

*Дэвид Брэдшоу*

## **БОЖЕСТВЕННАЯ СВОБОДА: ГРЕЧЕСКИЕ ОТЦЫ И СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУССИИ**

Вопрос о божественной свободе сегодня остается столь же спорным, как и в античную эпоху. Хорошо известно, что крупнейшие античные философы, как правило, не мыслили Бога в качестве личности, и в частности в качестве личности, осуществляющей выбор, включающий возможность поступать иначе. Платон и Аристотель даже не приписывали своим первопринципам — Благу и Перводвигателю — волеие (*boulēsis*), не говоря уже о выборе. Другие, например стоики и Плотин, позволяли себе вести речь о божественной воле, но идентифицировали эту волю с чисто рациональным распознаванием наилучшего или, в случае платиновского Единого, с полным и беспрепятственным выражением своей собственной природы. Несвободный характер платиновской эманации, в процессе которой все, что может возникнуть из Единого, *должно* возникнуть, не оставляет сомнений, что «воля» Единого в любом случае не является способностью к выбору<sup>1</sup>. Во всем этом греческие философы были верны своему фундаментальному убеждению, согласно которому совершенная свобода и совершенная разумность в конечном счете совпадают<sup>2</sup>. Свобода выбора, с этой точки зрения, является в лучшем случае ограничением, которое необходимым образом свойственно человеческому существованию, отпадающему от божественной сферы.

Христианство с самого начала придерживалось другого взгляда. Библия являет нам Бога, который взыскует полного личностного единения со Своим творением. Было бы почти немислимо сказать о таком Боге, что Он *не мог* бы поступать иначе, чем Он поступает, поскольку такая необходимость в большей степени характерна для механизмов и

---

<sup>1</sup> О несвободном характере платиновской эманации см.: *Плотин*. Епп. IV.8.6, V.12.45–48; о «воле» Единого см.: *Ibid.* VI. 8.

<sup>2</sup> См., например: *Аристотель*. Никомахова этика. IX.8 1168b33–69a2: «...как кажется, поступки совершают сами, т.е. произвольно, когда совершают их при участии суждения» (*Аристотель*. Соч. в 4-х т. Т. 4. М., 1984. С. 257).

природных процессов, чем для личностей. Именно по этой причине, а не только в силу множества текстов Писания, которые можно было бы в данной связи процитировать, христианские философы приписывали Богу способность к свободному выбору. Но мы поступили бы опрометчиво, просто идентифицируя эту точку зрения как христианскую вообще, так как даже в рамках христианской традиции были мыслители, которые, в сущности, придерживались убеждения, что греки были правы. Св. Августин, в частности, пишет в трактате «О свободе воли», что «невозможно, чтобы не существовало что-либо, что мыслится посредством здравого разума... если, следовательно, [душа] знает посредством здравого размышления, что Бог должен был создать нечто, то ей следует полагать, что Бог действительно сделал так, даже если этой вещи не наблюдается среди сотворенных Богом вещей»<sup>3</sup>. Иными словами, чисто рациональное рассмотрение того, что является наилучшим, уже способно установить, что сотворил Бог. Далее, применяя этот метод, Августин заключает, что как ангелы, так и проклятые души должны существовать, поскольку без них вселенная была бы неполной<sup>4</sup>. Пьер Абеляр в Средневековье и Готфрид Лейбниц в XVII в. доказывали на тех же основаниях, что Бог с необходимостью создает наилучшее, или, как гласит знаменитая формулировка Лейбница, лучший из всех возможных миров<sup>5</sup>. Очевидно, что подобные взгляды очень близки к взглядам древних греков. Действительно, Абеляр открыто защищал свою позицию, ссылаясь на положение «Тимея», что «невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим»<sup>6</sup>.

Взгляды, сводящие к минимуму божественную свободу, продолжают вновь и вновь возникать в рамках современной философии. Так, Норман Крецман в широко известной статье доказывает, что принцип, согласно которому «благо по самой своей природе распространяет се-

<sup>3</sup> Августин. De lib. arb. III.5.

<sup>4</sup> Ibid. См. обсуждение этого текста у Роланда Теске (*Teske R. The Motive for Creation according to Saint Augustine // Modern Schoolman. № 65 (1988). P. 245–253*; перепечатано в его же книге: *To Know God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2008. P. 155–164*).

<sup>5</sup> См.: Пьер Абеляр. *Theologia Scholarium. III.27–56*; Лейбниц Г.В. Теодицея // Соч. В 4-х т. Т. 4. М., 1989. Passim. Полезное обсуждение содержится в следующих публикациях: *Marenbon J. The Philosophy of Peter Abelard. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 217–225*; *Mann W. The Best of All Possible Worlds // Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology / Ed. by S.J. MacDonald. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1991. P. 250–277*.

<sup>6</sup> Платон. Тимей. 30а // Соч. в 3-х т. Т. 3 [1]. М., 1971. С. 471.

бя», берущий начало от Платона и прослеживающийся у Дионисия Ареопагита, должен привести нас к заключению, что Бог творит по необходимости<sup>7</sup>. Это ответ Крецмана на вопрос, который он называет «общей проблемой творения», т.е. почему Бог вообще творит? Ответ на этот вопрос с позиции несвободы активно защищает Уильям Роу. В своей книге под названием «Может ли Бог быть свободным?» Роу выдвигает принцип, согласно которому «если всеведущее существо творит некоторый мир, тогда как оно могло сотворить лучший мир, то возможно, что существует существо, в моральном отношении более совершенное, чем первое»<sup>8</sup>. Этот принцип сформулирован достаточно осмотрительно, при этом оставляется возможность того, что наилучшего из возможных миров может и не быть. Из этого Роу выводит следующую дилемму: либо такой мир существует — и в этом случае Бог творит его по необходимости, либо не существует — и в этом случае Бога вообще может не быть, если рассматривать Его как всеведущее и совершенное в моральном отношении существо. Подобно многим теистически ориентированным философам, Роу считает, что последняя альтернатива более вероятна (хотя, возможно, и недоказуема), и дилемма, которую он представляет, является, следовательно, пробабилистским аргументом в пользу атеизма<sup>9</sup>.

Аргумент Роу придает особую остроту вопросу о том, должен ли Бог по необходимости творить наилучшее. Но даже помимо вызова, который бросает нам атеизм, примеры Августина, Абельяра, Лейбница и Крецмана показывают, что христианские философы также проявляли склонность к заключению, что божественная благодать заставляет Бога творить, и, возможно, творить именно этот самый мир. Это одна линия в философском оспаривании наивной библейской точки зрения на божественную свободу. Назовем ее «линией Платона». Существует также другая линия, которую я для простоты буду называть «линией Аристотеля». Согласно этой точке зрения, в соответствии с аристотелевской традицией в рамках христианской мысли для Бога обладать нереализованной потенциальностью или замышлять что-либо подобным образом было бы несовершенством. В качестве примера мы можем процитировать статью Роуэна Уильямса, в которой он критикует теологию св. Григория Паламы. Отвечая на высказанное о. Иоанном Мей-

<sup>7</sup> Kretzmann N. A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All? // *Being and Goodness: The Concept of God in Metaphysics and Philosophical Theology*. P. 208–228.

<sup>8</sup> Rowe W. *Can God Be Free?* Oxford: Clarendon Press, 2004. P. 4.

<sup>9</sup> Роу, собственно, не утверждает, что действительно существующий мир не является лучшим из возможных, но он констатирует, что такой взгляд не кажется «правдоподобным» (Rowe W. *Op. cit.* P. 2; см. также: p. 50–53, 88–89).

ендорфом предположение, сделанное от имени Паламы, что «хотя Бог вечно обладает властью творить, она не всегда является актуализованной», Уильямс отвечает:

«Но это вопиющая ошибка: в результате мы должны предположить, что Бог зависит от некоторого рода темпоральной последовательности, что Его „решение“ творить сравнимо с человеческим выбором, что Он обладает неисполненными или нереализованными потенциальностями — короче говоря, что Он подвержен изменениям»<sup>10</sup>.

Здесь Уильямс смешивает два пункта, которые, как правило, принято разделять, а именно темпоральную последовательность и решение. Разумеется, можно представить себе, что Бог, пребывая в вечности, решает что-то в отношении определенного хода действий, причем это решение Он принимает, находясь вне времени. Но, конечно, Уильямс полемизирует с той идеей, что Бог отнюдь не *вечно* актуализирует Свою власть творить, так что предположительно происходит своего рода переход (даже если, строго говоря, он не является темпоральным), когда Он делает это. В этом контексте Уильямс вполне справедливо допускает, что решение творить предполагало бы некоторую форму изменчивости в Божестве. Он также вполне справедливо упоминает и о нереализованной потенциальности — вопрос, который с аристотелевской точки зрения сам по себе вызывает беспокойство.

Моя цель в данной статье — исследовать, какой свет могут пролить на эти вопросы греческие Отцы церкви. Прежде всего я кратко приведу ключевые аспекты их учения, в особенности сосредоточив внимание на Дионисии Ареопагите, поскольку именно он является источником аксиомы о «распространяемости блага», цитированной Крецманом. Затем я выскажу некоторые идеи относительно того, каким образом их взгляды могут соприкасаться с современными дискуссиями.

Первое, на что следует обратить внимание, — это то, что греческие Отцы совершенно свободно проводили аналогию между божественным и человеческим выбором. В основе данной аналогии, конечно, лежала доктрина о том, что человек создан по образу Божию. Ряд ранних Отцов, таких как Ириней Лионский, Климент Александрийский и Григорий Нисский, понимали образ Божий в человеке как обладание двумя аспектами: с одной стороны, это наличие у нас разума, с другой — наличие свободного выбора, или самоопределения (*to*

<sup>10</sup> *Williams R. The Philosophical Structures of Palamism // Eastern Churches Review. № 9 (1977). P. 27–44 (p. 38).*

*autexousion*)<sup>11</sup>. Эти два качества тесно связаны, так как именно потому, что мы обладаем разумом, мы способны к свободному выбору. Греческие Отцы вообще понимают эту свободу откровенно либертарианским образом. Так, Иустин Философ утверждает, что люди, подобно ангелам, были сотворены со способностью к самоопределению и поэтому обладают способностью обращаться либо к добру, либо ко злу посредством свободного выбора (*prohairesis eleuthera*)<sup>12</sup>. Подобные утверждения можно найти у Иринея, Климента Александрийского, Оригена, Мефодия Олимпийского, Афанасия Великого и др.<sup>13</sup>. По сходным причинам греческие Отцы вообще рассматривали предопределение как фактор, подчиненный божественному провидению свободного человеческого выбора<sup>14</sup>.

Поскольку человеческая свобода включает способность выбирать между противоположным, то же самое, в свете учения об образе Божием, предположительно верно и в случае Бога. Но, хотя данный вывод напрашивается сам собой, до Никейского собора этот предмет мало обсуждался. Самое полное рассмотрение его в доникейский период принадлежит св. Ипполиту Римскому, который утверждал, что Бог творил, «когда Он пожелал и как Он пожелал», и что божественная свобода простирается настолько далеко, что, если бы Бог захотел сотворить каждого из нас богом, а не человеком, Он мог бы сделать и так<sup>15</sup>. Другие отцы рассматривают этот вопрос более кратко. Так, св. Мефодий Олимпийский в своей критике Оригена утверждает, что Отец сотворил мир из ничего «по своей чистой воле (*boulēmati*)»<sup>16</sup>. Афанасий Великий утверждает в своем раннем сочинении «О вопло-

<sup>11</sup> См.: *Иринея Лионский*. Contr. haer. IV.4.3, 37.4, 38.4; *Климент Александрийский*. Strom. VII.7; *Григорий Нисский*. De virg. 12; De mort (= GNO, vol. 9, p. 54); De op. hom. 16; Or. Cat. 5.

<sup>12</sup> См.: *Иустин Философ*. Apol. I. 43; Apol. II. 7.

<sup>13</sup> См.: *Татиан*. Orat. 7; *Феофил Антиохийский*. Ad Aut. II.27; *Афинагор*. Leg. 24.3; *Иринея Лионский*. Contr. haer. IV.37; *Климент Александрийский*. Strom. I.17.83–84, VI.12.98; *Ориген*. De princip. Praefat. III.1.3–5; *Мефодий Олимпийский*. Symposium. 8.16; De lib. arb., ad fin.; *Афанасий Великий*. Contra gent. 4; De inc. Verbi. 3.

<sup>14</sup> См.: *Farrelly M.J.* Predestination, Grace, and Free Will. Westminster, Md.: Newman Press, 1964. P. 73–79; *Jorgenson J.* Predestination according to Foreknowledge in Patristic Tradition // Salvation in Christ: A Lutheran-Orthodox Dialogue / Eds. J. Meyendorff, R. Tobias. Minneapolis: Augsburg, 1992. P. 159–169; *Wilken R.L.* Free Choice and the Divine Will in Greek Christian Commentaries on Paul // Paul and the Legacies of Paul / Ed. W.S. Babcock. Dallas: Southern Methodist University Press, 1990. P. 123–140.

<sup>15</sup> См.: *Ипполит Римский*. Contr. Noet. 10; Phil. X. 33.

<sup>16</sup> *Мефодий Олимпийский*. De creat. 7.

шении Бога Слова», что «вселенная не сама собою произошла, потому что о ней есть Промысл (*apronoēta*)»<sup>17</sup>.

Эта первоначальная тенденция стала более явной во время арианских споров. Защитники Никейского Символа веры столкнулись с необходимостью ясного различения между порождением Сына как внутренним актом Божества и актом творения. Чтобы провести это различие, Афанасий Великий утверждает, что существование Сына происходит из сущности (*ousia*) Отца, тогда как сотворенные вещи являются результатом воли (*boulēsis*) Отца. Это означает, как говорит св. Афанасий, что Сын существовал бы даже в том случае, если бы сотворенные вещи не существовали: «Если бы угодно было Богу и не созидать тварей, тем не менее было Слово у Бога, и в Нем был Отец»<sup>18</sup>. Он возвращается к этой теме в связи с поставленной арианами дилеммой: породил ли Отец Сына по свободной воле или по необходимости? Отвечая, св. Афанасий приводит аналогию: точно так же, как Бог благ ни по необходимости, ни по свободной воле, но по природе, подобным же образом Он является Отцом Сына ни по необходимости, ни по свободной воле, но по природе. Главный довод в пользу того, что Бог благ не по «свободной воле», заключается в том, что «при совещании и избрании имеет место наклонность к тому и другому» (*to bouleuesthai kai prohairesthai eis hekatera tēn rhopēn echei*), так что, если Бог благ по свободной воле, Он мог бы также не быть благим<sup>19</sup>. Это совершенно ясно показывает, что св. Афанасий рассматривает божественную волю как включающую способность к выбору из противоположностей.

Каппадокийские Отцы придерживались схожих взглядов. Василий Великий в своих «Беседах на Шестоднев» отвергает идею, согласно которой Бог был причиной мира, «но причиной произвольной (*aprohairetōs*), как тело бывает причиной тени и сияющее — [причиной] сияния»; Григорий Нисский подобным же образом приписывает творение «импульсу божественного выбора» (*hē hormē tēs theias prohaireseōs*)<sup>20</sup>. Но, подобно Афанасию Великому, св. Григорий от-

<sup>17</sup> Афанасий Великий. De inc. Verbi. 3 (цит. по: Св. Афанасий Великий. Творения. Ч. 1. СТСЛ, 1902. С. 194).

<sup>18</sup> Афанасий Великий. Contr. arian. II.31 (цит. по: там же. Творения. Ч. 2. М., 1994. С. 302).

<sup>19</sup> Там же. III.62 (цит. по: там же. Ч. 2. М., 1994. С. 447). См. также классическую статью о. Георгия Флоровского (*Florovsky G., fr. St. Athanasius' Concept of Creation // Studia Patristica. № 6 [1962]. P. 36–57; reprinted in: Idem. Aspects of Church History. Belmont, Mass.: Nordland, 1975. P. 39–62).*

<sup>20</sup> См.: Василий Великий. Нех. I.7 (цит. по: Св. Василий Великий. Избранные творения. М.: Изд-во Срегенского монастыря, 2008. С. 26); Григорий Нисский. De an. et res (PG 46 124B; NPNF vol. 5, 458). Кажется вероятным, что по крайней мере Васи-

нюдь не рассматривает божественный выбор как нечто совершенно неограниченное, поскольку Бог благ по природе и поэтому не может избрать зло. Таким образом, он утверждает невозможность того, чтобы «благая неудача входила в цели Отца» (*aboulēton tōi patri to agathon*)<sup>21</sup>. Рассматривая мотивы, побудившие Бога к творению, св. Григорий поясняет, что Бог был движим «не какой-либо необходимостью... ибо не должно было оставаться и свету Его незримым, и славе незасвидетельственной, и благодати неизведанною»<sup>22</sup>. Здесь первая часть предложения («не какой-либо необходимостью») показывает, что Бог действовал по свободному выбору, тогда как вторая («не должно») показывает, что Его выбор был мотивирован — хотя и не предопределен — Его отношением к благу.

Все это важно учитывать при рассмотрении сущности божественной свободы у Дионисия Ареопагита. Как уже было упомянуто, в рамках христианской мысли Дионисий является первичным источником аксиомы о самораспространяемости Блага. Можно подумать, что он как никто другой был склонен исключать свободный выбор из акта творения, и действительно, в его сочинениях мы находим несколько фрагментов, которые, казалось бы, подтверждают подобную интерпретацию. В главе 1 трактата «О божественных именах» утверждается, что Бог «самим фактом Своего бытия (*autōi tōi einai*) является причиной всего сущего»; в начале главы 4 Бог уподобляется солнцу, которое «не рассуждая, не выбирая (*ou logizomenos ē prohairoumenos*), но просто существуя, освещает все, что по своим свойствам способно воспринимать его свет»; и далее, в главе 4 Дионисий добавляет, что «любовь (*erōs*) к сущему, с избытком предсуществуя в Добре, не позволила (*ouk eiasen*) Себе бесплодно остаться в Самой Себе и подвигла Себя действовать для преизбыточного порождения всего»<sup>23</sup>. Эти фрагменты, как представляется, указывают на то, что Бог творит сущее по необходимости, внутренне присущей Его природе, во многом подобно тому,

---

лий Великий имеет мишенью Плотина, который был знаком каппадокийцам по обширным выдержкам, приведенным в книге XI «Приготовления к Евангелию» Евсевия Кесарийского.

<sup>21</sup> Григорий Нисский. С. Eun. III.6.18.

<sup>22</sup> Григорий Нисский. Or. Cat. 5 (цит. по: Св. Григорий Нисский. Творения. Ч. 4. М., 1862. С. 15). См. также схожее утверждение Григория Богослова о том, что «надлежало, чтобы благо разливалось, шло далее и далее, чтобы число благодетельствованных было как можно большее (ибо сие свойство высочайшей Благодати)» (Григорий Богослов. Orat. 38.9).

<sup>23</sup> Дионисий Ареопагит. De div. nom. I.5.593D; IV.1.693B; IV.10.708B (цит. по: Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви. Харьков, 2001. С. 386–571).

как это имеет место в случае платиновского Единого. Эрик Перл в своем недавнем исследовании, посвященном Дионисию, открыто уподобляет в этом отношении Дионисия Плотину, доказывая, что для обоих авторов «производить все вещи — это не „выбор“ со стороны Бога» и что «точно так же, как и Благо, выступающее условием создания всех вещей, Бог не может не творить»<sup>24</sup>.

Осведомленность о предыстории этого вопроса в патристической традиции, я полагаю, не позволит нам поспешно принять эти выводы. Последние исследования сосредоточены на том, в какой степени Дионисий был обязан своими умозрениями греческим Отцам, в особенности Клименту Александрийскому, каппадокийцам и Евагрию Понтийскому<sup>25</sup>. В свете очевидного единодушия этой традиции по вопросу о божественном выборе было бы странным, если бы Дионисий настолько выпадал из общего ряда. Действительно, по крайней мере в отношении *человеческого* выбора, он вполне придерживается линии предшествующих авторов. В конце главы 4 трактата «О божественных именах» он утверждает, что мы несем ответственность за свои действия, поскольку мы могли бы действовать и иначе, а в трактате «О церковной иерархии» он добавляет, что мы обладаем «самовластной свободой» (*hē authairetos autexousiotēs*)<sup>26</sup>. Он также часто говорит о божественной *philanthrōpia*, любви к человеку, явленной в Воплощении<sup>27</sup>. Разумеется, в Воплощении Бог стал *особенным* человеком, в особом месте и в особое время. Сказать, что это событие произошло помимо некоторой формы выбора, по меньшей мере противоречило бы здравому смыслу.

Что касается творения, то в трактатах Дионисия имеется два ключевых текста, свидетельствующих против интерпретации Дионисия как эманациониста. Один из них — это описание («О божественных именах», V.8) божественных логосов (*logoi*), парадигмальных причин творений, которые Дионисий называет «предначертаниями и божест-

<sup>24</sup> *Perl E.* Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite. Albany: State University of New York Press, 2007. P. 52.

<sup>25</sup> См.: *Golitzin A.* Et Introibo ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita. Thessalonica: Patriarchikon Idruma Paterikon Meleton, 1994; *Idem.* Dionysius Areopagita: A Christian Mysticism? // *Pro Ecclesia*. № 12 (2003). P. 161–212; *Louth A.* Denys the Areopagite. London: Geoffrey Chapman, 1989; *Bradshaw D.* Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 179–186; *Jones J.* An Absolutely Simple God? Frameworks for Reading Pseudo-Dionysius Areopagite // *The Thomist*. № 69 (2005). P. 371–406.

<sup>26</sup> См.: *Дионисий Ареопагит.* De div. nom. IV.35.736A; De eccl. hier. II.3.3.400A; см. также: *Он же.* De coel. hier. IX.3.260C; Epist. 10.1117B.

<sup>27</sup> См., например: De div. nom. II.3.640C; II.6.644C; II.10.648D; Epist. 3.1069B; 4.1072A.



венными и благими пожеланиями (*thelēmata*). Здесь существенно то, что логосы представляют собой *акты* воли, так как это, очевидно, предполагает некий процесс принятия решения. Если прибегнуть к сравнению, можно попробовать хотя бы представить подобное определение у Плотина. Плотин мог, в принципе, говорить о Едином как обладающем волей, *thelēma* (хотя на самом деле он предпочитает избегать этого термина), поскольку он понимает такую «волю» как просто другое обозначение природы Единого. Чего Плотин не делает и, насколько я понимаю, в принципе не мог сделать, так это сказать о Едином, что оно совершает волевые *акты* — ибо как тогда отличить подобные акты друг от друга, если не рассматривать их как особые результаты процесса выбора?

Второй ключевой текст («О божественных именах», V.1) представляет собой интригующее утверждение о том, что «если божественное имя Добро... распространяется и на сущее, и на не-сущее (*ta ouk onta*), то наименование Бога „Сущий“... простирается в данном случае лишь на все сущее»<sup>28</sup>. Что здесь имеется в виду под «не-сущим»? Эрик Перл считает, что эта фраза отсылает к бесформенной материи, но наверняка в этом случае Дионисий сказал бы скорее о «ничто» (*to mē on*), чем о не-сущем, «ничто» (*to ouk on*)<sup>29</sup>. Более правдоподобное объяснение состоит в том, что имеется в виду сущее, которое *могло бы быть*, но еще не пришло в бытие, т.е. в том, что все, что бы Бог ни сотворил, было бы благим. Говорить о Боге, называя или делая «не-сущее» существующим, было обычным способом описания акта творения, который мы можем встретить как у Филона Александрийского, так и в раннехристианской литературе (второе послание Климента, «Пастырь» Ерма, «Климентовы гомилии» и литургия св. Иоанна Златоуста)<sup>30</sup>. Но, конечно, если имеется сущее, которое *могло бы быть*, но его нет, то предположительно различие между сущим, которое подлежит творению, и сущим, которое относится только к нереализованным возможностям, должно принадлежать ведению божественного выбора.

<sup>28</sup> Цит. по: *Он же*. О божественных именах. V, 1.

<sup>29</sup> См.: *Perl E. Dionysius the Areopagite // The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity / Ed. by L. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, in print.*

<sup>30</sup> См.: *Филон Александрийский. De spec. leg. IV.187; II Clement. 1.8; Hermas. Vis. I.1.6, Mand. 1.2; The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom. Daytona Beach: Patmos Press, 1981. P. 27.* Следует также обратить внимание на схолию к этому фрагменту из Дионисия, принадлежащую прп. Максиму Исповеднику: «Благо распространяется на вещи, которые не существуют, в том, что оно призывает их в бытие» (PG. T. 4. Col. 309B). Понятие о Боге, «призывающем вещи, которые не существуют, в бытие», получило известность благодаря Рим 4:17, хотя там оно, по-видимому, отсылает в меньшей степени к творению, чем к деяниям Божества в мире.

Что же можно сказать по поводу этих явно противоречащих друг другу фрагментов? При детальном рассмотрении они оказываются полностью совместимыми с трактовкой, предложенной здесь. Утверждать, что Бог «только посредством полноты Своего бытия является причиной бытия всех существ», может означать исключение, но не божественного выбора, а лишь использования предсуществующей материи и содействия низших посредников (как, например, Демиургу помогают низшие боги в «Тимее»). Сравнение Бога с солнцем, которое «посредством полноты своего бытия освещает всё», в действительности контекстуально отсылает не к творению существ, а к нисхождению на них благодати и, таким образом, предполагает, что эти существа уже в некотором смысле существуют. Вот полный фрагмент:

«Ибо как солнце в нашем мире, не рассуждая, не выбирая, но просто существуя, освещает все, что по своим свойствам способно воспринимать его свет, так и превосходящее солнце Добро... в силу лишь собственного существования сообщает соразмерно всему существу лучи всецелой Благодати»<sup>31</sup>.

Очевидно, что существа, освещенные солнцем, должны уже существовать, чтобы воспринять это освещение. Аналогично, те существа, которые получают «лучи» Бога, также уже существуют, и фактически, как мы уже поняли, для Дионисия их существование детерминировано божественными логосами (*logoi*), которые являются специфическими актами воли<sup>32</sup>. Наконец, то, что божественная любовь «не позволяет Ему остаться без творения», не должно рассматриваться как ссылка на необходимость божественной природы, но может подразумевать лишь то, что стремление Бога творить было настолько сильным, что Он не обнаружил ничего, что могло бы с этим стремлением сравниться. Точно так же мы можем сказать о юной паре, что их любовь «не позволяет им быть врозь», несмотря на то что на самом деле они осуществляют свободный выбор и, в соответствующем смысле, могли бы действовать по-другому.

Имея в виду эти исторические заметки, обратимся теперь к соотношению учения греческих Отцов и современных дискуссий. Вопреки их приверженности свободе божественного выбора, я считаю, что греческие Отцы нашли бы немного пользы в положении Лейбница о том,

<sup>31</sup> Дионисий *Ареопагит*. О божественных именах. IV.1. 693В

<sup>32</sup> Замечу также, что далее Дионисий одобрительно ссылается на учение Моисея, согласно которому свет существовал до создания солнца, в течение «первой триады наших дней» (*ibid.*, 700А); он едва ли мог бы это сделать, если бы его взгляды были схожи со взглядами Плотина.

что творение состоит в выборе [наилучшего мира] среди возможных миров. Основная проблема здесь заключается в том, что это положение вообще не относится к *творению*. Творение, даже среди ремесленников, включает в себя некоторую степень спонтанности и работы воображения; таким образом, это действие является выражением личности творца, но не полностью определяется этой личностью. Как мы уже убедились, это то понимание творения, которое было поддержано греческими Отцами и, вероятно, также высказано в книге Бытия. Неподобное утверждение «и увидел Бог, что это хорошо» предлагает нам представить, что Бог, подобно живописцу, словно отступил на шаг от того, что Он создал, для того чтобы оценить и восхититься этим. В Его действиях было бы мало смысла, если бы, как полагает Лейбниц, Он уже заранее знал и во всех подробностях определил каждую деталь.

Но здесь возникает одна проблема. *Нуждается* ли божественное всеведение в чем-то, подобном лейбницеvской картине? Если Бог знает все возможности, как могло бы творение быть чем-то иным, кроме выбора одной из множества таких возможностей? Отвечая на это, важно подчеркнуть, что некоторые современные философы, в том числе Джеймс Росс, Кристофер Менцель и Дэвид Баррел, возражают по поводу самой обоснованности лейбницеvской картины<sup>33</sup>. Росс просто указывает на то, что, если возможный мир — это (используя одну из распространенных дефиниций) «максимальное множество совозможных явлений», тогда каждый возможный мир должен включать в качестве явления то, что *Бог создал этот мир*. Но в таком случае замечание о том, что творение — это выбор одного из множества таких миров, становится непоследовательным, так как каждый возможный мир уже включает в качестве составляющей то, что он был выбран Богом<sup>34</sup>. В более общем смысле эти философы задаются вопросом, является ли само понятие «возможного мира» логически последовательным, поскольку оно предполагает, что индивидуумы, конституирующие такой

<sup>33</sup> См.: *Ross J.F. Creation II // The Existence and Nature of God / Ed. Alfred J. Freddoso. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. P. 115–141; God, Creator of Kinds and Possibilities // Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment. Ed. by Robert Audi and William Wainwright. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986. P. 315–334; The Crash of Modal Metaphysics // Review of Metaphysics № 43 (1989). P. 251–279; Menzel C. Temporal Actualism and Singular Foreknowledge // Philosophical Perspectives № 5 (1991). P. 475–507; Burrell D. Creation and ‘Actualism’: The Dialectical Dimension of Philosophical Theology; Creation, Will, and Knowledge in Aquinas and Duns Scotus // Faith and Freedom: An Interfaith Perspective. Oxford: Blackwell, 2004. P. 76–90, 176–189.*

<sup>34</sup> *Ross. Creation II. P. 135.*

мир (т.е. те индивидуумы, которые определяют его [мира] сложные явления), являются тем единственным, что определяет [этот мир]. Менцель предлагает (слишком обстоятельно для того, чтобы здесь это изложить вкратце) тщательное исследование различных предложений, необходимых для определения тождественности возможных индивидуумов. Он приходит к выводу, что мы должны отказаться от «идеи о том, что только возможное, или только будущее, является, однако, всецело определенным в отношении его единичных элементов, даже когда индивидуумы, якобы содержащие эти элементы, не существуют»<sup>35</sup>. Вместо этого, говорит он, «определенный индивидуум не детерминирован до тех пор, пока он не существует». Но, разумеется, если понятие простого возможного индивидуума не является логически последовательным, то и понятие простого возможного мира тоже.

Правда, надо сказать, что здесь есть спорные вопросы, заслуживающие подробного обсуждения. Я надеюсь, что это лаконичное рассмотрение даст некоторое *prima facie* (кажущееся достоверным. — *Примеч. пер.*) — основание для того, чтобы отвергнуть картину творения как выбора одной из целиком определенных возможностей. Сделав это, мы сможем вернуться к более близкому к библейскому и патристическому пониманию творения мира как чего-то подобного работе ремесленника. Другой современный мыслитель, чья работа может быть полезна для изучения этого вопроса, — это англиканский теолог Кит Уорд. Он предлагает рассмотреть вопрос о том, как (если не существует детерминированных возможных миров) даже Бог мог бы знать, что существует возможность создания мира. Его ответ состоит в том, что Бог делает это таким же образом, как мы узнаем о возможности, а именно экстраполируя реальный опыт. Для Бога реальным опытом будет бесконечная полнота божественной жизни, из которой Он осуществляет экстраполяцию с помощью «божественного воображения». Уорд поясняет:

«В отношении такой картины существует бесконечный божественный реальный опыт, который люди не могут полностью представить... И существует также божественное воображение, которое может представить различные конкретные способы выражения этой жизни в конечных формах. Оно может представить бесконечное множество новых конкретных форм выражения, но оно не обязательно представляет их все одновременно. В самом деле, если набор возможных форм бесконечен, может быть, лучше говорить о бесконечных творческих представлениях новых возможных явлений. Ввиду этого Бог не пассивно созерцает совокупность данных возможных миров. Скорее наоборот,

<sup>35</sup> *Menzel C. Temporal Actualism. P. 494.*

Бог бесконечно активно воображает возможные конечные выражения бесконечной божественной жизни... Бог может осуществить любую помысленную возможность, а это осуществление может, в свою очередь, вызвать новые размышления о новых возможных действиях»<sup>36</sup>.

Далее Уорд предлагает рассмотреть в качестве аналогии музыкальное произведение. В музыкальной композиции каждая следующая нота не является ни случайной, ни полностью детерминированной тем, что ей предшествовало, напротив, она является продуктом деятельности разума, сосредоточенного на создании «уникальной и своеобразной формы красоты»<sup>37</sup>.

Аналогия с музыкальным произведением помогает понять ошибки в платоновской критике божественной свободы. Даже если отказаться от лейбнизианской картины, можно все же утверждать, что Бог, будучи всеблагим, должен создавать то, что, при всестороннем рассмотрении, окажется наилучшим. Этого в конечном счете придерживались Августин и Абельяр, так же как и сам Платон. Но эта идея будет ложной в отношении природы художественного творчества, так как не существует единственного музыкального произведения (как и единственной картины, скульптуры или архитектурного сооружения), которое, после всестороннего рассмотрения, оказалось бы наилучшим. Самое большее, что здесь можно было бы сказать, это то, что в рамках каждого вида искусства возможно бесконечное множество великолепных и непревзойденных достижений. Роль художника состоит не столько в том, чтобы достичь такого уровня мастерства (поскольку это означало бы допустить некоторый заранее заданный стандарт), сколько в том, чтобы показать, какой уровень мастерства возможен именно в акте их достижения. И если это справедливо даже по отношению к актам человеческого творчества, то, разумеется, это будет еще более справедливо в отношении творения *ex nihilo* всего мира.

Может также показаться, что мы избежали платоновской критики только для того, чтобы упасть в объятия Аристотеля. Тем не менее понятие божественного воображения, выдвинутое Уордом, предполагает, что Бог может *узнать что-то новое*, когда он перебирает бесконечное множество возможностей, открытых перед Ним, и в частности когда Он перебирает возможности, возникающие в результате того, что Он уже создал. И это определяет место Бога в потоке времени. То же самое справедливо и в отношении художника, поскольку ни один художник не знает в тот момент, когда начинает творить, что именно

<sup>36</sup> Ward K. Religion and Creation. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 280–281.

<sup>37</sup> Ibid. P. 303.

он в итоге создаст. Мы можем более точно сказать, что он узнаёт сущность плода своего творчества именно в процессе его создания, хотя равным образом справедливо, что эта сущность детерминирована его собственным творческим замыслом. Поэтому аналогия с художником, каковы бы ни были ее преимущества, бесполезна, разве что мы согласимся с тем, что божественное знание может прибавляться (Бог может узнать что-то новое).

Мы затронули здесь вопрос, который в последние годы был предметом жарких дискуссий. Большинство теологов и философов-теистов, во всяком случае принадлежащих к англоязычному миру, тяготеют к одной из двух группировок: с одной стороны, это классические теисты, утверждающие божественную вневременность и неизменность наряду с полным и исчерпывающим божественным провидением будущих событий, и, с другой стороны, открытые теисты, которые согласны с тем, что Бог знает все, что может быть известно в любой данный момент времени, но тем не менее считают, что Бог получает новые знания, поскольку весь объем знания (грубо говоря, все, что происходит, или все, происходящее в прошлом или настоящем, наряду с будущими событиями, которые не зависят от решения носителей свободной воли) продолжает прибавляться с течением времени. Аналогия с художником, казалось бы, требует встать на позицию открытого теизма, но в этом случае в отношении нее были бы справедливы и возражения, как правило возникающие против этой позиции, а именно то, что она ограничивает область божественного провидения, что противоречит традиционному христианскому учению, а также то, что она трактует Бога как изменяющийся субъект, что трудно привести в соответствие как с традиционным пониманием вечности Бога, так и с упоминанием в Священном Писании о том, что Бог — творец времени.

До настоящего времени я просто соотносил учения греческих Отцов с современными дискуссиями, но считаю, что в отношении данной проблемы они действительно сказали нечто принципиально новое и ценное. Вопреки широко распространенному мнению о том, что греческие Отцы были классическими теистами, на самом деле они не принадлежат ни к одной из этих двух группировок. Ключевой фигурой, которая может прояснить это, является опять же Дионисий Ареопагит. Дионисий высказывается по поводу отношения Бога ко времени и вечности, и эти высказывания на первый взгляд могут показаться внутренне противоречивыми. С одной стороны, Бог — это «вечность сущих [вещей] и время возникающих», с другой стороны, Он «запрещен и для времени, и для вечности, и для всех тех, кто во времени и в вечности, потому что и сама по себе вечность, и сущее, и мера

сущих... через Него и от Него»<sup>38</sup>. Знаком Дионисия заметит здесь характерный для него (Дионисия) ход мысли, состоящий в утверждении о том, что Бог одновременно есть *x* и содержит в Себе *x*, являясь его источником. Для Дионисия это способ обозначения того, что *x* — это божественное «исхождение» (*proodos*). В силу этого я считаю, что Дионисий имеет в виду, что это *форма, в которой Бог является и познаваем*, так что именовать его (божественное исхождение) — значит именовать Бога, хотя Бог также является его «источником» в том смысле, что оно управляется Богом и никоим образом не составляет полноту Его бытия. В качестве библейской параллели можно рассмотреть Божью славу, которой исполнены скиния и храм и которая сияла вокруг Христа во время Преображения. Для греческих Отцов эта слава — не созданный символ (что стало характерно для большинства учений в рамках западной теологии), а сам Бог, являющий Себя в конкретной форме, а именно то же самое, что и божественные исхождения у Дионисия<sup>39</sup>. Дионисий в числе божественных исхождений упоминает такие совершенства, как доброта, красота, бытие, жизнь, мудрость, истина, сила, справедливость, святость и единство. И хотя он явно не добавляет в этот перечень время и вечность, судя по контексту, можно сказать, что их тоже следует трактовать таким образом<sup>40</sup>.

Если время и вечность — это божественные исхождения, тогда они оба правомерно являют собой аспект божественного бытия, хотя ни порознь, ни даже совокупно они не могут дать исчерпывающее описание божественного бытия. Вот, вероятно, почему в разных местах трактата «О божественных именах» Дионисий одновременно и отрицает, что язык, выражающий время («был», «есть», «будет»), может быть применен к Богу, и утверждает, что все эти слова являются «подлинным прославлением» Его<sup>41</sup>. К сожалению, Дионисий не говорит ничего сверх этих кратких и провоцирующих замечаний. Для того чтобы узнать больше об этом, можно обратиться к его первому комментатору, Иоанну Скифопольскому, чья схолия сопровождает корпус «Ареопагитик» почти с самого его появления<sup>42</sup>. Иоанн определяет вечность (*aiōn*) как «непротяженную и бесконечную жизнь» или, более

<sup>38</sup> Дионисий *Ареопагит*. О божественных именах. V.4.817C, V.10.825B.

<sup>39</sup> См. далее мою работу: *The Divine Glory and the Divine Energies // Faith and Philosophy*. № 23 (2006). P. 279–298.

<sup>40</sup> Более детально я развиваю эту интерпретацию Дионисия в своей работе: *Time and Eternity in the Greek Fathers // The Thomist* № 70 (2006). P. 311–366, на которую я опираюсь здесь и в следующих параграфах.

<sup>41</sup> Дионисий *Ареопагит*. О божественных именах. V.4.817D, V.8.824A.

<sup>42</sup> См.: *Rorem P., Lamoreaux J.C.* John of Scythopolis and the Areopagitic Corpus: Annotating the Areopagite. Oxford: Clarendon Press, 1998.

полно, как «такую жизнь, которая непоколебима и целиком одновременна, уже бесконечна и полностью недвижима, утверждаемая впредь как единое»<sup>43</sup>. Далее он продолжает:

«Так же и время, будучи хранимо в Том, Кто Всегда Сущий, изливается сиянием в своем нисхождении, когда это необходимо для видимой природы. Так и исхождение благодати Бога при создании видимых вещей мы называем временем. Поэтому деление промежутков на порции и периоды, и ночи, и дни не есть время, но лишь одноименное с временем. Точно так же как мы, привыкшие называть одним и тем же словом то, чем измеряем, и то, что измеряем, как, например, то, что измеряется в локтях, скажем фундамент или стена, мы называем „локтем“, так и здесь... Движения светил были созданы Богом для нас ради точного деления и различения [времени]. Поэтому Тот, Кто упорядочил их, суть Сам эти вещи, всегда и вовеки, их причина»<sup>44</sup>.

Есть два различных способа, с помощью которых Бог может именоваться Временем. Один относится ко времени в собственном смысле слова, «исхождение благодати Бога при создании видимых вещей». Время в этом смысле — это развертывание божественной вечности, жизнь «Того, Кто Всегда Сущий», в пределах акта творения видимых существ. И хотя время в этом смысле, несомненно, можно назвать Богом, как и любое из божественных исхождений, тем не менее оно выступает только как созданное Богом<sup>45</sup>. Согласно второму способу, время — это «деление временных промежутков», с помощью которых измеряется время в первом смысле. В этом смысле Бог также может быть назван Временем, как Он может быть назван именем любой из созданных им тварей, поскольку они предсуществовали в Нем как в их причине. Иоанн старается уточнить этот второй способ именования Бога Временем с помощью характеристик «всегда и вовеки», для того чтобы пояснить, что здесь нет умаления божественной трансцендентности.

Я бы предположил, что такая позиция предлагает способ сохранения понятия божественного воображения, а вместе с ним и вполне здоровое понимание творения, без необходимости обращения к открытому теизму. Поскольку Бог существует и во времени, и в вечности, о Нем можно сказать, что Он получает новые знания, хотя, в другом смысле, эти знания всегда присутствуют в Нем. Дионисий выражает эту мысль сходным образом, когда обсуждает в 7-й главе «О божест-

<sup>43</sup> Scholia на «Божественные имена» (PG 4 313D, 316A).

<sup>44</sup> Ibid. 316A-B.

<sup>45</sup> В этом Иоанн вполне мог испытать влияние Плотина, для которого вечность — это жизнь Разума, а время — это жизнь Души (*Enneads* III.7.11.43–57). О знании Иоанном Плотина см.: Rorem P., Lamoreaux J.C. John of Scythopolis. P. 119–137.



венных именах» божественное знание. Он пишет: «Божественный Ум все разумеет за пределами всему знанием, как Причина всего, в Себе сосредоточив опережающее (*proeilēphōs*) знание всего, — прежде появления ангелов зная и производя ангелов, и все остальное зная и вводя в существо изнутри, с самого, так сказать, начала. Я думаю, именно это имеют в виду Речения, говоря: „Знающий все прежде бытия их“ (Дан 13:42). Не от сущих ведь, изучая сущее, имеет ведение божественный Ум, но от Себя и в Себе: как Причина Он предвидит и просодержит разумение, знание и сущность всего, не по наружности судя о каждом, но как знающий и содержащий единую причину всего, — подобно тому как свет, являясь причиной тьмы, предвидит в себе ее знание, не от иного чего зная тьму, как только от света»<sup>46</sup>.

Эта аналогия со знанием, которое свет имеет о тьме, конечно, подразумевает акцент на том, что божественное знание не возникает из чего-то иного, кроме Себя. Она (аналогия) также может быть использована для того, чтобы сделать еще одно замечание: свету, в осознании себя в качестве света, совершенно не нужно мыслить тьму. Он всегда способен помыслить тьму и может сделать это по своему желанию, т.е. эта мысль может быть тем, что он сознательно вызывает только тогда, когда собирается сделать это с помощью своего собственного автономного мыслительного процесса. В этом смысле он «предсодержит» знание тьмы, но это знание становится актуальным в сознании, только когда свет сам это определит.

Таким образом, мы получили подробный и утонченный ответ на критику Аристотеля. Поскольку время — это явление божественного бытия, о Боге можно сказать, что Он подвержен изменениям: в трактовке Дионисия слова «был», «есть» и «будет» являются «подлинным прославлением» Его. К тому же такая изменчивость — не результат какого-то недостатка, как это бывает у созданных существ, но результат внутренне присущего неограниченного изобилия божественной жизни. Она (изменчивость) не противоречит также божественной вечности, поскольку время — это именно *развертывание* вечности, и само его существование предполагает единство божественной жизни, «непоколебимое и целиком одновременное, уже бесконечное и полностью недвижимое, утверждаемое впрямь как единое». В соответствии с этими двумя проявлениями божественности — ни одна из них не исчерпывает полностью свой источник — имеется также два уровня знания: тот, на котором все знание «предсодержится», и тот, на котором оно последовательно выражено (кроме аналогии со светом, предложенной Дионисием, мы можем представить два разных способа узна-

<sup>46</sup> Дионисий Ареопагит. О божественных именах. VII.2.869А-В.

вания черт лица: как единство, когда некто воспринимает лицо в целом, и как отдельные части, когда некто порознь исследует содержание этого сложного представления). Божественный выбор и решение, включая отдельные акты воли, которые являются божественными логосами (*logoi*), происходят на втором уровне. На самом деле этот процесс является реализацией определенных потенций, и, вероятно, еще есть бесконечное множество других потенций, которые остались нереализованными. Но это просто аристотелевское предубеждение — считать, что по существу оба эти способа (или уровня) являются спорными. Что действительно было бы спорным, так это предположить, что Бог обладает потенциями, которые (в результате неподвластных Ему обстоятельств) Он *не может* реализовать, как это часто бывает с тварными созданиями, — но это исключается божественным всемогуществом.

Вопросы о природе божественного опыта и о сущности божественной свободы относятся к числу тех, которые человеческий разум едва ли может надеяться объять. Но обсуждение этих вопросов, несомненно, должно и будет продолжаться. Я надеюсь, что уже достаточно сказал для того, чтобы показать, что греческие Отцы заслужили главное место в этих дискуссиях.

*Перевод М.О. Кедровой и А.В. Фролова*