термина, а именно – указывать на то, что Единое беспредельно в некоем *более сильном* смысле, чем κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον. Однако пока не ясно, *зачем* Клименту мог понадобиться этот ход. С этим вопросом обратимся к более широкому контексту, к которому относится наше трудное место.

¹⁸ Платон. Parm. 137c.

Речь идет о ряде отрывков из Str. 5, гл. 10–12, связанных общей темой тео-эпистемологии. Мой перевод оставляет открытыми различные возможности понимания некоторых мест, включая указанное (альтернативные варианты приводятся в фигурных скобках):

/Str. 5.65.2/ Ибо Бог всего (τῶν ὅλων) – Тот, Кто превыше всякого звука речи и всего мыслимого (νόημα), и всякого [акта] мышления (ἔννοιαν) – не мог быть когда-либо передан посредством Писания (γραφή παραδοθείη), будучи невыразим (ἄρρητος) по Своей силе (δυνάμει)... /67.1/ Всесожжение угодное Богу – это необратимое {или: несожалетельное} (ἀμετανόητος) отстранение от тела и его страстей. Это и есть истинное благочестие. /67.2/ Наверное, поэтому Сократ называл философию “упражнением в смерти”. Ибо тот, кто не прилагает к размышлению зрение, не привлекает к нему какие-либо другие свои чувства, но встречает вещи чистым умом, следует истинной философии¹⁹. /67.3/ Именно это имел в виду и Пифагор, когда говорил о пятилетнем хранении молчания, которое он рекомендовал своим ученикам с тем, чтобы они, отвратившись (ἄλο – στραφέντες) от чувственно-воспринимаемого, могли зреть (ἐλοπτεύοιεν) божественное голым умом... /71.2/ С одной стороны, через исповедание (ὁμολογία)²⁰, мы можем вступить на путь (τρόπον) очищения, а с другой – посредством анализа (поскольку продвигаемся к первичному [акту] мышления, τὴν πρῶτην νόησιν) – на путь [высшего] созерцания (ἐλοπτιζόν), поскольку начинаем, посредством анализа, с вещей, подлежащих ему, отнимая от тела его естественные качества, совлекая также и протяжение (διάστασιν διάστασιν), составляющее его глубину (βάθος), и то, что составляет его ширину, и, наконец, то, что составляет его длину. Да, оставшийся знак {или: точка} (σημεῖον) – это монада, имеющая, так сказать, положение; если совлечем с нее ее положение, она мыслится как монада /71.3/. Если, отняв затем все остальные [свойства] (сколько бы их ни было присуще телам и [вещам], называемым бестелесными), мы вбросим себя в величину {или: величие} (μέγεθος) Христа и оттуда, через святость, будем выходить в зияние, тогда мы будем приближаться, так или иначе, к восприятию умом (τῇ νοήσει) Вседержите-

¹⁹ Ср.: Платон. Федон 66а.

²⁰ Ср.: Str. 7.90.2: ἡ περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογία; Дж. Мэйор (Miscellanies Book VII: The Greek Text with Introduction, Translation, Notes, Dissertations and Indices / Introduction, trans. and appendices J.B. Mayor, notes idem and F.J.A. Hort. L.: Macmillan, 1902, ad loc.) толкует как отсылку к исповеданию веры при крещении на основании 1 Тим. 6 : 12 (ὁμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν). Вместе с тем в языке Стои, конечно известном Клименту, ὁμολογία означает “согласие [с разумной природой]”, что, говоря словами О. Рита, “только и является единственно по-настоящему ценным для человека, как существа наделенного разумом” (Rieth Otto. Über das Telos der Stoiker // Hermes 69 (1934). S. 13–45; S. 19).

ля, как получившие ведение не того, что Он есть, но того, что Он не есть... /71.5/ ...Ибо Первая Причина превыше пространства, времени, имени и мышления (νοήσεως)... /81.3/... И апостол Иоанн... [наименовал] Незримое и Невыразимое “недром” (κόλπον) Бога²¹. Посему некоторые называли... [Бога]... “Бездной” (βυθόν), как объемлющего и зачинающего (ἐγκολπισάμενον) в себе все [вещи] (τὰ πάντα), недосыаемого и безграничного (ἀλέραντον). /81.4/ Да, действительно, с этим рассуждением о Боге (περὶ θεοῦ λόγος) крайне трудно справиться. Ведь если трудно найти начало всех вещей (ἀρχὴ πάντος πράγματος), то совсем трудно указать на первое и древнейшее начало, являющееся и причиной возникновения всевозможных (ἄλλασιν) иных [вещей], и причиной бытия возникших. /81.5/ Ибо как можно словами выразить то, что не является ни родом, ни видовым отличием, ни видом, ни неделимым (ἄτομον), ни числом, ни каким-либо атрибутом, ни тем, чему что-либо атрибутируется. Нельзя даже сказать, что Оно в прямом смысле целое. Ибо Оно считается целым (τὸ ὅλον) ввиду Его величины {или: величия} (μεγέθει), и [Оно] {или: [ещё]} есть (καὶ ἔστι) Отец всего {или: вселенной} (τῶν ὅλων). /81.6/ Нельзя даже сказать, что у Него есть какие-либо части; ибо Единое неделимо (ἀδιάρετον). Потому Оно и беспредельно (ἄπειρον) – не в смысле невозможности пройти до конца (ἀδιεξίτητον), но как непротяженное {или: непрерывное} {или: неразделимое} (ἀδιάστατον) и не имеющее предела (πέρας) и поэтому не представимое в форме и именуемое. /82.1/ Если когда-либо мы и именуем Его, называя (не в собственном смысле) то “Единым”, то “Благом”, то “Умом”, то “Самим Бытием”, то “Богом”, то “Создателем”, то “Господом”, мы говорим не как произносящие Его имя, но пользуемся благородными именами как подспорьями из-за недостатка средств (ὕλὸ ἀπορίας), с тем чтобы наша мысль могла опереться на них, не вводясь в заблуждение иными.

Некоторое основание рассматривать этот ряд отрывков как целое дает то, что он заканчивается тем же, чем начинается, – утверждением невыразимости Бога²². Ни одно из Его имен, даже таких, как “Бог”, или “Единое”²³, не говорит, *что* Он есть, но только, *что* Он *не* есть²⁴. Таким образом, знание о Нем не является для Климента чем-то, что Писание (даже правильно истолкованное) могло бы передать (что допускает, например, Ириней²⁵). Только голый ум (νοῦς νοῦς)²⁶, превзойдя – через самоопустошение – чувственное восприятие²⁷, понятийное мышление и

²¹ Ср.: Евангелие от Иоанна. 1 : 18.

²² Str. 5.65.2, 5.82.1.

²³ Str. 5.71.3.

²⁴ Str. 5.65.2.

²⁵ Против ересей 4.33.8.

²⁶ Str. 5.67.3.

²⁷ Str. 5.67.2.

именование, может знать Бога²⁸. Однако это движение за предел – к мышлению (или “восприятию умом”²⁹) того, что по ту сторону всякой мысли³⁰, – протекает стадиально.

Устранив плотские страсти³¹, приходят сначала к чувственному восприятию, очищенному от желания³²; его объекты, природные качества (αἱ φυσικαὶ ποιότητες) вещей (например, цвет). Устранив их, приходят к созерцанию объектов, промежуточных между чувственно-воспринимаемыми и умозрительными; таковы чистые формы, изучаемые в геометрии³³. Их “анализ” позволяет достичь сначала математической точки, а затем объекта чисто умственного созерцания – монады³⁴. Поскольку ум затем обнажает монаду от всякого покрова чувственной телесности³⁵, он готов вбросить себя в “величину/величие Христово”³⁶. Но святость может увлечь его даже дальше. Куда же?

²⁸ Ср.: Str. 6.150.4: “Невозможно [нам] стать причастниками гностических созерцаний, если не опустошим {или: истоцим} (κενώσωμεν) себя от прежних понятий”.

²⁹ Str. 5.71.3.

³⁰ Str. 5.71.5.

³¹ Str. 5.67.2.

³² Ср.: Str. 3.42.1: “Ибо начало всякому наслаждению кладет желание; а желание – это некая скорбь (λύπη) и забота (φροντίς), из-за нехватки стремящаяся к чему-либо”.

³³ Ср.: Str. 6.90.4: “Эта наука... ведет нас к нахождению длины без ширины, поверхности без толщины и точки, не имеющей частей; и от объектов чувств переносит к объектам ума”.

³⁴ Str. 5.71.2. Это напоминает среднеплатонический метод постижения Бога через “абстрагирование” (ματὰ ἀφαίρεσιν) (Алкиной. Didaskalikos. 165.14 et seq. / Ed. Hermann), который, похоже, восходит к мысленному эксперименту, предложенному Аристотелем, – по иронии, для осмысления материи: (ἀφαίρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάρους οὐδὲν ὁρώμεν ὑπολειπόμενον)... (“по отнятию длины, ширины и глубины, ничего не видим остающегося”) (Метафизика. 1029 a17–19). В Str. 8.8.1, однако, Климент определяет ἀνάλυσις особо – как метод достижения интуиции самоочевидно-данного (τὰ ἐξ ἑαυτῶν πιστὰ), с такою ясностью являющегося (ἐναργῆ; ср.: Str. 8.7.3) чувствам и уму, что его бытие-таким не требует уже никакого доказательства. Таким образом, напрашивается аналогия с феноменологическим методом Гуссерля, особенно если Маклеод прав в том, что термин ἀνάλυσις можно перевести как “редукция” («в обоих значениях: “различения” и “отступления”», имеющихся [у этого слова] в греческом») (MacLeod C.W. ANALYSIS: A Study in Ancient Mysticism // Journal of Theological Studies 21 (1970). P. 43–55; P. 46, N 3 и текст; P. 55, N 1).

³⁵ Под “вещами, называемыми бестелесными”, Климент в Str. 5.71.3, вероятно, понимает души (подробнее см.: Choufrine A. Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of his Background. N.Y., 2002. P. 183–184).

³⁶ Str. 5.71.3.

Климент только указывает на то, что находится дальше: “знание”³⁷, “первая причина”³⁸, “необъятная глубина”³⁹. Указав, таким образом, на *terminus ad quem*, он возобновляет постепенное приближение к нему с помощью того же метода отрицания.

Вначале он перечисляет то, что уже отбросил⁴⁰, а именно – предметные характеристики, чуждые Божественной “монаде”⁴¹. Характеристики, перечисленные Климентом, являются отчасти предикатами, используемыми Аристотелем⁴² и традиционно подлежащими отрицанию в эпистемологических стратегиях Средних платоников (например, в упомянутом выше отрывке из Алкиноя). Однако то, как Климент обходится с атрибутом целостности, представляется необычным. Согласно Уиттакеру, этот сдвиг указывает на начало отрывка, в котором Климент зависит от первой гипотезы *Парменида*:

И Климент [в этом отрывке], и Платон (*Parm.* 137 c4–d8) утверждают (1) что Единое не целое (*ἅλον*), (2) что о Едином нельзя говорить, как об имеющем части (*μέρη*), (3) что Единое беспредельно (*ἄπειρον*) и (4) что Единое не имеет формы (*ἄνευ σχήματος* у Платона; *ἀσχημάτιστον* у Климента). ...Не приходится сомневаться, что изложение Климента в конечном счете зависит от первой гипотезы *Парменида*⁴³.

К сожалению, Уиттакер сопоставляет два отрывка, не учитывая различие в аргументации, которое бросается в глаза. Во-первых, большая посылка Платона: быть целым значит иметь части, как я, надеюсь, показал, не находит применения у Климента. Во-вторых (вопреки тому, что пишет Уиттакер), Климент не утверждает, что Единое не является целым в том смысле, что оно не имеет частей, как делает Платон в первой гипотезе. Напротив, то, о чем Климент ведет речь в *Str.* 5.81.5, “считается целым”, но

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Str.* 5.71.5.

³⁹ *Str.* 5.81.3.

⁴⁰ *Str.* 5.71.3.

⁴¹ *Str.* 5.71.2. Согласно *Str.* 5.93.4–94.2, “сотворенные в начале” “безвидные” (Быт. 1 : 1–2) архетипы всего видимого помещены в “монаде”; поэтому, вероятно, именно ее Климент имеет в виду под Божественным “началом всех вещей” в *Str.* 5.81.4. То есть “монада” для Климента – это “область (*χώρα*) Божия”, содержащая “идеи” всех возможных вещей и всего творения в целом (*Str.* 5.73.3; ср. *Str.* 5.81.3). Сама она лишена предметных характеристик тварного мира, поскольку ему не принадлежит. Это объясняет, почему Климент мог описать ее как “то, что не является ни родом, ни видовым отличием, ни видом, ни неделимым, ни числом, ни каким-либо атрибутом, ни тем, чему что-либо атрибутируется” (*Str.* 5.81.5).

⁴² *Osborn E.* Op. cit. P. 28 (возводит их к Аристотелю; Топика 1.8).

⁴³ *Whittaker I.* Op. cit. P. 157.

не в прямом смысле (ὄρθως). Иными словами, оно *целое* в некотором смысле; и это благодаря тому, что у него есть *величина*.

Такая корреляция между целостью и величиной не имеет параллелей у Платона; похожая, однако, встречается в Аристотелевом обсуждении бесконечности в *Физике*, кн. 3 (гл. 4–8).

Для Аристотеля любая конечная величина (τὸ πεπερασμένον μέγεθος) делима – в качестве величины – до бесконечности. Это позволяет аппроксимировать ее, постепенно прибавляя уменьшающиеся интервалы. Получаемая в этом процессе величина ни в какой его момент не перестает расти; в этом смысле она бесконечна. По мере роста она все более уподобляется величине, к которой приближается и которая – в качестве конечной – есть нечто целое. Таким образом, бесконечное для Аристотеля некоторым образом подобно целому, но *в действительности* – не целое; целое оно только “в возможности”. Его подобие целому обусловлено ростом в направлении того, что *могло бы* сделать его целым, и даже совершенным (τέλειος), а именно – к цели (τέλος). Тем не менее это не более, чем подобие, поскольку бесконечная величина ни в какой момент своего роста не достигает его цели (конца процесса) и, таким образом, никогда не является целой в *действительности*⁴⁴. Конец, как цель бесконечного процесса приближения, – его предел; но он не есть часть того, чего он является пределом (Phys. 206 b3–207 a23)⁴⁵. Предположив, что Аристотель (либо непосредственно, либо через какие-нибудь комментарии) является источником Климента в Str. 5.81.5, можно понять, как Климент связывает понятия целости и величины.

Ключевым является то, что, по Клименту, Божественное можно “считать целым” на том основании, что оно имеет величину. Но ведь именно о Христе Климент говорит в Str. 5.71.3 как о имеющем величину. Можно предположить, поэтому, что “величина”, упоминаемая в Str. 5.81.5, – это величина Христа. В другом месте Климент упоминает “монадность” как характеристику бытия-в-единстве-с-Сыном⁴⁶. Но если Христос (человечество-в-единстве-с-Сыном) Монада, то, вероятно, – та самая, о которой говорится в Str. 5.71.2, а “величина Христа”, упоминаемая в Str. 5.71.3, – ее величина.

Единое, напротив, не имеет величины (хотя бы уже потому, что оно неделимо, как Климент утверждает в Str. 5.81.6). Вопре-

⁴⁴ Ср. отношение между временем и вечностью у Плотина, Enn. III 7, 11.45–58 (цит. выше: прим. 17).

⁴⁵ Ср.: Sorabji R. Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. Ithaca (NY), 1983. P. 210, 212–213.

⁴⁶ Str. 4.157.2, цит. ниже. Ср.: Mortley R. Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d’Alexandrie. Leiden, 1973. P. 69–70.

ки прочтению, при котором Единое является единственным субъектом в Str. 5.81.5, я предлагаю поэтому считать, что до καὶ ἔστι Климент говорит о Монаде⁴⁷. Таким образом, Str. 5.81.5 оказывается параллельно по структуре Str. 5.81.4. Если такое прочтение правильно, отождествление Климентом – в другом месте – Монады с “началом” (ἀρχή) Быт. 1 : 1⁴⁸ означает, что выражение “начало всех вещей” в Str. 5.81.4 относится к Монаде, а не к Единому, о котором там же говорится как о “первом и древнейшем начале”. Это объясняло бы, почему в Str. 5.81.5 Климент вводит “Отца всего” (τῶν ὅλων πατήρ). Отец “объемлет в Себе все вещи”⁴⁹. Значит, “в прямом смысле целен” (ὁρθῶς ὅλος)⁵⁰ для Климента не Сын (как имеющий “величину”), но, по всей вероятности, Отец.

В свете Аристотелева подтекста это означает, что “величина Христа”, упоминаемая в Str. 5.71.3, бесконечна; ибо, если бы она была конечна, она была бы целой “в прямом смысле”. Именно эту беспредельную “величину Христа” ум превосходит, двигаясь святостью к “зиянию” – Отцу.

“Величина Христа”, таким образом, беспредельна не в том смысле, что она не имеет предела (πέρας) (как, по Клименту, Единое⁵¹), но, пожалуй, в Аристотелевом смысле возможности бесконечного продвижения к внеположному пределу. Этот процесс имеет конечную цель (τέλος), а значит, и предел (πέρας); однако, поскольку его предел ему не принадлежит (не является его частью), можно назвать этот процесс беспредельным (ἄλειρον). Так понимаемая Аристотелем величина беспредельна сразу в двух смыслах: и в том, что она не содержит в себе своего предела, и в том, что она имеет бесконечно много частей. Напротив, у Платона, эти два смысла беспредельности не только различены, но и жестко разделены: область применения первого ограничена первой гипотезой *Парменида*, а второго – второй.

Следующий отрывок из *Стромат* показывает, что Климент (или его источник) об этих различных Платоном смыслах беспредельности знал:

/Str. 4.156.2/ Сын не становится ни единым как одно, ни – многим как [разделенные] части, но единым как все [вещи]... /157.2/ Поэтому поверить в Него, и через Него, значит стать монадным (μοναδικόν), бу-

⁴⁷ Это подразумевает понимание здесь глагола “есть” (ἔστι) в значении “имеет место”, “существует”, а не в значении связки.

⁴⁸ Str. 5.93.5; ср. выше: прим. 41.

⁴⁹ Str. 5.81.3.

⁵⁰ Str. 5.81.5.

⁵¹ Str. 5.81.6.

дучи нерассеянно {или: непрестанно} (ἀλειροτάτως) единенным в Нем; не поверить же – значит быть в сомнениях, на расстоянии [от Него] и разделенным на части.

Здесь Климент противопоставляет “единое как все [вещи]” (которое он в другом месте отождествляет с Монадой⁵²) двум другим понятиям: “единого как одного” и “многого как [разделенных] частей”. Он не объясняет, на каком основании он эти три понятия ставит в один ряд. Что он мог найти между ними общего? Заслуживает внимания тот факт, что три понятия беспредельности, которые он мог найти в *Пармениде*, именно таковы: Единое как одно (первая гипотеза), Единое как многое (вторая гипотеза⁵³), и многое как многие (четвертая⁵⁴ и восьмая⁵⁵ гипотезы). Таким образом, Климент, похоже, исходит из того, что аудитория, к которой он обращается, знает *Парменида* достаточно, чтобы понять выраженную им здесь мысль, что беспредельность Монады должна трактоваться в терминах не первой, четвертой или восьмой, но второй гипотезы. Другой вывод, который можно сделать, состоит в том, что для Климента есть две степени беспредельности в Боге (соответствующие Монаде и Единому), различающиеся достаточно строго, чтобы можно было вписать их без оговорок в схему Платона.

Р. Мортли уже проследил происхождение “Единого” Климента от “Единого” первой гипотезы *Парменида*, а его Монады – от “Единого” Второй⁵⁶; мой вывод может показаться почти таким же. Тем не менее следует сделать две оговорки. Во-первых, в свете Str. 4.156.2 можно сказать, что для Климента главным было взять у Платона не столько понятие “Единого”, сколько понятие беспредельного. Во-вторых, параллели с *Парменидом* не следует преувеличивать. Я уже указал на то, что в Str. 5.81.6 логика аргументации Климента, относящаяся к беспредельности Единого, не совпадает с логикой первой гипотезы. Нет такого совпадения и в том, что касается Монады Климента и “Единого” второй гипотезы. У Платона, это “Единое” является *множеством* (τὸ πλῆθος)⁵⁷; т.е. он имеет в виду беспредельность по числу (*счетную бесконечность*). Климент, напротив, говорит о *величине* (τὸ μέγεθος). Таким образом, он

⁵² См. выше: прим. 41.

⁵³ Parm. 143 a.

⁵⁴ Parm. 158 c.

⁵⁵ Parm. 165 b–c.

⁵⁶ Mortley R. Op. cit. P. 70–73.

⁵⁷ Parm. 143 a.

вписывает в схему Платона *аристотелевское* понятие бесконечности⁵⁸.

Сделав это отступление о понятии беспредельного у Климента, я возвращаюсь к этапам апофатического метода, описанного им в пятой книге *Стромат.* Теперь устранению подлежит “величина Христа”⁵⁹. Отрицая за Отцом сначала возможность иметь части⁶⁰, Климент устраняет, тем самым, представление о делимости, характеризующее всякую величину. Можно согласиться с Уиттакером, что в этом Климент мог зависеть от *Парменида*. Однако Климент, похоже, не удовлетворяется тем, что приходит к “Единому” первой гипотезы, беспредельному только в смысле отсутствия у него пределов *в качестве частей*. Отрицая затем за Единым беспредельность *κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον*, он утверждает, что, в отличие от бесконечной величины Аристотеля, Единое не может иметь даже *внеположного* ему предела (который *не* был бы его частью). Нет *ничего* “по ту сторону” Единого.

Кажется, Мюленберг придерживается той же точки зрения. Он утверждает, что Осборн, для которого *οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον* значит “не в том смысле, что об этом можно сказать исчерпывающим образом”⁶¹, “привносит [в мысль Климента] ложный нюанс”⁶². Климент имеет в виду, похоже, не столько бесконечность описания, сколько описание бесконечности. Мюленберг правильно замечает, что *ἀδιεξίτητον* – это Аристотелево техническое выражение для описания бесконечности-по-величине, но, к сожалению, упускает главное в том отрывке из Аристотеля, на который опирается. Он принимает бесконечную величину, которую Аристотель характеризует как *ἀδιεξίτητον*, за бесконечность-по-величине, о которой Аристотель в другом месте говорит как о несуществующей.

Величина, *превосходящая всякую конечную величину* (т.е. величина, которая “превзошла бы небеса”), для Аристотеля невозможна (*οὐκ ἐνδέχεται εἶναι*)⁶³. Это, однако, значит не то, что она не существует в действительности (поскольку *никакого* рода бесконечность не существует, по Аристотелю, таким образом), но то, что она не существует даже в возможности (*οὐδὲ δυνατόν*)

⁵⁸ Для Аристотеля бесконечное по числу не существует в каком бы то ни было смысле (Phys. 204 b8–11).

⁵⁹ Str. 5.71.3, 81.5.

⁶⁰ Str. 5.81.6.

⁶¹ *Osborn E.* Op. cit. P. 29.

⁶² *Mühlenberg E.* Op. cit. S. 75. Эта критика не повлияла на точку зрения Осборна; ср.: *Osborn E.* The Emergence of Christian Theology. Cambridge, 1993. P. 55.

⁶³ Phys. 207 b18–21.

οἷόν τε εἶναι)⁶⁴. Как я, надеюсь, показал⁶⁵, это не единственный тип бесконечности, предцизируемый величине, который можно найти у Аристотеля. Когда Аристотель отрицает (в отрывке, на который опирается Мюленберг) существование *в действительности* чего-либо, бесконечного в том смысле, что конца его невозможно достичь (ἀναρῶν οὕτως εἶναι ἄλειρον ὥστε ἐνεργεία εἶναι ἐπὶ τὴν αὐξήσιν ἀδιεξίτητον)⁶⁶, он имеет в виду бесконечность аппроксимации, существующую *в возможности* – т.е. *единственным* способом, каким беспредельное может существовать для Аристотеля⁶⁷. Мюленберг не сумел различить эти два типа беспредельности, предцизируемые Аристотелем величине, полагая к тому же, что первый из них – единственный. Так он упустил из виду задачу, решаемую Аристотелем с помощью термина ἀδιεξίτητον, и пришел к неверному, на мой взгляд, выводу:

Отрицание [Климентом] того, что беспредельность Единого – это бесконечность частей, направлено против философии перипатетиков. ...Климент хочет защитить свое применение к Богу предиката “беспредельный” от перипатетического возражения, что в действительности не существует ничего, что было бы единством бесконечно многих частей... Климент не знаком с беспредельным в положительном смысле, которое включало бы в себя неограниченное число частей⁶⁸.

Вопреки Мюленбергу, можно утверждать, что Климент *сам* черпает из “перипатетического любомудрия”, когда конструирует понятие Монады как величины, бесконечной κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον.

Другой случай использования Аристотелем ἀδιεξίτητον (единственный, кроме указанного, в *Физике*) подтверждает мое толкование смысла этого термина в Str. 5.81.6. В 204 a10–16 Аристотель, как бы предвосхищая размышления Климента в Str. 5.81.5–6, утверждает, что “беспредельное”, если оно не величина, не множество (т.е. если оно беспредельно не по протяжению, не по числу, представляющими собою акциденции, но по сущности), *должно* быть неделимо (ἀδιαίρετον) (“ведь делимое должно быть либо величиной, либо множеством”). Для Аристотеля, однако, этот вывод только подтверждает его положение, что так понимаемого беспредельного не существует. Высказывание “беспредельное неделимо” для него так же не говорит ничего о существовании субъекта, как

⁶⁴ Phys. 206 b22–23.

⁶⁵ См. выше: текст перед прим. 45.

⁶⁶ Phys. 207 b28–29.

⁶⁷ Чтобы яснее передать его мысль, я поэтому перевожу ἄλειρον как “бесконечное”.

⁶⁸ Mühlenberg E. Op. cit. S. 76.

и высказывание “звук невидим” (несмотря на присутствие в обоих высказываниях в оригинале связки “есть”, оба говорят лишь о том, чем субъект не является, не давая оснований для вывода, что он является вообще чем-либо). В то же время, когда Аристотель принимается обсуждать беспредельное, которое существует⁶⁹ (единственно интересное ему как физике), он описывает его именно как ἀδιέξιτον⁷⁰. В другой рукописной традиции на месте ἀδιέξιτον здесь стоит ἀδιέξοδον⁷¹. Контекст в любом случае поддерживает значение: “то, что невозможно пройти до конца”.

Тот же смысл имеет Phys. 204 a2–7, где Аристотель принимает невозможность “пройти [до конца]” (διελθεῖν) в качестве общего определения беспредельности. Затем он проводит различие между двумя ее частными типами. Один представлен идеей, что невозможно даже помыслить о том, чтобы пройти соответствующее ему беспредельное до конца (использование здесь Аристотелем уже знакомой нам аналогии с невидимостью звука говорит о том, что он имеет в виду тот же тип несуществующего беспредельного); другой тип – идеей, что это “прохождение” бесконечно (τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον).

Можно заключить, что Аристотель понимает беспредельное парадоксально, как непроходящее прохождение (διέξοδος ἀδιέξοδος). Чтобы выразить это качество непроходимости, он использует предикаты ἀδιέξιτος и ἀτελεύτητος практически взаимозаменяемо. Климент употребляет ἀδιέξιτος только один раз (и, как я, надеюсь, показал) в контексте, где он использует Аристотелево понятие беспредельного.

Остается вопрос о значении ἀδιάστατον. Я готов согласиться с Уиттакером, когда он утверждает (против Осборна), что в Str. 5.81.6 значения ἀδιάστατον и ἀδιέξιτον должны быть в каком-то смысле противоположны⁷². Как я, надеюсь, показал, ἀδιέξιτον у Климента означает бесконечное (ἀτελεύτητος) по величине, в смысле невозможности пройти до конца (по Аристотелю). Однако это не значит непременно “бесконечно большое” (как полагает Уиттакер). Скорее, поскольку речь идет о расстоянии

⁶⁹ Как показано выше, он понимает его как бесконечный процесс аппроксимации – приближения к конечной величине.

⁷⁰ Phys. 204 a15.

⁷¹ См. аппарат к этому месту (Phys. 204a15) в издании Росса. Вариант ἀδιέξοδον принят в издании серии “Loeb Classical Library”.

⁷² *Whittaker I.* Op. cit. P. 156. Le Boulluc, который не упоминает статью Уиттакера, придерживается того же мнения: “Это слово [τὸ ἀδιάστατον] противопоставляется предыдущему [τὸ ἀδιέξιτον]. Оно указывает здесь не на отсутствие разделений, интервалов, а на невозможность протяжения или измерения” (SC 279. P. 264–265).

между обоженным и Богом, – наоборот, “бесконечно малое”⁷³. Поэтому исходя, вместе с Уиттакером, из того, что интересующие нас два значения должны быть взаимно противоположны, невозможно понять и ἁδιότατον тоже как бесконечно малое.

Климент называет Единое беспредельным κατὰ τὸ ἁδιότατον на том основании, что в нем невозможно никакое разделение⁷⁴. В отличие от Монады, у Единого нет “внутренности”, куда бы можно было войти. Впрочем, в Его “недре”, как в своеобразных Святая Святых близости, пребывает Первосвященник (Сын). Сын “в недрах Отчем” (Ин. 1, 18), однако не как “все вещи”⁷⁵. Все вещи там – как причастные Сыну через свои архетипические образцы, содержащиеся в качестве частей в Монаде⁷⁶. Но Сам Сын – не часть Монады; как я, надеюсь, показал, Он скорее – ей внеположный (т.е. изнутри нее не достижимый) ее центр.

Это указывает на возможную триадологическую подоплеку утверждения Климента, что Единое не имеет частей. “Величина Христа” – это “место” сосредоточенного продвижения к Богу истинного гностика – есть духовная Монада (=монада Духа?). Но Сын – внеположный этой Монаде центр ее – заведомо бесконечно ближе к Отцу, чем любой гностик на любой стадии продвижения. Ибо Сын и Отец неразделимы – они и есть Единое⁷⁷. Именно это Климент утверждает против валентиниан:

Но мы, со своей стороны, говорим, что Логос – тот, что в тождественности (о котором и говорится, что Он “в недрах Отчем”) – это Бог в Боге, неразделимый (ἁδιότατος), неделимый (ἀμέριστος), единый Бог⁷⁸.

⁷³ Подробнее см.: Choufrine A. Op. cit. P. 192–195.

⁷⁴ Str. 5.81.6. Ср. толкование Л. Тараном утверждения Мелисса, приведенного выше (в прим. 7): “Основанием для [его] утверждения беспредельности являлось то, что Бытие должно быть неразличным. ...То, что Бытие беспредельно, означает, что оно однородно и потому – едино” (Tarán L. Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays. Princeton, 1965. P. 154). Итак, если Таран прав, Бытие беспредельно (ἄλειρον) для Мелисса в том же смысле, в каком Единое беспредельно для Климента. Ср. также замечание Плотина, что беспредельность Единого не следует понимать в смысле недостижимости (τῷ ἀδιεξίτητῳ) величины или числа (Enn. VI 9, 6.10–11).

⁷⁵ Str. 5.81.3.

⁷⁶ Str. 4.156.2; ср. выше: прим. 41.

⁷⁷ Уже для Филона Логос по отношению к Богу – “самый ближний, без какого-либо промежуточного расстояния (διαστήματος)” (De fuga et inventione 101).

⁷⁸ Ex. 8.1 (в атрибуции этого и следующего цитируемого фрагмента Климента я следую Ф. Саньяру). Так как “неразделимый”/“неотделимый” – единственное значение слова ἁδιότατον, имеющее смысл по меньшей мере еще в трех местах у Климента, мое предположение, похоже, не безосновательно:

Итак, Климентово понятие о беспредельном могло быть не совсем безразлично для последующего развития тринитарного учения. В то время как Уиттакер в подтверждение своего толкования значения ἁδιότητος цитирует Николая Кузанского и Лютера⁷⁹, я бы, со своей стороны, привел документ, куда более близкий по времени к Клименту – так называемое “Многострочное изложение” (Символ веры) Антиохийского собора 344 г. В нем мы впервые находим знаменитое учение о “единосущии” в следующей формулировке: никакое расстояние (διάστημα) не отделяет Сына от Отца⁸⁰. Повлиял ли Климент на авторов Символа или нет, он, вероятно, одобрил бы такую формулу, поскольку она согласуется с его идеей, что Сын в Своей близости к Отцу превосходит все возможные степени приближения к Нему обоженного человека. Сын внеположен даже Монаде – не в том смысле, что Он бесконечно отстоит от находящихся в ней в единстве с Ним (верно как раз обратное), но в том смысле, что даже они принципиально не могут превзойти Его в Его близости к Отцу.

Вл. Лосский считает, что для Климента Ипостась Сына не “подлинно трансцендентна” и поэтому его “учение о Троице не имеет ничего общего с θεολογία (богословием), в том смысле, который отцы четвертого века придадут этому термину. Точнее, все достоинства этого учения открываются в перспективе домостроительства, которая является его собственной”⁸¹.

(1) Екс. 8.3: “А тот Единородный, что в тождественности, в соответствии с неотделимой (ἁδιότητος) силой которого действует Спаситель – Он Свет Церкви, прежде бывшей во мраке и неведении”.

(2) Str. 4.136.4: “Присно [длящееся] мышление, став – в соответствии с неотделимой (ἁδιότητος) примесью [себя] – сущностью и вечным созерцанием знающего, остается [вечно] живущей ипостасью”.

(3) Str. 7.70.7: “[Награду получает тот, кто оказывается] неотделимым (ἁδιότητος) от любви Божией...”

Таким образом, с филологической точки зрения Осборн прав: ἁδιότητος означает, что Единое “не может быть разбито... на части” (Osborn E. The Emergence. P. 55), хотя он неправильно, на мой взгляд, толкует эти “части” как “логические” (ibidem).

⁷⁹ “Как чисто филологическое объяснение значения термина ἄλειρος, постулат Кузанца (*non solum non finitum, sed simul et valde finitum* [не только не конечное, но вместе с тем и в сильном смысле конечное]) вызвал бы одобрение Климента Александрийского” (Whittaker I. Op. cit. P. 166).

⁸⁰ Сократ. *Historia ecclesiastica* 2.19 (PG 67, 232 B-C); Афанасий Великий. *De synodis* 26.9 (PG 26, 733 B).

⁸¹ *Losky Vladimir. Apophasis and Trinitarian Theology // In the Image and Likeness of God / Eds. J. Erickson and Th. Bird. Crestwood, N.Y., 1974. P. 13–29; P. 22–23.*

Надо, однако, иметь в виду, что с точки зрения святых отцов XII–XIV вв., придавших православному учению о Троице его окончательную форму, быть “во” Христе значит быть в Теле Его Ипостаси⁸². Только через Сына и *изнутри* Его Тела (т.е. Церкви) можно обрести отношение к Богу как своему Отцу в несубординационистском смысле⁸³. “Перспектива домостроительства”, которую только и находит у Климента Лосский, это взгляд на Троицу *извне*. Такой взгляд на Нее как Троицу невозможен, однако, без субординационистских искажений (действительно имеющих место в средне- и неоплатонических моделях, но, как признает сам Лосский, не у Климента). Троица *извне* – это Монада.

Итак, возвращаясь к Символу 344 г., можно спросить: не был ли Климент в каком-то смысле предтечей его и наследующей ему триадологии? Если ἀδιάστανον в Str. 5.81.6 значит “неразделимое”, то κατὰ τὸ ἀδιάστανον указывает на *непосредственную* близость Единородного к Отцу. Такое прочтение, во всяком случае, вписывает мысль Климента в историю христианского учения⁸⁴.

Сокращения

- Быт. Моисей. Бытие
 D.-К. Die Fragmente der Vorsokratiker / Eds. H. Diels and W. Kranz
 Епн. *Плотин*. Эннеады
 Ехс. *Климент*. Excerpta ex Theodoto
 Phys. *Аристотель*. Физика
 Parm. *Платон*. Парменид
 PG Patrologiae cursus completus, series græca / Ed. J.P. Migne
 SC Sources Chrétiennes
 Str. *Климент*. Строматы
 1 Тим. *Павел*. Первое послание к Тимофею

⁸² Лурье В.М. Взаимосвязь проблемы *Filioque* с учением о обожении у Православных богословов после св. Фотия // Патрология. Философия. Герменевтика: Труды Высшей религиозно-философской школы 1. 1992. С. 1–19; С. 2.

⁸³ Там же. С. 11.

⁸⁴ Статья написана на материале книги Choufrine A. Gnosis (см. выше: прим. 35). Автор благодарит за неоценимую помощь в переводе Г.И. Беневича, в редактировании – М.А. Солопову.

Первоисточники

Климент Александрийский

а. Издания с полным аппаратом

- Clemens Alexandrinus II: Stromata I–VI / Ed. O. Stählin, 3-е пересмотр. изд. L. Früchtel. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 52. Berlin: Akademie Verlag, 1960.
- Clemens Alexandrinus III: Stromata VII, VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae Propheticae; Quis Dives Salvetur; Fragmente / Ed. O. Stählin. 3-е пересмотр. изд. L. Früchtel и U. Treu. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 17. Berlin: Akademie Verlag, 1970.

б. Другие использованные издания

- Les Stromates. Stromate IV / Изд., введ. и прим. A. van den Hoek / Пер. С. Mondésert. Sources Chrésiennes 463. Paris: Cerf, 2001.
- Les Stromates. Stromate V / Изд., введ., прим. и коммент. A. Le Boulluc / Пер. P. Voulet. Sources Chrésiennes 278/279. Paris: Cerf, 1981.
- Les Stromates. Stromate VI / Изд., пер., введ. и прим. P. Descourtieux. Sources Chrésiennes 446. Paris: Cerf, 1999.
- Les Stromates. Stromate VII / Изд., пер., введ. и прим. A. Le Boulluc. Sources Chrésiennes 428. Paris: Cerf, 1997.
- Miscellanies Book VII: The Greek Text with Introduction / Translation, notes, dissertations and indices (введение, пер. и приложения) J.B. Mayor; прим. – он же и F.J.A. Hort. London: Macmillan, 1902.
- Extraits de Théodote / Введ., пер. и прим. F. Sagnard. Sources Chrésiennes 23. Paris: Cerf, 1948.

Другие первоисточники

- Alcinous*. Didaskalikos / Ed. C.F. Hermann // *Platonis Dialogi*. Leipzig, 1853. Bd. 6. S. 152–189 (цит. в: *Whittaker I*. Op. cit.). Последнее издание: *Didaskalikos*. Enseignement des doctrines de Platon / Ed. J. Whittaker. Paris: Belles Lettres, 1990.
- Aristoteles*. *Metaphysica* / Ed. W. Jaeger. Oxford: Clarendon, 1957.
- Aristoteles*. *Physica*. 1st corrected ed. / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon, 1956.
- Diogenis Laertii*. *Vitae philosophorum*: In 2 vols. / Ed. M. Marcovich. Stuttgart: Teubner, 1999.
- Irénée de Lyon*. *Contre les Hérésies* / Eds. A. Rousseau et al. Sources Chrésiennes 263–264, 293–294, 210–211, 100, 152–153. Paris: Cerf, 1965–1982.
- The Greek New Testament 3rd ed. Ed. K. Aland et al. / West Germany: United Bible Societies, 1975.
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt*: In 6 vols. / Eds. L. Cohn and P. Wendland. Berlin, 1896–1915.
- Platonis Opera*: In 5 vols. / Ed. J. Burnet. Oxford, 1900–1907.
- Plotini Opera*: In 3 vols. / Eds. P. Henry and H.R. Schwyzer. Oxford, 1964–1982.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*: In 2 vols. in 3. / Ed. H. Diels, supplement W. Kranz. Berlin: Weidmann, 1906–1910.

ИОАНН СКОТТ О “ТВОРЕНИИ ИЗ НИЧЕГО” И ВЕЧНОСТИ ТВОРЕНИЯ В СЛОВЕ БОЖИЕМ¹

В.В. Петров

Учению о творении из ничего посвящен специальный раздел третьей книги *Перифьюсеон* Иоанна Скотта². В отличие от своих предшественников Иоанн в гораздо меньшей степени озабочен вопросами “бесформенной материи”, ее совечности миру, у него нет словесной игры, к которой прибегал другой каролингский ученый – Фридугис³. Эриугена сосредоточивается на анализе первоначальных причин мира, на антиномии “двойного существования” тварного мира – вечном (в причинах-логосах) и временном. В своих выкладках Иоанн опирается на сочинения Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Августина, выстраивая теорию, которая представляет собой яркий пример христианского платонизма. В результате он приходит к выводу, что искомое ничто следует понимать не привативно – как полное отсутствие какого-либо бытия, но суперлативно – как божественное бытие, которое является для человека “ничем” лишь в силу недоступности для человеческого познания. Таким образом, все творение оказывается процессом проявления божественной сущности (прежде скрытой) – вовне.

Благо как высшее начало. В основе рассуждений Иоанна Скотта лежит несколько принципов. Начав рассуждать в третьей книге *Перифьюсеон* о первоначальных причинах (и ссылаясь при этом на авторитет Ареопагитик), он постулирует, что Бог, как творческая Благость, творит эти причины, первой среди которых является благость сама-по-себе, предшествующая сущности. Другими словами, принцип благости предшествует

¹ Исследование выполнено при поддержке РГНФ (проект 05-03-03349а).

² *Иоанн Скотт*. Перифьюсеон (далее – *Р*) III, 627С–687С. Разбору этого раздела *Перифьюсеон* посвящено специальное исследование: *Piemonte Gustavo A. Notas sobre la “Creatio de nihilo” en Juan Escoto Eriugena Pt. 1 // Sapientia 23. Buenos Aires, 1968. P. 37–58.*

³ В частности, Фридугис просто предпочел понятие словосочетание *nihil est* не как отрицание – “нет ничего”, но как утверждение “ничто есть”. См.: *Петров В.В.* Имя и сущность: грамматика и онтология у Фридугиса // Историко-философский ежегодник 1996. М.: Наука, 1997. С. 97–108; и *Фридугис*. О субстанции ничто и тьмы / Пер. В.В. Петрова // Там же. С. 108–115.

принципу бытия⁴. Этим утверждением закладывается основа последующих построений: оппозиция бытие/небытие не является наиболее фундаментальной, ей предшествует более глубокий уровень – божественная Благодать. Последняя есть Благо платоников, теперь ставшее атрибутом Творца.

Творение есть манифестация сокрытого. Другой важный принцип – отождествление онтологического возникновения с манифестацией во времени и пространстве того, что прежде было сокрыто в вечности. Иоанна Скотта подталкивает к этому специфика латинского (и греческого языка): возникновение в бытии описывается им как выведение творения “из не сущих – в сущие” (*in essentias ex non existentibus*). Подобное словоупотребление открывает возможность истолковывать эту фразу как описание перехода объектов из модуса бытия, который именуется несуществованием, в модус, именуемый существованием. Такая трактовка отнюдь не является надуманной, поскольку в самом начале *Перифьюсеон* пара бытие/небытие определяется как познаваемое/непознаваемое. Таким образом, уже здесь фиксируется тенденция понимать “ничто” не как тотальное отрицание, но как инобытие⁵. Иоанн уподобляет такую манифестацию сокрытого – проявлению ума, который непостижим сам в себе, но становится видимым, материализуясь в звуках голоса и письменных знаках⁶.

Начав с изложения указанных принципов, Эриугена обращается непосредственно к вопросу о творении из ничего (напомним, что рассуждение строится в форме диалога между Воспитанником и Наставником). Воспитанник спрашивает о том, как понимать этот догмат. Понимай так, отвечает Наставник, что силою божественной Благодати существующие (*existentia*) были соделаны из не существующих (*ex non existentibus*), ибо те, которых не было, получили бытие из ничего (*ea enim, quae non erant, assereunt esse de nihilo*)⁷. В такой формулировке опять заложена возможность понять не сущее как не существующее в каком-то одном смысле, но существующее в некоем другом, пока не установлено.

Отвержение предшествующих трактовок. Далее Наставник демонстрирует знание концепций предшественников, перечисляя значения, в которых не следует понимать “ничто”: это не материя и не некая причина сущих; не движение (или повод), предвещающее творение; не нечто единосущное и совечное Богу; не не-

⁴ Р III. 627CD.

⁵ Там же. 633AB. Ср.: *Марий Викторин*. Ad Candidum, 24,3–25,9.

⁶ Там же. 633B–634A.

⁷ Там же. 634C.

что помимо Бога сущее – само по себе или от иного, откуда Бог принял материал для творения мира. “Ничто” – это имя для полной лишенности всецелой сущности, а вернее, – для отсутствия всецелой сущности⁸. Здесь в аргументации используется известный постулат римского права – “лишенность подразумевает предшествующее обладание” или, как формулирует это Иоанн Скотт, “лишенность – это отнятие владения” (*privatio enim habitudinis est ablatio*). В случае творения мира не было никакого владения до того, как вещи получили во владение свое бытие, замечает Наставник. Поэтому применительно к тварному правильнее говорить не о лишенности, но об отрицании или об отсутствии владения сущностью и субстанцией⁹.

Причины и сотворены и не сотворены. Воспитаннику сложно понять, каким образом первоначальные причины **вечно сотворены** Отцом в Слове и Премудрости. Ведь хотя Премудрость вечна и совечна Отцу, вещи, сотворенные в Ней, вечны, но не совечны Премудрости, их Создателю, который предшествует им, как причина следствию¹⁰. Наставник напоминает, что этот вопрос в *Перифюсеон* уже обсуждался¹¹. Следует заметить, что статус первоначальных причин у Иоанна Скотта двойственен. С одной стороны, здесь постулируется их **сотворенность**, но, с другой, уже в прологе *Перифюсеон* Иоанн Скотт определяет причины как природу **не сотворенную** и творящую. В целом же учение Иоанна Скотта о причинах есть развитие учения Максима Исповедника о логосах творения (хотя последний не обсуждает онтологический статус логосов). Но как согласовать то, что тварные вещи разом вечны в творческом Слове и созданы из ничто? – не может понять Воспитанник. – Как может быть вечным то, чего прежде не было? Как может тварное, начатое во времени и вместе со временем, пребывать также и в вечности? Ведь вечное не начинает и не прекращает быть, а все, имеющее начало, должно иметь и конец¹².

Бесформенная материя – это одна из причин. В этом месте Иоанн вспоминает об устойчивой традиции применительно к творению о ничто обсуждать библейскую фразу о творении мира из бесформенной материи (Прем 11:18). Иоанн включает это учение в контекст своих рассуждений. Не может быть, пишет он, чтобы первоначальные причины были вечны в Отчей Премудрости, а

⁸ Там же. 634CD.

⁹ Там же. 634D–635A.

¹⁰ Там же. 635B–636A.

¹¹ P II, 561C–562B // Историко-философский ежегодник 2004. М.: Наука, 2005. С. 58–59. На рус. яз.

¹² Там же. 636AB.

бесформенная материя, в которой и посредством которой вещи прошли в бытие, не была вечной. Это значило бы, что материя не входит в число вечных причин природы, а значит, не все вещи вечны в Премудрости. Поэтому “бесформенная материя” должна входить в число вещей, созданных Богом в Премудрости, поскольку у тварной материи должна быть своя вечная причина в Слове¹³. При этом Иоанн отвергает представление о совечной Богу материи. Как говорит Наставник, бесформенная материя утверждена Создателем “среди причин и среди произведений (следствий) причин”. Единый Творец соделал мир из бесформенной материи, а саму материю – из “ничего”. Эллинические философы ошибаются, постулируя наличие совечной Богу бесформенной материи, из которой Бог принял начало (*auspicium*) для своих дел¹⁴. Напротив, Бог сотворил все – и подобное Себе, и неподобное (т.е. несовершенное, изменчивое, временное, составное), ибо красота вселенной (*pulchritudo universitatis*) состоит в чудесной гармонии того и другого, сложенного в некое единство (*unitatem*) вроде мелодии музыкального инструмента (*organicum melos*), возникающей из разрозненных звуков¹⁵. Сущее и не сущее вместе проистекают из единого Начала всего – и в вечные первоначальные причины, и в бесформенную материю (дающую причинам повод проявиться посредством возникновения), и в их произведения (в которых мир естественным порядком проходит от начала к концу)¹⁶.

Тварное и вечно в Слове, и возникло во времени. Далее обсуждается вопрос, каким образом все сущее разом и вечно, и соделано. Наставник формулирует посылку, ведущую к важным выводам: поскольку в Боге нет акциденций (*accidentium non saraх, nihil deo accidit*), творение вселенной также не было для Него привходящим¹⁷. Как мы видим, Иоанн Скотт предпочитает рассуждать в терминах сущностей и акциденций, тогда как отцы Церкви в большинстве своем всегда подчеркивают личностный характер Творца и его творческого акта, говоря, что творение является свободным актом божественного воления. Напротив, Иоанн Скотт тяготеет к рассуждению в отвлеченных терминах, что подталкивает его к пониманию творения как процесса эманации божества от сокрытости к проявленности вовне. Стремление представить Бога как только сущность, простую и лишённую каких-либо дифференциаций, явно проявилось уже в ранней работе Ио-

¹³ Там же. 636BC.

¹⁴ Там же. 636D–637A.

¹⁵ Ср.: *Афанасий Великий*. Против язычников 42.

¹⁶ P II, 637B–638C.

¹⁷ Там же. 639AB. Ср.: *Амвросий*. De fide I, 16, 106 (PL 16, 552D – 553A).

анна Скотта – *О предопределении*. В этом подходе Эриугена отчасти следует Августину, хотя и упрощает мысль последнего.

Творение не акцидентально, считает Иоанн, но сообразно некоему началу, в силу которого “причиненные всегда пребывают в своей причине”. Следовательно, и вселенная, как причиненное, т.е. причастное своей причине, вечно в своей причине. Другими словами, **тварная вселенная вечна в Слове Божиим**¹⁸. Сказанное подкреплено математическими примерами: все числа вечно существуют в монаде, как радиусы в центре круга¹⁹. Таким образом домостроительные и онтологические проблемы без колебаний уподобляются числовым, эти два плана не разведены для автора.

В обоснование положения о вечности мира в Слове приводится ряд цитат: из Деян 17:28 (“ибо в Нем мы живем и движемся и существуем”), из *О природе вещей* Беда Досточтимого (у последнего сказано, что в домостроительстве Слова Божия “века не созданы, но вечны”²⁰). Цитируются слова Августина о том, что в Слове Божиим вещи только суть, и *суть* одно, а точнее, *есть* одно²¹; а также, что вещи, созданные через Слово, одним образом суть под Богом (*sub ipso*), а другим – суть в Нем (*in ipso*)²².

Таким образом, делает вывод Иоанн Скотт, *одна и та же природа* одним способом видится в вечности Слова Божиего, а другим – во временности созданного мира²³. Следует цитата из *Ареопагитик*: [Бог] именуется Единым, поскольку Он всеобщим образом есть все, ибо все Ему причастно. Вид каждого предзамышлен сообразно Единому, которое объединяет все и есть прообраз всяческих. Единое предшествует всему и единообразно охватывает всех в себе²⁴. Из того, что в Слове Божиим существует все, Иоанн Скотт делает вывод, что **все вещи не только вечны в**

¹⁸ Там же. 639BC.

¹⁹ Там же. 639D сл.

²⁰ *Беда*. De natura rerum I (PL 90, 187A–188A). В этом месте Беда дает парафраз Августинových “О книге Бытия буквально” II, 6, 12 и VI, 10, 17, но Иоанн, цитируя Беду, говорит, что цитирует Августина. См.: *Петров В.В.* Тотальность природы и методы ее исследования в “Перифюсеон” Эриугены // *Философия природы в Античности и в Средние века* / Ред. П.П. Гайденко и В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 456; латинский текст и перевод отрывка из Беда см. в: *Петров В.В.* Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра // Там же. С. 562–563.

²¹ *Августин*. О Троице IV, 1, 3 (PL 42, 888).

²² *Августин*. О книге Бытия буквально II, 6, 12 (PL 34, 268).

²³ Р III, 640CD.

²⁴ Там же. 640D-641A. *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах XIII, 2 (PG 3, 977C).

Слове, но и суть само Слово²⁵. Эту мысль должны подкрепить ссылки на Писание: “все через Него возникло, и вне Его ничто не возникло” (Ин 1:3–4); “в Нем было сотворено все, что на небесах и на земле... Все сотворено из Него, через Него и в Нем” (Кол 1:16)²⁶. Приводятся слова Максима Исповедника о том, что “имея в Себе причины тварных вещей предсуществующими прежде веков, Бог по Своей благой воле сообразно им осуществил из не сущего видимое и невидимое творение разумом и премудростью... соделав и соделывая в надлежащее время и все вообще, и каждое по отдельности”²⁷. Таким образом, заключает Иоанн Скотт, доказано, что **все вещи в Слове и сотворены, и вечны**.

Но каким образом вечные вещи могут быть соделанными, а соделанные вечными? Наставник поясняет, что основания (логосы) всех вещей вечны в Слове. Именно Слово Божие есть разом и простое и множественное первоначальное основание всех вещей. С одной стороны, совокупность всех тварных вещей в Слове есть неделимое и неразделимое единство (*individua et inseparabilis unitas*). С другой стороны, Слово множественно, поскольку распространяется через все до бесконечности, и это Его выхождение вовне дает существование всем произведениям причин²⁸. Следует несколько цитат из Дионисия²⁹, опираясь на которые, Иоанн Скотт заключает, что пребывание (*permansio*) божественной Благости в Себе есть *Причина* всяческих, а Её выхождение (*processio*) соделывает *произведения* всего³⁰. Это вполне неоплатонический постулат, который Иоанн выводит из Дионисия. Таким образом, пишет Иоанн Скотт, бытие всех вещей есть не что иное, как множественная сила (*multiplex virtus*) творческой Премудрости, во всех пребывающей. Если мысленно отнять творческую Премудрость от сущего, последнее сведется к полно-

²⁵ Поскольку он всегда признает не только имманентность, но и трансцендентность Бога миру, эту фразу следует понимать не в том смысле, что Бога можно свести к совокупности творения, но в том, что творения, существуя в виде причин в Слове, составляют само существо этого Слова.

²⁶ “*Ex ipso et per ipsum et in ipsum*”. *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses: Vetust Latina* / Ed. H.J. Frede. Freiburg im Breisgau: Herder, 1966. P. 337–358.

²⁷ Р III, 641BC. *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну II (7, 2, PG 91, 1080AB). При отсылках к тексту “Трудностей к Иоанну” цифры в скобках означают: первая – номер главы согласно сквозной нумерации (для “Трудностей к Фоме” и “Трудностей к Иоанну”), вторая – номер раздела в издании И. Сакалуса, третья – столбец в *Patrologia Graeca*, t. 91.

²⁸ Там же. 642AD.

²⁹ *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах XIII, 1 (PG 3, 977BC); IV, 13 (712AB); II, 10 (648CD); *Он же*. О небесной иерархии IV, 1 (PG 3, 177CD); *Он же*. Письмо IX, 1 (PG 3, 1104A); IX, 3 (1109BD).

³⁰ Р III, 645C.

му ничто, что подтверждают слова Августина о том, что сущие не полностью не суть, но и не полностью суть³¹ (ниже, в 671В, Иоанн будет цитировать схожее мнение Максима Исповедника). Таким образом, делает вывод Наставник, всякая тварь сама по себе есть ничто, а все что постигается в ней существующим, существует из-за ее причастности к Творцу. Сама по себе тварь не существует и стремится к ничто³².

Можно сказать, что Бог рассматривается Иоанном как так называемая содержительная причина, т.е. причина, при исчезновении которой устраняется и ее следствие³³. Такого рода причина отождествлялась с Богом и эллинскими, и христианскими философами³⁴. Здесь Иоанн затрагивает один из важнейших для христианской философии вопросов: если все сотворено Богом и одновременно человек обладает некоторой онтологической самостоятельностью (хотя бы потому, что создан свободным, потому что он обладает иной, не божественной, природой), то в чем состоит эта самостоятельность? Многие христианские философы, тяготевшие к платоновской модели, находились в опасности растворить человека в Боге, лишити человеческую историю смысла. Здесь Иоанн Скотт лишь доводит

³¹ *Августин*. Исповедь VII, 11, 17 (PL 32, 742): “Я рассмотрел все, стоящее ниже Тебя, и увидел, что о нем нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что его нет: оно существует, потому что все от Тебя, и его нет, потому что это не то, что Ты. Истинно существует только то, что пребывает неизменным”.

³² *Р III*, 646АВ. Ср.: *Августин*. Об истинной религии XI, 21 (PL 34, 131). Также и Максим Исповедник (О трудностях к Иоанну II – 7, 2, 1084D) говорит, что если человек отворачивается от Творца, он подвергается угрозе уйти в небытие.

³³ *Христиан*. Fr. 351 apud *Климент Александрийский*. Строматы VIII, 9, 32, 7: «**Содержащая** причина (συνεχτικὸν αἴτιον) – такая, при наличии которой результат наличен, а при устранении [которой] исчезает. Содержащую причину они синонимически называют “самодостаточной”, поскольку она способна независимо и сама по себе вызывать результат”; *Секст Эмпирик*. Три книги Пирроновых положений III, 4, 15 (III, 15, 1–5 Mutschmann): “Из причин одни – **содержащие**... при существовании которых существует и действие, а с уничтожением которых [оно] уничтожается, а уменьшением – уменьшается...” *Леонтий Византийский*. Contra Nestorianos et Eutychianos II (PG 86/1, 1329D): “Ничему [вышедшему] из **содержащей** причины не свойственно сохраняться в причиненных, если не присутствует [эта] причина”.

³⁴ *Пс.-Аристотель* (I – серед. II в. н. э.). О мире VI, 397b 9: “О **содержительной причине всего**... о главнейшем в космосе... Всё **составилось** от Бога и через Бога, и никакая природа сама по себе не самодостаточна, если ее лишить идущей от Бога поддержки...”; *Григорий Богослов*. Слово 28, О богословии 6, 1–13 (PG 36, 32С): “Бог есть творческая и **содержительная причина всего**... Ибо вселенная как могла бы осуществиться и **составиться**, если бы не Бог все осуществлял и **содержал**?”

до логического предела посылки, содержащиеся у Августина и Максима Исповедника (хотя последних предохранял от крайностей контекст их иных рассуждений, который Иоанн Скотт здесь не берет в расчет). Сам Иоанн возводит свою теорию творения из ничего к Дионисию Ареопагиту. На основе приведенных цитат он делает вывод, что если Слово Божие разом и соделывает все, и соделывается во всех, то все существующие в Слове вещи одновременно и вечны, и соделаны. Здесь Иоанн Скотт делает еще одно важное утверждение. Не вижу причины, говорит он, по которой сказываемое о Причине, не может также сказываться о причиненном. Можно предположить, что здесь на Иоанна влияет принцип обратимости и взаимодополнительности, широко используемый Максимом Исповедником. Правда, для Максима сферой применения этого принципа была преимущественно (хотя и не всегда) христология, с ее представлением о взаимопроникновении человеческой и божественной природ во Христе. Как бы то ни было, Иоанн делает вывод: **поскольку в тварных вещах соделывается сама Премудрость, значит всё разом и вечно, и сотворено**³⁵. Таким образом, всякая тварь и преходяща (как изменчивое бытие), и вечна (по своим идеальным основаниям, укорененным в Слове).

Здесь Иоанн опять отдает дань идущей от апологетов традиции, согласно которой в контексте рассуждений о творении из ничего обсуждалась строка Библии: “Бог соделал мир из бесформенной материи” (Прем. 11:18). Иоанн присоединяется к мнению, согласно которому в начале творения мир, как целое, прошел из полного ничто в бесформенную материю³⁶. При этом Августин, замечает Иоанн, учит, что этот процесс не имел временного протяжения (*per morulas temporum*)³⁷. Так голос и слово одновременно выходят из уст говорящего, но голос предшествует слову не временем, но как причина. Бесформенность и оформление были разом привнесены волей Создателя из ничего – в сущность.

Бог и творит вещи, и творится в них. Однако, рассуждает далее³⁸ Иоанн Скотт, более глубокое понимание этого предмета демонстрируют слова Дионисия Ареопагита о том, что Бог разом и Создатель всех вещей и соделан во всех³⁹. Но тогда Бог есть всё

³⁵ Р III, 646С.

³⁶ Там же. 646D–647A.

³⁷ Августин. О книге Бытия буквально I, 15, 29 (PL 34, 257).

³⁸ Р III, 650CD.

³⁹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах V, 8 (PG 3, 824A); Он же. Послание IX, 3 (PG 3, 1109С).

и всё – Бог, что звучит “чудовищно”⁴⁰. Эти рассуждения проиллюстрированы пространным аритмологическим отступлением, в котором разбираются свойства Монады. В частности, сказано, что единое (*unum*) не есть собрание многих (*ex multis cumulatim*). Таким образом, отвергается собирательная теория универсалий. Одни и те же числа одним образом пребывают в Монаде (потенциально), а другим – в родах и формах (актуально)⁴¹. Таким образом, потенциальность и актуальность рассматриваются Иоанном как модусы существования. Наставник говорит, что основной вопрос – понять, каким образом всё и вечно, и соделано. Применительно к этому вопросу можно сказать, что числа возникают, когда становятся постижимы умами⁴². Здесь опять возникновение связывается не с рождением, а с переходом из одного модуса бытия в другой.

Наставник напоминает, что, как было показано в первой книге *Перифьюсеон*⁴³, материя соделывается из совокупления (*coitu*) умпостигаемых сущностей. Количества и качества, сами по себе бестелесные, при схождении производят бесформенную материю, которая при добавлении бестелесных же форм и цветов образует различные тела⁴⁴. Таким образом, представление о материи как сочетании интеллигибиллий, которому отдавали дань и Григорий Нисский, и Максим Исповедник, помогает Иоанну Скотту строить его концепцию творения из ничего.

Тела соделываются не из ничего, но из чего-то, продолжает Иоанн. Но тогда количества, качества, формы, цвета, место и время – это не ничто. При их сложении соделываются тела – всеобщие (*catholica*), вроде первоэлементов, или частные (*propria*)⁴⁵. Все составные тела происходят из “кафолических”, т.е. всеобщих первоэлементов: слагаются из их схождения, в них разрешаются и в них сохраняются. В свою очередь, элементы тоже соделаны не из ничего, но исходят из первоначальных причин. Значит и “ничто”, из которого они появились, должно быть причислено к числу таких причин⁴⁶.

⁴⁰ Иоанн употребляет слово *monstrosum*. Примечательно, что автор анонимного введения к изданию сочинений Иоанна Скотта в PL 122 прилагает словосочетание *horrendum pantheismi monstrum* к этому аспекту учения самого Иоанна Скотта (PL 122, 57A).

⁴¹ P III, 652A–657B.

⁴² Там же. 661AB.

⁴³ P I, 501B–503D // Историко-философский ежегодник 2000. М.: Наука, 2002. С. 98–101. На рус. яз.

⁴⁴ P III, 663A.

⁴⁵ Там же. 663B.

⁴⁶ Там же. 663C–664A.

Причины и осуществления причин разом и вечны и соделаны.

Здесь у участников диалога возникает вопрос относительно пребывания первоначальных причин в Слове: возникли те в Нем из ничего или всегда в Нем пребывали?⁴⁷ Тварные вещи всегда потенциально существуют в Слове Божиим *как причины*. То есть они не всегда были в возникновении: в месте, времени, формах и видах (это удел акцидентального бытия). *В Боге тварное не имеет начала своего бытия* (nec esse incipiunt); напротив, возникая во времени, они начинают быть тем, чем не были, начинают проявляться в формах и видах⁴⁸.

Следовательно, всё не сущее по превосходству, а также сущее, содержится в Слове, где оно и не есть, и есть⁴⁹. Здесь Иоанн делает следующий шаг, говоря, что *не только причины, но и осуществления причин в Слове и вечны, и возникли*. На возражение, что в этом случае нет никакой разницы между вечностью вселенной в Слове и творением (раз вечность сотворена и творение вечно), Наставник отвечает, что не следует искать рациональных объяснений там, куда не достигает разум (ratio), и понимания там, где нет понятий (intellectus)⁵⁰. Все вещи разом и вечны и соделаны в Слове. Вечность в них не предшествует их созданию, и создание не предшествует вечности. В домостроительстве Слова их вечность соделана и их создание вечно. Ибо божественная Премудрость охватывает времена; а вещи, которые появляются во времени, имеются и прежде (praecedunt), существуя вечно⁵¹.

Этот важный вывод повторяется еще раз: не только первоначальные причины, но также их осуществления, а равно и место, время и вообще все тварное в Слове Божиим разом и вечно, и соделано. Но ответить на то, каким образом это возможно, каков способ (modus) и смысл (ratio) создания всего в Слове Божиим, Иоанн Скотт не в силах, в чем чистосердечно признается.

Цель последующего рассуждения – показать, что не только все в Слове Божиим вечно и соделано, но что **само Слово Божие соделывает всё и соделывается во всяческих**⁵². Иоанн ссылается на Максима Исповедника, который пишет, что только Бог в собственном смысле слова есть сущность и движение сущих, различие разнящихся, нерасторжимая связь соединенных и т.д.⁵³ Таким

⁴⁷ Там же. 664В.

⁴⁸ Там же. 665АВ.

⁴⁹ Там же. 667А.

⁵⁰ Там же. 667СD.

⁵¹ Там же. 669АВ.

⁵² Там же. 670С–671А.

⁵³ Там же. 671В. *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну V (10, 23, PG 91, 1137А).

образом, мысль о том, что только Бог истинно суть, тогда как онтологический статус самой твари неясен, заимствуется Иоанном не только у Августина, но и у Максима. Вывод все тот же: всеобщность целого творения создана в Слове Божиим⁵⁴.

Тезис о том, что мир вечен в Слове Божиим, доказывается обращением к Максиму Исповеднику, который считал, что “невозможно, чтобы Бог воспринимал умопостигаемое мысленно, а чувственное с помощью ощущения. Он знает их как Свои воления, поскольку каждое из творений Он соделал, захотев его”⁵⁵. Здесь Наставник задает ключевой вопрос: различаются ли *божественные воления*, которые видит Бог, и созданные вещи, которые Бог видит как свои воления?⁵⁶ В терминах Максима Исповедника вопрос можно сформулировать так: отличается ли тварь от божественного логоса, согласно которому сотворена? Иными словами, имеется ли у вещи самостоятельное тварное бытие, отличное от воления Божиего? Тот же вопрос можно адресовать и к учению самого Максима Исповедника⁵⁷, рефлексией над которым по сути является рассматриваемое нами рассуждение Иоанна Скотта, ибо “первоначальные причины” у Иоанна Скотта наследуют многое от “логосов” Максима Исповедника. Догматически тварь должна существовать *κατ’ ἐαυτόν*, *per se*, поскольку тварное иноприродно Богу. Но Иоанн Скотт прямо отвергает истинность такого бытия, именуя его лишь божественной “теофанией”. Даже Августин и Максим говорили, что истинным бытием является лишь божественное, тогда как тварное близко к несуществованию.

В этом месте Иоанн опять прибегает к неоднократно использовавшемуся им прежде принципу простоты божественной природы. Простота божественного видения требует, чтобы всё созерцаемое Богом тоже было простым, считает Иоанн. Таким образом, не только все тварные вещи соединяются между собой воедино, но **соединяются в одно божественные воления и тварные вещи: они суть одно и то же**. А если воля Божия неотделима от Него Самого, значит Бог соделывает Себя⁵⁸. Предупреждая очевидные возражения, Наставник го-

⁵⁴ Р III, 672С.

⁵⁵ Там же. 672С. *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну II (7, 2, 1085В).

⁵⁶ Р III, 673ВС. Здесь на Иоанна Скотта повлиял Максим Исповедник (см. ниже примеч. 61).

⁵⁷ Ср.: *Петров В.В.* О трудностях ХLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование // *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)* / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. М.: Прогрес-Традиция, 2005. С. 162.

⁵⁸ Р III, 673D–674A.

ворит, что не стоит сомневаться в том, что божественные воления относятся к простой природе Бога. Такое монистическое представление о Боге восходит к тринитарному эссенциализму Августина. Воля Божия однозначно отождествляется с Его природой, но не действием. У Бога нет ничего привходящего, говорит Наставник, поэтому либо у Него никогда не было волений, либо Он всегда обладал Ими⁵⁹.

Последовательность отождествлений на этом не заканчивается. Воление Бога, говорит Наставник, это Его видение, и наоборот. Следовательно, все, что Творец видит и волит, следует понимать как совечное Ему, если **воля Бога, Его видение и Его сущность суть одно**⁶⁰. Вопрос о способе знания-творения Богом сущих обсуждался в известных Иоанну Скотту сочинениях греческих богословов, но его выводы существенно отличаются от выводов последних⁶¹. Таким образом, упрощенное понимание Иоанном “простоты” Бога (как это было и в *О предопределении*) толкает его к пантеизму. Эриугена не оставляет зазора между божественной природой и миром. В этом он отступает от традиции восточного богословия, к которому обыкновенно тяготел. Для сравнения укажем, что Филон Александрийский обратился к представлению о Логосе как раз для того, чтобы ввести Посредника между трансцендентным Творцом и миром. Христианские богословы

⁵⁹ Там же. 674С.

⁶⁰ Там же. 675В. Ср.: *Григорий Палама*. Против Григория II, IV, 290, 22–24, 291, 1–2: “Если такие начала сущего, которые... и Бог мыслит, суть сущность Бога... [то] будет... чушь... эллинических мудрецов... Сущность Его – одно, а то, о чем Он мыслит, – иное, чем она... Энергия отлична от сущности Бога...” – цит. (с изменениями) по: *Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. 2-е. испр. и дополн. СПб.: Византиновроссика, 1997. С. 291. Прим. 68; и *Григорий Палама*. Апология пространнейшая... // *Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Σύγγράματα / Π.Κ. Χρήστου. Τόμος 2ος. Θεσσαλονίκη* 1966. Σ. 125, 8–13: “Что убо, проявляющаяся творениями Премудрость Божия сущность ли есть Бога? Но ведь эта последняя присно непричастная и простая, тогда как Премудрость причаствуется мудре пожившим и по Промыслу многообразная для них, якоже *изъявися* (Еф 3 : 10); говорю же сейчас о Премудрости, созерцаемой в Отце и Сыне и Святом Духе”, – цит. по тому же изд. С. 301.

⁶¹ Ср.: *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну II (7, 2, 1085АВ): “Невозможно, чтобы Тот, Кто превыше сущих, воспринимал бы [сущих] сообразно им самим, но мы говорим, что Он знает их как Свои воления...”; *Он же*. Главы о любви III, 22 (PG 90, 1024А): “Бог ведает Себя из блаженной сущности Своей, а Создания Свои – из Премудрости Своей, через Которую и в Которой Он все сотворил”; III, 24 (PG 90, 1024АВ): “благодаря восприятию созерцаемой в тварях искусной Премудрости”. Ср.: также *Ориген*. О началах I, 2, 50–58 (см. ниже прим. 66).

в качестве такого Посредника рассматривали Премудрость Божию⁶².

В *Перифюсеон* смущенный полученным выводом Воспитанник замечает: “Ты принуждаешь нас признать, что **все вещи – и вечные, и соделанные, – суть Бог**. Если божественные воля и видение сущностны и вечны, если для Него одно и то же – Его сверхсущностное бытие, воление и видение, если **всё, что Он объемлет внутри Своей воли и видения, есть не что иное, как Он сам**, – ибо простая природа не терпит внутри себя того, чем не является сама, – то остается признать, что единый Бог есть **всё во всех**. А тогда вечны **все, которые суть в Боге, а вернее все, которые суть Бог**”.

Таким образом Иоанн Скотт “доказывает” желаемое: **Бог есть всё, и всё есть Бог**. При этом читателю не объясняют отчетливого объект воления и созерцания должен находиться *внутри* божественной природы. Этого же не понимает и Воспитанник. Наставник поясняет, что не существует природ кроме Бога и творения. Творящая Природа не допускает чего-либо вне себя, ибо вне Ее не может быть ничего, а все, что Она сотворила и творит, Она содержит внутри Себя, но так, что Сама она – одно, поскольку она сверхъестественна, а то, что Она творит в Себе, – иное⁶³. Следовательно, с одной стороны, Иоанн Скотт постулирует некоторую инаковость тварного по отношению к божественному, а с другой стороны, когда он помещает это иное внутрь простой божественной природы, тварное по определению должно перестать отличаться от божественного⁶⁴.

Далее от лица Воспитанника поясняется: в Боге и творении заключена полнота всей вселенной (*totius uniuersitatis plenitudo*). Внутри Бога нет ничего кроме Его самого и природы Им созданной. Да, в Боге есть то, что не есть Бог, но оно сотворено *из* Бога⁶⁵. При этом, поскольку тварное вечно в Боге, Бог видел его, даже когда оно еще не вышло в действительное существование. Таким образом, Бог всегда видел и видит то, что имело быть созданным. А значит Он всегда соделывал тварное⁶⁶. Здесь Иоанн

⁶² Ср. выше прим. 60 и 61.

⁶³ Р III, 675BC.

⁶⁴ Ср.: *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну II (7, 2, 1081B): “Никак не возможно вместе существовать беспредельному и ограниченному, и никаким словом не доказать, что могли бы вместе существовать сущность и сверхсущностное, и не свести в тождество измеримое с неизмеримым, относительное с безотносительным”.

⁶⁵ Р III, 675D–676A.

⁶⁶ Там же. 678AB. Ср.: *Ориген*. О началах I, 2, 2, 50–58: “В этой самой ипостаси Премудрости находились вся сила и предначертание будущего творения –

Скотт приходит к позиции Оригена, который не различал вечное рождение Сына и вечное творение мира⁶⁷.

Эриугена продолжает: в силу простоты божественной природы **между Богом и творением нет различия**, они суть одно и то же. Тварь находится по своему существованию в Боге (*creatura in deo est subsistens*), и Бог творится в твари, **проявляя** Себя самого (*deus in creatura... creatur, invisibilis visibilem faciens*)⁶⁸. К такому выводу привели Иоанна Скотта принцип “простоты” божественной природы, принцип обоюдности и взаимобратимости, заимствованный из христологии Максима Исповедника, принцип понимания творения не как возникновения чего-то нового, но как выхождения сокрытого в проявленность (такая трактовка бытия и небытия формулируется уже в прологе *Перифюсеон*). Что касается вечности творения в Боге, то некоторые богословы вычитывали подобное учение из Библии⁶⁹. Среди предшественников Иоанна Скотта идея вечности творения присутствует не только у Оригена. Например, Максим Исповедник пишет, что в божественном промысле весь мир и каждое сущее в отдельности осуществлено в своих логосах⁷⁰. Эта мысль часто повторяется Иоанном Скоттом применительно к первоначальным причинам.

Но вернемся к *Перифюсеон*. Что касается манифестации Бога в творении, понимаемом как самотворение Бога, то

и того, что существует с самого начала мира, и того, что происходит впоследствии; все это было предначертано и расположено в Премудрости силою предвидения. Ввиду этих-то творений, которые были как бы предуказаны и предначертаны в самой Премудрости, Премудрость и говорит через Соломона о себе самой, что Она сотворена началом путей Божьих, содержа в себе начала, или логосы, или виды всего творения”. Ср.: Притч 8 : 22: “Господь *создал* Меня [Премудрость] началом путей для деяний Своих”.

⁶⁷ Ср. *Ориген*. О началах I, 2, 10, 311–318: “Для откровения божественного всемогущества, необходимо должно существовать все (*omnia subsistere necesse est*) [тварное]. Если же кто-нибудь подумает, что были когда-нибудь века, или протяжения [времени] (*saecula aliqua transisse vel spatia*), или что-нибудь другое в том же роде, когда сотворенное еще не было сотворено (*cum pondum facta essent quae facta sunt*), то, без сомнения, он покажет этим, что в те века или протяжения времени Бог не был всемогущим и сделался всемогущим только впоследствии, когда явились существа, над которыми Он мог бы владычествовать. А это в свою очередь значило бы, что Бог испытал некоторое усовершенствование (*profectum quandam accepisse*) и от худшего состояния перешел к лучшему (*ex inferioribus ad meliora venisse*)”. О том, что ангелы не созданы, но рождены в Слове, см.: *Августин*. О книге Бытия II, 8, 16 (PL 34, 269).

⁶⁸ P III, 678C.

⁶⁹ Пс 103, 24: “Всё сотворил Ты в Премудрости”, Ин 1 : 3: “всё через Него [Логос] возникло, и вне Его ничто не возникло”; Кол 1 : 16: “в Нем [Сыне Божием] было сотворено все на небесах и на земле... и всё существует в Нем... Богу было благоугодно, чтобы в Нем обитала вся полнота...”

⁷⁰ *Максим Исповедник*. О трудностях к Иоанну V (10, 23, 1133CD).

Иоанн Скотт оговаривается, что в последнем нужно усматривать не воплощение Слова Божиего и не Его вочеловечение, но творение мира Троицей, которое представляет собой нисхождение Благодати: божественная Сила (*virtus*), которая превыше всех, соделывается во всех вещах. Следует вывод: **не остается места для “ничто”, как лишенности обладания** (*privatio totius habitudinis*) **и сущности**, как думают те, кто не слишком сведущ. Иоанн Скотт прекрасно сознает неортодоксальность своей теории, но стоит на своем. Не случайно замечание Воспитанника: “сказанное теперь тобою непроницаемо для многих и далеко от тех, кто представляются философствующими”⁷¹. И снова рассуждение возвращается к первой строке книги Бытия. Слова “в начале сотворил Бог небо и землю” означают, что Бог Отец создал в Боге Сыне всеобщность целой природы, видимой и невидимой. Но **в Слове могло быть создано только то, что консубстанциально Ему**, ибо не может быть истинным то, что не всегда было вечным, и не вечно то, что соделано из лишенности⁷².

Значит, замечает Иоанн Скотт, в Писании под именем “ничто” обозначена невыразимая, непостижимая и непрístupная светлость божественной Благодати, неведомая для любого ума, человеческого или ангельского, – ибо Она сверхсущностна и сверхъестественна⁷³. Пока она мыслится непостижимой по Своему превосходству, Ее по праву называют “ничем”, но когда Она начинает проявляться в своих теофаниях, говорят, что Она проходит из ничего – в нечто. А потому **всё видимое и невидимое творение можно назвать теофанией**, т.е. богоявлением. При этом чем дальше вниз нисходит порядок вещей, тем отчетливее он является взорам созерцающих⁷⁴.

Божественная Благодать, именуемая “Ничто”, нисходит от “отрицания всякой сущности” к “утверждению сущности” целой вселенной; от Себя – к Себе, словно из ничего в нечто, из несущности в сущность, из бесформенности в бесчисленные формы и виды. Ее первое прохождение совершается в первоначальные причины (логосы), в которых она соделывается, и это именуется в Писании “бесформенной материей”⁷⁵. Божественная Благодать есть сущность всецелой вселенной, а также и всякая акциденция; всё, что можно помыслить во всякой твари и окрест

⁷¹ Р III, 678D–679C.

⁷² Там же. 679D.

⁷³ Там же. 680CD.

⁷⁴ Там же. 681AB.

⁷⁵ Там же. 681BC. Ср. *Тертуллиан*. Против Гермогена 18: “Если Богу для сотворения мира... необходима материя, то у Бога есть материя гораздо более достойная и удобная... т.е. Его Премудрость”.

всякой твари (имеется в виду различие тварного на сущность и акциденции)⁷⁶.

Важным подкреплением рассуждений о ничто, как о непроявленном высшем бытии, служит пространная цитата из Дионисия Ареопагита, предоставляющего Иоанну Скотту неоплатонический базис для рассуждений. Согласно Дионисию Благо, как воистину Сущее, является создателем сущности для всех сущих. Оно – причина, дающая им бытие, существование (ὑπαρξις, subsistentia), субстанцию (ὑπόστασις), сущность (οὐσία), природу. Во временном плане Оно есть начало и мера веков, сущностность (ὄντοτης) времен. Из Него – век и время, возникновение и возникающее. Оно существует не *каким-либо образом* (οὐ πῶς ἐστὶν ὄν), но *просто и неопределенно*. Давая бытие сущему в Благе и окрест Него, само Оно не было и не будет; не возникло, не возникает и не будет возникать; и – более того – Оно не есть. Ему все причастует. Оно существует до всего, **Оно составило** (συνέστηκεν, constituit) **всё в Себе**. Все уразумевается и сохраняется в Предсущем⁷⁷. **В Предсущем находится** то, что было, что есть и что будет; что возникло, возникает и будет возникать. Оно есть все, как Причина всего, охватывающая и **пред-имея** в Себе все начала, все завершения, превышая все как сверхсущностно Сверхсущее⁷⁸.

Текст Дионисия, являющийся замечательным образцом неоплатоновской онтологии, помогает Иоанну Скотту показать, что Бог и создает тварь, и в ней же создается. Эриугена прямо пишет, что “согласно Ареопагиту” Бог разом есть и Создатель всего, и Сам создан во всем⁷⁹. Иоанн Скотт излагает свое понимание этого процесса: нисходя сначала из сверхсущностности своей природы, в которой Он “не есть”, **Бог творит себя в первоначальных причинах** (логосах) и становится началом всякой *сущности, жизни и мышления*⁸⁰, т.е. всего, что “гностическое усмотрение” усматривает в первоначальных причинах. Затем, нисходя уже из первоначальных

⁷⁶ P III, 681D–682A. Ср.: Максим Исповедник. О трудностях к Иоанну X (15, 74, 1217AB): “Все сущие неизменны по логосу, по которому они осуществились и суть, а по логосу того, что созерцается окрест них, – согласно которому мудро составилось и развивается домостроительство мира – всё движется и непостоянно”.

⁷⁷ P III, 682AC. Дионисий Ареопагит. О божественных именах V, 4–5 (PG 3, 817C–820A).

⁷⁸ P III, 682CD. Дионисий Ареопагит. О божественных именах V, 8 (PG 3, 821D–824B).

⁷⁹ P III, 683A.

⁸⁰ Это известная триада, фигурирующая у многих неоплатоников (анонимный комментарий на Платонов *Парменид*, Прокл) и христианских платоников (Марий Викторин, Августин, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник).

причин, “которые занимают как бы середину между Богом и творением”, т.е. между невыразимой сверхсущностью (превышающей всякое понимание) и субстанциально явленной природой (доступной умам), **Бог соделивается в произведениях причин**, открываясь в теофаниях. Он последовательно проходит через все до самого низшего уровня всецелой природы, т.е. до чувственных тел, и таким образом Бог соделивает все и соделивается всем во всем.

Описанному движению противостоит прямо противоположное. Бог в то же самое время и возвращается в Себя, призывая обратно в Себя всё. Соделиваясь во всё, Он не перестает быть выше всего⁸¹. Он **соделивает из ничего всё**, т.е. производит сущности из Своей сверхсущности; многие жизни – из Своей сверх-жизненности; умы – из Своей сверх-умности; и в целом – утверждения всех, что суть и что не суть, из отрицания всех, что суть и что не суть⁸².

Таким образом, в учении о доктринальном ничто Иоанн приходит к неоплатоническому видению, понимая ничто, из которого сотворен мир, как превышающее бытие Предсущее и Сверхсущее⁸³. Творение, таким образом, есть лишь своего рода эманация и самоманифестация божественной природы⁸⁴. Исхождение сопровождается возвращением. Иоанн пишет о возвращении всего в Причину, из которой все и вышли, говоря, что все обратится (convertentur) в Бога, как воздух в свет, и Бог будет всем во всё.

⁸¹ Этим утверждением преодолевается пантеистическая окраска многих предшествующих положений.

⁸² Р III, 683AB.

⁸³ *Прокл*. Платоновская теология II, 38, 13–18 и 38, 26–39, 5: «И пусть у меня никто не будет принижать подобный способ рассуждений, считая апофатические выражения за описания лишенностей (τὰς ἀφοράσεις ταύτας οἷον στερήσεις εἶναι τιθέμενος), и не станет пытаться очернить путь восхождения к первому началу... Ведь даже по поводу самого не сущего (τὸ μὴ ὄν), которому соответствует апофасис в отношении сущих, мы иногда, имея в виду его потусторонность сущему (ἐλέχεια τοῦ ὄντος), утверждаем, будто оно есть причина сущих, как порождающее (παρατιχόν) сущих; порой мы обнаруживаем, что оно сопряжено (σὺζυγόν) с сущим (как мне кажется, именно на это указывает элейский гость, когда говорит: “Не сущее, если позволено так выразиться, ничуть не меньше сущего (οὐδὲν τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος ἔλαττον: *Платон*. Софист 258b)”, а иногда делаем вывод о том, что оно подразумевает только лишенность и отсутствие (στέρησιν καὶ ἐνδεές) сущего, ибо именно в этом смысле мы и называем все становление и материю не сущим». Пер. Л.Ю. Лукомского.

⁸⁴ Однако ср.: *Августин*. De anima et eius originis II, 3 (PL 44, 497): “Всякая тварь – из (ex) Бога, но [из Бога, Который] творит ее из (ex) ничего или из чего-то, а не рождает (gignente) или производит из Самого Себя”. Напротив: *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах IV, 4 (PG 3, 700 AB); и *Максим Исповедник*. О любви III, 28 (PG 90, 1025B), где сказано, что тварь приведена из небытия в бытие из Бога (ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι ἐκ Θεοῦ παραχθεῖσα), см.: Massimo confessor. Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Roma: Editrice Studium, 1963. P. 106. Слова “из Бога” отсутствуют в PG 90 и соответственно в переводе А.И. Сидорова.

Собственно, Бог есть всё во всём уже сейчас, но после грехопадения человеческой природы и изгнания из райского седалища никто не может этого узреть⁸⁵. В этом Иоанн видит смысл Боговоплощения: Слово Божие снизошло и воплотилось для того, чтобы возвратить человеческую природу к утраченному после грехопадения видению, чтобы призвать ее к исконному состоянию, чтобы открыть умные очи всех, достойных такого видения⁸⁶.

Здесь Иоанн Скотт обращает внимание на то, что все вещи, которые по свидетельству Писания соделаны из ничто, обладают некоей общей и единой природой, причастностью к которой они пребывают. В поддержку этого тезиса цитируются слова Василия Великого: “божественное Слово есть природа возникших”⁸⁷. А если, согласно Василию, природа всех возникших вещей есть единосущное Отцу Слово Божие, то Слово сотворено во всех вещах, что в Нем созданы⁸⁸.

В завершение Иоанн повторяет, что нельзя понимать доктринальное ничто, как лишенность, поскольку последняя подразумевает предшествующее *обладание*. То же самое относится и к *отсутствию*. Отсутствие есть устранение (*ablatio*) из ощущений некоторой вещи, которая присутствовала или могла стать присутствующей. Если мир был соделан из отсутствия, ему предшествует некая природа. Это приводит к дурной бесконечности⁸⁹. Но если именем “ничто” обозначить не *лишенность* обладания и не *отсутствие* некоего присутствия, но всеобщее *отрицание* обладания, сущности, субстанции, акциденции, а также всего, что может сказываться и мыслиться, то это имя с необходимостью будет относиться только к Богу, как единственному, Кто надлежащим образом подразумевается в тотальном отрицании и возвышается надо всем, что сказывается и мыслится. Бог не есть что-либо из тех, что суть и что не суть. Лучше всего Он познается посредством незнания (*melius nesciendo scitur*)⁹⁰.

⁸⁵ Р III, 683С.

⁸⁶ Там же. 684А. Григорий Богослов называет причиной создания человека Богом разделенность умного и чувственного, из-за чего у твари не было знания (γνώρισμα) высшей Премудрости и не все богатство Божией благодати было ведомо (γνώριος) ей. Слово, захотев явить (ἐπιδείξασθαι) упомянутое, творит человека как малый мир, соединяющий видимую и невидимую природы (Слово 38, 11).

⁸⁷ Василий Великий. Беседы на Шестоднев VIII (PG 29, 164С).

⁸⁸ Р III, 685АС.

⁸⁹ Там же 686АВ.

⁹⁰ Там же. 686СD. Ср.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах VII, 3 (PG 3, 885СD): “И через знание Бог познается и через незнание... И существует также божественное знание Бога, познаваемое через незнание по превышающему ум соединению, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя... освещается непостижимой глубиной Премудрости”.

Таким образом завершается рассуждение Иоанна Скотта о творении из ничего. Его интерпретация является ярким примером христианского неоплатонизма и развитием идей, почерпнутых из чтения греческих авторов – пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника (и в меньшей степени – из чтения Августина). Помимо ценности собственного рассуждения Иоанна Скотта, трактат *Перифьюсеон* важен как уникальный образчик рефлексии средневекового западного мыслителя над текстами упомянутых христианских платоников.

ПРЕДМЕТНАЯ И АСКЕТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩИЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО СИМВОЛИЗМА*

В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов

Термин “символизм” в философской литературе употребляется во многих значениях. Например, в концепциях Э. Кассирера и А. Уайтхеда этот термин обозначает универсальный принцип организации семиотических систем: науки, искусства, религии, языка и других измерений осознаваемой реальности, формирующихся в процессе духовно-практической деятельности человека и состоящих из предметов, в разной степени доступных сознанию человека. Одни предметы, непосредственно доступные созерцанию, используются в этих системах в качестве знаков (символов), указывающих на предметы, которые или в данный момент, или же в принципе недостижимы для восприятия, причем предметно-знаки не просто указывают на предметы, являющиеся значениями знаков, но одновременно объединяют и упорядочивают многообразие сущностей-значений. Символизация как способ организации предметной реальности, которая, с одной стороны, доступна сознанию человека, но с другой – не дана в актах непосредственного знания, радикально отличается от другого способа соотношения предметов, непосредственно и опосредованно данных сознанию, а именно от отображения последних с помощью образов. В то время как образ подобен своему прообразу, символ (знак), как правило, наделен совсем иными характеристиками.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 05-03-03244а).

При такой трактовке символизма символ, очевидно, фактически отождествляется со знаком. Средневековый символизм при этом предстает как один из частных (и не очень интересных) примеров символизма, свойственного самым разным духовным образованиям, возникавшим и функционировавшим на различных этапах развития человеческой культуры: “язык и алгебра... служат примерами более фундаментальных типов символического, чем, скажем, соборы в средневековой Европе”¹.

В данной работе термин символизм будет использоваться для обозначения способа организации религиозного знания; это даст возможность провести четкую границу между понятиями “знак” и “символ”.

ФУНКЦИЯ СИМВОЛА В СТРУКТУРЕ РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ

Символ отличается от знака в двух отношениях. Во-первых, символ отсылает не просто к предмету, но к предмету, который становится доступным сознанию при условии вхождения человека в совершенно особый мир – в сферу религиозного опыта. Символ, подобно знаку, является предметом, доступным непосредственному созерцанию; но если знак указывает на предмет, существующий на том же уровне осознаваемой реальности, что и знак (для познания предмета-значения в случае, если бы он вдруг стал доступен непосредственному знанию, человеку достаточно воспользоваться теми же самыми телесными и ментальными способностями, которые необходимы для оперирования со знаками), то символ указывает на нечто трансцендентное человеку в его обычном состоянии, на то, что находится за границами той реальности, которая может быть осознана с помощью естественных способностей и естественной установки сознания. Поэтому символ даже в тех случаях, когда он рассматривается как средство указания на некий предмет, должен быть отнесен к особой разновидности знаков, а именно предназначенных для обозначения *священных* предметов. Во-вторых, – и в этом состоит главное отличие символа от знака, – символ сверхпредметен: он не только указывает на предмет, открывающийся сознанию человека лишь в момент выполнения особого акта – акта веры, но и побуждает к внутреннему преобразению человека. Предметное значение символа неотделимо от его экзистенциального смысла – символ одновременно и устремлен вверх, в сакральную сферу, и обращен к человеку.

Неразрывная связь двух аспектов, предметного и непредметного (эмоционального), согласно Р. Отто, является самой харак-

терной чертой акта веры: проникновение в сакральную сферу всегда переживается человеком как потрясение, сопровождается чувством благоговения, ужаса, страха, осознается как соприкосновение с величайшей тайной, приводящей в трепет человеческую душу². Непредметная составляющая акта веры только условно может быть названа переживанием, чувством, эмоциональной окраской этого акта, поскольку чувства, эмоции, переживания, обычно испытываемые человеком, являются чисто психологическими состояниями, не затрагивающими, как правило, основы личностного существования. Различные психологические состояния сменяют друг друга, образуя поверхностный слой душевной жизни; в повседневной жизни только в кризисных ситуациях чувства и переживания могут привести к более глубокому постижению собственного “я” и онтологических предпосылок существования человеческой личности.

К такому постижению приводит и акт веры; он является одновременно и познавательным, и экзистенциальным актом. Для верующего человека (во всяком случае, для христианина) Бог, к которому он взывает во время молитвы, во-первых, *есть*, и религиозный акт как раз и является актом осознания (постижения) божественного бытия; во-вторых, Бог есть высшее начало, от которого зависит не только (и не столько) внешняя, событийная, сторона человеческой жизни, но и ядро его личности, его душа. Поэтому постоянная устремленность ума и сердца к началу, создающему “внутреннего человека”, является, с одной стороны, предпосылкой жизнедеятельности христианина, с другой – конечной целью его жизни. С акта смирения начинается установление связи с Высшим Началом; эта связь становится прочной, когда человек не просто смирится, но и возлюбит Господа “всем сердцем и всею душою”. Смирение, благоговение, страх Божий, любовь и другие религиозные чувства отличаются от предметно-психологических состояний, выражающих реакцию человека на происходящие в данный момент события, в следующем отношении. События и ситуации, оказывающие влияние на психологическое состояние человека, в принципе могут быть осознаны и зафиксированы без какой-либо эмоциональной реакции на них со стороны субъекта, просто в виде предметов рационального знания. Психологическая оценка или эмоциональная окраска воспринимаемых событий вторичны по сравнению с предметной составляющей тех актов, которые обычно осуществляет человек, взаимодействуя с объектами окружающего мира и с людьми. Реальность, осознаваемая в момент выполнения этих актов, состоит, как правило, из сущностей, обладающих характеристиками двоякого рода: предметными, фиксирующими событие безотно-

сительно к тому, какие чувства оно вызывает в субъекте восприятия, и субъективными, представляющими собой проекцию на само событие переживаний субъекта, сопряженных с восприятием данного события.

Чувства и переживания, сопровождающие различные акты жизнедеятельности, не только не служат причинами формирования тех или иных предметных характеристик, но, наоборот, зачастую препятствуют их выявлению, мешая адекватному постижению реальных событий. Религиозные чувства совсем по-другому связаны с предметом, подлежащим осознанию в акте веры: их наличие – предпосылка, обязательное условие любого, даже самого неполного постижения Высшего Начала. Для человека, не имеющего чувства смирения, слово *Бог* в лучшем случае ассоциируется с некоторым ментальным представлением или с элементом концептуальной схемы, описывающей (на абстрактно-понятийном уровне) общие принципы мироустройства. Чтобы это слово наполнилось реальным содержанием, чтобы оно стало обозначать нечто, осознаваемое человеком как несомненно существующее, человек должен ощутить, почувствовать, признать – не только интеллектуально, но и на том уровне, где речь идет о самом его существовании, – свою зависимость от Высшего Начала. Чувство смирения конституирует, с одной стороны, человеческое “я”, устремленное к Творцу, с другой – данность Высшего Начала сознанию человека, поскольку смиряться означает “жить в присутствии Бога, постоянно помня о Боге, от которого зависит вся моя жизнь”. Поэтому и смирение, и другие религиозные чувства должны рассматриваться не как проявления характера уже сформировавшегося субъекта, но в качестве актов формирования того субъекта, которого не существовало до момента выполнения этих актов, а именно субъекта веры. Религиозные чувства выполняют функцию экзистенциальных актов, посредством которых человек превращается в субъекта веры, сознающего, что его сокровенное “я” перестанет существовать, если будут утрачены чувства смирения, любви, страха Божия и другие “эмоциональные” первоэлементы религиозной веры.

Это объясняет, почему символ не может использоваться, подобно знаку, просто для указания на сакральный предмет, недоступный чувственному восприятию: пока чувства смирения, любви и другие непредметные составляющие акта веры не станут, употребляя термин Канта, “априорными формами” существования человека, последний будет лишен способности к усмотрению сакральных предметов, и потому символ, не включенный в акт веры, вместо указания на сакральный предмет будет отсылать ум лишь к некоторому образу, создаваемому воображением³. Вооб-

ще образы, возникающие в уме в момент богослужения или молитвы, при созерцании икон или при чтении Св. Писания и духовной литературы, выполняют очень важную функцию в процессе осуществления религиозного акта; очевидно, однако, что не ментальные образы как таковые символизируются с помощью символов, участвующих в организации религиозного акта. Образ – это предмет-посредник, непосредственно предстоящий уму, замещающий собою реальный объект, который находится вне ума и воздействует на органы чувств субъекта. Предмет соразмерен познавательным способностям субъекта; реальный мир – это, собственно, мир предметно осознаваемых объектов (т.е. объектов, осознаваемых с помощью образов-предметов). Если в понятие “предмет” вкладывать именно такой смысл, предполагающий нераздельную связь осознаваемой сущности “предмет” с воздействиями от внешнего объекта, рассматривая “предмет” как способ концептуализации воздействий, поступающих на органы чувств субъекта от объектов, уже обладающих бытием, то тогда следует признать, что сакральный мир, являющийся, согласно религиозным представлениям, предпосылкой, причиной бытия мира объектов, способных физически воздействовать как друг на друга, так и на телесные органы субъекта познания, по определению не может осознаваться человеком как состоящий из предметов. Символ, строго говоря, не указывает ни на какой предмет; лишь по аналогии со знаками, используемыми для обозначения сущностей, из которых состоит “этот”, сотворенный мир, т.е. предметно осознаваемая реальность, в том, что символизируется посредством символов, можно условно вычленить два момента: предметную (скорее квазипредметную) составляющую и ускользающий от любой предметной интерпретации экзистенциальный аспект. “Предмет” Богопознания, согласно апофатическому богословию, не является предметом в собственном смысле слова, поскольку он превосходит естественные способности человеческого разума и не может быть схвачен и описан с помощью рациональных понятий, используемых для фиксации предметно осознаваемых объектов. В Боге, утверждает Фома Аквинский, нет никакого “что”, схватываемого посредством понятий. Его собственное бытие и есть то, *что* Бог есть; но такое бытие, очевидно, лежит вне всякого возможного представления. Созерцая вещь, человек, согласно Фоме, не только может, но и должен “за” рационально постижимым предметом своего созерцания, “в сердцевине вещи” выявить акт бытия, созидающий вещь, ее предметные характеристики, и одновременно сообщающий ей существование. Вещь-предмет в этом случае выполняет функцию символа, как бы указывающего на другой предмет – на акт бытия, ко-

торый человек не может схватить с помощью своих естественных способностей сам по себе, независимо от вещи. Непостижимый акт бытия вводится в сферу знания способом, аналогичным тому, какой используется для введения рационально постижимых предметов: один предмет, выполняющий функцию указателя, отсылает к другому предмету, не апеллируя при этом к субъекту, к каким-либо действиям или состояниям последнего. Но поскольку вещь отсылает к неуловимому, в отличие от предметов рационального знания, акту бытия, последний оказывается схожим с предметами в собственном смысле слова лишь по способу введения в сферу, доступную сознанию субъекта, но отнюдь не в силу наличия у него “предметнообразующих” характеристик, – оказывается квазипредметом, символизируемым с помощью вещи-символа, а не обозначаемым посредством знака.

Может показаться, что катафатический путь Богопознания прямо опирается на усмотрение сакральных предметов – божественных совершенств. Когда Дионисий Ареопагит описывает, каким образом человек может познать различные совершенства Бога (благо, могущество, любовь и др.), исходя из имен, с помощью которых именуется Бог, или когда Бонавентура учит о возведении ума к Богу путем констатации в чувственно воспринимаемом мире или в собственной душе человека следов божественного присутствия – несовершенных, если можно так выразиться, совершенств, которые, будучи очищены от дефектов и искажений, свойственных духовным формам, пребывающим в телесном мире, предстанут перед человеческим взором в виде, близком к тому, в каком они созерцаются в качестве идей-образцов божественным умом, – речь, по-видимому, идет именно о символическом познании *предметов* сакрального мира.

Следует, однако, обратить внимание на эмоциональный контекст символического созерцания атрибутов Бога. Катафатический путь восхождения к Богу предполагает выделение в реальности, постигаемой с помощью органов чувств и разума, различного рода “совершенств”. Но что такое совершенство? С одной стороны, объект или характеристика, на которых человек может остановить внимание, сделав их предметом своего рассмотрения: форма вещи, красота, гармония, добрый поступок и т.п. С другой – в понятии совершенства, одном из наиболее употребительных в религиозно-философской литературе Средневековья, несомненно, присутствует субъективный, оценочный момент: совершенное – это вызывающее безусловное принятие со стороны человека, возбуждающее в нем чувство восхищения и преклонения. Поэтому неудивительно, что понятие совершенства было исключено из тезауруса науки Нового времени, поскольку пос-

ледня стремилась к достижению знания о сущностях-предметах, в которых были бы запечатлены одни лишь характеристики познаваемых объектов и не содержалось бы никаких моментов, указывающих, в каком состоянии находится субъект, созерцающий эти предметы. Самое яркое подтверждение значимости субъективной составляющей символического знания, неразрывной связи предметного и эмоционального аспектов познавательного акта, обеспечивающего усмотрение божественных совершенств, можно получить, обратившись к анализу толкования Василием Великим библейского повествования о сотворении мира.

В своих “Беседах на Шестоднев” св. Василий дает буквальное и реалистическое толкование библейского рассказа о творении, апеллируя к непосредственному восприятию как видимого мира, так и слов Св. Писания. Он отказывается вступить на тот путь, по которому пошла древнегреческая философия: вместо поиска начал, сущностей вещей, ради чего требуется, отбрасывая случайное, несущественное, добираться до основы, он призывает к созерцанию каждой вещи или всего мира в их целостности и совершенстве. Всё, что есть в каждой вещи, все ее качества “восполняют”, по выражению св. Василия, ее сущность и “входят в понятие бытия”⁴. Не следует отбрасывать то, что дано чувствам и связанному с ними разумению, и искать то, что стоит за этим. Ищущий неизменной основы или последнего основания рискует либо найти ничто, как при поисках подлежащего для сущности, либо получить бесконечность шагов, разыскивая последнюю причину.

В полном соответствии с христианским вероучением он видит назначение сотворенного мира в том, что он есть училище и местопребывание всего рождающегося и гибнущего: “училище разумных душ, в котором преподается им боговедение и через видимое и чувственное ум возводится к созерцанию невидимого”⁵. Если блаженство уготовано любящим Бога, то любовь к Нему и прославление Его – подлинная цель человека. Тогда этот мир и создан для того, чтобы величием своим и красотой свидетельствовать о могуществе и премудрости Творца. Сам этот мир есть некое “слово Бога”, которое услышать и понять как раз и означает прославить Бога. Природный мир как “слово Бога” к человеку может быть созерцаем лишь тем, чей ум открыт для слушания Бога и чьими устами говорит Бог. Только сказанное пророками есть истинное свидетельство о мире, помимо самого мира, как он предстоит нам. Поэтому самый простой и доступный путь познания – это буквальное прочтение слов Св. Писания, сопровождаемое непосредственным созерцанием природного мира; библейский рассказ о творении может быть подтвержден наглядной картиной мира, как он есть теперь.

Первое же слово Бога – “да будет свет” (Быт. 1, 3) – “создало природу света, разогнало тьму, рассеяло уныние, обвеселило мир, всему дало вдруг привлекательный и приятный вид. Явилось небо, покрытое дотоле тьмою; открылась красота его в такой мере, в какой еще и ныне свидетельствуют о ней взоры”⁶. Озарился воздух, воды сделались светлее. Цель комментаторских усилий Василия Великого – увидеть за словами Писания часть нашего мира, как, например, за словами о тверди “посреди воды и воды” (Быт. 1, 6) – небо, как видимое нами воздушное пространство, несущее в себе и воздушные воды. Перед глазами слушателя в ходе толкования встает картина видимого мира, но полного гармонии и совершенства, какие замыслил явить Творец. Ощущение реальности этого изображения подкрепляется непосредственно схватываемым согласием видимого мира с буквальным пониманием текста. Намерение Василия – дать своим слушателям именно такую мысленную картину, вызывающую радостное ощущение Божественного присутствия, чувство восхищенного изумления перед творением Бога. Картина, предстоящая созерцающему человеку, поставлена в соответствие с повествованием об акте творения таким образом, чтобы перенести это восхищенное изумление с чувственно воспринимаемого мира на Божественное творчество и на самого Бога.

Усмотрение совершенства как в мире в целом, так и в отдельно взятых явлениях и объектах предполагает, что человек перестает мерить сущее мерилom собственного “я” и признает наличие чего-то более высокого, чем он сам, – некоего высшего начала. Собственное бытие человека становится осмысленным постольку, поскольку он может соприкоснуться с совершенством; если бы не было совершенств, его жизнь оказалась бы бесцветной и пустой. Не совершенство существует ради человека, но человек становится человеком в полном смысле слова благодаря совершенству, т.е. существует ради совершенства. Такое иерархическое отношение, связывающее человека с тем, что осознается им как высшее бытие, можно выразить словом “бескорыстное служение”: понятие добровольного служения предполагает у человека “чувства ранга” (термин И.А. Ильина), т.е. непосредственное сознание наличия высшего бытия и признание, что оно является смыслообразующим фактором его жизни. По-видимому, невозможно ответить на вопрос, что чему предшествует – совершенству, как некая предметная данность сознанию, чувству ранга, или же это чувство совершенству. Созерцание предмета или характеристики будет осознаваться человеком как созерцание совершенства лишь в том случае, если созерцающий обладает чувством ранга; и наоборот: наличие у человека указанного

чувства проявляется именно в способности к усмотрению совершенств. Поэтому созерцание совершенств в чувственно воспринимаемом мире свидетельствует о наличии у созерцающего чувства ранга, готовности служить высшему, смыслообразующему бытию. Совершенство, фиксируемое на уровне чувственного восприятия, отсылает прежде всего к экзистенциальному акту (акту служения), двумя полюсами которого являются “я”, обладающее чувством ранга, и предметное совершенство, усматриваемое этим “я”. Предмет, данный в акте восприятия в момент созерцания совершенства, символизирует, во-первых, экзистенциальный акт, осуществляемый в настоящий момент и являющийся предпосылкой усмотрения предмета, во-вторых, экзистенциальный акт более высокого уровня, предмет которого в принципе недоступен чувственному созерцанию, в-третьих, предмет акта более высокого уровня. При такой трактовке символизма первичным объектом символизации оказывается априорная структура экзистенциального акта, определяющая соотношение “я” и предметно созерцаемого совершенства. Эта структура задается непредметной составляющей экзистенциального акта (чувством ранга, всецелой устремленностью всех способностей человека: ума, сердца, воли – к совершенному бытию); поскольку непредметная составляющая формирует “пространство” или “силовое поле” религиозной веры, попытаемся более детально ее проанализировать.

ОБ ОТЛИЧИИ РЕЛИГИОЗНОЙ УСТАНОВКИ СОЗНАНИЯ ОТ ПРЕДМЕТНОЙ

Главным препятствием на пути Богопознания, согласно христианскому вероучению, является гордыня. Достаточно существовать, сотворенному Богом и осознающему свою связь с Творцом, возгордиться, оно тотчас утратит способность к Богообщению. Причем навсегда, если гордыня превратится, как у Сатаны, в определяющий мотив поведения. “Быть гордым” означает не что иное, как быть независимым в своем бытии, в своих действиях от другого; осознавая себя в качестве самодостаточной единицы бытия, гордый не просит ничьей помощи и не ощущает нужды в ней. Люцифер захотел быть равным Богу; сатанинская гордыня выразилась в желании Люцифера быть таким же безначальным (не детерминированным извне) началом собственных действий, каким является Бог. Тем, чтобы “быть как боги”, Сатана в облике змия соблазняет и первых людей.

Из библейского повествования о бунте Сатаны против Бога можно извлечь, по-видимому, ясное и недвусмысленное истолкование столь важного для христианского вероучения понятия гордыни (гордости): противопоставление себя, в качестве самостоятельной единицы бытия и действия, Богу. Гораздо сложнее понять, что представляет собой человеческая гордыня; очевидно, человек может вообще не соотносить свое поведение с религиозными заповедями, жить, не руководствуясь никакими богоборческими мотивами, и в то же время обладать гордыней. Собственно, слово “гордыня” применительно к человеку и обозначает в первую очередь забвение Бога. Забвение не в том смысле, что человек сначала помнил о Боге, а затем перестал о нем вспоминать, но забвение, обусловленное самим образом жизни, способом существования человека: если человек привык жить и действовать, полагаясь на себя, на свой ум и свои способности, если он осознает себя исходным пунктом (первопричиной) разумных действий, то в непосредственно осознаваемой им реальности, включающей и его самого, и результаты его деятельности, просто нет места для начала, детерминирующего его ум и волю, т.е. для Бога, поскольку человек сам инициирует свои действия. Каждый человек, добивающийся реализации поставленных целей, фактически выступает в качестве творца (начала) своих действий; если бы он не смог по своему усмотрению определять характер и последовательность действий, выбирать средства, необходимые для достижения целей, он никогда не смог бы достичь искомого результата. Позиция творца – это как бы естественная позиция человека, обеспечивающая его выживание в мире; чтобы взаимодействовать с другими объектами, человек должен вести себя как автономная, самодостаточная единица бытия, как центр сознания и действий, на свой страх и риск создающий новую реальность, состоящую из предпринимаемых им действий и их результатов. Означает ли это, что для человека, живущего “в миру”, т.е. занимающегося тем или иным видом деятельности, закрыт путь Богопознания? Является ли чувство гордыни неотъемлемой характеристикой человека-творца? Может ли человек, не отказываясь от творческой деятельности, освободиться от гордыни?

Очевидно, что без ответа на эти вопросы ключевое для понимания акта веры понятие гордыни остается непроясненным по своему содержанию. Анализ понятия гордыни естественно начать с трактовок этого понятия в христианской литературе. Очень выразительное противопоставление двух противоположных позиций по отношению к Богу, которые в принципе может занимать человек, мы находим в сочинении Никодима Святогорца “Невидимая брань”. “Со времени преступления прародителя

нашего, мы, несмотря на расслабление своих духовно-нравственных сил, обыкновенно думаем о себе очень высоко. Хотя каждодневный опыт очень впечатлительно удостоверяет нас в лживости такого о себе мнения, мы в непонятном самопрельщении не перестаем верить, что мы нечто, и нечто не маловажное. Эта однако ж духовная немощь наша, весьма трудно притом замечаемая и сознаваемая, паче всего в нас противна Богу, как первое исчадие нашей самости и самолюбия и источник, корень и причина всех страстей и всех наших падений и непотребств. Она затворяет ту дверь в уме или духе, через которую обыкновенно входит в нас благодать Божия, не давая благодати сей внити внутрь и возобитать в человеке. Она и отступает от него. Ибо как может благодать, для просвещения и помощи, войти в того человека, который думает о себе, что он есть нечто великое, что сам все знает и не нуждается ни в чьей сторонней помощи”⁷.

Таким образом, человек закрывает себе путь к Богу в тот самый момент, когда он осознает себя таким “я” (самостью), которое само по себе есть “нечто, и нечто не маловажное”. Альтернативой акта самоутверждения является “искреннее сознание своей ничтожности и полное убеждение и чувство, что всякое в нас добро, в нашем естестве и нашей жизни, происходит от Него единого (Бога), как источника всякого блага, и что от нас не может произойти ничего истинно доброго, ни помысл добрый, ни доброе дело”⁸. “Неценение себя” и “ненадеяние на себя” служат ключами, открывающими, согласно Никодиму, дверь в Царство Небесное. Поэтому первый шаг, который должен сделать человек, стремящийся к достижению христианского совершенства, состоит в следующем. «Познай свое ничтожество и постоянно содержи в мысли, что ты сам собою не можешь делать никакого добра, за которое оказался бы достойным царствия небесного. Слушай, что говорят богомудрые отцы: Петр Дамаскин уверяет, что “ничего нет лучше, как познать свою немощность и неведение, и ничего нет хуже, как не сознавать этого” (Греч. Добротол. стр. 611). Св. Максим Исповедник учит, что “основание всякой добродетели есть познание человеческой немощности” (Добротол. греч. стр. 403). Св. Златоуст утверждает, что “тот только и знает себя наилучшим образом, кто думает о себе, что он ничто”»⁹.

Но одного сознания своего ничтожества недостаточно, чтобы превратить мирского человека в человека веры. В случаях, когда “неценение себя” и “ненадеяние на себя” становятся доминирующими состояниями психики, человеку грозит паралич воли и он впадает в отчаяние. Оказывать позитивное воздействие на человеческую личность эти факторы смогут при одном условии: если чувство собственного ничтожества у человека будет сопровож-

даться ясным сознанием, что он, не обладая сам по себе ни полнотой, ни устойчивостью бытия, может обрести и то и другое, поскольку в структуре бытия есть начало, способное вдохнуть в него жизнь и сделать его существование устойчивым и осмысленным. В этом случае чувство собственного ничтожества становится одной из составляющих акта веры, в рамках которого человек ощущает себя обладающим бытием, разумом и волей только благодаря соотнесенности с Высшим Началом. “Быть живым” – означает для человека веры ощущать присутствие Бога, осознавать непосредственную связь с Началом собственного бытия; когда эта связь прерывается, “я”, существующее в качестве одного из полюсов акта веры, теряет точку опоры и исчезает, т.е. в буквальном смысле обращается в ничто. Идентификация человека с “я”, существующим исключительно в соотнесении с Богом и превращающимся в ничто, как только человек начинает жить и действовать сам по себе, – главная предпосылка осуществления акта веры.

Эту предпосылку можно описать и в других терминах. Человек, чтобы осуществить акт веры, не должен полагать, по слову Никодима Святогорца, что он есть “нечто”, т.е. не должен ощущать себя готовой, окончательно сформировавшейся единицей бытия. Он должен сознавать себя в процессе непрерывного творения, причем сознавать это не на уровне ментального представления, а как факт своего существования. Для человека, существующего в процессе творения, его, как некоего обособленного “я”, нет: чтобы у него появилось сознание всей “самости”, ему необходимо ощутить себя не получающим бытие из Источника бытия, но существом, обладающим автономным бытием, способным жить и действовать самостоятельно.

Находиться в процессе творения – это значит отдавать себе отчет в том, что душа (центр сознания и деятельности человека, конституирующий единство его личности) существует не только на уровне реальности, доступной чувственному восприятию. На этом уровне реальность предстает состоящей из обособленных субстанций, взаимодействующих друг с другом; человек выступает в качестве одного из агентов взаимодействия, а душа, управляя взаимодействием, выполняет функцию начала действия. Чтобы быть ядром личности, основой ее единства, душа сама должна сохранять единство – быть живой, а не мертвой душой; человек, утративший *душу живу*, не способен ощутить ни ценности, ни полноты бытия. Как бы успешно он ни взаимодействовал с другими субстанциями, какое бы привилегированное положение ни занял в ряду уже сформированных единиц бытия, он будет мертв в духовном смысле, потому что у него мертвая душа: “какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?”

(Мат 16, 26). Сохранить единство, остаться живой душа сможет только в том случае, если, покинув мир, перейдет в иное измерение бытия, где она осознает себя соотнесенной не с субстанциями, обладающими бытием, но с Началом своего бытия, целостности и единства. Чтобы сохранить свою душу, человек должен постоянно поддерживать контакт с Высшим Началом – молиться, устремляясь всей душой к Богу. Такая устремленность – единственный способ “хранения души”; отсюда наставление “непрестанно молитесь” (1 Сол. 5, 17), которое вслед за апостолом повторяют многие христианские писатели.

Требование непрерывной молитвы указывает на радикальное отличие христианского представления о душе от учений о душе, сформулированных в античной философии, в частности в доктрине Платона. Подобно тому как истинная суть вещей всегда есть, и есть нечто неизменное и постоянное, так и душа, по словам Платона, “решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся. ...Божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянно и неизменно самому по себе в высшей степени подобна и наша душа” (Федон, 79e–80b). Обладая сама по себе устойчивым, неизменным бытием, душа не нуждается в усилиях, направленных на сохранение ее единства и целостности. Своего высшего совершенства душа достигает, приобщаясь царству неизменного бытия в акте умосозерцания; погружаясь в стихию изменения, находясь под воздействием страстей, душа страдает, но она, во-первых, не разрушается, не погибает, а во-вторых, человек может сам, опираясь исключительно на свои способности, которыми он обладает от природы, – разум и волю, выйти из подчинения страстям и достичь должного совершенного состояния. Что бы ни делал человек, каким бы порокам он ни предавался, античный мыслитель никогда не скажет, что душа этого человека мертва. Чтобы сказать так, как Ефрем Сирийский: “Душа умерщвлена грехом”¹⁰, – человеку надо ощутить, что душа не может существовать так, как существуют субстанции, которые в какой-то момент обрели бытие и в дальнейшем сами способны поддерживать свое существование. Если обретение бытия описывать в терминах творения, то душа, утрачивающая единство и целостность без осуществления актов веры, без сознательной устремленности к Высшему Началу, должна быть названа не просто сотворенной сущностью, но сущностью, находящейся в процессе непрерывного творения. Вот почему Иоанн Златоуст в “Наставлениях о молитве и трезвении” мог утверждать: “Кто не молится и не имеет желания наслаждаться частым беседованием с Богом, тот мертв, бездушен и непричастен ума”¹¹.

Представление о душе как созидаемой в акте молитвы возникает в практике духовной аскезы. В этом представлении резюмирован личный опыт христианских подвижников; чтобы осуществить акт веры, человек должен занять определенную экзистенциальную позицию, позволяющую ему непосредственно ощутить зависимость своей души от Высшего Начала и невозможность сохранения ее единства без Богообщения. Душа в акте веры не является ни предметом рационального знания, ни предметом созерцания; она выполняет операцию, необходимую для осуществления акта веры и становится одним из полюсов, или моментов, экзистенциального акта. Человек, выполняющий акт веры, осознает свое “я”, т.е. в каком-то смысле он имеет знание о своей душе, но это знание не является знанием о *предмете*. Такое знание можно назвать как операциональным, поскольку человек осознает себя совершающим определенную операцию, так и экзистенциальным, потому что в этот момент формируется его “я” как религиозного человека, не мыслящего себя, свою жизнь, свое существование вне соотнесения с Высшим Началом. И хотя устремленность души к Богу, как утверждают подвижники, является обязательным условием постижения собственной души, т.е. акт веры, акт молитвы одновременно является и познавательным актом, посредством которого человек приобретает знание как о Боге, так и о своей душе, и Бог, и душа, если и могут быть названы предметами знания или предметами созерцания в рамках этого акта, то только в переносном смысле по аналогии с предметами рационального знания в широком смысле слова, будь то предметы мышления или чувственного восприятия, с которыми человек имеет дело в обычном, нерелигиозном опыте. Отличие экзистенциальных предметов, усматриваемых в акте веры, от предметов рационального знания в самых общих чертах может быть описано следующим образом. Если исходить из кантовской модели познания, то предметы знания возникают в результате концептуализации воздействий, поступающих извне на органы чувств человека (чисто ментальные, понятийные образования, с которыми человек оперирует в процессе мышления, введение которых не обусловлено внешними воздействиями, сами по себе являются не предметами знания, но лишь средством формирования последних). Предмет рационального знания противостоит сознанию в двояком смысле: он находится вне “я”, созерцающего этот предмет, и он противоположен сознанию, поскольку сам предмет по определению не является и не может быть сознанием – в акте рационального знания сознание непосредственно осознает лишь телесные объекты, взаимодействующие с органами чувств субъекта познания. Даже в случае взаимодействия с су-

ществами, наделенными разумом, разговаривая с ними, наблюдая за их мимикой и жестами, мы можем лишь опосредованно, на основании воздействий, оказываемых ими на наши органы чувств, умозаключить о наличии у них сознания. Ни наше собственное сознание, ни сознание других людей непосредственно не является предметом рационального знания; предмет может быть осознаваемым, но никогда не может выполнять функцию сознающего начала.

В акте веры сознание человека, т.е. сознание, связанное с телом, существующее в сфере взаимодействия, вступает в контакт с сознанием, находящимся за пределами этой сферы. Описания духовного опыта, составленные христианскими аскетами, отличаются во многих деталях, но все они сходятся в том, что 1) акт Богопознания – это акт разума, что сознание (ум-дух, если воспользоваться термином архимандрита Софрония /Сахарова/) является главной способностью, с помощью которой осуществляется акт веры; 2) Бог в акте веры открывается как Тот, Кто осознает (освещает, просвещает) человеческую душу, т.е. как сознание, подобное человеческому разуму, но превосходящее его по своему совершенству. Как говорит Ефрем Сирийский в “Наставлениях о молитве и трезвении”: “Молись Господу, чтобы просветил очи сердца твоего”¹².

Если понятия мышления, интеллекта использовать, в соответствии со сложившейся традицией, для обозначения способности постигать предметы, то тогда следует признать, что осуществление акта веры предполагает наличие сознания принципиально иного типа, отличающегося от предметного сознания, когда сознанию-интеллекту противостоит осознаваемый предмет. Употребляя термин, который используется в сочинениях, описывающих практический опыт Богопознания, познавательную способность, проявляющуюся в момент выполнения акта веры, можно назвать “оком души”, или “умным оком”. Познание, которое достигается в результате функционирования данной способности, предполагает совсем иное соотношение между двумя полюсами познавательного акта: “осознающим” и “осознаваемым”, чем в случае познания предметов. В акте веры Бог является осознающим началом, а душа – осознаваемой. Поскольку именно этот момент определяет своеобразие акта веры, остановимся на нем несколько подробнее.

Во-первых, следует отметить, что связь, устанавливаемая между душой и Богом, не является интеллектуальной. Бог в акте веры не предстает в качестве предмета, обладающего концептуально постижимыми характеристиками, фиксируемыми с помощью понятийно-языковых средств. Человек сознает присутствие

Бога не потому, что он видит Бога, но потому, что Бог “видит” его. Слово “видеть” взято в кавычки, потому что Бог видит в человеке то, что в принципе не может стать *предметом* созерцания – его сознание, его душу. С помощью способности, позволяющей ему видеть, осознавать предметы, человек не может увидеть свою душу. Сознывая предметы, он устремляется к не-я; сознающее начало человека, его я, само остается недоступным осознанию. Утверждать, что акт веры выполним, означает, по существу, высказать убеждение в том, что помимо предметного сознания есть и иной тип сознания – Сознание, способное видеть другое сознание. Сознание человека, связанное с телом, функционирующее в сфере взаимодействия, но не фиксируемое изнутри этой сферы, может быть осознано Сознанием, пребывающим вне сферы взаимодействия.

Во-вторых, душа человека не только осознается в акте веры, но и конституируется в нем, – превращается из инструмента взаимодействия, из робота, выполняющего действия, но неспособного постичь самого себя, в душу, сознающую свое бытие, знающую себя именно как душу, – как нечто отличное от всего, с чем ей приходится соприкасаться в сфере взаимодействия. При взаимодействии с внешними объектами и при концептуализации воздействий сознание человека функционирует не в качестве обособленной способности, но совместно с органами чувственного восприятия, непосредственно участвующими во взаимодействии. Даже процессы мышления неотделимы от движения глаз, мышечного напряжения и т.п. В акте веры душа не устремляется вовне, к предметам, отличным от сознания, но собирается воедино и выйдя за границы сферы взаимодействия, предстает как таковая Сознанию. Без помощи Высшего Начала этот выход неосуществим; сознание в узком смысле слова, т.е. предметно ориентированное сознание, в принципе неспособно возвратиться к себе. Термин “осознавать” применительно к Высшему Началу означает содействие в “собрании” души, в противодействии опасности растворения, “распыления” в стихии взаимодействия, угрожающей душе, постоянно пребывающей в предметном мире. Это содействие осознается человеком как Божественная любовь, очищающая, просветляющая и укрепляющая его душу; предстоя Богу в акте веры, человек не только обретает единство души, единство сознания – для него становится очевиден тот факт, что ядром его сознания является не сознание предметов, а сознание-любовь. Ему открывается горный мир, основанный, в отличие от мира взаимодействия, на законе любви. Именно этот, непредметный мир и символизируется с помощью символов.

Итак, отталкиваясь от описаний акта веры, имеющих в аскетической литературе, мы приходим к выводу: акт веры – это акт разума или сознания; осуществление акта веры предполагает функционирование сознания особого типа – сознания-любви. Сознание-любовь несовместимо с предметным сознанием. Последнее направлено на находящееся за границами сферы сознания, в то время как сознание-любовь соединяет сознания; если предметное сознание уводит человека от себя, то сознание-любовь конституирует единство его души. Вот почему стремившиеся к наиболее совершенному осуществлению акта веры уходили в пустыню, стремились стать “невеждами в делах человеческих”. “Велик подвиг и страх – хранить душу. Итак, надлежит тебе, – поучает авва Филимон, – совсем удалиться от мира и отторгнув душу от всякого сострастия телу, стать безградным, бездомным, бессобственником, бесхлопотником, бессообщником, невеждою в делах человеческих, смиренным, сострадательным, благим, кротким, тихонравным, готовым принимать от Божественного ведения вразумительные напечатления на сердце. Ибо и на воске невозможно писать, не изгладив наперед прежде начертанных на нем букв”¹³.

ТРАКТОВКА АКТА ВЕРЫ В ДОКТРИНЕ ФОМЫ АКВИНСКОГО

Средневековая теология предпринимает попытку осмыслить Откровение и духовный опыт, используя понятийный аппарат античной философии. Поскольку античные философы описывали мир исключительно с позиции предметной установки сознания (в сочинениях Платона и Аристотеля впервые был четко сформулирован идеал рационального, предметного, знания), предметное сознание и в средневековых теологических доктринах отождествляется со способностью разумения как таковой. Объекты веры, как они описываются в теологических доктринах, отличаются от объектов рационального знания отнюдь не тем, что они лишены предметной формы; они также являются предметами, потому что они в принципе доступны созерцанию. Правда, человеческий ум в его нынешнем, поврежденном грехопадением, состоянии, неспособен созерцать объекты сакрального мира, но удостоившийся благодатной помощи от Бога в состоянии их созерцать.

Такая трактовка объектов веры, несомненно, опирается на известное изречение ап. Павла: “Вера есть упование на извещение, вещей обличение невидимых” (Евр 11, 1). И в Св. Писании, и в христианской литературе мы постоянно встречаем упоминание

о созерцании “вещей невидимых”. Необходимо, однако, учитывать, что слова “вещи”, “созерцание” и т.п., казалось бы, прямо указывающие предметные характеристики “горнего мира”, не несут той терминологической нагрузки, которую они приобретают в контексте греческой философии. “Созерцания”, о которых идет речь, в частности, в аскетической литературе, или образы, фигурирующие в пророческих книгах Библии, по существу, являются символами, отсылающими к таинственному, понятийно невыразимому миру Божественной любви. Умосозерцание же идей, о котором говорит Платон, или аристотелевское постижение сущностей вещей, напротив, служат инструментами достижения рационального знания, созданию картины мира, состоящего из единиц бытия – предметов, обладающих формой и отвечающих двум требованиям: на каждый из них человек может, во-первых, сконцентрировать внимание, во-вторых, подвести предмет, предстоящий сознанию в акте чувственного восприятия или умосозерцания, под определенное понятие. И вот именно такой ум, совпадающий со способностью *постижения предметов*, в средневековой схоластике рассматривается в качестве способности, обеспечивающей выполнение акта веры. “Веровать – значит мыслить с согласием”, – утверждает, вслед за Августином, Фома Аквинский¹⁴. Вера является актом интеллекта, потому что объектом веры является Первая Истина, а познавать истину – дело интеллекта. Но акт веры отличен от акта знания, потому что в этих актах интеллект, во-первых, имеет дело с различными объектами: “объект знания есть нечто созерцаемое, тогда как объект веры не является созерцаемым”¹⁵. Во-вторых, он схватывает их разными способами: “то, что знают, является объектом узнающего восприятия (*agnitio*)”¹⁶; благодаря ясному видению объекта интеллект в акте знания непосредственно удостоверяется в том, что объект собой представляет, и ему не надо приводить никаких дополнительных аргументов или обоснований, чтобы он согласился с тем, что объект именно таков. Вера сходна с мнением в том отношении, что объекты этих актов недоступны непосредственному рассмотрению. Но если, высказывая мнение, человек вообще не имеет основания утверждать, что дело обстоит именно таким образом, т.е. его интеллект не может дать твердого согласия на то, какое мнение из многих высказанных по данному поводу следует выбрать, то в акте веры интеллект “твердо держится одной стороны, и в этом отношении верующий имеет нечто общее с знающим и постигающим”¹⁷. Но “интеллект верующего определяется к чему-то одному не посредством разума, а посредством воли”¹⁸. “В акте веры воля имеет главенство; посредством веры интеллект дает согласие на представленные ему

вещи, в силу акта воли, а не потому, что он с необходимостью движим самой очевидностью истины”¹⁹, почерпнутой им из Св. Писания.

Поскольку интеллект не схватывает объекта, на который он дает согласие в акте веры, в этом акте, констатирует Фома, “мы находим наиболее несовершенную операцию интеллекта, если оценивать со стороны интеллекта, хотя операцию величайшего совершенства со стороны объекта”²⁰. Но объект, в данный момент несовершенным образом постигаемый интеллектом в акте веры, может стать объектом акта знания, произведенного впоследствии тем же самым интеллектом, либо быть в данный момент объектом знания другого интеллекта. Как пишет Фома, «то, что является объектом видения или знания для одного, может оказаться предметом веры для другого. Ведь мы надеемся некогда видеть то, во что теперь веруем о Троице, согласно сказанному (1 Кор. 13, 12): “Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу”, ангелы же таким видением уже обладают; так что то, во что мы веруем, они созерцают. Подобным образом может случиться, что являющееся объектом созерцания или знания для одного человека, даже еще на его пути [к небесному отечеству], есть объект веры для другого человека, который не имеет об этом доказательного знания»²¹. Следовательно, один и тот же объект может быть и объектом знания, и объектом веры. Исключена лишь ситуация, когда одна и та же вещь выступает для одного и того же интеллекта одновременно и в качестве объекта знания и объекта веры.

Приведенные высказывания Фомы подтверждают, таким образом, мысль, сформулированную выше: объект веры в средневековой схоластике рассматривался как обладающий сам по себе формой предмета, что делало его в принципе доступным созерцанию, хотя в рамках акта веры он оставался недоступным непосредственному усмотрению. Следует, однако, уточнить, что под “актом веры” Фома Аквинский имеет здесь в виду не акт Богообщения, о котором шла речь выше и выполнению которого предшествует долгий и трудный путь аскезы, а акт веры в истину Откровения. Фома различает *неоформленный* и *оформленный* акты веры. Неоформленная вера возникает у человека в том случае, когда его разум соглашается с положениями веры, соглашается с тем, что Бог существует, но это не влияет на его поведение. Его вера остается безжизненной, поскольку у него нет внутреннего импульса, который побуждал бы его двигаться к благой цели. Чтобы неоформленная, безжизненная вера превратилась в живую, человек должен обрести любовь к Богу. Поскольку “каждая

вещь действует через свою форму, вера же действует через любовь, поэтому влечение любви (*dilectio caritatis*) является формой веры”²².

Обратим внимание, что вера без любви, т.е. базирующаяся на акте интеллекта, составляет, согласно Фоме, основу религиозной жизни. Именно неоформленная вера объединяет всех членов Церкви, поскольку ею обладает каждый верующий человек, но не все наделены даром любви. Не любовь предшествует вере, но, наоборот, вера – любви: любовь “предполагает веру, так как воля не может стремиться к Богу с совершенной любовью, если ум не обладает правильной верой о Нем”²³. Вера является прежде всего актом интеллекта еще и потому, что у святых в будущей жизни “вера сменяется небесным созерцанием... Но созерцание – в уме. Поэтому также и вера”²⁴. Чтобы обрести видение того, во что он верит, недостаточно естественных способностей; человеку необходимо иметь дары Святого Духа. “Дары суть совершенства человека, посредством которых он бывает расположен к тому, чтобы быть податливым к побуждениям Бога. ...Человеческий разум совершенствуется двумя путями: во-первых, своим природным совершенством, т.е. естественным светом разума; во-вторых, сверхъестественным совершенством, т.е. теологическими добродетелями. ...В делах, подлежащих человеческому разуму и направленных к соприродным человеку целям, человек может действовать через посредство суждения своего разума. ...Но в делах, направленных к сверхъестественным целям, к которым движет и человеческий разум, поскольку он до некоторой степени и несовершенным образом сформирован теологическими добродетелями, побуждающего движения разума недостаточно, если не будет свыше побуждения и движения Святого Духа”²⁵.

Божественные дары, превосходящие естественные способности человека, не отменяют действия последних, но, напротив, сообщают им дополнительное совершенство; в частности, применительно к сфере познания, они расширяют границы знания, освобождают от необходимости обоснования усматриваемых с их помощью истин. Если сверхъестественное знание сопоставить с естественным, используя признак предметности в качестве основания сопоставления, сверхъестественное знание окажется отличающимся не по типу сущностей – объектами знания в обоих случаях являются предметы, доступные созерцанию, – но светом, освещающим сущности-предметы. Благодатный свет, превосходящий свет естественного разума, освещает предметы, невидимые в естественном свете разума.

Возникает, однако, следующий вопрос. Если Богопознание опирается на функционирование предметного разума, то почему,

чтобы достичь духовного совершенства, необходимо стать “невеждою в делах человеческих”? Почему надо, как настаивают подвижники, удалиться от мира, освободиться не только от телесных страстей, но и от знания о мире, стать “нищими духом”, “ничем”, чтобы начать духовное восхождение? Ведь если Богопознание предполагает расширение сферы предметного разума, то скорее следовало бы поощрять занятия, ведущие к совершенствованию естественных познавательных способностей, с тем чтобы человеческий разум, постигая чувственно воспринимаемые вещи, приобретал навыки созерцания, необходимые и для познания сакральных предметов. Предположив, что при познании Бога и познании вещей задействована одна и та же познавательная способность, мы уже не сможем утверждать, что эти пути познания несовместимы друг с другом. Ни Фома Аквинский, ни средневековая схоластика в целом не ставят верующего человека перед альтернативой – необходимостью выбора между стремлением к познанию мира и стремлением к Богу. Но такая альтернатива неизбежно встает в том случае, если предметная установка сознания и экзистенциальная установка, обозначаемая в христианской литературе понятием гордыни, каким-то образом связаны друг с другом.

ПРЕДМЕТНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ФОРМИРОВАНИЕ ЭГОЦЕНТРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Может ли человек, взаимодействуя с объектами, – сущностями, с одной стороны, существующими независимо от человека, с другой – обладающими концептуально постижимой, *предметной* формой, – познавая эти объекты, ощущать себя “ничем”? Или же он всегда будет сознавать себя началом, первопричиной любых действий, какие он производит? И не только началом, но и в большинстве случаев последней целью всех действий, поскольку они являются лишь средством сохранения и упрочения устойчивости его природного и социального бытия. Чтобы действовать целенаправленно, человек должен прежде всего иметь план действий: он должен оценить исходную ситуацию, а также представить, каковы будут последствия его действий. Иными словами, он должен сконструировать идеальную картину некоторого фрагмента реальности, точнее две картины – до начала и после окончания действия. Картины реальности, складывающиеся в его голове, должны быть значимы для него; если бы он относился к ним как к пустым образам, произвольно возникающим в уме,

он никогда не смог бы осуществить действия. Эти картины должны стать частью его внутреннего мира, частью его я; пустое я, не имеющее собственной идеальной картины мира, не способно действовать самостоятельно. Чтобы стать “ничем”, необходимо из начала, первопричины действия, каковым является каждый человек, предпринимающий самостоятельные действия, превратиться в исполнителя чужой воли. Смирение предполагает прежде всего отсечение собственной воли и в монашеской практике достигается путем отказа от “самочинных” действий. Путь Богопознания начинается с послушания: новоначальный должен научиться, не рассуждая и не обсуждая, выполнять указания своего духовного наставника.

Чтобы взаимодействовать с объектами, человек должен находиться не в акте творения, не ощущать себя существом, которое само по себе не имеет бытия и существует при условии, что оно всецело устремлено к Источнику бытия, но осознавать себя уже сформированной субстанцией в ряду других субстанций, обладающих бытием. Его сознание погружено в стихию взаимодействия; оно является одним из начал формирования действий, позволяя осознать результаты прошлых и предвидеть результаты будущих взаимодействий. Чтобы управлять процессом взаимодействия, сознание должно функционировать согласованно со способностями, позволяющими человеку физически взаимодействовать с телесными субстанциями, т.е. воспринимать воздействия извне и самому воздействовать на окружающие объекты. Опирируя с объектами, сознание не только устремляется вовне с целью концептуализации получаемых воздействий; чтобы отслеживать и адекватно реагировать на изменение окружающей обстановки, сознание должно быть детерминировано внешними объектами, постоянно быть “привязанным” к предметным образам, с помощью которых фиксируются изменения воздействий. Оно должно быть детерминировано и целями, которые субъект намеревается реализовать, накопленными представлениями о мире в целом и об отдельных явлениях, и логикой предшествующего поведения. Находясь в процессе активной, творческой деятельности, требующей принятия самостоятельных решений в ограниченное время, человек вынужден, во-первых, концентрировать все свое внимание на “не-я”, не имея возможности возвратиться к себе, во-вторых, он не в состоянии предпринять усилий, которые дали бы ему возможность освободить сознание от детерминации со стороны внешних, по отношению к сфере сознания, факторов.

Таким образом, деятельность, направленная на познание и преобразование объектов, предполагает наличие в человеке

такого я, выполняющего функцию центра разумных действий, в составе которого сознание объединено с чувственными способностями, участвующими в процессах познания и взаимодействия. Такое я образуется на операциональном уровне всякий раз, когда субъект предпринимает какие-либо целенаправленные действия; очевидно, что для предметно-ориентированного я не существует и не может существовать того, что обозначается понятиями *Бог* и *душа*. Означает ли это, что и для человека в целом, коль скоро он действует, т.е. превращается (на операциональном уровне) в такое я, закрыт выход в иное измерение реальности?

Да, если он отождествляет себя, свое сокровенное я, с предметным я, если он не только действует, но и самоутверждается посредством действий. Для выполнения любых действий достаточно операционального я – человек должен создать идеальную “картинку” происходящего и определить направление своей деятельности. Непосредственной целью действия является достижение того или иного результата; но зачем, ради чего осуществляется то или иное действие? Что побуждает человека действовать в ситуациях, когда его жизнь в безопасности и ему не угрожает голод? Что придает смысл его действиям, какими мотивами он руководствуется в тот момент, когда действует? Операциональное я превращается в субстантивированное я, в эго, или самость, когда я, выполняющее функцию начала действия, полагается в качестве конечной цели любого действия. Смысл действия в том, чтобы я, действующий, завоевал достойное место в ряду других действующих субстанций. Индивид (человек, обладающий эгоцентрическим сознанием) всегда соотносит себя с другими людьми; его главное стремление – удостовериться в своей значимости самому и доказать свою значимость другим. Индивид меряет свое достоинство мерою достигнутых успехов, постоянно сравнивая свое положение и свой достаток с положением и достатком окружающих. При этом действие для него важно не только как средство достижения каких-то результатов, но как проявление его воли; индивид самоутверждается, отстаивая значимость своего действия просто потому, что это *его* действие.

Самоутверждение часто происходит на бессознательном уровне; сознание в этом случае используется не только как инструмент взаимодействия, но и как средство реализации бессознательного стремления к самоутверждению. Оно оказывается в плену у подсознательных импульсов и мотивов, побуждающих к деятельности эгоцентрическое я и определяющих направление его действий. Страх, тщеславие, корысть и т.п. мотивы накладывают свой отпечаток на выполнение действий, на постижение реальности, которая окружает человека, и на его оценку собствен-

ных действий. Он становится неспособным к объективной, незаинтересованной интерпретации происходящих событий; его сознание деформируется, подыгрывая бессознательным стремлениям, внося “субъективные” поправки в картину реальности.

Поскольку всё, что видит и делает человек, возвращает его к его собственному эго, т.е. к предметному сознанию, функционирующему исключительно в сфере взаимодействия, и, самоутверждаясь в качестве одного из агентов взаимодействия, человек автоматически идентифицирует себя с носителем предметного сознания, оказываясь полностью заключенным в скорлупу своего я. Он не может выйти из мира взаимодействия, потому что смыслом его жизни становится упрочение своих позиций в этом мире и утверждение своей значимости как начала и конечной цели предпринимаемых им действий.

В таком утверждении своего я и состоит, как нам кажется, гордыня; она не позволяет человеку “вынырнуть” из стихии взаимодействия, освободиться от предметной установки, заставляющей сознание бежать от самого себя. Только бескорыстное действие не привязывает человека к “миру сему”, не превращает его душу в инструмент достижения успеха. Только в этом случае перед ним открывается возможность обрести в акте веры иной тип сознания – сознание-любовь. Любовь трансцендентна миру взаимодействия, поскольку она непосредственно связывает одно сознание с другим. Бог, по свидетельству христианских подвижников, в акте веры осознается как источник любви, освещающей и оживляющей душу человека, дарующей душе мир и блаженство. Акт веры – акт творения живой души, *сердечного я*, не могущего существовать без экзистенциального акта любви, его созидающего. Обрести сознание-любовь невозможно, не выйдя за пределы уже существующего, предметного мира и не ощутив себя находящимся в процессе творения. Способен ли – и если способен, то каким образом – человек, познавший красоту горнего, не предметного мира, в котором нет места самоутверждению, возвратившись в мир взаимодействия, совместить в себе и предметное, и сердечное я – вопрос трудный, и мы не беремся на него отвечать. В данной работе мы попытались лишь продемонстрировать радикальное отличие двух типов сознания и обосновать тезис о том, что объектом символического знания является непредметное измерение реальности.

¹ Уайтхед А.Н. Символизм, его смысл и воздействие. Томск: Водолей, 1999. С. 6.

² См.: Otto R. Das Heilige. Hamburg, 1917.

³ “Обладать содержанием веры возможно лишь в акте веры. ...Ведь к тому, что осмысливается в акте веры, невозможно приблизиться каким-либо способом,

- отличным от акта веры” (Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Избранное. М., 1995. С. 139).
- ⁴ *Василий Великий*. Беседы на Шестоднев // Творения иже во святых Отца нашего Василия Великого. СПб., 1911. Т. I. С. 10.
- ⁵ Там же. С. 8.
- ⁶ Там же. С. 20.
- ⁷ Блаженной памяти старец Никодим Святогорец. Невидимая брань. Свято-Успенский, Псково-Печерский монастырь. Псков, 1994. С. 18.
- ⁸ Там же. С. 19.
- ⁹ Там же. С. 19–20.
- ¹⁰ Творения Ефрема Сирина. 3-е изд. М., 1887. Ч. 5. С. 48–49.
- ¹¹ Цит. по: Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. М., 1889. С. 57.
- ¹² Там же. С. 131.
- ¹³ Многополезное сказание об авве Филимоне // Добротолюбие. М., 1900. Т. III. С. 362.
- ¹⁴ Summa Theologiae. II–II, 2, 1 с. Цит. по: *Sancti Thomae Aquinatis. Opera Omnia* (cum hypertextibus in CD-ROM) ut sunt in Indice Thomistico; additis 61 scriptis ex aliis mediis auctoribus; curante Roberto Busa S.J. 7 v. 1980.
- ¹⁵ ST. II–II, 1, 5, ad 4.
- ¹⁶ Ibid. II–II, 1, 5, sed contra.
- ¹⁷ Ibid. II–II, 2, 1 с.
- ¹⁸ Ibid. II–II, 2, 1, ad 3.
- ¹⁹ Summa contra Gentiles. III, 40, Item. Цит. по изд.: *Santo Tomas de Aquino. Suma contra los Gentiles*. Edición bilingüe en dos volúmenes. Madrid. 1968. Vol. I. Secunda edición dirigida por los padres Laureano Robles Carcedo, O.P., Adolfo Robles Sierra, O.P.
- ²⁰ SG. III, 40, Felicitas enim.
- ²¹ ST. II–II, 1, 5 с.
- ²² Ibid. II–II, 4, 3, sed contra.
- ²³ Ibid. II–II, 4, 7, ad 5.
- ²⁴ Ibid. II–II, 4, 2, sed contra.
- ²⁵ Ibid. I–II, 68, 2 с.