

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2020. Том 4. Номер 2

Главный редактор – *В.К. Шохин* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Научный редактор – *К.В. Карпов* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь – *Т.С. Самарина* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

И.Г. Гаспаров (Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко, Воронеж, Россия)
Г. Гассер (Инсбрукский университет, Инсбрук, Австрия)
Х.-П. Гроссханс (Мюнстерский университет, Мюнстер, Германия)
С. Дэвис (Колледж Маккены, Клермонт, США)
К. Кемп (Университет св. Фомы, Сент-Пол, США)
С.А. Коначева (Российский Государственный Гуманитарный Университет, Москва, Россия)
М. Мюррей (Колледж Франклина и Маршалла, Ланкастер, США)
Я. Саламон (Карлов Университет, Прага, Чехия)
М. Стобер (Университет Торонто, Торонто, Канада)
Р. Суинберн (Оксфордский университет, Оксфорд, Великобритания)
У. Уэйнрайт (Университет Висконсин-Милуоки, Милуоки, США)
А.Р. Фокин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год

Выходит с 2007 г. под названием «Философия религии: Альманах» (ISSN 2313-8750), с 2017 г. под названием «Философия религии: аналитические исследования» (ISSN 2587-683X)

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15 августа 2017 г.

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), КиберЛенинка, Ulrich's Periodicals Directory

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 410

Тел.: +7 (495) 697-62-90

e-mail: phil_relig@iph.ras.ru

сайт: <https://frai.iph.ras.ru/>

На обложке: Птолемея Вселенная, гравюра из «Космографического стекла» Уильяма Каннингема, 1559 г.

PHILOSOPHY OF RELIGION: ANALYTIC RESEARCHES

2020. Volume 4. Number 2

Editor-in-Chief – *Vladimir K. Shokhin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Scientific Editor – *Kirill V. Karpov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Executive Editor – *Tatiana S. Samarina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Igor G. Gasparov (Voronezh State Medical University named after N.N. Burdenko, Voronezh, Russia)

Georg Gasser (University of Innsbruck, Innsbruck, Austria)

Hans-Peter Grosshans (University of Muenster, Muenster, Germany)

Stephen Davis (Claremont McKenna Colledge, Claremont, USA)

Kenneth Kemp (University of St. Thomas, St. Paul, USA)

Svetlana A. Konacheva (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

Michael Murray (Franklin & Marshall Colledge, Lancaster, USA)

Janusz Salamon (Charles University, Prague, Czech Republic)

Michael Stoeber (University of Toronto, Toronto, Canada)

Richard Swinburne (University of Oxford, Oxford, UK)

William Wainwright (University of Wisconsin-Milwaukee, Milwaukee, USA)

Alexey R. Fokin (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 2 times per year

First issue: 2007 (under the title “Philosophy of Religion: An Almanac”, ISSN 2313-8750); since August 2017 under the new title “Philosophy of Religion: Analytic Researches” (ISSN 2587-683X)

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-70692 on August 15, 2017

The journal is indexed in Russian Science Citation Index, CyberLeninka, Ulrich’s Periodicals Directory

All materials published in the *Philosophy of Religion: Analytic Researches* undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-62-90

e-mail: phil_relig@iph.ras.ru

website: <https://frai.iph.ras.ru/>

СОДЕРЖАНИЕ

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

<i>А.С. Мишура.</i> Либертарианство и классический теизм: к вопросу о взаимосвязи концепций.....	5
---	---

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

<i>И.С. Веврюко.</i> Метафизика в трактате Цицерона «О природе богов».....	21
<i>Д.С. Бирюков.</i> Аристотелевская парадигма причастности в византийском богословии: Григорий Нисский о человеческой природе как монаде и Григорий Палама о невозможности причастности к божественной сущности.....	36
<i>D. Bradshaw.</i> The Divine Processions and the Divine Energies.....	59

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

<i>М.А. Прасолов.</i> Существование Бога и ресурсы метафизического персонализма.....	71
--	----

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

<i>А.Р. Фокин.</i> Метафизика Божественного мышления у Мария Викторина и ее философские источники.....	91
Приложение. <i>Марий Викторин.</i> Против Ария. Книга четвертая, или «О единосущии» (пер. с латинского и коммент. А.Р. Фокина)	
<i>В.В. Слепцова.</i> Хасдай Крескас о божественном всеведении и человеческом выборе: из компаративной метафизики.....	129
Приложение. <i>Р. Хасдай Крескас.</i> Фрагмент из «Свет Господень» Книга вторая. Раздел пятый О выборе (пер. с иврита и коммент. В.В. Слепцовой)	

РЕЦЕНЗИИ

<i>А.Ю. Бердникова.</i> Религия в пределах не только разума.....	156
<i>Т.В. Литвин.</i> «Религия после религии», или современные проекты постметафизической теологии.....	168

TABLE OF CONTENTS

CONCEPTS AND CATEGORIES

<i>Aleksandr S. Mishura</i> . Libertarianism and Classical Theism: Historical and Conceptual Interrelations.....	5
---	---

THE HISTORICAL PARADIGMS

<i>Ilya S. Vevyurko</i> . Metaphysics in Cicero's "De natura deorum".....	21
<i>Dmitry S. Biriukov</i> . The Aristotelian Paradigm of Participation in Byzantine Theology: Gregory of Nyssa on Human Nature as a Monad and Gregory of Palamas on Impossibility of Participation in the Divine Essence.....	36
<i>David Bradshaw</i> . The Divine Processions and the Divine Energies.....	59

CONTEMPORARY DISCOURSES

<i>Mikhail A. Prasolov</i> . The Existence of God and the Resources of Metaphysical Personalism.....	71
---	----

TEXTS AND INTERPRETATIONS

<i>Alexey R. Fokin</i> . Metaphysics of the Divine Intellection in Marius Victorinus and its Possible Philosophical Sources.....	91
Appendix: <i>Marius Victorinus</i> . "Against Arius". Book four, or On the Consubstantiality (Transl. from Latin and Comments by <i>Alexey Fokin</i>)	
<i>Valeriya V. Sleptsova</i> . Hasdai Crescas on Divine Omniscience and Human Choice: Comparative Metaphysics.....	129
Appendix: <i>R. Hasdai Crescas</i> . Fragment from "Light of the Lord". Book II. Part V "On Choice" (Transl. from Hebrew and Comments by <i>Valeriya Sleptsova</i>)	

REVIEWS

<i>Aleksandra Yu. Berdnikova</i> . Religion not only within the Bounds of Bare Reason.....	156
<i>Tatyana V. Litvin</i> . "Religion after Religion", or Current Projects in Posmetaphysical Theology.....	168

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

А.С. Мишура

Либертарианство и классический теизм: к вопросу о взаимосвязи концепций*

Александр Сергеевич Мишура – кандидат философских наук, научный сотрудник, Международная лаборатория логики, лингвистики и формальной философии НИУ ВШЭ. Российская Федерация, 105066, г. Москва, Старая Басманная, 21/4, А-121, А-122; e-mail: amishura@hse.ru

Цель статьи – обнаружить наиболее значимые аспекты исторической и концептуальной взаимосвязи классического теизма и либертарианских теорий свободы воли. В первой части работы демонстрируется, что впервые понятие классического теизма было введено в научный оборот сторонником процесс-теологии Ч. Хартсхорном в середине XX в. с целью критики европейской философской и богословской традиции. При этом Хартсхорн полагал, что классический теизм не совместим с либертарианством. Далее предлагаются две гипотезы, объясняющие последующую ассоциацию классического теизма с либертарианством в аналитической философии религии. Во второй части рассматриваются вопросы концептуальной взаимосвязи либертарианства и классического теизма. Демонстрируется, что либертарианство имеет преимущества перед компатибилизмом в контексте проблемы зла и концепции посмертных воздаяний. Тем не менее попытки непротиворечиво связать классический теизм и либертарианство также сталкиваются с рядом затруднений. Ответ на проблему зла предполагает утверждение предельной ценности либертарианской свободы воли. Однако эта ценность может быть поставлена под сомнение через экспликацию противоречий, которые имеют место между представлениями о божественных совершенствах и либертарианскими условиями свободы. Соответствующие трудности возникают при попытках совместить условие альтернативных возможностей с атрибутами всезнания и совершенной благодати, а условие источника с доктриной божественного сохранения (divine conservation).

Ключевые слова: либертарианство, классический теизм, проблема зла, свобода воли, божественные атрибуты, компатибилизм, теологический детерминизм

* Статья написана в рамках реализации проекта «Феномен зла: от метафизики к теориям морали», поддержанного РНФ № 19–18–00441.

Ссылка для цитирования: Мишура А.С. Либертарианство и классический теизм: к вопросу о взаимосвязи концепций // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 2. С. 5–20.

Введение

Цель данной работы – проанализировать связи между двумя концепциями: классическим теизмом и метафизическим либертарианством¹.

Классический теизм обычно описывается через перечисление набора божественных атрибутов². В число этих атрибутов входят простота, вневременность, неизменность, всемогущество, всезнание, совершенная благость и совершенная свобода. Метафизическое либертарианство является одной из позиций в дискуссии о свободе воли. Согласно данной позиции: 1) свобода воли не совместима с детерминизмом, но 2) свобода воли совместима с индетерминизмом, и 3) у нас есть свобода воли, поскольку мир индетерминирован³. В первой части работы мы постараемся обрисовать исторические связи между концепциями, ответить на вопрос, когда они возникли и как взаимодействовали в истории идей на современном ее этапе. Во второй части работы мы постараемся понять, как связаны либертарианство и классический теизм на концептуальном уровне, где они могут дополнять, а где противоречить друг другу.

Во введении стоит сделать несколько методологически замечаний. Во-первых, требуется кратко пояснить, почему мы ограничиваем предмет рассмотрения связями между *классическим* теизмом и либертарианством, а не либертарианством и теизмом вообще. Данное решение обусловлено несколькими обстоятельствами. 1. Разнообразие форм теизма исключает возможность содержательного разговора о теизме в целом, необходимо, некоторым образом, сузить теизм до более конкретной концепции. 2. Классический теизм является одной из важнейших системообразующих концепций в современной философии религии, именно он служит точкой отсчета как для критики теизма, так и для создания новых теистических концепций. 3. Многие выводы относительно концептуальных связей либертарианства и классического теизма можно экстраполировать на другие формы теизма.

Во-вторых, необходимо кратко пояснить подход, исходя из которого мы будем датировать возникновение концепций. Мы будем связывать появление концепции в дискурсивном пространстве с появлением *имени* данной концепции. До фиксации имени отдельные элементы концепции (или даже необходимый и достаточный набор элементов) могут функционировать как элементы

¹ Данная тема остается относительно слабо исследованной в современной литературе. Однако из последних работ стоит отметить сборник «Свободная воли и теизм» [Speak, Timpe (eds.), 2016]. В нем более детально обсуждается множество частных вопросов относительно связи теизма и свободы воли, которые мы затронем в данной статье. Кроме того, стоит отметить сборник «Свободная воля и классический теизм» [McCann (ed.), 2017].

² См., к примеру, [Wierenga, 1989; Rowe, 2005; Bishop, 2015].

³ Наиболее подробный современный обзор и критический анализ современных либертарианских теорий свободы воли см. в [Clarke, 2003].

других концепций, но сама она не рефлексивируется в качестве некоторой предметной целостности, о которой можно вести речь, которая может быть предметом критики и обсуждения как нечто самостоятельное. Более того, контекст введения имени и теоретические задачи именуемого также, как мы постараемся показать, могут иметь существенное значение для понимания последующей судьбы концепции.

Выбор нашего подхода решающим образом определяется следующей задачей: мы хотели изучить вопрос об исторической связи либертарианства и классического теизма для того, чтобы лучше понять место концепции классического теизма в современной аналитической философии религии. Именно поэтому для нас преимущественное значение имеют весьма конкретные вопросы. Когда в современном дискурсе появляется термин классический теизм? В каком контексте? С какими целями его вводят? Вместе с тем, нам хотелось бы отметить, что мы не исключаем альтернативные методологические подходы, которые скорее будут рассматривать вопрос о возникновении концепции не с точки зрения наличия у нее определенного имени, маркирующего ее в дискурсивном пространстве, а с точки зрения формирования тех идей, на которых основывается концепция⁴.

I

1. Классический теизм

В современной аналитической философии религии понятие классического теизма (classical theism) маркирует теологическую позицию, определяемую набором божественных атрибутов⁵. При этом концепцию классического теизма иногда отождествляют с точкой зрения классиков западного богословия [Wierenga, 1989, p. 5]. Прагматику этого хода мы обсудим немного ниже, однако внимательное рассмотрение самого термина позволяет обнаружить некоторую проблему такого понимания. Для формулировки концепции «классического» теизма необходимо противопоставить его некоторой нарождающейся «неклассической» концепции теизма. Такой ход предполагает, что различия, которые полагались принципиальными для самих классиков, к примеру, различия между богословием Августина и Фомы, не так уж важны. Напротив, важно то новое различие, которое отличает «неклассический» теизм от «классического». Для дискурсивного оформления этого противопоставления возникает понятие, объединяющее богословские подходы прошлого в общность, которая едва ли могла быть авторизована самими авторами этих подходов.

⁴ Так действует, к примеру, Дж. Сандерс (и многие другие), возводящий классический теизм к философскому наследию Античности [Sanders, 1994]. В случае с либертарианством и проблемой свободы воли М. Фреде прослеживает корни дискуссии также до античной философии [Frede, 2011].

⁵ Разбор атрибутов с анализом сопутствующих им затруднений см. в [Wierenga, 1989; Hoffman, Rosenkrantz, 2007; Oppy, 2014]. Обзор современной дискуссии по конкретным атрибутам см. в четвертой части второго издания Раутледжского руководства по современной философии религии [Meister, Copan (eds.), 2013].

Конечно, Василий Великий, Григорий Богослов, Августин, Боэций, Фома Аквинский и другие классики европейской богословской традиции могут быть записаны в одну группу на основе того, что они приписывают Божеству некоторый атрибут А. Однако разница в понимании атрибута, разница в эпистемологии, разница в понимании соотношения катафатического и апофатического методов в богословии радикально могут менять понимание этого А. Из того, что десять разных теологов включают в свою концепцию одни и те же атрибуты, не следует, что они придерживаются единой концепции, т.к. смысл и значимость соответствующих атрибутов могут радикально меняться. Так мы могли бы записать всех сторонников существования свободы воли, и компатибилистов, и либертарианцев, в одну концепцию, а именно концепцию «свободовольцев». Как правило, за такого рода объединением стоит не общность позиций, а воля объединяющего концепции, который создает новое понятие для решения своих теоретических задач.

Описанное выше на концептуальном уровне, однако, принципиально важно удостовериться фактически. Кто, когда и в каком контексте формулирует концепцию классического теизма? Для ответа на этот вопрос мы обратились к электронным базам книг и статей. В частности, нами были использованы электронная база Jstor, а также база электронных книг Google Books. С помощью инструментов расширенного поиска мы искали примеры употребления словосочетаний «classical theism». Как удалось выяснить, первое употребление термина classical theism относится к началу XX в. [Whittaker 1914, p. 221]. Однако фактическое введение его в оборот можно отнести только к концу 40-х гг.⁶ В 1948 г. публикуется статья одного из крупнейших теологов XX в., сторонника процесс-теологии, Ч. Хартсхорна «Rationalistic criterion in metaphysics» [Hartshorne, 1948a]. В ней Хартсхорн пишет следующее:

Настало время привести пример безнадежно туманной и в других отношениях определенно абсурдной исторической доктрины. Я выберу ту, которая без сомнения была одной из самых влиятельных, а именно доктрину, которую можно назвать «классическим теизмом». Она включает в себя следующие пропозиции, принимавшиеся тысячами философов и теологов и образующие то, что я буду называть «противоречивым трио классической теологии»: 1) существует всеведущий и непогрешимый познающий (knower) (Бог, существо, неспособное к ошибке или неведению). 2) Все свойства этого существа необходимы. (Все пропозиции, которые истинно описывают его, являются аналитическими, включая утверждение о существовании такого существа. В Боге нет ничего помимо «чистой актуальности»; он лишен «акцидентных качеств или потенциальности»). 3) Существуют свойства, случайно связанные с существованием. (Сущность конечных существ, в отличие от сущности

⁶ Также мы проводили поиск по словосочетанию «classical theology», которое появляется в литературе немногим ранее. Так, П. Вайс употребляет это словосочетание в рецензии на книгу Ч. Хартсхорна «Man's Vision of God and the Logic of Theism» [Weiss, 1942, p. 238], сам Хартсхорн в указанной книге также пишет о «классических теологах», которым он противопоставляет свою концепцию [Hartshorne, 1941, p. XV]. В рецензии Хартсхорна на книгу «Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas», опубликованной в 1945 г., автор также резко критически высказывается о «классической теологии» [Hartshorne, 1945, p. 25].

Бога, не влечет существование; или: Бог совершенно независим от конечных вещей, т.е. они могут пониматься как не существующие без того, чтобы их гипотетическое несуществование влекло некоторое умаление или различие в Боге; также: Бог творит свободно, а «свобода», по Аквинату, есть «свобода действовать или не действовать») [Hartshorne, 1948a, p. 439–440].

Далее Хартсхорн критикует классический теизм, пытаясь обнаружить противоречие между указанными выше пропозициями. В том же 1948 г. публикуется книга Хартсхорна «Божественная относительность: социальная концепция Бога» [Hartshorne, 1948b], где Хартсхорн также активно критикует классическую теологию, отдавая, однако, дань уважения Аквинату, который предоставляет максимально ясный предмет для оппонирования [Ibid., p. x]. В дальнейших работах Хартсхорн продолжает активно использовать термин *classical theism*, его также начинают использовать другие теологи при обсуждении трудов Хартсхорна и в полемике с ним [Wild, 1950; Taubes, 1954; Nagley, 1955].

Особенно здесь стоит отметить антологию текстов «*Philosophers speak of God*» [Hartshorne, Reese (eds), 1955], в которой Хартсхорн и Уильям Риз предлагают собственный подход к классификации теологических позиций и подбирают к каждой из этих позиций множество текстов философской традиции. В первой части «Классические позиции» мы находим подборку текстов по «классическому теизму», который определяется следующими тезисами: «Бог как вечное сознание, знающее, но не включающее мир». В этой подборке представлены фрагменты из Филона Александрийского, Августина, Ансельма, аль-Газали, Маймонида, Аквината, Декарта, Лейбница, Канта, Чаннинга и фон Хюгеля. Как отмечает в своей рецензии В. Нагли, классический теизм подвергается редакторами «сильнейшей критике» (*heaviest criticism*) [Nagley, 1955, p. 366]. Резкий рост упоминаемости концепции классического теизма приходится на 70-е гг., а некоторым закономерным апогеем подобного генезиса классического теизма можно считать тот факт, что первая статья, включающая в заголовок понятие «*classical theism*», получила название «*Classical Theism and Pantheism: A Victory for Process Theism?*» [Oakes, 1977].

Анализируя историко-философский контекст введения термина, можно отметить следующие факты: 1) концепция классического теизма формулируется сторонником процесс-теологии Ч. Хартсхорном с целью критики традиции западного богословия; 2) Хартсхорн развивает собственную теологическую доктрину через противопоставление ее классическому теизму; 3) Хартсхорн включает в множество классических теистов неопределенное множество (тысячи) философов и богословов, куда относятся авторы с радикально отличными философскими взглядами⁷.

⁷ При этом, однако, стоит отметить, что *locus classicus* классического теизма обычно полагается все-таки именно теология Фомы Аквинского. Тем не менее отождествление классического теизма и философии Фомы является методологической ошибкой, поскольку критики классического теизма в подавляющем большинстве случаев имеют дело не с системой мысли Фомы в ее полноте и связанности, а с отдельными ее фрагментами.

Итак, классический теизм это концепция, абстрагированная из богословской традиции западной церкви ее оппонентами в XX в., которое включает в себя набор приписываемых Богу атрибутов, и дискурсивная роль которой состоит в том, чтобы давать предмет для критики некоего усредненного богословия западной традиции.

2. Либертарианство и классический теизм

Далее нам необходимо прояснить вопрос об исторической взаимосвязи классического теизма и метафизического либертарианства. Для начала стоит сказать несколько слов о специфике либертарианского понятия свободы воли. Его можно определить через два условия⁸, которым должен соответствовать свободный агент:

1. Свободный агент должен иметь выбор между онтологически реальными альтернативными возможностями, т.е. между различными возможными вариантами действий или воздержаний от действий, ни один из которых не детерминирован факторами вне контроля агента.
2. Свободный агент должен быть первоисточником своей воли, характера, мотивов, так что эта воля, характер и мотивы не имеют в качестве достаточных причин факторы вне контроля агента.

С терминологической точки зрения либертарианство возникло значительно раньше классического теизма. Впервые соответствующий термин (*libertarian*) выходит из политико-правовых контекстов в метафизические на рубеже XVIII и XIX вв. Один из первых примеров соответствующего термина «*libertarian*» мы находим в коротком эссе У. Белшама «О Свободе и Необходимости» [Belsham, 1789]. При это сам Белшам ясно обозначает существование двух давно сложившихся лагерей в споре о свободе воли. К одному из лагерей, «несесирианцам» (*Necessarians*), он относит «Гоббса, Колинса, Лейбница, Хатчесона, Эдвардса, Хартли, Пристли и, возможно, Локка» [Ibid., p. 5]. В современной терминологии несесирианцы – компатибилисты. К другому лагерю Белшам относит «Кларка, Бити, Батлера, Прайса, Ло, Брайанта, Воластона, Хорсли». Этот лагерь «защитников философской свободы» (*philosophical liberty*) и получает далее в работе наименование «либертарианцы» [Ibid., p. 11]. Сам Белшам склоняется при этом к позиции «несесирианцев».

В контексте задач нашего исследования представляется важным следующее обстоятельство: Белшам кратко и красноречиво обрисовывает центральные аргументы сторон дебатов и практически все из них имеют *теологический* характер, т.е. и несесирианцы, и либертарианцы в экспозиции Белшама основывают свои теории свободы воли на теологических соображениях. Так, несесирианцы подчеркивают значимость учения о промысле и провидении, а либертарианцы значимость проблемы зла. Таким образом, по крайней мере

⁸ Разумеется, свободный агент также должен быть психически вменяемым, обладать способностью к рациональной оценке оснований в пользу действий, в том числе моральных, способностью руководствоваться в своей деятельности предпочтительными основаниями и т.д. Однако все это не является специфической чертой либертарианского понимания свободы и может быть истолковано в компатибилистском ключе.

в описании Белшама, полемика между компатибилистами и либертарианцами была «внутритеистической».

Мы не будем проследивать судьбу либертарианства с начала XIX до середины XX в. в силу нехватки места, но перейдем сразу к вопросу о том, как они соотносились с точки зрения автора концепции классического теизма Ч. Хартсхорна. Хартсхорн был сторонником либертарианской позиции по вопросу о свободе воли [Viney, 1998]. Более того, именно *несовместимость* либертарианства и классического теизма была для Хартсхорна одним из важнейших оснований для критики классического теизма. Так, Хартсхорн критикует Аквината, указывая, что в его теологической системе практически невозможно избежать детерминации человеческой воли волей Бога, что рассматривается Хартсхорном как некоторое неприемлемое следствие классического теизма [Ibid., p. 78]. Процесс-теология Хартсхорна мыслилась им в том числе как защита либертарианской свободы воли *от* классического теизма.

Между тем, сегодня либертарианство часто связывается с теизмом, более того, можно услышать упреки в сторону либертарианцев по этому поводу. Предполагается, что только теизм побуждает некоторых философов отстаивать заведомо слабую и маловероятную позицию [Vargas, 2016]. Более того, фактически в философском сообществе имеется сильная корреляция между либертарианскими взглядами на свободу воли и теистическими убеждениями [Bourget, Chalmers, 2014]. Вопрос о концептуальных взаимосвязях мы рассмотрим в следующем разделе, а в этом мы ограничимся предложением двух гипотез, которые могут отчасти объяснить этот социологический факт.

В основе первой гипотезы лежит тот факт, что наиболее влиятельные среди англо-американских философов XX в. неклассические формы теизма (процесс-теология и открытый теизм) выстраивались для защиты либертарианской свободы воли⁹, которую, по их мнению, *исключает* классический теизм. Поскольку важнейшая задача этих неклассических концепций состояла в рациональном обосновании совместимости существования Бога и либертарианской свободы, постольку рациональная защита теизма в целом и либертарианство стали ассоциироваться. Классический теизм, разумеется, является рациональной формой осмысления теистических убеждений, в отличие, к примеру, от разного рода фидеистических подходов.

Другая наша гипотеза об основаниях дискурсивной связи либертарианства и теизма связана с проблемой зла. Как известно, в 70-х гг., после знаменитой защиты теизма А. Плантинги [Plantinga, 1974], темы философии религии стали обсуждаться в англо-американской философии намного активнее. Плантинга отвечал на так называемый логический аргумент от зла против существования

⁹ В конце XX в. на арене противостояния классического теизма и процесс-теологии появляется новый игрок – «открытый теизм» (open theism) или free-will theism. Оформление этой концепции обычно связывается с выходом сборника «Открытость Бога: Библейский вызов традиционному пониманию Бога» под редакцией К. Пинока, Р. Райса, Дж. Сандерса, У. Хаскера и Д. Бэсингера [Pinnock et al. (eds.), 1994]. Любопытным представляется тот факт, что эта концепция также начинается с критики классического теизма и попытки совместить существование Бога с либертарианской свободой воли человека, прежде всего, в контексте так называемой проблемы божественного предведения (divine foreknowledge) [Pinnock, 1994].

Бога Дж. Мэки [Maskie, 1955]. Мэки, в свою очередь, формулирует аргумент от зла на основе трех атрибутов Бога, которые входят в «стандартный» набор классического теизма: всемогущество, всезнание и совершенная благодать. В своем ответе Плантинга обращался к понятию свободы воли, причем именно либертарианскому варианту такой свободы. Джон Хик, автор одной из самых знаменитых теодицеев XX в., также опирался на либертарианское понятие свободы воли в своей книге «Зло и Бог любви» [Hick, 1966], хотя ни Хик, ни Плантинга не ассоциировали себя с классическим теизмом. Тем не менее в этом случае попытки рационального обоснования теизма также опирались на либертарианское понятие свободы воли, на основании чего, как представляется, и сформировалась ассоциация между философским обоснованием теизма в целом¹⁰ и либертарианством¹¹.

Подводя итоги раздела, мы можем сформулировать хотя бы частичный ответ на вопрос: как связаны классический теизм и либертарианство с исторической точки зрения? Либертарианство формируется до появления концепции классического теизма, причем полемика между компатибиристами и либертарианцами имеет внутритеистический характер, где обе стороны опираются на теологические доводы. Классический теизм возникает в результате противопоставления предшествующей богословской традиции «неклассическим» подходам в середине XX в. При этом «неклассические» теисты полагают, что классический теизм не совместим с либертарианской свободой. Далее, попытки рационально обосновать теистическое мировоззрение в рамках «неклассических» теологических концепций регулярно апеллируют к либертарианскому пониманию свободы воли. В результате рациональная защита теизма в целом начинает в философском сообществе ассоциироваться с либертарианством.

II

Либертарианцев нередко подозревают в том, что их позиция обусловлена не имеющимися в дискуссии о свободе воли аргументами и свидетельствами, а теистическими убеждениями. Что же в теизме вообще и в классическом теизме в частности может подталкивать к либертарианству? В первую очередь, проблема зла в форме аргументов против бытия Бога. Данные аргументы призваны продемонстрировать несоответствие между убеждениями относительно существования зла (или того или иного типа зла, включая бессмысленное и чудовищное) и убеждениями относительно существования всеблагого, всемогущего

¹⁰ Отмечу, что речь здесь идет не о некоторой особой форме теизма, а, скорее, об определенной системе практик, окружающей теистические убеждения в конкретной социальной среде. В социальной среде англо-американских философов практика обоснования теизма стала ассоциироваться с использованием либертарианского понимания свободы воли.

¹¹ Здесь стоит отдельно отметить книгу Р. Суинберна, возможно, самого влиятельного защитника теизма в современной англоязычной философии, «Проведение и проблема зла» [Swinburne, 1998]. В ней автор также формулирует теодицею, основанную на либертарианском понятии свободы воли.

и всезнающего Творца мира¹². Либертарианство помогает теистам объяснить это несоответствие: источником зла в мире является не его Творец, а свободная воля творений, которая сама по себе является чем-то очень хорошим и ценным.

1. Концептуальная зависимость классического теизма от либертарианства

Почему именно либертарианское, а не компатибилистское понимание свободы воли играет ключевую роль при решении проблемы зла?¹³ Компатибилистские понятия свободы по определению *совместимы* с детерминацией воли человека факторами вне его контроля¹⁴. В таком случае, Бог мог детерминировать мир, где люди будут свободно (в компатибилистском смысле) совершать только благие поступки¹⁵. Напротив, либертарианская свобода предполагает, что свободные действия человека не должны быть детерминированы факторами вне его контроля. Поэтому Бог не может создать такие условия, которые детерминируют благой выбор человека, не нарушив его свободы воли¹⁶. Соответственно, именно

¹² Обзор актуальных версий аргументов от зла см. в [Tooley, 2015]. Подробное обсуждение отдельных проблем современной дискуссии по проблеме зла см. в [McBrayer, Howard-Snyder (eds.), 2013; Meister, Moser (eds.), 2017].

¹³ Подробное обсуждение проблем, с которыми сталкивается теологический компатибилизм при решении проблемы зла, см. [Walls, 2016; O'Connor, 2016]. Стоит отметить, что теологический компатибилизм оказывается еще более уязвим для аргументов от манипуляции, которые были разработаны для критики натуралистических версий компатибилизма. Каузальный детерминизм не является сознающим агентом и не может в этом смысле иметь некоторых намерений, детерминирующих поступки человека. Бог, напротив, может быть понят в контексте теологического компатибилизма именно как агент, манипулирующий другими агентами.

¹⁴ В современной дискуссии можно условно выделить три типа компатибилистских теорий. 1. Компатибилизм, основанный на гипотетическом анализе понятия способности: данные теории предлагают понимать способность в контрфактическом или диспозиционном смысле и, тем самым, утверждают, что способность поступить иначе совместима с детерминизмом [Berofsky, 2011; Vihvelin, 2004]. 2. Компатибилизм, основанный на представлении об иерархическом устройстве психики свободного агента: так, свободным можем полагаться поступок, который обусловлен ценностями агента, а не сиюминутными желаниями, или поступок, совершенный на основе тех желаний, с которыми агент себя отождествляет, в отличие от тех, которые как бы навязывают себя агенту [Frankfurt, 1971; Watson, 1975]. 3. Компатибилизм, основанный на понятии отзывчивости к основаниям в пользу действий: свободный агент отличается некоторой степенью восприимчивости к доводам в пользу совершения поступка или отказа от его совершения. См. Фишер, 2016 – Фишер Дж.М. Полукомпатибилизм и его соперники // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 131–174.

¹⁵ Отметим, что некоторые формы компатибилизма включают ограничение на причинную историю агента: она не должна содержать так называемых манипуляций (см. Фишер, 2016 – Фишер Дж.М. Полукомпатибилизм и его соперники // Логос. 2016. Т. 26. № 5. С. 131–174), а именно детерминации поведения данного агента деятельностью других разумных агентов. Такие версии компатибилизма могут входить в противоречие с теологическим детерминизмом, если деятельность Бога мыслится как форма манипуляции.

¹⁶ Здесь, разумеется, остается непроясненным, почему Бог не создал такой мир, где человек выбирает исключительно из благих альтернатив и не может выбрать дурное. Такой мир не включает зла и вполне совместим с либертарианской свободой воли, истолкованной как возможность недетерминированного выбора. Теодицеи от свободы воли часто предполагают принцип, который А. Платинга назвал межмировой порочностью (transworld depravity) [Plantinga, 1974]. Согласно данному принципу, агент обладающий межмировой порочностью, необходимо совершит, по крайней мере, один дурной поступок в каждом мире, где он обладает достаточной свободой воли.

либертарианская свобода сопряжена с реальной возможностью того, что человек совершит дурной поступок. Эта реальная возможность, в конечном счете, становится действительностью – в мире возникает зло. Тем не менее, в русле ответа на проблему зла, либертарианская свобода обладает предельной ценностью, от которой нельзя отказаться, несмотря на все возможные бедствия. Она дает возможность созидать самого себя, свой характер, волю, определять свои цели, свободно проявлять любовь к Богу и ближним, творить новое. Все это в некотором смысле невозможно для детерминированного агента.

Помимо проблемы зла имеются и другие аспекты теистического (уже – христианского) мировоззрения, которые трудно совместить с компатибилистским пониманием свободы¹⁷. Так, идея последнего Суда и посмертных воздаяний (особенно в форме вечной муки) кажется более совместимой с либертарианским представлением о свободе. Либертарианский агент до некоторой степени является автором самого себя (это следует из условия источника). Он несет предельную ответственность за то, каков он, поскольку он мог сделать себя другим. Детерминированный агент всегда лишь следствие того, что от него не зависело, он не мог стать другим¹⁸. Более того, в случае с теологическим детерминизмом, именно Бог детерминирует всю историю мира. Между тем, Бог, порицающий людей за неверность, или осуждающий на вечные мучения за какие-либо злодеяния, и сам детерминировавший все эти злодеяния в акте творения, радикально выходит за границы наших понятий о справедливости¹⁹.

Таким образом, и теистический ответ на проблему зла, и концепция посмертных воздаяний, как кажется²⁰, требуют того, чтобы человек не был детерминирован делать то, что он делает, и быть тем, кто он есть. Соответственно, они требуют либертарианской свободы воли.

2. Концептуальные противоречия классического теизма и либертарианства

Тем не менее классический теизм может восприниматься и, как мы писали ранее, исторически воспринимался как угроза либертарианской свободе воли. Мы коснемся лишь наиболее известных примеров такого рода противоречий.

¹⁷ Стоит отметить, что «трудно» здесь не означает «невозможно». Мы знаем о многих исторических примерах христианской теологии, где отрицается свобода воли, но признается идея последнего суда. Классическим примером здесь может служить кальвинизм.

¹⁸ Мы опускаем по соображениям объема обсуждение компатибилистских стратегий истолкования способности поступить иначе, а также зависимости действия от детерминированного агента. В данном контексте важно то, что именно либертарианское понимание требуется для обоснования учения о посмертных воздаяниях, а компатибилистские истолкования представляются недостаточными.

¹⁹ Возможно, по этой причине теологический детерминизм более совместим с неортодоксальной доктриной всеобщего спасения [Pereboom, 2016, p. 119]. С другой стороны, стоит отметить, что доверие к нашим интуициям о справедливости Бога и оправданности посмертных воздаяний также не стоит возводить в абсолют, поскольку оно само может быть в значительной степени культурно обусловленным. Подробнее см. [Sommers, 2016].

²⁰ Здесь стоит иметь в виду масштабную традицию теологического компатибилизма, который предлагает альтернативные формы защиты теизма от проблемы зла и альтернативное понимание моральной ответственности в форме посмертных воздаяний. Эта традиция заслуживает отдельного обсуждения, которое мы не можем представить в данной работе.

Одним из центральных божественных атрибутов классического теизма полагается совершенная благодать Бога. Однако совершенная благодать, как представляется, исключает выбор зла. Более того, в некоторых вариантах (самый известный пример, конечно, теодицея Лейбница, которого Хартсхорн также записывает в классические теисты, см. прошлый раздел) истолкования, она исключает выбор чего-либо, кроме наилучшей альтернативы. Совершенно благое существо не может поступить дурно или немного хуже, чем идеально. В таком случае, совершенно благой агент может оказаться лишен либертарианской свободной воли: он не имеет реальных альтернативных возможностей²¹. Отсюда можно сделать два вывода: либо Бог не обладает некоторым совершенством, либо возможность выбора между альтернативами вообще не является совершенством. Относительно христианской концепции рая можно поставить схожий вопрос: какой свободой будут обладать святые в раю? Могут ли они выбрать зло? Допустим, нет. Можно ли сделать из этого вывод, что им не хватает совершенства?²²

Другой пример конфликта между либертарианством и классическим теизмом мы упоминали ранее, говоря об истории либертарианства. Центральный довод «нессесирианцев», теологических компатибилистов, основывается на принятии концепции божественного всезнания и божественного промысла. Бог обладает безошибочным знанием о всех прошлых и будущих поступках человека, что, в некотором смысле, также исключает возможность человека поступить иначе²³. Между тем, концепция промысла представляется важнейшей ценностью теистического мировоззрения, одним из оснований веры и надежды. Если всезнание Бога исключает возможность поступить иначе, то саму ценность этой способности также можно поставить под вопрос. Промысел, провидение, понимание Богом того, куда и зачем идет мир, могут быть более значимы, чем возможность поступить *вопреки* знанию Бога.

Третья группа проблем касается доктрины божественной универсальной причинности (doctrine of divine universal causation) или доктрины «божественного сохранения» (divine conservation)²⁴. Суть данной доктрины состоит в том, что Бог не только является первопричиной мира, но постоянно поддерживает существование мира и всех творений, т.е. Бог всегда продолжает оставаться источником и причиной бытия всего в мире. Данная доктрина может входить в противоречие с либертарианским условием источника действия. Именно

²¹ Более подробный обзор соответствующей проблематики см. [Murphy, 2014]. Здесь мы лишь обозначаем контур проблемы, не имея возможность обсудить даже существенные детали.

²² Другая группа проблем, которые мы не можем обсудить в данной работе, касается уже вопросов христологического учения: обладали Христос альтернативными возможностями? Мог ли он поступить иначе в либертарианском смысле, т.е. была ли его личность, характер, воля онтологически совместимы с другим образом действий? Допустим, нет. Может ли это умалить его достоинство?

²³ Обзор соответствующей проблематики см. [Zagzebski, 2017]. Здесь мы также не имеем возможности обсуждать конкретные попытки разрешить это затруднение.

²⁴ Критику защиты от свободы воли с позиции данной доктрины см. [Davies, 2006, p. 216–228]. Подробное обсуждение возможностей совмещения либертарианской свободы и доктрины сохранения см. [Judisch, 2016] и [Grant, 2016].

агент должен быть первоисточником своей воли и поступков, или, по крайней мере, он должен иметь некоторую автономию от всех независящих от него причин, включая Бога. Доктрина божественного сохранения может исключать такую автономию, поскольку каждый миг человеческого бытия зависит и обусловлен Богом. Между тем, для теистического мировоззрения представление о Боге, который постоянно поддерживает бытие творения, является его источником и также представляется чрезвычайно важным. Кроме того, доктрина сохранения поддерживает концепцию всеприсутствия Бога, которая также является значимым компонентом классического теизма. Наконец, сама идея о том, что независимость от Бога – это *хорошо*, более чем сомнительна в рамках теологии совершенного существа.

Разумеется, на каждую из указанных проблем были предложены ответы, которые мы не имеем возможности обсудить по соображениям объема. Однако, во-первых, как часто бывает, проблемы яснее и очевиднее, чем ответы. Во-вторых, наша задача состоит в том, чтобы проанализировать концептуальные взаимосвязи между теориями, включая противоречия, а не разрешить эти противоречия. Указанные примеры призваны показать, что ценность либертарианской свободы может быть оспорена с позиций самого классического теизма. Остается не вполне ясным, почему выбор между альтернативами имеет предельную ценность, если совершенство Бога или святых не требует возможности выбрать зло. Равным образом остается неясным, почему возможность быть первоисточником своих поступков имеет ценностное преимущество перед *зависимостью* от Бога как источника бытия.

Обобщая вышесказанное, стоит сформулировать некоторое общее видение проблемы концептуального соотношения либертарианства и классического теизма. С нашей точки зрения, здесь имеет место своего рода диалектика между взаимодополняющими и несовместимыми аспектами концепций: 1) если мы отказываемся от ценности выбора между альтернативами, мы также отказываемся от ответа на проблему зла через понятие свободы воли, ведь зло не является необходимым для совершенства, но если мы принимаем эту ценность, мы ставим под сомнение совершенство существ, не могущих выбрать зло; 2) если мы отказываемся от ценности бытия первопричиной и источником своего морального характера, мы также отказываемся от определенного обоснования доктрины посмертных воздаяний, но, если мы принимаем ценность автономии, мы полагаем бытие в той или иной степени отдельное и независимое от Бога лучшим, нежели бытие всецело от него зависимое.

Как показывает пример разного рода неклассических теизмов выход из этой диалектической ситуации может быть весьма различен. Хотя мы можем, несколько упрощая предмет, условно разделить две базовые стратегии. Первая будет менять представление о Боге, сохраняя ценность либертарианской свободы. Вторая будет менять представление о свободе воли, сохраняя представление о Боге. Обзор и оценка этих стратегий выходит за пределы нашего рассмотрения. Однако хотелось бы отметить некоторый *методологический* аспект возможного развития данной темы.

Если либертарианство привлекается для решения *теологических* проблем, кажется бессмысленным делать вид, что оно не имеет теологических

оснований. Натуралистически истолкованная либертарианская свобода едва ли может иметь ту предельную ценность, которая приписывается ей в контексте проблемы зла и доктрины посмертных воздаяний. Напротив, она сталкивается с пресловутой проблемой удачи и случайности. С нашей точки зрения, теистическая либертарианская концепция свободы воли должна *начинаться* с теологических понятий. Соответственно, представление о Боге с методологической точки зрения должно иметь первостепенное значение при построении концепции человеческой свободы. Так свобода человека может мыслиться как один из аспектов образа Бога в человеке. Методологически концепция человеческой свободы может опираться на концепцию совершенной свободы Бога. Если свобода Бога не может быть последовательно понята как выбор между добром и злом, то и совершенная свобода человека не должна истолковываться таким образом. Если свобода Бога означает, что он является первоисточником своих поступков, то и совершенная свобода человека должна предполагать, что он, *насколько это возможно для творения*, является первоисточником своих поступков.

Важно подчеркнуть, что речь здесь может идти только о некоторой специальной форме автономии творения. В перспективе классического теизма человек не может быть творцом самого себя, поскольку имеется только один Творец, а также один действительный первоисточник всего сущего. Соответственно, важной задачей теологического либертарианства является артикуляция теологического смысла и ценности человеческой автономии через понятие свободы воли.

Заключение

Кажется, отношения между либертарианством и теизмом невозможно вписать в какую-то простую схему. С одной стороны, решение проблемы зла требует предельной ценности либертарианской свободы. С другой стороны, ценность этой свободы может быть поставлена под вопрос в контексте атрибутов совершенной благодати и всезнания, а также доктрины божественного сохранения. С нашей точки зрения, выход из данного противоречия должен быть основан на смене методологических ориентиров либертарианцев-теистов. Попытки решить теологические проблемы на основе либертарианского понятия о свободе должны оперировать таким понятием свободы, которое является имманентно теологическим, которое не может быть определено без понятия о Боге в рамках натуралистической метафизики современного компатибилизма. Именно такая свобода может обладать предельной ценностью, которая требуется для ответа на проблему зла.

Libertarianism and Classical Theism: Historical and Conceptual Interrelations

Aleksandr S. Mishura

The International Laboratory for Logic, Linguistics and Formal Philosophy, National Research University Higher School of Economics. Staraya Basmannaya str. 21/4, Moscow 105066, Russian Federation; e-mail: amishura@hse.ru

This paper aims to highlight the historical and conceptual interrelations between libertarianism and classical theism (CT). In the first part of the paper, I show that the concept of CT was introduced in the contemporary philosophy of religion by the proponent of process theology Ch. H. Hartshorne to criticize European philosophical and theological tradition. Hartshorne himself thought that classical theism contradicts the libertarian understanding of free will. I further propose two hypotheses to explain the existing association between libertarianism and classical theism in the contemporary philosophy of religion. In the second part, I explore conceptual dependencies and contradictions between libertarianism and CT. I argue that although libertarianism is more suited to address the problem of evil and the doctrine of eternal damnation than theological compatibilism, it nevertheless faces serious problems on the way of reconciliation with CT. To explain evil and eternal damnation libertarian free will have to be understood as having a great value. However, the value of libertarian freedom might be challenged by exploring its contradictions with such divine perfections as divine goodness and divine foreknowledge and the doctrine of divine conservation. I further argue that to solve theological puzzles one needs to develop explicitly theological libertarian understanding of free will that depends on theological values and does not pretend to be compatible with naturalism and atheism.

Keywords: libertarianism, free will, evil, classical theism, divine attributes, compatibilism, theological determinism

Citation: Mishura A.S. “Libertarianism and Classical Theism: Historical and Conceptual Interrelations”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 5–20.

Список литературы / References

Belsham, W. *Essays, philosophical, historical, and literary*, Vol. 1. London: Printed for Charles Dilly in the Poultry, 1789. 496 p.

Berofsky, B. “Compatibilism Without Frankfurt: Dispositional Analyses of free Will”, in: *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd ed., ed. by R. Kane. New York: Oxford University Press, 2011, pp. 153–174.

Bishop, J. “Christian Conceptions of God”, in: *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, ed. by W. Rowe. London, New York: Routledge, 2015, pp. 138–152.

Borget, D.; Chalmers, D. “What do philosophers believe?”, *Philosophical Studies*, 2014, Vol. 170, No. 3. pp. 465–500.

Clarke, R. *Libertarian Accounts of Free Will*. New York: Oxford University Press, 2003. 248 p.

Davies, B. *The Reality of God and the Problem of Evil*. London, New York: Continuum, 2006. 270 p.

Frankfurt, H. “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy*, 1971, Vol. 68, No. 1, pp. 5–20.

Frede, M. *A Free Will Origins of the Notion Of Ancient Thought*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011. 224 p.

Grant, W.M. "Divine Universal Causality and Libertarian Freedom", in: *Free Will and Theism Connections, Contingencies, and Concerns*, ed. by D. Speak, K. Timpe, New York: Oxford University Press, 2016, pp. 214–233.

Hartshorne, Ch. *Man's Vision of God*. London: Harper & Row, Inc., Publishers, 1941. 360 p.

Hartshorne, Ch. "Review: Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas by Francis X. Meehan", *The Journal of Religion*, 1945, Vol. 25, No. 1, pp. 25–32.

Hartshorne, Ch. "The Rationalistic Criterion in Metaphysics", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1948a, Vol. 8, No. 3, pp. 436–447.

Hartshorne, Ch. *The Divine Relativity: A Social Conception of God*. New Haven, CT: Yale University Press, 1948b. 180 p.

Hartshorne, Ch.; Reese, W. (eds.) *Philosophers Speak of God*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955. 535 p.

Hick, J. *Evil and the God of Love*. London: Palgrave Macmillan, 1966. 404 p.

Hoffman, J.; Rosenkrantz, G.S. *The Divine Attributes*. Oxford: Black Publisher, 2002. 220 p.

Judisch, N. "Divine Conservation and Creaturely Freedom", in: *Free Will and Theism Connections, Contingencies, and Concerns*, ed. by D. Speak, K. Timpe. New York: Oxford University Press, 2016, pp. 234–257.

Mackie, J.L. Evil and Omnipotence, *Mind*, 1955, Vol. 64, pp. 200–212.

McBrayer, J.P.; Howard-Snyder, D. (eds.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* West Sussex: Wiley Blackwell, 2013. 528 p.

McCann, H. (ed.), *Free Will and Classical Theism: The Significance of Freedom in Perfect Being Theology*. New York: Oxford University Press, 2017. 248 p.

Meister, Ch.; Copan, P. (eds.) *The Routledge Companion to Philosophy of Religion 2nd*. New York: Routledge, 2013. 849 p.

Meister, Ch.; Moser, P.K. (eds.) *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 288 p.

Murphy, M. "Perfect Goodness", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), ed. by Edward N. Zalta, 1.02.2020. [<https://plato.stanford.edu/entries/perfect-goodness/>, accessed on 11.11.2013].

Nagley, W.E. "Review: Philosophers Speak of God by Charles Hartshorne and William Reese", *Philosophy East and West*, 1955, Vol. 4, No. 4, pp. 365–366.

O'Connor, T. "Against Theological Determinism", in: *Free Will and Theism Connections, Contingencies, and Concerns*, ed. by D. Speak, K. Timpe. New York: Oxford University Press, 2016, pp. 132–141.

Oakes, R. "Classical Theism and Pantheism: a Victory for Process Theism?", *Religious Studies*, 1977, Vol. 13, No. 2, pp. 167–173.

Oppy, G. *Describing Gods: An Investigation of Divine Attributes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 336 p.

Pereboom, D. "Libertarianism and Theological Determinism", in: *Free Will and Theism Connections, Contingencies, and Concerns*, ed. by D. Speak, K. Timpe. New York: Oxford University Press, 2016, pp. 112–131.

Pinnock, C. et al. (eds.) *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downer Grove: InterVarsity Press, 1994. 202 p.

Pinnock, C. "Systematic Theology", in: *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downer Grove: InterVarsity Press, 1994, pp. 101–125.

Plantinga, A. *God, Freedom, and Evil*. New York: Harper and Row, 1974. 122 p.

Rowe, W. "Divine Omnipotence, goodness and knowledge", in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, pp. 15–34.

Sanders, J. "Historical Considerations", in: *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, ed. by C. Pinnock et al. Downer Grove: InterVarsity Press, 1994, pp. 59–100.

Sommers, T. "Relative Responsibility and Theism", in: *Free Will and Theism Connections, Contingencies, and Concerns*, ed. by D. Speak, K. Timpe. New York: Oxford University Press, 2016, pp. 99–111.

Speak, D.; Timpe, K. (eds.) *Free Will and Theism Connections, Contingencies, and Concerns*. New York: Oxford University Press, 2016. 352 p.

Swinburne, R. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press, 1998. 280 p.

Taubes, J. "Review: Philosophers Speak of God by Ch. Hartshorne and William L. Reese", *The Journal of Religion*, 1954, Vol. 34, No. 2, pp. 120–126.

Tooley, M. "The Problem of Evil", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), ed. by Edward N. Zalta, 1.02.2020. [<https://plato.stanford.edu/entries/evil/>, accessed on: 11.11.2013].

Vargas, M. "The Runeberg Problem: Theism, Libertarianism, and Motivated Reasoning", in: *Free Will and Theism Connections, Contingencies, and Concerns*, ed. by D. Speak, K. Timpe. New York: Oxford University Press, 2016, pp. 27–47.

Vihvelin, K. "Free will demystified: A dispositional account", *Philosophical Topics*, 2004, Vol. 32, No. 1/2, pp. 427–450.

Viney, D.W. "The Varieties of Theism and the Openness of God: Charles Hartshorne and Free-Will Theism", *The Personalist Forum*, 1998, Vol. 14, No. 2. The Hartshorne Centennial Conference, pp. 199–238.

Walls, J.L. "One Hell of a Problem for Christian Compatibilists", in: *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, ed. by Ch. Meister and P.K. Moser. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 79–98.

Watson, G. "Free Agency", *The Journal of Philosophy*, 1975, Vol. 72, No. 8, pp. 205–220.

Weiss, P. "Review: Man's Vision of God by Charles Hartshorne", *Ethics*, 1942, Vol. 52, No. 2, pp. 238–239.

Whittaker, T. "Review: The Positive Evolution of Religion: Its Moral and Social Reaction by Frederic Harrison", *International Journal of Ethics*. 1914, Vol. 24, No. 2, pp. 220–223.

Wierenga, E. *The Nature of God*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989. 272 p.

Wild, J. "The Divine Existence: An Answer to Mr. Hartshorne", *The Review of Metaphysics*, 1950, Vol. 4, No. 1, pp. 61–84.

Zagzebski, L. "Foreknowledge and Free Will", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), ed. by Edward N. Zalta, 1.02.2020. [<https://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/>, accessed on: 11.11.2013].

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

И.С. Вевюрко

Метафизика в трактате Цицерона «О природе богов»

Илья Сергеевич Вевюрко – кандидат философских наук, ст. препод. кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; доцент кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета ПСТГУ. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: vevurka@mail.ru

На первый взгляд в трактате Цицерона «О природе богов», написанном в форме диалога, метафизические идеи высказываются только стоическим участником, Бальбом, который не может аргументировать их достаточно убедительно перед лицом критики со стороны Котты, представителя академической традиции, к которой, по крайней мере в гносеологии, относит себя и сам автор. Однако так ситуация выглядит, лишь если читать трактат изолированно от других произведений Цицерона и с учетом лишь высказанного, а не умолчанного. Между тем, есть все основания для того, чтобы рассматривать этот трактат в качестве центрального в группе произведений второй половины 40-х гг., отчего умолчания в нем оказываются не менее важными, чем прямой текст. Из сопоставления различных высказываний Цицерона о божественном, рассеянных в разных трудах, выясняется, что метафизическое содержание в них, несомненно, было, и выстраивалось оно с апелляцией к Платону, переосмысленному в контексте академической традиции. Ключом же к пониманию трактата «О природе богов» служит его композиция, построенная на противопоставлении экзотерической религиозности эпикурейского и стоического участников невысказанным идеям их академических критиков.

Ключевые слова: метафизика, Цицерон, Рим, античность, философия, религия, теология

Ссылка для цитирования: *Вевюрко И.С.* Метафизика в трактате Цицерона «О природе богов» // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 2. С. 21–35.

Позиция Цицерона в кругу спорщиков – участников написанного им диалога «О природе богов» (*De natura deorum*) представляет собой загадку. Напомним, что Цицерон начинает диалог введением (точнее, посвящением адресату, Марку Юнию Бруту), в котором говорит о важности рассматриваемой в нем проблемы. Важность обусловлена тем, что при падении основной добродетели,

связанной с почитанием богов – благоговения к ним (*pietas adversus deos*), которое определяется как справедливость по отношению к ним (*justitia adversus deos*), необходимо падают доверие между людьми (*fides*), общность человеческого рода (*societas generis humani*) и самая справедливость (*justitia*), имеющая интегральный характер в этике Цицерона. При этом *pietas* не может быть только наружной, иными словами, почитание богов не может быть сведено к тому, что теперь подразумевается под «гражданской религией»¹. Причина этого обстоятельства состоит в том, что никакая добродетель, и в том числе *pietas*, не может существовать в форме притворства и неискренности (*ficta simulatio*). Но почитание богов неизбежно является притворным, если «боги не могут поддерживать (*juvare*) нас и не хотят этого, и вообще ни о чем не заботятся, не обращают внимания на то, что мы делаем, и ничто от них не может проникать в человеческую жизнь» [*Cicero. De nat. deor. I. II*].

Известно, что Цицерон уважал Брута и был его сторонником, а кроме того, уважал и самого себя, что исключает возможность использования подобного рода посвящения в качестве притворства для прикрытия критических высказываний о богопочитании внутри основной части диалога. Отсюда видно, как несправедливо предполагать, что «Цицерон в силу традиции, принятой в римском обществе, но отнюдь не в силу собственных убеждений признает существование богов» [Bragova, 2017, p. 312].

Загадочность диалога *De natura deorum* задается контрастом столь убежденного и аргументированного признания их существования во введении с бессилием защитить его в основном тексте и усугубляется почти полным молчанием самого Цицерона в качестве одного из участников сочиненного им диспута.

Автор начинает с изложения эпикурейской теологии устами Веллея. Эпикурейские боги сильно напоминают олимпийских: они обладают совершенной и прекрасной телесностью, бессмертием, безмятежностью и равнодушны к судьбам людским; даже приписывание им «не тела, а как бы тела, не крови, а как бы крови» [*Cicero. De nat. deor. I. XVIII*], сделанное с целью оправдать их бессмертие перед лицом натурфилософии, есть не что иное, как апелляция к Гомеру². Правда, в отличие от богов античной мифологии, эпикурейские

¹ Термин «гражданская религия» был введен, по-видимому, Ж.-Ж. Руссо в трактате «Об общественном договоре» (кн. 4, гл. 8). Автор этого концепта в его современном виде, американский социолог Р. Белла, возможно, с намеком на текст Цицерона, писал в своей программной статье: «Видимость благочестия есть лишь одно из неписаных требований к должности [президента], немного более традиционное, но не отличающееся принципиально от потребности текущего дня в приемлемом телевизионном образе» [Bellah, 2006, p. 227]. Белла отмечает, что с момента возникновения «гражданской религии» в США лежащая в ее основе идея Бога долгое время не подвергалась сомнению, однако в наше время «еще трудно определить, как углубляющийся теологический кризис повлияет на ее определение» [Ibid., p. 242].

² В известном эпизоде о ранении Афродиты: «...αἶμα θεοῖο, / ἰχὼρ, οἷός τέρ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν· / οὐ γὰρ σίτον ἔδουσ', οὐ λίνουσ' αἶθρα οἶνον, / τούνεκ' ἀνάϊμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται» – «...кровь богини, / сок, что течет у блаженных божеств: / ибо ни хлеба не едят, ни вина темного не пьют, / потому и бескровны они, и бессмертными зовутся» [*Homer. Ilias V. 339–342*].

боги не участвуют в исторических событиях; но участие, приписываемое им Гомером, относилось только к событиям древним, участниками которых на земле были герои – полубоги. Ко времени Цицерона гомеровские божества в значительно большей степени ассоциировались с прекрасными неподвижными статуями, чем с персонажами мифа, которые сводят счеты друг с другом через людей. Из античной мифологии, пропущенной через трагедию и комедию, публика усвоила вероломство богов, отсутствие у них сострадания к несчастнейшему роду людей³, невозможность добиться от них справедливости. Все эти качества для поддержания *pietatis* можно было бы сублимировать до благородной безучастности, чем и занималась эпикурейская теодицея. «Мы не боимся, – говорит Веллей, – тех, которых разумеем ни себе самим не доставляющими никакого вреда, ни другим его не ищущими, но благочестиво и свято чтим природу совершенную и превосходную» [*Cicero. De nat. deor. I. XX*].

Котта, выступающий в этом диалоге критиком, без труда опровергает позицию Веллея. Поскольку в рамках настоящей статьи мы не можем эксплицировать всю логику диспута, ограничимся стилистическими приемами Цицерона как писателя: во-первых, он тратит на опровержение Веллея меньший объем текста, чем на критику стоической теодицеи Бальба в книге II; во-вторых, Котта постоянно демонстрирует интеллектуальное превосходство над собеседником посредством иронии; в-третьих, самое главное, он показывает недостижимость для эпикурейского метода той цели, которая поставлена во введении. «Эпикур поистине вырвал из душ человеческих корень религии, лишив бессмертных богов власти и влияния» [*Ibid. I. XLIII*]. Речь Котты не просто выступает здесь порицанием нарочито наивного эпикурейского благочестия, но имеет солидную философскую подоснову. Во всяком случае, напрашивается параллель между ее второй частью и тем эпизодом из диалога Платона «Парменид», где молодой Сократ, по-видимому, доказал, что существует «знание само по себе» и другие подобные качества, которыми обладать, конечно, подобает богам. Умудренный философским опытом Парменид (он – ведущий в этом диалоге) ответил Сократу следующее:

– Итак, если у бога есть упомянутое совершеннейшее господство и совершеннейшее знание, то господство богов никогда не будет распространяться на нас и их знание никогда не познает ни нас, ни вообще ничего относящегося к нашему миру: как мы нашей властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего божественного не познаем, так на том же самом основании и они, хоть и боги, над нами не господа и дел человеческих не знают.

– Но если отказать богу в знании, то не покажется ли такое утверждение слишком странным? – заметил Сократ. А Парменид возразил:

– Однако, Сократ, к этому и, кроме того, еще ко многому другому неизбежно приводит [учение об] идеях, если эти идеи вещей действительно существуют и если мы будем определять каждую идею как нечто самостоятельное [*Plato. Parm. 134e. Пер. Н.И. Томасова*].

³ «Ибо из тварей, которые дышат и ползают в прахе, / истинно в целой вселенной несчастнее нет человека» [*Hom. Ilias XVII. 446–447. Пер. Н.И. Гнедича*].

При всем очевидном различии между бесплотными богами участников диалога Платона, которым приписываются идеи как предметы их обладания, и телесными богами Эпикура, более существенным для основной проблемы *De natura deorum* является то, что их объединяет: безучастность к людям. Сократа – собеседника Парменида это побуждает к пересмотру мнения об идеях как самостоятельных сущностях. Цицерон же, сообразно практической наклонности своей философии, переходит к обсуждению стоического учения о богах.

Бальб, устами которого автор выводит на свет стоическую теодицею, представляет мир как божественное иерархическое целое, проявляющее себя непосредственно в отношении к человеку на низших уровнях этой иерархии в виде знаков: голосов, видений, знамений. Мир есть бог, обладающий разумом и мудростью [*Cicero. De nat. deor. II. VII–VIII*]. Его населяет множество богов, которые «часто воочию обнаруживают свою силу» [*Ibid. II. II*]. Отвергая «басни» Гомера о богах, Бальб в то же время считает звезды одушевленными существами, а вселенную в целом – «как бы общим домом богов и людей и городом тех и других» [*Ibid. II. LXII*]. Одушевление мира носит в рассуждении Бальба не исключительно натурфилософский характер, хотя он и употребляет стандартную аргументацию этого рода: наличие теплоты и движения, согласованность явлений природы, лестница совершенств и прочее. Главное в его мысли о богах составляет уверенность в непосредственном промысле божественного начала (*pumen*) о человеке в виде разнообразных теофаний.

Критика позиции Бальба занимает в диалоге больший объем, чем опровержение Веллея – для второй речи Котты автор выделил целую книгу. Однако этой соразмерной серьезности аргументации данью внимания, как на первый взгляд кажется, и ограничено преимущество стоической теодицеи над эпикурейской. Разгром, осуществляемый Коттой, после которого Цицерон более не считает нужным дать Бальбу слово для защиты, оказывается полным. Как и в предшествующем прении, Цицерон здесь подчеркивает интеллектуальное превосходство своего коллеги-академика посредством иронии, не узнать которую читателю было бы крайне затруднительно. Все аргументы Бальба его противник делит на разумные основания (*ratio*) и слухи (*rumor*) [*Ibid. III. V*]. Первые справедливо указывают на единство и сложность космоса, но не достигают своей цели в попытках оправдать целесообразность его устройства, или наличие промысла. Напротив, природа, «чем она могущественнее сама по себе, тем менее надо смотреть на нее как на действие божественного разума» [*Ibid. III. XI. Пер. С.И. Блажеевского*]. Другими словами, ее могущество – это как раз могущество случая, принципа, противоположного промыслу. Разумные существа тем и превосходят мир, место их обитания, что способны осознать его ущербность. Котта отвергает мысль, что боги могли позаботиться о немногих: если они не позаботились о каждом, то не позаботились ни о ком. Второй тип аргументов призван как бы подкрепить первые эмпирическими данными, а именно историческими свидетельствами о теофаниях. Здесь Котта дружески подтрунивает над своим оппонентом: «Что касается голоса фавна, то я, по крайней мере, никогда его не слышал. Если ты говоришь, что ты его слышал, то я тебе поверю, хотя я совершенно не знаю, что такое фавн»

[*Cicero. De nat. deor. III. VI. Пер. С.И. Блажеевского*]. В результате академик выносит стоической теодицее убийственный вердикт: «Мне кажется... что, желая изъяснить качества богов, ты изъяснил, что богов вовсе нет» [*Ibid. III. VI. Пер. С.И. Блажеевского*].

Диалог, таким образом, завершается тем, что две теодицеи – не признающая промысла и признающая его, – из которых отвечать цели, продекларированной во введении, могла лишь вторая, равно не проходят испытания академическим скептицизмом. Текст мог бы остаться образцом стерильности последнего, если бы не странная оговорка Цицерона в самом конце: «*Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior*». Обычно ее понимают относительно содержания II и III книг в том смысле, что Веллею более убедительным показался Котта, тогда как Цицерону – Бальб⁴. Но это ломает всю логику диалога, т.к. Цицерон оказывается солидаризирующимся с позицией, которую сам прописал как более слабую, против той, преимущества которой не поспешил изобразить с присущим себе остроумием. Если бы Котта отрицал существование богов, то заключительную реплику можно было бы истолковать как выражение непреклонности благочестивого фидеизма перед лицом эпикурейского легкомыслия; но именно Котта выступает в этом диалоге как фидеист, указывающий на то, что философская аргументация лишь ослабляет ясность (*perspescuitas*) общего убеждения в бытии богов [*Ibid. III. IV*].

Позиция Цицерона в диалоге остается неясной. На возможную преднамеренность этой неясности в его трудах есть, по крайней мере, два различных намека: во-первых, то, что он и в других произведениях рассуждает о религиозных предметах довольно сбивчиво; во-вторых, пример, который он избирает в трактате «Об обязанностях» (*De officiis*) для описания человека, который о чем-то умалчивает, но не скрывает этого. Приводя воображаемую речь оправдывающегося торговца, умолчавшего о ценах своих конкурентов, Цицерон избирает примеры явно не случайные, т.к. они совпадают с названиями его произведений: «Одно дело – скрыть, другое – умолчать, и я теперь от тебя не скрываю, если тебе не говорю, какова природа богов, каков предел добра (а знать это тебе было бы полезнее, чем знать, что цены на пшеницу низки); но я не должен говорить тебе все то, что тебе было бы полезно услышать» [*Cicero. De offic. III. XII. Пер. В.О. Горенштейна*]. В предисловии к *De natura deorum* Цицерон также отмечает, что скрывает свое мнение не ввиду его отсутствия, а ввиду нежелания оказывать давление посредством авторитета, и что придерживающиеся академического метода (*ratio*) в философии вовсе не относятся к числу тех, которые «не имеют ничего, чему бы они следовали» [*Cicero. De nat. deor. I. V*].

⁴ Само выражение «*ad veritatis similitudinem videretur*» («кажущееся похожим на истину») репрезентативно для академической теории познания, в которой истина считалась недостижимой, но следовало держаться той или иной точки зрения в силу ее большего правдоподобия, без чего невозможно никакое искусство («*quod probabile esset, satis magnam vim habere ad artis*» [*Cicero. Acad. II. XLVII*]). Это своего рода философская роспись Цицерона, гарантирующая, как нам кажется, аутентичность концовки диалога.

Попробуем собрать по крупицам представления Цицерона о природе богов, которые должны увенчиваться трактатом под соответствующим названием и потому могут составлять материал для его понимания: ведь не исключено, что, адресуясь определенному кругу лиц, философ рассчитывал скорее на кумулятивный эффект, чем на ясность каждого произведения в отдельности.

Цицерон согласен со стоиками в том, что красота мира и порядок небесных явлений являются основаниями для признания бытия богов [*Cicero. De div. II. LXXII*]⁵. Но он считает эти основания, очевидно, недостаточными: а) для доказательства их бытия, которое было бы больше, чем просто вера в учреждения предков (это сомнение хорошо артикулировано от лица Котты в *De natura deorum*); б) для утверждения, что боги заботятся о человечестве и, следовательно, принимают от людей религиозное почитание. Иными словами, задолго до Канта римский мыслитель уже отвергает космологический аргумент на уровне логики, признавая его красоту и привлекательность на уровне эстетики⁶. Значение же самой эстетики для Цицерона полнее раскроется в дальнейшем.

Разрубить этот узел недоумений стоики пытаются одним ударом – указанием на чудеса. Разные формы свидетельств о них представляют собой центральный и, одновременно, самый слабый аргумент Бальба в пользу небезучастности богов. А возражение на него Котты есть не что иное, как сокращенная критика различных видов откровения в трактате Цицерона «О дивинации» (*De divinatione*). В этом трактате, построенном им как диалог со своим родным братом Квинтом, он сначала защищает дивинацию устами брата, а затем опровергает все его доводы от своего лица. «Итак, – говорит он, – смотри, есть ли вообще какая-то дивинация» [*Ibid. II. V*]⁷. Но вывод оказывается не таким простым, как можно думать, основываясь на оппозиции есть/нет. Прежде всего Цицерон признает, что почти все философы «признавали дивинацию, но неодинаковым образом» [*Ibid. I. III. Пер. М.И. Рижского*]. Учитывая то, что метод Академии, к которой он, во всяком случае, с точки зрения теории познания относит себя, состоял в том, чтобы «ради отыскания истины... говорить как против, так и за всех философов» [*Cicero. De nat. deor. I. V. Пер. С.И. Блажеевского*], ссылка на большинство из них несовместима с категорическим отрицанием. Действительно, далее выясняется, что при выяснении вопроса о реальности дивинации следует избегать крайностей: «Как бы мы, отрицая, не впали

⁵ Этот же аргумент развернут в *De legibus*: «Как вообще можно признать человеком того, в ком не вызывают чувства благодарности ни порядок движения светил, ни чередование дня и ночи, ни смена времен года, ни земные плоды, произрастающие для нашего пропитания? И так как все обладающее разумом стоит выше всего того, что разума лишено, и так как, согласно божественному закону, ничто не может быть выше природы в целом, то следует признать, что природе присущ разум» [*Cicero. De leg. II. VII. Пер. В.О. Горенштейна*].

⁶ Привлекательность здесь в буквальном смысле: что «звездное небо над головой», не имеющее для человека прагматического значения, отвлекает его мысли от земных вещей и устремляет к вечному – общее место, опять же, не только для Канта, но и для большинства античных мыслителей.

⁷ «Vide igitur ne nulla sit divinatio». Что перевод должен быть именно такой, см.: [Yenni, 1869, p. 206].

в нечестие, или, принимая, не связали себя старушечьими суевериями» [Cicero. De div. I. IV]. Правда, в одном месте Цицерон доходит до прямого отрицания, когда говорит: «Дивинацию, очевидно, нужно снять (tollitur), а бытие богов сохранить» [Ibid. II. XVII]. Но это ситуативная фраза, выдвинутая как итог аргументации против тезиса, согласно которому, если нет дивинации, то нет и богов (si nulla sit divinatio, nulli sint di). С другой стороны, в трактате «О законах» (De legibus), написанном незадолго до этого, тезис об отсутствии дивинации предстает в ином, видимо, более развернутом виде: она существовала раньше, но ныне исчезла вследствие небрежения [Cicero. De leg. II. XIII].

Мы могли бы, конечно, делить высказывания Цицерона на более и менее искренние с опорой на его политическую биографию, но более продуктивным представляется думать, что этот муж был достаточно искусен в риторике, чтобы никогда не высказываться против своей воли, так что, и умалчивая, он не скрывает, а тем более не лжет. Если смотреть с этой точки зрения, то под «дивинацией» Цицерон имеет в виду, скорее всего, не одну, а несколько вещей, как и те философы, которые «признавали дивинацию, но неодинаковым образом». Ложная форма дивинации, по Цицерону, представляет собой суеверие – самообман человека, пытающегося заранее узнать свою судьбу и повлиять на нее тоже заранее, магическим способом. В период после 45 г. до н.э., когда были написаны все произведения, цитируемые нами в этой статье, кроме De legibus и Pro Plancio, проблема предведения, можно думать, остро стояла перед Цицероном не только ввиду исполнения им обязанностей авгура, но и в связи со смертью его единственной дочери Туллии. По той же причине он мог вновь пересматривать вопрос о божественной заботе. Не исключено, что философ иронизировал над собой, когда писал о том, как мало благочестивым помогает в жизни их благочестие. Другой вопрос – следует говорить здесь о принципиальных изменениях, или об углублении темы. В наши планы такое биографическое исследование не входит, но мы полагаем, что ввиду зрелости Цицерона как мыслителя к моменту смерти Туллии второе решение более вероятно.

Итак, Цицерон безжалостно расправляется с суеверием, которое в De natura deorum устами Бальба определяет как упрашивание человеком богов сделать долговечными его детей и противопоставляет религии как истинному благочестию [Cicero. De nat. deor. I. XXVIII]. Здесь он дает свое известное определение религии от relego (перечитывать, возвращаться умом), а в De divinatione, отмечая, что нельзя, отбрасывая суеверия, отбрасывать и религию [Cicero. De div. II. LXXII], играет словами, возводимыми им к тому же корню, когда говорит, что хочет быть понят правильно: diligenter intellegi volo. Иными словами, все, что связано с legere, некоторым образом проясняет для Цицерона сущность религии. Эта наша догадка косвенно подтверждается определением религиозности, данным им в судебной речи в защиту Гнея Планция (Pro Plancio oratio): «qui sancti, qui religionum colentes, nisi qui meritam dis immortalibus gratiam iustis honoribus et memori mente persolvunt?» – «кто чтит святыню и все относящееся к религии, если не тот, кто достойную воздает бессмертным богам благодарность правдой, почитанием и памятливым умом?» [Cicero. Pro Planc. XXXIII]. Последнее можно перевести и как «памятью сердца», что

предостерегает нас от излишней интеллектуализации цicerонова богословия, воспрещаемой и академической (скептической) культурой мысли; при этом несомненно, что *mens memо* осуществляет *religio* в смысле определения, которое дает Бальб, т.е. возвращения ума к мысли о божестве.

Цикл произведений, начатый в 45 г., Цицерон планировал завершить книгой «О судьбе» (*De fato*) [*Cicero. De div. II. I*], и он исполнил свой замысел, но трактат сохранился лишь частично. По уцелевшим фрагментам видно, что философ полемизирует в нем со стоической идеей детерминизма, в связи с чем отвергает также и дивинацию [*Cicero. De fato V–VI*]. По каким мотивам выступает он против судьбы, занимая при этом слишком непримиримую для скептика позицию? Эти мотивы ясно видны уже в «Тускуланских беседах» (*Tusculanae disputationes*): человек призван к добродетели, поставлен перед выбором, совершая который, он или закаляет свою доблесть, или ослабляет ее, и ни от какой судьбы это не зависит; более того, ставить себя в зависимость от судьбы – это и значит ослаблять свою доблесть. Примечательно, что в данном случае он ссылается на ряд представителей античного идеализма: «Пифагор, или Сократ, или Платон обратились бы ко мне с такою речью: “Отчего ты в прахе, отчего ты в горе, отчего уступаешь и поддаешься судьбе? Она может тебя задеть и уколоть, но не может сломить твоих сил. Велика сила добродетелей; разбуди же их, если они заснули!”» [*Cicero. Tusc. disp. III. XVII. Пер. М.Л. Гаспарова*]⁸. В *De divinatione*, намекая на восход и внезапную смерть Юлия Цезаря, философ замечает, что научился «у Платона и у философии» не восторгаться судьбой другого и не удивляться ей, т.к. для государств естественны перевороты [*Cicero. De div. II. II*].

Исходя из этого, прямо-таки догматического, отношения к судьбе (для доказательства которого он задействует весь арсенал скептических средств), Цицерон отрицает дивинацию как предвидение будущего, а мысль о том, что, узнав будущее заранее, можно его исправить, особенно болезненную для него как для авгура и несчастного родителя, прямо высмеивает. Но вместе с тем раскрывается то, о какой дивинации он говорит в положительном смысле. Это дает понять выдвинутый Квинтом пример с Дейотаром, сохранившим верность Риму несмотря на дурное предзнаменование, которое потом сбылось. Обращая пример в свою пользу, Марк Туллий поправляет брата: хотя предзнаменование и сбылось, не оно руководило Дейотаром, но противоположное – «ауспиции добродетели, которые воспрещают смотреть на судьбу, когда дело идет о верности» [*Ibid. II. XXXVII*].

Ауспиции – наблюдения за поведением птиц, так что здесь возникает аллюзия на зрение, и она неслучайна: у Цицерона нередко встречается эстетическая форма высказывания о добродетелях. Так, в своем последнем трактате *De officiis* он пишет: «Сила нравственной красоты так велика, что затмевает видимость пользы»; «если телесное уродство производит несколько отталкивающее впечатление, то какими огромными должны казаться падение и омерзительность опозоренной души?» [*Cicero. De offic. III. XI; XXIX. Пер. В.О. Горенштейна*]. Безусловное предпочтение этически *прекрасного* прагматически полезному

⁸ «Разбуди» – несомненно, платоническая аллюзия [ср. *Plato. Meno 85c*].

раз навсегда снимает с Цицерона как мыслителя обвинение в прагматических мотивах утверждения им бытия богов как полезной для государства мысли. Само устремление к общей пользе он считал не прагматикой (на манер «этики разумного эгоизма» позднейшего времени), но исполнением естественного нравственного закона [*Cicero. De offic. III. VI*], сам же этот закон усматривается умом как нечто сущее и прекрасное, в чем нельзя сомневаться: «разум (ratio) природы, который есть закон божеский и человеческий» [*Ibid. III. V*]. Упомянутый разум человек познает через «ум» (mens), который тождествен богу, призываемому во свидетели, например, при клятве на суде, когда клянувшийся «напоминает» (meminerit) себе об этом боге [*Ibid. III. XI*]. И тот закон, по которому судят, если он хорошо составлен, есть, по Цицерону, лишь подобие вечного закона, представляющего собой мысль божества и выражающегося для людей через мысль мудреца [*Cicero. De leg. II. IV*]; если писаного закона и не существует еще, все равно тот, кто творит преступление, нарушает этот неписанный закон и сам об этом знает [*Ibid.*]. Круг замкнулся: мы можем сказать, что нашли дивинацию, не отвергаемую Цицероном, – проявление мысли божества через мысль мудреца и mens каждого человека, если он памятливы (memor). Таким образом, философ намекает на забвение законов республики, говоря о пренебрежении к истинной дивинации в свой век [*Ibid. II. XIII*]. Речь здесь не о метафоре дивинации, но о самом существовании дела, т.к. божество не есть символ закона, но *сам закон* природы, объединяющий, таким образом, воедино нравственный и физический мир. Это божество знает человеческие дела и участвует в них: «Бог не может не знать, что на уме (mens) у каждого, и недостойно бога делать что-либо просто так или без причины» [*Cicero. De div. II. LX*].

Но почему тогда мир физический так несовершенен? Цицерон, по-видимому, не считал себя способным ответить на этот вопрос; он полагал, что мир есть условие для реализации свободной воли в контексте случайности, некое испытание, итог которого лишь интуитивно постигается как итог нравственного искусства. Такое постижение представляет собой еще одну «дивинацию», признаваемую Цицероном за истинную, о чем он пространно рассуждает в беседе на тему смерти: «Ну, а я, если так случится, что бог провозвестит мне кончину, то приму это с радостью и благодарностью, почту это за освобождение из оков и из-под стражи, после которого я или возвращусь в свой дом, а может быть, и в вечный дом, или утрачу всякую чувствительность и тягость. Если же и не будет мне предвозвещения, все равно, я настрою себя так, чтобы другим этот день казался ужасным, а мне – счастливым, и не вменю во зло ничто установленное бессмертными богами или природою, матерью всего. Все мы сеяны и созданы не произвольно и не наобум, но есть несомненная некая сила, которая бдит над родом человеческим и не затем растит и питает его, чтобы по преодолении стольких трудов низринуть его в смерть, как в вековечное бедствие, – нет, скорее уж мы должны считать смерть открытым для нас прибежищем и пристанищем» [*Cicero. Tusc. disp. I. XLIX. Пер. М.Л. Гаспарова*].

В последней приведенной цитате усматривается поливариантность решений, как обычно, предлагаемая Цицероном своим читателям. Но наряду с ней видна и основная нить, которая состоит в предпочтении лучшей мысли –

«похожей на истину», – что возвращает нас к теме эстетического выражения этических идей у Цицерона и, тем самым, их онтологизации, т.к. эстетический объект существует достоверно⁹. Эстетика добродетелей как будто сближает их с богами Эпикура, но это сближение, конечно, только поверхностное. Во-первых, цicerоновы добродетели усматриваются не глазами, а умом или сердцем (*mens*), и сама способность любоваться ими, сходная с религиозным преклонением, составляет замечательное свойство ума. Во-вторых, эти «боги», в отличие от эпикурейских, равнодушны к людям: они дают им себя в обладание и сами обладают ими.

Теперь мы можем понять религиозную программу Цицерона-законодателя [*Cicero. De leg. II. XI*]. Она состоит, прежде всего, в объединении эстетического и этического принципов при субординации видимого невидимому. Цицерон отвергает подход, приписываемый им «персидским магам», согласно которому не должно быть никаких храмов, т.к. жилище богов – это весь мир. Лучше считать, подобно грекам, что боги живут в городах вместе с нами, требуя от нас благочестия и чувства постоянного пребывания рядом со святыней, благодаря которому очищается душа. Это совпадает с мыслью Фалеса, согласно которому все полно богов. Тогда боги кажутся предносящимися не только уму (*mens*), но и оку (*ocul*): тем самым Цицерон, видимо, усиливает эстетическое чувство их непосредственного присутствия. Так он объясняет значение обрядов, совершающихся на полях и в домах: они представляют собой не что иное, как помещение себя людьми в присутствие богов. Соблюдение обычаев рода – это возведение религии к богам, с которыми отождествляются предки. Цицерон умалчивает о том, действительно ли предки были богами; из многочисленных контекстов его произведений ясно, что он в подобные мифы не верил, а значит, скорее всего, речь идет о том, что человек имеет божество своим родовым началом, причем «род» здесь понимается идеалистически, как идея. Аналогичный тезис высказывает Котта в диалоге с Веллеем, когда говорит, что скорее уж люди похожи на богов, чем боги на людей. Цицерон одобряет также культ героев, т.к. он «свидетельствует о том, что души всех людей бессмертны, а души храбрых и доблестных божественны» [*Ibid. Пер. В.О. Горенштейна*]. Наконец, он дает согласие и на почитание

⁹ Относительно статуса эстетического в Античности стоит заметить, что αἰσθητικὸς могло пониматься в койне эллинистическо-римского времени как *intelligentia clara, perspicientia* («ясное понимание, восприятие») [Schleusner, 1822, p. 94]. Платон употреблял глагол αἰσθάνομαι в значении, близком к понятию о самосознании [*Plato. Alcib. I. 127e*]. Более того, афинский классик утверждал, что можно διαισθάνομαι («воспринять») «единую идею, пронизывающую многое... а также многие иные друг другу идеи» [*Plato. Soph. 253d*]. Наконец, в одном из центральных своих мифов Платон делает «чувства» одним из проявлений богов (αἰσθητικὸς τῶν θεῶν) в неземном мире, наряду с «голосами» (φῆμαι) и «откровениями» (μαντεῖαι) [*Plato. Phaedo 111bc*]. Все это, без сомнения, было хорошо известно Цицерону и учитывалось им в его гносеологии, не ограниченной одними лишь отрицательными предпосылками скептицизма. Настаивая, по существу, на эстетическом определении добродетели («прекрасное» выше «полезного» / «удобного»), римский моралист вел значимую для него в контексте актуальных общественных событий полемику с прагматической моралью, приписывавшейся в его время перипатетикам и сторонникам учения Эпикура, отстаивая традиционную римскую доблесть, имевшую характер, прежде всего, героический.

таких богов, как Ум (Mens), Благочестие (Pietas), Добродетель (Virtus) и Верность (Fides), поскольку люди, обладающие этими добродетелями, справедливо полагают, что сами боги обитают в их душах.

Теперь мы можем вернуться к диалогу «О природе богов» и попытаться обозначить позицию Цицерона в нем более содержательно, чем это позволяет сделать знакомство с отдельно взятым текстом этого диалога. На первый взгляд собственная точка зрения академиков (Котты и Цицерона) кажется бессодержательной, исключительно критической. Но мы уже знаем, что Цицерон отождествляет богов с добродетелями, которые являются эстетическими (а значит, бытийствующими) объектами созерцания ума/сердца. Значит, материалистической эстетике эпикурейцев и стоиков, которая заставляет богов быть или безучастными прекрасными телами, или вовлеченными в земные события телами теофаний, у него сознательно противопоставлена идеалистическая эстетика невидимых прекрасных сущностей. Представлять эти сущности как бы видимыми не только уму, но и глазам значит помещать себя в их присутствие, а это и есть религия. Добродетель достигается усилием человека, возвращающего свой ум к ее созерцанию; таким образом, можно сказать, что сами боги помогают человеку, обращающемуся к ним, просвещая его ум изначальным законом, которым они сами же и являются. Здесь Цицерон, видимо, расходится с Коттой, отрицающим заботу богов, и именно поэтому сближает себя с Бальбом, а Котту с Веллеем.

Но почему все это не прописано прямо, а существует лишь в форме фигуры умолчания? Ответ на этот вопрос, как нам кажется, дает анализ структуры диалога. В нем представлены в активном виде только две школы – эпикурейцев и стоиков. Обе они материалистические и политеистические. Хотя Бальб считает весь космос богом, это ведет его лишь к признанию предопределения, неприемлемому для Цицерона; говоря же о теофаниях, Бальб начинает апеллировать к «старушечьим басням». Однако эпикурейцы и стоики – не единственные, кто мог бы присутствовать на вилле у Котты. В начале диалога Цицерон успевает посетовать, что здесь нет Пизона, представляющего перипатетиков, а Бальб – возразить на замечание хозяина, будто аристотелевская этика совпадает со стоической: нет, стоики, отличающие достойное (*honestum*) от полезного/удобного (*commodum*), никогда не согласятся с перипатетиками! [*Cicero. De nat. deor. I. VII*]. Нетрудно заметить, зная этику Цицерона, что здесь он тоже сближается с Бальбом, а потому исподволь противопоставляет себя перипатетикам¹⁰. Зато с последними хорошо сочетается Котта, не жалеющий об отсутствии Пизона: отождествление достойного с полезным/удобным делает пределом добродетели не божественное участие, но божественную безучастность.

У нас образуется симметричная схема, состоящая из четырех полей: два заняты речью Веллея и Бальба, другие два – умолчанием Котты и Цицерона; три поля заполнены – это эпикурейцы, стоики и перипатетики; два столбца

¹⁰ Ко времени Цицерона «перипатетики забыли значительную часть учения своего основателя... которое выродилось в бесцветную доктрину *common sense*, о которой Цицерон говорит с несомненным уважением, но без энтузиазма» [Mayor, 1880, p. xxxvi–xxxvii].

озаглавлены – это материализм и идеализм; две строки помечены – это утверждение и отрицание божественного промысла. Остается заполнить последнее пустующее поле умолчания самого автора – для него лучше всякого другого подойдет имя «Платона, как бы бога философов» [*Cicero. De nat. deor. II. XII*]. Сближение учения Цицерона о добродетелях именно с платоническим (скорее всего, ранним, которое иногда приписывают Сократу, и к тому же пропущенным через академическую традицию) уже явствовало из рассмотренного нами ранее материала. В предисловии к *De officiis* Цицерон сам обозначает его, указывая на некоторые сочинения, в которых он расходится с перипатетиками, желая «быть учеником Сократа и Платона». Если рассмотреть учение о промысле, можно заметить, что, согласно Платону, просить у богов чего-либо кроме калокагатии (τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς διδόναι) немудро [*Plato. Alcib. II. 148C*]¹¹. Это практически совпадает с мнением Цицерона об истинной дивинации, в трактате *De divinatione* тоже прописанным скорее как фигура умолчания, нежели прямым текстом, но разбросанно присутствующим в целом ряде ключевых произведений мыслителя.

Что касается причины, по которой Цицерон, как и Котта, облакает свое учение *de natura deorum* в форму фигуры умолчания, выясняется из нашей схемы почти механическим способом: если Веллей и Бальб оба защищают традиционный римский политеизм, то их оппоненты, скорее всего, как Платон и Аристотель, склоняются к монотеизму. Добродетели, которые Цицерон называет богами, удобнее понять как качества, присущие Богу, по аналогии с их наличием у человека; поклоняясь им, человек поклоняется собственному образу. Сказать это прямо значило бы действительно восставать против религии римлян, что не входило в намерения философа; но он вкладывает эту мысль мимоходом в уста Котты, в полемике с Веллеем доказывающего, что божество не нуждается в теле и что человек уподобляется ему посредством добродетели [*Cicero. De nat. deor. I. XXXI–XXXII*]. Такой риторический ход – говорить о едином Боге под видом речи о многих богах – в принципе был знаком античной философской мысли, а Платоном, по-видимому, опробован как способ иносказания¹².

Подведем итог. В изолированном виде диалог «О природе богов» можно было бы представить как манифест академического скептицизма, сохраняющего религию только из соображений бытового и государственного благочестия, если бы не трудность, возникающая при солидаризации Цицерона с позицией Бальба, которую он признает не просто «полезной», но – в строгом соответствии с употреблением академической терминологии – более подобной

¹¹ Мы не будем рассматривать вопрос о подлинности Алквиада II; заметим только, что считаем его полностью выдержанным в платоновском духе применительно к вопросам религии; таким же, вероятно, его считали современники Цицерона.

¹² Так, Платон пишет в XIII письме (авторитет которого мы опять же не ставим под сомнение, по крайней мере, применительно к восприятию в римской античности): «Относительно знака, какие письма я посылаю тебе всерьез, а какие нет, я думаю, ты помнишь, однако прими это особенно к сведению и будь к этому внимателен. Ведь меня заставляют писать тебе многие, которым нелегко напрямик отказать. Итак, в серьезных письмах в начале упоминается Бог, боги же – в несерьезных». Цит. по: [Геворкян, 1985, с. 110].

истине (*ad veritatis similitudinem videretur*), чем скептические возражения Котты, им же, Цицероном, выведенные с большой силой и остроумием. Но свидетельства самого Цицерона о том, что диалог был запланирован им как часть цикла произведений, важных для него и с точки зрения служения обществу, и с точки зрения личного утешения после смерти дочери, дают солидные основания для контекстуализации диалога в группе произведений второй половины 40-х гг., а означенная во введении важность его темы – даже для его прочтения как центрального в этом цикле¹³. Композиция этого произведения построена так, что из четырех главнейших, по Цицерону, школ античной мысли две материалистические разбиваются о грань академического сомнения, а две идеалистические, введенные фигурой умолчания, остаются по ту сторону этой грани. Причем, поскольку аргументы в пользу существования *богов* и их вмешательства или невмешательства в нашу жизнь у обеих пар сходны, за гранью оказывается, скорее, учение о *Боге* (не чуждое Цицерону, как видно из других его трудов), противопоставить которого римским богам для автора означало бы начать разрушать то, что он хотел защитить, – римскую религиозную традицию. Этим объясняется то, что философ вводит свое мнение через умолчание, методом *sapienti sat*. Бог, судя по другим произведениям Цицерона, представлялся ему (в рамках допустимого в академизме «правдоподобия») источником физического и этического порядка; он был постижим через созерцание умом/сердцем нравственных качеств, которые являются также нравственными качествами доброго (*bonus*) человека и должны были в официальной форме культа почитаться как боги. Способом богосозерцания выступало припоминание (*mens memor, religio*), оно же было и сущностью религии. «Свой дом» человека, по одной из тускуланских бесед, находился либо нигде, либо за границей смерти, но во всяком случае не в этой жизни; поэтому в пределах физической жизни забота Бога о каждом в отдельности не проявлялась ни в какой форме, кроме озарения ума предвечным законом; это и было тем искомым, что может «проникать в человеческую жизнь» [*Cicero. De nat. deor. I. II*] со стороны божества.

Список сокращений

Цицерон (*Cicero*)

Acad. – *Academica priora*.

De div. – *De divinatione*.

De leg. – *De legibus*

De nat. deor. – *De natura deorum*.

De offic. – *De officiis*.

Pro Planc. – *Pro Plancio oratio*.

Tusc. disp. – *Tusculanae disputationes*.

Платон (*Plato*)

Alcib. I. – *Alcibiades I*.

Alcib. II. – *Alcibiades II*.

Parm. – *Parmenides*.

Soph. – *Sophista*.

¹³ Такое решение могло бы показаться волюнтаристским, учитывая то, что в центре внимания Цицерона, как принято считать, стояла этика, а не религия. Однако в посвящении М.Ю. Бруту философ пишет ясно, что, по его мнению, именно от отношения к богам зависит судьба этических добродетелей, а не наоборот.

Список литературы

- Геворкян, 1985 – Геворкян А.Т. Иносказание в «Теэтете» Платона // Вопросы философии. № 1 (1985). С. 101–110.
- Цицерон, 2002 – Цицерон М.Т. О природе богов / Пер. с лат. С. Блажеевского. СПб.: Азбука-Классика, 2002. 278 с.
- Bellah, 2006 – Bellah R. Civil Religion in America // The Robert Bellah Reader / Ed. R.N. Bellah, S.M. Tipton. Durham: Duke University Press, 2006. P. 224–245.
- Bragova, 2017 – Bragova A. Cicero on the Gods and Roman Religious Practices // *Studia Antiqua et Archaeologica*, 2 (2017). P. 303–313.
- Cicero, 1880 – Cicero Pro Plancio / Ed. by H.W. Auden. London: Macmillan, 1897. 150 p.
- Ciceronis, 1879a – M.T. Ciceronis de legibus libri tres / Ed. by A. du Mesnil. Leipzig: Teubner, 1879. 272 p.
- Ciceronis, 1879b – Ciceronis M.T. De natura deorum, de divinationis, de fato / Ed. R. Klotz. N.Y.: Harper, 1879. 271 p.
- Ciceronis, 1879c – Ciceronis M.T. De officiis libri tres / Ed. by H. Holden. 3rd ed. Cambridge: University Press, 1879. 430 p.
- Ciceronis, 1880–1885 – Ciceronis M.T. De natura deorum libri tres. Vol. I–III / Ed. by J.B. Mayor. Cambridge: University Press, 1880–1885. 228+319+247 p.
- Mayor, 1880 – Mayor J.B. Introduction // M. Tullii Ciceronis de natura deorum libri tres. Vol. I. Cambridge: University Press, 1880. P. IX–LXXI.
- Schleusner, 1822 – Schleusner J.F., et a. Novus thesaurus philologico-criticus. Vol. I. Glasgae: Duncan, 1822. 594 p.
- The Academica... 1874 – The Academica of Cicero / Ed. by J.S. Reid. London: Macmillan, 1874. 213 p.
- Yenni, 1869 – Yenni B. A Grammar of the Latin Language. New York: Shea, 1869. 296 p.

Metaphysics in Cicero's "De natura deorum"

Ilya S. Vevyurko

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities. 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: vevurka@mail.ru

At first sight, in Cicero's treatise «De natura deorum», written in the form of a dialogue, metaphysical ideas are expressed only by a stoic participant, Balbus, who cannot argue them convincingly enough in the face of criticism from Cotta, a representative of the academic tradition, to which, in epistemology at least, the author considers himself to belong. However, the situation looks like this only if you read the treatise in isolation from other works of Cicero and taking into account what is stated, but not what is hidden. Meanwhile, there is every reason to consider this treatise as the central one in the group of works of the second half of the 40s, which is why the omissions in it are no less important than the direct text. From the comparison of various statements of Cicero about the divine, scattered in different works, it turns out that there undoubtedly was some metaphysical content in them, and it was built with an appeal to Plato, reinterpreted in the context of academic skepticism. And the key to understand the treatise «De natura deorum» is to be found in its composition, built on the opposition of the exoteric religiosity of the epicurean and stoic participants to the unspoken ideas of both their academic critics.

Keywords: metaphysics, Cicero, Rome, antiquity, philosophy, religion, theology

Citation: Vevyurko I.S. “Metaphysics in Cicero’s “De natura deorum””, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 21–35.

References

Bellah, R. “Civil Religion in America”, in: *The Robert Bellah Reader*, eds. by R.N. Bellah, S.M. Tipton. Durham: Duke University Press, 2006, pp. 224–245.

Bragova, A. “Cicero on the Gods and Roman Religious Practices”, *Studia Antiqua et Archaeologica*, 2017, No. 2, pp. 303–313.

Cicero *Pro Plancio*, ed. by H.W. Auden. London: Macmillan, 1897. 150 p.

Ciceron, M.T. *O prirode bogov* [About gods' nature], tr. from lat. S. Blajeyevsky. Moscow: Azbuka-Klassika, 2002. 278 p. (In Russian)

Ciceronis, M.T. *De legibus libri tres*, ed. by A. du Mesnil. Leipzig: Teubner, 1879. 272 p.

Ciceronis, M.T. *De natura deorum libri tres*. Vol. I–III, ed. by J.B. Mayor. Cambridge: University Press, 1880–1885. 228+319+247 p.

Ciceronis, M.T. *De natura deorum, de divinationis, de fato*, ed. by R. Klotz. New York: Harper, 1879. 271 p.

Ciceronis, M.T. *De officiis libri tres*, ed. by H. Holden. 3rd ed. Cambridge: University Press, 1879. 430 p.

Gevorkian, A.T. “Inoskazanie v “Teetete” Platona” [Allegorical Speech in Plato’s ‘Theaetetus’], *Voprosy filosofii*. 1985, No. 1, pp. 101–110.

Mayor, J.B. “Introduction”, in: *M. Tullii Ciceronis de natura deorum libri tres*. Vol. I. Cambridge: University Press, 1880, pp. IX–LXXI.

Schleusner, J.F., et a. *Novus thesaurus philologico-criticus*. Vol. I. Glasguae: Duncan, 1822. 594 p.

The Academica of Cicero, by ed. J.S. Reid. London: Macmillan, 1874. 213 p.

Yenni, B. *A Grammar of the Latin Language*. New York: Shea, 1869. 296 p.

Д.С. Бирюков

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

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

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

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

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

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

Введение

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

1. Григорий Нисский

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

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

Приведу здесь важнейшие релевантные места из сочинений Григория.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3. Тема единства-разделения

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Григорий Палама

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

Аристотелевская парадигма причастности

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

аристотелевской, каковая предполагает причастуемость ипостасями собственной сущности²².

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

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

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

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

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

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

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

2.2. Непричастуемость божественной сущности: аргумент от делимости причастуемого

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

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

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

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

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

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

²⁹ См. выше цитату при прим. 25.

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ ἕνωσις, συνάρησις/συναφή и др.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Заключение

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

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

Список литературы

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dmitry S. Biriukov

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

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

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

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

References

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα, T. Β'. Θεσσαλονικη, 1994. 702 σ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

D. Bradshaw

The Divine Processions and the Divine Energies

David Bradshaw – Ph.D., Professor, Philosophy Department, University of Kentucky. Lexington, Kentucky, 40506, USA; e-mail: david.bradshaw@uky.edu

The concept of the divine energies (*energeiai*) is commonly associated with the late Byzantine theologian Gregory Palamas. In fact, however, it has biblical origins and figures prominently in Greek patristic theology from at least the fourth century. Here I briefly trace its history beginning with the Pauline usage of *energeia* and continuing through the Cappadocian Fathers, Dionysius the Areopagite, Maximus the Confessor, and Gregory Palamas. I argue that the divine processions in Dionysius function much as do the divine energies in the Cappadocians, although Dionysius enriches the concept by setting it within the context of a Neoplatonic pattern of procession and return. Dionysius's own work was in need of a further synthesis in that he does not explain the relationship between the divine processions and the divine *logoi*, the “divine and good acts of will” by which God creates. Maximus the Confessor then introduced a further element into this complex tradition through his argument that certain “natural energies” must necessarily accompany any nature. I argue that the real importance of Palamas from the standpoint of the history of philosophy lies not in originating the concept of the divine energies, but in using it to synthesize these disparate elements from the Cappadocians, Dionysius, and Maximus.

Keywords: Cappadocian Fathers, Dionysius the Areopagite, Maximus the Confessor, Gregory Palamas, divine processions, divine *logoi*, divine energies, essence/energies distinction.

Citation: Bradshaw D. “The Divine Processions and the Divine Energies”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 59–70.

The Greek patristic tradition offers a bafflingly wide array of ways of understanding what are today commonly referred to as the divine attributes. Various authors – or, sometimes, the same author in various places – refer to them as powers, energies, characteristics, processions, and “things around God” (or “around the divine nature”). These descriptions are rarely explained in any detail, so to understand what they mean and why an author chooses one over another requires careful attention both to that author's aims and to the larger context. Although my main interest

in this paper is in the relationship between the divine processions and the divine energies, to understand this relationship properly requires taking into account the other terms as well. I will accordingly proceed chronologically, tracing briefly how each of these terms came to be introduced and what it contributed to later developments.

The question of what is meant by the names of the gods already provoked considerable discussion prior to Christianity. Plato in the *Cratylus* offers a number of speculative etymologies for the names of the gods, such as that ‘Zeus’ is derived from *zēn* (to live) plus *dia* (through), since Zeus is the one through whom all creatures have life¹. He admits, however, that we know nothing of the gods themselves, so that at best we can only inquire about the meaning of the names by which people call them². Xenophon in the *Memorabilia* similarly asserts that the gods are invisible and can be praised and worshiped only through their works³. The Stoics took this line of thought further, regarding the many names of the gods as names of the various powers (*dunameis*) of the one God⁴. A similar view was held by the author of the pseudo-Aristotelian *De Mundo*, who offers the analogy of God as like the Persian Great King, remaining seated on his throne while ruling the cosmos through his all-pervasive power⁵. God is one but has many names based on the many works He performs⁶. Finally – and most importantly – there is Philo of Alexandria, who applied a similar line of reasoning to the biblical God. For Philo the names said of God, including ‘God’ and ‘Lord,’ refer to the divine Powers, whereas the divine essence has no proper name⁷.

Christian authors, although not reifying the divine powers to the same extent as Philo, likewise regarded the divine names as properly naming only God’s activity, or (to put the same idea in a less radical form) God as He is manifest in His activities. Justin Martyr writes, “To the Father of all, who is unbegotten, there is no name given... But these words ‘Father,’ and ‘God,’ and ‘Creator,’ and ‘Lord,’ and ‘Master,’ are not names, but appellations (*proshēseis*) derived from His good deeds and works”⁸. An appellation is here a name given to someone based on the work he performs, much like ‘fireman’ or ‘nurse’ in English. Theophilus of Antioch similarly holds that God is recognized only by His “works and mighty deeds”; he accordingly derives the preeminent divine name, *theos*, from God’s having placed (*tetheikenai*) all things in stability and His running and being active (*theein*) through all creation⁹. Clement of Alexandria asserts that we do not name God properly (*kuriōs*) but that all the divine names taken together are indicative of the divine power¹⁰. Even Origen,

¹ PLATO, *Cratylus* 396a-b.

² PLATO, *Cratylus* 400d–401a.

³ XENOPHON, *Memorabilia* 4.3.13–14.

⁴ DIOGENES LAERTIUS, *Lives of the Eminent Philosophers* VII.147.

⁵ PSEUDO-ARISTOTLE, *De Mundo* 6.

⁶ PSEUDO-ARISTOTLE, *De Mundo* 7.

⁷ See J. DILLON, *The Middle Platonists*, Second edition, Ithaca 1996, 155–70.

⁸ JUSTIN MARTYR, *II Apology* 6, PG 6 453A.

⁹ THEOPHILUS OF ANTIOCH, *Ad Autolyicum* I.4–5, PG 6 1029A–1032B. The derivation from *theein* goes back to PLATO, *Cratylus* 397d.

¹⁰ CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Stromata* V.12.

who is less apophatically inclined than these authors, holds that the names of God are ways of summarizing divine activities such as providence and judgment¹¹.

That the divine names are based upon or even refer to the works or powers of God was thus already a well-established idea in the ante-Nicene period. Gregory of Nyssa adopts a similar view but shifts the focus instead to the divine operations (*energeiai*). Like Clement, he argues that the divine nature has no extension (*diastēma*) or limit (*peras*) and therefore cannot be named¹². Citing various passages in which Scripture refers to idols and demons as gods, along with the peculiar words of God to Moses, “I have given thee as a god to Pharaoh” (Exodus 7:10), he infers that ‘god’ and ‘godhead’ (*theotēs*) are names of operations that God exercises.

The force of the appellation [*theos*] is the indication of some power, either of oversight or of operation (*energetikēs*). But the divine nature itself, as it is, remains unexpressed by all the names that are conceived for it, as our doctrine declares. For in learning that He is beneficent, and a judge, good and just, and all else of the same kind, we learn diversities of His operations (*energeiōn*), but we are none the more able to learn by our knowledge of His operations the nature of Him who works (*tou energountos*)¹³.

This passage is not wholly clear as to whether the divine names are actually names of the *energeiai* or are merely derived from the *energeiai*. Fortunately Gregory elsewhere makes it clear that he means the former: “the term ‘godhead’ is significant of operation (*energeian sēmainein*) and not of nature”¹⁴. Nor does he hold this only about *theos* and *theotēs*; citing a reference to God’s compassion and long-suffering, he asks: “Do [these words] indicate His *energeiai* or His nature? No one will say that they indicate (*echein tēn sēmasian*) anything but His *energeia*”¹⁵.

Although I have so far translated the word *energeia* as “operation,” this position advanced by Gregory shows that it cannot mean only that. If *energeia* in this context meant only operation, there would be no way to specify to which operations we are referring; in saying that the operation is that of God, we would merely be attributing it to another operation, without indicating the acting agent. This means that the *energeiai* at issue must not be simply operations, but God himself under some nameable presentation or form. This is the same idea that we observed in a more inchoate form in some ante-Nicene authors, as well as in the Stoics and Philo before

¹¹ ORIGEN, *On Prayer* 24.2–3; cf. *De Principiis* 1.1.6.

¹² GREGORY OF NYSSA, *Contra Eunomium* 1.360–69, II.69–70, *Homilies on Ecclesiastes* VII, *Homilies on the Song of Songs* V; cf. *Life of Moses* I.7, II.236–38.

¹³ GREGORY OF NYSSA, *On the Holy Trinity*; ed. W. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera* [= GNO], Leiden 1960–96, Vol. III.1, 14; cf. *Contra Eunomium* II.149, 298–99, 304, III.5.58, *On Not Three Gods* (GNO III.1, 42–44).

¹⁴ GREGORY OF NYSSA, *On Not Three Gods*; ed. Jaeger, GNO III.1, 46. Gregory’s *Ad Graecos* might seem to contradict this statement, for there he says repeatedly that the term ‘god’ is indicative of substance. He qualifies this admission, however, by saying that *theos* indicates the divine substance in the same way that the terms “that which neighs” and “that which laughs” indicate the natures of horse and man. Just as neighing and laughing are characteristic features (*idiōmata*) of horses and men, so to oversee all things is the characteristic feature of the divine nature (GNO III.1, 21–22). Although here Gregory speaks of *idiōmata* rather than *energeiai*, he still grounds the referential force of *theos* in activity.

¹⁵ GREGORY OF NYSSA, *Contra Eunomium* II.151; ed. JAEGER, GNO I, 269, citing Psalm 103:8. See also *tēn endeixin echei* at *Contra Eunomium* II.583.

them. What is new in Gregory is the reference to the divine *energeia* rather than the divine powers or works, as well as the sweeping claim that many divine names (and not only a select few such as ‘God’ and ‘Lord’) refer to divine *energeiai*.

How should we understand *energeia* in this context? The first step in answering this question must be to take note of previous Christian usage of the term – which, after all, undoubtedly had much to do with the preference for it shown by Gregory. This usage was largely determined by St. Paul. To take one typical passage, Paul speaks of himself as “striving according to Christ’s energy (*energeian*) which is being effectively realized (*energoumenēn*) within me” (Col. 1:29). I render *energeia* here as ‘energy’ because it indicates both an activity or operation of God and a capacity for action that this activity imparts to St. Paul¹⁶. The divine energy is realized or made effective within Paul’s struggle to promote the Gospel, so that from one point of view Paul is the agent or conduit through whom God is acting. Yet nothing in such external direction prevents Paul’s actions from remaining his own. In effect, God has imparted to Paul the energy to do His will, and this energy is now also Paul’s energy, one that is realized only through his free cooperation¹⁷.

It is not entirely clear, in Paul’s own usage, how the divine energy is to be understood. Is it a created effect distinct from God’s own being, or is it simply the form in which God is present and active among creatures? Whatever ambiguity there was on this point was settled in later patristic writings, which embraced decisively the latter alternative. It is sufficient to quote here a passage from *On the Holy Spirit* of Basil the Great describing how the Spirit is present through His energy in those who receive His gifts.

[The Spirit is] by nature unapproachable, apprehended by reason of its goodness, filling all things with its power, but communicated only to the worthy; not shared in one measure, but distributing its energy (*energeian*) according to the proportion of faith; in essence simple, in powers various, wholly present in each and being wholly present everywhere; impassively divided and shared without loss, after the likeness of the sunbeam, whose kindly light falls on him who enjoys it as though it shone for him alone, yet illumines land and sea and mingles with the air¹⁸.

Through the divine energy the Spirit is “wholly present in each” and “shared without loss”. The divine energy is thus not a reality distinct from God, but a particular way in which God appears and is manifest. It is in this light that we must understand Gregory of Nyssa’s teaching that the divine names are names of divine energies.

This teaching in turn helps shed light on another important text, Basil’s Epistle 234. In this epistle Basil seeks to answer the taunt of the Eunomians that one who does not know the divine essence worships what he does not know. Basil replies:

¹⁶ Compare the translation of the New Revised Standard Version (“I toil and struggle with all the energy that he powerfully inspires within me”), which correctly renders *energeia* as ‘energy’ but takes *energoumenēn* as middle, thereby missing the force of the cognate accusative.

¹⁷ See further D. BRADSHAW, “The Divine Energies in the New Testament”, in *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 50 (2006), 189–223; J.C. LARCHET, *La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène*, Paris 2010, 83–93; C.A. SCHWARZ, *God’s Energy: Reclaiming a New Testament Concept*, Emmelsbüll 2020.

¹⁸ BASIL, *On the Holy Spirit* 22, PG 32 108C.

We say that we know the greatness of God, his power, his wisdom, his goodness, his providence over us, and the justness of his judgment, but not his very essence... But God, he says, is simple, and whatever attribute of him you have reckoned as knowable is of his essence. The absurdities involved in this sophism are innumerable. When all these high attributes have been enumerated, are they all names of one essence? And is there the same mutual force in his awfulness and his loving-kindness, his justice and his creative power, His providence and His foreknowledge, His bestowal of rewards and punishments, his majesty and his providence? In mentioning any of these, do we declare his essence?.. The energies (*energeiai*) are various, and the essence simple, but we say that we know our God from his energies, but do not undertake to approach near to his essence. His energies come down to us, but his essence remains beyond our reach¹⁹.

Basil seems here to be speaking about two separate types of predicate: ongoing divine activities such as providence, foreknowledge, and the bestowal of rewards and punishments, and attributes such as greatness, power, wisdom, goodness, justice, loving-kindness, and majesty. It is not surprising that he refers to the former as *energeiai*, but much more so that he includes the latter as well. How are we to understand this grouping? It is helpful to remember at this point the teaching of Basil's brother Gregory that to speak of God's compassion or long-suffering is a way of indicating His *energeia*. This suggests that, despite their differences, both ongoing activities such as providence and foreknowledge and attributes such as greatness, power, and compassion can be understood as "energies" in the sense that we have identified – that is, they are God himself as He is manifest in particular forms of activity.

We also find in the Cappadocians another way of speaking of the divine attributes, as "things around God". Gregory of Nyssa refers to these particularly often. Among those he lists in various passages are splendor, glory, holiness, justice, patience, eternity, infinity, being without beginning, power, goodness, incorruptibility, the giving of life, and light²⁰. Several of these, such as glory, holiness, justice, power, and goodness, Gregory and Basil refer to elsewhere as energies. Indeed Gregory at one point describes God's being a judge by both terms, as a thing around God and an energy²¹. However, the things around God also include several attributes that are not mentioned among the energies, such as eternity, infinity, beginninglessness, and incorruptibility. These are (with the possible exception of eternity) negative attributes. As such it would seem that they cannot be understood as divine activities or operations, and so not as "energies", even under the expansive interpretation I have offered.

In one passage Gregory himself notes such a distinction among terms applied to the divine nature. He writes:

We do not say that all these terms have a uniform significance; for some of them express qualities inherent in God (*tōn prosontōn tōi theōi*), and others qualities that are not. Thus when we say that He is just or incorruptible, by the term 'just'

¹⁹ BASIL, Epistle 234.1.

²⁰ GREGORY OF NYSSA, *Contra Eunomium* II.89, 102, III.1.103–04, III.5.58, III.6.3, *Great Catechism* 5, *On Not Three Gods* (GNO III.1, 43), *On the Holy Spirit* (GNO III.1, 114).

²¹ GREGORY OF NYSSA, *Contra Eunomium* III.5.58–59.

we signify that justice is found in Him, and by ‘incorruptible’ that corruption is not²².

It is noteworthy that Gregory here speaks of justice and other such positive attributes as “inherent in God”. This shows that in calling them energies or things around God he does not wish to deny that they truly are part of the divine nature. His point is simply that they do not set forth or define the divine essence which is their source. Nor, of course, do privative attributes such as “incorruptible”.

It is against this complex background that we must understand the *Divine Names* of Dionysius the Areopagite. Dionysius recasts the understanding of the divine attributes as energies found in the Cappadocians into a sweeping vision of the relationship of God to creation. Dionysius’s preferred term for such acts is *proodos*, procession. No doubt he chose this term because of its connotations in the Neoplatonic theory of emanation, in which any effect remains in its cause (the stage of *monē*), proceeds from it (the stage of *proodos*), and returns to it (the stage of *epistrophē*)²³. For Dionysius it is axiomatic that “the things caused preexist more fully and essentially in their causes”²⁴. The divine processions are thus the acts by which God sets forth and manifests what He already is, sharing these perfections with creatures in the manner and degree appropriate to each. A cursory glance at the processions treated in *The Divine Names* reveals their sweeping scope: goodness, light, beauty, love, zeal, being, wisdom, truth, power, righteousness, salvation, redemption, peace, perfection, and one (or unity). Each of these is a divine name, so that in naming the divine processions, one also names God. The processions are, as it were, God-as-actively-manifest, as opposed to the *hyperousios ousia*, God as transcendent and beyond all names²⁵.

One particularly puzzling group of divine processions is the opposites that are treated in Chapter 9 of the *Divine Names*: Great and Small, Same and Different, Similar and Unsimilar, and Rest and Motion. As has often been noted, Dionysius’s treatment of these is probably inspired by Plato’s discussion of the Five Greatest Kinds in the *Sophist*, with the addition of Great and Small perhaps suggested by their role in the second hypothesis of the *Parmenides*²⁶. One might at first wonder whether these are truly processions at all, for Dionysius does not explicitly call them such, saying only that each of them is “applied to the Cause of all”²⁷. However, we must bear in mind the programmatic statement early in the *Divine Names* that all the “sacred hymns of the theologians” explicate (*diaskeuazousan*) the divine names in relation to the divine processions²⁸. It would seem, then, that every divine name in some way refers to a divine procession. This is borne out by the treatment

²² GREGORY OF NYSSA, *Contra Eunomium* II.131 (GNO I, 263).

²³ PROCLUS, *Elements of Theology*, Prop. 35.

²⁴ DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *Divine Names* 2.8 645D; ed. B.R. SUCHLA, G. HEIL, and A.M. RITTER, *Corpus Dionysiacum*, Berlin 1990–91, Vol. 1, 133.

²⁵ See DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *Divine Names* 5.1 816B. Unlike earlier authors, Dionysius reserves the term *ousia* as said of God for God’s being-making procession.

²⁶ For example, S.H. WEAR and J. DILLON, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*, Aldershot 2007, 27.

²⁷ DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *Divine Names* 9.1 509B.

²⁸ DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *Divine Names* 1.4 589D.

of Great, Small, and the others in Chapter 9, for each of them is shown to apply both transcendentally to God in Himself and derivatively to His causal action among creatures. This is the same duality that in general holds of the processions.

I would suggest that we may think of each of these opposing terms as a different way of naming the procession of Being, since (as Plato showed) everything that is partakes of each of them. (It is, of course, well known that a single divine procession can have many names, as light, beauty, love, and zeal are different ways of naming the procession of Goodness.) This has an important implication. To recognize that the Great, Small, and the rest are processions should lead us to broaden our understanding of what constitutes a divine procession. We see now that even relatively abstract attributes can be processions, for they too are modalities in which God makes Himself actively present and manifest.

The most important continuator of the Dionysian legacy was undoubtedly Maximus the Confessor. Like the Cappadocians, Maximus speaks frequently of the “things around God”. However, Maximus significantly unifies this concept by identifying the things around God as “goodness and all that the term ‘goodness’ implies, that is, all life, immortality, simplicity, immutability, infinity, and such things which are essentially contemplated around Him”²⁹. The priority that Maximus gives to goodness is probably due to the fact that ‘Good’ is the preeminent divine name in Dionysius, and indeed, Dionysius identifies goodness as the divine “subsistence” (*huparxis*)³⁰. By unifying the things around God in this way, Maximus shows the common root shared by the more positive divine attributes, such as goodness and life, and those that are seemingly merely privative, such as immortality, simplicity, immutability, and infinity. For Maximus all of these are implications of divine perfection, or, to put it another way, ways in which God manifests Himself as the Good.

Maximus also sharply distinguishes all of these attributes from the divine essence, calling them works (*erga*) of God that God himself, as their creator, infinitely transcends³¹. On the other hand, Maximus adds shortly thereafter that God *is* Life, and elsewhere he emphasizes that to participate in being, goodness, wisdom, and eternity is to participate in God³². God is thus both each of these perfections and beyond them as their source. This is the same duality that characterizes the divine energies in the Cappadocians and the divine processions in Dionysius, and it strongly suggests that the “things around God” are, for Maximus, their functional equivalent. Thus we find that in Maximus too the divine processions, or their functional equivalent, include relatively abstract properties such as immortality, simplicity, and infinity as well as those such as goodness and life that are more immediately evident through activity.

A further strand in Maximus’s thinking about the divine energy emerges in his response to the monoenergist controversy. Monoenergism is the doctrine that Christ,

²⁹ MAXIMUS THE CONFESSOR, *Chapters on Theology and Economy* 1.48, PG 90 1100D.

³⁰ DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *Divine Names* 4.1 693B.

³¹ MAXIMUS THE CONFESSOR, *Chapters on Theology and Economy* 1.48–50.

³² MAXIMUS THE CONFESSOR, *Chapters on Theology and Economy* 1.54, *Centuries on Charity* 3.24–25.

although of two natures, divine and human, possessed a single operation or energy which was both human and divine. The fundamental issue at stake in this controversy was whether energy is to be associated with hypostasis, which is one in Christ, or with essence or nature, of which there are two. Although Maximus was initially relatively open-minded toward monoenergism, he soon settled into a resolute opposition. His fundamental argument was that without the affirmation of two energies in Christ, that of two natures would be empty. Indeed, the sole proof that Christ possessed a human nature was the presence in him of the human “natural energy”³³. Maximus saw divine and human energies as cooperating in every act that Christ performed: “he experienced suffering in a divine way, since it was voluntary, for he was not a mere man, and he worked miracles in a human way, since he did them through the flesh, for he was not naked God”³⁴. Maximus also observed that to associate energy with hypostasis rather than nature would wreak havoc on Trinitarian doctrine, since it would mean that there are three energies in the Trinity rather than a single energy shared among the three Persons³⁵.

In his defense of the dyoenergist position, Maximus went beyond earlier discussions of the divine energy in introducing the new concept of natural energy³⁶. This is not quite an *energeia* in the normal sense – that is, an activity or characteristic pattern of action. It is instead a *capacity* for action of the sort that is characteristic of the nature in question. Maximus defines the natural energy as a “natural, constitutive power... which is properly and primarily characteristic of the nature, since it is the most generic motion constitutive of the species”³⁷. It is odd to find the natural energy characterized here as both a power (*dunamis*) and a motion (*kinēsis*). To judge from other similar texts, it would appear that Maximus thought of the natural energy as a kind of innate movement like that of life or thought, which naturally (and, indeed, inevitably) manifests itself in some form of outward action³⁸. Similar definitions occur in *Opuscula 27*, a dossier of patristic passages dealing with *energeia* that is found among Maximus’s works, although it is probably by a disciple. They include that the natural energy is “the innate motion of every essence”, that it is “the essential and knowledge-bearing principle of every nature”, and that it is “the power revelatory of every essence”³⁹.

As with the Cappadocians, there may be some echo here of the theory of two acts of Plotinus. But it is more important that, by the time of Maximus, Christian usage had for centuries given *energeia* the connotation of an “energy” that is both

³³ MAXIMUS THE CONFESSOR, *Ambigua* 5.2.

³⁴ MAXIMUS THE CONFESSOR, *Ambigua* 5.18; ed. N. CONSTAS, *On Difficulties in the Church Fathers*, Cambridge, Mass., 2014, Vol. 1, 48.

³⁵ MAXIMUS THE CONFESSOR, *Disputation with Pyrrhus*, PG 91 336D-337A.

³⁶ Strictly speaking it was not new, since some earlier authors had spoken of Christ as possessing a natural human energy (e.g., Leontius of Byzantium, *Contra Aphthartodocetas*, PG 86 1333A, 1336D-1337A; Leontius of Jerusalem, *Contra Monophysitas*, PG 86 1773A; Sophronius of Jerusalem, *Synodical Letter* 2.3.11). However, Maximus was the first to give the concept systematic importance.

³⁷ MAXIMUS THE CONFESSOR, *Ambigua* 5.2; ed. CONSTAS, Vol. 1, 32.

³⁸ MAXIMUS THE CONFESSOR, Epistle 6 (PG 91 432B), Epistle 7 (PG 91 436C-D), *Chapters on Theology and Economy* 1.3, *Ambigua* 20.2.

³⁹ MAXIMUS THE CONFESSOR, *Opuscula 27*, PG 91 280D.

resident intrinsically in God *and* manifest outward through His activity. Maximus in effect extends this duality to creatures, seeing each being as possessing a “natural energy” that enables it to engage in its characteristic forms of activity.

The Christology of Maximus ultimately triumphed at the Sixth Ecumenical Council, which explicitly affirmed two natural energies in Christ⁴⁰. The influential summary of dyoenergist Christology by John of Damascus in his *On the Orthodox Faith* draws heavily from Maximus, including a range of definitions of natural energy similar to those I have quoted⁴¹. John is also noteworthy for our purposes in that he provides a sweeping description of the divine energy as it is present throughout all creation:

The divine irradiation and energy is one, simple, and undivided, beneficently diversified in divisible things, dispensing to all of them the components of their proper nature while remaining simple... Toward it all things tend, and in it they have their existence, and to all things it communicates their being in accordance with the nature of each. It is the being of things that are, the life of the living, the reason of the rational, and the intellectual act of those possessing intelligence⁴².

This passage is plainly modeled on the description of the divine processions in Dionysius. By speaking of energy rather than procession, John in effect supplements the Dionysian picture of God as the first principle in a process of procession and return with that of God as perpetually active in all things, creating and sustaining them and calling them to himself.

We turn at last to the thinker who made the essence/energies distinction a subject of explicit and systematic discussion, Gregory Palamas. Palamas was primarily concerned to defend the uncreated character of the light beheld by the hesychasts, but this naturally led him to deal with the insistence of his opponent Barlaam that only the divine essence is uncreated. It was in response to this point that Palamas broadened the scope of the discussion to metaphysical issues. In order to show that more than just the divine essence is uncreated, he first cites the distinction – drawn, he says, by Dionysius – between the superessential divine essence and the “essential energies” or “essential powers” of God, such as goodness, life, and being⁴³. Although ‘energy’ is not a term Dionysius normally uses for the processions, the reason for the identification becomes clear in the next section, where Palamas cites the Maximian axiom that no essence can exist without its natural energy⁴⁴. Palamas thus reads Dionysius in light of Maximus, and particularly Maximus’s concept of natural energy.

⁴⁰ See the *Exposition of Faith* issued by this Council, which affirms two natural energies in Christ along with two natural wills; N.P. TANNER, ed., *Decrees of the Ecumenical Councils*, London 1990, Vol. 1, 128–30.

⁴¹ JOHN OF DAMASCUS, *On the Orthodox Faith* 59; cf. 36–37.

⁴² JOHN OF DAMASCUS, *On the Orthodox Faith* 14, ed. P.B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Berlin 1969–88, Vol. 2, 42–43.

⁴³ GREGORY PALAMAS, *Triads* 3.1.23.

⁴⁴ GREGORY PALAMAS, *Triads* 3.1.24.

Returning to the same subject in the next treatise, Palamas adds to the natural energies the “uncreated works” (that is, the things around God) spoken of by Maximus:

Not only the divine powers (which you will often find called natural energies by the Holy Fathers) but also the ‘works of God’ are without beginning, as the Fathers also rightly affirm... For was there not need for the work of providence even before creation, so as to lead each created thing at the appropriate time out of non-being? Was there not need for a knowledge fitting to God, so that things might first be known and then chosen, even though not in time?.. And how could one conceive of a beginning of God’s self-contemplation?⁴⁵

Palamas goes on to add the further instances of the divine will, which is uncreated yet not the same as the divine essence, and the predeterminations (*proorismoi*) by which God foreordains the existence of creatures. Although he does not explain it further here, this reference to “predeterminations” is undoubtedly an allusion to the definition in *Divine Names* 5.8 of the *logoi* that lead creatures into being as “predeterminations and divine and good acts of will”⁴⁶. Later in the same treatise, Palamas goes on to include these *logoi* explicitly among the divine energies. They are, he explains, realities that are “between” the divine essence and creatures, which preexist in the divine mind and by which all things are made⁴⁷. They are also that by which God is even now known and perceived, the “paradigmatic and perfective power and energy of all things”⁴⁸.

In later works, Palamas often speaks comprehensively of the divine “procession and energy”, using these terms more or less synonymously. He gives particular weight to the passage in *Divine Names* 2.5 referring to “the substance-bestowing, life-bestowing, wise-making, and other gifts of the Goodness that is Cause of all, in accordance with which the things that are imparticipably participated are praised on account of the participations and those that participate”⁴⁹. Here the divine “participations” and gifts are situated between “the God that is the Cause of all” and the creatures that participate in them. Palamas identifies these participations and gifts with the divine procession and energy, and both in turn with the divine *logoi*:

The energy which bestows substance, life and wisdom and which in general creates and conserves created beings is identical with the divine acts of will [that is, the *logoi*] and the divine participations themselves and the gifts of the Goodness that is the Cause of all⁵⁰.

⁴⁵ GREGORY PALAMAS, *Triads* 3.2.6; ed. J. MEYENDORFF, *Défense des saints hésychastes: Introduction, texte critique, traduction, et notes*, Second edition, Leuven 1973, 653.

⁴⁶ DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *Divine Names* 5.8 824C; ed. SUCHLA, Vol. 1, 188. This definition was given further currency by MAXIMUS THE CONFESSOR, who cited it twice (*Ambigua* 7.24, *Questions to Thalassius* 13.2).

⁴⁷ GREGORY PALAMAS, *Triads* 3.2.24.

⁴⁸ GREGORY PALAMAS, *Triads* 3.2.25; ed. MEYENDORFF, 689.

⁴⁹ DIONYSIUS THE AREOPAGITE, *Divine Names* 2.5 644A; ed. SUCHLA, Vol. 1, 129.

⁵⁰ GREGORY PALAMAS, *One Hundred and Fifty Chapters*, Chap. 87, ed. R. SINKEWICZ, *Saint Gregory Palamas: One Hundred and Fifty Chapters*, Toronto 1988, 186; cf. *On Union and Distinction*, Chap. 13.

So here, too, we find the divine *logoi* (as well as the divine acts of will) embraced within the divine procession and energy.

It is striking to find the divine *logoi*, which Dionysius treats distinctly from the processions, so comprehensively identified with them. I believe that Palamas has correctly seen that to speak of the processions alone is insufficient to fully describe God's relation to creation. Dionysius is clear that the range of the being-making, life-giving, and wisdom-imparting processions is different, the first extending to all beings, the second only to those that are alive, and the third to those that are alive and rational. Yet what accounts for the existence of these individual things themselves? Even when we factor in that the being-making procession imparts sameness, difference, motion, and so on, we still need some account of the specific divine intention that defines how each being is unique while related to others through this complex web of relations. That is the role of the divine *logoi*. Palamas sees that the *logoi* are not acts separate from the processions, but merely the specific mode that the processions take in the case of each individual being – much as the life-giving and wisdom-imparting processions are themselves simply specific modes of that which imparts being.

Finally let me note one further terminological clarification made by Palamas. As I observed earlier, Gregory of Nyssa does not hesitate to refer to justice and other such positive attributes as “qualities inherent in God”. Drawing on a passage in *On Right Thinking* by John of Damascus, Palamas similarly refers to the natural energies as characteristics (*idiōmata*) of the nature. However, they are “from” (*ek*) the nature and caused by it, rather than vice versa, and it is in that sense that they are (in the language of the Cappadocians) “around” the nature⁵¹. Returning to the same subject later, he adds that they are characteristic (*charaktēristikai*) and indicative (*deiktikai*) of the nature, but not constitutive (*sustikai*) of it, much as being grammatical is characteristic and indicative, but not constitutive, of human nature. *Energeia* in one sense (*idiōs*) is the use (*chrēsis*) of the innate power, and in another sense it is the power itself, but the ambiguity does no harm, for these two always follow upon one another⁵².

These are, then, the ways in which the various names and attributes of God came to be unified under the single concept of the divine energies. Palamas thereby drew together the great diversity of patristic expressions into a single comprehensive vision of the relationship of God to creatures, one that exhibits how both the perfections of creatures and their individual uniqueness are due to the indwelling activity of God.

Список литературы / References

Bradshaw, D. “The Divine Energies in the New Testament”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 2006, Vol. 50, No. 3, pp. 189–223.

Decrees of the Ecumenical Councils, ed. by N.P. Tanner. London: Sheed and Ward. 1990. 1342 p.

⁵¹ GREGORY PALAMAS, *On the Divine Energies*, Chap. 10.

⁵² GREGORY PALAMAS, *On the Divine Energies*, Chap. 23.

- Dillon, J.M. *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Second edition, Ithaca. New York: Cornell University Press, 1996. 430 p.
- Dionysius the Areopagite. *The Divine Names and Mystical Theology*, Vol. 1, ed. by B.R. Suchla, G. Heil, A.M. Ritter. Berlin: Walter de Gruyter. 1990.
- Gregory of Nyssa. *On the Holy Trinity*, ed. by W. Jaeger, Vol. III, Gregorii Nysseni Opera, Leiden 1960–1996. 410 p.
- John of Damascus, *On the Orthodox Faith*, Vol. 2, ed. by P.B. Kotter, Berlin: W. de Gruyter, 1973.
- Larchet, J.C. *La théologie de énergies divines des origines à saint Jean Damascène*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010. 479 p.
- Maximus the confessor. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, Vol. I, trans. by N. Constat. Cambridge, Massachusetts: MIT Press. 2014. 501 p.
- Palamas Gregory. *One Hundred and Fifty Chapters*, a critical edition, ed. by R.E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. 288 p.
- Palamas Gregory. *Triads, Défense des saints hésychastes*, ed. by J. Meyendorff, Second edition. Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1973. 24 p.
- Schwarz, C.A. *God's Energy: Reclaiming a New Testament Reality*. Emmelsbüll: NCD Media. 2020. 320 p.
- Wear, S.H., Dillon, J. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition despoiling the Hellenes*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2007. 142 p.

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

М.А. Прасолов

Существование Бога и ресурсы метафизического персонализма

Михаил Алексеевич Прасолов – доктор философских наук, Воронежская духовная семинария. Российская Федерация, 394033, г. Воронеж, Ленинский пр., д. 91; e-mail: prasolovm@mail.ru

В статье представлен анализ и оценка метафизического персонализма – группы персоналистов, включавшей как русских (Л.М. Лопатин, А.А. Козлов, П.Е. Астафьев, С.А. Аскольдов, Е.А. Бобров), так и немецких (Г. Тейхмюллер) философов – в контексте современных дискуссий о существовании Бога. Ценность и перспективность метафизического персонализма определяется его характерными особенностями: сознательной задачей создания персоналистической метафизики как системы, пониманием метафизики как рациональной философии, критическим отношением к собственным методам, использованием рациональной контраверсивной аргументации в полемике, стремлением к метафизическому обоснованию христианского теизма. В статье рассматривается, каким образом метафизический персонализм ставит и решает проблему реальности субстанции как понятия, необходимого для обоснования существования Бога. Понятие субстанции представлено в рамках аристотелевской традиции, как реальное самотождественное единство, источник и центр активных сил. Особенное внимание персонализм сосредоточил на доказательстве равной реальности как субстанции, так и ее актов. Понятие субстанции обосновывается из данных непосредственного сознания («внутреннего опыта»). Признается реальность только духовных, самосознающих индивидуальных субстанций. Иные субстанции могут мыслиться по аналогии с субстанцией человеческого субъекта. Но критерий дифференциации субстанций различного онтологического статуса остается неясным. Онтологический аргумент требует аналитики понятия бытия, которая также строится на основе структуры сознания, включающей субстанцию я, ее деятельности и содержание деятельности. Непосредственное сознание человека является архетипом всякого бытия. В сознании собственного бытия человеку открыт непосредственный доступ к действительности Бога. Очевидность существования Бога есть следствие самоочевидности сознания субстанционального субъекта. Метафизический персонализм средствами рациональной метафизики обосновывал существование Бога через структуры и непосредственный опыт сознания субъекта.

Ключевые слова: существование Бога, метафизический персонализм, Л.М. Лопатин, А.А. Козлов, П.Е. Астафьев, Г. Тейхмюллер, субстанция, сознание, бытие, субъект

Ссылка для цитирования: *Прасолов М.А.* Существование Бога и ресурсы метафизического персонализма // *Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches.* 2020. Т. 4. № 2. С. 71–90.

Есть два проблемных «поля», напряженное пересечение которых будет нас интересовать в данной статье. Первое «поле», которое для классической рациональной теологии и философии религии всегда было центральным и фундаментальным, включает в себе множество дискуссионных вопросов, связанных с обоснованием существования Бога. В современной философской теологии, по крайней мере, в ее англо-американском варианте, отмечается некоторое охлаждение интереса к этому «полю», причинам и следствиям которого могут предлагаться различные объяснения [Шохин, 2018, с. 380–383]. Однако спад интереса не может быть основанием изменения центрального статуса проблематики реальности Бога. Скорее, сам интерес нуждается в реактивации.

Второе «поле» охватывает дискуссии вокруг проблем персонализма. Здесь царит сейсмическая активность, как в теологическом (например, недавняя полемика митрополита Иоанна (Зизиуласа) и Ж.-К. Ларше), так и в философском дискурсе. Очевидно, что для христианского теизма проблема личного Божества является ключевой. По нашему мнению, современная ситуация в этом «поле» порождает значительные трудности именно в контексте метафизической проблематики. Чрезмерную неопределенность мы встречаем, если пытаемся выяснить теоретические принципы или методы персонализма. Исследователи констатируют, что персонализм «...это диффузное и эклектическое движение, не имеющее общей точки отсчета» и что он «...не был теоретической философией» [Williams, Bengtsson, 2018; Bengtsson, 2006, р. 1–2]. Поэтому преобладающий интерес исследователей персонализма носит историко-философский характер или смещается в сторону «истории понятий». Сходную картину наблюдаем в отечественной полемике по поводу «православного персонализма», сосредоточенной, главным образом, на интерпретации патристических текстов и терминологии (например, накаленная дискуссия вокруг известной статьи В.Н. Лосского [Шичалин, 2018, с. 325–359]). Казалось бы, мы должны склоняться к пессимистической оценке персонализма и испытывать неуверенность в осмысленности самого словосочетания «метафизический персонализм».

Однако, поскольку персонализм весьма разнообразен и его ресурсы в той или иной степени все равно используются в современных дискуссиях, ситуация, на наш взгляд, не столь безнадежна. Среди пестрой персоналистической философии стоит обратить внимание на группу авторов, которых с долей определенной условности можно именовать представителями «русского метафизического персонализма». Обычно этих философов именуют «неолейбницанцам» [Половинкин, 2002, с. 90–96], хотя это название достаточно условно. Речь идет о таких философах, как Л.М. Лопатин (1855–1920), А.А. Козлов (1831–1901), П.Е. Астафьев (1846–1893), Е.А. Бобров (1867–1933) и С.А. Алексеев (Аскольдов) (1871–1945). Можно было бы назвать ряд мыслителей, более

или менее им единомышленными, но мы ограничимся только еще одним именем – немецкого философа Густава Тейхмюллера (1832–1888) [см.: Schwenke, 2006; Schwenke, 2009, р. 2–24; Швенке, 2009, с. 211–239; Козлов, 1894а; Аскольдов, 1901, с. 768–769; Стродс, 1984, с. 80–103; Бердникова, 2018, с. 353–364].

Тейхмюллер, ученик Ф.А. Тренделенбурга (1802–1872), автор основательных трудов по античной философии, истории понятий, философии религии и метафизике, является настоящим изгоем германской философии, как в идейном (за критику Канта в среде неокантианской профессуры), так и в географическом (вытеснен из Базеля в Дерпт) и историческом отношении. В новейших общих исследованиях по истории персонализма ему не уделяется никакого внимания [Bengtsson, 2006, р. 54]. Русские персоналисты в своих метафизических предпочтениях были близки Тейхмюллеру, либо испытали влияние его трудов (А.А. Козлов, С.А. Аскольдов), либо были его прямыми учениками (Е.А. Бобров).

В качестве самоназвания эта группа философов использовала чаще всего термин «спиритуализм», но он их не удовлетворял, ибо «по соозначению напоминал о материализме» [Козлов, 1898, с. 124]. Поэтому «спиритуализм» уточнялся: Лопатин говорил о «конкретном спиритуализме» [Лопатин, 1891, с. 311], Козлов предлагал термин «панпсихизм», на котором, впрочем, сам не настаивал [Козлов, 1898, с. 122]. Три варианта самоназвания использовал Бобров: «эгоизм», «персонализм», «критический индивидуализм» [Бобров, 1898а, с. 40; 1894, с. 9]. «Критической монадологией» называл свою философию П.Е. Астафьев [Астафьев, 1893, с. I]. Ученик Тейхмюллера, Я.Ф. Озе предпочитал «абсолютный персонализм» [Озе, 1897, с. 185]. Но, конечно, суть дела не в названии.

Укажем несколько причин, почему, на наш взгляд, имеет смысл припомнить наследие этой группы персоналистов, причем именно в контексте проблематики философской теологии. Во-первых, мы имеем дело с сознательной постановкой задачи создания персоналистической метафизики. Ради этого персоналистам пришлось затратить немалые критические усилия для обоснования и апологии метафизики как таковой, ибо в то время, когда преобладали позитивистские и иные антиметафизические установки, метафизике отказывали не только в статусе науки, но и рационального знания вообще. Метафизике персоналисты давали вполне классическое, аристотелевское определение: наука о сущем как сущем. По словам Козлова, подлинный предмет философии есть «безусловно сущее» [Козлов, 1898, с. 93]. С ним согласен Лопатин, для которого метафизика – это «знание всякой действительности, ... знание действительных вещей», «совокупность основоположений разума, определяющих общую природу действительно сущего и его отношение к миру наших восприятий» [Лопатин, 1886, 119–120]. Метафизика, полагает Тейхмюллер, есть «наука о принципах», «все, чему она учит, имеет отношение к бытию», она позволяет обоснованно различать мир действительный и мир кажущийся [Тейхмюллер, 1913, с. 27].

Во-вторых, персоналисты желают строить рациональную метафизику, вести полемику с помощью рациональной аргументации. Отсюда принципиальное дистанцирование от «метафизики веры», различных «экзистенциальных»

или романтических форм персонализма. Всякая метафизика есть «онтология разума,.. или рационализм» [Лопатин, 1886, с. 136]. Это «знание, выражающее действительную природу вещей и дающее доказательство действительности опыта», почему и «нужно *приходить* к метафизическим предположениям, а не *исходить* из них» [Там же, с. X, 134].

В-третьих, для метафизического персонализма характерен проблемный подход как к критике своих оппонентов, так и к постановке своих собственных целей. В критике используется не историко-философские описания, но типологический критерий. Метафизическая теория достойна внимания, если в ней есть «ясность и простота логической конструкции, внутреннее единство и взаимная ответственность делаемых допущений, строгость и беспристрастная последовательность в развитии усвоенных предпосылок, а через это и логическая законченность в получаемых результатах» [Там же, с. VIII–IX]. Неудивительно, что для персоналистов характерен критический прием *reductio ad absurdum*, который позволяет им не только опровергать своих противников, но и обосновывать убедительность собственных положений. Также немаловажно, что персоналисты стремятся избегать страсти к оригинальности ради нее самой, этой «боязни банального, которая подобно *horror vacuū* в физике отклоняет философскую мысль от всех естественных точек зрения» [Алексеев, 1914, с. 23]. Свою задачу персонализм формулирует следующим образом: «*только такая метафизическая гипотеза достигнет своей цели и может претендовать на объективное признание, из которой логически объясняется и выводится непосредственная действительность нашего субъективного опыта, по крайней мере, в ее наиболее существенных особенностях, качествах и законах*» [Лопатин, 1996е, с. 354].

Наконец, представители персонализма стремились к метафизическому обоснованию христианского теизма [Teichmüller, 1886, S. XXVIII, 541; Тейхмюллер, 1913, с. 10; Козлов, 1895, с. 457–458]. Они убеждены, что «Откровение и философия могут мирно идти рука об руку» и необходимо «энергично продолжать рационалистические выработки понятий о Боге» [Козлов, 1895, с. 566–567]. Если к этим отличительным признакам метафизического персонализма еще добавить плотную укорененность в античной и новоевропейской философской традиции и профессиональное университетское образование, то, на наш взгляд, метафизический персонализм вполне заслуживает особого внимания со стороны интересующихся философской теологией.

Поэтому в данной статье мы попытаемся оценить ресурс и перспективность метафизического персонализма в контексте современной проблематики обоснования существования Бога. Мы думаем, что актуальность полузабытых философов станет более очевидной и это позволит расширить работающую сферу отечественной рационально-метафизической традиции. Конечно, в полной мере достичь этой цели мы в пределах одной статьи не сможем, почему вынуждены нескромно сослаться на собственную монографию [Прасолов, 2007], но ключевые, по нашему мнению, темы метафизического персонализма, непосредственно связанные с проблемой существования Бога, постараемся представить.

Дискуссии о существовании Бога тесно связаны с проблемой субстанции. Как замечает Р. Суинберн, «постулировать одну субстанцию – значит сделать

очень простое допущение» [Суинберн, 2014, с. 141]. Для метафизического персонализма связь проблемы субстанции и реальности Бога – очевидна и принципиальна: «Бог не может быть ничем иным, кроме как субстанцией» и «без субстанции сомнительна реальность Бога» [Козлов, 1895, с. 457, 560]. Может быть, допущение – просто, но сама проблема – не проста: «...философия всегда признавала субстанциальность очень многих воспринимаемых вещей» [Лопатин, 1886, с. 62]. Свою современность персоналисты упрекали в пренебрежении к «принципиальной и систематической постановке идеи субстанции» [Козлов, 1894, с. 32], в чем они видели «корень тенденций современности к небытию, а не к неизменному в своем составе существу» [Алексеев, 1914, с. 379].

Персоналисты определяли субстанцию как то, что составляет основание чего-либо. В понятии субстанции подразумевается неизменное, независимое, самостоятельное бытие [Козлов, 1888, с. 7], утверждается, что во всем есть то, из чего оно. Весь смысл понятия «субстанция» состоит в апелляции к высшему или содержательнейшему, к «лежащей под» глубине бытия [Алексеев, 1914, 286, 287]. Такое понимание субстанции как некоего «подлежащего» данного многообразия качеств и состояний философы называют «общелогическим» (Лопатин) или «номинальным» (Козлов) [Лопатин, 1891, с. 213; 1996d, с. 323, 324; 1996b, с. 175; Козлов, 1888, с. 7]. Если общелогическое понятие субстанции является общим для всех направлений философии, то «реальное» (Козлов), или «метафизическое» (Лопатин), его значение зависит от основного начала, которого держится та или иная философская школа [Козлов, 1888, с. 7; Лопатин, 1996d, с. 323]. Невнимание к данному обстоятельству может привести к тупиковым вариантам метафизики. Например, метафизика Спинозы построена на ошибочном смешении общелогического и метафизического значения понятия субстанции. Получалось, что если субстанция – это только Бог, то все, что не есть Бог, не может быть и субстанцией. Необходимо отвергнуть несколько типичных ошибочных пониманий природы субстанции. Субстанция не есть вещь в обычном смысле слова, как, например, камень. Все, что слышим, видимо, осязаемо, все подлежащее внешним чувствам, – тоже не субстанция. Мир в целом – не субстанция, как и атом в физическом понимании. Человека, без дополнительных разъяснений, также нельзя назвать субстанцией [Козлов, 1888, с. 8–16]. Эти отграничения понятия субстанции верны, потому что субстанция есть нечто нераздельное, единое само в себе и само по себе [Там же, с. 8]. Таким образом, первый признак субстанции – самотождественное единство [Лопатин, 1891, с. 213]. И, как следствие, субстанция – пребывает, есть всегда одно и то же [Там же, с. 213–214, 296].

В первоначальных определениях субстанции для персонализма открываются широкие возможности разработки таких понятий, как единичность, одно, многое, иное, всегда бывших первой радостью всех диалектиков. Неслучайно Лопатин, говоря о задаче объяснить «живую связь» одного и многого, вспоминает платоновский «Парменид» [Лопатин, 1886, с. 403–404, 406; 1891, 260]. Тейхмюллер убежден, что «ни один из современных философов не вышел за пределы задачи, поставленной Платоном в “Пармениде”» [Тейхмюллер, 1913, с. 6]. «Каждая единичность, – по словам Аскольдова, – может послужить

основой построения идеального», потому что «все осмысленное может создаваться тем, что, будучи единым, может вникать в содержание многого» [Алексеев, 1914, с. 376, 377; Аскольдов, 1903, с. 458]. Однако персоналисты ограничиваются фиксацией факта самотождественного единства субстанции, не развивая возможную здесь диалектику.

С упорной настойчивостью персоналисты будут отстаивать реальность субстанции [Козлов, 1890, с. 134; 1892, с. 45; 1894а, с. 529; 1894б, с. 19, 32–33; Лопатин, 1891, с. 215; Бобров, 1894, с. 23]. Чтобы обосновать и оправдать свое убеждение, философам пришлось вступить в острую критическую борьбу с большинством философских учений, определявших в то время «современность». Речь шла о преодолении представлений о субстанции, свойственных рационализму, позитивизму, материализму, кантианству разных толков, гегельянству, скептицизму. Рационализм Декарта не устраивал наших философов своим необоснованным дуализмом телесных и духовных субстанций [Аскольдов, 1900, с. 86; Лопатин, 1996d, с. 324]. Дуализм нарушает принцип единства субстанции. Позитивизм и материализм либо отрицают реальность субстанции, заменяя ее сериями явлений [Бобров, 1898b, с. 31], либо тайком и неосознанно утверждают бытие исключительно материальной субстанции [Козлов, 1889, с. 60]. Несостоятельна позиция гегелевского панлогизма, отождествляющего субстанцию с понятием [Козлов, 1894а, с. 529; 1898, с. 152; Алексеев, 1914, с. 361]. Скептицизм Юма опровергается тем, что Юм необоснованно перенес методы, подходящие для исследования материи и вещества в пределах ньютоновой физики, в область духа, где необходим иной метод. Юм не дает ясного ответа, откуда происходят первоначальные впечатления и упускает возможность отношений между впечатлениями и идеями. Также Юм не обратил внимания, что еще в нашем опыте дано сознание о собственных действиях. Субстанция неосознанно чисто грамматически подменяется местоимением «мы» или выражениями «доказано», «очевидно» и т.п. Реальность одних только феноменов немислима без признания реальности субстанции, ибо явление уже требует сущности [Козлов, 1888, с. 39, 40–45; Лопатин, 1996а, с. 147–150, 154].

Наряду со скептицизмом Юма «самым серьезным врагом персонализма» [Бобров, 1894, с. 43] признается кантовский критицизм. Кант, по мнению персоналистов, опасался допустить в единстве апперцепции восстановления реальности духовной субстанции, почему и отнес понятие субстанции к «аналогиям опыта». Ведь, по Канту, аналогия опыта есть «лишь правило, согласно которому единство опыта... должно возникнуть из восприятий и которое как основоположение должно иметь для предметов (явлений)... только регулятивную значимость» [Кант, 1994, с. 186]. Субстанция является одним из правил, обеспечивающих постоянство опыта. Таким образом, субстанция у Канта лишена права на реальность, так же как и трансцендентальное единство апперцепции приобретает формальный, логический характер [Аскольдов, 1900, с. 86; Лопатин, 1891, с. 303; 1996с, с. 220–221]. Учение Канта о вещи-в-себе привносит дополнительные осложнения. Согласно Боброву, вещь-в-себе у Канта иногда является как реальная субстанция, данная в чувствах, а субстанция предстает как внешняя вещь-в-себе [Бобров, 1898b, с. 18–19]. Ни то, ни другое

не может устраивать философию персонализма, поскольку признается достоверность только внешнего опыта; допускается возможность существования только материальной субстанции; отрицается связь – и существенная, и познавательная, – между сущностью и явлением. Если Кант прав, то нет возможности представить субстанцию как реальную деятельную силу. Утверждение, что субстанция в явлениях не выражается – «коренная ложь» [Лопатин, 1903, с. 78].

«Общелогическое» определение субстанции включает и коррелятивное ему понятие акциденции. Если субстанция пребывает, то акциденции – «то, что *бывает*» [Козлов, 1888, с. 7]. Акциденции относятся к субстанции. Однако, как предупреждает Козлов, говорить, что акциденции находятся «в субстанциях», не безопасно, ибо это не точное, а фигуральное выражение, взятое из пространственных отношений. Акциденции относятся к субстанции, от нее зависят и связаны в ее единстве. Так как субстанция есть реальное и пребывающее единство, которое не изолировано от своих явлений, но в них присутствует, и присутствует реально, то свойства субстанции столь же реальны, как она сама. Персоналисты настаивают на полной реальности как самой субстанции, так и всех ее акциденций [Козлов, 1890, с. 134]. Поскольку реальное есть само по себе сущее, то все сущее исчерпывается субстанциями и акциденциями субстанций [Козлов, 1888, с. 12; 1894b, с. 19].

По мысли русских персоналистов, ни субстанцию, ни ее свойства нельзя воспринимать статически. Субстанция – это реальная активность, сила, а ее свойства – это реальные силы, деятельности, акты. Субстанция – это источник и центр деятельных сил [Лопатин, 1891, с. 214]. В этом отношении персоналисты действительно следуют за Лейбницем (скрывающим Аристотеля), согласно которому «субстанция есть существо, способное к действию» [Лейбниц, 1982, с. 404]. Реальная субстанция есть живая мощь своих действий, мощь действия в своих актах. Действительно сущее должно в себе содержать силу и мощь [Лопатин, 1886, с. 145; 1891, с. 215, 259]. Все акты субстанции образуют единый «живоподвижный» организм [Козлов, 1898, с. 130–131]. Как субстанция едина сама в себе, так и все ее акты обладают единством друг с другом, хотя в этом единстве не теряют своих различий: «в душе нет ничего в одиночку, нет разособленности актов, но акты отличны друг от друга». Организм актов – это неслиянное и нераздельное целое [Бобров, 1895, с. 16, 72; 1900, с. 142, 153, 155; Аскольдов, 1922, с. 40].

Единый организм актов нельзя рассматривать в отрыве от субстанции. Субстанция не трансцендентна, но имманентна всем своим актам. Эту имманентность нужно понимать как соотносительность субстанции и ее актов, по аналогии соотносительности сущности и явления. Реальность субстанции и реальность актов взаимообусловлены. Нельзя делить право обладания реальностью между субстанцией и ее актами. Реальность – их общее достояние. Субстанция – не только носитель и источник актов, но и хранилище всех прошлых актов и их результатов. В актах субстанция может раскрыть все богатство своей природы и содержания. Все акты столь же необходимы, как сама субстанция. Субстанция была бы ничто без каждого из актов. Акты субстанции относительно самостоятельны. Но не стоит впадать в обратную крайность: отрицать реальность субстанции и утверждать, что реальны только

акты. Лишь при допущении реальности субстанции может быть понятно и действительно единство актов [Лопатин, 1891, с. 219; 1996с, с. 213, 218; 1996d, с. 324; 1923, с. 59; Козлов, 1884, с. 242; 1890, с. 72–73; 1894b, с. 32–33; 1895, с. 563; Бобров, 1900, с. 147, 153].

Однако в реальности субстанции попытался усомниться П.Е. Астафьев, который признавал только реальность актов. Возникла полемика, в которой участвовали Козлов, Лопатин и Бобров [Астафьев, 1888; 1890a; 1890b; Козлов, 1889; 1890; 1893; Лопатин, 1891, с. 218–219; Бобров, 1900, с. 153]. Астафьев опасался, что если признать реальность неизменной субстанции, то она приобретает качество трансцендентного бытия. Тогда есть угроза, что сознание превратится в явление субстанции. Духовная же субстанция должна быть деятельна. Без момента деятельности, или акта, субстанция, по мнению Астафьева, совершенно никому неведома. Она теряет свойство быть реальной или идеальной. Такое понимание субстанции делает его негодным для построения метафизики [Астафьев, 1888, с. 3]. Деятельной может быть только субстанция, обладающая самоопределением и самосознанием. Бессознательная субстанция будет лишена собственной деятельности, а значит, бытия. Это – фикция, фантом. Отсюда радикальное неприятие Астафьевым, как и большинством персоналистов, метафизики бессознательного (например, А. Шопенгауэра и Э. Гартмана). Но если субстанция является самосознающей, то она не может быть неизменной. Она есть акт, усилие, вечное изменение. Неизменная субстанция только пребывает и может быть принята лишь как предмет веры, но не как первоначало метафизики [Там же, с. 4]. По мысли Астафьева, признание реальности субстанции низводит акты на положение чистой феноменальности. Поэтому «истинно сущим является знающая о себе деятельность». Кроме того, утверждение реальности неизменной субстанции будет играть на руку материализму, признающему реальность чувственных вещей, или гегельянству, признающему реальность понятий [Астафьев, 1890b, с. 109]. Как отметил Тейхмюллер по сходному поводу, Астафьев опасается, что понятие субстанции образовано по аналогии с чувственными вещами или понятиями [Teichmüller, 1889, S. 161–162].

На доводы Астафьева возражали другие персоналисты. По мнению Козлова, проблема состоит в вопросе «знаем ли мы о субъекте акта?», хотя все персоналисты исходят при его решении из признания «непосредственной данности актов». Для Астафьева непосредственное сознание тождественно актам внутреннего опыта, тогда как Козлов различает в сознании субстанцию (я), деятельности и содержания деятельности. Неизменность субстанции есть необходимое условие мыслимости всякого процесса или становления. Отрицая самостоятельность субстанции, считая ее производным началом, Астафьев неизбежно допускает отождествление субъекта (я) с той или иной его функцией или актом (разум, воля) [Козлов, 1889, с. 143–146; 1893, с. 123, 125]. Сходные аргументы выдвигают Лопатин и Бобров. Отвлекать от субстанции ее действия, по словам Лопатина, значит обращать их в субстанции. Если признавать действительность только за актами как таковыми, то в результате придется рассматривать одну и ту же деятельность и как субстанцию, и как ее продукт. Понятие субстанции все равно сохраняется, скрываясь

за необычной терминологией [Лопатин, 1891, с. 218–219; Бобров, 1900, с. 148]. Отрицание реальности субстанции, по его мнению, приведет в итоге к отрицанию человеческой личности, превратит ее в акт иных реальностей, будь то Бог или материя.

Полемика о реальности субстанции обнаруживает первооснования самого метафизического персонализма. Персонализм строит понятие субстанции на основе данных непосредственного реального сознания, «внутреннего опыта». Субстанция непосредственно и очевидно сознается. Проблема реального единства субстанции теснейшим образом взаимосвязана с проблемой реального единства сознания [Алексеев, 1914, с. 141–149, 193–195; Бобров, 1894, с. 50, 51, 55, 56; Козлов, 1888, с. 31–32, 69–70; 1889, с. 44–45; 1890, с. 135; 1894а, с. 528; 1895, с. 564; Лопатин, 1891, с. 302–304; 1923, с. 58–59; 1903, с. 98, 102; 1996б, с. 177, 190, 199, 201]. «Мы должны начать данным нам сознанием» [Teichmüller, 1889, S. 16], – выражал Тейхмюллер общее убеждение персоналистов. Таким образом, речь идет о субстанции – субъекте. Но в случае с персонализмом, субстанция – это не «абсолютный субъект» или «трансцендентальный субъект». Все варианты смещения индивидуальной субстанции с «субстанцией вообще», «субъектом вообще» ведут лишь к проективистским фикциям, к обезличиванию человека и Бога [Teichmüller, 1889, S. 171, 174; 1886, S. VII, XXV; Алексеев, 1914, с. 26–27]. Для персонализма равно недопустимо как несубстанциальное самосознание, так и несамосознающая субстанция. Субстанция – субъект есть дух, а дух есть «подлинная субстанция», «субстанция коренная» [Тейхмюллер, 1913, с. 102; Лопатин, 1996б, с. 201; 2004, с. 199–200; Козлов, 1889, с. 52–53; Алексеев, 1914, с. 291]. Реальность материальных субстанций отрицается. Здесь, на наш взгляд, первоисточник радикального имматериализма персоналистической метафизики, отрицающего реальность пространства, времени, движения и объясняющего мир как единство взаимодействующих, вечных духовных субстанций (монад). Персонализм прямо утверждает: «субстанция – это я»; «я есть единая, отдельная самобытная субстанция». Чем больше индивидуальности открывается в реальности, тем более субстанциальна эта реальность. Всякое иное понятие субстанции, в том числе Божественной, возможно только по аналогии с субстанцией индивидуального человеческого я [Teichmüller, 1886, S. 101, 107; Тейхмюллер, 1913, с. 98; Козлов, 1888, с. 31–32; 1889, с. 52–53; Лопатин, 1996б, с. 200; Бобров, 1894, с. 54–56; 1898б, с. 13–15; Алексеев, 1914, с. 371].

Если все сущее, по убеждению персоналистов, исчерпывается субстанциями и их акциденциями, при этом сущее доступно только сущему, то, следовательно, сущее есть индивидуальная субстанция. Сущее как индивидуальная духовная субстанция есть самая подлинная «*нутрь* человека». Доступ к сущему открыт в самом человеке: «сам субъект есть сущее и познание совершается в самом бытии» [Козлов, 1888, с. 12; 1898, с. 152; 1894а, с. 528; 1895, с. 564; Лопатин, 1886, с. 145; 1891, с. 260, 261; Астафьев, 1893, с. III, 188; 1892а, с. 452–453; 1892б, с. 503; Бобров, 1895, с. 26; Schnädelbach H., 1991, S. 234–235]. Однако для христианского теизма здесь возникает задача различения субстанции я и субстанции Бога, или различения тварной и нетварной природы.

Среди персоналистов в этом вопросе не было единомыслия. В одних случаях, несмотря на оговорки, трудно уловить принципиальные различия между субстанцией человеческого «имярека» и субстанцией Божества. Онтологический статус индивидуальных субстанций характеризуется столь возвышенно, что возникает впечатление их совечности Божественной субстанции. Возможно, здесь скрывается причина склонности некоторых персоналистов к признанию метемпсихоза [Козлов, 1898, с. 42; Бобров, 1900, с. 146–147; Алексеев, 1914, с. 379]. Но в других случаях утверждается, что индивидуальные субстанции несовершенны в силу своей конечности. Сила и энергия их актов слаба, сфера их действия ограничена, интенсивность существования изменчива, они нуждаются в совершенствовании и эволюции, чему препятствует их же собственное стремление к самоутверждению [Лопатин, 1891, с. 308–310; Козлов, 1888, с. 52; 1889, с. 66; 1898, с. 3, 11]. Объяснение подобной противоречивости требовало бы от персоналистов основательной разработки учения о творении мира. Относительно метода аналогии мнения персоналистов совпадали. Индивидуальная субстанция нашего я есть аналог Божественной субстанции («как в случае... так же и в случае...») [Teichmüller, 1886, S. 101, 107; Тейхмюллер, 1913, с. 74; Аскольдов, 1922, с. 33–54].

Очерк проблематики субстанции в метафизическом персонализме демонстрирует вполне актуальный для современной философской теологии набор дискуссионных тем, где персоналисты могут оставаться полноценными участниками обсуждения: реальность субстанции, как материальной, так и нематериальной; природа связи субстанции и ее актов; метод аналогии; обоснование аргументов в пользу существования Бога от сознания и его структуры; различие субстанций разного онтологического статуса [см.: Hoffman, Rosenkranz, 1994; 1997].

В текстах метафизического персонализма мы не найдем специальной разработки «доказательств» бытия Бога. Хотя персоналисты посвятили десятки страниц обоснованию телеологии или анализу закона причинности, они не использовали этот ресурс для космологического или теологического аргумента. Интерес был проявлен только к онтологическому аргументу. По словам Козлова, онтологическое доказательство бытия Божия исходит из мысли о существовании Бога и убеждения, что «нельзя подумать о таком существе, как Бог, не признавая тем самым его бытия». Философ соглашался, что «мысль о величайшем не бессмысленна» и не противоречива: «Если кто подумает о Боге как *совершеннейшем существе* и будет при этом отрицать Его существование, то есть предполагать, что совершеннейшему чего-то недостает, того, что есть у самого ничтожнейшего существа (то есть бытия), тот впадает в противоречие». Но онтологическое доказательство имеет существенные недостатки. В нем смешиваются бытие реальное и «идейное» (мыслительное). Во всяком понятии есть только «идейное» бытие, ибо «всякое понятие *что-нибудь есть*»; в языке это выражается связкой [Козлов, 1889, с. 15, 17, 19; 1895, с. 558]. В онтологическом аргументе, считает Козлов, ни одно понятие не определено. Для обоснования аргумента, необходимо выяснить, «что такое *бытие* вообще».

Поэтому русского персоналиста не удовлетворяет критика данного аргумента у Канта. Бытие Кант определяет как «положение вещи» и понятие бытия как «опытное понятие». Когда мы говорим «*что-то есть*», то этим «*есть*»

ничего не прибавляем к этому «что-то». Также и в случае Бога, будет все равно сказать, что Бог *есть* или высказать *мнение* о Нем. Реальный признак бытия для Канта состоит в том, что вещь, в которой этот признак утверждается, доступна чувственному опыту или прямому выводу из него. В этом случае кантовское опровержение онтологического аргумента будет верным. *Есть* – предикат не вещи, а мысли о вещи, поэтому к слову *есть* требуется мысленная добавка, что предмет мысли дан чувственному опыту, иначе слово *есть* – пустое слово. Но Козлов спрашивал: «Зачем же, ничего не означающее слово присоединяется ко всем перцепциям?» Кант не мог опровергнуть онтологического доказательства бытия Бога, поскольку для него «самая мысль о Боге невозможна». Возможность для Канта есть то, что подлечит условиям пространства и времени. Бог не может подлежать этим условиям, значит Он – немислимое и противоречивое понятие. «Совершеннейшее Существо» у Канта оказывается в противоречии с его теорией познания и теоретической философией. Как думал Козлов, на роль понятия бытия у Канта могла претендовать только вещь-в-себе, а потому, отвергая онтологический аргумент, Кант отвергал свою концепцию вещи-в-себе [Кант, 1994, с. 452–455; Козлов, 1889, с. 5, 14, 21–32].

Поскольку «в истории философии мы постоянно встречаемся с фактом отождествления понятия Бога с понятием бытия», метафизический персонализм втягивается в разработку проблемы бытия. Существенные достижения здесь принадлежат Тейхмюллеру, другие персоналисты (Козлов, Бобров, Аскольдов) уже следовали за ним. Тейхмюллер предполагает, что мы обладаем сознанием различных идей в «лексикографической» стадии и в стадии языковой, равно присущего любому человеку. Первый метод определения понятия бытия – языковой и чисто эмпирический. На этом этапе в стороне должна остаться «фата-моргана» чувственно-воспринимаемого мира, обозначающаяся в языке существительными и собственными именами [Тейхмюллер, 1913, с. 34–39]. В итоге мы получим три значения глагола *быть*: 1) логическое бытие в виде «связки», которое отвечает на вопрос *что* (Was) *это такое?*; 2) бытие как существование или наличность (союз *что* (Daß) и временные формы глагола); 3) бытие как субъект (местоимение *я*). Эти три группы есть «топика идеи бытия» [Тейхмюллер, 1913, с. 41; Teichmüller, 1889, S. 101]. Трудно, как считает Тейхмюллер, установить смысл бытия в значении *существо*, ибо оно чрезвычайно просто и на него не обращают внимания. Если мы устраним все названия чувственных вещей, то останется только местоимение *я*. Другие местоимения (*ты*, *он*) созданы в процессе познания как проекции по аналогии с *я*. Поэтому *я* никогда не употребляется как предикат. *Я* есть основание бытия. Так как бытие без предиката не содержит в себе ничего кроме бытия, то в языке субъект признается сущим [Тейхмюллер, 1913, с. 61–75].

Ограничиваться словами-символами, однако, нельзя. Следует перейти к данным непосредственного сознания, в котором также обнаруживаются три группы. Первая – бытие идейное (*ideelle Sein*), которое, в широком смысле, «обозначает все охваченное познанием содержание сознания», а в узком смысле – «содержания познавательной функции» [Teichmüller, 1889, S. 17, 101]. Содержание мышления постоянное меняется. Сравнивая акты и содержания актов, мы получаем понятия, которые выражают сразу содержание отдельных актов, каково бы оно ни было. Идея, которая тут возникает, сама есть не какое-

либо содержание, а отношение всяческого содержания вообще к постоянно меняющимся актам души. В языке эта идея выражается вопросом «*что (Was) это такое?*». Деятельности всегда нужно соотносить с каким-либо содержанием. Когда мы мыслим, то мыслим *нечто*, содержание или предмет мышления. Этой категорией выражается только одна сторона бытия – идейное бытие [Тейхмюллер, 1913, с. 76–78; Teichmüller, 1889, S. 101].

Вторая группа – это реальное бытие (*reale Sein*). Деятельности меняются, но мы припоминаем, что одна и та же деятельность возвращается вновь. Содержание, возвращающееся в сознание, мы считаем тем же, но деятельности не остаются одними и теми же. Соотнесение деятельностей с идейным бытием порождает новые категории реального бытия [Тейхмюллер, 1913, с. 78–80]. Идейное бытие всегда одно, а не многое; реальное бытие может быть каким угодно по числу. Идейное бытие – самоотжественно, реальные же деятельности всегда иные, никогда не повторяются. Никто из собственного опыта не знает бессодержательных ощущений или мыслей, в которых бы ничего не было. Только с переменной содержания получают другие деятельности. Поэтому остается признаться единое бытие, которое сознает свою наличность и свое содержание [Там же, с. 80–81].

Этим единством является субстанция или *я (Ichheit)*. Только при допущении субстанциального единства *я* возможно мышление. Признавая *я* или субстанцию, мы можем понимать ход событий в сознании. Знание об актах и их содержании возможно, если *я* всегда присутствует во всех своих деятельности. Так упраздняется разделение акта и его содержания. Знание о деятельности и ее содержании – это сознание; знание о своем *я* – самосознание. По свидетельству самосознания, всяческое бытие покоится в *я*; на него, как на единство и источник, сводит самосознание свои деятельности [Тейхмюллер, 1913, с. 81–87; Teichmüller, 1889, S. 158–198].

Понятие бытия идейного нельзя определить без понятия бытия реального, они коррелятивны. Идейное бытие – совокупность или объединение всего данного сознания в противоположность реальному бытию. Только в соотношении какого-либо содержания с *я* получается деятельность. Поэтому и деятельность, как понятие, обладает действительностью, т.е. это действительный акт нашего *я* [Тейхмюллер, 1913, с. 87–91; Teichmüller, 1886, S. 157]. *Я* – это пункт сознания, данное нумерическое единство, становящееся сознательным и служащее основанием для соотнесения с ним данного в сознании идейного и реального бытия [Teichmüller, 1889, S. 181]. Что такое *быть* мы знаем через самих себя. Мы непосредственно сознаем свое собственное существование: «*это знание о себе, своих деятельности и их содержании есть все, что мы понимаем под бытием*» [Тейхмюллер, 1913, с. 100].

Сходным образом решает проблему понятия бытия Козлов. По его мнению, у всех людей есть критерий понимания бытия, который содержится в первоначальном сознании. Сознание имеет трихотомическую структуру: 1) сознание о содержаниях; 2) сознание о деятельности; 3) сознание о субстанции, или *я* [Козлов, 1889, с. 42, 44–45]. Понятие бытия не принадлежит простому сознанию, но содержит «в основе своей *все три* группы этой области». Мышление – это посредник между различными областями сознания, живая сила, приводящая разнообразные области сознания в организованное

единство. Бытие как *содержание* – это «совокупность всех действительных объектов, которые суть результаты деятельности субъекта». Бытие как *деятельность* есть «совокупность всех действительных актов, производящих объекты». Я – это совокупность и единство объектов и деятельностей. Я пребывает в этой совокупности единым и неизменным [Козлов, 1889, с. 46–51]. Это единство нельзя понимать в смысле материальных вещей или механической суммы. Все деятельности и созерцания без я суть ничто, поскольку я – это «*субстанциальное единство*». «Единственным источником для познания нашего субстанциального бытия есть *самосознание* или непосредственное сознание о нашем бытии». О всяком другом бытии мы заключаем по образцу собственного бытия, которое служит для нас архетипом всякого бытия [Козлов, 1889, с. 52–53; 1898, с. 42, 43]. Таким образом, «*бытие есть понятие, содержание которого состоит из знания о нашей субстанции, ее деятельностях и содержании этих деятельностей в их единстве и отношении друг к другу*» [Козлов, 1889, с. 53]. Понятие бытия «предполагает нас самих как *сущее*, ибо только сущему *доступно* сущее, только у него оно опирается на *прямое сознание своей субстанции*» [Козлов, 1895, с. 564]. На вопрос «что это?» мы можем ответить, создавая понятие, но само бытие мы не создаем. Поэтому «спор о действительности невозможен без того, что действительность как-либо дана предварительно в сознании, а потому и может быть различаема, понимаема и утверждаема, как действительность, в отличие от чего-либо мнимого». Простое сознание «есть само по себе нечто *невыразимое и несказанное*» [Козлов, 1890, с. 68, 70–71]. Это позволяет избежать редукции бытия к мышлению, ощущению, опыту, бессознательному, причинности, ничто или материи. Само бытие «может принадлежать и иметь смысл только для того, *кто сам существует*, а потому оно неизбежно *индивидуально* или находится в обладании каждого существа, или субстанции» [Козлов, 1898, с. 43].

На наш взгляд, очевидно, как можно было бы с позиций персонализма использовать подобную онтологию для обоснования существования Бога. Субстанциальное и личное бытие непоколебимо никаким скепсисом, конституирует мышление и эмпирию, является критерием истины и всецелым благом. В нем можно только твердо пребывать: «Мы от бытия никуда не скроемся» [Там же, с. 101]. Метафизика персонализма опирается на данные сознания индивидуального человеческого субъекта, которые методом аналогии проецируются на мир, других субъектов («чужие я») и Бога.

Метафизического персонализма стремится к максимально достоверной непосредственности и очевидности, которая бы гарантировала действительность, в противовес «кажимостям» репрезентационных схем. Все интеллектуальные усилия метафизического персонализма направлены к преодолению изоляции человека от действительности, обеспечения прямого доступа к реальности. Обоснование существования Бога находится в зависимости от решения данной задачи. Чтобы аналогии не оказались фантомными, необходима хоть одна точка непосредственного совпадения с действительностью. Точку опоры метафизический персонализм обрел в индивидуальной субстанции я. Для подтверждения своего выбора персоналистам пришлось предпринять феноменологический анализ внутреннего опыта [Прасолов, 2009, с. 101–112],

обосновать субстанциальность я и сознания, использовать метафизический потенциал психологии и математики, объяснять мир как систему взаимодействующих индивидуальных духовных субстанций. В завершении метафизический персонализм приходит к реальности «высочайшей субстанции, которая открывается нам путем *непосредственного сознания*» [Козлов, 1892, с. 97]. Все, что мы можем познать о Боге, «исследуется под контролем *специфического сознания Бога*, в котором заключается *критерий*» для всякой метафизики [Козлов, 1895, с. 566]. Очевидность Бога есть следствие самоочевидности сознания субстанциального субъекта, который является основанием достоверности всей доступной нам действительности [Teichmüller, 1886, S. VII].

В патристике традиционно рассматривались три способа Богопознания: через познание порядка мира, через самопознание и через Откровение в Священном Писании и непосредственном Богообщении. Персонализм средствами рациональной метафизики обосновывал существование Бога через самосознание и непосредственный опыт человека. Если персоналисты могли оценивать свои достижения как «очень скромные» [Лопатин, 1996f, с. 385], то мы полагаем, что ресурсы этой метафизической стратегии не исчерпаны и в современных дискуссиях о существовании Бога могут способствовать достижению лучших объяснений.

Список литературы

- Алексеев (Аскольдов), 1914 – *Алексеев (Аскольдов) С.А.* Мысль и действительность. М.: Путь, 1914. IV, 388 с.
- Аскольдов, 1900 – *Аскольдов С.А.* Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900. С. VIII, 250 с.
- Аскольдов, 1901 – *Аскольдов С.А.* Тейхмюллер // Энциклопедический словарь. СПб., 1901. Т. XXXII. С. 768–769.
- Аскольдов, 1903–1904 – *Аскольдов С.А.* В защиту чудесного // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 70. С. 431–474; 1904. Кн. 71. С. 1–61.
- Аскольдов, 1922 – *Аскольдов С.А.* Аналогия как основной метод познания // Мысль. 1922. № 1. С. 33–54.
- Астафьев, 1888 – *Астафьев П.Е.* Новый труд профессора А.А. Козлова // Московские ведомости. 1888. № 278.
- Астафьев, 1890a – *Астафьев П.Е.* Рец.: Свое слово. Киев, 1888–1889. Вып. 1–2 // Русское обозрение. 1890. № 1. С. 449–462.
- Астафьев, 1890b – *Астафьев П.Е.* Рец.: Свое слово. Киев, 1890. Вып. 3 // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5. С. 107–116.
- Астафьев, 1892a – *Астафьев П.Е.* Родовой грех философии // Русское обозрение. 1892. № 11. С. 134–164.
- Астафьев, 1892b – *Астафьев П.Е.* Наше знание о себе // Русское обозрение. 1892. № 12. С. 645–695.
- Астафьев, 1893 – *Астафьев П.Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения. М., 1893. VI, 206 с.
- Бердникова, 2018 – *Бердникова А.Ю.* «Сознание Бога» («Gottesbewusstsein») в философии религии Густава Тейхмюллера // Вестник РУДН. 2018. Т. 22. № 3. С. 353–364.
- Бобров, 1894 – *Бобров Е.А.* О понятии искусства. Юрьев, 1894. VIII, 248 с.

Бобров, 1895 – *Бобров Е.А.* Отношение искусства к науке и нравственности. Юрьев, 1895. 82 с.

Бобров, 1898а – *Бобров Е.А.* Из истории критического индивидуализма. Казань, 1898. 52 с.

Бобров, 1898b – *Бобров Е.А.* О самосознании. Казань, 1898. 42 с.

Бобров, 1898с – *Бобров Е.А.* О понятии бытия. Казань, 1898. 76 с.

Бобров, 1900 – *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев, 1900. 182 с.

Кант, 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 3. 742 с.

Козлов, 1884 – *Козлов А.А.* Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884. VI. 264 с.

Козлов, 1888 – *Козлов А.А.* Свое слово. Киев, 1888. № 1. 144 с.

Козлов, 1889 – *Козлов А.А.* Свое слово. Киев, 1889. № 2. 160 с.

Козлов, 1890 – *Козлов А.А.* Свое слово. Киев, 1890. № 3. 156 с.

Козлов, 1892 – *Козлов А.А.* Свое слово. СПб., 1892. № 4. 168 с.

Козлов, 1893 – *Козлов А.А.* П.Е. Астафьев, как философ // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18. С. 122–126.

Козлов, 1894а – *Козлов А.А.* Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. М., 1894а. Кн. 24. С. 523–536; Кн. 25. С. 661–681.

Козлов, 1894b – *Козлов А.А.* Французский позитивизм // Вопросы философии и психологии. 1894b. Кн. 21. С. 8–35.

Козлов, 1895а – *Козлов А.А.* Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия // Вопросы философии и психологии. 1895а. Кн. 29. С. 445–460; Кн. 30. С. 558–567.

Козлов, 1888 – *Козлов А.А.* Свое слово. СПб., 1898. № 5. 166 с.

Лейбниц, 1982 – *Лейбниц Г.В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. I. С. 404–412.

Лопатин, 1886 – *Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. М., 1886. Ч. 1. 436 с.

Лопатин, 1891 – *Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. М., 1891. Ч. 2. 392 с.

Лопатин, 1903 – *Лопатин Л.М.* Курс психологии. М., 1903. 230 с.

Лопатин, 1923 – *Лопатин Л.М.* Лекции по истории новой философии: Кант. Берлин, 1923. 98 с.

Лопатин, 1996а – *Лопатин Л.М.* Явление и сущность в жизни сознания // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. С. 146–173.

Лопатин, 1996b – *Лопатин Л.М.* Понятие о душе по данным внутреннего опыта // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. С. 174–202.

Лопатин, 1996с – *Лопатин Л.М.* Вопрос о реальном единстве сознания // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. С. 203–238.

Лопатин, 1996d – *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. С. 315–329.

Лопатин, 1996е – *Лопатин Л.М.* Типические системы философии // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. С. 330–355.

Лопатин, 1996f – *Лопатин Л.М.* Спиритуализм как монистическая система философии // *Лопатин Л.М.* Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. С. 356–385.

Лопатин, 2004 – *Лопатин Л.М.* Теоретические основы сознательной нравственной жизни // *Лопатин Л.М.* Статьи по этике. СПб.: Наука, 2004. С. 137–205.

Озе, 1897 – *Озе Я.Ф.* Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев, 1897. 478 с.

- Половинкин, 2002 – *Половинкин С.М.* В.С. Соловьев и русской неолейбницианство // Вопросы философии. 2002. С. 90–96.
- Прасолов, 2007 – *Прасолов М.А.* Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб.: Астерион, 2007. 354 с.
- Прасолов, 2009 – *Прасолов М.А.* Проблема внутреннего опыта в философии русского метафизического персонализма // Вопросы философии. М., 2009. № 8. С. 101–112.
- Стродс, 1984 – *Стродс А.Д.* Немецкий персонализм. Рига: Зинатне, 1984. 198 с.
- Суинберн, 2014 – *Суинберн Р.* Существование Бога / Пер. с англ. М.О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014. 464 с.
- Тейхмюллер, 1913 – *Тейхмюллер Г.* Действительный и кажущийся мир. Новое основание метафизики. Казань, 1913. 390 с.
- Швенке, 2009 – *Швенке Х.* Теория познания как основа онтологии. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 год. М.: Модест Колеров, 2009а. С. 211–239.
- Шичалин, 2018 – *Шичалин Ю.А.* О понятии «личности» применительно к триединному Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Рождение персонализма из духа Нового времени. Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / Ред. В.Н. Болдарева. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 325–359.
- Шохин, 2018 – *Шохин В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор – История, 2018. 496 с.
- Bengtsson, 2006 – *Bengtsson J.O.* The Worldview of Personalism. Origins and early development. Oxford: Oxford University Press, 2006. 310 с.
- Hoffman, Rosenkranz, 1994 – *Hoffman J., Rosenkranz G.S.* Substance Among Other Categories. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. X, 198 p.
- Hoffman, Rosenkranz, 1997 – *Hoffman J., Rosenkranz G.S.* Substance: Its Nature and Existence. London: Routledge, 1997. XII, 218 p.
- Schnädelbach, 1991 – *Schnädelbach H.* Philosophie in Deutschland, 1831–1933. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991. 338 S.
- Schwenke, 2006 – *Schwenke H.* Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel: Schwabe, 2006. 348 S.
- Schwenke, 2009 – *Schwenke H.* “A Star of the First Magnitude within the Philosophical World”: Introduction to Life and Work of Gustav Teichmüller // Studia Philosophica Estonica. 2009. № 2. P. 2–24.
- Teichmüller, 1886 – *Teichmüller G.* Religionsphilosophie. Breslau, 1886. XLVI, 558 S.
- Teichmüller, 1886 – *Teichmüller G.* Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. Breslau, 1889. XII, 348 S.
- Williams, Bengtsson, 2018 – *Williams T.D., Bengtsson J.O.* Personalism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/personalism/> (дата обращения: 18.03.2020).

The Existence of God and the Resources of Metaphysical Personalism

Mikhail A. Prasolov

Voronezh Theological Seminary. Leninsky Av. 91, Voronezh, 394033, Russian Federation; e-mail: prasolovm@mail.ru

The article analyses and assesses metaphysical personalism – a group of personalists including both Russian (L.M. Lopatin, A.A. Kozlov, P.E. Astaf’ev, S.A. Askol’dov, E.A. Bobrov) and German (G. Teichmüller) philosophers – in the context of modern discussions about

the existence of God. The importance and potential of metaphysical personalism stems from its specific features: a conscious task of creating a personalistic metaphysics as a system, understanding of metaphysics as a rational philosophy, critical attitude to its own methods, use of rational controversial arguments in polemics, pursuance of metaphysical substantiation of the Christian theism. The article studies how metaphysical personalism sets and solves the problem of the reality of substance as the concept required to substantiate the existence of God. The concept of substance is given within the Aristotelian tradition as a real self-identical unity, the source and centre of active power. Personalism is particularly focused on proving the equal reality of both the substance and its actions. The concept of substance is substantiated based on the grounds of immediate consciousness (“inner experience”). Only the reality of spiritual, self-conscious individual substances is accepted. Other substances can be conceived by the analogy with the substance of a human subject. However, the criterion of differentiation of the substances of various ontological statuses remains unclear. The ontological argument requires to analyse the concept of being, which is also based on the structure of consciousness, including the substance of the self, its activity and the content of the activity. The immediate consciousness of a man is an archetype of any being. A man can directly access the reality of God in the consciousness of the own being. Therefore, the evidence of the existence of God results from the self-evidence of the consciousness of a substantial subject. Metaphysical personalism using the resources of the rational metaphysics has substantiated the existence of God through the structures and immediate experience of the consciousness of the subject.

Keywords: existence of God, metaphysical personalism, L.M. Lopatin, A.A. Kozlov, P.E. Astaf’ev, G. Teichmüller, substance, consciousness, being, subject

Citation: Prasolov M.A. “The Existence of God and the Resources of Metaphysical Personalism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 71–90.

References

- Alekseev (Askol’dov), S. *Mysl’ i deistvitel’nost’* [Thought and Reality]. Moscow: Put’ Publ., 1914. IV, 388 pp. (In Russian)
- Askol’dov, S. *Osnovnye problemy teorii poznaniya i ontologii* [Fundamental Problems of the Theory of Knowledge and Ontology]. St. Petersburg, 1900. VIII, 250 pp. (In Russian)
- Askol’dov, S. “Teichmüller”, *Entsiklopedicheskii slovar’* [Encyclopaedic Dictionary], St. Petersburg, 1901. T. XXXII. pp. 768–769. (In Russian)
- Askol’dov, S. “V zashchitu chudesnogo” [In Defence of the Miraculous], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1903, No. 70, pp. 431–474; 1904, No. 71, pp. 1–61. (In Russian)
- Askol’dov, S. “Analogiya kak osnovnoi metod poznaniya” [Analogy as the Basic Method of Cognition], *Mysl’*, 1922, No. 1, pp. 33–54. (In Russian)
- Astaf’ev, P. “Novyi trud professora A.A. Kozlova” [The New Work of Professor A.A. Kozlov], *Moskovskie vedomosti*, 1888, No. 278. (In Russian)
- Astaf’ev, P. “Review: Svoe slovo [Own Word]. Kiev, 1888–1889, nos. 1–2”, *Russkoe obozrenie*, 1890a, No. 1, pp. 449–462. (In Russian)
- Astaf’ev, P. “Review: Svoe slovo [Own Word]. Kiev, 1890. No. 3”, *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1890b, no. 5, pp. 107–116. (In Russian)
- Astaf’ev, P. “Rodovoi grekh filosofii” [The Original Sin of Philosophy], *Russkoe obozrenie*, 1892a, No. 11, pp. 134–164. (In Russian)
- Astaf’ev, P. “Nashe znanie o sebe” [Our Knowledge About Ourselves], *Russkoe obozrenie*, 1892b, No. 12, pp. 645–693. (In Russian)

- Astaf'ev, P. *Vera i znanie v edinstve mirovozzreniya* [Faith and Knowledge in the Unity of Worldview]. Moscow, 1893. VI, 206 pp. (In Russian)
- Bengtsson, J. *The Worldview of Personalism. Origins and early development*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 310 pp.
- Berdnikova, A. "Soznanie Boga" ("Gottesbewusstsein") v filosofii religii Gustava Teikhmyullera, ["Consciousness of God" ("Gottesbewusstsein") in the Philosophy of Religion by Gustav Teichmüller], *Vestnik RUDN Univ.*, 2018, Vol. 22, No. 3, pp. 353–364.
- Bobrov, E. *O ponyatii iskusstva* [About the Concept of Art]. Yur'yev, 1894. VIII, 248 pp. (In Russian)
- Bobrov, E. *Otnoshenie iskusstva k nauke i npravstvennosti* [Attitude of Art to Science and Morality]. Yur'yev, 1895. 82 pp. (In Russian)
- Bobrov, E. *Iz istorii kriticheskogo individualizma* [From the History of Critical Individualism]. Kazan, 1898a. 52 pp. (In Russian)
- Bobrov, E. *O samosoznani* [About Self-Consciousness]. Kazan, 1898b. 42 pp. (In Russian)
- Bobrov, E. *O ponyatii bytiya* [About the Concept of Being]. Kazan, 1898c. 76 pp. (In Russian)
- Bobrov, E. *Bytie individual'noe i bytie koordinal'noe* [Individual Being and Coordination Being]. Yur'yev, 1900. 182 pp. (In Russian)
- Hoffman, J., Rosenkranz, G. *Substance Among Other Categories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994. X, 198 pp.
- Hoffman, J., Rosenkranz, G. *Substance: Its Nature and Existence*, London: Routledge, 1997. XII, 218 pp.
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], in: I. Kant, *Sobranie sochinenii, 8 t.* [Collected Works, 8 vols.], Moscow: Choro Publ., 1994, Vol. 3. 742 pp. (In Russian)
- Kozlov, A. *Genesis teorii prostranstva i vremeni Kanta* [Genesis of Kant's Theory of Space and Time]. Kiev, 1884, VI. 264 pp. (In Russian)
- Kozlov, A. *Svoe slovo* [Own Word]. Kiev, 1888, No. 1. 144 pp. (In Russian)
- Kozlov, A. *Svoe slovo* [Own Word]. Kiev, 1889, No. 2. 160 pp. (In Russian)
- Kozlov, A. *Svoe slovo* [Own Word]. Kiev, 1890, No. 3. 156 pp. (In Russian)
- Kozlov, A. *Svoe slovo* [Own Word]. St. Petersburg, 1892, No. 4. 168 pp. (In Russian)
- Kozlov, A. "P.E. Astaf'ev, kak filosof" [P.E. Astaf'ev as a Philosopher], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1893, No. 18, pp. 122–126. (In Russian)
- Kozlov, A. "Gustav Teichmüller", *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1894a, No. 24, pp. 523–536; No. 25, pp. 661–681. (In Russian)
- Kozlov, A. "Frantsuzskii pozitivizm" [French Positivism], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1894b, No. 21, pp. 8–35. (In Russian)
- Kozlov, A. "Soznanie Boga i znanie o Boge. Vospominanie ob ontologicheskom dokazatel'stve bytiya Bozhiya" [The Consciousness of God and the Knowledge of God. Recollection of the Ontological Proof of the Existence of God], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1895, No. 29, pp. 445–460; No. 30, pp. 558–567. (In Russian)
- Kozlov, A. *Svoe slovo* [Own Word]. St. Petersburg, 1898, No. 5. 166 pp. (In Russian)
- Leibniz, G. *Nachala prirody i blagodati, osnovannye na razume* [Principles of Nature and Grace Based on Reason], in: G. Leibniz, *Sochineniya, 4 t.* [Works, 4 Vols.], Moscow: Mysl' Publ., 1982, Vol. I, pp. 404–412. (In Russian)
- Lopatin, L. *Polozhitel'nye zadachi filosofii* [The Positive Tasks of Philosophy]. Moscow, 1886, Vol. 1. 436 pp. (In Russian)
- Lopatin, L. *Polozhitel'nye zadachi filosofii* [The Positive Tasks of Philosophy]. Moscow, 1891, Vol. 2. 392 pp. (In Russian)
- Lopatin, L. *Kurs psikhologii* [Psychology]. Moscow, 1903. 230 pp. (In Russian)
- Lopatin, L. *Lektsii po istorii novoi filosofii: Kant* [Lectures on the History of New Philosophy: Kant]. Berlin, 1923. 98 pp. (In Russian)

Lopatin, L. “Yavlenie i sushchnost’ v zhizni soznaniya” [Phenomenon and Essence in the Life of Consciousness], in: L. Lopatin, *Aksiomy filosofii. Izbrannye stat’i* [Axioms of Philosophy. Selected Articles], Moscow: ROSSPEN Publ., 1996a, pp. 146–173. (In Russian)

Lopatin, L. “Ponyatie o dushe po dannym vnutrennego opyta” [The Concept of Soul According to Inner Experience], in: L. Lopatin, *Aksiomy filosofii. Izbrannye stat’i* [Axioms of Philosophy. Selected Articles], Moscow: ROSSPEN Publ., 1996b, pp. 174–202. (In Russian)

Lopatin, L. “Vopros o real’nom edinstve soznaniya” [The Question of the Real Unity of Consciousness], in: L. Lopatin, *Aksiomy filosofii. Izbrannye stat’i* [Axioms of Philosophy. Selected Articles], Moscow: ROSSPEN Publ., 1996c, pp. 203–238. (In Russian)

Lopatin, L. “Aksiomy filosofii” [Axioms of Philosophy], in: L. Lopatin, *Aksiomy filosofii. Izbrannye stat’i* [Axioms of Philosophy. Selected Articles], Moscow: ROSSPEN Publ., 1996d, pp. 315–329. (In Russian)

Lopatin, L. “Tipicheskie sistemy filosofii” [Typical Systems of Philosophy], in: L. Lopatin, *Aksiomy filosofii. Izbrannye stat’i* [Axioms of Philosophy. Selected Articles], Moscow: ROSSPEN Publ., 1996e, pp. 330–355. (In Russian)

Lopatin, L. “Spiritualizm kak monisticheskaya sistema filosofii” [Spiritualism as a Monistic System of Philosophy], in: L. Lopatin, *Aksiomy filosofii. Izbrannye stat’i* [Axioms of Philosophy. Selected Articles], Moscow: ROSSPEN Publ., 1996f, pp. 356–385. (In Russian)

Lopatin, L. “Teoreticheskie osnovy soznatel’noi нравstvennoi zhizni” [The Theoretical Foundations of Conscious Moral Life], in: L. Lopatin, *Stat’i po etike* [Articles on Ethics], St. Petersburg: Nauka Publ., 2004, pp. 137–205. (In Russian)

Ohse, J. *Personalizm i proektivizm v metafizike Lotze* [Personalism and Projectivism in Lotze’s Metaphysics]. Yur’ev, 1897. 478 pp. (In Russian)

Polovinkin, S. V.S. Solov’ev i russkoi neoleibnitsianstvo [V.S. Solovyov and Russian Neoleibnizianism], *Voprosy filosofii*, 2002, pp. 90–96.

Prasolov, M. *Sub’ekt i sushchee v russkom metafizicheskom personalizme* [The Subject and the Being in Russian Metaphysical Personalism]. St. Petersburg: Asterion Publ., 2007. 354 pp. (In Russian)

Prasolov, M. “Problema vnutrennego opyta v filosofii russkogo metafizicheskogo personalizma” [The Problem of Inner Experience in the Philosophy of Russian Metaphysical Personalism], *Voprosy filosofii*, 2009, No. 8, pp. 101–112. (In Russian)

Schnädelbach, H. *Philosophie in Deutschland, 1831–1933*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991. 338 pp.

Schwenke, H. *Zurück zur Wirklichkeit: Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*. Basel: Schwabe, 2006. 348 pp.

Schwenke, H. “A Star of the First Magnitude within the Philosophical World: Introduction to Life and Work of Gustav Teichmüller”, *Studia Pholosophica Estonica*, 2009, No. 2, pp. 2–24.

Schwenke, H. “Teoriya poznaniya kak osnova ontologii. Novyi vzglyad na filosofiyu Gustava Teikhmyullera” [The Theory of Knowledge as a Basis of Ontology. A New Approach to Gustav Teichmüller’s Philosophy], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2006–2007 god*, Moscow: Modest Kolerov Publ., 2009a, pp. 211–239. (In Russian)

Shichalin, Yu. “O ponyatii ‘lichnosti’ primenitel’no k triedinomu Bogu i Bogocheloveku Iisusu Khristu v pravoslavnom dogmaticheskom bogoslovii” [About the Concept of Person in Respect to the Triune God and God-Man Jesus Christ in the Orthodox Dogmatic Theology], *Rozhdenie personalizma iz dukha Novogo vremeni. Sbornik statei po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The Birth of Personalism from the Spirit of Modern Age. Collection of Articles on Genealogy of Theological Personalism in Russia], ed. by V. Boldareva. Moscow: St. Tikhon’s Orthodox Univ. Publ., 2018, pp. 325–359. (In Russian)

Shokhin, V. *Filosofskaya teologiya: kanon i variativnost’* [Philosophical Theology: the Canon and the Variability]. St. Petersburg: Nestor – Istoriya Publ., 2018. 496 pp. (In Russian)

- Strods, A. *Nemetskii personalizm* [German Personalism]. Riga: Zinatne Publ., 1984. 198 pp. (In Russian)
- Swinburne, R. *Sushchestvovanie Boga* [The Existence of God], trans. by M.O. Kedrova, Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2014. 464 pp. (In Russian)
- Teichmüller, G. *Religionsphilosophie*. Breslau, 1886, XLVI. 558 pp.
- Teichmüller, G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau, 1889. XII, 348 pp.
- Teichmüller, G. *Deistvitel'nyi i kazhushchiysya mir. Novoe osnovanie metafiziki* [The Real and the Apparent World. A New Foundation of Metaphysics]. Kazan, 1913. 390 pp. (In Russian)
- Williams, T., Bengtsson, J. "Personalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018). [<https://plato.stanford.edu/entries/personalism/>, accessed on 18.03.2020].

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

А.Р. Фокин

Метафизика Божественного мышления у Мариа Викторина и ее философские источники

Алексей Русланович Фокин – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: al-fokin@yandex.ru

В статье анализируется учение Мариа Викторина (ок. 281/291–382/386) о Божественном мышлении и реконструируются его возможные философские источники. После краткого упоминания аристотелевской концепции Божественного мышления в «Метафизике» автор отмечает важную роль неоплатонической доктрины «умопостигаемой триады» в тринитарном учении Викторина, в котором Бог рассматривается как единство трех необходимых Божественных атрибутов, потенциалов или актов: бытия, жизни и мышления, соответствующих ипостасям христианской Троицы. Указывается, что соотношение между этими Божественными актами у Викторина имеет динамический характер, основанный на логике вечного процесса самополагания Бога как чистого Бытия (Отец), которое определяет себя сначала как Жизнь (Сын), а затем возвращается к себе как Мышление (Св. Дух), чем достигается полнота Божественного самосознания. Этот процесс Викторин также связывает с представлением о Боге как абсолютном Духе – Сущности, которая одновременно существует, живет и мыслит саму себя. В связи с этим рассматривается учение Викторина о двух Божественных действиях и движениях: внутреннем, свойственном Богу Отцу, и внешнем, характерным для Сына-Логоса; показывается, что это учение восходит к аналогичному учению Плотина, прилагаемому им к Единому и мировому Уму. Аргументируется, что Викторин в свете неоплатонической диалектики Единого и мирового Ума переосмыслил аристотелевскую концепцию Божественного мышления, мыслящего само себя, не просто применив ее к Сыну-Логосу, но и соединив с ней платиновско-порфириевскую концепцию «сверхмышления» Единого, в результате чего у него Божественное мышление представлено в двух формах или видах: Бог Отец – это мышление внутреннее, потенциальное, сокрытое и непроявленное, тождественное Божественному бытию («сверхмышление»), а Сын-Логос – это мышление внешнее, актуальное и проявленное (мышление в собственном смысле), которое сначала пребывает во внутреннем мышлении Отца, а затем рождается от него как мышление, мыслящее и Отца, и само себя (самосознающее мышление).

Ключевые слова: метафизика, сознание, мышление, Бог, теология, патристика, неоплатонизм, Аристотель, Марий Викторин, Плотин, Порфирий

Ссылка для цитирования: Фокин А.Р. Метафизика Божественного мышления у Марии Викторина и ее философские источники // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2020. Т. 4. № 2. С. 91–128.

Как известно, метафизическую концепцию Бога как чистого мышления, мыслящего само себя (точнее, как «мышления о мышлении» – νοήσεως νόησις)¹, впервые выдвинул Аристотель в 12-й книге «Метафизики». Действительно, обосновав здесь необходимость существования первого движущего, которое само неподвижно, Аристотель характеризует его одновременно как «сущность и деятельность» (οὐσία καὶ ἐνέργεια)², а также как «первую сущность, простую и существующую в действительности» (ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἀλλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν)³. Выясняя далее, что же это за деятельность (ἐνέργεια), которая совпадает с самой сущностью Перводвигателя, Стагирит определяет ее как «мышление само по себе, которое обращено на само по себе наилучшее» (ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτήν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου), а также как «ум, который через причастность предмету мысли мыслит сам себя (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ), ибо он сам становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его мысли – одно и то же» (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν)⁴. При этом Аристотель прямо называет этот мыслящий сам себя ум «Богом» (ὁ θεός), жизнь которого состоит в вечной деятельности мышления (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή); причем эта такая «деятельность, которая сама по себе есть наилучшая и вечная жизнь» (ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου)⁵. К теме Божественного ума Стагирит возвращается еще раз в 9-й главе той же 12-й книги, где задается вопросами, что составляет сущность этого ума и что он мыслит? Его ответ состоит в том, что этот «ум мыслит самое Божественное и самое достойное» (τὸ θεϊότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ)⁶, т.е. – самого себя: «Он мыслит самого себя (αὐτὸν νοεῖ), если только он есть превосходнейшее (τὸ κράτιστον) и [его] мышление есть мышление о мышлении» (ἡ νόησις νοήσεως νόησις)⁷; причем это такое «мышление, которое направлено на само себя на протяжении всей вечности» (αὐτὴ αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα)⁸.

¹ *Aristot. Metaphys.* XII 9, 1074b 34–35.

² См.: *Metaphys.* XII 7, 1072a 25. Перевод А.В. Кубицкого в редакции М.И. Иткина, с изменениями.

³ *Ibid.* 1072a 31–32. Ср. XII 6, 1071b 20–22.

⁴ *Ibid.* 1072b 18–21.

⁵ *Ibid.* 1072b 26–30; ср. XII 9, 1074b 15–16.

⁶ *Ibid.* XII 9, 1074b 25–26.

⁷ *Ibid.* 1074b 33–35.

⁸ *Ibid.* 1075a 10. См. также: [Брэдшоу, 2012, с. 62–69]. За недостатком места мы вынуждены оставить здесь без исследования такие важные вопросы аристотелевской концепции, как: что именно мыслит ум-перводвигатель, когда он мыслит самого себя и свое мышление? Свою простую сущность? Или свои собственные акты познания или мышления? Или неизменные и вечные умопостигаемые формы всех вещей? И как в таком случае он сохраняет единство, не распадаясь на множество? См. об этом: [Там же, с. 68–69].

Впоследствии эта «ноэтическая» концепция Аристотеля нашла свое прямое продолжение не только в перипатетизме, но в среднем платонизме – в частности, у Алкиноя⁹, а также, в еще большей степени, в неоплатонизме – в частности, у Плотина¹⁰, что в целом хорошо известно из истории философии¹¹. Гораздо менее известна христианская версия этой доктрины, созданная в середине IV в. римским ритором, философом и теологом *Марием Викторином* (ок. 281/291–382/386). После своего обращения в христианство Викторин ок. 358–362 гг. написал несколько сочинений, впоследствии объединенных им в большой трактат «Против Ария», в котором он постарался чисто философскими аргументами опровергнуть учение ариан о различии Бога Отца и Сына по сущности и, напротив, с логической неопровержимостью доказать Их единосущие¹². Для этого Викторин главным образом опирался на неоплатоническую доктрину так называемой «умопостигаемой триады»: *бытие – жизнь – мышление* (*esse, vivere, intellegere*), восходящей к платоновскому «Софисту», элементы которой последовательно происходят друг от друга согласно поступательной триадической схеме: *пребывание – исхождение – возвращение*, в результате образуя непрерывную замкнутую цепь Божественного бытия, в которой каждый элемент единосущен двум другим и неотделим от них¹³.

Действительно, в четвертой книге трактата «Против Ария», русский перевод отдельных глав которой мы предлагаем читателям ниже в качестве приложения к этой статье, Викторин так характеризует элементы «умопостигаемой триады», которые, по его замыслу, в христианском учении следует соотносить с ипостасями Божественной Троицы – Отцом, Сыном и Св. Духом:

Бог существует как трехсильный (*τριδύναμος*), то есть Он обладает тремя потенциями (*tres potentias*): бытием, жизнью и мышлением (*esse, vivere, intellegere*), причем таким образом, что в каждом по отдельности суть все три, и какое-либо одно из них есть также все три; [но каждое] получает [свое] имя, которым оно себя обнаруживает, как мы показали выше и во многих [других местах]. В самом деле, [там] ничто не может быть названо существующим (*esse*), если оно не мыслит (*intellegit*). Следовательно, в каждом из Них есть тройная единичность (*triple singularitas*) и [одно] единство в Троице (*unalitas in trinitate*) [Victorin. Adv. Ar. IV 21. 26–31]¹⁴ <...> Поскольку изначальным (*principale*) среди них является Бытие (*esse*), а две других [потенции], то есть Жизнь (*vivere*) и Мышление (*intellegere*), понимаются как его движение (*motus*), и поскольку всякое движение рождается из покоя, а покой есть Бытие, то от Бытия рождается движение (*motio*) и, соответственно, действие (*actio*). А движение того первого Бытия – это Жизнь и Мышление; ведь они оба суть движение и притом одно движение (*unus motus*), которое проявляет две

⁹ См.: *Alcinoos*. Epit. X 2–3.

¹⁰ См.: *Plotin*. Enn. V 2. 1; V 3. 5, 11, 16; V 6. 1–2; VI 7. 16 и др.

¹¹ См., например: [Wallis, 1972, p. 52–53, 58; Адо, 1991, с. 43–44; Диллон, 2002, с. 286; Шичалин, 2008, с. 585–586].

¹² Об обстоятельствах их написания и их содержании см.: [Hadot, 1960, p. 28–69; 1971, p. 253–282; Фокин, 2007, с. 59–66].

¹³ Подробнее об «умопостигаемой триаде» см. наши работы: [Фокин, 2011а, с. 7–22; 2011b, с. 7–29; 2014, с. 364–383, 395–401].

¹⁴ Все цитаты из сочинений Викторина приводятся в нашем собственном переводе.

способности (*duas virtutes*) благодаря двойной функции (*officio gemino*), [при наличии] одной и той же сущности (*una eademque substantia*) <...> Ведь живущему свойственно мыслить и мыслящему – жить, поскольку посредством действия развивается одно движение, но таким образом, что при сохранении в неизменности действия и акта жизни (*actuque vivendi*) начинает действовать и акт мышления (*intellegentiae actus*). Отсюда следует, что поскольку Христос – это Жизнь (*vita*), а Святой Дух – Знание и Мышление (*scientia et intellegentia*), значит, все, что имеет Святой Дух, Он получил от Христа, а Христос – от Отца. Другими словами, от Бытия произошла Жизнь и Акт жизни (*vita et vivere*), а также произошло Знание и Акт мышления (*scientia et intellegere*) [Adv. Ar. IV 16. 12–29].

Таким образом, согласно Викторину, Бог есть нерасторжимое единство трех необходимых Божественных *атрибутов* или *потенций*, а точнее – *актов*: бытия, жизни и мышления, которые логически и онтологически вытекают один из другого и в его системе характеризуют собой ипостаси христианской Троицы. При этом соотношение между этими Божественными актами у Викторина имеет динамический характер, основанный на логике вечного процесса свободного *самополагания и самоопределения* Бога как чистого *Бытия* (Отец), безграничного и неопределенного, которое определяет себя сначала как *Жизнь* (Сын), исходящая из Бытия, а затем возвращается к себе как *Мышление* (Св. Дух), чем достигается полнота Божественного самосознания и самоопределения¹⁵.

Викторин связывает этот процесс Божественного самополагания и самопознания с представлением о Боге как *абсолютном Духе* (*spiritus*) – «некоей существующей, живущей и мыслящей сущности» (*quondam existentem, viventem, intellegentemque substantiam*)¹⁶, т.е. такой сущности, которая одновременно существует, живет и мыслит саму себя и в самой себе мыслит все остальное:

Бог есть первичное существование (*exsistentia principalis*), которое по необходимости живет и мыслит само себя (*vivens et semet ipsam intellegens*). Отсюда следует, что это существование мыслит все (*omnia intellegens*), поскольку оно мыслит само себя (*semet ipsam intellegit*). Оно есть Причина всех существований, и именно в этом смысле оно [есть] все [Adv. Ar. IV 18. 52–56].

Интересно отметить, что в рамках доктрины «умопостигаемой триады» мышление и самосознание в Божественной Троице у Викторина, в отличие, скажем, от Оригена¹⁷ или Августина¹⁸, соответствует не *Сыну*, Который рассматривается им как принцип жизни и движения, направленного *вовне* (*foris*), а Святому Духу, действие и движение Которого направлено *вовнутрь* (*intus*) — назад к Бытию, т.е. к Отцу как Своей исходной потенции. Действительно, согласно Викторину,

¹⁵ См.: *Victorin. Adv. Ar. I 31; I 57–58; III 4–9; IV 16–18, 23–28*. См. также: [Benz, 1932, S. 231–232; Beierwaltes, 1998, S. 42–43; Морескини, 2011, с. 459, 467; Фокин, 2014, с. 415, 431–432].

¹⁶ Adv. Ar. IV 4. 9–10.

¹⁷ См., например: *Origen. De princip. I 2. 2; IV 4. 1; Comm. Johan. I 19. 111–114; II 23. 149–151; XIX 22. 146–147; Contra Cels. VI 64* и др.

¹⁸ См., например: *Augustin. De ord. II 5. 16; De beat. vit. IV 34; De div. quaest. 51. 2; Confess. XIII 11.12; XIII 16.19; De Trinit. VI 10. 11; IX 3. 3; X 11. 17; De civ. Dei XI 28* и др.

[Божественный] Дух привел в движение Сам Себя (*Spiritu moto a semet ipso*), то есть, когда совершенная Жизнь (*vitae perfectae*)¹⁹, существовавшая в движении, захотела увидеть саму себя (*videre semet ipsam*), то есть свою потенцию (*potentiam suam*), а именно, Отца, она стала проявлением самой себя (*manifestatio sui*), которое и есть, и называется рождением, и таким способом стала существовать вовне (*foris existens*). Действительно, всякое познание, насколько оно есть познание, находится вне того, что оно хочет познать. Говоря “вне” (*foris*), я имею в виду таким же образом, как при наблюдении (*in inspectione*), насколько [познание может] видеть само себя, то есть знать или видеть ту предсуществующую потенцию Отца (*potentiam illam praeexistentem et patricam*). Таким образом, в тот [момент] времени, который не следует понимать во временном смысле, словно бы исходя из того, что было Бытием (*esse*), для наблюдения того, что это было, – ибо в тамошнем мире всякое движение есть сущность, – родилось различие (*alteritas*) и тотчас вернулось назад в тождество (*in identitatem*) <...> Стало быть, Святой Дух – это первое движение вовнутрь (*motus primus intus*), которое есть Размышление Отца (*excogitatio patrica*), то есть, познание [Им] Самого Себя (*sui ipsius cognoscentia*). Ведь познанию предшествует Предпознание (*praecognoscentia*) [Adv. Ar. I 57. 9–30]²⁰.

Вместе с тем, как неоднократно отмечалось исследователями²¹, в тринитарной доктрине Викторина Св. Дух как Божественное Мышление и Познание является особым аспектом Сына-Логоса и практически не отличается от Него, будучи частью единого движения (*unus motus, una motio*) внутри Божества²². Так или иначе, если исходить из перспективы неоплатонической доктрины «умопостигаемой триады», может показаться, что учение Викторина предельно ясно:

Бог Отец – это первичное Божественное Бытие, пребывающее в себе и в покое («тезис», «тождество»), Сын – это Его первое движение вовне и Жизнь («антитезис», «различие»), Св. Дух – это Его возвращение к Самому Себе в Мышлении и Самопознании («синтез» тождества и различия)²³.

Однако при дальнейшем рассмотрении оказывается, что не все так просто: у Викторина Бог Отец в каком-то смысле также обладает мышлением, но мышлением особого рода. Действительно, в 4-й книге трактата «Против Ария», где содержатся основные рассуждения Викторина о Божественном мышлении, он пишет:

¹⁹ То есть Сын.

²⁰ Познание – это Св. Дух, а Предпознание – это Отец.

²¹ См., например: [Hadot, 1960, p. 81–83; Морескини, 2011, с. 460; Фокин, 2014, с. 401, 414–417].

²² Согласно Викторину, Божественный Логос имеет два аспекта или потенции (*potentiae tou logou*) – Жизнь и Мышление: первая соответствует Сыну, второе – Св. Духу (см.: Adv. Ar. IV 20. 11–14): «Логос и Святой Дух суть одно и то же движение (*unam motionem et eandem et logou et Sanctum Spiritum*), но Логос в отношении жизни, а Дух – в отношении познания и мышления» (Adv. Ar. I 58.1–3). Однако, поскольку жизнь и мышление суть две стороны одной реальности, Викторин часто распространяет категорию мышления и на Сына. О Сыне и Духе как единой реальности см.: Adv. Ar. I 49. 2–8; I 51. 1–43; I 54. 3–6; III 18. 11–18.

²³ Прямые отсылки к Гегелю см.: [Benz, 1932, S. 231; Beierwaltes, 1998, S. 43].

Хотя оно [т.е. первое Бытие, *esse primum*]²⁴ называется покоем (*quies*), оно движется, но движется движением, направленным вовнутрь (*intus motu*), где оно живет для самого себя (*vivit sibi*) и мыслит самого себя (*intellegit semet ipsum*). Вместе с тем, от внутреннего движения (*a motu interno*) родилось движение, направленное наружу (*extra*) и вовне (*foris*): от внутреннего бытия (*intus esse*) – внешнее бытие (*foris esse*), от внутренней жизни (*intus vivere*) – внешняя жизнь (*foris vivere*) и от внутреннего мышления (*intus intellegere*) – внешнее мышление (*foris intellegere*) – именно в тот момент, когда пришли в движение Жизнь и Мышление [*Adv. Ar. IV 17. 1–6*]²⁵.

Итак, Божественное мышление у Викторина, в отличие от того же Аристотеля, разделяется на два вида: *внутреннее и сокрытое мышление* (*intus intelligentia, interna intellegentia*), совпадающее с Божественным бытием и сущностью, и *внешнее проявленное мышление* (*foris intellegentia*)²⁶, которое есть мышление в собственном смысле, или *самосознающее мышление*. При этом первое есть Отец, а второе – Св. Дух, являющийся особым аспектом Сына-Логоса.

Для того чтобы понять непростую мысль Викторина, надо прежде всего рассмотреть его учение о *двух видах Божественного действия* (*actio, operatio*) и *Божественного движения* (*motus, motio*). Так, в начале 1-й книги трактата «Против Ария» он проводит следующее различие:

Отец есть Бытие (*esse*), а Слово (*λόγος*) – Действие (*operari*). И в первую очередь существует Бытие, а во вторую – Действие. Конечно, само Бытие также имеет внутри себя внутреннее действие (*intus insitam operationem*), ибо какая же жизнь (*vita*) или какое мышление (*intellectus*) может быть без движения, то есть действия (*operatione*)? Следовательно, это есть не просто Бытие, но само первое Бытие (*primum esse*), вследствие того, что покой (*quiescere*) для него есть то же самое, что и бытие (*ipsum esse*). Таким же образом и Действие, то есть второе (*operari quod est secundum*), называется Действием потому, что оно действует не внутри, а вовне (*non intus, sed foris operatur*) [*Adv. Ar. I 4. 1–9*]²⁷.

Таким образом, в системе Викторина Бог Отец обладает неким *первичным внутренним Божественным действием*, которое лишено движения и совпадает с Его бытием и сущностью, а Сын-Логос – это *действие вторичное*, находящееся в движении и направленное *вовне*, которое происходит от внутреннего действия и актуализирует его содержание. Точно такое же различие в 3-й книге трактата «Против Ария» Викторин проводит между внутренним и внешним Божественным *движением*, так что первое соответствует Отцу, а второе – Сыну, первое соответствует бытию и сущности Бога, второе – жизни и познанию, более того – даже самопознанию²⁸:

²⁴ То есть Бог Отец.

²⁵ В последней фразе Жизнь и Мышление – это Сын и Св. Дух.

²⁶ См.: *Adv. Ar. IV 27. 14; IV 28. 15; IV 29. 1–7*.

²⁷ Ср. *Adv. Ar. I 12. 29–32*.

²⁸ Ср. выше, *Adv. Ar. IV 17. 1–6*, а также: [Benz, 1932, S. 98–102].

То же самое [Божественное] движение (*motus*), когда оно пребывает внутри в самом себе (*intus in se est*), тождественно сущности; когда же оно обращается изнутри, чтобы проявиться вовне (*ut foras eminent*), то есть, чтобы делать и действовать, оно есть Рождение (*partus*) и Рожденный (*natalis*); и поскольку это движение одно, оно есть Единородный Сын. А это единое движение (*motus unus*) есть или жизнь, или мышление. В самом деле, жизнь по необходимости есть движение, ведь всякая жизнь наделяет жизнью. По этой причине жизнь есть движение, которое, когда существует в самом себе и обращается само на себя (*in se existens atque in se conversus*), есть сущность для самого себя, а когда оно обращается вовне (*foras spectat*), в силу этого преимущественно (*magis*) называется движением. Ведь внутреннее движение (*intus motus*) есть покой (*cessatio*) или движущийся покой и покоящееся движение (*mota cessatio cessansque motus*) <...> И когда это [движение] берется или мыслится в качестве покоящегося движения (*in cessante motu*), это есть Бог и Сам Отец, всегда и от вечности Отец, поскольку движение всегда [рождается] из сущности, и [находится] в сущности, или, скорее, есть сама сущность. Когда же оно обращается вовне (*foras spectat*), – а обращаться вовне (*foras spectare*) это и означает быть движением (*motum vel motionem esse*), что означает то же самое, что и видеть себя, мыслить себя и желать познать себя (*se videre, se intellegere ac nosse velle*); но когда оно видит себя (*se videt*), то становится двойственным (*geminus*), и [в нем] различается видящее (*videns*) и видимое (*quod videtur*); и сам видящий есть то же, что он видит, поскольку он видит самого себя; следовательно, быть обращенным вовне (*foras spectans*) означает быть рожденным или существующим вовне (*foris genitus vel existens*) для того, чтобы постичь то, что оно есть, – итак, если [это движение направлено] вовне, оно рождено, а если рождено, то оно есть Сын [Adv. Ar. III 2. 27–51].

Как видим, момент Божественного мышления и самосознания здесь отождествляется с Сыном. Наконец, в последней 4-й книге трактата «Против Ария» Викторин различает в Боге, с одной стороны, жизненный акт (*vivere*, букв. «жить») как внутреннее действие (*actus*), совпадающее с бытием и сущностью Бога, а с другой – жизнь (*vita*) как образ (*forma*) этого действия; причем внутренний жизненный Акт здесь соответствует Отцу, а Жизнь как его внешняя форма и проявление – Сыну²⁹:

Жизненный акт (*vivere*) первичен (*prius*) по отношению к жизни (*vita*), и хотя в жизненном акте есть жизнь, но жизненный акт есть словно бы родитель жизни (*parens vitae*), а жизнь – это его порождение (*proles*) и то, что рождается, ведь она рождена от живущего. Итак, Бог есть жизненный Акт (*vivere*); и этот жизненный Акт первичен (*primum vivere*); он живет благодаря самому себе (*a semet ipso vivere*) и предшествует всему, и даже самой Жизни (*vita*). Действительно, Он есть действующий, причем вечно действующий (*semper agens*), действующий без всякого начала [действия], действующий независимо от действия, чтобы действие не представлялось как бы началом для действующего; напротив, это Действие (*actio*) было рождено, или осуществилось, или излилось благодаря деянию Действующего (*agentis opere*). Именно

²⁹ См.: Adv. Ar. IV 1. 1–15. 32. См. также: [Benz, 1932, S. 92; Hadot, 1968, Vol. I, p. 345–374, 382–389].

такое действие (agere) мы приписываем [первичному] жизненному Акту (vivere). Итак, Бог есть такой жизненный Акт, который изначален (principale vivere), а Жизнь (vita) существует как Его Порождение (ut genitum). И поэтому жизненный Акт – это Отец, а Жизнь – это Сын [Adv. Ar. IV 6. 8–18].

Таким образом, согласно Викторину, Отец обладает в Себе жизнью как *неким сокрытым действием* или *внутренним жизненным Актом*, который пребывает в покое, ничем не определяясь и не ограничиваясь, в то время как Сын является Жизнью как *первым проявлением и формой* этого сокрытого жизненного Акта, или *внешним оформившимся действием*³⁰. Более того, Викторин утверждает, что в Отце этот жизненный Акт тождественен *внутренним актам бытия и мышления*, которые также имеют свою соответствующую *внешнюю форму* в Сыне и Св. Духе, Которые суть актуальные Божественные жизнь и мышление:

Бог есть жизненный Акт (vivit). А это есть акт бытия (esse) и мышления (intellegere), поскольку эти три [акта], образуя единство (unum), производят три потенции (potentias tres) – существование (exsistentiam), жизнь (vitam) и мышление (intellegentiam). Но я уже показал, каким образом эти три [потенции] образуют единство, так что каждая из них есть все три и все три вместе суть одно, но в Боге [Отце] эти три суть бытие, в Сыне – жизнь, в Духе Святом – мышление. Значит, в Боге [Отце] акты бытия, жизни и мышления (esse, vivere, intellegere) суть само бытие (esse), а существование, жизнь и мышление (exsistentia, vita, intellegentia) – это уже Форма (forma), возникшая в результате внутреннего и сокрытого действия (actu interiore et occulto) Того, Кто есть Акт бытия, жизни и мышления (esse, vivere, intellegere) [Adv. Ar. IV 25. 44–26. 7].

В качестве наиболее вероятных философских источников этого представления о двух Божественных действиях или движениях – *внутреннем и внешнем* – исследователи указывают, прежде всего, Нумения и Плотина³¹. В самом деле, неопифагореец и платоник II в. Нумений, труды которого сохранились лишь фрагментарно, различал двух Богов: первый Бог – простой и пребывающий в себе, а второй – действующий в материи и разделяющийся под ее воздействием³². Первый Бог покоится (ἑστώς), второй – движется (κινούμενος); первый пребывает всецело в мире умопостигаемом, а второй движется относительно как умопостигаемого, так и чувственного мира. Причем вместо при-

³⁰ Викторин называет Отца как жизненный Акт также «внутренней Formой» (intus forma), которая сама по себе является неразличимой и непроявленной, а Сына – «внешней Formой» (quae foris est forma), которая является манифестацией внутренней Formы. См.: Adv. Ar. IV 20. 16–30. Как предполагают исследователи, различие жизненного акта как потенции и жизни как ее актуализации и формы у Мариа Викторина также восходит к Плотину; см.: [Lavaud, 2012, p. 167].

³¹ См., например: [Henry, 1950, p. 45–47; Dodds, 1960, p. 1–32; Hadot, 1968, Vol. I, p. 134–135, 428–429, 483; Lavaud, 2012, p. 171, 178]. Некоторые исследователи также указывают на стоическую концепцию «тонического движения» пневмы, которое имеет внутреннюю и внешнюю направленность: внутреннее движение образует единство сущности, внешнее – разнообразие качеств; однако для Викторина влияние стоицизма, по всей вероятности, было опосредовано неоплатонизмом; см.: [Hadot, 1968, Vol. I, p. 225–234; Lavaud, 2012, p. 164, 179].

³² Numenius. Fr. 11.11–20.

сущего второму Богу движения (κίνησις) присущий первому покой (στάσις) рассматривается Нумением как своего рода внутреннее движение (κίνησις οὐμφοτος), от которого проистекает порядок и вечное сохранение всего мира³³.

Еще ближе к точке зрения Викторина находится Плотин, который разработал особую теорию «двойного действия»³⁴, объясняющего механизм эманации и характеризующего отношения высшего порождающего принципа (например, Единого) с его порождением (Умом). В самом деле, первое действие (ἐνέργεια), которое Плотин, так же как впоследствии Викторин, отождествляет с покоем (στάσις) и тождеством (ταυτότης), пребывает сокрытым в высшем принципе и само есть этот принцип, т.е. совпадает с самой его сущностью, почему и называется «[внутренним] действием сущности» (ἐνέργεια τῆς οὐσίας). Второе действие Плотин рассматривает как движение (κίνησις) первого действия: оно начинается с различения (ἐτερότης) самого себя от первого покоящегося действия, затем изливается вовне и кладет основание для нового бытия, почему и называется «действием, [происходящим] из сущности» (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας). Наконец, это новое неопределенное действие обращается назад к своему первоначалу, достигает тождества с самим собой и становится самостоятельной «ипостасью», т.е. актуальным проявлением породившего ее первоначала. Именно так от Единого происходит Ум³⁵.

Но вернемся к Викторину и его учению о Божественном мышлении и самопознании. Опираясь на платиновскую теорию «двойного действия», Викторин в 4-й книге своего трактата «Против Ария» проводит различие между двумя видами Божественного мышления – *внутренним* и *внешним*: первое свойственно Богу Отцу, второе – Сыну-Логосу и заключенному в нем в качестве особого аспекта Св. Духу. При этом внутреннее мышление Отца³⁶ Викторин определяет как своего рода «предпознание» и «предмышление» (praecognoscentia, praeintellegentia)³⁷, точнее даже как «сверхмышление» (supra intellegere)³⁸, а Его Самого – как «Предпознающего» или «Сверхпознающего» (praecognoscens), т.е. того, чье познание предшествует познанию, а точнее – превосходит его³⁹.

³³ Numenius. Fr. 15.2–10; см. также: [Диллон, 2002, с. 353].

³⁴ См.: [Benz, 1932, S. 241; Henry, 1950, p. 45–46; Lavaud, 2012, p. 174].

³⁵ См.: Plotin. Enn. V 4. 2; см. также: Enn. V 1. 3; V 3. 12. О некотором внутреннем покоящемся и пребывающем в самом себе уме и мышлении см.: Enn. III 9. 1. 15–20 (νοῦν εἶναι ἐν στάσει καὶ ἐνότητι καὶ ἡσυχίᾳ); V 3. 14. 14–15 (ὁ ἐνδον νοῦς); V 5. 8. 22–23; VI 7. 35. 30; VI 8. 18. 21; VI 9. 3. 27 (подробнее см. ниже). Похожее учение о «двойном действии» встречается у христианского современника Плотина – Оригена, согласно которому Бог Отец – это *первая Сила* (prima virtus), составляющая основу Божественного бытия, а Сын – это происшедшая от нее, подобно испарению, *Мощь* (vigor), или *другая Сила* (altera virtus), получающая свою собственную ипостась; см.: Origen. De princ. I 2. 9.

³⁶ См.: Adv. Ar. IV 23. 23–26; IV 26. 8–10 и др.

³⁷ См.: Adv. Ar. I 33. 12; I 57. 30; IV 19. 15; IV 23. 28–33; IV 26. 10. Следует отметить, что Викторин нередко характеризует Бога Отца, подобно платиновскому Единому (unum), с помощью апофатических определений, согласно которым Отца более правильно называть «не существующим», «не живущим» и «немыслящим» (ἄνοος, sine intellegentia) вследствие Его превосходства (supralatio) и беспредельности (indeterminatio). См.: Adv. Ar. IV 23; подробнее об этом см. в нашей статье: [Фокин, 2011с, с. 53–68].

³⁸ См.: Adv. Ar. IV 26. 8–10.

³⁹ См.: Adv. Ar. IV 23. 27–30. Латинская приставка *prae-* может указывать как на предшествование (причем и во времени, и в пространстве), например, *praepositus*, «пред-стоящий»,

В качестве возможных философских источников представления Викторина о Боге Отце как «Предпознании» исследователи указывают на учение Плотина и Порфирия о «сверхмыслении» Единого⁴⁰. Действительно, хотя Плотин неоднократно отрицает наличие у Единого мышления, что лишало бы его единства, делая его двойственным и состоящим из мыслимого и мыслящего⁴¹, однако иногда он сам приписывает Единому некий особый вид трансцендентного мышления, превосходящего мышление Ума и не предполагающего никакого различия между мыслящим и мыслимым, но подобного чистому мышлению, не направленному на какой-либо объект⁴².

Так, в одном из своих ранних трактатов V 4 (7-м в хронологическом порядке), «То, что следует за Первым, и о Едином», Плотин приписывает Единому некое особого рода «самоощущение» или «самосознание» (συναίσθησις), а также «самоосмысление» (κατανόησις αὐτοῦ) и «мышление» (νόησις), которое превосходит мышление Ума:

Умопостигаемое (τὸ νοητὸν)⁴³, хотя оно и пребывает в себе и не нуждается в чем-то ином, в отличие от созерцающего и мыслящего (я имею в виду, что мыслящее нуждается в этом [умопостигаемом]), не есть при этом нечто словно бы бесчувственное (οἷον ἀναίσθητον). Наоборот, все то, что в нем, принадлежит ему, пребывает в нем и вместе с ним; оно всецело способно различать самого себя (διακριτικὸν ἑαυτοῦ); в нем есть жизнь и в нем – все, так что осмысление им самого себя (ἢ κατανόησις αὐτοῦ), будучи своего рода самосознанием (οἰοεῖ συναίσθησει), есть оно же само в вечном покое (ἐν στάσει αἰδίῳ) и мышлении, отличном от мышления Ума (νοήσει ἐτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν) [Plotin. Enn. V 4. 2. 12–19]⁴⁴.

В другом раннем трактате VI 9 (9-м по порядку), «О Благе, или Едином», Плотин хотя и отрицает необходимость для Единого мыслить само себя (οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ), однако допускает возможность относить его не к разряду «мыслящего» (κατὰ τὸν νοοῦντα), т.е. ума, в котором есть двойственность мыслящего и мыслимого, а к разряду чистого «мышления» (κατὰ τὴν νόησιν), т.е. такого мышления, которое пребывает в самом себе и является трансцен-

praevidus, «предвидящий», *praecedens*, «предшествующий» (ср. с русскими приставками *пред-*, *до-*: «пред-стоящий», «пред-шествующий», «до-обеденный» и т.п.), так и на превосходную или высшую степень какого-то качества, например, *praeclarus*, «очень яркий», *praecellens*, «превосходный» (ср. с русской приставкой *пре-*: «пре-красный», «пре-восходный» и т.п.).

⁴⁰ См.: [Hadot, 1968, Vol. I, p. 122–124, 133–136, 427–432].

⁴¹ См., например: Plotin. Enn. V 1. 5; V 3. 10–13; V 4. 2; V 6. 2; VI 7. 37–38 (ср. особенно VI 7. 38. 24–25: ἢ ἀγαθὸν οὐ νοεῖ ἑαυτό, «единое, как благо, не мыслит самого себя»); VI 8. 41; VI 9. 6 и др. См. также: [Wallis, 1972, p. 58–59].

⁴² См.: Enn. V 4. 2; VI 7. 38; VI 8. 16, 18; VI 9. 6. См. также: [Armstrong, 1967, p. 238–239; 1984, Vol. 5, p. 138, 146, n. 1; Rist, 1967, p. 41–52; Wallis, 1972, p. 59–60; Bussanich, 1987, p. 164, 167–172, 179–183; 1996, p. 62–63; Dillon, 1992, p. 361–362].

⁴³ В данном случае это Единое как объект мышления Ума, а не умопостигаемый аспект самого Ума («сущее», об этом см. ниже).

⁴⁴ Перевод Ю.А. Шичалина с небольшими изменениями. Ср. также: Enn. III 9. 1. 15–20; VI 7. 39. 1–2 (ἀπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτόν, «некое простое восприятие самого себя»).

детной причиной мышления мирового Ума и всего остального⁴⁵. Наконец, в одном из поздних в трактатов VI 8 (39-м по порядку), «О свободе и воле Единого», Плотин предполагает наличие в Едином некой самоорганизующей внутренней энергии, подобной чистому свету, которая конституирует его сущность путем обращения ее на самую себя:

Единое как бы стремится внутрь самого себя (εἰς τὸ εἶσω οἷον φέρεται αὐτοῦ), словно бы возлюбив само себя как чистый свет (αὐγὴν καθάραν)⁴⁶, будучи само тем, что оно возлюбило. Но это означает, что оно привело самого себя в бытие (ὑποστήσας αὐτόν), как если бы оно было пребывающей [в самой себе] энергией (ἐνέργεια μένουσα) и высшим предметом желания, подобно уму (τὸ ἀπαπτότατον οἷον νοῦς)⁴⁷ <...> Оно словно бы опирается само на себя и как бы взирает само на себя (οἷον πρὸς αὐτόν βλέπει), и это взирание его на самого себя (τὸ πρὸς αὐτόν βλέπει) есть как бы его бытие, так что оно словно бы производит само себя (οἷον ποιῶν ἑν αὐτόν) <...> И то, что такое устремление его к самому себе (νεῦσις αὐτοῦ πρὸς αὐτόν), будучи словно бы его энергией (οἷον ἐνέργεια οὔσα αὐτοῦ) и его пребыванием в самом себе (μονὴ ἐν αὐτῷ), делает его тем, чем оно есть, становится очевидным, если предположить противоположное. В самом деле, если бы оно стремилось к чему-то, что находится вне его (πρὸς τὸ ἔξω), то оно перестало бы быть тем, чем оно есть; следовательно, его бытие тем, чем оно есть, есть энергия, направленная к нему самому (ἢ ἐνέργεια ἢ πρὸς αὐτόν), причем это одно с ним самим <...> Итак, вечно существовала его энергия и словно бы бодрствование (οἷον ἐγρήγορις), в котором бодрствующий не есть кто-либо отличный [от самого бодрствования], вечно существуя как бодрствование и сверхмышление (ἐγρήγορις καὶ ὑπερνόησις), так что оно существует именно так, как оно пробудило [само себя] [Enn. VI 8. 16. 12–39]⁴⁸.

Таким образом, Плотин усваивает Единому некую *внутреннюю самообразующую энергию*, которую он сравнивает со светом познания, а также с «созерцанием» Единым самого себя, его «бодрствованием» или «бдением» (ἐγρήγορις) над самим собой и даже «сверхмышлением» (ὑπερνόησις).

Еще ближе к точке зрения Викторина учение Порфирия, который в своем Комментарий на «Парменид»⁴⁹ также постулирует наличие у Единого особого рода познания. Действительно, согласно Порфирию, Бог (или Единое), с одной стороны, превосходит всякое познание, а с другой стороны, обладает неким простым и «абсолютным познанием» (γνῶσις ἀπόλυτος), в котором нет различия между познающим и познаваемым:

⁴⁵ См.: Enn. VI 9. 6. 49–55. Ср. также Enn. VI 8. 18. 21–22: τὸν οἷον ἐν ἐνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα.

⁴⁶ Ср.: Plato. Phaedr. 250c4.

⁴⁷ Возможно, намек на учение Аристотеля, у которого Ум мыслит и желает самого себя как наилучшее и движет все как предмет любви.

⁴⁸ Перевод наш.

⁴⁹ Авторство этого комментария спорно; его атрибуция Порфирию была предложена и достаточно убедительно обоснована П. Адо; см.: [Hadot, 1968, Vol. I, p. 102–146; Vol. II, p. 64–112]. Несмотря на неоднозначное отношение к авторству Порфирия, немало известных современных ученых поддерживают эту атрибуцию; подробнее об этом см.: [Фокин, 2014, с. 373].

Познание Бога (ἡ γνῶσις ἡ θεοῦ) таково, что не обнаруживает никакой инаковости и двойственности, то есть понятия о познании и познаваемом, но, будучи неотделимо само от себя <...> оно оказывается превышающим познание и незнание <...> Это познание не таково, как у познающего то, что познаваемо, но познание и есть само это [познаваемое] <...> Есть познание, принадлежащее познающему и переходящему от незнания к знанию познаваемого, а есть иное, отрешенное [от всего этого] познание (γνῶσις ἀπόλυτος), которое не принадлежит познающему и познаваемому, но является единством этого (τὸ ἐν τοῦτο γνῶσις οὐσα) и познанием, предшествующим всякому познаваемому, неизвестному и приходящему к познанию <...> Таково его [т.е. Единого] познание, пребывающее в простоте и безотносительное к познаваемому (τῆς ἐκείνου ἐν ἀπλότητι γνῶσεως καὶ ἀσχετοῦ πρὸς τε γνῶστὰ) [Porphyr. Comm. in Parm. V 19 – VI 15]⁵⁰.

Таким образом, и Плотин, и Порфирий усваивают Единому особый вид познания и мышления, которое может быть названо «сверхмышлением» или «абсолютно простым познанием». У Марии Викторина такое Божественное «предпознание» или «сверхпознание» (praecognoscentia) соответствует Богу Отцу; оно существовало прежде того, как от него возникло Божественное «познание» (cognoscentia), т.е. Сын-Логос, хотя тогда оно еще не называлось этим именем⁵¹. Можно также сказать, что Отец как «Предпознание» всегда существовал как нечто потенциально «познаваемое» (cognoscibile), подобно Единому у Плотина (τὸ νοητὸν, см. выше); и Он было таковым даже тогда, когда на него еще не было направлено Божественное «Познание» (cognoscentia), т.е. Сын-Логос. Другими словами, по мысли Викторина, хотя Отец как «Предпознание» был всегда *потенциально* познаваемым, однако Он стал *актуально* познаваемым только тогда, когда стал предметом познания со стороны Сына. При этом Викторин замечает, что «познаваемое» и «познание» в Боге, как в аристотелевском Перводвигателе и платиновском мировом Уме, тождественны (idem cognoscibile et cognoscentia), поскольку «познание» здесь есть то же самое, что и «познаваемое», т.е. Сын по сущности есть то же, что и Отец⁵². Более того, согласно Викторину, Отец как «познаваемое», подобно платиновскому Единому, обладает внутри Самого Себя неким особым видом познания – *познанием потенциальным, внутренним, сокрытым и пребывающим в покое*⁵³:

[В Отце] не может быть иного познаваемого (cognoscibile), кроме самого познания, которое еще не проявилось (ipsa cognoscentia nondum apparens), но содержится внутри самого себя (se intus tenens) и пребывает в покое, бездействуя и обращаясь на самое себя (in se), и предоставляя самому себе самого себя в качестве познаваемого. В самом деле, поскольку само это [внутреннее] познание остается сокрытым, пребывая у самого себя и не входя в самого себя извне (forinsecus), оно естественным образом пребывает погруженным в свое бытие (esse), и образ его [существования] заключается в том, чтобы оно было познаваемым лишь в потенции. Когда же [внутри него] пробуждается

⁵⁰ Здесь и далее переводы из Комментария на «Парменид» наши.

⁵¹ Adv. Ar. IV 23. 30–35.

⁵² Adv. Ar. IV 23. 36–24. 5.

⁵³ См.: [Baltes, 2002, S. 35–36].

[актуальное] познание (cognoscentia) и как бы исходит наружу (velut egressa), созерцая само себя [со стороны] (se circuminspiciens) и так делая себя [актуальным] сознанием посредством познания самого себя (cognoscentiam se fecerit cognoscendo se), тогда появляется и [актуально] познаваемое, поскольку познание становится своим собственным познаваемым (cognoscibile suum) [Adv. Ar. IV 24. 11–20].

Другими словами, в этом месте Викторин описывает *два вида* Божественного познания или мышления. Первый вид – это *внутреннее и сокрытое познание Бога*; оно изначально тождественно с самим «Познаваемым», т.е. с Божественным Бытием, или Отцом (плотиновским Единым)⁵⁴, Который пребывает в Самом Себе и в покое, не выходит из Самого Себя и не отличает Самого Себя как познающего от того, что Он познает, поскольку в Нем познание и познаваемое слиты до полного тождества и неразличия. Однако от этого *первого вида* Божественного мышления (или «предмышления») возникает (в вечной логической последовательности) *второй вид* Божественного мышления, когда это внутреннее мышление или познание пробуждается внутри Отца и как бы отделяется от Него, исходя наружу как Сын, Который уже актуально познает одновременно и Своего Отца (Бытие, «познаваемое»), и Самого Себя («познание»), становясь *актуальным самопознанием* и делая актуальным потенциальное познание, характерное для Отца.

Сходное различие между двумя видами Божественного мышления встречается у Порфирия, согласно которому первое мышление пребывает в покое и абсолютной простоте внутри Единого; оно не может выйти из самого себя вовне и вернуться в самого себя, будучи слито с Единым и не отличаясь от него. Второе мышление, характерное для Ума, есть мышление, находящееся в движении и действии; оно исходит из самого себя как бытия в качестве жизни и затем возвращается к самому себе в качестве самосознающего ума⁵⁵. Действительно, согласно Порфирию, у Единого есть некая внутренняя сила мышления:

Сила, сообразно которой взирает тот [внутренний] ум (ἡ δύναμις καθ' ἣν ὁρᾷ ὁ νοῦς), который не может войти в самого себя [извне] (μὴ δυνάμενος εἰσελθεῖν εἰς ἑαυτὸν), будет иной и отличной от представления о [различии между] мышлением и тем, что оно мыслит, будучи за пределами всего этого своим *достоинством и силой* и таким образом самим Единым и простым (ἐν ὄν καὶ ἀπλοῦν) <...> которое есть Единое и простое, взятое само по себе согласно его первичной идее; это [его] сила, которую ради убедительности следует назвать неизреченной и непостижимой. Однако оно не есть ни Единое, ни простое согласно бытию, жизни и мышлению (κατὰ τὴν ὑλάρξιν καὶ ζωὴν καὶ τὴν νόησιν). В самом деле, оно есть мыслящее и мыслимое согласно бытию (τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον ὑλάρξει), но мыслящее (τὸ δὲ νοοῦν) есть жизнь (ζωή), когда ум (ὁ νοῦς) исходит от бытия для того, чтобы стать мыслящим, так чтобы возвратиться к мыслимому и увидеть самого себя

⁵⁴ Следует отметить, что Порфирий отождествил Единое с чистым актом Бытия. См.: *Porphyr. Comm. in Parm.* XII 25–33; см. также: [Nadot, 1968, Vol. I, p. 484]. В этом вопросе Викторин опять оказывается ближе к Порфирию, чем к Плотину.

⁵⁵ См.: [Nadot, 1968, Vol. I, p. 133–135; Брэдшоу, 2012, с. 150–151].

(μετεξέληθι ἀπὸ τῆς ὑπάρξεως εἰς τὸ νοῦν, ἵνα ἐπανέλθῃ εἰς τὸ νοητὸν καὶ ἑαυτὸν ἴδῃ). По этой причине оно беспредельно согласно жизни. Все это суть [его] действия: согласно бытию (κατὰ τὴν ὑπάρξιν) это будет действие, находящееся в покое (ἐστῶσα ἐνέργεια), согласно мышлению (κατὰ τὴν νόησιν) это действие, вернувшееся к самому себе (εἰς αὐτὴν στραφεῖσα ἐνέργεια), а согласно жизни (κατὰ τὴν ζωὴν) это действие, исходящее из бытия (ἐκ τῆς ὑπάρξεως ἐκνεύσασα ἐνέργεια) [Porphyr. Comm. in Parm. XIII 34 – XIV 26].

Однако Викторин идет дальше Порфирия и особым образом развивает аристотелевско-платиновскую концепцию Божественного мышления как «мышления, мыслящего само себя». При этом он приписывает такое самосознающее мышление не только Сыну – в *актуальной и проявленной форме*, но также и Отцу – в *форме потенциальной и непроявленной*, как хорошо видно из этого его рассуждения:

Если Богу [Отцу] присуще мыслить или [иметь] мышление (intellegere vel intellegentia), то когда Бог мыслит, Он мыслит Самого Себя (se ipsum intellegit). Когда же Он мыслит Самого Себя, то мыслит не так, как один – другое, а так, как мышление, мыслящее само себя (intellegentia ipsa se intellegat). Таким вот образом Он приводит Себя в бытие и приходит в существование, становясь бытием для Самого Себя, и точно таким же образом посредством мышления (intellegendo) получает существование и Его жизнь (suum vivere) <...> И это есть как бы мышление, обращенное вовнутрь (ut intus intellegentia), которое мыслит само себя без всякого движения (sine aliquot motu se intellegit), ведь насколько оно мыслит, настолько существует, и насколько существует, настолько мыслит. И это есть Бог, и без сомнения, это [Его мышление существует] от вечности и в вечность [Adv. Ar. IV 27. 5–17].

Таким образом, по мысли Викторина, внутреннее Божественное мышление, свойственное Отцу, полностью тождественно Его бытию и сущности; оно «как бы» мыслит и осознает само себя, но при этом пребывает внутри самого себя в абсолютном покое и тождестве, т.е. «самомышление» и «самопознание» Отца на самом деле не приводит к актуальному сознанию Им Самого Себя и различению Себя как познающего от Себя как познаваемого. Однако, как выясняется в последних главах 4-й книги трактата «Против Ария», Бог Отец мыслит Самого Себя не только *потенциально и бессознательно*, пребывая в Самом Себе и в покое, но и *актуально и сознательно* – а именно, когда Он «мыслит Самого Себя посредством Своей Формы» (per formam se intellegit), т.е. Сына-Логоса, Который вместе со Св. Духом и есть *актуальное Божественное Мышление*⁵⁶. При этом, по мнению Викторина, Сам Сын-Логос как Форма Бога Отца также мыслит Сам Себя в качестве мышления, тем самым отличая Себя не только от Отца, но и от Самого Себя, таким образом становясь аристотелевским «мышлением о мышлении» или *самосознающим мышлением*⁵⁷:

Необходимо, чтобы и сама Его Форма также мыслила [саму себя] (ipsa forma intellegat). В самом деле, она есть мыслящее и живое существование (intellegens

⁵⁶ См.: Adv. Ar. IV 28. 4–8.

⁵⁷ См.: [Benz, 1932, S. 230–231; Henry, 1950, p. 47].

ас vivens existentia), которое не мыслит ничего иного, кроме тех [свойств], которые суть Сам Бог <...> Когда же само Мышление [т.е. Сын] мыслит то, что оно есть мышление (ipsa intellegentia intellegit quod sit intellegentia), – ведь необходимо, чтобы мышление мыслило также и само себя (se intellegat intellegentia), – то оно, как бы исходя изнутри самого себя, само себя охватывает мыслью и, мысля самого себя, то есть посредством своего собственного движения изводит себя вовне и находится вне себя. Именно поэтому оно есть мышление, направленное вовне (foris intellegentia). И это есть Сын, это есть λόγος – Сын, Который рожден, ибо Он – иной по сравнению с Богом, но Он [тогда был рожден] от Бога, – то есть от Того, Кто есть мышление, включенное в существование и жизнь (exsistens et vivens intellegentia), которое есть Бог и которое направлено вовнутрь (intus), – когда [это внутреннее] мышление посредством мышления самого себя извело себя вовне и получило свое особое существование как *Образ Отца*, в Котором оно само вечно существовало и существует, рожденное посредством внутреннего мышления (per intellegentiam internam), которое есть Бытие и Существование, и по этой причине став *Образом* [Перво]образа (imago imaginis) [Adv. Ar. IV 28. 8–22].

Таким образом, *актуальное* Божественное мышление или *самосознающее* мышление Викторин соотносит все-таки не с Отцом, а Сыном-Логосом. Как полагают исследователи, прямым источником этого представления Викторина является учение Плотина о происхождении Ума от Единого и о самомышлении Ума⁵⁸. Действительно, согласно Плотину, первый момент в рождении Ума – это некоторое произвольное движение из Единого во многое, когда полнота Единого не удерживается внутри него и естественным образом как бы переливается через край и изливается вовне, порождая первое сущее (ὄν), которое само по себе еще лишено мышления и какой-либо определенности⁵⁹. Затем это движение изменяет свою направленность и обращается к своему источнику – Единому. Однако это еще не есть созерцание Единого, но простая причинная зависимость от него, как бы естественное влечение, стремление (ἔφεσις) и притяжение к нему (ἀνήρτητο αὐτοῦ)⁶⁰. Это стремление Плотин уподобляет зрению, которое еще не видит своего объекта, т.е. Единое (ἀτύλωτος ὄψις, ὡς ὄψις οὐλῶ ἰδοῦσα)⁶¹. Однако по мере того, как сущее (т.е. ум и мышление в потенции) смотрело на Единое, его неопределенное влечение становилось все более определенным, бессодержательное наполнялось мыслимым содержанием, смутное зрение становилось видением, воспринявшим свой объект (ἰδοῦσα ὄψις)⁶². Это и было началом его мышления. Однако это мышление сущего все еще было обращено к Единому, исполнено им (как объектом своего созерцания) и еще не отличало от него самого себя как субъекта, но мыслило его бессознательно (οὐλῶ νοῦς, ἔβλεπεν ἀνοήτως)⁶³. Когда же оно обратилось на себя само и отличило себя как мыслящего субъекта от Единого

⁵⁸ См.: [Benz, 1932, S. 231; Henry, 1950, p. 47; Armstrong, 1967, p. 241–242; Шичалин, 2008, с. 585; Lavaud, 2012, p. 168, 176–178].

⁵⁹ См.: Plotin. Enn. V 2. 1; V 4. 1; V 1. 7.

⁶⁰ См.: Enn. V 3. 11; V 6. 5; VI 7. 16.

⁶¹ См.: Enn. V 3. 11; V 4. 2.

⁶² См.: Enn. V 3. 11; V 4. 2.

⁶³ См.: Enn. VI 7. 16.

как объекта своего мышления, тогда оно и стало самосознающим Умом (ἔγνω ἐν συναίσθησει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν)⁶⁴.

Интересно, что в трактате V 2 (11-м по порядку), «О происхождении и порядке сущих, следующих после первого», Плотин рассматривает происхождение Ума от Единого по аналогии со зрительным актом⁶⁵, который сначала является неопределенным и бесформенным, а затем получает определенность и форму от предмета созерцания:

Единое, будучи совершенным, так как оно ничего [помимо себя] не ищет, ничего не имеет и не нуждается ни в чем, само как бы перелилось через край, и это его переполнение произвело нечто иное, [чем оно само]. А то, что от него произошло, возвратилось к нему (εἰς αὐτὸ ἐλεστράφη), и наполнилось [им], и стало взирающим на него (πρὸς αὐτὸ βλέπων), а это – Ум (καὶ νοῦς οὗτος). И его пребывание в покое у Единого (ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ) произвело бытие (τὸ ὄν), а созерцание Единого [произвело] ум (ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν). Итак, поскольку Ум обратился к Единому для того, чтобы [его] увидеть, он становится одновременно и умом, и бытием (ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὄν) [Enn. V 2. 1. 7–13]⁶⁶.

Таким образом, Плотин разграничивает *две стадии* бытия Ума: стадию *покоя*, когда Ум пребывает в Едином как его *бытие*, и стадию *движения*, которое сначала неопределенно, а затем получает свое определение, когда Ум возвращается к Единому, созерцает его и становится в собственном смысле мыслящим и самопознающим *Умом*. Более того, в результате Ум мыслит не только Единое, отличая его от себя, но и *самого себя*, причем в Уме его бытие и его мышление тождественны. Действительно, именно мировой Ум у Плотина представляет собой аристотелевское «мышление, мыслящее само себя» как единство мыслящего и мыслимого⁶⁷:

Ум, мышление и мыслимое (νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν) все они вместе [в Уме] – будут едины (ἐν ἅμα πάντα). Итак, если его мышление есть мыслимое, а мыслимое – это он сам, значит, он будет мыслить сам себя (αὐτὸς ἑαυτὸν νοήσει). В самом деле, он будет мыслить благодаря мышлению, которое есть он сам, и будет мыслить мыслимое, которое также есть он сам. Стало быть, он будет мыслить сам себя согласно тому и другому (καθ' ἑκάτερον ἑαυτὸν νοήσει): насколько он сам есть мышление и насколько он сам есть мыслимое, которое он мыслит благодаря мышлению, которое есть он сам [Enn. V 3. 5. 43–48]⁶⁸.

Как мы видели выше, эту заимствованную Платином у Аристотеля цепочку Божественного мышления, мыслящего само себя, Марий Викторин относит к Сыну-Логосу, с которой он соединяет платиновско-порфириевскую

⁶⁴ См.: Enn. V 1. 7; VI 7. 16; о самосознании Ума см. также: Enn. V 2. 1; V 3. 5; V 3. 11; V 3. 16.

⁶⁵ Та же аналогия с актом зрительного восприятия встречается и у Мариа Викторина в 3-й книге трактата «Против Ария»; причем Викторин различает здесь три взаимосвязанных момента: зрительную способность, сам акт зрительного восприятия и различение душой этого восприятия; см.: Adv. Ar. III 5. См. также нашу статью: [Фокин, 2015, с. 117–133].

⁶⁶ Перевод наш.

⁶⁷ См.: Enn. III 8. 8; V 3. 5–11; V 4. 2; V 5. 4 и др.; см. также: [Wallis, 1972, p. 52–53, 58], где отмечается влияние Аристотеля на Плотина в этом вопросе.

⁶⁸ Перевод наш.

концепцию «сверхмышления» Единого, в результате чего у него Божественное мышление как бы «раздваивается»: Бог Отец – это мышление *внутреннее, потенциальное, сокрытое и непроявленное*, а Сын-Логос – это мышление *внешнее, актуальное и проявленное*; причем сначала оно пребывает во внутреннем мышлении Отца, не отличая себя от него, а затем рождается от него как мышление, мыслящее одновременно и Отца, и само себя, тем самым достигая стадии *самопознания и самомышления*. Своеобразный итог своим рассуждениям о Божественном мышлении Викторин подводит в конце 4-й книги трактата «Против Ария»:

Итак, [в Боге] есть два мышления (*duae intelligentiae*) — одно, существующее внутри (*intus existens*) и тождественное своему бытию, а другое – существующее [вовне] и тождественное своему бытию мышлением (*intellegendo esse*). Последнее направлено вовне (*foris*) и есть Сын. Поскольку же это [внешнее] мышление посредством мышления самого себя мыслит Бога, то есть то внутреннее мышление (*intellegentiam internam*), которое есть Сам Бог, то посредством [своего] мышления оно мыслит истинное бытие, истинную жизнь и истинное мышление и [поэтому] само становится истинным бытием, истинной жизнью и истинным мышлением (*verum esse, verum vivere, verum intellegere*). В самом деле, кто мыслит Единое, тот имеет Единое и есть Единое сообразно его мышлению у самого себя. Именно таким образом Сын, то есть Мышление, рожденное посредством мышления самого себя как мышления (*intellegentiam intellegendo se genita intellegentia*), мыслит Бога и все те нерожденные [свойства], которые суть Бог <...> И поскольку Он есть мышление, мыслящее само мышление (*intellegentia est intellegens intellegentiam*), а это мышление есть *Свет истинный* (*lumen verum*), то Он существует как *Свет от Света*, ведь Они оба суть мышление (*intellegentia utraque*), так что *Свет истинный* [происходит] от *Света истинного*. Кроме того, поскольку Бог [Отец] есть мышление, направленное вовнутрь (*intus intellegentia*), значит, то [второе] мышление, которое мыслит само себя (*intellegendo se intellegentia*), есть *Бог от Бога* [Adv. Ar. IV 29. 1–23].

Нам остается только подвести краткие итоги нашего исследования концепции Божественного мышления у Мариа Викторина. После краткого анализа аристотелевской «ноэтической» концепции ума-перводвигателя «Метафизике», положившей начало всем последующим философским спекуляциям на данную тему, мы отметили важную роль неоплатонической доктрины «умопостигаемой триады» в тринитарном учении Викторина, в котором Бог рассматривается как единство трех необходимых Божественных атрибутов, потенциалов или актов: бытия, жизни и мышления, соответствующих ипостасям христианской Троицы. Мы выяснили, что соотношение между этими тремя Божественными актами у Викторина имеет динамический характер, основанный на логике вечного процесса свободного самополагания и самоопределения Бога как чистого Бытия (Отец), которое определяет себя сначала как Жизнь (Сын), а затем возвращается к себе как Мышление (Св. Дух), чем достигается полнота Божественного самосознания. Этот процесс Викторин также связывает с представлением о Боге как абсолютном Духе – высшей Сущности (*substantia*), которая одновременно существует, живет и мыслит саму себя. Сложность в понимании этого учения Викторина состоит в том, что

Божественное мышление у него разделяется на два вида: внутреннее и сокрытое мышление, совпадающее с Божественным бытием и сущностью, и внешнее и проявленное мышление, которое есть мышление в собственном смысле, или самосознающее мышление. Первое соответствует Отцу, второе – Сыну-Логосу и Св. Духу, являющемуся особым аспектом Логоса. Как мы показали, это различие основано на учении Викторина о двух Божественных действиях и движениях: внутреннем и внешнем, которое, в свою очередь, восходит к аналогичному учению Плотина, прилагаемому им к Единому и мировому Уму. При этом Викторин в свете неоплатонической диалектики Единого и мирового Ума переосмыслил аристотелевскую концепцию Божественного мышления, мыслящего само себя, не просто применив ее к Сыну-Логосу, но и соединив с ней платиновско-порфириевскую концепцию «сверхмышления» Единого, в результате чего у него Божественное мышление представлено в двух формах или видах: Бог Отец – это мышление внутреннее, потенциальное, сокрытое и непроявленное («сверхмышление»), а Сын-Логос – это мышление внешнее, актуальное и проявленное (мышление в собственном смысле); причем сначала оно пребывает во внутреннем мышлении Отца, а затем рождается от него как мышление, мыслящее и Отца, и само себя, становясь, таким образом, самосознающим мышлением.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Марий Викторин

Против Ария Книга четвертая, или «О единосущии»*

Перевод с латинского и комментарии А.Р. Фокина

*<Вопрос о Святом Духе и Его отношении к Отцу и Сыну. Отец – Бытие,
Сын – Жизнь, Св. Дух – Знание и Мышление>*

16. Теперь следует объяснить, что такое Святой Дух наряду с Ними¹. О Боге² уже было сказано и доказано следующее: Бог есть Бытие (esse), Он есть Дух, то есть [первичный] жизненный Акт (vivere), а также Свет (lumen), то есть Мышление и Знание (intellegentiam et scientiam)³. Действительно, свет

* Перевод с латинского сделан по изданию: Marii Victorini Opera. Pars I. Opera theologica // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 83.1 / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae, 1971. P. 248–268. В угловых скобках приводятся поясняющие подзаголовки от переводчика, которых нет в оригинальном тексте. В квадратных скобках – слова, вставленные переводчиком для прояснения смысла текста.

¹ То есть с Отцом и Сыном.

² То есть Отце. Викторин часто называет Отца просто Богом – *Deus*.

не допускает существовать ничему скрытому и тайному, но он [все] открывает, озаряет и освещает. Итак, [все это] есть Бог. И как мы показали ранее, то самое, что есть Бог – это Бытие: Бытие первое и изначальное (*esse primum et principale*), которое наделяет все сущие бытием по мере их восприятия. И это Бытие есть то же самое, что Жизнь и Мышление, что означает, что Бытие есть то же самое, что *Дух* и *Свет*. Ведь эти [два последних], пребывая в едином и простом, точнее, будучи самим Единым и простым (*unum ac simplex*), суть то же, что и Бытие (*esse*). И это [последнее] мы по праву называем Существованием или Сущностью (*existentiam vel substantiam*).

Однако, поскольку изначальным (*principale*) среди Них является Бытие (*esse*), а два других, то есть Жизнь и Мышление (*vivere et intellegere*), понимаются как его движение (*motus*), и поскольку всякое движение рождается из покоя, а покой есть Бытие, то от Бытия рождается движение (*motio*) и, соответственно, действие (*actio*). А движение того первого Бытия (*primi illius quod est esse*) – это Жизнь и Мышление; ведь они оба суть движение и притом одно движение (*unus motus*), которое проявляет две способности (*duas virtutes*) благодаря двойной функции (*officio gemino*) [при наличии] одной и той же сущности (*una eademque substantia*). В самом деле, Их сущность – это движение, ведь нельзя [думать], что у Них одно есть бытие, а другое – движение. И точно так же в том, что касается сущности, нельзя [думать], что одно есть жизнь, а другое – мышление. В самом деле, живущему свойственно мыслить и мыслящему – жить, поскольку посредством действия развивается одно движение, но таким образом, что при сохранении в неизменности действия и акта жизни (*actuque vivendi*) начинает действовать и акт мышления (*intellegentiae actus*). Отсюда следует, что поскольку Христос – это Жизнь (*vita*), а Святой Дух – Знание и Мышление (*scientia et intellegentia*), значит, все, что имеет Святой Дух, Он получил от Христа⁴, а Христос – от Отца. Другими словами, от Бытия произошла Жизнь и Акт жизни (*vita et vivere*), а также произошло Знание и Акт мышления (*scientia et intellegere*).

<О двух движениях первого Бытия – внутреннем и внешнем>

И в этом нет ничего удивительного, поскольку это первое Бытие (*esse primum*) существует таким образом, что насколько оно существует, настолько находится в движении. 17. И хотя оно называется покоем (*quies*), оно движется, но движется движением, направленным вовнутрь (*intus motu*), где оно живет для самого себя и мыслит самого себя (*intellegit semet ipsum*). Вместе с тем, от внутреннего движения (*a motu interno*) родилось движение, направленное наружу (*extra*) и вовне (*foris*): от внутреннего бытия (*intus esse*) – внешнее бытие (*foris esse*), от внутренней жизни – внешняя жизнь и от внутреннего

³ Бытие соответствует здесь Богу Отцу, а Жизнь и Мышление – Сыну и Св. Духу. Это распределение Божественных атрибутов по ипостасям Св. Троицы основано на соотношении элементов неоплатонической «умопостигаемой триады» (подробнее об этом см.: [Фокин, 2011b, с. 7–29; 2014, с. 364–383]. При этом библейские понятия *Дух* и *Свет* здесь соответствуют Жизни и Мышлению.

⁴ Ср. Ин. 16:13–15.

мышления – внешнее мышление – именно в тот момент, когда пришли в движение Жизнь и Мышление. В самом деле, Они суть движения (motus), причем то самое Бытие существует вместе [с Ними] таким образом, что эта Троица (ista trinitas)⁵ существует одновременно и внутри и вовне: внутри, поскольку Бог един и единственен, вовне, поскольку [от Него рождается] Иисус Христос, наконец, внутри и вовне, поскольку Они оба суть единый Бог (ambo deus unus). Из этого следует, что поскольку Бог единосущен (ὁμοούσιον) с Христом, необходимо, чтобы и Христос был единосущен (ὁμοούσιον) со Святым Духом, а Тот вследствие этого и посредством Христа [единосущен] с Богом.

**<Об исхождении Св. Духа от Отца, Его отличии от Сына,
а также об особых действиях Сына и Св. Духа>**

Ведь и Он *исшел* от Бога⁶. Действительно, если всякое движение, направленное вовне (foris), происходит от того движения Бога, которое есть движение, направленное вовнутрь (intus motus), значит, Он также от Бога. В самом деле, знание и мышление (scientia et intelligentia) суть существование (exsistentia), которое есть сила и потенция познания (virtusque ac potentia cognoscen-tiae); причем оно само есть движение по той же причине, по которой движение есть сущность. Итак, необходимо, чтобы Дух был во Христе или был [Самим] Христом⁷ и так *имел бы от Него все*⁸, поскольку от Жизни, которая есть Христос, произошло Мышление. И таким образом Он – иной (alter). Ведь сказано так: *От Меня Он имеет все*⁹. Но [слова]: *Он имеет и от Меня* [указывают] на двух. Значит, один отличен от другого (alter et alter).

Поскольку же существует [одно Божественное] движение, то и Сам Святой Дух, и Христос суть это [одно] движение. И поскольку Христос есть истинная Жизнь, и Он даст *верующим в Него истинную жизнь*, то есть *вечную жизнь*¹⁰, и Он также предстоит пред Богом за верующих в Него (то есть, в то, что Он есть Сын Божий) и [знающих] это благодаря вере (per fidem), следовательно, *мы примиряемся с Богом посредством Христа* (per Christum)¹¹. Но из-за того, что люди утратили память о самих себе и о Боге, существует необходимость в Святом Духе. В самом деле, если [человек] приобретет познание и постигнет, *что есть широта Божия и долготы Его, что есть глубина и высота, и утвердится в любви и вере во Христа*¹² *то будет спасен*¹³ благодаря Святому Духу, Который есть Знание (scientia). Ведь Он в полноте *свидетель-*

⁵ То есть Бытие, Жизнь и Мышление.

⁶ de Deo egressus est. Скорее всего, речь идет о Св. Духе и о Его вечном исхождении от Отца. См. Ин. 15:26. Но не исключено, что имеется в виду также Сын, ср. Ин. 8:42; 13:3; 16:27.

⁷ in Christo vel Christus est. Св. Дух есть Сам Христос в том смысле, что Он есть лишь грань или аспект единого Божественного движения, которое есть Сын-Логос. Вместе с тем, Св. Дух как ипостась отличается от Сына, о чем речь идет ниже.

⁸ Ср. Ин. 16:14–15.

⁹ Ср. Ин. 16:14, 15.

¹⁰ Ср. Ин. 3:15.

¹¹ Ср. Рим. 5:10.

¹² Ср. Ефес. 3:16–18.

¹³ Ср. Мк. 16:16.

ствуем о Христе¹⁴ и учит всему¹⁵, будучи внутренней силой Христа (interior Christi virtus), сообщающей [людям] познание и постепенно ведущей [их] к спасению, почему Он и есть иной Утешитель¹⁶.

И действительно, людям, умерщвленным грехами¹⁷, вначале было необходимо вернуть жизнь, чтобы они возродились в Боге через веру, то есть жили бы жизнью Божией, которую принес Христос, [пришедший] во плоти, чтобы и плоти оказать помощь. Поэтому, когда люди утвердились верой благодаря Христу, Сыну Божию, оказалось необходимым сообщить им познание о Христе, а также о Боге и о мире, чтобы этот мир был обличен¹⁸. И после того, как люди поняли бы это, они легче освободились бы для [восприятия] света Божия благодаря познанию самих себя и Божественных вещей, презрев вещи земные и мирские и исполнившись желанием, которое пробуждает [в них] познание вещей Божественных.

<Подробнее об особенностях икономического действия Св. Духа, сообщающего людям знание о Боге, и о Его исхождении>

18. Итак, [познание] приходит позднее, то есть [когда] вера уже начала действовать вторично. В самом деле, после отшествия Христа, Который с помощью чудес и наставлений посеял семена веры в то, что Он есть Сын Божий и что Он дарует верующим в Него [вечную] жизнь, все исполнились Духом¹⁹, и по мере достижения зрелости в познании Христа (cognitione in Christum) [в них вторично] возросла вера, причем всегда в присутствии Самого Христа²⁰. Действительно, Он сказал так: *[Дух истины] не от Себя говорить будет, но будет говорить то, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет*²¹. Значит, Мышление [происходит] от Жизни, а сама Жизнь – от жизненного Акта (de vivendo), то есть от Отца – Сын, а от Сына – Святой Дух. Ведь Христос добавил следующее: *Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что это есть Мое*²², так как все, что имеет Отец, принадлежит Сыну – бытие, жизнь и мышление (esse, vivere, intellegere). И все это также имеет и Святой Дух. Следовательно, все Они единосущны (ὁμοούσια).

¹⁴ Ср. Ин. 15:26.

¹⁵ Ср. Ин. 14:26.

¹⁶ Ср. Ин. 14:16.

¹⁷ Ср. Рим. 5:12.

¹⁸ Ср. Ин. 16:8.

¹⁹ Ср. Деян. 2:4.

²⁰ Ср. Мф. 28:20.

²¹ Ин. 16:13–14.

²² Ин. 16:115.

**<О тождестве Сына и Св. Духа как единого Божественного движения
и о различии Их по действиям оживотворения и просвещения >**

Но вместе с тем [Сын и Св. Дух] тождественны (*idem*). В самом деле, для того, чтобы подтвердить Свое постоянное присутствие, Христос в Евангелии от Матфея говорит так: *Идите теперь и научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам. И се, Я с вами во все дни до скончания века*²³. Этим показывается, что Иисус и Святой Дух некоторым образом тождественны (*quodammodo idem*), однако при этом Они различаются по способу Своего действия (*actu agendi*), поскольку первый дарует жизнь (*vitam*), а второй научает познанию (*intellegentiam*). Действительно, существует одно и то же движение и первичное движение (*primus motus*)²⁴, благодаря которому происходит так, что тот, кто живет и живет истинно, тот и познает, причем познает истинно, а кто истинно познает, тот и живет истинно.

**<О том, что Премудрость Божия есть Сын и Св. Дух,
но в разных отношениях >**

И для того, чтобы показать, что Иисус и Святой Дух тождественны, давайте обратим внимание вот на что. Очевидно, что Святой Дух есть Учение (*doctrina*), Мышление (*intelligentia*) и сама Премудрость (*sapientia*). Но Премудрость приписывается также Христу и Богу, и этим именем называется Христос, поскольку благовестие (*evangelium*) заключается в том, что *Христос есть Сын Божий*²⁵; и это благовестие определяется как *Божия Сила и Премудрость*, как говорит [апостол] Павел в [Послании] к Римлянам²⁶. Также и Соломон [говорит]: *Всякая премудрость – от Бога и с Ним пребывала прежде века*²⁷. Отсюда выясняется [Их] единосушие (*ὁμοούσιον*), поскольку Премудрость дается от Бога и дается Богом, конечно же, — Христу и Святому Духу. И поскольку сказано, что Она всегда пребывала с Богом, это показывает, что единосушие (*ὁμοούσιον*) означает быть вместе с Отцом. Далее, поскольку сказано: *прежде века*, значит, Христос существовал не только тогда, когда явился во плоти. Также [сказано]: *Прежде всего создана Премудрость*²⁸. Если же Христос – *Первородный*²⁹, значит, Христос – *Премудрость*. А то, что следует далее, [указывает на] Святого Духа: *и разумение мудрости (intellectus prudentiae) — от века*³⁰. Действительно, если Святой Дух есть мудрость, разумение, знание и учение, Он, несомненно, есть Христос, ведь Христос также существует *от века*, то есть от вечности (*ex aeterno*), и есть *Первородный*³¹ и более того – *Единородный*³².

²³ Ср. Мф. 28:19–20.

²⁴ Это Божественное движение жизни и мышления сначала действует внутри Бога, а затем проявляется также в творении: Сын наделяет творения жизнью, а Св. Дух – познанием.

²⁵ Ср. Мф. 16:16; Мк. 1:1; Ин. 6:69.

²⁶ Ср. Рим. 1:16; ср. также: 1 Кор. 1:24.

²⁷ Ср. Сирах. 1:1 (2:1).

²⁸ Сирах. 1:4 (2:1).

²⁹ Кол. 1:15.

³⁰ Сирах. 1:4 (2:1).

³¹ Кол. 1:15.

³² Ср. Ин. 1:14, 18.

<О Бытии, Жизни и Мышлении и Их единосущии согласно Акту бытия>

Это и [многое] другое, что я обсуждал во многочисленных книгах, доказывает, что не только Бог и Христос единосущны (ὁμοούσιον), но и Святой Дух. Итак, давайте допустим или признаем, что Бог есть первичный и изначальный жизненный Акт (primum et principale vivere), который есть истинное и изначальное Бытие (verum et principale esse). Ведь то, что не живет, то и не существует. И мы показали, что этот жизненный Акт своим действием производит и порождает Жизнь (vitam)³³. А в Жизни заключены Знание и Мышление (scientia et intellegentia)³⁴. Таким образом, Бог живет, и Бог есть Жизнь в жизненном Акте (vivendo vita), и поскольку Он есть Жизнь, Он есть Мышление. Но эти Три существуют как единое и простое (unum ac simplex) в том, что есть первичное Бытие (principale sit), то есть [в нем] они суть то же, что и Бытие по преимуществу (esse magis). Стало быть, Бог есть первичное Существование (existentia principalis), которое по необходимости живет и мыслит само себя (vivens et semet ipsam intellegens). Отсюда следует, что это Существование мыслит все (omnia intellegens), поскольку оно мыслит само себя (semet ipsam intellegit). Оно есть Причина всех [других] существований (omnium existentiarum causa), и именно в этом смысле оно есть все (omnia). Следовательно, Жизнь и Мышление, включенные в Бытие, внутри него всегда действуют как жизненный Акт, а жизненный Акт (vivere) для Бога есть то же, что и Акт бытия (esse). Итак, Акт бытия всего (esse cuncta) есть единый и всемогущий Бог.

<О том, могут ли Жизнь и Мышление существовать внутри и вовне>

Но что же отсюда следует? Если Жизнь и Мышление действуют внутри себя (intus in se) или, скорее, приводят в действие самих себя, каким образом они смогли проявиться как бы вовне (veluti foras apparere)? И что такое вовне или внутри? Сущее (ὄν) и логос (λόγος)³⁵ стремились найти и философы, и сведущие в Законе мужи: что они такое и где они существуют. [И для того, чтобы выяснить], что они такое, мы должны раскрыть их сущность или существование (substantiam eorum vel existentiam), а [чтобы установить], где они, [надо выяснить], существуют ли они только в Боге, или также вне Его (extra) и во всех остальных [сущих], или, наконец, в том и другом сразу и повсюду?

<О том, что Бог Отец есть всеобщее и первичное Бытие, превышающее единое и сущее и недоступное причастию>

19. Об этом мы рассуждали последовательно и подробно в других книгах. Теперь же скажем об этом кратко и обобщенно. Прежде Сущего и Логоса (ante ὄν et ante λόγος) существует та Сила и Потенция существования (vis et potentia

³³ То есть Сына.

³⁴ То есть Св. Дух.

³⁵ Или «разум», «смысл», «закон» (мироздания). Под «Сущим» и «Разумом» здесь скорее всего имеется в виду Сын-Логос, в то время как Отец выше Сущего и Разума как чистое Бытие или даже Предсущее; см. ниже.

exsistendi), которая [по-латыни] обозначается словом *esse* («бытие»), а по-гречески τὸ εἶναι. Это Бытие следует понимать в двух смыслах: во-первых, как всеобщее и изначально первичное (*universale et principaliter principale*), от которого проистекает бытие для всех остальных [сущих]; и, во-вторых, то бытие, которым обладают все остальные [сущие], которые после него – роды, виды и все остальное того же рода³⁶. Однако это первое Бытие (*esse primum*) настолько недоступно причастию, что не может быть названо ни единым (*unum*), ни единственным (*solum*), но по своему превосходству (*per praelationem*) оно предшествует единому и единственному (*ante unum et ante solum*); оно превыше простоты и есть скорее предсуществование (*praeexsistentiam*), чем существование, самое всеобщее из всех всеобщих [начал] (*universalium omnium universale*), бесконечное, беспредельное, – но лишь для всего остального, а не для себя, – и поэтому Оно лишено формы. Оно воспринимается неким [особым способом] мышления (*intellectu quodam*) и постигается, познается, понимается скорее предмышлением (*praeintellectia*), чем мышлением.

**<О том, что Бог, превышающий Сущее и Логос,
тождественен чистому Бытию и бесконечному жизненному Акту>**

Это как раз то, что мы ранее назвали [первичным] жизненным Актом (*vivere vel vivit*); он бесконечен (*infinite*) и превосходит жизнь всех всеобщих [идей] (*universalium omnium*); он есть само по себе Бытие (*ipsum esse*) и сам по себе жизненный Акт (*ipsum vivere*), а не бытие чем-то определенным (*aliquid esse*) или определенный жизненный акт (*aliquid vivere*). По этой причине он не есть сущее (ὄν). Ведь сущее (ὄν), очевидно, есть нечто определенное (*quiddam*), умопостигаемое (*intellegibile*) и познаваемое (*cognoscibile*)³⁷. А если он не есть сущее (ὄν), значит, он не есть и принцип разумности (λόγος).

**<Логос как всеобщая Потенция всех вещей,
наделяющая каждую вещь существованием и особыми качествами,
и всеобщее Сущее, наделяющее вещи их формой>**

В самом деле, принцип разумности (λόγος) является и определенным, и определителем (*definitus et definitor*), будь он разумом (*ratio*), либо потенцией самого существования (*exsistentiae ipsius potentia*)³⁸, либо теми вещами, которые ухватывает мышление³⁹, чтобы познать, что есть суть бытия каждой [вещи]; ведь оно не познает этого, если не поймет и не постигнет, каковы те [принципы], которые наделяют каждую [вещь] ее сущностью. И это есть то самое Слово (λόγος), *через которое было создано все*⁴⁰: всеобщая Потенция вещей (*rerum universalis potentia*), Вещь, всеобщим образом содержащая в себе

³⁶ Другими словами, всеобщее и первичное Бытие – это Бог, а бытие, которое делится между остальными сущими, – это бытие производное от первого Бытия, но не оно само.

³⁷ Под «Сущим» здесь имеется в виду прежде всего «всеобщее Сущее», т.е. Логос, а также все содержащиеся в Нем всеобщие идеи («истинно сущие»).

³⁸ То есть, видимо, сперматическим логосом вещей.

³⁹ *res illae quas intellegentia accipit.* т.е. умопостигаемые идеи вещей.

⁴⁰ Ср. Ин. 1:3.

все [вещи]⁴¹ и наделяющая каждую [вещь] для ее существования ее собственными особыми качествами (*sua et propria*). И поскольку это Слово наделяет каждую [вещь] ее собственными особыми качествами, оно ограничивает и определяет ее, делая ее определенным сущим (*ὄν*). Действительно, налагая предел на беспредельное в вещах, это Слово наделяет каждую вещь формой для ее особого существования и, после устранения неопределенности, делает ее доступной для мышления. Таким образом, поскольку Оно является Потенцией вещей, направленной на порождение и образование [конкретных] существований, постольку Оно есть Слово (*λόγος*). А поскольку Оно определяет и ограничивает [их], наделяя каждое его формой, постольку Оно есть Сущее (*ὄν*), причем уже существовавшее (*iam existens*), ведь Оно было точной Формой того, что есть [первичное] Бытие⁴².

**<О том, в каком смысле у первого Бытия нет логоса,
а в каком смысле его логос совпадает с самим Бытием
и первичным жизненным Актом>**

20. Поскольку же дело обстоит таким образом, давайте рассмотрим, есть ли разумное начало (*λόγος*)⁴³ у того первого Бытия (*illius primi quod est esse*)? Если мы назвали его бесконечным (*infinitum*) и если мы говорим, что оно беспредельное и неразличимое (*inmensum, indiscretum*), то мы не постигаем и не схватываем те вещи, которыми образуется его бытие. Следовательно, у него нет никакого разумного начала (*λόγος nullus*). Однако, поскольку не может быть так, что само это Сущее (*ipsum existens*), которое бесконечно (*infinitus*)⁴⁴, существовало бы некоторым определенным образом, но без своего разумного основания (*sine λόγῳ suo*), значит, у него, без сомнения, есть свое разумное начало (*λόγος suus*). Оно есть, но сокрытое и потаенное (*latitans et occultus*), так что само бытие разумным началом (*ipsum λόγον esse*) заключено в [первом] Бытии, или, точнее, само разумное начало (*ipsum λόγον*) [в данном случае] есть не что иное, как само Бытие (*ipsum esse*). А оно есть то, что я назвал [ранее] первичным жизненным Актом (*vivere primum*) и наиболее общим образом всеобщим жизненным Актом (*universaliter universale vivere*).

**<О Жизни и Мышлении как двух потенциях Логоса,
которые тождественны с первым Бытием и первичным жизненным Актом>**

Хотя, как мы показали, сам жизненный Акт (*ipsum vivere*)⁴⁵ есть также Жизнь и Мышление (*vita et intellegentia*), [которые суть] определенные и определяющие (*definita ac definientia*), ибо они суть [две] потенции Слова (*potentiae*)

⁴¹ *continens universaliter omnium res*. Если *res* понимать здесь как аккумулятив множественного числа («вещи», т.е. истинно сущие идеи), то перевод может быть таков: «[потенция], содержащая в себе всеобщие сущности всех».

⁴² То есть Бога Отца.

⁴³ Или «определение», «понятие».

⁴⁴ Имеется в виду Бог Отец, Который скорее есть Сверхсущее или чистое Бытие, предшествующее всеобщему Сущему – Сыну-Логосу.

⁴⁵ То есть Бог Отец.

τοῦ λόγου)⁴⁶, – в самом деле, Жизнь есть нечто определенное и оформленное, а Мышление еще и определяющее, – однако, поскольку они существуют внутри [самих себя] и обращены на самих себя, все они ἄγνωστα и ἀδιάκριτα, то есть непознаваемы и неразличимы [друг от друга]. И таким образом Бог, будучи [чистым] Бытием, то есть жизненным Актом, непознаваем и неразличим; и Его Форма, то есть Жизнь [и] Мышление, также непознаваема и неразличима; ведь они суть не что иное, как Бытие, которое есть жизненный Акт. И поскольку оно бесконечно, то и Форма его бесконечна, пребывая там и будучи ничем иным, кроме Бытия.

<О том, что Слово, бывшее у Бога, есть Форма и Образ Бога как Жизнь и Мышление, и о том, как Оно произошло от Бога>

Но когда она начинает существовать вовне (foris esse)⁴⁷, тогда эта проявившаяся Форма (forma apparens) становится *Образом Бога* (imago Dei)⁴⁸, в самом себе показывающим Бога; она есть *Слово* (λόγος), но уже не [заключенное] внутри Бога (in Deo), а то самое *Слово, Которое у Бога* (πρὸς τὸν θεὸν λόγος)⁴⁹, – я имею в виду Жизнь и Мышление, уже Сущее (ὄν), поскольку это есть точно определенная мысль и существование (certa cognitio et existentia), которое схватывается умом и познанием (intellectu et cognitione) <...>

<О том, что единый Бог обладает тремя силами или потенциями: бытием, жизнью и мышлением>

21. <...> Бог есть трехсильный (τριδύναμος), то есть Он обладает тремя потенциями (tres potentias habens)⁵⁰: бытием, жизнью и мышлением (esse, vivere, intellegere), причем таким образом, что в каждом по отдельности суть все три, и какое-либо одно из них есть также все три; [но каждое] получает [свое] имя, которым оно себя обнаруживает, как мы показали выше и во многих [других местах]. В самом деле, [там] ничто не может быть названо существующим (esse), если оно не мыслит (intellegit). Следовательно, в каждом из Них есть тройная единичность (triplex singularitas) и [одно] единство в Троице (unalitas in trinitate)⁵¹.

<О творческом исхождении Троицы в мир и о том, в каком смысле Бог есть единое и все, и в то же время не есть все>

22. Как мы покажем, эти Три посредством своего исхождения (progressu suo)⁵² распределили существование, жизнь и мышление между всеми, кто

⁴⁶ То есть Сын и Св. Дух суть две потенции Логоса: потенция жизни и потенция мышления.

⁴⁷ Имеется в виду вне недр Бога Отца, но еще не в творении.

⁴⁸ Ср. Кол. 1:15.

⁴⁹ Ср. Ин. 1:1.

⁵⁰ Ср. Adv. Ar. I 50.1–21: tripotens in unalitate spiritus, tres potentias cunctiens.

⁵¹ Упоминание Троицы сразу переводит рассуждение Викторина из метафизики в теологию и отсылает к трем ипостасям, в основе которых у Викторина лежат элементы «умопостигаемой триады»: Бытие – Отец, Жизнь – Сын, Мышление – Св. Дух.

⁵² То есть некоей «творческой» эманации.

существует, кто может существовать или мог существовать, уделяя их соответственно способности вещей и сущностей к их восприятию и причастию. В самом деле, у всех есть свое бытие, своя жизнь, свое мышление и свое чувство, но так, что они суть тень и подобие этих Трех высших [потенций].

Итак, поскольку, как все говорят, Бог есть Единое, причем одно единственное (*unum et solum unum*), то некоторые сказали, что Бог есть «одно [и] все, и [в то же время] ни одно [из всего]; ведь [Он есть] Первоначало всего, а потому [Он] не есть все; [если же Он] и есть все, то только [особым] тамошним образом» (*illo modo*)⁵³. И это вот по какой причине: во-первых, потому что Бог есть единое и единственное. Действительно, так как эти Три⁵⁴ существуют не по причине Их сочетания (*copulatione*), но благодаря тому самому существованию (*existendo ipso*), которое Они суть [вместе] и которое, как мы полагаем, есть каждый другой [из Них по отдельности], постольку необходимо, чтобы Они были единым и одним единственным, и в Них не было никакого признака инаковости. Но об этом [у нас] уже не раз шла речь. А то, что сказано: «Единое [есть] все, и [в то же время] ни одно [из всего]; ведь [оно есть] Первоначало всего», вполне ясно и понятно показывает, что Бог есть Отец и Первоначало всех вещей, Который, постольку не есть [что-то] одно [из них], но скорее есть все (*omnia*), поскольку Он есть Причина и Первоначало всего (*omnium causa est atque principium*) и есть *все во всем*⁵⁵. И раз уж дело обстоит таким образом, то Бог будет всесущий, всеживущий, всевидящий и всемыслящий (*omnia existens, omnivivens, omnividens et omniintellegens*).

<О рождении Сына как Источника и Начала всеобщих потенций>

И поскольку ранее мы сказали, что потенция производится актом⁵⁶, – ведь первые [сущности] находятся в таком состоянии, что все божественные [вещи] суть энергия (*energia*), то есть акты и действия (*actus et operationes*), – необходимо, чтобы от Бога как Первоначала рождался Источник и Начало всех всеобщим образом всеобщих потенций⁵⁷. В самом деле, исхождение вещей вовне (*rerum progressus*) осуществляется таким образом, что поскольку все от Бога – и потенции, и акты, то все это считается происшедшим от Бога, Который признается превышающим потенции и акты.

<О Боге как чистом жизненном Акте, от которого происходит всеобщая Потенция как его Форма>

23. Но, как мы сказали выше, Бог есть некий Акт (*actum quemdam*), тождественный жизненному Акту (*vivere*), причем такому жизненному Акту, который

⁵³ Это почти дословная цитата из «Эннеад» Плотина; см. *Plotin. Enn. V 2. 1. 1–2*: Τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα.

⁵⁴ То есть бытие, жизнь и мышление.

⁵⁵ Ср. 1 Кор. 15:28; Еф. 1:23.

⁵⁶ Имеется в виду Логос как всеобщая Потенция всех вещей (ср. *Adv. Ar. IV 15; 19*), которая рождается от Отца как чистого Акта бытия и жизни.

⁵⁷ *omnium potentialiarum universaliter universalium fons et origo*. т.е. Сын-Логос как начало всеобщих идей.

превосходит всякий жизненный акт, и есть жизненный Акт от вечности и в вечность. При этом вместе [с ним нашим] умом схватываются также Бытие (esse) и Мышление (intellegere)⁵⁸, но «вместе» (simul) таким образом, чтобы не возникло даже никакой мысли об [их] сложении. Однако, как я пояснил, необходимо, чтобы от жизненного Акта (vivendi actu) возникала и происходила та Форма, которую мы называем всеобщей Потенцией (universalem potentiam)⁵⁹, которая образовалась посредством каждого из этих [трех внутренних актов]: от Всесущего (omniexistenti) – Всесуществование (omniexistencia), от Всеживущего (ex omniviventi) – Всежизнь (omnivivencia), от Всевидящего (omnividenti) – Всевидение (omnividencia), так что каждый из этих [атрибутов] Потенции существует [в ней] как уже осознанный и определенный.

**<Анофатическое представление о Боге Отце как сверхсущем Едином,
в котором бытие, жизнь и мышление находятся
в свернутом и непроявленном состоянии>**

Поскольку же все [находится] в Едином (in uno omnia) и Единое есть все (unum omnia), или поскольку Единое есть все и [в то же время не есть] ни единое, ни все (nec unum, nec omnia)⁶⁰, Оно будет бесконечным и неизведанным, неразличимым и непознаваемым, [другими словами], тем, что поистине называется [по-гречески] ἀορίστία, то есть «бесконечность и беспределенность» (infinitas et indeterminatio). В самом деле, поскольку Оно есть Бытие всех (omnium esse), Жизнь всех (omnium vivere) и Мышление всех (omnium intellegere); и [если] Оно есть Единое и даже Единое без [какого-либо] признака инаковости (sine fantasia alterius unum), то почему же Оно не есть единое? По той причине, что Оно есть Начало всего (omnium principium), а отсюда – [Начало] и самого единого (ipsius unius). Это нас вынуждает с необходимостью сказать о Нем также и то, что Его бытие, жизнь и мышление непостижимы; и при этом не только то, что Его бытие, жизнь и мышление непостижимы, но и то, что все эти [Его атрибуты] кажутся даже несуществующими, поскольку Оно превосходит все. Поэтому Оно называется несуществующим (ἀνούπαρκτος), несущностным (ἀνούσιος), немыслящим (ἄνοος) и неживым (ἄζων), то есть без существования, без сущности, без мышления, без жизни, но не через лишение (per στέρησιν vel privationem), а благодаря превосходству (per supralationem). Ибо все, что обозначается словами – после Него. Поэтому Оно не есть Сущее (nec ὄν), а скорее Предсущее (προόν)⁶¹. Таким же образом и те вещи, которые [в Нем] совершаются, суть Предсуществование (praeexistentia), Преджизнь (praevivencia) и Предзнание (praecognoscentia), а Оно есть Предсуществующее (praeexistens), Предживущее (praevivens), Предзнающее (praecognoscens). Но все эти [вещи] познаются и именуется так после того, как появляется то, что принадлежит ко второму порядку.

⁵⁸ То есть два других элемента «умопостигаемой триады».

⁵⁹ То есть Сын-Логос, всеобщая Потенция всех потенциалей.

⁶⁰ Ср. Plotin. Enn. V 2. 1. 1–2. См. также выше, § 22.

⁶¹ Сущее – это Сын-Логос, Предсущее – Бог Отец.

<О познаваемом и познании как соотносительных категориях и о том, как они применимы к Богу>

В самом деле, после того, как проявилось познание (*apparuit cognoscentia*), было познано и получило свое название предзнание (*intellecta et appellata est praecognoscentia*), и таким же образом – предсуществование (*praeeexistentia*) и преджизнь (*praeiventia*)⁶². Конечно, они уже существовали, но еще не были постигнуты и еще не получили своих названий. Поэтому все, что есть Бог, непознаваемо. Но поскольку познаваемое (*cognoscibile*) имеется и называется так только тогда, когда есть познание (*cognoscentia*), – ведь это соотносительные понятия (*relativa*), которые включают друг друга и взаимно порождают или уничтожают друг друга, – оно еще не было познаваемым, поскольку не было познания. Однако это не в том смысле, что не существовало того, что [потом] познание сделало для себя познаваемым, но потому, что [тогда] оно было потенциально познаваемым (*cognoscibile esse posset*), а не потому, что оно уже тогда было [актуально] познаваемым (*cognoscibile esset*). И оно тогда бывает [актуально познаваемым] и воспринимается [как таковое], когда познается то, что оно также может быть мышлением (*intellegentia*). Стало быть, таким же образом и в Боге могло быть и, следовательно, было познаваемое (*cognoscibile*), потому что [в Нем] могло быть и, следовательно, было познание (*cognoscentia*)⁶³.

<О тождестве в Боге познания и его объекта и о двух состояниях познания: внутреннем потенциальном и внешнем актуальном>

24. Что же из этого следует? Поскольку все эти [свойства]⁶⁴ были рождены впоследствии, они уже были в Боге [потенциально], а если они уже были, поскольку Бог – единое, и они [в Боге были] едины, значит, то, что есть Бог, и они суть одно, ведь Бог есть они сами. Стало быть, познаваемое и познание [в Боге] тождественны⁶⁵, но таким образом, что познание есть то же самое, что есть познаваемое. В самом деле, поскольку сила этих трех одна, – ведь [в Боге] быть (*esse*) есть не что иное, как жить (*vivere*), поскольку жить в самом себе (*ipsum vivere*) – это значит мыслить (*intellegere*) и быть мыслимым (*intellectum esse*), – значит, вся сила каждого из них в отдельности заключается в том, чтобы познавать или быть познанием (*cognoscere vel esse cognoscentiam*). Однако невозможно, чтобы существовало познание, если нет познаваемого. Впрочем, в тех первичных [сущих], где бытие есть то же самое, что жизнь и мышление, не может быть [иного] познаваемого, кроме самого познания, которое еще не проявилось (*cognoscentia nondum apprensens*), но содержится внутри самого себя и пребывает в покое, бездействуя и обращаясь на самое

⁶² Познание – это Сын и заключенный в Нем Св. Дух, Предзнание, а также предсуществование и преджизнь – это Отец. Причем Он было познан и назван так только по соотношению с Сыном как проявленной Жизнью и Познанием.

⁶³ Познаваемое – это Отец, познание – Сын и Св. Дух.

⁶⁴ То есть жизнь, мышление и познание, которые гипостазиируются в Сыне и Св. Духе.

⁶⁵ Познаваемое – это Отец, познание – Сын и Св. Дух, а Их тождество, по мысли Викторина, эквивалентно Их единосущию.

себя, и предоставляя самому себе самого себя в качестве познаваемого. В самом деле, поскольку само познание остается сокрытым, пребывая у самого себя и не входя в самого себя извне, оно естественным образом пребывает погруженным свое бытие, и образ его [существования] (eius formae) заключается в том, чтобы оно было познаваемым лишь в потенции. Когда же [внутри него] пробуждается [актуальное] познание (cognoscentia) и как бы исходит наружу (velut egressa), созерцая само себя [со стороны] (se circuminspicens) и так делая себя [актуальным] сознанием посредством познания самого себя (cognoscentiam se fecerit cognoscendo se), тогда появляется и [актуально] познаваемое, поскольку познание становится своим собственным познаваемым (cognoscibile suum).

<Еще раз о Боге Отце как сверхсущем Едином и Первоначале всех сущих, которое их превосходит>

Итак, я утверждаю, что таким вот образом, и, если позволено так сказать, именно таким образом [существует] то Первое, то Единое, то единственное, которое есть Бог: Дух (spiritus) и дышащий (spirans), Свет и светящий, Сущий и всесущий (omniexsistens), Существование и всесуществование (omniexsistentia), живущий и всеживущий (omnivivens), Жизнь, жизненность и всежизненность (omniviventia), мыслящий и познающий, всемыслящий (omniintellegens) и всезнающий, всемышление (omniintellegentia) и всезнание (omnicognoscentia), всемогущий, всесовершенный, безграничный, беспредельный (но только для всех остальных, для самого же себя Он ограниченный и определенный), превосходящий всех и поэтому ничто из всех, скорее же – Тот, от Кого все, и, следовательно, Кто есть единое и единственное Единое (solum unum), которое есть Первоначало всех (principium omnium), а значит, не то Единое, которое [уже] есть все (unum omnia)⁶⁶. Он пребывает в самом себе, точнее даже не в самом себе, – чтобы ты, читатель, не помыслил Его двумя, – но есть Сам пребывающий (ipsum manens) и само пребывание в себе (mansio), неподвижность и покой, а точнее – сам покоящийся, поскольку покой происходит от покоящегося, как мы показали выше. Поэтому сказано⁶⁷, что Он восседает как бы в центре всех сущих (sedere quasi in centro τῶν πάντων ὄντων)⁶⁸, то есть всех [вещей], которые существуют, откуда Он посредством всеобщего ока (universalis oculo), то есть света Своей сущности (lumine substantiae suae), благодаря которой Он есть бытие, жизнь и мышление, неизменным взором (non versabili aspectu) созерцает идеи сущих (ideas τῶν ὄντων)⁶⁹, поскольку Он есть покой (quies) и единый взор (unus visus), который из центра простирается сразу на все [сущие]. И это есть Бог <...>

⁶⁶ То есть Сын, который есть всесовершенное Сущее и полнота идей.

⁶⁷ Автор цитаты не установлен (CSEL. Vol. 83. P. 262). Возможно, это Плотин (ср. Епн. I 7. 1).

⁶⁸ См. также Adv. Ar. I 60. Образ окружности, центра, радиусов и периферии – один из излюбленных у Плотина. См., например, Епн. I 7. 1; II 2. 1; III 8. 8; IV 2. 1; IV 4. 16; V 1. 11; VI 8. 18.

⁶⁹ Ср. Plato. Tim. 39e. В рукописях встречается разночтение: lineas τῶν ὄντων («радиусы сущих»), что хорошо согласуется с использованной здесь метафорой круга и радиусов, исходящих из его центра.

**<О том, что Бог Отец есть чистый Акт бытия, жизни и мышления,
а Его Форма – это существование, жизнь и мышление,
ипостазирующиеся в Сыне и Духе>**

25. <...> Стало быть, Бог живет (vivit). А это есть акт бытия (esse) и мышления (intellegere), поскольку эти три [акта], образуя единство (unum), производят три потенции (potentias tres) — существование (exsistentiam), жизнь (vitam) и мышление (intellegentiam)⁷⁰. 26. Но я уже показал, каким образом эти три [потенции] образуют единство (unum), так что каждое из них есть все три и все три вместе суть одно, но в Боге [Отце] эти три суть бытие, в Сыне – жизнь, в Духе Святом – мышление⁷¹. Значит, в Боге [Отце] акты бытия, жизни и мышления (esse, vivere, intellegere) суть само бытие (esse), а существование, жизнь и мышление (exsistentia, vita, intellegentia) — это уже Форма (forma)⁷², возникшая в результате внутреннего и сокрытого действия (actu interiore et occulto) Того, Кто есть Акт бытия, жизни и мышления (esse, vivere, intellegere). В самом деле, эти [свойства в Боге Отце] суть пребывающие внутри и сокрытые (intus et occulta); скорее же Бог находится превыше бытия, превыше жизни и превыше мышления (supra esse et supra vivere et supra intellegere), почему Он и называется не имеющим сущности (ἀνοούσιος) и несуществующим (ἀνούλαρктος), а также неживущим (ἄζων) и немыслящим (ἄνους), причем Он обнаруживается вместе с этими [отрицательными свойствами] только благодаря некоему предмышлению (praeintellegentia quadam) и скорее познается посредством Своей Формы (per formam suam), которая Ему внутренне присуща и единосущна с Ним (consubstantialem sibi). И это означает то, что Сын пребывает в Отце⁷³.

Поскольку же это так, Сын тождественен (idem) Отцу. И по этой причине Сын также есть Бог, поскольку Он есть Форма [и] поскольку Он есть сам Тот, чья это Форма. Однако поскольку Бог – это Акт бытия, жизни и мышления (esse vivere intellegere), а [Его] Форма – это [само] существование, жизнь и мышление (exsistentia vita intellegentia), я хочу, чтобы ты понял, что я утверждаю это в том смысле, что [Сам] Бог находится превыше эти [свойств] (supra ista). Если же это так, то Форма есть то же, что и Сущность⁷⁴. В самом деле, одну и ту же силу имеют и одним и тем же образом существуют те, кто обладает бытием, жизнью и мышлением, и те, кто существуют как таковые. Так что, хотя [в вещах] есть два принципа (duo λόγοι): один [означает] то, посредством чего нечто существует (per quem unumquidque sit), а другой – то посредством

⁷⁰ Акт бытия, жизни и мышления – это Отец, а три потенции, которые Он порождает – существование, жизнь, мышление как формы этого акта – это Сын и Св. Дух.

⁷¹ Речь идет об «апроприации», т.е. присвоении какого-либо одного из элементов «умопостигаемой триады» отдельным ипостасям Троицы, основанном на принципах «импликации и превалирования»: в Отце есть все три элемента, но преобладает бытие, в Сыне тоже есть все три, но преобладает жизнь, и во Св. Духе есть все три, но преобладает мышление.

⁷² То есть Сын-Логос, Образ Бога Отца.

⁷³ Ср. Ин. 14:10, 11, 20.

⁷⁴ fit idem forma quod substantia. Под сущностью здесь следует понимать Отца, под формой – Сына.

чего [нечто] существует определенным образом (*per quem quomodo sit*)⁷⁵; однако, поскольку [в Боге] одну и ту же силу имеет существование определенным образом и просто существование (*quomodo et quidque sit*), по необходимости будет один принцип (*unus λόγος*), поскольку форма означает [здесь] то же самое, что и сущность. Следовательно, если одно и то же означает и одно и то же есть Форма, что и сама Сущность, причем Форма именно той самой [Божественной] Сущности, – ведь она есть сущностная Форма (*substantialis forma*), – то Сын будет то же, что и Отец, или даже [не будет имен] ни Отца, ни Сына до Его выступления вовне (*ante egressum foras*), но только одно само по себе Единое (*unum ipsum solum*)⁷⁶.

**<Бог как мышление, мыслящее само себя,
посредством которого Он приводит Себя в бытие и наделяет Себя жизнью>**

27. Поскольку же это так и поскольку Ему⁷⁷ присуще мыслить и [иметь] мышление, то мышление будет то же, что жизнь и бытие. Но поскольку сила действия (*agendi virtus*) в большей степени заключается в том, чтобы мыслить, чем в том, чтобы быть и жить, и поскольку [в Боге] бытие заключается в том, чтобы мыслить то, что Он есть (*intellegere quod sit*), наконец, поскольку жить означает [для Него] мыслить то, что Он живет, то по необходимости, если Богу присуще мыслить или [иметь] мышление (*intellegere vel intellegentia*), то когда Бог мыслит, Он мыслит Самого Себя (*se ipsum intellegit*). Когда же Он мыслит Самого Себя, то мыслит не так, как один – другое, а так, как мышление, мыслящее само себя (*intellegentia ipsa se intellegat*)⁷⁸. Таким вот образом Он приводит Себя в бытие и приходит в существование, становясь бытием для Самого Себя, и точно таким же образом посредством мышления (*intellegendo*) получает существование и Его жизнь (*suam vivere*). Поскольку же все эти [три свойства] рождаются сами от себя, а точнее сами от себя получают существование, [в этом смысле] Бог [Отец] есть нерожденный (*ingenitus*) и получивший существование от [своих] нерожденных (*exsistens ex ingenitis*) [свойств]. И поскольку все они образуют единство (*unum*), единый Бог (*unus Deus*) есть нечто единое и простое (*unum et simplex*). И это есть как бы мышление, обращенное вовнутрь (*intus intellegentia*), которое мыслит само себя без всякого движения, ведь насколько оно мыслит, настолько существует, и насколько существует, настолько мыслит. И это есть Бог, и без сомнения, это [Его мышление существует] от вечности и в вечность.

⁷⁵ То есть принцип существования какой-либо вещи и принцип ее качественного различия.

⁷⁶ Это единственное место, где Викторин как будто утверждает наличие некоего безличного Единого, не тождественного ни Отцу, ни Сыну. Как правило, он отождествляет понятие сверхсущего Единого (или первого Единого) с Отцом, а второго Единого (Единого Сущего) – с Сыном. Как представляется, в данном месте Викторин хочет лишь сказать, что это первое Единое («само по себе Единое») есть Отец, но оно познается как Отец и называется Отцом только логически «после» рождения Сына-Логоса, которое есть Его проявление вовне из потенциального и сокрытого существования в Отце. Данная концепция сходна с концепцией Тертуллиана, Ипполита и Маркелла Анкирского. См. ниже, Adv. Ar. IV 27.

⁷⁷ То есть Богу, Который выше назван Единым самим по себе.

⁷⁸ Ср. *Aristot. Metaphys.* XII 9, 1074b21–40.

<О том, что Бог Отец мыслит Себя посредством Своего Образа или Формы, которая есть Сын и которая также мыслит саму себя, будучи внешним мышлением, рожденным от Отца как мышления внутреннего>

28. Однако, поскольку мы называем Сына Божия *Образом Бога* (*imaginem Dei*)⁷⁹, причем Его Образ (*forma*) рожден в том смысле, что от [Него как] Акта бытия, жизни и мышления рождается Существование, Жизнь и Мышление, в которых заключается некая Форма, посредством которой, как бы посредством образа, познается то, что есть сам Акт бытия, жизни и мышления, – отсюда с необходимостью следует, что Бог мыслится посредством Своей Формы. Ведь Его Самого *не видел никто никогда*⁸⁰. Следовательно, Форма Бога, когда она рассматривается в Боге, есть [Сам] Бог. Когда же Бог мыслит Самого Себя, Он мыслит Себя посредством Формы. Но необходимо, чтобы и сама Его Форма также мыслила [саму себя] (*ipsa forma intellegat*). В самом деле, она есть мыслящее и живое существование (*intellegens ac vivens existentia*)⁸¹, которое не мыслит ничего иного, кроме тех [свойств], которые суть Бог; и это я уже не раз объяснял. Когда же само мышление мыслит то, что оно есть мышление, – ибо с необходимостью следует, чтобы мышление мыслило также и само себя (*se intellegat intellegentia*), – то оно, как бы исходя изнутри самого себя, само себя охватывает мыслью и, мысля самого себя, то есть посредством своего собственного движения изводит себя вовне и находится вне себя. Именно поэтому оно есть мышление, направленное вовне (*foris intellegentia*). И это есть Сын, это есть Слово (*λόγος*), Сын, Который рожден, ибо Он – иной по сравнению с Богом, но Он [тогда был рожден] от Бога, – то есть от Того, Кто есть мышление, включенное в существование и жизнь (*exsistens et vivens intellegentia*), которое есть Бог и которое направлено вовнутрь, – когда [это внутреннее] мышление посредством мышления самого себя извело себя вовне и получило свое особое существование как *Образ* Отца, в Котором оно само вечно существовало и существует, рожденное посредством внутреннего мышления (*per intellegentiam internam*), которое есть бытие и существование, и по этой причине став *Образом* [Перво]образа (*imago imaginis*)⁸².

<О двух видах мышления Бога: внутреннем и внешнем, которые суть Отец и Сын>

29. Итак, [в Боге] есть два [вида] мышления (*duae intelligentiae*) – одно, существующее внутри (*intus exsistens*) и тождественное своему бытию, а другое – существующее [вовне] и тождественное своему бытию мышлением (*intellegendo esse*). Последнее направлено вовне (*foris*) и есть Сын. Поскольку же это

⁷⁹ См. 2 Кор. 4:4; Кол. 1:15.

⁸⁰ Ср. Ин. 1:18.

⁸¹ В данном случае слово *existentia* можно было бы перевести как «ипостась», поскольку ипостась для Викторина – это конкретное существование, «оформленное бытие» «бытие вместе с формой». Ср., впрочем, сходное определение ниже: *exsistens et vivens intellegentia*, а также выше, определение Божественного Духа как «существующей, живущей и мыслящей сущности» (*exsistentem, viventem, intellegentemque substantiam*, Adv. Ar. IV 4).

⁸² То есть внешнее мышление есть образ внутреннего мышления.

[внешнее] мышление посредством мышления самого себя мыслит Бога, то есть то внутреннее мышление (*intellegentiam internam*), которое есть Сам Бог, то посредством [своего] мышления оно мыслит истинное бытие, истинную жизнь и истинное мышление и [поэтому] само становится истинным бытием, истинной жизнью и истинным мышлением (*verum esse, verum vivere, verum intellegere*). В самом деле, кто мыслит Единое, тот имеет Единое и есть Единое сообразно его мышлению у самого себя. Именно таким образом Сын, то есть Мышление, рожденное посредством мышления самого себя как мышления (*intellegentiam intellegendo se genita intellegentia*), мыслит Бога и все то нерожденное, что есть Бог, причем «мысля» (*intellegendo*) [означает здесь] «ища» полноту (*πλήρωμα*) и «мысля» полноту (*πλήρωμα*)⁸³. Поэтому Он стал (*exititit*) тем же самым (*idem*), что и Отец. В самом деле, поскольку Отец есть полнота (*πλήρωμα*), Он по необходимости обладает Своим безграничным вместилищем (*χώρημα suum infinitum*), которое только для Него ограничено (*finitum*); там Он содержит и охватывает Свою полноту (*πλήρωμα*). Таким же образом и Сын, посредством восприятия и искания (*recipiendo et quaerendo*) – ведь воспринимать (*recipere*) означает то же, что и быть вместилищем (*χώρημα*) – [т.е.] посредством мышления (*intellegendo*) всего того, что есть Отец, становится полнотой (*πλήρωμα*), рождаясь как всецелый от всецелого (*totus ex toto*). И поскольку Он есть мышление, мыслящее само мышление (*intellegentia est intellegens intellegentiam*), а это мышление есть *Свет истинный* (*lumen verum*)⁸⁴, то Он существует как *Свет от Света*, ведь Они оба⁸⁵ суть мышление (*intellegentia utraque*), так что *Свет истинный* [происходит] от *Света истинного*. Кроме того, поскольку Бог есть мышление, направленное вовнутрь (*intus intellegentia*), значит, то [второе] мышление, которое мыслит само себя (*intellegendo se intellegentia*), есть *Бог от Бога*⁸⁶.

Список сокращений

- Алкиной (*Alcinoos.*)
- Епит. – Epitome
- Аристотель (*Aristot.*)
- Metaphys. – Metaphysica
- Марий Викторин (*Victorin.*)
- Adv. Ar. – Adversus Arium
- Нумений (*Numenius*)
- Fr. – Fragmenta
- Ориген (*Origen.*)
- De princip. – De principiis
- Плотин (*Plotin.*)
- Енн. – Enneadae
- Порфирий (*Porphyr.*)
- Comm. in Parm. – Commentaria in Platonis Parmenidem

⁸³ Ср. Еф. 1:23.

⁸⁴ Ср. Ин. 1:9.

⁸⁵ То есть Отец и Сын.

⁸⁶ Курсивом в тексте выделены цитаты из Никейского Символа веры.

Издания источников

- Aristoteles*. *Metaphysica* // Aristotle's metaphysics / Ed. W.D. Ross. Oxford, 1924. Vol. I-II.
Marius Victorinus. *Traitées théologiques sur la Trinité* // SC. Vol. 68. Paris, 1960.
Marii Victorini Opera. Pars I. *Opera theologica* // CSEL. Vol. 83.1 / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae, 1971.
Numénius. *Fragments* / Ed. É. des Places. Paris, 1974.
Plato. *Sophista* // *Platonis opera* / Ed. I. Burnet. Oxford, 1900. Vol. 1.
Plotinus. *Enneades* // *Plotini opera*. Vol. 1-3 / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris: Desclée de Brouwer, 1951-1973.
Plotinus / Transl. A.H. Armstrong. London, 1984-1988. Vol. 1-7.
Porphyrius. In *Platonis Parmenidem Commentaria (fragmenta)* // *Hadot P. Porphyre et Victorinus*. Paris, 1968. Vol. 2. P. 64-112.

Список литературы

- Адо, 1991 – Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 1991. 141 с.
Брэдшоу, 2012 – Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.
Диллон, 2002 – Диллон Дж. Средние платоники. СПб.: Изд-во Олега Абышко: Алетея, 2002. 448 с.
Морескини, 2011 – Морескини К. История патристической философии. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 2011. 864 с.
Фокин, 2007 – Фокин А.Р. Христианский платонизм Мариа Викторина. М.: Империиум Пресс, 2007. 256 с.
Фокин, 2011а – Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике. Ч. 1 // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. 2011. № 37. С. 7-22.
Фокин, 2011б – Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике. Ч. 2 // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. 2011. № 38. С. 7-29.
Фокин, 2011с – Фокин А.Р. Элементы апофатической теологии в трудах Мариа Викторина // Историко-философский ежегодник, 2011. М., 2011. С. 53-68.
Фокин, 2014 – Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. Свв. Кирилла и Мефодия, 2014. 782 с.
Фокин, 2015 – Фокин А.Р. Зрительный акт как аналогия происхождения Ума (Плотин – Марий Викторин – Августин) // Платоновские Исследования III (2015/2). М.; СПб., 2015. С. 117-146.
Шичалин, 2008 – Шичалин Ю.А. Плотин // Античная философия. Энциклопедический словарь / Отв. ред. М.А. Солопова. М., 2008. С. 578-589.
Armstrong, 1967 – Armstrong A.H. Plotinus // Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. A.H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 195-263.
Baltes, 2002 – Baltes M. Marius Victorinus: zur Philosophie in seinen theologischen Schriften. München: Saur, 2002. 133 S.
Beierwaltes, 1998 – Beierwaltes W. Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus // Beierwaltes W. Platonismus in Christentum. Frankfurt am Main, 1998. P. 25-43.
Benz, 1932 – Benz E. Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willenmetaphysik. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1932. 432 S.

- Bussanich, 1987 – *Bussanich J.* Plotinus on the Inner Life of the One // *Ancient Philosophy* 7 (1987). P. 163–190.
- Bussanich, 1996 – *Bussanich J.* Plotinus's Metaphysics of the One // *The Cambridge Companion to Plotinus* / Ed. by L.P. Gerson. Cambridge, 1996. P. 38–65.
- Dillon, 1992 – *Dillon J.* Porphyry's Doctrine of the One // ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΗΣ. 'Chercheurs de sagesse': Hommage à Jean Pepin / Éd. M.-O. Goulet-Cazé et al. Paris, 1992. P. 356–366.
- Dodds, 1960 – *Dodds E.R.* Numenius and Ammonius // *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité classique. T. 5* / Ed. E.R. Dodds. Geneve: Fondation Hardt, 1960. P. 1–32.
- Hadot, 1960 – *Hadot P.* Introduction // *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité. SC Vol. 68*, Paris, 1960. P. 7–100.
- Hadot, 1968 – *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Vol. I-II. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1968.
- Hadot, 1971 – *Hadot P.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1971. 422 p.
- Henry, 1934 – *Henry P.* Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustine and Macrobe. Louvain: Bureaux, 1934. 265 p.
- Henry, 1950 – *Henry P.* The "Adversus Arium" of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity // *Journal of Theological Studies. New Series* 1 (1950). P. 42–55.
- Lavaud, 2012 – *Lavaud L.* Substance et mouvement: Marius Victorinus et l'héritage plotinien // *Les Études philosophiques* 101/2 (2012). P. 163–179.
- Rist, 1967 – *Rist J.M.* Plotinus: The Road to Reality. Cambridge: University Press, 1967. 280 p.
- Wallis, 1972 – *Wallis R.T.* Neoplatonism. London: Duckworth, 1972. 212 p.
- Ziegenaus, 1972 – *Ziegenaus A.* Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus. München: Max Hueber Verlag, 1972. 376 S.

Metaphysics of the Divine Intellection in Marius Victorinus and its Possible Philosophical Sources

Alexey R. Fokin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: al-fokin@yandex.ru

The article deals with the doctrine of Marius Victorinus (ca. 281/291–382/386) on the Divine thinking or intellection, and provides a reconstruction of its possible philosophical sources. In the beginning the author after a brief mentioning of Aristotle's noetic theory in his "Metaphysica" emphasizes an important role of the neoplatonic doctrine of the "intelligible triad" in the Trinitarian doctrine of Victorinus, in which God is seen as the unity of the three Divine attributes, potencies or acts: being, life and thought, which correspond to the persons of the Christian Trinity. It is noted that the relationship between these Divine acts has a dynamic character, based on the logic of the eternal process of self-determination of God as the pure Being (Father), which defines himself as the Life (Son) and returns to himself as the Intellect (Holy Spirit), by which the fullness of Divine self-knowledge is achieved. This process Victorinus also connects with the idea of God as an absolute Spirit – a Substance that exists, lives and thinks of itself. Further the author considers Victorinus' concept of two actions and movements in God: one is internal, characterizing God the Father, the other is external, characterizing the Son-Logos. It has been argued that this doctrine goes back to the similar doctrine of Plotinus, which he applies to the One and the Intellect.

It is noted that Victorinus in the light of the Neo-Platonic dialectics of the One and the Intellect reconsidered an Aristotelian theory of Divine intellect, which thinks of itself. He not only applies it to the Son-Logos, but also joins to it a Plotinian-Porphyrion conception of the “super-thinking” of the One, as a result of which Divine thinking according to Victorinus has two different forms: an internal, potential, hidden and unmanifest thinking (or “super-thinking”) of God the Father, and an external, actual and manifested thinking (or “self-thinking”) of the Son-Logos; the latter initially dwells in the internal thinking of the Father, and then was generated from it as a Divine thinking that thinks both of the Father and of itself, becoming self-knowledge or self-thinking.

Keywords: Metaphysics, consciousness, thinking, intellect, God, theology, Patristics, Neoplatonism, Aristotle, Marius Victorinus, Plotinus, Porphyrius

Citation: Fokin A.R. “Metaphysics of the Divine Intellection in Marius Victorinus and its Possible Philosophical Sources”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 91–128.

References

Armstrong, A. H. “Plotinus”, in: *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A.H. Armstrong. Cambridge, 1967. P. 195–263.

Baltes, M. *Marius Victorinus: zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*. Saur, 2002. 133 S.

Beierwaltes, W. „Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus“, in: Beierwaltes, W. *Platonismus in Christentum*. Frankfurt am Main, 1998. SS. 25–43.

Benz E. *Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willenmetaphysik*. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1932. 432 S.

Bradshaw, D. *Aristotel’ na Vostoke i na Zapade. Metafizika i razdelenie hristianskogo mira* [Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom]. Moscow, 2012. 384 p. (In Russian)

Bussanich, J. “Plotinus on the Inner Life of the One”, in: *Ancient Philosophy* 1987, No. 7, pp. 163–190.

Bussanich, J. “Plotinus’s Metaphysics of the One”, in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L.P. Gerson. Cambridge, 1996. P. 38–65.

Dillon, J. “Porphyry’s Doctrine of the One”, in: *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΗΣ. ‘Chercheurs de sagesse’: Hommage à Jean Pepin*, ed. M.-O. Goulet-Cazé et al. Paris, 1992, pp. 356–366.

Dillon, J. *Srednie platoniki* [Middle Platonists]. St. Petersburg, 2002. 448 p. (In Russian)

Dodds, E. R. “Numenius and Ammonius”, in: *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l’Antiquité classique*. T. 5, ed. E.R. Dodds. Geneve: Fondation Hardt, 1960, pp. 1–32.

Fokin, A. R. “Elementy apofaticheskoy teologii v trudah Mariya Viktorina” [Elements of apophatic Theology in Writings of Marius Victorinus], in: *Istoriko-filosofskij Ezhegodnik*, Moscow, 2011, pp. 53–68. (In Russian)

Fokin, A. R. “Uchenie ob “umopostigaemoj triade” v neoplatonizme i patristike. Ch. 1” [The Intelligible Triad in Neo-Platonism and patristics], in: *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie. Filosofiya*. 2011, No. 37, pp. 7–22; № 38. Moscow, 2011. P. 7–29. (In Russian)

Fokin, A. R. “Uchenie ob “umopostigaemoj triade” v neoplatonizme i patristike. Ch. 2” [The Intelligible Triad in Neo-Platonism and patristics], in: *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I. Bogoslovie. Filosofiya*. 2011, No. 38, pp. 7–29. (In Russian)

- Fokin, A. R. “Zritel’nyj akt kak analogiya proiskhozhdeniya Uma (Plotin – Marij Viktorin – Avgustin)”, in: *Platonovskie Issledovaniya III*. Moscow; St. Petersburg, 2015, 2, pp. 117–146. (In Russian)
- Fokin, A.R. *Formirovanie trinitarnoj doktriny v latinskoj patristike* [Formation of the Trinitarian Doctrine in Latin Patristics]. Moscow, 2014. 782 p. (In Russian)
- Fokin, A.R. *Hristianskij platonizm Mariya Viktorina* [Christian Platonism of Marius Victorinus]. Moscow, 2007. 256 p. (In Russian)
- Hadot, P. “Introduction”, in: Marius Victorinus. *Traité théologique sur la Trinité*, in: *Source Chrétienne*. Vol. 68, Paris, 1960, pp. 7–100.
- Hadot, P. *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1971. 422 p.
- Hadot, P. *Plotin, ili prostota vzglyada* [Plotin ou La simplicité du regard]. Moscow, 1991. 141 p. (In Russian)
- Hadot, P. *Porphyre et Victorinus*. Vol. I–II. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1968. 493, 174 p.
- Henry, P. *Plotin et l’Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustine and Macrobe*. Louvain: Bureaux, 1934. 265 p.
- Henry, P. The “Adversus Arium” of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity, in: *Journal of Theological Studies*. New Series 1 (1950). P. 42–55.
- Lavaud, L. Substance et mouvement: Marius Victorinus et l’héritage plotinien, in: *Les Études philosophiques* 101/2 (2012). P. 163–179.
- Moreschini, C. *Istoriya patristicheskoj filosofii* [Storia della filosofia patristica]. Moscow, 2011. 864 p. (In Russian)
- Rist, J.M. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: University Press, 1967. 280 p.
- Shichalin, Yu. A. “Plotin” [Plotinus], in: *Antichnaya filosofiya. Enciklopedicheskij slovar’*, ed. by M.A. Solopova. Moscow, 2008, pp. 578–589. (In Russian)
- Wallis, R.T. *Neoplatonism*. London: Duckworth, 1972. 212 p.
- Ziegenaus, A. *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*. München: Max Hueber Verlag, 1972. 376 S.

В.В. Слепцова

Хасдай Крескас о божественном всеведении и человеческом выборе: из компаративной метафизики

Валерия Валерьевна Слепцова – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: leka.nasonova@gmail.com

Статья посвящена анализу вопроса о параллелях между идеями западных схоластов и иудейских философов XIV–XV вв. на примере одного из известных философов-иудеев Хасдая Крескаса. До 1960-х гг. исследователями было принято рассматривать философию иудаизма в рамках главным образом арабо-мусульманской философской традиции. Однако с выходом знаковой статьи Ш. Пинеса эта тенденция изменилась. Ключевые вопросы, поднимающиеся в главном произведении Хасдая Крескаса – «Свет Господень», близки вопросам, формулировавшимся и решавшимся схоластами. В идеях Крескаса о божественном знании будущих событий, свободе человеческой воли, награде и наказании за поступки усматриваются параллели с идеями разных представителей схоластической философии.

Ключевые слова: божественное всеведение, выбор, иудаизм, Хасдай Крескас, свобода воли, схоластика, философия религии

Ссылка для цитирования: *Слепцова В.В.* Хасдай Крескас о божественном всеведении и человеческом выборе: из компаративной метафизики // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 2. С. 129–155.

Р. Хасдай (1340–1410/12) принадлежал к семье Крескасов, давних лидеров еврейской общины в Барселоне. Современники называли его «величайшим в своем поколении» [Ben-Shalom, 2012, p. 310]. Почему? Отчасти ответ кроется в многогранности его личности и широком спектре занятий: он выступал в качестве мыслителя, поэта, полемиста, политика. Его способности политического лидера следует отметить особо, поскольку деятельность его пришлось на мрачное для иберийского еврейства время (в гонениях, пик которых пришелся на 1391 г., Крескас потерял своего единственного сына). Его политическая

деятельность была направлена на сохранение испанских общин, переживших погромы, и на попытки восстановления тех, которые были уничтожены. Вместе с тем Крескас известен в качестве неординарного философа. *Opus magnum* Крескаса – его сочинение «Ор-а-Шем» (Свет Господень) (1410), философский трактат, основной задачей которого было «представить альтернативу философскому осмыслению иудаизма Маймонидом» [Гершович 2018, с. 503]. Во Введении к нему Крескас пишет о том, что «Ор-а-шем» должно быть одной из двух частей труда под названием «Нер Элохим» – «Светильник (свеча) Бога». Вторая часть, «Нер мицва» – «Светильник заповеди», не была написана, однако некоторые исследователи полагают возможным понять примерное содержание его идей относительно кодификации из введения к «Ор-а-шем» [Ackerman, 2012a].

Волна исследовательского интереса к Крескасу как мыслителю и его *opus magnum* возникла в начале XX в. и связана главным образом с именем Г. Вольфсона, который перевел на английский язык и подробнейшим образом проанализировал первую книгу «Ор-а-шем» [Wolfson, 1929]. Среди наиболее известных исследователей творчества Хасдая Крескаса следует отметить А. Акермана [Ackerman, 2012a; 2012b; 2013], Г. Вольфсона [Wolfson, 1916; 1929], Уоррена Зеева Харви [Harvey, 1973; 1980; 1985; 1993; 1998], Д. Ласкера [Lasker, 1992], А. Равицкого [Ravitsky, 1982], Т. Рудаевски [Rudavsky, 2018].

«Ор-а-Шем» разделена на четыре книги. Первая книга посвящена вопросу о том, каким образом человек приходит к знанию о существовании, единстве и бестелесности Бога: через философское рассуждение или через авторитет Торы. Крескас выступает против Маймонида, чрезмерно, по его мысли, рационализировавшего это знание (которое для Крескаса является основными постулатами иудаизма) с помощью философии Аристотеля. Таким образом, для того, чтобы подвергнуть критике излишне рациональную систему Маймонида, Крескас в первую очередь подробно останавливается на физических воззрениях Аристотеля в том виде, как они изложены Маймонидом в «Путеводителе растерянных». Среди тем, обсуждаемых и подвергнутых переосмыслению Крескасом в первой книге, можно упомянуть соотношение простой сущности Бога и Его атрибутов, размышление о природе времени, рассуждение о бесконечности, пустоте, движении и др.¹

Во второй книге Крескас переходит к центральным основаниям иудаизма, краеугольным камням Торы. Отрицающий какой-либо из этих камней, подчеркивает Крескас, отрицает и всю Тору целиком. Этими краеугольными камнями являются: (1) Божественное знание всего существующего; (2) Его провидение; (3) Его мощь; (4) пророчество; (5) человеческий выбор; (6) конечная цель творения.

Третья книга разделена на две части. В первой ее части обсуждаются восемь обязательных предметов истинных верований: творение, бессмертие души, награда и наказание, воскресение, превосходство пророчества Моисея, вечность Торы, надежность Урима и Туммима, когда к ним обращается

¹ Подробнее о некоторых проблемах, затрагиваемых в I книге «Света Господня» см. помимо указанных работ Вольфсона и др. статьи русскоязычных исследователей: [Андреев, 2017], [Прозументик, 2018].

первосвященник, и пришествие Мессии. Вторая часть третьей книги посвящена трем обязательным верованиям, вытекающим из конкретных заповедей: (1) что Бог отзывается на молитву и благословляет людей через священническое благословение; (2) что Бог принимает кающегося и (3) что Бог стремится совершенствовать людей через служение, особенно в определенные времена года.

В четвертой книге Крескас обсуждает 13 вопросов, к которым склоняется разум в соответствии с традицией. Среди них, например, вопрос о том, может ли существовать другая вселенная или множество вселенных, влияют ли движения небесных тел на ход человеческих дел; есть ли демоны и т.д.²

Очевидно, что темы, затрагиваемые Крескасом в его *opus magnum*, во многом совпадают с темами западной схоластической философии того времени. В связи с этим встает вопрос, каковы были связи между иудейской и схоластической философией XIV–XV вв. Однако ответить на этот вопрос гораздо сложнее, чем кажется на первый взгляд.

С начала XX в., когда обострился интерес к философии иудаизма³, предлагались две интерпретации наследия иудейских философов. С одной стороны, ее вписывали в рамки арабо-мусульманской философии. Так делали, например, Вольфсон или Пинес (последний – до 1967 г.). Однако со временем исследователи все чаще стали задаваться вопросом о том, насколько правомерно для иудейской философии XIV–XV вв. считаться ответвлением арабо-мусульманской философской мысли. Действительно, разве работы Герсонаида, жившего в Провансе и писавшего на иврите, или Хасдая Крескаса, жившего в Барселоне и Сарагосе и писавшего на иврите и каталонском, могут быть полностью интегрированы лишь в историю арабской философии? [Harvey, 2013, p. 107]. И в 1967 г. ситуация меняется с выходом ставшей классической статьи Шломо Пинеса. В этой статье Пинес осмысляет идеи Герсонаида, Крескаса и других иудейских философов через призму схоластической философии. Нельзя, однако, сказать, что Пинес был первым, кто сопоставил иудейскую философию со схоластикой. Мы можем найти элементы такого сопоставления еще у Пьера Дюэма в 1917 г. [Ibid., p. 108], однако более подробно эта линия начала исследоваться именно с появлением статьи Пинеса. И хотя на данный момент появилось некоторое количество подобных исследований, тема продолжает оставаться недостаточно разработанной⁴. Основными причинами, по которым представляется затруднительным говорить о влиянии тех или иных представителей схоластической философии на тех или иных иудейских философов, являются, во-первых, сложные, зачастую трагические

² Об этой книге подробнее см. интересную и содержательную статью [Андреев, 2019].

³ В данной статье я выношу за скобки вопрос о правомерности использования термина «еврейская философия», а термины «философия иудаизма» и «религиозная философия иудаизма» использую как синонимы. Подобный подход представляется в данном случае оптимальным. Для более полного ознакомления с проблемой «еврейской философии» см.: [Йошпе, 2018; Rudavsky, 2018].

⁴ Среди работ, стремящихся заполнить эту лакуну, см., например, [Zonta, 2006]. Статья Ари Акермана [Ackerman, 2017] является одной из наиболее свежих публикаций о параллелях между схоластической философией и иудейской религиозной философией.

отношения, складывавшиеся между еврейскими диаспорами и остальным населением средневековой Европы; во-вторых, стремление иудейских философов избежать обвинения в интересе к нееврейским доктринам.

Обратившись от исследовательской литературы к первоисточникам, мы можем заметить, что именно в XIV–XV вв. у ряда иудейских философов, живших в Испании и Италии, появляется стремление выйти за рамки интерпретации Аристотеля Ибн Рушдом и – шире – средневековой арабо-исламской философии, являвшейся определяющей для наиболее видных иудейских мыслителей XII–XIII вв. Иудейская философия обращается к западной схоластике. На примере «Света Господня» Крескаса можно заметить, что не только затрагиваемые темы, но и часто само построение текста уподобляет его схоластическим трактатам. Так, в представляемом читателю переводе пятого раздела второй книги сначала ставится вопрос, потом приводятся противоположные точки зрения на него и далее – позиция самого Крескаса, основанная на возражениях обозначенным точкам зрения.

При характеристике философии иудаизма XIV–XV вв., наиболее обоснованным, на мой взгляд, будет говорить, вслед за М. Зонтой, о некоем «параллелизме» между схоластической и иудейской философской мыслью того времени: еврейские философы приходят к похожим выводам из одинаковых со схоластами посылок [Zonta, 2006, p. 2]. В целом сложно найти иудейских философов, упоминающих о своем взаимодействии со схоластами, однако это зависит от места и времени. Например, в Италии XIII–XIV вв. такие упоминания встречаются [Ibid., p. 3–4]. Про испанских же иудейских мыслителей затруднительно сказать даже, кто из них и насколько владел или не владел латынью⁵. Можно говорить и о предполагаемых личных контактах между схоластами и еврейскими философами. Интерес к схоластике породил в среде иудейских мыслителей, в первую очередь, в Италии XIII–XIV вв., волну переводов схоластических сочинений. Так, например, Иуда Римский (XIV в.) перевел на иврит трактат *De spiritu et respiratione* Альберта Великого, отрывки из трактатов Фомы Аквинского («О сущности и сущем», «Сумма против язычников», «Сумма теологии» и др.), частично – комментарии Эгидия Римского. Помимо этого в Италии существовал полный перевод «Сентенций на книгу *О душе*» Аквината, созданный после 1350 г. Несколько раз в течение XIV в. был сделан перевод трактата «Сумма логики» Петра Испанского. В Провансе был составлен ивритский комментарий к этому трактату [Ibid., p. 7–9]. Примечательно также, что в Испании в начале XV в. были сделаны переводы Аристотеля на иврит, причем не только считавшиеся устаревшими переводы Уильяма Мербеке, но и современные переводчикам. Как отмечают исследователи, «Эти переводы в основном рассматривались как замена старых еврейских переводов длинных и средних версий комментариев Аверроэса на арабском языке,

⁵ Харви отмечает, что учитель Крескаса, Нисим Жеронский, мог знать латынь на достаточном для чтения философских текстов уровне, поскольку в соответствии с занимаемой должностью судьи-раввина он часто должен был иметь дело с письмами и документами, написанными на латыни [Harvey, 1992, p. 93].

более не подходящих для нового исследования Аристотеля, основанного на латинских схоластических источниках» [Zonta, 2003, p. 18].

Схоластические мотивы у Крескаса исследователи находят в значительном количестве. Тамар Рудавски отмечает, что Крескас – один из наиболее ярких выразителей новых, схоластических веяний в средневековой еврейской философии того времени [Rudavsky, 2003, p. 359]. Пинес считает Крескаса «типичным представителем определенных тенденций в схоластике XIV и XV столетий» [Пинес, 2009, с. 246] и сопоставляет его учение о бесконечном пространстве – с идеями Николая Орезмского, доказательства существования Бога – с доказательствами Дунса Скота [Там же, с. 247–248, 251–253]. Учение о времени как мере движения и покоя Пинес сравнивает с доктринами Герарда Одониса и Петра Оливи. Отметим, что это учение – одно из новаторских для иудейской средневековой философии, поскольку до Крескаса общепринятой была концепция Маймонида, понимавшего время как акциденцию, которая нуждается в носителе – материальных вещах, которые движутся, и движение, таким образом, не существовало без движущихся вещей, как и движущиеся вещи двигались только во времени. Крескас же считает, что время – акциденция нематериальной субстанции. По сути, Крескас разрывает связь между временем и движением, утверждая темпоральность покоя. Согласно Крескасу, время – это «мера длительности движения или покоя между двумя моментами» [Прозументик, 2017]. Харви проводит параллели между рассуждениями о возможности существования множества миров у Крескаса с рассуждениями Николая Орезмского [Harvey, 1998, p. 23–29]. Харви предположил, что работа Крескаса была как-то связана с работой Парижского университета того времени: Николай Орезмский, работавший в 1340-х гг. в Париже – центре «новой физики», посетил Памплону в 1338–1342 гг., в то же время в Памплоне находился и Крескас [Harvey, 1998, p. 23; Rudavsky, 2003, p. 359]. Харви отмечает также скотистские мотивы в рассуждениях Крескаса о выборе и отмечает, что несколько последователей Дунса Скота преподавали в Барселоне в начале XIV в., и Studium Generale францисканцев располагался «в 500 метрах от еврейского квартала, где Крескас жил и учил до своего переезда в Сарагоссу в 1389» [Harvey, 1996, p. 21].

Собственная неаристотелевская трактовка пространства, времени и бесконечности позволяет Крескасу поддерживать концепцию множественности миров в бесконечной вселенной, причем аргументы, выдвигаемые им, схожи, как отмечают исследователи, с аргументами Гийома Овернского, Жана Буридана, Альберта Саксонского, Николая Орезмского и Фомы Аквинского [Askerman, 1999]⁶. Необходимо, однако, помнить, что какие бы параллели мы ни усматривали во взглядах Крескаса и схоластической философии, все они будут неявными: прямых ссылок на схоластов Крескас никогда нигде не дает.

Наиболее интересным в творчестве Крескаса является предложенное им решение проблемы соотношения божественного всеведения и свободы воли – одной из центральных как в средневековой схоластике, так и в современной

⁶ Харви, напротив, отмечает значимые различия между воззрениями Николая Орезмского и Крескаса [Harvey, 1998, p. 23–29].

философии и теологии. Проблема того, как соотносится божественное всеведение и человеческая свобода, формулируется по-разному и связана со множеством дополнительных проблем, как то: существование зла в мире, статус контингентных событий, вневременность или вечность Бога, невозможность повлиять на прошлое, темпоральная асимметрия и т.п. В общей форме обозначить проблему можно следующим образом: если Бог знает всё, что произойдет в будущем, то Он знает также с необходимостью и действия каждого человека в будущем. А это значит, что человек не свободен в совершении того или иного действия. Решению этой проблемы посвящен представленный ниже в переводе раздел V книги II трактата «Свет Господень», носящий название «О выборе». Однако прежде, чем говорить о предлагаемом Крескасом решении проблемы человеческого выбора, необходимо в общих чертах описать концепцию божественного знания, которую он обосновывает чуть раньше, в разделе I книги II. Крескас, в отличие от, например, Герсониды, не пытается решить проблему свободы человеческого выбора через ограничение божественного знания. Согласно Крескасу, оно бесконечно, неизменно, оно охватывает не только существующее, но и не существующее (т.е. будущие события). Кроме того, божественное знание не влияет на природу возможного, т.е. то, что Бог знает будущие события, не делает возможное необходимым. Каждое из этих утверждений обосновывается экзегетически. Бесконечность божественного знания следует из постижения Богом всех частных вещей: поскольку частности бесконечны, то и знание о них также бесконечно. Знание Богом будущих событий выводится из факта наличия в Торе и Пророках предсказаний будущих событий. Знание Богом альтернатив без изменения природы возможного Крескас выводит, во-первых, также экзегетически – из факта существования повелительных и запретительных заповедей в Торе. Во-вторых, развивает мысль о том, что божественное знание не зависит от времени и, следовательно, поскольку «Его знание о будущем подобно нашему знанию о существующем, оно не влечет за собой ограничения и необходимости в [отношении] сущности вещей».

И все же, несмотря на абсолютность божественного знания, очевидно, подчеркивает Крескас, что, во-первых, человек ощущает себя свободным в выборе, а во-вторых, согласно Библии, существует награда и наказание за праведные и грешные поступки. Ни то, ни другое было бы невозможно, если бы человек не имел определенной свободы выбора. Рассуждениям об этом он посвящает, как было указано выше, V раздел II книги «Света Господня». Первые три главы этого раздела посвящены категории возможного. Крескас приводит два типа рассуждений: философские аргументы (מצד הדין) и аргументы экзегетические, основанные на текстах Торы (מצד התורה). В результате размышлений над этими аргументами Крескас приходит к выводу о том, что возможное существует особым образом: не существует возможного в отношении причин⁷, возможное существует лишь в отношении вещей, рассмотренных «сами

⁷ Причины понимаются Крескасом в аристотелевском смысле, их четыре (ארכונות): действующая (הפועל), материальная (материя, החומר), формальная (форма, הצורה) и целевая (цель, הכוונה).

по себе». То есть любые события или действия имеют двойкий статус: они возможны (случайны) – «в отношении самих себя» (или в отношении своей сущности), но необходимы в отношении своих причин. Крескас приводит пример с бронзой, покрывающейся патиной. Если рассматривать этот процесс в отношении причин, то он будет необходимым, однако в отношении самой себя (своей сущности) бронза не теряет этой возможности, так что стать зеленой остается для нее только возможным следствием. Поэтому, когда на бронзе образуется налет, у нее появляется временная необходимость в отношении ее причины, но сохраняется постоянная возможность в отношении своей сущности.

Иными словами, события могут случаться или не случаться (совершаться или не совершаться, если речь идет о действиях), но причины их необходимы. Итак, по сути, любые действия или события в модели Крескаса являются жестко детерминированными. Что это может значить в отношении человеческого выбора? Наши поступки, как и вообще любые события, детерминированы, однако нам, в силу несовершенства нашего знания, они представляются возможными и случайными, а не необходимыми. Но как же в таком случае быть с наградой и наказанием за действия, к которым человек, по сути, принужден? Ведь если человек совершил свой поступок по принуждению, а не свободно, то ни награды, ни наказания за него впоследствии не должно – это не согласуется с божественной справедливостью. По этому поводу можно найти у Крескаса несколько рассуждений. С одной стороны, если воздаяние следует за добрыми поступками и за грехами как следствия неизбежно следуют за причинами, то воздаяние не будет считаться несправедливым так же, как нельзя считать несправедливым, если человек, приближающийся к огню, обожжен, даже если он невольно приближается к огню.

С другой стороны, Крескас подчеркивает, что и награда, и наказание даются не за действия человека, а за его мысли и стремления при совершении выбора, т.е. за его волю. Закономерно, появляется вопрос: детерминирована ли сама воля? Крескас подходит к ответу на этот вопрос с тем же рассуждением о природе возможного, что и прежде: с точки зрения причины выбор волящего будет необходимым, с точки зрения самого волящего – свободен, если он не чувствует при этом принуждения или ограничения. И это – единственная доступная человеку свобода в концепции Крескаса. Детерминированный выбор, сделанный субъектом, чувствующим принуждение или ограничение, и детерминированный выбор, сделанный субъектом, не испытывающим чувства принуждения, согласно модели Крескаса – два качественно различных выбора. И если первый не может повлечь за собой ни награды, ни наказания, то второй непременно имеет своим следствием воздаяние. Таким образом, то, что представляется человеку свободой выбора, основывается на отсутствии чувства принуждения при каждом нашем выборе и имеет своим основанием несовершенство человеческого знания по сравнению со знанием божественным.

При близком рассмотрении в рассуждениях Крескаса о выборе, свободе воли и божественном всеведении можно заметить, кажется, сосуществование параллелей сразу с несколькими схоластическими подходами: скотистским и томистским. С одной стороны, Крескас выступает против одной из основополагающих идей скотизма – особой роли воли в познании. Таким образом,

в данном случае Крескас близок к Фоме Аквинскому и его идеям о примате интеллекта над волей⁸. Каковы, на его взгляд, причины того, что воля не играет особой роли в вопросах познания? Он рассуждает следующим образом: если бы для формирования верований требовалась воля, то степень веры определялась бы волей, а не истинностью того, во что верят, а это значило бы, что, во-первых, человек может верить и двум противоречащим друг другу вещам, что абсурдно, а, во-вторых, истинность предмета веры подвергалась бы сомнению, поскольку, если истинность того, что побуждает веру, несомненна, у нее нет нужды в воле. А если подвергается сомнению то, что создает веру, то и истинность веры подвергается сомнению. Для понимания этих рассуждений Крескаса необходимо отметить, что вера, согласно его определению в данном случае, это «не что иное, как утверждение, что нечто вне души [таково же], как в душе». Иначе говоря, вера здесь понимается как убеждение. Подобное положение дел, когда термин *πίστις* понимается и как «вера», и как «убеждение», и как «верование», характерно для иудейской философии конца XIV – XV вв. и маркирует, по мнению исследователей, проникновение в круги еврейских философов схоластических идей [Rudavsky, 2003, p. 347]. Формирование убеждения происходит независимо от воли человека, и это, как считает Крескас, – крепкий фундамент для формирования истинного убеждения.

Вместе с тем, Крескас близок к скотистам в своих утверждениях о богопознании, где главным является стремление человеческой воли к Богу. Согласно Крескасу, основным в познании Бога является «приятность» и «радость», которые человек испытывает, когда Бог милостиво наделяет его верой в Него, и усилием, которое человек прилагает для постижения Его истины.

Вместе с рядом схоластов (в числе которых, например, Гильом Овернский [Шишков, 2003, с. 280]) Крескас принимает аристотелевскую концепцию познания, согласно которой образы вещей формируются в душе посредством впечатлений, получаемых от органов чувств.

Еще одну параллель со схоластикой можно обнаружить в рассуждении Крескаса о знании Богом будущих событий. Крескас подчеркивает, что, поскольку Бог не подвластен времени, Он воспринимает будущее особым образом. Однако если для, например, Петра Ауреоли этот особый образ восприятия состоит в абстрагировании от времени и из этого он выводит третье, нейтральное, значение будущих событий, то для Крескаса восприятие Богом будущего подобно тому, как мы воспринимаем настоящее, а будущие вещи Он воспринимает подобно тому, как мы воспринимаем уже существующие. Это утверждение повторяет утверждение Григория из Римини, согласно которому для Бога «...будущее представляется настоящим... так, что актуально интуитивно познается так же ясно, как если бы актуально существовало» [цит. по: Карпов, 2010, с. 43]. Мысль о том, что Бог знает «все сразу и всегда, а не в смене времен» [Шишков, 2003, с. 388], в то время как человеку те же события представляются прошлыми или будущими, обнаруживается также в воззрениях Фомы Брадвардина.

⁸ Подробный разбор понимания Крескасом воли в другом его произведении – «Проповеди на Песах» сделан в [Ravitzky, 1988].

Подводя итог, следует заметить, что, несмотря на значительные трудности, возникающие при выделении схоластических тенденций в учениях иудейских философов, очевидно, что Крескас не был чужд этих тенденций. На мой взгляд, в свете фактов, имеющих у нас относительно жизни и деятельности Крескаса, следует говорить о «параллелизме» между взглядами Крескаса и взглядами современных ему схоластов, поскольку практически невозможно на основании имеющихся данных его биографии достоверно установить какие бы то ни было связи между ним и схоластами помимо уже отмеченных или говорить о том, насколько хорошо он был знаком с их трудами.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Р. Хасдай Крескас

**Фрагмент из «Свет Господень»
Книга вторая
Раздел пятый
О выборе¹**

Перевод с иврита и комментарии В.В. Слепцовой

Ранее мы уже отмечали, что одним из оснований религии является выбор, и каждому человеку дается свобода выбора; название «заповедь» не относится к тому, кто вынужден делать определенную вещь, но должно быть, чтобы все альтернативы были открыты для его простой воли, и тогда императив будет целесообразным и уместным; основанием выбора является существование природы возможного; ранние мудрецы уже боролись с ним [с этим вопросом], и мы нашли различные мнения в их сочинениях, дошедших до нас. Мы должны исследовать их в соответствии с Торой и размышлением. Так как мнения, которые мы нашли в них, противоречат друг другу, мы разделили этот раздел на три главы: первые две – о двух этих мнениях и доводах [в их пользу], содержащихся в силе их слов. В третьей же мы рассказываем о том, что, как нам кажется, неизбежно влекут за собой Тора и размышление.

Подобает, чтобы мы не были побеждены ленью в этом исследовании, поскольку этот краеугольный камень является основой и великой опорой в познании о Божественном знании существующего, как мы намекнули в первом разделе, поскольку ошибка в этом приводит к великим и колоссальным ошибкам в отношении Божественного знания и провидения о существующем.

И, следовательно, мы добавили еще три главы, как будет видно в нашем рассуждении об этом разделе, дай Бог.

¹ Перевод выполнен по изданию: רבי חסדאי קרשקש אור ה' מהדורת הרב שלמה פיישר, ירושלים, 1990.

Глава первая

Изложение мнения того, кто принимает существование природы возможного. И это будет установлено с точки зрения размышления и с точки зрения Торы

С точки зрения размышления представляются несколько позиций:

[Одна] из них [заключается в следующем], вещи – будь они природные или искусственные – не могут появиться, если им не предшествуют четыре причины: действующая, материальная, формальная и конечная, как было объяснено в «Физике». Мы видим относительно некоторых вещей, что некоторые из их причин существуют, а некоторые не существуют, и возможно для всех существовать или не существовать; поскольку причины вещей возможны, необходимо следует [из этого, что] возможны и сами вещи.

[Следующая] из них [заключается в том, что, как] в «Физике» уже объяснялось, некоторые вещи происходят и случаются по счастливой случайности. Но если бы все вещи были необходимы, как это обязательно было бы, если бы природа возможного не существовала, то каждая из существующих вещей существовала бы с необходимостью, но все же [о том, что] существует по необходимости, нельзя справедливо сказать, что оно существует случайно, поскольку неверно, что солнце завтра взойдет случайно. Таким образом, объясняется, что не все вещи необходимы и что природа возможного существует.

[Следующая] из них [заключается в том], что если бы природа возможного не существовала и человеческие действия были бы необходимыми, то старание и усердие были бы бесполезны, с необходимостью бесполезны были бы учеба и обучение, бесполезны [были бы] все приготовления и предложения, и усердие в накоплении имущества и полезных вещей, и уклонение от вещей пагубных. А это противоположность общеизвестному и ощущаемому.

[Следующая] из них [заключается в том, что], поскольку человеческая воля является следствием разумной души, которая отделена от материи, не подобает, чтобы на нее действовало материальное тело, как тела небесных сфер воздействуют на низкие тела. Ибо очевидно, что бестелесное предназначено для действия, а материальное – для действия на, как было объяснено в «Метафизике», и таким образом, не подобает полагать, что сферы, имеющие тела, действуют на [человеческую душу] и принуждают человеческую душу. Наоборот, воля свободна и лишена всяческой необходимости.

Со всех этих позиций представляется, что с точки зрения размышления природа возможного существует. Но с точки зрения Торы это так же очевидно со следующих позиций:

[Первая] из них [заключается в том], что если бы все вещи были необходимыми и человек был ограничен в своих поступках, то заповеди Торы и ее запреты были бы бесполезны, поскольку поступки человека были бы вынужденными и он не имел бы власти или воли над ними.

[Следующая] из них [состоит в том], что если бы человек был несвободен в своих действиях, награда и наказание за них были бы несправедливостью со стороны Бога, не дай Бог. Ибо самоочевидно, что [когда] награда и наказание применяются не только к добровольным поступкам человека, но к поступкам, в которых он несвободен и принужден, награда и наказание неправомерны. А поскольку награда и наказание – один из корней Торы, необходимо, чтобы

человек обладал волей, был свободен в своих делах, чист от всякого принуждения и ограничения. И из этого видно, что природа необходимого существует. И это замысел данной главы.

Глава вторая
Изложение мнения [того], кто считает,
что природа возможного не существует

И это так же будет разъяснено с точки зрения размышления и с точки зрения Торы. С точки зрения размышления представляются несколько позиций:

[Одна] из них [заключается в следующем], поскольку в физике разъяснено, что существованию всех вещей, подверженных возникновению и исчезновению, предшествуют с необходимостью четыре причины. При присутствии причин с необходимостью обнаруживаются следствия, поэтому существование следствий необходимо, не возможно. И когда мы исследовали также существование причин, [мы обнаружили], что необходимо, чтобы существованию этих причин предшествовали другие причины, чье существование требует этих причин. Неизбежно их существование необходимо, не возможно. Когда мы будем искать для этих причин другие причины, [используем] то же правило, пока не завершится [цепь причин] первым сущим, чье существование необходимо, – Богом. Таким образом, установлено, что природа возможного не существует.

[Следующая] из них [состоит в том], что самоочевидно и общепринято, что вещь, которая возможно будет существовать или не будет существовать, нуждается в причине, чтобы перевесить [в пользу] ее существования над несуществованием, иначе ее небытие сохранится. Следовательно, когда возможное существует, обязательно ему предшествовала причина, обусловившая необходимость и перевесившая [в пользу] его существования над несуществованием, а в таком случае существование, которое посчиталось возможным, [на самом деле] необходимо. И когда мы исследуем также предшествующую причину, если она предполагалась возможной, а [мы] будем считать ее существующей, то к ней будет относиться необходимость, которая оказалась применимой в случае первого возможного, считавшегося существующим. [И это будет продолжаться до тех пор], пока не завершится [цепь причин] первой причиной и первым сущим, чье существование необходимо, – Богом.

[Следующая] из них [заключается в том], что самоочевидно и общепринято, что переходит от потенциальности к актуальности, требует чего-то внешнего для осуществления перехода. Таким образом, неизбежно, что когда возникает у человека желание сделать что-то новое, то желание, которое было потенциальным и стало актуальным, с необходимостью требует чего-то внешнего; вещь, которая приводит в движение способность желать, должна соединиться и прийти в согласие со способностью воображения, как было объяснено в трактате «О душе», [это соединение] является причиной желания. В таком случае, когда появляется это соединение, которое является причиной желания, желание необходимо, и соединение также необходимо, когда существует [его] побуждение.

Если бы возразили, что побуждением желания является лишь желание, которое противоположно необходимости, то за этим следовала бы одна из двух

нелепостей: или же что вещь будет двигателем себя самой и осуществит переход от потенциального к актуальному. А это противоположно согласованному утверждению. Или же у этого желания будет предшествующее желание, которое будет побуждать его и произведет переход из потенциального в актуальное, а у этого предшествующего желания будет предшествующее ему желание, так что для одного желания потребуется бесконечное число желаний. А это предел абсурда. Каждый будет нуждаться в чем-то предшествующем, и в этом случае возможного не будет.

[Следующая] из них [состоит в том], что самоочевидно, как было сказано, что каждой возникающей вещи требуется создатель, чтобы вызвать ее к жизни. Поскольку вещь не возникает сама собой. Таким образом, если мы вообразим двух людей в одной ситуации с одинаковым темпераментом, одинаковым характером и в одинаковом отношении к некой вещи различия между ними, не может случиться так, что один выберет существование [вещи], а другой – ее небытие. Наоборот, необходимо, что один выберет и пожелает только то, что другой выберет и пожелает. Если бы [они] различались по своему выбору и желанию, чтобы возникло различие между ними, должно было бы быть что-то, что бы создало это различие. А в чем причина появления этого различия – если б я знал, – когда оба они одинаковы по характеру, роду и чертам во всех отношениях? Хотя существование двух таких людей невозможно, необходимость [заключения аргумента, что они будут выбирать и желать одинаково], вытекает не из перспективы его невозможности. [То есть что на самом деле не может быть двух таких одинаковых людей], но с точки зрения его возможности [т.е. что теоретически возможно существование двух таких одинаковых людей]. Поскольку обязательно, чтобы они имели одинаковую волю, их выбор необходим и ограничен, и таким образом возможного нет.

[Следующая] из них [состоит в том], что уже объяснено в первом разделе этой книги, что Божественное знание охватывает все частности как частности, и если они не существуют, то [Бог знает], что они не существуют. Таким образом, необходимо, чтобы, когда [Бог] знал, какая из двух возможных альтернатив возникнет, [такая ситуация] обязательно возникнет; в противном случае [Он] обладает не знанием, а догадкой или ошибкой. В таком случае неизбежно то, что считалось возможным, на самом деле является необходимым.

[Следующая] из них [состоит в том], что, если бы природа возможного существовала, мы бы неизбежно согласились с тем, что существование желания для одной из двух альтернатив без веской причины возможно. В таком случае неизбежно, что знание [Бога] об этом не исходит из Его сущности, так же как и Его знание о существовании, поскольку Он является их причиной; скорее, Его знание будет приобретено и будет исходить из их существования. Тем не менее это верх абсурда, что Его знание должно происходить извне Его.

[Следующая] из них [заключается в том], что провидение о частностях, поскольку оно не действует с точки зрения общего порядка, невозможно – кроме как с помощью гилической способности. Но это невозможно по отношению к Богу. Тем не менее, если альтернатива возникает без причины, ее нельзя понять с точки зрения общего порядка.

На основании всех этих слов представляется с точки зрения размышления, что природа возможного не существует.

С точки зрения Торы, в том, что мы уже обсуждали - вне всякого сомнения относительно его истины, - было установлено, что знание Бога охватывает все частности, даже если они [еще] не существуют, в случае с пророками мы также обнаруживаем, что они рассказывали множество частных до их появления, даже если они сами по себе не были необходимы, т.е., даже если они зависели от выбора, как в случае с фараоном. Все это является очевидным доказательством того, что природа возможного не существует. И это замысел данной главы.

Глава третья **Изложение истинного мнения в соответствии** **с требованиями Торы и размышления**

Мы утверждаем, что поскольку существуют доводы, которые влекут за собой существование природы возможного, и доводы, которые влекут его несуществование, то не остается ничего, кроме того [варианта], что природа возможного существует в одном отношении и не существует в другом. Что это за отношения? Если б я знал.

[Я] говорю, что когда мы исследуем доводы, которые влекут существование [природы возможного], то единственный способ, которым они влекут существование, состоит в отношении самих себя (т.е. исключительно в рамках своих причин).

Итак, что [касается] первого довода, [который говорит, что] есть некоторые вещи, для которых все причины существуют или не существуют, возникает вопрос. Ибо возможность причин также под вопросом. Следовательно, это не решает проблему, относящуюся к этому вопросу.

Второй [довод] основан на воле. Как было разъяснено, человек [может чего-то] желать или не желать, в таком случае возникает вопрос, поскольку тот, кто утверждает, что природа возможного не существует, скажет, что у воли есть движущая сила и, так как движущая сила требует, чтобы воля была направлена на вещь или ее альтернативу, движущая сила будет причиной воли. Следовательно, эта движущая сила потребует направления воли, даже если воля останется волей, [и это не является] необходимостью или ограничением; поскольку сама по себе она могла бы одинаково подойти к каждой из альтернатив, если бы не движущая сила, которая требует, чтобы это была одна из них, человек же не чувствует никакого ограничения и принуждения. А поскольку человек сам по себе может желать обеих альтернатив, [это] называется волей, а не необходимостью.

Третий [довод] основан на том, что было разъяснено в физике, что некоторые вещи происходят случайно. Такая возможность не является необходимой, кроме как в отношении самой себя, и с этой точки зрения верно, что все произошло случайно. Однако [при этом] не устранена возможность существования причин, которые требуют их существования.

В отношении четвертого [довода], который основан на трудолюбии и старании, очевидно, что он не повлечет за собой ничего иного кроме возможности

вещей самих к себе. Например, если бы человек вынужден был стать богатым по своей сущности, то его усилия в накоплении были бы бесполезны. Но если мы допустим возможность в отношении его сущности, но необходимость в отношении его причин – трудолюбия и усилия, – то в этом случае трудолюбие и усилие не будут бесполезными, а будут основной причиной накопления имущества, а накопление имущества будет их следствием. Нельзя сказать, что возникновение причины бесполезно по отношению к следствию, если только следствие не является необходимым по своей сущности независимо от того, существует причина или нет, но в этом случае не будет следствия.

В отношении пятого [достоинства]: он не предлагает ничего истинного с любой точки зрения. Ибо разумная душа не бестелесная, а гилическая, и на нее воздействует темперамент обладателя души. Следовательно, возможно, что телесные небесные сферы и их движущие силы будут воздействовать на темперамент обладателя души и побуждать его способность желать; когда эта способность совпадает с творческой способностью, появляется воля, как было объяснено в трактате «О душе». Таким образом, этот довод не решает проблему того, необходимо ли воздействие или все-таки возможно.

Таким образом, очевидно, что во всех аргументах с точки зрения размышления подразумевается существование природы возможного в вещах, которые существуют – в отношении самих себя, а не в отношении их причин.

Доводы с точки зрения Торы также не влекут за собой существования природы возможного, кроме как в отношении самой вещи.

Очевидно, что довод, проистекающий из заповедей Торы и ее запретов, о том, что если бы вещи были необходимы, то заповеди и запреты не имели бы смысла, требует только возможности вещей самих в себе. Ибо действительно, если бы вещи были необходимы в отношении самих себя, то заповеди и запреты не имели бы смысла; однако если бы вещи были случайны в отношении самих себя и необходимы в отношении своих причин, заповеди и запреты не были бы бессмысленны, а [имели бы] важную цель. Ибо они были бы движущими силами для вещей, которые являются случайными [в отношении] самих себя, как и другие причины, которые являются причинами их следствий. Как трудолюбие и усилие в накоплении имущества и полезных вещей и уклонение от вещей пагубных. Следовательно, в этом доводе нет ничего, что требовало бы существования возможного в отношении причин.

Второй довод, основывающийся на награде и наказании, о том, что, если бы человек был несвободен в своих поступках, награда и наказание за них были бы несправедливостью со стороны Бога, кажется сильным доводом за отрицание всяческой необходимости. Но если мы взглянем на него, его решение незатруднительно. Ибо если награда и наказание следуют за добрыми поступками и нарушениями, как следствия неизбежно следуют за причинами, то они не будут считаться несправедливыми. Подобно тому, как нет несправедливости, когда кто-то, приближающийся к огню, обожжен, даже если он невольно приближается к огню. Это будет объяснено в третьей книге, если Бог даст.

Таким образом, очевидно, что нет во всех доводах с точки зрения размышления и с точки зрения Торы ничего, что требовало бы существования природы возможного в отношении причин. Я также скажу, что, когда мы рассмотрим

доводы в пользу необходимости несуществования возможного, они окажутся связаны только с его причинами.

Первый, второй и третий доводы, вытекающие из причин вещей и движущих сил, которые влияют на переход от потенциальности к актуальности, и четвертый довод [в пользу] необходимости поддерживают необходимость только в отношении причин, однако в отношении самих себя [вещи] остаются возможными. Подобно тому, как можно сказать в отношении первичной материи, что, хотя в отношении самой себя она способна принимать все формы подряд. А если [рассматривать ее] в отношении ее движущих сил, это не так, например, хотя в отношении причин необходимо, чтобы бронза стала зеленой, бронза в отношении самой себя не теряет своей возможности, так что стать зеленой остается для нее только возможным следствием. Поэтому, когда появляется зелень, у бронзы появляется временная необходимость в отношении ее причины, но она сохраняет постоянную возможность в отношении себя, которую она никогда не теряет.

Также очевидно, что аргументы, основанные на Божественном знании о будущем и предсказаниях пророков о будущих событиях, особенно в отношении тех вещей, которые зависят от выбора, не могут исключить возможность вещи в отношении самой себя. Действительно, вещи возможны в отношении самих себя и необходимы в отношении их причин; и именно с их точки зрения, по мере необходимости, знание предшествует их существованию.

Таким образом, очевидно, что ни в одном из этих доводов, будь то с точки зрения размышления или с точки зрения Торы, нет ничего, что требовало бы необходимости вещей в отношении самих себя. Следовательно, полная истина заключается в том, что в соответствии с требованиями Торы и размышления, природа возможного существует в вещах в отношении самих себя, но не в отношении их причин. Однако обнародование этого [утверждения] вредно для множества людей, поскольку они будут расценивать его как оправдание для злодеев и не будут чувствовать, что наказание следует из проступков, как следствие следует из причины, и поэтому Божественная наука сочла нужным установить предписания и предостережения как движущие силы и веские причины, чтобы направлять человека к человеческому счастью. И это действительно [проявление] Божьей благости и доброты. Это Божья праведность, о которой говорится в Писании: «Как человек наказывает сына своего, Господь, Бог твой, наказывает тебя»². Известно, что отец не наказывает своего сына с намерением отомстить. И не ради справедливости, а только ради этого сына. И также наказывает Господь человека, не с намерением отомстить и не с целью [добиться] государственной справедливости, что уместно, если человек действует полностью добровольно, без каких-либо ограничений или принуждения, но замысел [наказания состоит] в благе нации в целом, это намеченная цель. Поэтому будет уместна также в его [человека] бытии необходимость в отношении причин, потому что это хорошо для человека.

² Ср. Втор. 8:5: «И знай в сердце твоём, что Господь, Бог твой, учит тебя, как человек учит сына своего» Здесь и далее библейские цитаты даны в Синодальном переводе.

Однако необходимо знать, что эта необходимость уместна, когда субъект действия не чувствует принуждения и ограничения, и это тайна выбора и воли; однако когда действия ограничены и принуждены, т.е. когда человек действует и он ограничен и принуждаем, и не действует по своей воле, тогда, поскольку он не действует по совпадению гилической способности и способности воображения, то, что он делает, не является действием его души и не подобает, чтобы из этого следовало наказание. И это так, потому что на принудительные деяния не влияют предписания и предостережения, которые могут побуждать [людей] совершать или избегать их. Поскольку это никак не влияет на человека, нет смысла давать ему предписание и предостережение. Наказание за проступки не будет исходить из божественной справедливости, ибо ничего благого из этого не следует.

Итак, в соответствии с Торой (если все же у нас нет другого выбора, кроме как сказать, что природа воли на самом деле влечет за собой то, что человек желает или не желает без внешнего побуждения, и это мнение является правильным в соответствии с Торой), тогда возможно, что будет применено различие по пути, изложенному в первом разделе этой книги. То есть что вещь возможна в отношении самой себя и [в отношении] причин и необходима в отношении причины Божественного знания. Подобно тому, как возможное, когда оно полагается существующим и известным, возможно в отношении самого себя и необходимо в отношении своего существования [в то время и в отношении того, что] оно стало известным. И если Божественное знание о вещах предшествует их существованию, то поскольку вещь является необходимой прежде существования, а не возможной, следовательно, вещь не возможна в отношении Божественного знания, но возможна в отношении самой себя. И поскольку Божественное знание не зависит от времени, Его знание о будущем подобно нашему знанию о существующем, оно не влечет за собой ограничения и необходимости в [отношении] сущности вещей. Однако если бы нам пришлось возразить, сказав: Божественное знание исходит из существующего, согласно последним двум затруднениям, мы бы ответили: мы не знаем, как Бог знает, поскольку Его знание – это Его сущность. И это, на наш взгляд, подход Рабби.

Еще один возможный ответ заключается в следующем: очевидно, что воспринимаемые вещи воспринимаются не в соответствии с воспринимаемыми вещами, а в соответствии с природой воспринимающего; как это видно [из вопроса] о чувственном восприятии, поскольку чувство осязания воспринимает воспринимаемое, приблизившись к нему и осязая его, и воспримет в одной точке осязания жар или холод, твердость или мягкость, но зрение воспринимает цвета своего объекта на расстоянии, и другие чувства тоже; следовательно, поскольку этот Воспринимающий вечен и не зависит от времени, уместно, что Он воспринимает воспринимаемое в соответствии со своим положением, не зависит от времени, ибо Его восприятие – [свойство] Его сущности. Поэтому Он постигает то, что не существует, вечным восприятием, как если бы оно существовало.

[Другой вариант: Принцип, который вытекает из этих рассуждений, заключается в том, что то, что возможно, необходимо в отношении его причины

и возможно в отношении самого себя, пока не имеет места выбор. Вещи, которые касаются выбора, если мы говорим, что природа воли требует того, чтобы она желала чего-то или не желала без внешней движущей силы, и это правильный подход согласно Торе, эти вещи будут возможны в отношении как их причин, так и [в отношении] самих себя, но необходимы в отношении Божественного знания. И поскольку они возможны в отношении самих себя, трудолюбие подобает им, как и предписания и предостережения, и награда и наказание за них. Если человек выбрал противоположное, знание Бога уже было бы о противоположном. Единственный оставшийся вопрос – как Бог знает возможные вещи; но мы уже ответили на это, как в соответствии с мнением Рабби, так и в соответствии с нашим собственным мнением. Вообще, поскольку Бог наделяет существованием все остальное существующее, Его знание о них уместно и необходимо.]³ Как бы то ни было, корнем всей проблемы является возможность в одном отношении и необходимость в другом. Это неизбежно.

Совершенный, который вошел в мире и вышел в мире⁴, засвидетельствовал все эти глубокие вопросы коротким утверждением. Сказано: «Все предвидено, но свобода дана. Мир судится по благодати. И всё в соответствии с множеством добрых деяний»⁵. Сказав: «Все предвидено», он указал, что все вещи упорядочены и известны. Хотя это важнейший корень, истина которого бесспорна, некоторые наши мудрецы споткнулись о него, то, что побудило нас раскрыть этот секрет, заключается в том, что многие из нашей нации бросают ему вызов даже сегодня. Говоря «но свобода дана», он засвидетельствовал тайну выбора и воли, а именно, что свобода каждого человека дается ему в отношении его самого, поскольку веление не относится к тому, кто ограничен и принужден. И сказав «Мир судится по благодати», он засвидетельствовал Божественную справедливость относительно суда, т.е. относительно награды и наказания, цель которых не месть, и замысел не в том, чтобы обеспечить политическую справедливость в обществе – хотя это необходимо с точки зрения причин, – но для благодати, как мы сказали прежде. [Другой вариант: хотя это не необходимо с точки зрения причин, но для благодати, как мы сказали прежде.]⁶

И сказав «И всё в соответствии с множеством добрых деяний», возможно, он засвидетельствовал необходимость причин, ближайших и отдаленных, как сказано: «потому что за высоким наблюдает высший»⁷. Или намекает на общеизвестный корень традиции, что мир судится по делам большинства. Или, возможно, намекает на важный корень, что будет разъяснено в шестом разделе, дай Бог.

³ Абзац до слов «знание о них уместно и необходимо» заключен в скобки и обозначен в качестве другого варианта Ш. Фишером. Это заметка, вставленная Крескасом или его учениками. Рослин Вайс отмечает, что этот текст есть также в феррарском издании и в венском манускрипте. [Weiss, 2018, p. 197].

⁴ Подразумевается р. Акива.

⁵ Авот 3:19.

⁶ «Другой вариант» в квадратных скобках поставлено Ш. Фишером; «не» включают феррарское издание и флорентийский манускрипт. См.: [Weiss, p. 198].

⁷ Еккл 5:7.

Глава четвертая

Однако на это мнение относительно необходимости – необходимость в отношении причин или необходимость в отношении Божественного знания – намекается в некоторых местах Писаний, особенно в книге Екклезиаста и в некоторых местах высказываний наших Рабби блаженной памяти. Говорят: «Человек не ушибает палец внизу без указа свыше»⁸. И истолковывают сказанное «когда кто-нибудь упадет с него»⁹ — «В шесть дней творения было предопределено это падение, ибо еще до того, как он упал, Писание называло его упавшим. Потому что добродетель приходит от рук достойных, а вина – от рук достойных порицания»¹⁰. Таким образом, хотя то, что произошло, было примером возможного, от шести дней творения было предопределено, что этот [человек] падет. И ближайшей причиной было отсутствие парапета. Но несмотря на то, что падение приписывается случайности и знание об этом ускользает от человека, поскольку человеческое знание не может охватить все частности, потому что они бесконечны, тем не менее падение было необходимо с точки зрения Того, Кто Бесконечен [и чье знание бесконечно]¹¹. И также следующее высказывание подтверждает это: «Не похоже было на Давида совершить это деяние и не похоже на Израиль совершить это деяние. Наоборот, учит тебя, что если один [совершает] грех, говорят ему “обратись к этому человеку”, и если сообщество [совершает] грех, говорят ему “обратись к этому сообществу”»¹². Тем не менее они были наказаны. И не понять этого иным путем, кроме того, который мы выбрали. Другое высказывание, которое также указывает на необходимость: «В тот час, когда сказал им Святой, Благословен Он, кто даст им такое сердце? они должны сказать: Ты дай. Однако Моше не намекал на это израильтянам, пока не прошло сорок лет. Из этого можно сделать вывод, что человек не погружается в глубины мысли своего учителя, пока не пройдет сорок лет»¹³. Существует много таких высказываний помимо упомянутых, которые, по-видимому, усиливают сомнение и замешательство, но, когда они воспринимаются таким образом, в соответствии с их буквальным смыслом, имеют смысл. Что касается совместимости старания с необходимостью, существует изречение: «если не я за себя, кто за меня? но если я только за самого себя – что я? и если не теперь, то когда?»¹⁴. Есть и много других, не нужно их сейчас упоминать. Как то, что сказано в Гемаре, [в трактате] Сукка: «Из-за (шести) [четырёх] вещей затмевается солнце»¹⁵. И как в трактате Маккот: «Если первосвященник умирает до того, как завершится суд [над человеком], и назначается другой первосвященник, и заканчивает суд,

⁸ Хулин 7б.

⁹ Втор. 5:8.

¹⁰ См. Шаббат 32а.

¹¹ Скобки Ш. Фишера.

¹² Авода зара 4б-5а.

¹³ Авода зара 5а.

¹⁴ Авот 1:14. Перевод цитаты сверен с [Пиркей авот, 1979, с. 15].

¹⁵ Сукка 29а.

[обвиняемый] возвращается только после смерти второго»¹⁶. И говорится в Гемаре: «Что должен был сделать этот? Он должен был просить Бога о милости, чтобы завершить процесс оправданием, и не просил»¹⁷. Ни одно из этих утверждений не может быть подтверждено, если не разъяснится, как бытие всех вещей, природных или волевых, упорядочено и известно Богу. И этого достаточно в соответствии с нашим замыслом.

В шестом разделе мы представим высказывания, которые согласуются с этой точкой зрения и соответствуют ей. Поскольку природа истины свидетельствует сама о себе и согласуется со всеми точками зрения.

Таким образом, была решена большая трудность, которую мы обещали разрешить в первом разделе этой книги, трудность, с которой столкнулись многие из наших более ранних ученых. Они ошиблись, поскольку не признали, что необходимость согласуется с Божественной справедливостью Торы, даже если она не может приспособиться к государственной справедливости [Другой вариант: и, тем более, с точки зрения Торы, которая является правильной, соответствует государственной справедливости. Знай это.] Хвала одному Богу, превознесенному над всеми благословениями и хвалами.

Глава пятая

Дополнительное изложение этого мнения [другой вариант: двух мнений]¹⁸ о разрешении серьезного затруднения, с которым не переставали с недоумением сталкиваться древние [мыслители], а именно, как согласовать Божественную справедливость относительно награды и наказания с необходимостью. И если они согласованы, в чем разница между необходимостью в отношении причин, в которой нет чувства принуждения и ограничения, и необходимостью, в которой есть чувство ограничения и принуждения?

Можно подумать, что если деяния [совершенные с исполнением] заповедей и деяния [совершенные с их] нарушением – причины, а награда и наказание – их следствия, и кроме того, сами деяния необходимы, то не подобало бы отличать необходимость, сопровождаемую чувством ограничения, от необходимости, не сопровождаемой чувством ограничения, и награду и наказание, которые будут следствием первого, а не следствием последнего. Ведь необходимость в любом случае совершенно неизбежна. И даже если бы мы признали это различие, а именно, что при чувстве принуждения и ограничения не будет места награде и наказанию, поскольку в таком случае деяние не будет волевым; а когда не чувствуется принуждение, и если он ограничен, но не чувствуется ограничения – называется волевым; как может быть вознаграждение и наказание за мнения, которые касаются краеугольных камней Торы? Если б я знал; более того, наказание за них, согласно традиции, сурово. Как сказано: «Но для отступников, еретиков и тех, кто отрицает Тору и воскресение мертвых»¹⁹. И сказано

¹⁶ Маккот 11b.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Скобки Ш. Фишера.

¹⁹ Рош хашана 17а.

в Мишне: «это те, кто не имеет части в мире грядущем»²⁰. И все же может показаться, что воля и выбор не играют роли. И вот по каким причинам:

Во-первых, если бы воля требовалась для верований, то степень веры не определялась бы силой истины [а определялась бы волей]. Ведь воля [может] желать и не желать. И тогда можно верить двум противоречащим друг другу вещам непрерывно, столь долго, сколько [человек] пожелает верить. Но это верх абсурда.

Во-вторых, если бы воля была ограничена верой, то должна была бы подвергаться сомнению истинность того, что побуждает и создает [эту] веру. Ибо если истинность того, что побуждает веру, несомненна, то у нее нет нужды в воле. И если подвергается сомнению то, что создает веру, то и истинность веры подвергается сомнению.

В-третьих, с этой позиции очевидно, что воля не играет роли в деле веры. Ибо вера это не что иное, как утверждение, что нечто вне души [таково же] как в душе. И то, что [находится] вне души, не зависит от желания поверить, что оно таково. Следовательно, если это так, то вера не зависит от воли.

И после того, как это разъяснено, я утверждаю, что верящему во что-либо, особенно если вера наглядно доказана, невозможно не чувствовать себя обязанным и принужденным верить в это. Ибо, когда доказательство имеет решающее значение, как это имеет место в случае предположения, которое предполагается доказать, необходимость в побуждении является сильной и неизбежной, следовательно, необходимость и принуждение очевидны, очевидны и ощущаются верящим, так что он не может поверить в противоречащее этой вере. Поэтому, если награда и наказание не уместны для такого рода необходимости, т.е. для необходимости, которая ощущается, как было сказано, я не представляю, как награда и наказание могут быть уместны в отношении убеждений.

Для решения этих трудностей подходит следующее рассуждение.

Во-первых, Божественная справедливость всегда направлена к добру и совершенству; и добро и совершенство являются побудительными причинами для благих действий, из Божественной справедливости следует, что заповеди [будут] заповеданы [так, что] в них [есть] награда и наказание, поэтому они являются побудительными причинами для благих действий. Они являются причинами побуждений, поскольку награда и наказание следуют из них, как следует следствие из причины. Поэтому воля и выбор побуждают к тому, [к чему] достойно приближаться, и удаляют от того, от чего [достойно] держаться на расстоянии. Следовательно, само собой разумеется, что Божественная справедливость проявляется в награде и наказании в соответствии с необходимостью.

Различие между необходимостью, которая не сопровождается чувством принуждения и ограничения, и необходимостью, которая сопровождается чувством принуждения и ограничения, является необходимым, как я объясню. Этот вопрос будет разъяснен в шестом разделе, дай Бог, как с точки зрения размышления, так и с точки зрения Писания, и таким образом, что это соответствует речениям наших блаженной памяти Рабби, которые можно найти в разных местах, о том, что цель, к которой стремятся в поклонении [Богу]

²⁰ Санхедрин 90а.

и в добрых делах, любовь и радость в них, это не что иное, как наслаждение волей, вершащей благое. Поскольку, в соответствии с тем, что Бог – это вершина любви и наслаждения, дарящий и творящий благо, связь [с Ним] и стремление [к Нему] в таком случае – идти Его путями насколько возможно. Следовательно, когда есть это желание и наслаждение в душе, есть действие души, посредством которого происходит стремление [к Богу] и отделение [от Него]. Поэтому уместно, что из этого действия проистекают награда и наказание подобно тому, как следствие проистекает из причины. Когда душа лишена этого желания, как когда человек чувствует принуждение и ограничение в своих деяниях, то душа не совершит это действие и стремление и отделение не будут обязательно из него [следовать], поскольку действие будет отделено от воли души, и, следовательно, не будут уместны награда и наказание. В таком случае [рассматриваемое] различие признано.

Однако когда это различие признано, [встает вопрос], как можно оправдать награду и наказание за убеждения? Ибо обещания вознаграждения и наказания за них не способны к тому, чтобы повлечь волю и выбор в отношении конкретных убеждений, а также не являются причинами, которые их двигают, поскольку считается, что человек принимает убеждения невольно, так что воля не играет в них никакой роли.

Некоторые из наших мудрецов, как следует из силы их слов, действительно были соблазнены идеей, что вознаграждение за убеждения не подпадает под юрисдикцию справедливости и несправедливости, потому что вознаграждение является естественным и необходимо следует из умопостигаемого. Иначе говоря, когда истины убеждений установлены в душе человека, они становятся умопостигаемыми [понятиями], в то время как они находятся вне души, эти убеждения составляют его душу как бессмертную [субстанцию], которая является предельной наградой для человека.

Очевидно, что путь Торы исключает это мнение, как будет объяснено далее, если будет на то Божья воля. Ибо если бы это было так, нам, чтобы направлять нас, достаточно было бы тех немногих мнений, которые можно найти в Торе, и не требовалось бы огромного изобилия заповедей и их ответвлений и ответвлений ответвлений. Господи! Без этого такое изобилие было бы философскими умозаключениями, но число заповедей этого типа²¹ мало. Если бы душа составлялась из умопостигаемых истин, поскольку в книге [Евклида] «Начала» и в книге [Аполлония] «О конических сечениях» содержится очень много умопостигаемых [понятий], [можно было бы ожидать, что] душа геометра будет состоять из большего числа истин, чем душа, вовлеченная в Тору. Но очевидно, что это мнение является ложным в соответствии с Торой, и, если Бог даст, будет еще более ясно, что мнение, будто награда – это продолжение умопостигаемых [понятий после смерти] является само по себе надуманным. [Ибо в этом случае] душа, которая мыслит некое понятие, установленное в книге «Начала», [например], что «углы треугольника равны двум прямым углам», и ни о чем ином не мыслит, если одно это умопостигаемое [понятие] составляло ее, оно бы и привело к ее бессмертию. И если она достигает

²¹ То есть заповедей, которые являются философскими умозаключениями.

бессмертия, будет ли она напоминать душу, которая была составлена из другого умопостигаемого [понятия], которое также объяснялось там, что «квадрат диагонали квадрата равен сумме квадратов двух соседних сторон» или какого-то иного умопостигаемого [понятия]. А если [одна] отличается [от другой], то чем отличается. Но это всё чушь и ложная выдумка. Однако Философ, поскольку его глаза не были озарены светом Торы, и будучи под давлением сильных указаний, свидетельствующих о бессмертии человеческой души, выдумал фантазии и измыслил идеи, чтобы подтвердить эти указания, хотя идеи эти в высшей степени далеки от разума и тем более от Торы. Поэтому мы оставим этот путь.

Мы скажем, что после того, как будет установлено, что в убеждениях нет места для воли, но что верящий чувствует необходимость верить, становится очевидным, что мы должны приписать выбор и волю чему-то, что связано и соединено с убеждениями, граничит с ними, приятности и радости, которые мы испытываем, когда Бог милостиво наделяет нас верой в Него, и усилием, которое мы прилагаем для постижения Его истины. Это, несомненно, является делом воли и выбора. Действительно, истинная вера может быть у верующего без возникновения [чувства] радости, связанного с тем, что он является обладателем этой веры. Поэтому очевидно, что возникновение [чувства] радости и усилие в исследовании истины веры, дела, которые являются следствием воли и выбора и к которым несомненно применимы награда и наказание, как это будет разъяснено в дальнейшем, дай Бог.

Далее я скажу, что, если мы посмотрим на деяния, обнаружим, что награда [дается] не за сами деяния в первую очередь, а за выбор при совершении деяния. Ибо когда человек делает что-то, он реализует одну из двух противоположных альтернатив, которые были одинаково открыты для его силы выбора. Поскольку очевидно, что нечто актуализированное с точки зрения его актуальности не является потенциальным или возможным для него, но является необходимым и ограниченным для него; из этого с необходимостью следует, что награда и наказание связаны с выбором и волей, относятся не к самому деянию, когда [человек] совершает его, а к выбору, когда он его совершает.

И сколь уместно об этом сказано в речении наших Рабби блаженной памяти: «Мысли о согрешении более тяжки, чем прегрешение»²². Поскольку прегрешение состоит из двух вещей: из самого действия и из выбора и желания относительно него; наказание, которое является результатом этого, [дается] за волю и выбор, которые в речении называются «мыслями», очевидно, что из двух воля хуже и она является мыслью.

Это будет также подтверждено, когда мы рассмотрим их отдельно, деяние без мысли и воли, иными словами, вынужденный поступок, или волю без деяния. Наказание будет возложено на мысль и волю, в соответствии с тем, что сказано в истинной традиции: «жертва всесожжения за мысль сердца»²³. И не будет возложено наказание за деяние, в соответствии с нашим корнем:

²² Йома 29а.

²³ Левит Рабба 7:40. Левит Рабба или Ваикра Рабба представляет собой гомелетический мидраш на книгу Левит.

«в случае принуждения Бог освобождает его»²⁴. Причина, почему говорится «более тяжкое», та, что нет никаких сомнений в том, что наказание за волю, когда к ней присоединяется деяние, больше, чем наказание за одну волю, когда нет никакого деяния. И это то, что указано, что наказание также дается за деяние, но более тяжкое наказание дается за волю, и особенно тяжкое [наказание дается], когда воля присоединяется к действию. И это несомненная истина.

Так решается большая трудность. Было установлено, что вознаграждение и наказание за убеждения относятся к удовольствию и радости, которые мы испытываем к ним, и к трудолюбию, с которым мы прилагаем усилия, чтобы понять их. Это то, что мы хотели объяснить.

Глава шестая

Изложение того, что было установлено в отношении этого вопроса с точки зрения размышления согласуется с мнением наших Рабби блаженной памяти

Итак, в этом отношении были установлены две вещи: первая, что вера в отношении взглядов, которых придерживается [человек], приобретает без воли. И вторая, что награда и наказание относятся к воле, награда за желание, усердие, радость за принадлежность к этому объединению верующих и наказание – за противоположное. Об этих вещах намекалось в одном речении в главе «Рабби Акива». Там сказано: «“И они стояли под горой” учит, что Бог опрокинул на них гору как лохань [и сказал:] если вы принимаете Тору, хорошо, если нет – здесь ваша могила. Рава сказал: это сильное утверждение против Торы. Сказал на это кто-то: тем не менее они приняли это в дни Ахашвероша, ибо написано: евреи подтвердили и приняли. Они подтвердили, что уже приняли»²⁵. И смысл речения в соответствии с этим состоит в том, что поскольку было установлено, что воля не может иметь никакого отношения к вере, приобретенной с помощью рациональных принципов, и тем более, когда она приобретена с помощью пророчества, услышанного на этом уважаемом собрании, из этого следует, что они должны были верить, хотя бы они этого или не хотят. Таким образом, они были вынуждены верить. Это ограничение было уподоблено опрокидыванию на них горы как лохани, чтобы они приняли Тору по принуждению, а если нет, то умерли бы там, что является понуждением и принуждением.

²⁴ Недарим 27а.

²⁵ Ср. с Шаббат 88а:

Сказал р. Авдими, сын Хамы б. Хасы:

– слова «встали под горой» означают, что поднял Святой, благословен Он, над сынами Израиля гору, словно лохань и произнес: «Принимаете Тору – хорошо, а нет – здесь и могила ваша!»

Заметил р. Аха б. Яаков:

– Это – сильный довод, чтобы опротестовать законы Торы!

Рава возразил:

– Если и так, сыны Израиля вновь приняли Тору во дни Ахашвероша, ведь написано: «Подтвердили евреи и приняли на себя и на потомков своих, и на всех, присоединившихся к ним...» То есть подтвердили то, что уже приняли. (перевод дан по [Вавилонский Талмуд, 2001, с. 111]).

Так же и многим величественным чудесам. И в заключение собрания они верили по принуждению в Тору, веря, что если бы они отклонились от этого, они бы отклонились от правильного пути, пути жизни, [к тому], который называется смертью и погребением. Поэтому сказал мудрец: «Это является сильным утверждением против Торы». Потому что несмотря на то, что Тора без сомнения истинна, после того, как вера в нее стала принудительной, воля не принимала в этом участия, и, возможно, люди не приняли ее по своей воле, которая обязала бы нас следовать ей. Ибо, хотя очевидно, что вера без сомнения истинна, если бы мы ее не приняли, не было бы пути к суровому наказанию, но он был бы, если бы мы приняли ее по собственному желанию. Следовательно, отвечают: «Приняли это в дни Ахашвероша, ибо написано: подтвердили и приняли, они подтвердили, что уже приняли». То есть, поскольку они испытывали радость от увиденных чудес и освобождения, которые были сделаны для них в те дни, подтвердили, что уже приняли их, утверждение упразднилось само по себе. Ибо наслаждение и радость, от которых зависит награда в отношении верований, достигла полноты в дни Ахашвероша. И всё это пример того, что было объяснено в наших рассуждениях: и вера в отношении мнений не формируется с помощью воли, и награда за волю и радость того, кто является обладателем этой веры.

Поскольку эта радость является наслаждением и удовольствием для обладателя веры и поскольку корень наш таков: «Человеку запрещено получать удовольствие от этого мира, не произнося благословения»²⁶, мудрецы сформулировали благословение для этого: «Благословен Тот, кто не создал меня язычником, рабом или женщиной». Мы объясним это далее в шестом разделе, если будет на то Божья воля. И достаточно об этом теперь в соответствии с нашим замыслом. Хвала и слава одному только Богу, который возвышен над всеми благословениями и хвалами.

Список литературы

Андреев, 2017 – *Андреев Г.П.* Аргументы о бесконечности и пустоте в первой главе книги «Свет Господень» р. Хасдая Крескаса // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 190–201.

Андреев, 2019 – *Андреев Г.П.* Натурфилософские взгляды Хасдая Крескаса в IV части трактата «Ор на-Шем» («Свет Господень») // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 3. С. 48–61.

Вавилонский Талмуд, 2001 – Вавилонский Талмуд: Антология Аггады. Т. 1 / Пер. и коммент. У. Гершовича и А. Ковельмана. Иерусалим; М.: Ин-т изучения иудаизма в СНГ; Израил. ин-т талмуд. публ., 2001. 325 с.

Гершович, 2018 – Антология еврейской средневековой философии / Под ред. У. Гершовича. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2018. 632 с.

Йошпе, 2018 – *Йошпе Р.* Что такое еврейская философия? // Антология еврейской средневековой философии / Под ред. У. Гершовича. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2018. С. 553–612.

²⁶ Брахот 35а.

Карпов, 2010 – *Карпов К.В.* Проблема предопределения и статуса будущих контингентных событий в теологии Григория из Римини // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2010. № 1. С. 35–50.

Крескас, 1990 – *Р. Хасдай Крескас* אור ה' מהדורת הרב שלמה פ"שר [Свет Господень]. Иерусалим: Сифрэй Рамот, 1990. 420 с.

Пинес, 2009 – *Пинес Ш.* Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников // Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния / Под ред. У. Гершовича, С. Рузера. М.: Мосты культуры, 2009. С. 232–298.

Пиркей авот, 1979 – Пиркей авот (Поучения отцов) / Б/а, изд. 2-е, перераб., доп. Иерусалим: Геулим, 1979. 118 с.

Прозументик, 2018 – *Прозументик К.В.* Хасдай Крескас против Маймонида: дискуссия о времени в средневековой еврейской философии // Философская мысль. 2018. № 7. С. 18–23.

Шишков, 2003 – *Шишков А.М.* Средневековая интеллектуальная культура. М.: Савин С.А., 2003. 592 с.

Ackerman, 2012a – *Ackerman A.* Hasdai Crescas on the Philosophic Foundation of Codification // *AJS Review*. 2013. Vol. 37. Iss. 2. P. 315–331.

Ackerman, 2012b – *Ackerman A.* Hasdai Crescas and His Circle on the Infinite and Expanding Torah // *JSIJ*. 2012. Vol. 11. P. 1–17.

Ackerman, 2013 – *Ackerman A.* The attribution of Sod Ha-Kaddish to Hasdai Crescas // *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*. 2013. Vol. 30. P. 65–73.

Ackerman, 2017 – *Ackerman A.* Hasdai Crescas and Scholastic Philosophers on the Possible Existence of Multiple Simultaneous Worlds // *Aleph*. 2017. Vol. 17. P. 139–154.

Ben-Shalom, 2012 – *Ram Ben-Shalom* Hasdai Crescas: Portrait of a Leader at a Time of Crisis // *The Jew in Medieval Iberia, 1100–1500* / Ed. by J. Ray. Boston: Academic Studies Press, 2012. P. 309–351.

Harvey, 1973 – *Harvey W. Zev* Hasdai Crescas and His Critique of Philosophical Happiness // *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*. 1973. Vol. 6. P. 143–149.

Harvey, 1980 – *Harvey W. Zev* The Term 'hitdabbekut' in Crescas' Definition of Time // *Jewish Quarterly Review*. 1980. Vol. 71. P. 44–47.

Harvey, 1985 – *Harvey W. Zev* Comments on the Expression 'Feeling of Compulsion' in Rabbi Hasdai Crescas // *Jerusalem Studies in Jewish Thought*. 1985. Vol. 4. P. 275–280.

Harvey, 1992 – *Harvey W. Zev* Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter // *Jewish History*, Vol. 6. 1992. P. 87–98.

Harvey, 1996 – *Harvey W. Zev* Determinism and Choice in Rabbi Hasdai Crescas // *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana: El pensament antropologic medieval en els ambits islamic, hebreu i cristia* / Ed. Llorente P. Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996. P. 21–27.

Harvey, 1998 – *Harvey W. Zev* Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas. Leiden: Brill, 1998. 168 p.

Harvey, 2013 – *Harvey W. Zev* Arabic and Latin Elements in Hasdai Crescas' Philosophy // *Exchange and Transmission across Cultural Boundaries* / Ed. by H. Ben-Shammai, Sh. Shaked, S. Stroumsa. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 2013. P. 106–115.

Lasker, 1992 – *Crescas H.* Refutation of the Christian Principles / Trans. with introd. by D.J. Lasker; Albany: SUNY Series in Jewish Philosophy, 1992. 168 p.

Ravitsky, 1982 – *Ravitsky A.* Crescas' Theory on Human Will: Development and Sources // *Tarbiz*. 1982. No. 51. P. 445–470.

Ravitzky, 1988 – *Ravitzky A.* Derashat ha-Pesah le-Rab Hasdai Crescas u-Mehqarim be-Mishnato ha-Pilosofit. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1988. 204 p.

Rudavsky, 2003 – *Rudavsky T.M.* The impact of Scholasticism upon Jewish philosophy in the fourteenth and fifteenth centuries // *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* / Ed. by D.H. Frank, O. Leaman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 345–370.

Rudavsky, 2018 — *Rudavsky T.M.* Jewish Philosophy in the Middle Ages: Science, Rationalism, and Religion. Oxford: Oxford University Press, 2018. 320 p.

Weiss, 2018 — *Crescas H.* Light of the Lord / Transl. with introd. and notes by R. Weiss. Oxford: Oxford University Press, 2018. 400 p.

Wolfson, 1916a — *Wolfson H.* Crescas on the Problem of Divine Attributes // The Jewish Quarterly Review, New Series. 1916. Vol. 7. No. 1. P. 1–44.

Wolfson, 1916b — *Wolfson H.* Crescas on the Problem of Divine Attributes // The Jewish Quarterly Review, New Series. 1916. Vol. 7. No. 2. P. 175–221.

Wolfson, 1929 — *Wolfson H.* Crescas' Critique of Aristotle. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1929. 777 p.

Zonta, 2006 — *Zonta M.* Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century: a History and Source Book. Dordrecht: Springer, 2006. 388 p.

Hasdai Crescas on Divine Omniscience and Human Choice: Comparative Metaphysics

Valeriya V. Sleptsova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: leka.nasonova@gmail.com

This paper is devoted to the analysis of the parallels between the ideas of the Western scholastics and Jewish philosophers of the XIV–XV centuries. Hasdai Crescas was one of the famous Jewish philosophers. Until the 60s of the XX century researchers considered the philosophy of Judaism in the framework of the Arab-Muslim philosophical tradition. However, with the release of the significant Sh. Pines' paper this trend has changed. Indeed, it would be much more methodologically more accurate to consider the philosophical ideas of Jewish thinkers of the fourteenth and fifteenth centuries also in the light of the interaction of the latter with European scholastic thought. The key issues raised in the main Crescas' work, *The Light of the Lord*, are close to the questions formulated and decided by the scholastics. The ideas of Crescas on the divine knowledge of future events, freedom of human will, reward and punishment for actions are parallels with the ideas of different representatives of scholastic philosophy.

Keywords: Crescas, free will, Judaism, omniscience, philosophy of religion, scholasticism

Citation: Sleptsova V.V. “Hasdai Crescas on Divine Omniscience and Human Choice: Comparative Metaphysics”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 129–155.

References

Ackerman, A. “Hasdai Crescas on the Philosophic Foundation of Codification”, *AJS Review*, 2013, Vol. 37, No. 2, pp. 315–331.

Ackerman, A. “Hasdai Crescas and His Circle on the Infinite and Expanding Torah”, *JSIJ*, 2012, Vol. 11, pp. 1–17.

Ackerman, A. “The attribution of Sod Ha-Kaddish to Hasdai Crescas”, *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*, 2013, Vol. 30, pp. 65–73.

Ackerman, A. “Hasdai Crescas and Scholastic Philosophers on the Possible Existence of Multiple Simultaneous Worlds”, *Aleph*, 2017, Vol. 17, pp. 139–154.

Andreev, G.P. "Argumenty o beskonechnosti i pustote v pervoj glave knigi «Svet Gospoden'» r. Hasdaya Kreskasa" [The Arguments on Infinity and Void in the First Chapter of R. Hasday Crescas' book Or ha-Shem], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 4, pp. 190–201. (In Russian)

Andreev, G.P. "Naturfilosofskie vzglyady Khasdaya Kreskasa v IV chasti traktata 'Or ha-Shem' ("Svet Gospoden'")" [Natural philosophical ideas in the 4th part of "Or ha-Shem" [The Light of the Lord] by rabbi Hasday Crescas], *Filosofskii zhurnal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 48–61. (In Russian)

Ben-Shalom, Ram "Hasday Crescas: Portrait of a Leader at a Time of Crisis", *The Jew in Medieval Iberia, 1100–1500*, ed. by J. Ray. Boston: Academic Studies Press, 2012, pp. 309–351.

Crescas, H. אור ה' מזהדורת הרב שלמה פישר [Light of the Lord, ed. by Sh. Fisher]. Jerusalem: Sifrei Ramot, 1990. 420 pp. (In Hebrew)

Crescas, H. *Refutation of the Christian Principles*, trans. with introd. by D.J. Lasker. Albany: SUNY Series in Jewish Philosophy, 1992. 168 pp.

Crescas, H. *Light of the Lord*, trans. by R. Weiss. Oxford: Oxford University Press, 2018. 400 p.

Gershovich, U. (ed.) *Antologiya evrejskoj srednevekovoj filosofii* [Anthology of Jewish Medieval Philosophy]. Jerusalem-Moscow: Bridging Cultures, 2018. 623 p. (In Russian)

Gershovich, U., Kovel'man, A. (eds.) *Vavilonskij Talmud. Antologiya Aggady* [Babylonian Talmud. Anthology of Aggadah]. Vol. 1. Jerusalem-Moscow: Institut Izucheniya Iudaizma v SNG Publ. Izrail'skii Institut Talmudicheskikh Issledovanii Publ., 2001. 325 p. (In Russian)

Joshpe, R. "Chto takoe evrejskaya filosofiya?" [What is Jewish Philosophy?], *Antologiya evrejskoj srednevekovoj filosofii* [Anthology of Jewish Medieval Philosophy], ed. by U. Gershovich. Jerusalem-Moscow: Bridging Cultures, 2018, pp. 553–612. (In Russian)

Harvey, W. Zev "Hasday Crescas and His Critique of Philosophical Happiness", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, 1973, Vol. 6, pp. 143–149.

Harvey, W. Zev "The Term 'hitdabbekut' in Crescas' Definition of Time", *Jewish Quarterly Review*, 1980, Vol. 71, pp. 44–47.

Harvey, W. Zev "Comments on the Expression 'Feeling of Compulsion' in Rabbi Hasday Crescas", *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, Vol. 4, 1985, pp. 275–280.

Harvey, W. Zev "Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter", *Jewish History*, 1992, Vol. 6, pp. 87–98.

РЕЦЕНЗИИ

А.Ю. Бердникова

Религия в пределах не только разума*

Александра Юрьевна Бердникова – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: alexser015@yandex.ru

Рецензия посвящена анализу двух частей монографии К.М. Антонова «“Как возможна религия?” Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв.», в которой представлен новый и оригинальный методологический подход, позволяющий взглянуть на историю русской философии конца XVIII – начала XX в. как на «светскую альтернативу» традиционному церковному и духовно-академическому богословию. Благодаря применению такого подхода возникает возможность соотнести представления русских мыслителей той эпохи и проблемы, характерные для современного религиоведения, философии религии и философской теологии. Труд Антонова в этом плане с полным правом можно назвать «продолжением» классических работ по истории русской религиозной философии В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского и Г.В. Флоровского.

Ключевые слова: русская философия, философия религии, светское богословие, философская теология, секулярная культура, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк

Ссылка для цитирования: *Бердникова А.Ю.* Религия в пределах не только разума // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 2. С. 156–167.

Рецензируемая работа К.М. Антонова, заведующего кафедрой философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, с самого начала открывается читателю как фундаментальный труд по истории русской мысли. Если окинуть беглым взглядом представленные в двух частях этой книги разделы, то можно убедиться в том, что здесь читателю

* Рец. на кн.: *Антонов К.М.* «Как возможна религия?» Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв. В 2 ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. Ч. 1. 608 с.; Ч. 2. 368 с.

явлена квинтэссенция многолетнего научного труда автора и что данная книга напрямую тематически соотносится и даже является в какой-то степени «продолжением» его более раннего труда «Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века».

С одной стороны, рецензируемый труд удачно вписывается в контекст современных исследований, в той или иной степени посвященных истории русской мысли, говоря о которых, на ум в первую очередь приходят работы М.А. Маслина, А.Ф. Замалеева, И.И. Евлампиева, Н.В. Мотрошиловой, П.П. Гайденко, Л.Н. Столовича и др. Рецензируемую книгу во многом по духу также можно отнести и к более ранним, ставшим уже «классическими», опытам всестороннего построения истории русской мысли, которые мы можем обнаружить в трудах В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, Б.В. Яковенко, С.А. Левицкого и др. Но в то же время нельзя не признать, что работа К.М. Антонова посвящена не общему исследованию истории русской философии во всем ее «единстве и многообразии», но, скорее, решению ряда более частных (по форме, но не по содержанию) задач. Одной из таковых задач становится проблема демаркации и спецификации собственно русской философии как отдельной, самостоятельной *научной* сферы, а также проблема ее соотношения с «пограничными» и близкими к ней сферами и «рефлексивными практиками»: духовно-академической мыслью, церковным богословием, западной философской традицией и т.д. [Антонов, 2019, ч. 1, с. 12]. С другой стороны, рецензируемый труд также можно отнести и к достаточно актуальным на данный момент исследованиям русской философии в контексте «светского богословия», «богословия мирян» и русской «философии религии»¹. И здесь данная работа оказывается «на границе» историко-философских и религиоведческих исследований. Косвенным свидетельством «вступления» автора на «территорию» современной философии религии является и его многолетняя полемика с В.К. Шохиным, берущая начало еще с выхода первой монографии Антонова на эту тему в 2008 г.; к разъяснению многочисленных критических аспектов данной полемики автор неоднократно обращается и во Введении к рецензируемой книге.

Суть данного спора заключается в различных дефинициях самого понятия «философия религии», отстаиваемого Антоновым применительно к русской интеллектуальной культуре XIX – начала XX в. Основное замечание Шохина в отношении предыдущих работ Антонова, посвященных философии религии в русской религиозной метафизике, заключалось в чересчур широком смысле, вкладываемом автором рецензируемого труда в данное понятие, в рамках которого «смешиваются» воедино понятия «философская теология», «философия религии», «религиоведение» и «религиозная философия» [Шохин, 2010, с. 30–31]. Позиция же самого Шохина заключается в стремлении ограничить предметную сферу философии религии философским исследованием многомерной реальности религиозного, «рационально отделив» от нее «задачи по изменению мира», «философские фантазии», «соблазнительные претензии

¹ П. Ходзинский для обозначения этого течения использует также еще термин из немецкой историографии «Laientheologie» («лаическое богословие») [Хондзинский, 2016, с. 7].

на “сидение на двух стульях” теологии и религиоведения одновременно», а также «любые формы теологии» вообще, равным образом как и «пародийно имитирующую ее а-теологию», и т.д. [Шохин, 2010, с. 225]. В рамках таким образом «суженного» предметного поля философии религии, согласно Шохину, остается «исследование языка и феномена религии, а также раскрытие экзистенциальных, этических и эстетических измерений субъекта религии» и т.д. [Там же]. Тем самым (что подмечается и Антоновым) Шохин предстает как «сторонник последовательного разграничения “философии в религии” и “философии о религии”, а также “философии религии” и “философской теологии”» [Шохин, 2010, с. 218; Антонов, 2019, ч. 1, с. 14; ср.: Шохин, 2007, с. 55–56; 2010, с. 204]. При этом, по верному замечанию Шохина, расширительная концепция предметности философии религии как таковой, не позволяющая отделить ее от религиозной философии, оказывается не совсем пригодным инструментом для изучения отечественной философии религии (как и любой другой). В свою очередь, Антонов, оправдывая свою позицию, концептуализирует собственные взгляды в виде таблицы, элементы которой находятся, с одной стороны, на пересечении оппозиций «общее-единичное», а с другой – «сущее-должное»: философия религии (общее-должное); религиоведение (общее-сущее); теология (должное-единичное); более частные дисциплины (буддология, исламоведение и т.д. – единичное-сущее) [Шохин, 2010, с. 23]. При этом следует признать, что изначальная критика позиции Антонова Шохиним имеет свою обоснованность, ибо даже несмотря на подробные объяснения, которые дает Антонов в рецензируемой книге понятиям «философия религии», «философская теология» и т.д., его собственные рассуждения в Предисловии, а затем во Введении о специфике русской религиозной мысли снова не лишены некоей непоследовательности. Так, в самом начале книги в Предисловии он пишет: «...меня будут интересовать прежде всего богословские идеи тех авторов, которые сами идентифицировали себя как философов, но не все, а только те, где эти мыслители оставались в философских рамках, не переходя ту грань, за которой начинается богословие как сознательное учительное построение церковной доктрины» [Там же, с. 8]; затем, почти сразу после этой установки, во Введении формулируя свои задачи уже несколько иным образом: «Мы рассмотрим становление этого комплекса рефлексивных практик в русской мысли XIX – первой половины XX в., причем так, что именно философия религии в ее тесной связи с философской теологией в той мере, в какой они развивались в рамках светской религиозной мысли, будет находиться в фокусе настоящего исследования» [Там же, с. 12]. В чем же здесь заключается принципиальная разница между «богословием мирян», «русской философией религии» и «светской религиозной мыслью» для читателя остается не до конца проясненным моментом. Можно лишь предположить, что, понимая «философию религии» вслед за Ю.А. Кимелевым в «расширительном» смысле [См.: Кимелев, 1998, с. 7–10], автор рецензируемого труда стремится в конечном итоге к синтезу этих понятий и «снятию контрверзы» между «богословием философов-мирян» и «духовно-академическим богословием» [Там же, с. 9]².

² Примерно в таком ключе автор формулирует этот вывод и сам: «Восстановление отечественной богословской традиции возможно только через интеллектуально честный синтез

Становление этой позиции мы можем также пронаблюдать и в более ранних работах автора рецензируемого труда. Так, обосновывая свои взгляды, Антонов противопоставляет «философию религии» в русской мысли устоявшемуся определению «русская религиозная философия», являющемуся, по его мнению, не более чем «расхожим штампом» [Антонов, 2015b, с. 207]. С другой стороны, рассуждая непосредственно о русской мысли, Антонов дает собственное толкование этой позиции, рассматривая «философскую теологию» и «философское религиоведение» в качестве равноправных частей «философии религии», которая, в свою очередь, являет собой органическую часть «общей логики развития культуры и мысли» [Антонов, 2019b, ч. 1, с. 15].

О том, что рецензируемый труд находится «на границе» историко-философских и религиоведческих исследований, напрямую говорит и его название. «Как возможна религия?» – вопрос, вынесенный в заглавие книги К.М. Антонова, отсылает нас сразу к кантианскому вопрошанию о возможности «метафизики как науки» и разделу из труда С.Н. Булгакова «Свет Невечерний» (1917). Одну из форм такой «кантианской рефлексии», трансформацию которой мы можем наблюдать и у Булгакова, можно найти в размышлениях Антонова о философской теологии и ее генезисе, когда «первый уровень рефлексивных структур религиозной традиции» рассматривается им как «совокупность» «художественной, этико-правовой и теологической деятельности», что и порождает, в свою очередь, «вопрос о сущности религии»³ [Там же, с. 30].

Основную часть рецензируемого исследования можно в целом представить в виде апологии научности и самобытности русской философии. Хронологически данный раздел охватывает период истории русской мысли с 1820/30-х до 1950/60-х гг. В этом плане можно сказать, что автор полностью следует «классической» традиции изучения русской мысли, заложенной в трудах В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского. При этом автор выступает здесь как против распространенного мнения о том, что русская философия в строгом смысле слова «начинается» только в первой половине XIX в. (концепция «невегласия» Г.Г. Шпета и его сторонников), так и против чрезмерного «заступничества» за русскую мысль, стремления подчеркнуть ее изначальную «уникальность» и «инаковость» по сравнению с другими мировыми философскими системами. Таким образом, «отечественная философия религии» рассматривается в рецензируемой книге как безусловная «наследница» «европейской философско-религиозной мысли» [Там же, с. 49]; она, по мнению автора, органически «встроена» в ряд аналогичных ей религиозно-философских систем.

различных “горизонтов” богословской мысли прошлого, их осознанное соотнесение с достижениями инославных богословских традиций и актуальной философской и общественной мыслью современности, сохранение единства интеллектуального пространства отечественного богословия, поддержание постоянного взаимодействия авторов и читателей» [Антонов, 2019b, ч. 1, с. 11].

³ См. у Булгакова: «С таким же правом, как относительно науки, этики и эстетики, может быть поставлена и трансцендентальная проблема религии. Раскрыть трансцендентальную природу религии, выявив категории религиозного сознания, установив здесь “синтетические суждения a priori” (как выразился бы Кант), и должен анализ религиозного сознания. К этому и сводится вопрос: как возможна религия?» [Булгаков, 1917, с. 27].

Своеобразным «предисловием» к основной части рецензируемого труда становится краткий исторический обзор «истории философской рефлексии относительно религии в европейской философии» [Антонов, 2019b, ч. 1, с. 49], начиная с Античности и заканчивая многообразными философскими направлениями европейской мысли рубежа XIX–XX вв. Стоит при этом отметить, что весь этот материал автор анализирует в первую очередь с опорой на влияние, оказанное европейской традицией на русскую религиозно-философскую мысль (к примеру, в Античности особым образом выделяя *платонизм*, а говоря о Канте, делая упор на *критическом* восприятии его идей русскими религиозными философами, и т.д.). Говоря же о *теоретическом контексте* возникновения русской философии, Антонов выделяет здесь несколько основополагающих и системообразующих сюжетов. Во-первых, это концепция «западного пленения православного богословия», впервые появляющаяся в творчестве Ю.Ф. Самарина и достигающая «наивысшей точки» развития в рамках учения «неопатристического синтеза» Г.В. Флоровского⁴. Данная идея, согласно рассуждениям Антонова, оказывается тесным образом связана со вторым фактором появления феномена «светского богословия» в России, в качестве которого здесь выступает влияние на русскую мысль культуры западного *романтизма*, а также «философских техник» немецкой классической философии. И, наконец, в качестве третьего основного фактора в книге представляется зарождение в России *секулярной* культуры. Итогом вышеозначенных изменений и реформ, по мнению автора рецензируемого труда, становится капитальное *расхождение* путей светской и духовной культур в России.

Одним из ярких примеров, на котором заостряет внимание здесь автор книги, становится имплицитная критика *схоластики* в русском «классическом», «церковном» богословии со стороны «светских» религиозных философов. Подробно об этом (с кратким разбором основных идей средневековых мыслителей-схоластов) автор рецензируемой книги рассуждает на сс. 51–55 первой ее части. Именно на почве критического переосмысления основных «схоластических» идей и возникает, согласно мнению Антонова, на рубеже Средневековья и Нового времени современное понимание феномена *религии*. В русской же мысли первые попытки критического пересмотра наследия схоластики в богословии автор находит у П.Я. Чаадаева и славянофилов. Наиболее известными примерами становятся тут пассажи И.В. Киреевского о том, что «удовлетворительного богословия у нас нет», и А.С. Хомякова о том, что «Макарий провонял схоластикой» [Там же, с. 65]. Такая критическая тенденция продолжалась и в русской «светской» философии рубежа XIX – начала XX в. Так, П.А. Флоренский противопоставлял «отвлеченному догматизму» схоластики «методологическое требование “вчувствования” как необходимой для реконструкции системы религиозных значений апелляции к опыту исследователя» [Там же, ч. 2, с. 220]. Эти же интенции встречаются и в творчестве Н.А. Бердяева, для которого, по мнению Антонова, основным «источником»

⁴ Об осмыслении у Самарина противостояния «филокатоликов» и «филопротестантов» на примере «идейной борьбы» Стефана Яворского и Феофана Прокоповича, а также о влиянии идей Самарина на концепцию «западного пленения православного богословия» см.: [Хондзинский, 2017; Антонов, 2015с].

критики схоластики и догматизма становятся идеи американского мыслителя У. Джеймса [Антонов, 2019b, ч. 2, с. 246]. Органическим результатом такой критики «схоластики» в русском богословии становится призыв к возвращению «назад, к Отцам», прозвучавший в рамках концепции «неопатристического синтеза» Г.В. Флоровского, В.Н. Лосского, архим. Киприана (Керна) и других, чьи идеи, «апеллируя к досхоластическим теологическим концепциям, вместе с тем вписываются в историю поисков новых, релевантных культуре модерна и постмодерна, способов говорить и мыслить о Боге и Его отношении к человеку» [Там же, с. 289].

Стоит упомянуть здесь также, что одним из ключевых сюжетов основной части труда Антонова, на котором в каждой главе ставится акцент, становится проблема *религиозного обращения* русских философов⁵. Этот сюжет показателен тем, что если взглянуть на личный, теоретический путь практически каждого русского философа, то начало его почти всегда было озаглавлено «разочарованием» в религии и Церкви. Многие из них, пережив в юности такое «разочарование» в религии, поступали на естественно-научные специальности в университет и лишь затем по тем или иным причинам переходили к занятиям философией и осмыслению религиозных вопросов. К таковым можно отнести В.С. Соловьева, начинавшего свой путь в науке на физико-математическом факультете Московского университета; в начале XX в. путь «от марксизма к идеализму и Церкви» прошла целая плеяда ярких представителей русской мысли: С.Л. Франк, П.Б. Струве, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев и др. Именно потому, полагает здесь Антонов, что все эти мыслители не получали в свое время желаемые ответы на свои смысложизненные и духовные вопросы от официального богословия и церковной идеологии, они были вынуждены практически «с нуля» выстраивать эти смыслы и концепции сами, формируя тем самым интеллектуальное поле феномена, который будет впоследствии исследователями обозначен как «русская религиозная философия». Но при этом важным моментом, который подчеркивается Антоновым, является изначальная *включенность* русских философов в теологический православный дискурс и церковную традицию.

Непосредственно сама основная часть рецензируемого труда состоит из пяти глав (первые три входят в первую часть книги, четвертая и пятая, соответственно, – во вторую). Первая посвящена основным предшественникам русской религиозно-философской мысли и первым ее представителям (П.Я. Чаадаев, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков). «Антитеологизм» представлен здесь фигурой М.А. Бакунина, а «мост» к духовно-академической мысли «перекинут» в виде анализа идей П.Д. Юркевича. Отдельный раздел посвящен Ю.Ф. Самарину, выступающему здесь, по сути, первым русским аналитиком религии и религиозных процессов в обществе. Во второй главе автор разбирает философско-религиозные концепции русских мыслителей-идеалистов, к которым относит В.С. Соловьева, русский «спиритуализм» (Л.М. Лопатин, П.Е. Астафьев, А.А. Козлов), гегельянство (Б.Н. Чичерин, П.А. Бакунин), неокантианство (Ал-р И. Введенский), а также учение братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких.

⁵ Более подробно о трактовке Антоновым феномена религиозного обращения см.: [Антонов, 2015a].

Можно отметить здесь оригинальный подход, представленный в рассуждениях Антонова о русском «спиритуализме», иначе именуемом в трудах других исследователей «русским неoleyбницианством» и «метафизическим персонализмом». Антонов поддерживает здесь распространенную в исследовательской среде точку зрения о неправомерности обозначения данного направления термином «неoleyбницианство», поскольку все его представители в той или иной степени отрицали и переосмысливали «системообразующий» момент в философии Лейбница – принцип предустановленной гармонии. При этом, по логике рассуждений Антонова, альтернативный «неoleyбницианству» термин «персонализм» также нерелевантен для обозначения данного движения, поскольку имеет чересчур широкие коннотации (и это справедливо, поскольку просто к «персонализму» в целом относились не только «лейбницианцы», но и, например, «экзистенциальные персоналисты» Л. Шестов и Н.А. Бердяев, и т.д.). Но, на наш взгляд, термин «спиритуализм», который употребляет здесь Антонов, хотя и свидетельствует о безусловно оригинальном подходе автора, все же не является до конца подходящим для обозначения данного направления. Здесь мы можем наблюдать противоположную ситуацию, чем в предыдущем случае, с термином «персонализм»: если последний, по мнению Антонова, имеет слишком «широкое» значение, то «спиритуализм», напротив, слишком «узок». Можно предположить, что именно этот термин берется Антоновым здесь как наиболее подходящий, поскольку первой персоналией, чьи взгляды он разбирает в разделе, посвященном данному направлению, становится крупнейший русский философ-спиритуалист (и чуть ли не единственный, кого можно справедливо называть «спиритуалистом» в полном смысле этого слова) Л.М. Лопатин. И если в той или иной степени данный термин подходит для исследования взглядов также представленных в данном разделе П.Е. Астафьева и А.А. Козлова, то, например, к идеям одного из самых ярких и известных представителей данного направления – Н.О. Лосского (учение которого в данной книге, к сожалению, упомянуто лишь «вскользь»), – данный термин уже неприменим, поскольку в своей системе взглядов он признавал существование не только духовной, но также и материальной субстанции. В целом, нам представляется, что, следуя логике построения всей главы, в которой Антоновым анализируется русское неокантианство и неогегельянство, в данном ряду все-таки более логично смотрелся бы термин «неoleyбницианство», поскольку, в отличие от «спиритуализма», основополагающие принципы которого разделялись далеко не всеми представителями данного специфического направления, все они в той или иной степени отталкивались от идей «Монадологии» Лейбница. При этом приставка «нео-» здесь, так же как и в случае с гегельянством и кантианством, во многом свидетельствует не только об «эпигонстве», но также оправдывает критическое переосмысление изначальной доктрины немецкого философа [См.: Бердникова, 2016; 2017].

Третья глава, посвященная анализу философии религии в русской мысли начала XX в., разделяется автором на две части. В первой он производит краткий разбор учений наиболее ярких представителей этого направления (С.Л. Франк, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, В.В. Розанов). Вторая же часть

посвящается им уже не историко-философскому анализу учений русских мыслителей, а выявлению основных проблем в развитии русской философии религии рубежа XIX–XX вв.

В четвертой главе (с которой начинается вторая часть книги) автор обращается к анализу двух магистральных концепций «философии религии» эмигрантской русской культуры, представленных в учении Н.А. Бердяева и С.Л. Франка⁶. Интересно также, что завершает данную главу обзор учения А.А. Мейера, до недавнего времени достаточно малоизученного представителя русской философии XX в. Антоновым впервые анализируются ранее неопубликованные работы Мейера, написанные им во время нахождения в ссылке и сталинских лагерях («Заметки о смыслах мистерии», 1932–1933; «Ревеляция», 1931–1935; «Gloria. О Славе», 1932–1936, и т.д.), в которых тот занимался изучением таких понятий, как «символ», «миф», «жертва», «откровение», «община» и т.д. Этот анализ позволяет выявить новые параллели между идеями «широко известных» и до настоящего момента остававшихся «на периферии» русских религиозных мыслителей, а также концептуализировать многие их идеи в свете актуальных и для современного религиоведения вопросов и проблем.

В пятой, завершающей труд главе затронуты наиболее дискуссионные вопросы, связанные с развитием русской «философии религии» (соотношение русской религиозной мысли с «феноменологией религии»; осмысление концепта «святое» в русской мысли; рецепция в России учения У. Джеймса и западного психоанализа; место религиозной проблематики в сборнике «Вехи» и т.д.), что можно расценивать как своеобразное «приглашение к дискуссии» и дальнейшему продолжению данного исследования.

Особо интересным в этом плане представляется закрывающий эту главу (равно как и книгу в целом) подраздел, посвященный анализу взаимоотношения русской мысли и процессов «секуляризации», «десекуляризации» и «постсекуляризации». Интересно здесь следить за ходом мысли автора, анализирующего основные тренды современной постсекулярной эпохи и находящего почти для каждого из них аналог в учении русских философов рубежа XIX–XX вв. Так, теории «негативной теологии» Дж. Капуто, «настаивающего на необходимости снятия основных дихотомий нововременного мышления и выхода разума в “пространство принципиальной открытости”» [Антонов, 2019b, ч. 2, с. 325] находится соответственный аналог в «антиномистическом монодуализме» С.Л. Франка. Начало «десекуляризационных» настроений Антонов находит в критике западной культуры у П.Я. Чаадаева и И.В. Киреевского. «Развитие» этих идей анализируется Антоновым в контексте «метанарратива постсекулярного» у В.С. Соловьева. Дальнейшее продолжение этого «метанарратива» обнаруживается автором в концепции «цветущей сложности» К.Н. Леонтьева, а также в идеях С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, «неославянофилов» (В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский, Вяч. Иванов) и др.

Эту мысль об актуальности «метанарратива постсекулярного» в творчестве русских философов рубежа XIX–XX вв. для современного осмысления

⁶ Подробнее об этом см.: [Антонов, 2019a].

многих религиозных феноменов можно, на наш взгляд, продолжить и развить, обратившись, к примеру, к темам, затрагиваемым С.А. Коначевой в ее свежем исследовании «Бог после Бога. Пути постметафизического мышления» (2019). Здесь мы находим много примеров, напрямую соотносящихся с идеями русских религиозных мыслителей. Так, рассуждая об идее «инаковости» Бога в «теологической эстетике» Дж.П. Мануссакиса и «диакритической герменевтике» Р. Керни, Коначева упоминает о влиянии на эти концепции учения об «обратной перспективе» П.А. Флоренского [См.: Коначева, 2019, с. 169]. Также можно найти аналог идее религиозного опыта как опыта Невозможного в творчестве, например, Л. Шестова, а переосмысление атрибута Божественного всемогущества у С.Л. Франка и Н.А. Бердяева.

В целом многие основные импульсы рецензируемого труда были «заложены» еще в работе автора «Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века» (2009). Но при этом данная книга является их несомненным развитием и «продолжением» как в методологическом, так и в содержательном плане. С другой стороны, некоторые основополагающие вопросы, бывшие актуальными на момент выхода первой книги Антонова на данную тематику, к сожалению, не получили своего достаточного раскрытия и в данном труде. К таковым относится вопрос о соотношении «светского», «мирского» богословия и его «духовно-академического» аналога. И хотя автор делает оговорку, что представить такой анализ в задачи данной книги не входило, все же, скорее всего, для «полноты» создаваемой им «картины» истории русской мысли такой анализ был бы необходим. Интересным примером попытки анализа взаимного влияния «светского» и «церковного» русского богословия является работа Н.К. Гаврюшина «Русское богословие. Очерки и портреты» (2011); хотя и эту работу, к сожалению, нельзя назвать полностью свободной от пристрастной позиции самого автора, анализирующего проблему «верующего разума» в русской философии явно в пользу «классического» богословия: утверждая, что «мудрость для Руси всегда была выше разума, и Иерусалим – что бы там ни фантазировал Серебряный век – бесконечно дороже Афин» [Гаврюшин, 2011, с. 5].

Тем не менее данный труд, несомненно, представляет собой полностью оригинальный и самобытный опыт построения фундаментального и строго выверенного научного исследования, который будет интересен как профессионалам, так и всем интересующимся историей русской философии и ее соотношением с вопросами и проблемами современного религиоведения и теологии.

Список литературы

Антонов, 2019а – Антонов К.М. Идея «критики откровения» в философии религии и философской теологии в позднем творчестве Н.А. Бердяева // Философия религии: аналитические исследования. 2019. Т. 3. № 1. С. 57–78.

Антонов, 2019б. Ч. 1 – Антонов К.М. «Как возможна религия?» Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв. В 2 ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. Ч. 1. 608 с.

Антонов, 2019b. Ч. 2 – Антонов К.М. «Как возможна религия?» Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв. В 2 ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. Ч. 2. 368 с.

Антонов, 2015а – Антонов К.М. От обыденного к священному: религиозное обращение и пути рационализации религии (феноменологические и психологические аспекты) // Психология религии: между теорией и эмпирикой. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 75–86.

Антонов, 2015b – Антонов К.М. Философия религии и религиозная философия в русской мысли // OMNIA CONJUNGO. Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В.В. Сербиненко. М.: Изд-во РГГУ, 2015. С. 206–220.

Антонов, 2015с – Антонов К.М. «Я, благодарение Богу, не богослов...»: становление русской религиозной философии и истоки концепции западного пленения православного богословия // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 68–92.

Антонов, 2009 – Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. 259 с.

Бердникова, 2016 – Бердникова А.Ю. Неолейбницианство в России. Историко-философский анализ: дис. ... канд. филос. наук. М., 2016. 167 с.

Бердникова, 2017 – Бердникова А.Ю. Философия религии русского неолейбницианства: Тейхмюллер, Козлов, Астафьев // Страницы. 2017. Т. 21. Вып. 1. С. 37–48.

Булгаков, 1917 – Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Путь, 1917. VI + 426 с.

Гаврюшин, 2011 – Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.

Кимелев, 1998 – Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. М.: Издательский дом «Nota Bene», 1998. 424 с.

Коначева, 2019 – Коначева С.А. Бог после Бога: пути постметафизического мышления. М.: Изд-во РГГУ, 2019. 242 с.

Хондзинский, 2017 – Хондзинский П., прот. «Ныне мы все болееем теологией». Из истории русского богословия предсинаодальной эпохи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 480 с.

Хондзинский, 2016 – Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское вне-академическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 480 с.

Шохин, 2007– Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // Философия религии: Альманах 2006–2007. М.: Наука, 2007. С. 15–88.

Шохин, 2010 – Шохин В.К. Введение в философию религии. М.: Альфа-М, 2010. 288 с.

Religion not only within the Bounds of Bare Reason

Aleksandra Yu. Berdnikova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: alexser015@yandex.ru

The review is devoted to the analysis of the monograph by K.M. Antonov, which represents a fundamentally new and original methodological approach that allows you to look at the history of Russian philosophy of the late XVIII – early XX centuries as a “secular alternative” to the traditional theology. Because of this new methodology it becomes possible to correlate the ideas of Russian thinkers of that era with the problems of modern religious studies, philosophy of religion and philosophical theology. The work of Antonov in this regard can rightfully be called the “continuation” of classical works on the history of Russian religious philosophy by V.V. Zenkovsky, N.O. Lossky and G.V. Florovsky.

Keywords: Russian philosophy, philosophy of religion, secular theology, philosophical theology, secular culture, V.S. Solovyov, S.N. Bulgakov, S.L. Frank

Citation: Berdnikova A.Yu. “Religion not only within the Bounds of Bare Reason”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 156–167.

References

Antonov K.M. “Ya, blagodarenie Bogu, ne bogoslov...’: stanovlenie russkoi religioznoi filosofii i istoki kontseptsii zapadnogo plneniya pravoslavnogo bogosloviya” [“Thanks God, I am not a theologian...’: the formation of Russian religious philosophy and the origins of the “Western captivity” of Orthodox theology], in: *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 2015, No. 3, pp. 68–92. (In Russian)

Antonov K.M. “Filosofiya religii i religioznaya filosofiya v russkoi” [The philosophy of religion and religious philosophy in Russian thought], in: *OMNIA CONJUNGO. Sbornik nauchnykh rabot v chest’ 65-letiya prof. V.V. Serbinenko* [OMNIA CONJUNGO. Collection of scientific papers in honor of the 65th anniversary of prof. V.V. Serbinenko]. Moscow: Publishing house of the Russian State Humanitarian University, 2015, pp. 206–220. (In Russian)

Antonov K.M. “Kak vozmozhna religiya?” *Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russkoi religioznoi mysli XIX–XX centuries* [“How is religion possible?” The philosophy of religion and the philosophical problems of theology in Russian religious thought of the XIX–XX centuries], in 2 vols. Moscow: PSTGU Publishing House, 2019, Vol. 1. 608 p. + 368 p. (In Russian)

Antonov K.M. “Ot obydenного k svyashchennomu: religioznoe obrashchenie i puti ratsionalizatsii religii (fenomenologicheskie i psikhologicheskie aspekty)” [From the ordinary to the sacred: religious conversion and ways to rationalize religion (phenomenological and psychological aspects)], in: *Psikhologiya religii: mezhdru teoriei i empirikoi* [Psychology of Religion: Between Theory and Empiricism]. Moscow: PSTGU Publishing House. 2015, pp. 75–86. (In Russian)

Antonov K.M. “The idea of “critique of revelation” in the philosophy of religion and philosophical theology in the late works of N. Berdyaev” [Ideya «kritiki otkroveniya» v filosofii religii I filosofskoi teologii v pozdnem tvorchestve N.A. Berdyaeva], in: *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya*. [Philosophy of Religion: Analytic Researches] 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 57–78. (In Russian)

Antonov K.M. *Filosofiya religii v russkoi metafizike XIX – nachala XX veka* [The philosophy of religion in Russian metaphysics of the 19th – early 20th centuries]. Moscow: PSTGU Publishing house, 2009. 259 p. (In Russian)

Berdnikova A.Yu. “Filosofiya religii russkogo neoleibnitsianstva: Teikhmyuller, Kozlov, Astaf’ev” [Philosophy of religion in Russian Neo-leibnizianism: Teichmüller, Kozlov, Astafiev], in: *Stranitsy* [Pages]. 2017, Vol. 21, No. 1, pp. 37–48. (In Russian)

Berdnikova A.Yu. *Neoleibnitseanstvo v Rossii. Istoriko-filosofskii analiz* [Neo-leibnizianism in Russia. Historical and philosophical analysis], PhD Thesis. Moscow, 2016. 167 p. (In Russian)

Bulgakov S.N. *Svet nevechernii: Sozertsaniya i umozreniya* [The Non-Evening Light: Contemplation and speculation]. Moscow: Put’, 1917. VI + 426 p. (In Russian)

Gavryushin N.K. *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety* [Russian theology. Essays and portraits]. Nizhny Novgorod: Nizhny Novgorod Theological Seminary, 2011. 672 p. (In Russian)

Khondzinsky P., archpriest. “Nyne my vse boleem teologii”. *Iz istorii russkogo bogosloviya predsinodal’noi epokhi* [“Now we are all sick with theology”. From the history of Russian pre-synodal era theology]. Moscow: PSTGU Publishing house, 2017. 480 p. (In Russian)

Khondzinsky P., archpriest. “*Tserkov’ ne est’ akademiya*”: *Russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka* [“The Church is not an Academy”: Russian extra-academic theology of the 19th century]. Moscow: PSTGU Publishing house, 2016. 480 p. (In Russian)

Kimelev Yu. A. *Filosofiya religii: Sistemicheskii ocherk* [Philosophy of Religion: A Systematic Essay]. Moscow: Publishing house “Nota Bene”, 1998. 424 p. (In Russian)

Konacheva S.A. *Bog posle Boga: puti postmetafizicheskogo myshleniya* [God after God: the paths of post-metaphysical thinking]. Moscow: Publishing House of the Russian State Humanitarian University, 2019. 242 p. (In Russian)

Shokhin V.K. “Istoricheskii genesis filosofii religii: problema i ee naibolee veroyatnoe reshenie” [The historical genesis of the philosophy of religion: the problem and its most likely solution], in: *Filosofiya religii: Al’manakh 2006–2007* [Philosophy of Religion: Almanac 2006–2007]. Moscow: Nauka, 2007. pp. 15–88. (In Russian)

Shokhin V.K. *Vvedenie v filosofiyu religii* [Introduction to the philosophy of religion]. Moscow: Alfa-M, 2010. 288 p. (In Russian)

Т.В. Литвин

«Религия после религии», или современные проекты постметафизической теологии

Татьяна Валерьевна Литвин – кандидат философских наук, декан факультета философии, богословия и религиоведения. Русская христианская гуманитарная академия. Российская Федерация, 191011, Санкт-Петербург, набережная реки Фонтанки, д. 15; e-mail: littatiana@gmail.com

Анализируется одна из новейших монографий, в которой раскрываются идеи западных теологов последних десятилетий, основывающих свои теории на рецепции философии Мартина Хайдеггера, среди которых выделяются Дж. Капуто, Р. Керни, Дж.П. Мануссакис, Д. Харт. Отказ от метафизики и поиск новых способов познания, новых вариантов философствования актуален и для теологии. Методологические вопросы, обновление экзистенциального лексикона богословия, переосмысление трансцендентного становятся предметами размышления постмодернистской теологии. Автор рецензии уделяет, в соответствии с книгой, пропорциональное внимание переходу от онтотеологии к теологии события и отмечает ценность исследования позиций современных западных философов для решения педагогических задач, в частности, в контексте введения в отечественную систему образования академической теологии.

Ключевые слова: постмодернизм, теология, либеральная теология, христианство, онтология, эстетика, трансцендентность

Ссылка для цитирования: *Литвин Т.В.* «Религия после религии», или современные проекты постметафизической теологии // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 2. С. 168–173.

Отталкиваясь от ритуального скепсиса по поводу сути философской теологии, С.А. Коначева, автор монографии «Бог после Бога: Пути постметафизического мышления» (2019), уделяет самому направлению довольно много внимания. «Христианские мыслители» последних десятилетий – Дж. Капуто, Р. Керни, Дж.П. Мануссакис, Д. Харт. Замысел книги очень актуален и выражен уже в предисловии: «Мы попытаемся описать основные пути постметафизического мышления в христианской теологии второй половины XX – начала XXI века, сосредоточив внимание на феноменологически-герменевтических стратегиях» (с. 12).

В первой главе «Метафизика без метафизики» автор исходит из убеждения, что многие ходы религиозно-философской мысли конца XX в. определены хайдеггеровским проектом преодоления метафизики (с. 19). Иные перспективы, будь то конфессиональная неотомистская философия или интеллектуальные составляющие неопатристического синтеза, не являются предметом рассмотрения данной монографии. Также за пределами интереса остаются все герменевтики XX в., кроме «феноменологической герменевтики», не говоря уже об аналитической теологии и русской религиозной философии. Хайдеггеровские мотивы в отказе от метафизики ясно усматриваются в сочинениях Джона Капуто, который считал метафизику насилием и выстраивал принципы радикальной герменевтики. Проект Капуто наполняет экзистенциалистскую аналитику новыми интерпретациями – смирение перед реальностью, «разочарование», радикальные формы принятия, кенозис как проформа самоумаления и соответственно феномен для подражания. Внутренние перипетии кьеркегоровской диалектики сочетаются с критикой Деррида и наполняют лексикон самоописания хайдеггеровского субъекта все новыми вариантами «слабого мышления». Задача радикальной герменевтики Капуто – переосмыслить ситуацию и ситуативность человеческой экзистенции в терминах гетерономной гетерологии (а также гетероморфной гетерологии) и рассматривать реальность как состоящую из частных и нередуцируемых единичностей (с. 35–36).

Поиск прекрасного в богословском контексте традиционно был связан с христианской мыслью. Этому посвящена вторая глава монографии «Метафизика после метафизики». В постмодернистскую эпоху особенно ярко проявлена необходимость поиска если не новой метафизики, то ее эквивалента, и именно эту потребность удовлетворяют попытки эстетизации религиозного опыта. Г.У. Бальтазар и Д. Харт провозглашают явленность Истины как то, что можно видеть и воспринимать, как целостность и завершенность опыта веры, в этом смысле его красоту. Опыт Откровения излучает благо и истину, – теологическая эстетика не противоречит природе трансцендентного, более того, лучше раскрывает науку об естественном свете. Эстетика органично встроена в теологию, имея также и феноменологическую определенность. Следует отметить, что еще Гуссерль говорил о трансцендировании внутри имманентного, что породило, как известно, обширное количество комментариев по поводу как гносеологических основ, так и самой интеллектуальной техники подобного акта. Эстетический опыт – это не что иное, как переживание красоты божественного, трансцендентности как внутренней, имманентной сознанию истины. Именно у Харта мы встречаем критику Хайдеггера и его пробелов в знании богословской традиции. Будь Хайдеггер более осведомлен о восточной апофатике, его суждения об онтическом были бы иными, – с этим трудно не согласиться. Для Харта очевидно, что философия Хайдеггера непримирима с дискурсом трансцендентности и чужда христианскому понятию Бога как источника бытия (с. 48). Именно в анализе теологической эстетики автор монографии отходит от хайдеггерианства как благодатной почвы для современного богословствования.

Довольно много внимания уделено в монографии теологии события. И действительно, для современного дискурса отказа/зависимости от метафизики

событийность приобретает новое значение, ярко отраженное в философии XX в. от М. Шелера и М. Бахтина до А. Бадью и К. Мейясу [Мейясу, 2016]. В рецензируемой монографии истоки поворота к событию в современной теологии усмотрены в философии позднего Хайдеггера (с. 55), которая также подробно отреферирована, как и ее рецепция у Ж. Деррида. Герменевтический проект философа вдохновил, как известно, всю постмодернистскую критику, сместившую акцент вопроса о бытии с парменидовско-томистской традиции на августианианство и последующие рецепции Ансельма и Дунса Скотта. Следует добавить, что с точки зрения истории диалектики не стоит забывать о противостоянии католических и протестантских герменевтик. Оно прослеживается уже в феноменологии Гегеля и к концу XX в. окончательно переопределяет онтологию, что ярко видно не только у Ж. Деррида, но и у Ж. Делеза и Ф. Гваттари, вплоть до социально-политических теорий.

Повествуя же о теопозитике возможного, автор вновь возвращается к полемике 1960-х гг. и ее современному продолжению. Трудно не согласиться с автором, что обращение к феноменологическим и герменевтическим методам в теологии – это уход от метафизического конструирования и поиск новых способов философствования (с. 125). Труды современных теологов направлены на мыслимость теофании и поиск языков описания опыта Бога, внутреннего опыта со-присутствия, бытия с Богом. Эсхатологическое ожидание мыслится как новое поле дискуссии и переосмысления. В конечном итоге, событие нуждается в доказательстве явленности, а религиозное мышление в аргументах для полемики с научным. Мышление о Боге в феноменологической герменевтике рассматривается на материале идей В. Вайшеделя, Дж.П. Мануссакиса и А. Райнаха. В них по-новому ставятся вопросы ответственности христиан за события XX в., этические различия внутри опыта современности, мистицизм самосознания в подражании Христу, принципы «сильной» и «слабой» теологии. Проект Дж. Капуто оказывается ключевым для христианского мышления о Боге, к нему примыкают диакретическая герменевтика Р. Кирни и теологическая эстетика Дж.П. Мануссакиса. Вопросы о субъекте, личности как познания, так и опыта рефлексии над познанием разворачиваются в поле так называемой постфеноменологии, в котором от начала XXI в. и до наших дней ведется дискуссия о современной валентности феноменологического метода.

Надо отметить, что термин «постфеноменология» закрепился как минимум за двумя явлениями в современных философских исследованиях. В англоязычном дискурсе аналитической философии постфеноменологией зачастую принято называть современный вариант феноменологии, подразумевающий комбинаторику анализа мышления с изучением влияния технологий, включая разработки по внедрению искусственного интеллекта (Katinka Waelbers). В этом направлении постфеноменология означает изучение восприятия, опосредованного технологиями, технологической культуры восприятия. Поскольку применение современных технологий как медиаторов между субъектом и миром не противоречит интерпретативной парадигме восприятия, то такую феноменологию часто отождествляют с герменевтической феноменологией. Герменевтическая феноменология в этом смысле может включать в себя как понимание герменевтики в ее континентальной традиции, так и интерпретативность

восприятия как таковую и необходимость ее описания. Интерпретативность человеческого восприятия мира включает в себя как когнитивные символические системы (иначе говоря, непосредственно мышление), так и технологические, начиная с очков или телескопа, тот или иной способ восприятия меняет наше знание об (окружающем) мире, а любое понимание строится на простом распознавании, будучи зачастую мотивировано им.

Несомненно, такой подход важен для междисциплинарных исследований и обогащает поиск методов исследования сознания. Феноменология сознания инспирирует как естественно-научные, так и сугубо культурологические онтологии в изучении механизмов объективации времени, и в наши дни остающиеся актуальными. Те же рефлексии, которые относятся к «континентальной» теологии и являются предметом рецензируемой монографии, суть полная противоположность. Под феноменологией в ней понимается любое описание ощущений, без обращения к какому-либо философскому определению опыта и определению феноменологии как науки, соответственно, феномен эстетизации и вопрос о времени, истории, эсхатологии не проблематизируются как часть религиозного опыта. Иными словами, сам термин «феноменология» берется в узком смысле, выступает почти метафорическим дополнением к количественным исследованиям восприятия.

Соответственно, непосредственным предметом апологетики в рецензируемой монографии будет другое направление в современной феноменологии, также зачастую получающее название постфеноменологии. Еще в 1990-е гг. Доминик Жанико «диагностировал» теологический поворот во французской феноменологии [Janicaud, 1991], увидев в продолжениях идей Мерло-Понти, Сартра, Хайдеггера проблемное поле трансцендентальной субъективности. Наряду с этим возник и вопрос об актуальности метода. Оставим за пределами нашего рассмотрения догадки о том, почему два таких разных направления в глобальном мире конца XX в. оказались совершенно противоположными с одинаковыми названиями – эвристический потенциал феноменологии велик. В монографии подчеркивается полемика вокруг вопроса о языке рефлексии, о смысле Слова, об истории как откровении и ключевых метафорах самоописания вопрошающего субъекта. Теопоэтика становится мыслительной стратегией постмодернистской теологии, в частности Р. Кирни разрабатывает способы семантической расшифровки Писания с учетом сложностей библейской герменевтики. Опыт откровения содержит элементы воображения, Р. Кирни принадлежит подробная классификация видов воображения (с. 206–207). В ней помимо способности вызывать отсутствующие объекты и конституирования с целью представить вещи нереальным образом есть еще два значения. А именно воображение – это вымышленная проекция несуществующих вещей в мечтах, в литературных произведениях, а также способность плениться иллюзиями. Такое дифференцированное представление необходимо для понимания тех культурных парадигм, с которыми в истории можно связать каждое из значений. Кроме того, именно определенный тип воображения характерен для Священного Писания, и от понимания «библейского воображения» напрямую зависит успешность герменевтического процесса. Р. Кирни пишет о том, что в социальной философии последних десятилетий отведено термину «социальное

воображаемое». Ч. Тейлор и К. Касториадис создают довольно оригинальные трактовки этого феномена. Так, у Ч. Тейлора мы видим взаимосвязь социального воображаемого с политической культурой и, в целом, с самосознанием новоевропейского субъекта. К. Касториадис же предлагает методологический синтез марксизма и психоанализа для понимания массового сознания и настроений современного общества. Р. Кирни близок по своим тезисам к Г. Грину, для него воображение – это не только социальное воображаемое библейских времен, но и некое парадигмальное воображение. Образ как *imago*, образность как следование *imago Christi*, вплоть до человеческой природы как *imago Dei* – христианское мироощущение достаточно наполнено феноменами образности. Р. Кирни называет такую герменевтику «поэтикой возможного», к тому же воображение помогает избежать крайностей волюнтаризма и квиетизма. Кирни, как и Э. Юнгель, применяют нарративные теории языка последних десятилетий к библейской герменевтике, возводя методологию (по хайдеггеровской привычке, как можно заметить) в ранг экзистенциальной основы понимания текста. Нарративные теории и работа с метафорой особенно известны по трудам П. Рикёра [Рикёр, 2000], Р. Кирни же применяет поэтику как для концептуализации религиозного языка, так и для некой онтологизации понимания. Его взгляд противоположен идеям Ж.Л. Мариона, еще одного представителя постфеноменологии, до сих пор широко обсуждаемого (с. 217).

В заключительном очерке, посвященном «религии без религии» и теориям деконструкции, автор вновь обращается к Дж. Капуто. На смену индивидуальным нарративам приходит повествование о Царстве Божиим, о поэтике правды и керигме как сердцевине новозаветного учения. Дух современной теологии вовсе не в кьеркегоровском отчаянии или ницшеанском нигилизме, а в событии поступка, в воплощении надежды и молитве о грядущем. Религия у Дж. Капуто структурно подобна обязательству, вера окончательно превращается в герменевтику, существование в самописание (с. 234–235). В теологии события фактичная жизнь и есть вера, при этом метафизика без метафизики на одном пути с религией без религии.

Выход монографии, несомненно, является событием для современного русскоязычного пространства богословских рефлексий. Поскольку и стратегии постфеноменологии, и герменевтический постмодернизм до сих пор актуальны, то обзор известных теорий полезен для широкого круга вдумчивых читателей. Особенно ценным представляются исследования мнений современных философов для педагогических задач, в частности, в контексте введения в отечественную систему образования академической теологии. Автору успешно удалось обойти все острые углы дискуссий о теологии последних лет как в вопросах конфессиональности, так и в вопросах научного статуса. Взвешенный, беспристрастный подход к основным феноменам экзистенциального лексикона теологии, несомненно, послужит дальнейшему развитию исследований в этой области.

Список литературы

- Коначева, 2019 – Коначева С.А. Бог после Бога – Пути постметафизического мышления. М.: РГГУ, 2019. 248 с.
- Мейясу, 2016 – Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург, М.: Кабинетный ученый, 2016. 196 с.
- Рикёр, 2000 – Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1 / Пер. с фр. Т.В. Славко. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 313 с.
- Badiou, 1988 – Badiou A.L. 'Etre et l'Événement. Paris: Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1988. 560 p.
- Janicaud, 1991 – Janicaud D. Le Tournant théologique de la phénoménologie française. Combas: Éditions de l'Éclat, 1991. 96 p.

“Religion after Religion”, or Current Projects in Posmetaphysical Theology

Tatyana V. Litvin

The Russian Christian Academy of the Humanities. Naberezhnaya reki Fontanki, 15, Saint Petersburg, 191011, Russian Federation: e-mail: littatiana@gmail.com

One of the newest monograph is analysed where the ideas of Western theologians of the last decades, basing their theories on the reception of the philosophy of Martin Heidegger, are examined, Caputo, Kearney, Manjussakis, Hart being choosed in the first place. The rejection of metaphysics and the search for new methods of cognition, new philosophizing ways are actual for theology as well. Methodological issues, updating the existential vocabulary of theology, rethinking the transcendent become the subjects of reflection of postmodern theology. The reviewer pays reasonable attention, in accordance with the book, to a transition from onto-theology to the theology of event and emphasizes that study of contemporary Western theologians is valuable for Russia, especially in the context of today's introducing academic theology into the system of education.

Keywords: postmodernism, theology, liberal theology, Christianity, ontology, aesthetics, transcendence

Citation: Litvin T.V. “‘Religion after Religion’, or Current Projects in Posmetaphysical Theology”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 168–173.

References

- Badiou A.L. 'Etre et l'Événement. Paris: Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1988. 560 p.
- Janicaud D. *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l'Éclat, 1991. 96 p.
- Konacheva S.A. *Bog posle Boga – Puti postmetafisischeskogo mislenia* [God after God – Ways of post-metaphysical thinking]. Moscow: Russian State University for the Humanities, 2019. 248 p. (In Russian)
- Meillassoux Q. *Posle konechnosti: Esse o neobhodimosti kontingentnosti* [After Finitude: An Essay On The Necessity Of Contingency], trans. by L. Medvedeva. Yekaterinburg, Moscow: Armchair-scientist, 2016. 196 p. (In Russian)
- Ricoeur P. *Vremya I rasska. Tom 1* [Time and Narrative Tome 1], trans. by T.V. Slavko. Moscow, Saint Petersburg: Universitetskaya Kniga, 2000. 313 p. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философия религии: аналитические исследования /
Philosophy of Religion: Analytic Researches
2020. Том 4. Номер 2

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15.08.2017 г.

Главный редактор: *В.К. Шохин*
Научный редактор: *К.В. Карпов*
Ответственный секретарь: *Т.С. Самарина*
Заведующий редакцией: *А.А. Поляков*
Редакторы: *В.В. Слепцова, М.В. Шпаковский*

Художники: *Т.С. Самарина, Ю.А. Аношина, С.Ю. Растегина*
Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 22.10.2020.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 14,19. Уч.-изд. л. 13,5. Тираж 1000 экз. Заказ № 15

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «Философия религии: аналитические исследования» см. на сайте:
<https://frai.iph.ras.ru/>

Информация для авторов

Журнал принимает к рассмотрению статьи отечественных и зарубежных философов, религиоведов, теологов, комментированные переводы философско-религиозной классики, рецензии на современные исследования.

Выпуски журнала строятся как тематические. Статьи, не соответствующие тематическому регламенту, а посвященные просто религии, философии религии, теологии и т.д. как таковым, рассматриваться не будут. Исследование должно быть самостоятельным, новым и значимым для тематики номера журнала.

Редакция рассматривает только оригинальные рукописи, не опубликованные ранее ни в печатном, ни в электронном виде. Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на журнал «Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Все рукописи проходят рецензирование и редактуру. Редакция не сообщает авторам сведений о рецензентах. В случае отклонения рукописи редакция посылает автору письменную рецензию с обоснованием этого решения. Редакция может давать автору рекомендации по содержанию рукописи и ее доработке.

Плата за публикацию рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.

К рукописям прилагаются номер телефона и почтовый адрес для связи с автором. Текст подается в электронном виде в форматах, доступных для редактирования (файлы .doc, .docx или .rtf) по электронной почте: phil_relig@iph.ras.ru

Оптимальный объем статьи – 1,0 а. л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – 0,5 а. л.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.

Примечания и библиографические сведения оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

Помимо основного текста рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы на **русском и английском языках**:

- 1) сведения об авторе(ах): фамилия, имя и отчество автора; ученая степень, ученое звание; место работы/учебы; полный адрес места работы/учебы (включая индекс, страну, город); адрес электронной почты автора;
- 2) название статьи;
- 3) аннотация (от 100 до 200 слов);
- 4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний; за исключением имен собственных, ключевые слова приводятся с маленькой буквы, разделяются запятыми, в конце списка точка не ставится);
- 5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

- 1) список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
- 2) список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все

библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие (транслитерация);
- [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать “BSI”.

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и “References” объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, “References”).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: https://iphras.ru/pr_info.htm

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 410. +7 (495) 697–62–90; e-mail: phil_relig@iph.ras.ru; сайт: <https://frai.iph.ras.ru/>