



ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ
СОВРЕМЕННОСТЬ И РЕТРОСПЕКТИВА

ДЭВИД БРЭДШОУ

АРИСТОТЕЛЬ
НА ВОСТОКЕ И НА ЗАПАДЕ

МЕТАФИЗИКА И РАЗДЕЛЕНИЕ
ХРИСТИАНСКОГО МИРА



ДЭВИД БРЭДШОУ АРИСТОТЕЛЬ НА ВОСТОКЕ И НА ЗАПАДЕ



**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ОБЩЕСТВО ХРИСТИАНСКИХ ФИЛОСОФОВ**

**RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
SOCIETY OF CHRISTIAN PHILOSOPHERS**



EDITORIAL BOARD

Vladimir K. SCHOKHIN	INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Alexey R. FOKIN	INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Rev. Vladimir SHMALIY	THEOLOGICAL COMISSION OF RUSSIAN ORTHODOX CHURCH
Richard SWINBURNE	OXFORD UNIVERSITY
Michael J. MURRAY	UNIVERSITY OF NOTRE DAME
David BRADSHAW	UNIVERSITY OF KENTUCKY



РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

В. К. ШОХИН	ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
А. Р. ФОКИН	ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
Свящ. Владимир ШМАЛИЙ	БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКАЯ КОМИССИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
Р. СУИНБЕРН	ОКСФОРДСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
М. МЮРРЕЙ	УНИВЕРСИТЕТ НОТР ДАМ
Д. БРЭДШОУ	УНИВЕРСИТЕТ КЕНТУККИ

PHILOSOPHICAL THEOLOGY

DAVID BRADSHAW

ARISTOTLE
EAST AND WEST

METAPHYSICS AND THE DIVISION OF
CHRISTENDOM

Ph
Th



LANGUAGES OF SLAVIC CULTURES
MOSCOW 2012

ДЭВИД БРЭДШОУ

АРИСТОТЕЛЬ
НА ВОСТОКЕ И НА ЗАПАДЕ

МЕТАФИЗИКА И РАЗДЕЛЕНИЕ
ХРИСТИАНСКОГО МИРА

*Перевод с английского
А. И. Кырлежева, А. Р. Фокина*



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2012

УДК 1/14
ББК 86.2
Б 87

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Фонда Дж. Темплтона

The volume is published with financial support
of the John Templeton Foundation

Брэдшоу Д.

Б 87 Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН. — М.: Языки славянских культур, 2012. — 384 с.

ISBN 978-5-9551-0526-0

Книга современного американского христианского философа Дэвида Брэдшоу, декана философского факультета Университета Кентукки, представляет собой наиболее полное на сегодняшний день историко-философское исследование философского концепта «энергии» и связанных с ним понятий в контексте размышлений о природе Бога и соотношении в Нем сущности и деятельности. Начав с философии Аристотеля как отправного пункта, автор скрупулезно прослеживает эволюцию этого концепта начиная с эллинистических школ и завершая поздними неоплатониками. Основное внимание автор уделяет трансформации и специфике усвоения «энергии» христианской теологией IV–XIV вв. как на Западе (Марий Викторин, Августин, Бозций, Фома Аквинский), так и на Востоке (Каппадокийцы, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Григорий Палама), связывая с ними один из определяющих факторов не только догматических расхождений, но и исторического раскола между Западной и Восточной Церковью. Книга адресована как специалистам, так и широкому кругу читателей, интересующихся историей античной, патристической и средневековой философии и теологии.

ББК 86.2

Русский перевод сделан с издания: David Bradshaw. Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. New York: Cambridge University Press, 2004.

© David Bradshaw, 2004

Перевод с английского А. И. Кырлежева под редакцией и при участии А. Р. Фокина.
Перевод греческих и латинских фрагментов А. Р. Фокина.

© Издательство «Языки славянских культур»,
оформление, макет, 2012

© Кырлежев А. И., Фокин А. Р., перевод
на русский язык, 2012

ISBN 978-5-9551-0526-0

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Шохин В. К.</i> Англо-американская философская теология в российском пространстве	11
<i>Фокин А. Р.</i> Предисловие к русскому изданию	15
Предисловие автора	17
1. Аристотелевские начала	23
2. Перводвигатель	52
3. Между Аристотелем и Плотиним	78
4. Плотин и теория двух действий	112
5. Наследие Плотина на Западе	141
6. Боги, демоны и теургия	168
7. Формирование восточной традиции	209
8. Расцвет восточной традиции	250
9. Палама и Аквинат	292
10. Эпилог	343
Библиография	361
Список публикаций автора	375
Указатель	380

οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα

Διονισίῳ Ἀρεοπαγίτῃ

АНГЛО-АМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ В РОССИЙСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Философская теология, начавшая неспешно терминологизироваться уже с комментария Фомы Аквинского (1257/8) к трактату Бозция «О Троице» (*theologia philosophica* — в качестве понятийного коррелята-антонима *theologia sacrae scripturae*), является в качестве самоосознающей дисциплины исконным и типичным достоянием англо-американской аналитической философской традиции. Именно в Лондоне в 1928 г. появилась первая в мире монография с этим названием, опубликованная Фридериком Робертом Теннантом¹, и именно после провокативной статьи нотрдамского профессора Алвина Плантинги «Совет христианским философам» (1985)² началось движение «христианской философии», ставившее своей задачей не только рациональное обоснование теистического мировоззрения, но и философской реконструкции догматов богооткровенной религии. Почему российскому читателю предлагается целая новая серия работ аналитической философии при учете полной перенасыщенности нынешнего отечественного книжного рынка и философской, и религиозной переводной литературы?

Конечно, и ради стимулирования начавшихся «интеркультурных коммуникаций». В последнее время у нас публикуются отдельные книги по философской теологии; периодическое международное двухгодичное издание «Философия религии: Альманах»³ публикует статьи и доклады англо-американских авторов, отбираемые его редколлекцией, в которую входят и члены Общества христианских философов⁴; и с такой

¹ *Tennant F. R. Philosophical Theology. Vol. 1–2. Cambridge: Cambridge University Press, 1928–1930.*

² *Plantinga A. Advice to Christian Philosophers // Faith and Philosophy, 1984, Vol. 1, p. 253–271.*

³ К настоящему времени вышел уже третий выпуск: *Философия религии: Альманах 2010–2011 / Отв. ред В. К. Шохин. М.: Восточная литература, 2011, 534 с.*

⁴ *Society of Christian Philosophers* — общество, основанное в 1978 г., печатным органом которого является журнал *Faith and Philosophy*. Первым председателем был патриарх аналитической философии религии У. Элстон. Общество до недавнего по крайней мере времени было самым крупным философским обществом США и к 2000 г. насчитывало уже примерно 1200 членов. См.: *Koistinen T. Philosophy of Religion or Religious Philosophy? A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches. Helsinki: Luther-Agricola-Society, 2000, p. 14.*

же регулярностью проходят конференции российских и аналитических философов и теологов, а начиная с 2010 г. и летние философско-религиозные школы. Поэтому если мы выразим надежду, что настоящая серия переводов будет определенным образом фундировать соответствующее философско-религиозное общение, мы вряд ли ошибемся. Но за инаугурацией настоящей серии стоят и «более внутренние» мотивы.

Дореволюционное русское богословие, которое нередко принято пренебрежительно называть “схоластическим” или “школьным” и оценивать как нагляднейшее проявление “западного пленения”, коему противопоставляются «исконные» софиология, «богочеловечество», «русский космизм» и прочее, вполне соответствовало стандартам западной рациональной теологии. Об этом свидетельствуют фундаментальные курсы по “умозрительному”, “основному” или “апологетическому” богословию профессоров наших духовных академий В. Д. Кудрявцева-Платонова, Н. П. Рождественского, П. Я. Светлова, В. И. Добротворского, Д. А. Тихомирова, С. С. Глаголева и других, в которых даже большее место, чем в современной им европейской апологетике, уделялось полемике с натуралистическими концепциями происхождения религии⁵. После октябрьских событий линия преемственности на семь-восемь десятилетий практически прервалась, а то, что претендовало на замещение того, что было, никак не соответствует утраченным стандартам⁶. Поэтому остается надеяться, что серьезное изучение современной англо-американской философской теологии может быть стимулом для возобновления этой утраченной к настоящему времени преемственности. То, что это не может быть делом быстрым, не нуждается в пояснении,

⁵ С тем, что в дореволюционной России выходило по естественной теологии, можно ознакомиться по специальному библиографическому справочнику: *Светлов П.* Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы на русском, немецком, французском и английском языках. Киев, 1907. Среди последних серьезных обзорных публикаций по русской «школьной философии» в целом можно выделить: *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: РУДН, 2002.

⁶ См. хотя бы современный нормативный учебник для духовных школ (*Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. Основное богословие. М., 1999), лучшее в котором есть переложение Кудрявцева-Платонова (худшее — отвлечения в сторону аскетики и обличительного богословия, не относящиеся к предмету), со времени которого, однако, позиции оппонентов тезиса значительно утончились и усложнились. Лучше, хотя и с непреодолимым желанием излагать историю русской мысли вместо теологии, написан учебник для светских вузов: *Назаров В. Н.* Введение в теологию. М., 2004.

но с чего-то начинать надо, и этим «чем-то» должно быть знакомство с уровнем современных дискуссий.

Другим стимулом является попытка уравнивания некоторых очевидных дисбалансов в современной российской философии в целом. Основной дисбаланс вызван тем, что наш «философский бомонд» с большой готовностью (и с характерно российским запозданием) принимает догматы постмодернизма, важнейший из которых можно было бы обозначить как констатация «смерти метафизики», хотя соответствующий «диагноз» не был никем проверен. Данному «диагнозу» соответствует стиль того философствования, которое «свелось к тому, чтобы, заменив мысль говорением, выдрессировать само говорение до неразличимости с мыслью»⁷. Его целью является работа не над конкретными вопросами (которые ушли вместе с метафизикой в небытие), а само вопрошание как таковое, иными словами, нарциссизм, понятия превращаются в метафоры, а теоретико-исследовательские задачи философии замещаются стилистическими. Между тем метафизика умереть может только со смертью самой философской рациональности, и даже те, кто ее хоронят, вынуждены работать с оппозициями причины и следствия, универсального и партикулярного, актуального и потенциального, а также языка и речи, насилия и свободы (центральная тема «французской философии»). Аналитическая же традиция, не будучи свободна, как и любая другая, от недостатков (в данном случае частое невнимание к методологическим проблемам, наукообразие в виде, например, математической подачи вполне самоочевидных вещей и т. д.), осознает по меньшей мере три истины: что философы должны работать с определенными (и в конечном счете исчисляемыми) «вечными» проблемами, а не только с собственным имиджем⁸, что они должны стремиться к аргументации, а не к стилистике, и что обсуждать их следует средствами общезначимого языка, а не тех, в которые требуется специальное эзотерическое «посвящение». Поэтому аналитическая философия есть философия классическая — в смысле продолжения античной, схоластической и нововременной философии. Думается, что в России,

⁷ Свасьян К. Жиль Делез: сейсмограф нового мира // Пушкин. Русский журнал о книгах, 2009, № 1, с. 55. Здесь же постмодерн в философии жестко, но точно характеризуется как «возвращение двухсотлетнего Казановы, компенсирующего немощность плоти фокусами обценного дискурса».

⁸ О вечности можно говорить и в связи с их значимостью и в связи с тем, что общий хронологический диапазон попыток их решения распространяется во многих случаях более, чем на два тысячелетия — вследствие различия в исходных презумпциях тех, кто их решает.

которой всегда милее все «постнеклассическое», чем нормативное⁹, предпринимаемая «прививка» традиционной философии не может не быть на пользу.

Философская теология, однако, будучи философской дисциплиной, остается и теологией, а потому не может быть безразличной и для религиозного сознания. Это сознание у нас преимущественно рецептивно, и верующим нередко внушается, что если когнитивные способности в Церкви на что-то вообще пригодны, то разве только для усвоения «переданного», но никак не для творческой деятельности (вопреки антропологическому догмату, по которому человек создан по образу и подобию своего Творца). Хотя такое потребительское отношение к духовному наследию выдается обычно за истинное благочестие и смиренномудрие, на деле за этим стоит духовная лень и неприязнь к рассуждению. Дискуссии же, составляющие саму материю философской теологии, дают религиозному разуму возможность самореализации и выбора, представление о реальных границах его возможностей; а также о том, где он действительно должен наложить на себя «послушание» по причине непознаваемости самого объекта познания, а где может и должен сознательно распоряжаться ресурсами Традиции, не считая себя еретиком, не впадая в страх перед критическим отношением к авторитетам и помня, что они также были людьми, жившими в свою эпоху¹⁰.

Предлагаемая ныне читателю издательская серия «Философская теология: современность и ретроспектива» в соответствии со своим названием будет включать в себя переводы и систематических и исторических трудов современных англо-американских авторов. Это распределение представляется обоснованным, поскольку теория любого предмета задает параметры изучения его истории, а изучение истории способствует постоянному обогащению и уточнению теории. А о том, удачны ли были критерии отбора самих авторов и их произведений, предоставляется судить читателю.

В. К. Шохин,
член редколлегии

⁹ Особенно с учетом того, что у нас и «философ — больше, чем философ» подобно тому как «поэт — больше, чем поэт». Именно здесь коренится причина того, что и духовно-академическая и университетская философия дореволюционной России не имели больших «регалий» и при жизни и у потомков.

¹⁰ Различение между Преданием и преданиями составляет одну из актуальных задач самой философской теологии.

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Книга «Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира», принадлежащая перу современного американского христианского философа Дэвида Брэдшоу (David Bradshaw), декана философского факультета Университета Кентукки, была выбрана в качестве открывающей новую издательскую серию «Философская теология: современность и ретроспектива» не только потому, что ее автор — член редколлегии указанной серии, а также член англо-американского «Общества христианских философов» (Society of Christian Philosophers), уже много лет сотрудничающего с Российскими учеными в области философской теологии и философии религии. Действительно, эта во многих отношениях замечательная книга, написанная современным американским христианским мыслителем, автором многочисленных научных статей, книжных разделов и устных выступлений¹, тридцать лет тому назад сознательно перешедшим из протестантизма в Православие, представляет собой наиболее полное и наиболее глубокое на сегодняшний день историко-философское исследование философского концепта «энергии» и связанных с ним понятий в контексте размышлений о природе Бога и соотношении в Нем сущности и деятельности. Начав с философии Аристотеля как отправного пункта, Дэвид Брэдшоу скрупулезно прослеживает эволюцию этого центрального для истории философии и теологии концепта, начиная с эллинистических школ и завершая поздними неоплатониками. Основное внимание автор уделяет трансформации и специфике усвоения концепта «энергии» христианской теологией IV–XIV вв. как на Западе (Марий Викторин, Августин, Бозций, Фома Аквинский), так и на Востоке (Каппадокийцы, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Григорий Палама). Он сосредоточивается на фундаментальных метафизических проблемах, оказавших определяющее влияние на различие этих двух великих христианских традиций, таких как богопознание, соотношение в Боге простоты и сложности, сущности и энергий, связь Бога с миром и человеком и др. Более того, в различных подходах к решению этих проблем Дэвид Брэдшоу видит один из определяющих факторов не только догматических расхождений, но и трагического исторического раскола между Западной и Восточной

¹ Часть из них уже переведена на русский язык. Полный список публикаций Дэвида Брэдшоу см. в Приложении к этой книге.

Церковью, западным и восточным христианском, о чем подробнее говорится в эпилоге этой замечательной книги, адресованной не только узким специалистам в области философии религии и христианской теологии, но и широкому кругу читателей, интересующихся историей античной, патристической и средневековой философии и теологии.

При переводе книги Дэвида Брэдшоу, содержащей огромное количество цитат из сочинений античных, патристических и средневековых авторов, мы исходили из того, что поскольку в России существует своя традиция переводов древних текстов, в русском издании данной книги было бы правильно эти тексты приводить в уже имеющихся русских переводах, а ссылки на них помещать в соответствующих примечаниях. При необходимости мы также вносили определенные изменения в русские переводы, если они не точно воспроизводили оригиналы или не отражали каких-либо важных мнений автора книги. В случае отсутствия русских переводов тех или иных сочинений античных, патристических или средневековых авторов, в например, Галена, Плотина, Мария Викторина, Фомы Аквинского и некоторых других, их переводы были выполнены нами с оригинальных древнегреческих и латинских текстов с учетом позиции автора, отраженной в его английских переводах.

А. Р. Фокин

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Что общего между Афинами и Иерусалимом? Пройти мимо этого вопроса не может ни один исследователь западной культуры. Тертуллиан, который первым поставил этот вопрос, сделал это в контексте осуждения философии за то, что она порождает ереси. За этим вопросом скрывалось представление о том, что Афины и Иерусалим — это два разных мира, а потому категориям греческой мысли нет места в рамках христианской веры. В то же время даже сам Тертуллиан считал практически невозможным сохранять столь жесткое разделение. Церковь же в целом склонялась к тому, чтобы следовать за греческими апологетами, которые свободно обращались к греческой философии, когда истолковывали христианское провозвестие. В конечном счете, многие формы христианской мысли, которые боролись за первенство в Средние века и в эпоху Возрождения, а также в начале Нового времени, почти без исключения были многим обязаны обоим мирам, противопоставленным Тертуллианом. Как следствие, в процессе формирования западной культуры Афины и Иерусалим оказались тесно и неразрывно связаны друг с другом.

Факт этого переплетения сообщает вопросу Тертуллиана иной и гораздо более тревожный смысл. Если рассматривать этот вопрос в свете делящейся истории, то он заключается не в том, следует ли христианскому богословию использовать греческую философию; речь в данном случае идет о совместимости двух великих источников нашей цивилизации. Считать, что они несовместимы, значит по необходимости ставить под вопрос не только один из них (или, возможно, оба), но также и саму цивилизацию, которая возникла благодаря их соединению. Как бы ни отвечать на этот вопрос о совместимости, совершенно ясно, что наша культура в целом дает отрицательный ответ. Нет другого более знакомого и многообразно проявляющегося конфликта, чем конфликт между апостолами разума и просвещения, с одной стороны, и апостолами морального авторитета и богооткровенной истины, с другой. Непрерывающиеся культурные войны и якобы существующий конфликт между наукой и религией как будто указывают на то, что мы своими глазами наблюдаем противоборство Афин и Иерусалима. Само существование этих конфликтов отражает распространенное представление, что разум и откровение не ладят друг с другом. Некоторые из нас воспринимают такую ситуацию вполне позитивно, радуясь возможности сделать решительный выбор между тем и другим. Отношение других не столь однозначно и даже сопровождается

чувством, что при таком подходе утрачивается что-то очень важное. Но как бы мы ни делали свой выбор — охотно или, наоборот, против желания, неустранимым фактом остается то, что наша культура требует от нас соответствующего выбора.

Так было не всегда. История западной философии является, помимо прочего, долгой историей попыток привести Афины и Иерусалим в согласие. Если сегодня наша культура живет под знаком их несогласия, значит разум в конечном счете должен смириться с неудачей этих попыток. Именно здесь историк философии, в особенности философии в ее отношении к христианской мысли, сталкивается с важной и даже насущной задачей. Когда и как имела место эта неудача? Была ли она неизбежной? Или, быть может, по ходу дела был сделан какой-то неверный шаг, так что если бы он был сделан иначе, это могло бы привести к иному результату? А если это так, то остается ли для нас такая возможность? Или же история исключает любые пересмотры и разрыв между Афинами и Иерусалимом является фактом, к которому мы можем относиться поразному, но который сам по себе не может быть поставлен под вопрос?

Таково направление мысли, которое определило это исследование. Я предполагаю рассматривать эти вопросы, имея в виду разделение между двумя половинами христианского мира — грекоязычным Востоком и латиноязычным Западом. Если смотреть с исторической точки зрения, то, несомненно, весьма важным является тот факт, что неудача согласования веры и разума — это, строго говоря, западный феномен. На христианском Востоке ничего подобного не было. Важность этого факта затемнялась, потому что вплоть до недавнего времени христиане Востока, как правило, воспринимались на Западе как еретики. Только в последние годы стало ясно, насколько ошибочным было это застарелое предубеждение. Однако чем большую легитимность приобретает восточное христианство, тем больше реакции против западного христианства, в значительной степени сформировавшего нашу культурную и интеллектуальную историю, начинают казаться просто мелким пререкательством. Для восточной части христианского мира с самого начала был характерен совершенно иной способ понимания всей проблематики соотношения веры и разума. Быть может, та неудача, которая имела место на Западе, никак не затронула эту восточную традицию. Если мы действительно хотим понять долгую историю западной философии, нам необходимо, как минимум, иметь в виду эту восточную альтернативу.

Эта книга представляет собой первую попытку такого рода. В центре внимания — параллельное рассмотрение того, как форми-

ровались две традиции, восточная и западная. Я довожу свое повествование до той точки, когда каждая из них достигла вполне определенной формы: это Фома Аквинский на Западе и Григорий Палама на Востоке. Я не пытаюсь написать полноценную историю каждой из этих традиций даже в том, что касается философского развития, не говоря уже о других факторах, определивших их специфику. Я сосредоточил внимание на фундаментальных метафизических темах, которые оказали определяющее влияние на различие этих традиций и позволяют наилучшим образом оценить их устойчивость и жизнеспособность. При этом я старался беспристрастно относиться к историческому материалу, имея целью благожелательное понимание обеих традиций в их собственных контекстах. Мои заключения, касающиеся смысла всей этой истории и жизнеспособности рассматриваемых традиций, изложены в Эпиллоге.

Но даже для того, чтобы написать сравнительную историю в столь ограниченных рамках, требуется некая связующая нить, которую можно проследить вплоть до того момента, когда традиции расходятся, а затем — в каждом из параллельных ответвлений. В качестве такой нити я выбрал понятие *energeia*. Это греческий термин, который переводится по-разному: как «деятельность», «действительность», «действие» или «энергия» — в зависимости от автора и контекста. Уместность этого термина для наших целей связана с целым рядом переплетающихся причин. На Востоке он стал ключевым термином христианского богословия, начиная с каппадокийских отцов в IV веке и вплоть до Паламы в XIV столетии. Различение *ousia* и *energeia* — сущности и энергии — в течение долгого времени считалось наиболее важным философским принципом, отличающим восточную христианскую мысль от западной (см. в особенности работы Владимира Лосского и о. Иоанна Мейендорфа, приведенные в Библиографии). Однако практически все, что касается этого различения, вызывает споры — в том числе его смысл, его история и его законность. Единственный способ разрешить эти споры — обратиться к истории этого различения и дать его обзор, начиная с библейских и философских корней вплоть до Паламы. И эту историю, в свою очередь, лучше всего можно проследить, обратившись к истории термина *energeia*.

На Западе термином, поддающимся наилучшему сравнению с *energeia* по своей значимости для нашей темы, является *esse*, то есть латинский инфинитив «быть». Хорошо известно, что Августин отождествлял Бога с самим бытием, *ipsum esse*, и что Аквинат сделал это отождествление краеугольным камнем последовательно продуманной

естественной теологии. Менее известно, что термин *esse* — именно в том значении, которое придал ему Аквинат: «акт бытия» — исторически связан с термином *energeia*. Первые латинские авторы, употреблявшие *esse* в этом смысле, — это Бозций и Марий Викторин. Они, в свою очередь, просто таким образом переводили на латынь философскую идиому греческих неоплатоников, например Порфирия. Так, *esse* как акт бытия есть прямой эквивалент греческого *energein katharon*, «чистого акта», который Порфирий или некто из его круга (автор анонимного Комментария на платоновский «Парменид») отождествлял с Единым. Это означает, что *esse* в его философском употреблении можно понять как производное от *energeia*. Конечно, следует иметь в виду, что термин *esse* не сформировался именно таким образом, но лишь приобрел некоторые коннотации и что не все эти коннотации присутствовали в его более позднем употреблении. Тем не менее в первом приближении можно говорить об *energeia* как об общем корне, проявленном в неоплатонизме, из которого вырастают два стебля — «энергии» на Востоке и *esse* на Западе.

Но это только в первом приближении. Прежде всего потому, что при таком походе вне поля внимания остается тот факт, что термин *energeia* употреблялся и вне философского контекста, и это было столь же важно для развития восточной мысли, как и влияние неоплатонизма. Такое нефилософское употребление термина можно обнаружить в исторических и научных текстах, в греческих магических папирусах, в герметических текстах и прежде всего — в Новом Завете и у ранних отцов Церкви. Чтобы понять различие между сущностью и энергиями, надо увидеть его в свете этой предшествующей истории. Другая причина того, чтобы обратиться к более раннему периоду, чем неоплатонизм, заключается в том, что сам неоплатонизм, по существу, невозможно понять, не учитывая его истоки. Представления о том, что Единое выше ума, или что ум тождествен его объектам, или что следствие предсуществует в причине, могут восприниматься большинством современных читателей как безнадежно непонятные, если они не будут поняты в соотношении с соответствующими аргументами, их обосновывающими. По большей части эти аргументы либо были изначально сформулированы Платоном и Аристотелем, либо предполагают использование понятий и терминов, восходящих к этим мыслителям. К счастью, поскольку нашей темой является *energeia*, достаточно начать с Аристотеля, который и ввел в оборот этот термин.

Если посмотреть шире, то можно увидеть, что ограничиваться христианской традицией, рассматривая предшествующее развитие

исключительно в качестве ее предвестия, значит исказить историю. Перед языческими и христианскими авторами стояли одни и те же фундаментальные проблемы, и они нередко пользовались общим концептуальным инструментарием и словарем. Невозможно сравнивать анонимный Комментарий и Викторина, или Ямвлиха и Каппадокийцев, или Прокла и Дионисия — а также Аристотеля и Аквината, — не отдавая себе отчета в том, что то, что их объединяет, по крайней мере столь же важно, как и то, что их разделяет. Подлинное понимание как восточной, так и западной традиции возможно лишь в том случае, если принимать во внимание, что они развивались на основе общего наследия классической метафизики. Преимуществом такого подхода является также перемещение внимания в процессе сравнения с догматических и экклезиологических вопросов на фундаментальные метафизические вопросы. Если мне удалось сделать это в настоящей книге, надеюсь, тем самым станет ясно, что принятый ракурс является правильным и что, упуская его, мы неправильно интерпретируем саму проблему соотношения двух традиций.

Эти замечания помогут объяснить структуру книги. Сначала я выявляю общую основу обеих традиций, от Аристотеля до Плотина (главы 1–4); затем обращаюсь к первоначальному развитию на Западе (глава 5) и на Востоке (глава 6); далее рассматриваю дальнейшее развитие восточной традиции (главы 7–8); и, наконец, обращаюсь к завершающему этапу, систематически сравнивая Августина, Аквината и Паламу (глава 9). В Эпиллоге я возвращаюсь к сказанному в этом Предисловии, задаваясь вопросом о том, как сравнение двух традиций может пролить свет на нашу нынешнюю ситуацию.

Несколько замечаний, которые полезно иметь в виду. Читателей, не знакомых с патристическими текстами, следует предупредить о том, что при цитировании часто используется двойная система ссылок. Так, например, Эннеады I.6.9 означает: раздел 9 трактата 6-го Первой Эннеады; *De Trinitate* X.8.11 означает: раздел 11 или глава 8 «О Троице», в зависимости от того, какая система ссылок используется (в большинстве изданий используются обе). Что касается переводов, то я использовал существующие переводы, когда возможно, но свободно изменял их, чтобы сохранить терминологическую и стилистическую последовательность. Это в особенности относится к более ранним переводам патристических текстов. Лишь в одном пункте я отказался от всякой последовательности, а именно при выборе латинских или английских заглавий, используя те и другие без разбора, в соответствии с общепринятым употреблением. Как правило, я даю

ссылки на издания и переводы в сокращенной форме в сносках; полная информация содержится в Библиографии.

Главы 1–5 изначально были написаны в рамках диссертационного исследования по античной философии в Техасском университете в Остине. Я хотел бы выразить благодарность членам моей комиссии (Р. Хэнкинсону, Александру Мурелатосу, Стивену Уайту, Роберту Кейну и Кори Джул) за их руководящее участие в этом проекте. Я также благодарю Джона Бусанича, Джона Файнаморе, Гарольда Уезербай, Уарда Алена и Джона Джоунса за комментарии к последующим главам. Глава 2 была первоначально опубликована в *Journal of the History of Philosophy*, часть главы 5 — в *Review of Metaphysics* и части глав 6 и 7 — в *Journal of Neoplatonic Studies*. Я благодарю редакторов этих журналов за разрешение воспроизвести здесь соответствующие тексты.

И, наконец, я хотел бы выразить совсем иную признательность. Самая большая трудность понимания восточной традиции связана с тем, что она очень глубоко погружена в живую практику. Даже говорить о «философских аспектах» этой традиции — значит подвергнуться риску ее искажения. На Востоке никогда не было такого разделения между философией и богословием или между богословием и мистическим опытом, как на Западе; отчасти потому, что такие разделения предполагают представление о естественном разуме, само по себе являющееся продуктом западной традиции. Для историка философии это означает, что, изучая Восток, ему приходится в значительной степени иметь дело с тем, что обычно не относится к сфере его профессиональных занятий: подробные обсуждения тринитарного богословия, молитвы, аскетической практики, милосердного отношения к бедным и библейской экзегезы — обсуждения, которые нередко имеют весьма своеобразную и непростую лексическую форму. В данном случае задача историка состоит в том, чтобы извлечь собственно философские элементы из контекста, при этом их не искажая и не лишая присущего им смысла. Я не знаю, удалось ли мне добиться этого понимания, но я знаю точно, что я не смог бы и приблизиться к нему и даже не подозревал бы, как начать приближаться, если бы не было тех людей, которые помогли мне создать представление о том, что значит эта традиция в качестве живой практики. И из них первой является моя жена. Сказать, что эта книга посвящена ей, — значит ничего не сказать; по-моему, ее имя должно присутствовать на каждой странице.

ГЛАВА 1

АРИСТОТЕЛЕВСКИЕ НАЧАЛА

Хотя Аристотель никогда не приписывал себе честь создания термина *energeia*, трудно сомневаться в том, что он является его изобретением. Он не употребляется в дошедшей до нас греческой литературе, предшествующей Аристотелю, и даже в течение нескольких десятилетий после его смерти этот термин можно найти только в сочинениях философов, особенно принадлежащих к школе самого Аристотеля. В то же время оно встречается 671 раз в сочинениях Аристотеля, почти на каждой второй странице берлинского издания. К сожалению, этимологии этого термина Аристотель касается только один раз, кратко отмечая, что *energeia* происходит от «дела» или «сделанного» (τὸ ἔργον) (*Met.* IX.8 1050a22). Хотя это указывает на изначальный источник термина, все-таки в греческом языке встречаются комбинации *en* и *ergon*, и скорее всего ближайшим источником слова являются именно такие примеры. Речь идет о прилагательном *energos*, которое означает «активный», «эффективный», и глаголе *energein*, значение которого «быть активным или эффективным», «действовать». В обоих случаях корневой смысл слова *energeia* — что-то вроде «активность», «действие» или «эффективность». Было бы опрометчивым сказать больше этого, опираясь только на этимологию.

Далее можно было бы перечислить различные значения этого термина, как это делается в словарях, иллюстрируя каждое соответствующими текстами¹. Однако это не объяснило бы нам, что соединяет все эти разные значения в уме Аристотеля и почему он считал, что уместно употреблять один и тот же термин в разных смыслах. В таком случае мы рисковали бы упустить более тонкие нюансы этого термина. Кроме того, это не пролило бы света на тот аспект термина *energeia*, который нас интересует в первую очередь, а именно на его способность к развитию в самых разных направлениях. Среди вопро-

¹ См. Chung-Hwan Chen, "Different Meanings of the Term *Energeia* in the Philosophy of Aristotle," *Philosophy and Phenomenological Research* 17 (1956), 56–65, где осуществляется такой подход.

сов, которыми мы должны будем задаться, есть и такой, который касается не сказанного Аристотелем: какие дальнейшие трансформации использованное им понятие предполагало или вызывало, хотя это и не произошло у него самого? Чтобы ответить на этот вопрос, лучше всего начать с рассмотрения того, как термин *energeia* развивался в трудах самого Аристотеля.

Такой подход неминуемо поднимает остро дискуссионный вопрос о хронологии аристотелевских творений. Хотя многие заслуженные ученые старались выявить такую хронологию, начиная с Вернера-Йегера, впервые предложившего в 1920-е годы подходить к изучению Аристотеля с точки зрения его философского развития, нельзя сказать, что серьезные препятствия, возникающие на этом пути, были вполне преодолены. Дело не только в недостатке соответствующих свидетельств, как внутренних, так и внешних; самая большая трудность заключается в том, что в ходе своей творческой карьеры Аристотель, судя по всему, исправлял и изменял свои тексты, так что любой из них может содержать страты, относящиеся к разным периодам. Это создает обескураживающую свободу конструирования возможных сценариев. Некоторые факты действительно установлены с достаточной достоверностью — например, что большая часть *Органона* относится к более раннему времени, чем большая часть «*Метафизики*». Однако от таких отрывочных фактов до единой последовательной хронологии — огромная дистанция².

Мой подход состоит в том, чтобы опираться лишь на такого рода относительные хронологические оценки и прежде всего на те, которые получили широкое признание. Это вполне уместно потому, что нас здесь интересует не столько хронологическое, сколько концептуальное развитие. Ничто не мешало Аристотелю употреблять термин по-новому, в то же время продолжая использовать его в старых смыслах, или вводить новое значение бессистемно и лишь гораздо позднее давать ему системное обоснование. Вместо того чтобы рассуждать о точном порядке обнаружения и изложения, гораздо полезнее сосредоточиться на аргументах, посредством которых Аристотель переходит от одного характерного употребления термина к другому, или же, когда нет явных аргументов, — на предположениях, способных

² См. Jonathan Barnes, "Life and Work," *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Cambridge, 1995), 1–26, где проблема обсуждается в целом, и Charlotte Witt, "On the Corruption and Generation of Aristotle's Thought," *Apeiron* 24 (1991), 129–145, где критически сравниваются недавние версии развития аристотелевской мысли.

показать естественность такого перехода. Хотя результаты этого подхода подлежат ревизии в свете продолжающихся исследований, он обеспечивает необходимую гибкость, поскольку никоим образом не претендует на хронологическую строгость³.

ENERGEIA КАК РЕАЛИЗАЦИЯ СПОСОБНОСТИ

Истоки понятия *energeia* следует искать в простом различии, которое Аристотель заимствует у Платона. В «Эвтидеме» Платон различает между обладанием (κτῆσις) и использованием (χρῆσις) таких хороших вещей, как пища, питье и богатство (280b–e). В «Клейтофоне» присутствует такое же различие, когда говорится, что если человек не знает, как использовать (χρῆσθαι) нечто, он должен отказаться от владения им и искать руководства у другого. Приводятся самые разные примеры от материальных объектов, как лира, до собственных глаз, ушей или души (407e–408b)⁴. Наконец, в «Тезете» можно найти различие между обладанием (κτῆσις) знанием и активным «удерживанием» (ἔξις) его, что уподобляется разнице между обладанием птицей, которая содержится в клетке, и держанием ее в руках (197a–199b).

Подобное различие часто появляется в ранних сочинениях Аристотеля. В отличие от Платона Аристотель относит его почти исключительно к знанию, зрению и другим случаям восприятия. В результате у него оно становится не различием между владением и использованием вообще, но особым различием между владением и использованием способности или возможности души. Аристотель также отличается от Платона тем, что для обозначения владения предпочитает использовать термины *hexis* или *to echein*. Наконец, что важнее всего, он часто заменяет *chrēsthai* словом *energein* в качестве одного из членов оппозиции. Типично аристотелевское указание на это

³ Наиболее спорное допущение, которое я делаю, что Эвдемова этика предшествует Никомаховой этике и что Метафизика XII является относительно поздним текстом. О первом см. Michael Pakaluk, *Review of Aristotle on the Perfect Life* by Anthony Kenny, *Ancient Philosophy* 15 (1995), 233–245; о втором — Günther Patzig, “Theology and Ontology in Aristotle’s *Metaphysics*,” *Articles on Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, and Richard Sorabji (London, 1979), vol. 3, 33–49. Связь между Метафизикой IX и Метафизикой XII, которую я буду обсуждать, также свидетельствует в пользу того, что XII является более поздним текстом.

⁴ Остается спорным, является ли «Клейтофон» подлинным текстом Платона или нет, однако он в любом случае отражает дискуссию, имевшую место в ранней Академии.

различение находим в «Топике»: «“быть лишенным (μὴ ἔχειν) зрением” противолежит “обладать зрением”, а “не пользоваться (ἐνεργεῖν) зрением” — “пользоваться” им» (I.15 106b19–20)⁵. В другом месте Аристотель противопоставляет обладание (ἔξις) и *energeia* так, что это очень похоже на то, как Платон противопоставляет обладание (κτῆσις) и *chrēsis*⁶. Неудивительно, что Аристотель нередко употребляет *chrēsis* и *energeia* более или менее как синонимы⁷. В «Никомаховой этике» платоновская и аристотелевская оппозиции стоят рядом как грубые эквиваленты: «И может быть, немаловажно следующее различие: понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее (κτῆσει ἢ χρῆσει), склад души или деятельность (ἔξει ἢ ἐνεργείᾳ)» (I.8 1098b31–33).

Таким образом, самый простой смысл термина *energeia* в аристотелевском корпусе, то есть деятельность, оказывается и самым ранним. Самое раннее значение — это деятельность, рассматриваемая специфически как реализация способности по контрасту с простым обладанием. Этот вывод подтверждается другим ранним пассажем, имеющим платоновское происхождение: это *Protrepticus* b63–65⁸. Этот пассаж начинается утверждением: «Конечно же, действий (ἐνέργειαί) много по числу, и они различны у вещи составной и делимой, а вещи простой по природе, которая по своему бытию не относится к чему-то другому, с необходимостью присуща только одна добродетель в подлинном смысле»⁹. Присутствующая здесь корреляция между количеством частей и количеством «энергий» (*energeiai*) была бы странной, если бы «энергия» означала не более, чем то, что мы имеем в виду под «деятельностью». Далее в этом пассаже продолжается корреляция «энергии» непосредственно с обладанием способностью (δύναμις). Там говорится, что если человек является простым

⁵ Здесь и далее русские переводы трудов Аристотеля, за исключением «Протретики» и «Риторики», приводятся по изд.: Аристотель. *Сочинения в 4-х т.* М.: Мысль, 1975–1984. — *Прим. ред.*

⁶ Например: *Top.* IV.5 125b15–17.

⁷ *Eud. Eth.* II.1 *passim*, *Top.* 124a31–4, *Physica* 247b7–9, *Rhetorica* 1361a23–24, *Magna Moralia* 1184b10–17, 1208a35–b2.

⁸ «Протретику» обычно датируют концом 350-х годов, временем появления первой версии Органона или чуть позже. Аргументы в защиту подлинности этих фрагментов см. во введении в издание Дюринга.

⁹ Русский перевод фрагментов из «Протретики» приводится (с незначительными изменениями) по изд.: Аристотель. *Протретику. О чувственном восприятии* / Пер. Е. В. Алымовой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. — *Прим. ред.*

существом, то его главное дело — достижение истины; с другой стороны, если человек — существо, наделенное несколькими способностями, то его главное дело — лучшая из них, как забота о здоровье для врача или забота о безопасности для кормчего. И поскольку высшей человеческой способностью является разум, в любом случае главное дело человека — это истина. Вся эта аргументация представляется применением метода, о котором говорится в «Федре». Пытаясь понять нечто, говорит нам Сократ, прежде всего следует выяснить, простая это вещь или сложная; затем надо убедиться в ее способностях воздействовать или испытывать воздействие, которые, соответственно, будут простыми или сложными (270c–d). Аристотель добавляет к этому еще два момента. Первый состоит в том, что каждая способность имеет соответствующую *energeia* (или *ergon*); второй — в том, что если имеется более чем одна способность, *ergon* высшей из них есть *ergon* вещи в целом.

Приведенный пассаж из «Протрептика» является первым известным случаем корреляции между *dynamis* и *energeia*. Эта корреляция (и противопоставление) в дальнейшем получит другое применение, весьма далекое от изначального различения между обладанием и реализацией способности. Начало этого процесса заметно уже в «Протрептике», ибо далее Аристотель говорит:

Как кажется, о жизни говорится в двух смыслах: во-первых, как о жизни в возможности (κατὰ δύναμιν), а во-вторых, как о жизни в действительности (κατ' ἐνέργειαν). Ведь мы называем зрячими тех животных, которые, с одной стороны, имеют зрение и рождены способными видеть, даже если они закроют глаза, а с другой — пользующихся этой способностью и обращающих взор на что-либо. Подобным образом дело обстоит и в отношении знания, и в отношении познания. Одно мы называем использованием способности и актуальным мышлением (τὸ χρῆσθαι καὶ θεωρεῖν), а другое — обладанием способностью и наличием знания...

Отсюда... следует сказать, что бодрствующий живет истинным образом и в собственном смысле, а спящий живет благодаря возможности перейти в такое движение, наличие которого и позволяет нам, рассматривающим дело со всех сторон, говорить, что он бодрствует и воспринимает какие-то вещи (b79–80)¹⁰.

¹⁰ Автор переводит первое предложение так, как советует Стивен Менн, когда обсуждает этот отрывок в: Stephen Menn, "The Origins of Aristotle's Conception of 'Ἐνέργεια: 'Ἐνέργεια and δύναμις", *Ancient Philosophy* 14 (1994), 95.

Здесь надо отметить несколько моментов. Во-первых, обстоятельные обороты *kata dynamin* и *kat' energeian*. Добавление предлога *kata* — «в соответствии с» или «соответственно» — преобразует различие *dynamis—energeia* в средство выявления разных смыслов слова. Различающиеся таким образом два значения не являются независимыми; как поясняет Аристотель, то, что говорится *kat' energeian*, означает «истинным образом и в собственном смысле», а то, что говорится *kata dynamin*, — это производное от первого.

Если иметь в виду это семантическое различие, достаточно одного шага, чтобы говорить о соответствующих уровнях действительности. Далее Аристотель движется именно в этом направлении — хотя и не используя термин *energeia*. Во-первых, он отмечает, что «о тех вещах, которые имеют только одно определение, мы говорим, что они “больше” не только в смысле их превосходства, но и в смысле предшествования [то есть речь идет о семантическом предшествовании, о чем мы только что говорили]... Стало быть, следует считать, что бодрствующий живет в большей степени, нежели спящий, а бодрствующий душой — в большей степени, нежели просто имеющий душу» (b82–83). И затем он делает вывод, о котором уже говорилось: «У души единственное или самое преимущественное дело — размышлять и делать умозаключения». Поскольку бодрствовать душой — значит жить, отсюда следует, что «правильно мыслящий живет лучше ($\zeta\eta\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\nu$), а лучше всех живет тот, кто больше всех стремится к истине». Далее следует примечательное утверждение:

И если для всякого живого существа «жить» означает одно и то же, а именно существовать, то ясно, что разумный, пожалуй, и будет *существовать* самым совершенным образом ($\kappa\acute{\alpha}\nu\ \epsilon\iota\eta\ \gamma\epsilon\ \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\upsilon\rho\iota\omega\tau\alpha\tau\alpha$), причем тогда лучше всего, когда будет действовать ($\epsilon\upsilon\nu\epsilon\rho\gamma\eta\eta$) и исследовать самый важный для познания предмет (b86).

Ясно, что Аристотель уже готов к тому, чтобы признать некоторое различие уровней реальности. С этой точки зрения, жизнь составляет «истинное существование» ($\theta\beta\epsilon\rho\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$) живого существа; жить значит бодрствовать душой, а в разумном существе таким бодрствованием является размышление; соответственно, тот, кто активно размышляет, живет и существует лучше, чем тот, кто этого не делает. Хотя высшая степень реальности не описывается как действительность ($\epsilon\upsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$), о человеке на высшем уровне говорится как о действующем ($\epsilon\upsilon\nu\epsilon\rho\gamma\eta\eta$). Уже здесь предполагается, что «энергия»

как деятельность естественным образом ведет к более техническому смыслу — действительности¹¹.

Итак, мы видим, что существует два смысла глаголов «жить», «воспринимать» и «знать» и что эти два смысла соответствуют двум различным уровням реальности. В *De anima* II.5 Аристотель разворачивает эту схему в свете своего зрелого гиломорфизма. Он признает, что двусмысленно называть человека даже потенциально (*δυναμίει*) знающим, потому что это можно понять двояко. В одном смысле человек является потенциально знающим просто в силу его материи и принадлежности к определенному роду; в другом смысле он является потенциально знающим только в том случае, если он образован и потому действительно может мыслить, когда захочет, без всякого вмешательства извне. Быть потенциально знающим во втором смысле подразумевает, что человек является потенциально знающим в первом смысле, но не наоборот, так что эти два уровня потенциальности составляют последовательность. Как и раньше, только тот, кто на самом деле мыслит, является знающим «в действительности (*ἐντελεχεΐα*) и в полном смысле» (417a28)¹². Далее Аристотель распространяет свой анализ на ощущения, а также приводит пример о возможности мальчика стать предводителем войска и, судя по всему, допускает, что подобная двусмысленность имеет место в любом случае, когда о вещи говорится, что она обладает какой-то потенциальностью в качестве предиката.

Об этих трех уровнях действительности условно говорят как о первой потенциальности, второй потенциальности (или первой актуальности) и второй актуальности. Хотя такая терминология и полезна, следует иметь в виду, что Аристотель в данном случае различает не столько типы потенциальности или актуальности, сколько способы обладания потенциально или актуально некоторым предикатом¹³. В той же главе далее отмечается, что переход с первого уровня на второй и переход со второго уровня на третий — это переходы разного типа. Чтобы человек, являющийся потенциально знающим в самом слабом смысле, стал потенциально знающим в более сильном смысле,

¹¹ См. Donald Morrison, "The Evidence for Degrees of Being in Aristotle," *Classical Quarterly* 37 (1987), 382–401, где подробнее обсуждаются уровни реальности у Аристотеля. В первом предложении b82 автор следует переводу Моррисона, а не Дюринга, согласно которому Аристотель различает разные смыслы слова «больше» (*μᾶλλον*), а не разные основания, позволяющие говорить, что нечто «больше».

¹² О слове *entelecheia* речь пойдет ниже.

¹³ См. Menn, "The Origins of Aristotle's Conception of 'Ἐνέργεια,'" 88–92.

он должен претерпеть изменение в результате повторяющихся переходов от одного состояния к противоположному — то есть в процессе обучения. Это изменение инициируется внешним агентом, который уже обладает тем, чем претерпевающий изменение обладает лишь потенциально. Переход от первой актуальности ко второй, напротив, может происходить без всякого изменения или действия какого-либо внешнего агента: тот, кто уже потенциально знает в сильном смысле, может стать актуально знающим по своему желанию, просто обратившись к имеющемуся у него знанию. Несмотря на это различие, оба типа изменения являются реализацией природы вещи и шагом к более полной реальности. Аристотель описывает первое как переход к «обладанию и выявлению природных свойств» (ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν), а второе — как «переход к себе и к полной реальности» (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχεια) (417b6–7)¹⁴.

Один из самых интересных моментов в этой схеме — это то, что переход от первой актуальности ко второй не требует внешнего агента, но происходит сам собой, если ничто ему не препятствует. В Физике VIII.4 Аристотель использует этот момент, чтобы разрешить определенную проблему в своей теории движения. Он хочет объяснить, как движение элементов может быть естественным, не будучи причиной самого себя, что требовало бы, чтобы элементы были живыми. Повторив свои соображения из *De anima* о способах потенциально знать, он говорит, что «то же относится и к тяжелому и легкому, так как легкое возникает из тяжелого, например, из воды воздух... [оно] уже становится легким и будет действовать (ἐνεργῆσει), если ничто не помешает. Деятельность (ἐνεργεῖα) легкого тела состоит в том, чтобы оказаться в некотором месте, а именно наверху; если оно находится в противоположном месте, то это значит, что ему что-то препятствует подниматься» (255b8–12)¹⁵.

В последнем предложении я следую оксфордскому переводу *energeia* как «деятельность» (activity). Но само это предложение довольно несуразное: как правило, мы не думаем о пребывании в каком-то месте как о деятельности. Та же проблема возникает и в случае с другим примером, который приводит Аристотель чуть ниже, когда говорит о том, как нечто определенной величины распространяет себя в опреде-

¹⁴ См. также более подробное описание перехода от первой потенциальности ко второй в *Физике* VII.3.

¹⁵ См. также *De Caelo* IV.1 307b32–33, IV.3 311a1–12. Здесь даже движение тела к своему месту называется «движением к своей собственной форме» (IV.3 310a34).

ленном пространстве. И опять, мы не считаем деятельностью распространение в каком-то пространстве. Эта несурзанность указывает на то, что начинает изменяться значение термина *energeia* в сторону более широкого понятия актуальности, которое может охватывать статические состояния. В то же время Аристотель оправданно употребляет тот же термин, ибо *energeia* остается своего рода реализацией способности, даже если это уже *не активная* реализация. По существу, он решил отдать предпочтение корреляции этого термина с *dynamis* вместо того, чтобы сохранить его этимологическую ассоциацию с деятельностью. Позднее мы вернемся к развитию *energeia* в смысле деятельности. Но сначала мы должны рассмотреть, как Аристотель систематически отделяет «энергию» от ранних ассоциаций с движением и изменением.

РАЗЛИЧИЕ ENERGEIA — KINĒSIS

Лишь один раз Аристотель касается эволюции значений, которую претерпел термин *energeia*: это утверждение в Метафизике IX.3, что «имя *energeia* перешло и на другое больше всего от движений: ведь за *energeia* больше всего принимают движение» (1047a30–32). Мы уже видели, что *energeia* изначально означала не движение, а реализацию способности. Тем не менее, поскольку такая реализация обычно предполагает движение или, по крайней мере, изменение, оба понятия тесно связаны. Теперь посмотрим, как и почему Аристотель их разделяет.

Первый шаг в этом направлении можно найти в Евдемовой этике II.¹⁶ Здесь Аристотель замечает, что вообще собственным делом (*ἔργον*) вещи является ее цель (*τέλος*) (1219a8). Однако он добавляет, что следует иметь в виду два разных случая. В первом случае *ergon* вещи отличается от ее использования, как дом отличается от акта его строительства, а здоровье — от акта врачевания (в данном случае *ergon* лучше переводить как «продукт»). В другом случае такого различия не проводится. В качестве примеров он приводит видение, которое есть одновременно использование и собственное дело зрения, а также мышление, которое есть одновременно использование и собственное дело математического знания (1219a13–17). Отсюда вывод (хотя Аристотель его и не делает): поскольку во втором случае использование и

¹⁶ Джон Рист (John Rist, *The Mind of Aristotle* (Toronto, 1989), 107–113) предлагает другую и более сложную генеалогию, опирающуюся на развитие аристотелевской теории удовольствия. Преимущество предложенной здесь — в ее простоте, но эти две генеалогии не являются несовместимыми.

ergon тождественны, последний также тождествен и цели вещи. Распространив это тождество на использование (*χρησις*) и *energeia* (что очевидно из содержания этой главы), мы можем сказать, что в таких случаях «энергия» вещи тождественна ее цели.

Аристотель делает именно такой вывод в знаменитом пассаже из *Метафизики* IX.6, когда проводит различие между *energeia* и движением или изменением (*κίνησις*) (1048b18–34). Он повторяет примеры из Евдемовой этики и добавляет некоторые другие: с одной стороны — строительство дома, лечение, ходьба, похудание и обучение; с другой стороны — видение, размышление, понимание, хорошая жизнь, счастье. Действия первого типа суть движения, так как каждое имеет предел (*πέρας*) и потому не является само по себе целью, но направлено на цель. Действия второго типа — это *energeiai*, так как каждое есть цель или, иначе, так как цель в нем заключена (*ἐνυπάρχει τὸ τέλος*) (1048b22). В силу этой фундаментальной разницы два этих класса примеров отличаются также и с помощью грамматического теста. Необходимо прекратить совершение действия первого типа, чтобы можно было сказать, что оно совершено, например, нужно прекратить строить дом, чтобы можно было сказать, что дом построен. И наоборот, человек в одно и то же время видит и увидел, думает и подумал, живет хорошо и уже жил хорошо.

О том, как именно интерпретировать этот текст, много дискутировали. Мы вернемся к этому вопросу, но сначала важно обратить внимание на другой значимый текст, касающийся различия *energeia* — *kinēsis*: Никомахова этика X.3–4. Хотя этот текст по видимости посвящен удовольствию, а не «энергии», есть несколько причин, по которым его, как правило, рассматривают с точки зрения разработки различия *energeia* — *kinēsis*. Присутствующее здесь противопоставление удовольствия и движения во многом напоминает *Метафизику* IX.6; это противопоставление иллюстрируется через уподобление удовольствия зрению — образцовому случаю «энергии»; и хотя отрицается, что удовольствие является деятельностью, при этом говорится, что удовольствие «восполняет деятельность» (1174b23), так что удовольствие и «энергия» оказываются связанными самым тесным образом. Ранее Аристотель утверждал, что удовольствие есть *energeia*, и представляется разумным рассматривать изложенную в Никомаховой этике X теорию как развитие этого более раннего взгляда¹⁷.

¹⁷ Об удовольствии как «энергии» см.: *Top.* VI.8 146b13–19, *Nic. Eth.* VII.12–13; ср. *Protr.* b87 и *Mag. Mor.* II.7 1204b20–36. Я думаю, что развитие

В Никомаховой этике X.3 Аристотель отвергает теорию, согласно которой удовольствие есть движение, которое может быть определено с точки зрения быстроты или медленности. Всякому движению свойственна быстрота или медленность, но ни то ни другое не применимо к удовольствию:

Ибо удовольствие можно быстро *получить*, так же как можно вдруг вспылать гневом, но *получать* удовольствие невозможно [быстро или медленно ни безотносительно], ни в сравнении с другим, а при ходьбе или росте и всем таком это возможно. Итак, быстро и медленно можно перейти к удовольствию, но осуществлять его (*ἐνεργεῖν κατ' αὐτήν*), то есть получать удовольствие, невозможно быстро (1173a34–b4).

Здесь все дело в различных глагольных формах. Пассивный аористный инфинитив *ἡσθηῖναι* (переведенный как «получить удовольствие») указывает на переход от неудовольствия к удовольствию, тогда как инфинитив настоящего времени *ἡδεσθαι* обозначает не переход, а просто продолжающееся состояние удовольствия. Однако инфинитивы настоящего времени для хождения и роста указывают именно на переход — переход, внутренне присущий самой деятельности. Можно сказать, что кто-то ходит или растет быстро или медленно, имея в виду временные отношения между дискретными стадиями, опознаваемыми в самом процессе. При «переживании удовольствия» таких стадий нет, а соответственно нет и вопроса о скорости.

В следующей главе это различие становится основанием для более общего противопоставления движения и удовольствия. Глава начинается с замечания, что удовольствие подобно зрению, которое «считается в любой миг совершенным, ибо оно не нуждается ни в чем, что, появившись позже, завершит его форму» (1174a14–16). Очевидно, что это утверждение тесно связано со сказанным в Метафизике IX.6: если движение несовершенно, то каждая *energeia* является це-

можно проследить от раннего взгляда, согласно которому удовольствие есть движение души (*Rhet.* I.11 1369b33–35, ср. *Resp.* 583e, *De An.* I.4 408b1–18), через точку зрения, выраженную в *Magna Moralia*, что именно движение и активность души приносят удовольствие, и далее к утверждению в Никомаховой этике VII, что оно есть активность нетронутых «состояния и природы» (с пока еще неявным отрицанием, что оно есть также и движение), и, наконец, к полемике в Никомаховой этике X, направленной против взгляда, что оно есть движение, с последующим утверждением, что это не деятельность, а восполнение деятельности. Однако здесь ничто не привязано к этой гипотезе.

люю или содержит в себе цель. Цитированный отрывок продолжается следующим образом:

Удовольствие... есть нечто целостное, и, видимо, за сколь угодно малый срок нельзя испытать такое удовольствие, чья идея за больший срок достигнет совершенства. Вот почему удовольствие не является движением. Ведь всякое движение происходит во времени и направлено к известной цели (как, скажем, движется строительство), и оно завершено, когда достигнет того, к чему стремится, то есть по прошествии всего срока или в это время [завершения]. Но применительно к частям все [движения] не завершены и имеют видовое отличие от движения в целом и друг от друга (1174a17–23).

Чтобы проиллюстрировать, как части движения различаются по виду от целого и друг от друга, Аристотель приводит в пример строительство храма (кладка камней отличается от вытесывания желобов на колонне), а также ходьбу (разные этапы ходьбы различаются). О таких частичных движениях он говорит, что «откуда и куда» сообщают им их виды» (1174b5). Он завершает свое рассуждение, приводя в пользу тезиса, что удовольствие не является движением, другой, довольно загадочный, аргумент: «Движение иначе, как во времени, невозможно, а удовольствие возможно, ибо оно дано целиком в настоящем (τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον)» (1174b8–9).

Объединив все эти замечания из Этики и из Метафизики IX.6, мы получаем следующую таблицу:

Kinēsis	Energieia
1. Имеет завершение.	1. Не имеет завершения.
2. Не есть цель, но существует ради цели.	2. Есть цель или содержит цель внутри себя.
3. Совершенно, когда достигает своей цели, то есть за все время или в последний момент.	3. Совершенно в каждый момент, ибо не нуждается ни в чем, что, появившись позже, придает ему окончательную форму.
4. Должно прекратиться, прежде чем будет применено совершенное время.	4. Одновременно можно применять настоящее и совершенное время.
5. Имеет части, различающиеся по виду одна от другой и от целого; «откуда» и «куда» сообщают им их виды.	5. Однородно.
6. Происходит быстро или медленно.	6. Не происходит быстро или медленно.
7. Во времени.	7. В настоящем.

Хотя здесь многое требует комментариев, наиболее озадачивающим является, конечно, последний пункт. Для того чтобы его прояснить, мы можем обратиться к обсуждению времени в Физике. Физика IV.12 объясняет, что для движения быть «во времени» — значит измеряться временем (221a4–7). Это более строгое требование по сравнению с тем, что сосуществует со временем, как, например, такие вечные истины, как несоизмеримость диагонали квадрата с его стороной. (Аристотель замечает, что если «находиться в чем-нибудь» значит сосуществовать с ним, тогда «всякий предмет будет находиться в любом другом, и небесный свод будет в просяном зерне, так как, когда существует зерно, существует и Небо».) Что значит измерять временем, он объясняет в предыдущей главе: «Мы и время распознаем, когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее, и тогда говорим, что протекло время, когда воспримем чувствами предыдущее и последующее *в движении*» (219a22–25). Другими словами, мы распознаем время, совершающееся в движении, и потому измеряем движение внутренними различиями в самом движении. Это ключевая характеристика движения, которая позволяет Аристотелю определить время как «число движения по отношению к предыдущему и последующему» (219b2).

Таким образом, противопоставление, обозначенное в пункте 7 нашего списка, оказывается в зависимости от того, что говорится в пункте 5. Движение — «во времени», потому что оно обнаруживает неоднородность; отсюда, как замечает Аристотель, само существование чего-либо, находящегося «во времени», предполагает, что время существует (221a24–25). Поэтому утверждение, что удовольствие имеет место «теперь», должно означать отрицание того, что оно предполагает временную неоднородность, или существование времени. (Для Аристотеля «теперь» — это вообще не часть времени, как и точка не является частью линии.) Без сомнения, удовольствие, переживаемое человеческой душой, не имеет временной длительности, но Аристотель утверждает, что ничто в природе удовольствия как такового не требует этого. И если мы правы, прочитав соответствующие рассуждения в Метафизике в свете сказанного в Этике, тогда мы можем сказать то же самое о мышлении, зрении, хорошей жизни и других парадигматических случаях «энергии».

Теперь мы можем вернуться к вопросу грамматического времени в Метафизике IX.6 (пункт 4 в нашей таблице). Относительно этого пункта были предложены три интерпретации. Первая заключается в том, что утверждение, сделанное в совершенном времени

(«увидел») относится к периоду, который предшествует утверждению, сделанному в настоящем времени («видит»)¹⁸. Вторая состоит в том, что оба утверждения относятся к одному и тому же периоду времени, однако при этом совершенное время применяется в силу прошлого события — например, человек в настоящий момент увидел в силу прошлого акта опознания чего-либо¹⁹. Согласно третьей интерпретации, не только настоящее и совершенное время указывают на один и тот же момент, но совершенное время верно также и в силу настоящего момента²⁰. Первая точка зрения несовместима с утверждением Аристотеля, что удовольствие (и, по-видимому, другие «энергии») может иметь место «в настоящем». Ее можно также отбросить из лингвистических соображений, так как она подразумевает, что Аристотель употребляет совершенное время в смысле того, что грамматисты называют экспериентивным перфектом (*experiential perfect*) — то есть, указывая на некое действие в прошлом и не предполагая при этом наличия некоего продолженного состояния, явившегося результатом этого действия. В греческом языке совершенное время отличается от английского тем, что, как правило, та-

¹⁸ John Ackrill, "Aristotle's Distinction Between *Energeia* and *Kinesis*," *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. R. Bambrough (New York, 1965), 121–141.

¹⁹ Daniel Graham, "States and Performances: Aristotle's Test," *Philosophical Quarterly* 30 (1980), 126–127. Грэм также считает, что *energeiai* в *Метафизике IX.6* соответствуют тому, что современные философы квалифицируют как состояния, а не как проявления деятельности. Различение между деятельностью и состоянием основывается на том, относится ли соответствующий глагол к продолженному настоящему времени: например, «бежать», «пользоваться» (*enjoy*) — это глаголы, обозначающие деятельность, а «любить», «понимать» — глаголы состояния. Но поскольку в греческом языке в целом отсутствует настоящее продолженное время, весьма сомнительно, что мы многого добьемся, применяя это различение при изучении Аристотеля. Если же посмотреть с более общей точки зрения, то уже прослеженная в этой главе история понятия, в частности раннее отождествление *energeia* и *chrēsis* (в противоположность *hexis*), а также этимологические ассоциации *energeia* с состоянием деятельности или с занятостью, свидетельствует не в пользу такого взгляда.

²⁰ Terrence Penner, "Verbs and the Identity of Actions," *Ryle: A Collection of Critical Essays*, ed. O. P. Wood and G. Pitcher (London, 1970), 407–408 and 444–445; F. R. Pickering, "Aristotle on Walking," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59 (1979), 40–41; Mark Stone, "Aristotle's Distinction Between Motion and Activity," *History of Philosophy Quarterly* 2 (1985), 18.

кое употребление не допускается²¹. Остаются еще две интерпретации. В пользу второй говорит тот факт, что самое распространенное употребление совершенного времени в греческом языке («результативного перфекта») указывает на некое событие, имевшее место в прошлом. С другой стороны, проверка грамматическим временем с очевидностью предполагает иллюстрацию того факта (или связь с этим фактом), что движение подразумевает завершение, тогда как *energeiai* не подразумевают, и требует интерпретации в свете этого факта. Это обращает нас к пункту 3: является фактом, что *energeia* «совершается в каждый момент, ибо не нуждается ни в чем, что, появившись позже, завершит ее форму».

Конечно, сказать, что *energeia* «совершается в каждый момент», значит указать на то, что ее свершение не требует временного процесса даже в том минимальном смысле, который подразумевается второй интерпретацией. Таким образом, несмотря на доводы грамматического характера, мы должны сделать вывод, что Аристотель употреблял контрастные грамматические времена для того, чтобы сказать нечто большее по сравнению с тем, что предполагает вторая интерпретация. В каждый момент, когда человек видит *x*, имеет место завершенное видение человеком этого *x*; а в каждый момент, когда человек думает об *x*, имеет место завершенное думание этого человека об *x*²². Таким образом, существенной характеристикой «энергий» является совсем не только то, что они темпорально однородны. Суть в том, что они обладают формой (*εἶδος*), сообщаемой некоей внутренней телеологической структурой — структурой, которая не нуждается во времени для своего свершения. Движение также обладает формой, сообщаемой внутренней телеологической структурой, но в данном случае эта структура может быть завершена только через темпоральное развертывание. В последующих разделах мы увидим, как эти существенные характеристики «энергий», ее внутренняя атемпоральность и ее телеологическая самосвершенность, позволяют этому понятию играть решающую роль в аристотелевской метафизике²³.

²¹ Graham, "States and Performances," 124–125. Примеры опытного совершенного времени: «Я уже гулял сегодня»; «Я видел Джона». В греческом языке это соответствует аористу.

²² Я заимствую этот способ рассуждения у Пикеринга (Pickering, "Aristotle on Walking," 41).

²³ Предложенная здесь интерпретация имеет также и то преимущество, что она подрывает критику различия *energeia* — *kinēsis* со стороны Плотина.

ENERGEIA КАК АКТУАЛЬНОСТЬ

Теперь мы можем вернуться к рассмотрению развития «энергии» как действительности. Сначала будет уместным поговорить о слове, которое Аристотель часто использовал в качестве синонима «энергии» в этом смысле: это *entelecheia*. Хотя «энтелехия» также была введена Аристотелем, он ничего не говорит об этимологии этого термина, если не считать краткого замечания, связывающего его со словом *telos*²⁴. В этой ситуации предлагались различные гипотезы, но в любом случае представляется очевидным, что корневой смысл этого слова — «состояние свершенности», «пребывание в полноте реальности». Мы уже обращали внимание на один пассаж, иллюстрирующий предположительно изначальный смысл этого слова: это утверждение из *De anima* II.5, что переход от первой актуальности ко второй есть «переход к себе и к полной реальности (εἰς ἐντελέχειαν)». Другой иллюстрацией является сказанное в Метафизике VII.10 о том, что неясно, существует ли круг, когда он перестает постигаться умом, то есть «утрачивает полную реальность» (ἀπελθόντες ἐκ τῆς ἐντελεχείας) (1036a6–7).

Как указывалось ранее, существуют места в «Протрептике», «О душе» и «Физике», где функцией «энергии», судя по всему, является обозначение особого, высшего уровня реальности. Однако эти пассажи не предполагают обособить понятие действительности и подчинить его специальному исследованию. Возможно, первой такой попыткой является следующее место в Метафизике V.7, где употребляется термин *entelecheia*, а не *energeia*.

Плотин считает, что движение является незавершенным в каждый данный момент только по отношению к некоторой цели: «Если человек должен был пройти поприще и еще не достиг точки его завершения, то, чего в данном случае недостает, относится не к ходьбе или движению, а к прохождению определенного расстояния; но уже состоялось прохождение, каким бы коротким оно ни было, и движение: ибо, конечно же, человек, находящийся в движении, уже передвинулся, и человек, который режет, уже что-то отрезал» (Эннеады VI.1.16.10–14). Подобная критика содержится и у Акрила (Ackrill, “Aristotle’s Distinction”), хотя он не упоминает Плотина. Вывод состоит в том, что Аристотель употребляет совершенное время, чтобы указать не на прошлое достижение, а на завершенность в каждый момент.

²⁴ «Ибо дело (*ergon*) — цель (*telos*), а деятельность (*energeia*) — дело (*ergon*), почему и слово “деятельность” (*energeia*) производно от дела (*ergon*) и нацелена на “осуществленность” (συντείνει πρὸς τῆς ἐντελέχειαν)» (*Met.* IX.8 1050a21–23).

Далее, «бытие» (τὸ εἶναι) и «сущее» (τὸ ὄν)... означают в указанных случаях, что одно есть в возможности, другое — в действительности. В самом деле, мы говорим «это есть видящее» и про видящее в возможности, и про видящее в действительности. И точно так же мы приписываем знание и тому, что в состоянии пользоваться знанием, и тому, что на самом деле пользуется им. И покоящимся мы называем и то, что уже находится в покое, и то, что может находиться в покое (1017a35–b6).

Как и в «Протрептике», Аристотель проводит различие между обладанием и использованием для того, чтобы обозначить два смысла термина. Отличие же в том, что в данном случае этот термин имеет не ограниченное значение — «видения» или «познания», но обозначает само «бытие». Он обращается к более известным примерам как к иллюстрациям, но при этом добавляет и третий пример, указывающий на новое развитие: «покой в противовес возможности пребывать в покое». Пребывание в покое не есть реализация способности, и фактически Аристотель в других местах говорит о бездеятельности (ἀργία) именно как о противоположности «энергии»²⁵. И возможно, как раз поэтому он в данном случае отдает предпочтение термину *entelecheia*. Однако в любом случае ясно, что дистинкция различных смыслов «бытия» присутствует в тех местах, где речь не идет о способностях и их реализации, потому что этот пассаж продолжается следующим образом: «То же самое можно сказать и о сущностях: ведь мы говорим, что в камне есть [потенциально] Гермес и что половина линии есть в линии, и называем хлебом хлеб еще не созревший» (1017b6–8). Аристотель здесь переходит от различных смыслов τὸ εἶναι (бытия) к тому, что эти различные смыслы обозначают — потенциальное или актуальное существование. Краткое упоминание о линии позднее получает развитие: «в возможности (κατὰ δύναμιν) половина линии предшествует целой, часть — целому и материя — сущности, а в действительности (κατ' ἐντελέχειαν) все они нечто последующее, ибо лишь по разложению [предмета] они будут существовать в действительности (ἐντελεχείᾳ)» (V.11 1019a7–11).

Нужно сделать усилие, чтобы увидеть это различие как бы в первый раз. Оно кажется нам естественным, потому что у нас есть под рукой термины «актуальность» и «потенциальность» — слова, восходящие к латинским *actualitas* и *potentialitas*, изобретенным схоластиками в процессе перевода греческой философии. Чтобы указать на

²⁵ *De An.* 416b3, *De Insom.* 461a4, *Eud. Eth.* 1219b19.

то, что мы называем актуальностью, Аристотель создал неологизм, *entelecheia*, а для обозначения потенциальности он опирается на *dynamis* в обычном смысле «способности» и по аналогии его развивает.

То же самое — на это раз в случае с *energeia* и с явным различием видов бытия — можно увидеть в следующем отрывке из Метафизики IX.6:

Действительность (*ἐνέργεια*) — это существование вещи не в том смысле, в каком мы говорим о сущем в возможности (*δυνάμει*) (а как о сущем в возможности мы говорим, например, об [изображении] Гермеса, что оно в дереве, и о половинной линии, что она в целой линии, потому что ее можно отнять, и точно так же и того, кто [в данное время] не исследует, мы признаем сведущим, если он способен исследовать), а в смысле осуществления (*ἐνεργεία*). То, что мы хотим сказать, становится в отдельных случаях ясным с помощью наведения, и не следует для каждой вещи искать определения, а надо сразу замечать соответствие, а именно: как строящее относится к способному строить, так бодрствующее относится к спящему и видящее к закрывающему глаза, но обладающему зрением, выделенное из материи к этой материи, обработанное к необработанному. И в этом различии одна сторона пусть означает действительность, другая — возможное (1048a30–b6).

Прежде чем заняться этим отрывком, мы должны остановиться на том, что означает термин *actuality* в английском языке. Один из смыслов — указание на особый вид существования. Если попросят объяснить, о каком именно виде существования идет речь, большинство англоговорящих людей, скорее всего, сделают то же, что и Аристотель: объяснят, что этот вид существования противоположен потенциальному существованию, и приведут примеры. Аристотель, кажется, считает, что это все, что в данном случае можно сделать, ибо он советует нам не искать определения, а опираться на индукцию — такой тип умозаключения, который «доказывает общее на основании того, что очевидно частное»²⁶. При другом употреблении этого термина речь может идти о данной ситуации или событии как об актуальности либо как о том, что станет актуальным в сравнении с более ранним положением как лишь предвосхищением ситуации или события. В этом случае *actuality* больше похожа на «вещь» или «качество»: это исчисляемое существительное (потому что вполне можно говорить об одной или многих актуальностях — *actualities*), но не видовое (потому что нельзя посчитать, сколько актуальностей в данной комнате). Оба зна-

²⁶ *Post. An. I.1* 71a8–9.

чения слова указываются в *American Heritage Dictionary*: «1. Состояние или факт пребывания актуальным; реальность. 2. (множ.) Действительные условия или факты»²⁷.

У термина *energeia* тоже есть оба этих значения, хотя во втором смысле Аристотель употребляет его гораздо чаще, чем мы употребляем «actuality» по-английски. Приведенный выше отрывок на самом деле подвигает нас к тому, чтобы рассмотреть разные употребления во втором смысле и таким образом прийти к пониманию первого и более абстрактного значения термина. И мы пойдем именно этим путем. Однако я приведу все самые важные случаи, когда Аристотель говорит об *energeia* в противоположность *dynamis*, в том числе и те, которых нет в *Метафизике IX.6*. После этого мы вернемся к главному отрывку из *IX.6*, чтобы увидеть, какие выводы можно сделать относительно «энергии» в более абстрактном смысле.

Сначала возьмем случаи, подобные следующему: «строящееся *versus* способное строить». Строительство — у Аристотеля это один из излюбленных примеров движения — собственно, единственный конкретный пример, сопровождающий его определение движения в *Физике III.1*. Как можно было ожидать в свете использования этого примера в приведенном отрывке из *Метафизики*, определение говорит, что движение есть вид действительности, «действительность возможного, поскольку оно возможно» (201a10–11)²⁸. Однако Аристотель уточняет это определение, отмечая, что движение является незавершенной (*ἀτελής*) действительностью, когда вещь, являющаяся действительной, не завершена (201b31–33, ср. *Met. XI.9* 1066a20–22). Может показаться парадоксальным, что речь идет о незавершенной актуальности, особенно в свете этимологии термина *entelecheia*. Однако, как мы видели в предыдущем разделе, движение не завершено, поскольку оно направлено к некоей, пока еще не достигнутой, цели. И это не мешает квалифицировать его как актуальность, ибо каждое движение есть нечто реальное, что может быть опознано в качестве такового по контрасту со способностью, из которой оно возникает.

²⁷ «1. The state or fact of being actual; reality. 2. (Plural) Actual conditions or facts». Я, однако, не вижу причин думать, что во втором значении это слово употребляется исключительно или по преимуществу во множественном числе.

²⁸ ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον. Эта глава *Физики* в значительной степени повторяется, с некоторыми вариациями, в *Метафизике XI.9*; там в соответствующем месте вместо термина *entelecheia* употребляется *energeia*.

Наряду со способностью двигать у вещи, на которую воздействуя, также существует и соответствующая способность быть подвижной. Отсюда кроме действительности процесса построения чего-либо должна быть и действительность, которая есть претерпевание построения. Означает ли это, что мы должны добавить в наш перечень второй вид актуальности? Нет, ибо в Физике III.3 утверждается, что эти две действительности представляют собой одно и то же. Они суть одно таким же образом, как дорога из Фив в Афины и дорога из Афин в Фивы суть одно и то же: это, так сказать, одна и та же «вещь» в мире, хотя они и отличаются в определении (λόγος) и в бытии (τὸ εἶναι). Как таковые они находятся в одном месте — «в» предмете, испытывающем воздействие²⁹. Эта мысль развивается в Метафизике IX.8, где Аристотель сравнивает процессы, имеющие внешний результат (такие как строительство), и процессы, такового не имеющие. Следует напомнить, что это сравнение ранее проводилось в Евдемовой этике II.1. Теперь Аристотель описывает его явственно в терминах местонахождения результативной «энергии»: «Там, где возникающее есть что-то другое помимо применения способности, действительность (ἐνέργεια) находится в том, что создается, например, строительство — в том, что строится... и вообще движение — в том, что движется; а там, где нет какого-либо другого дела, помимо самой деятельности, эта деятельность находится в том, что действует, например, видение — в том, кто видит, умозрение — в том, кто им занимается, и жизнь — в душе» (*Met.* IX.8 1050a30–b1).

Этот отрывок предлагает нам добавить еще один пункт в наш перечень. Кроме действительности движущего и движимого, которая в том и другом случае находится в той вещи, которая испытывает воздействие, есть еще и такие ситуации, когда «нет какого-либо другого дела, помимо самой деятельности». В этом случае действительность находится в той вещи, которая действует, — как, например, акт видения пребывает в том, кто видит, а не в том, что видится. Такую деятельность иногда называют «имманентной», тогда как деятельность первого типа — «переходной». Оба этих вида относятся ко вторым актуальностям, согласно схеме в *De anima* II.5. Более того, способности, из которых возникают такие вторые актуальности, также могут быть названы актуальностями, поскольку они в свою очередь возникают из предшествующей потенциальности. И таким

²⁹ См. также *De An.* III.2, где речь идет о том же применительно к восприятию.

образом, в нашем перечне теперь три пункта: переходные деятельности (или движения), подобные строительству; имманентные деятельности, подобные видению; и первые актуальности, реализацией которых они являются.

Другое важное добавление — это субстанциальная форма. Известное место *De anima* II.1 определяет душу как «первую энтелехию естественного тела, обладающего в возможности жизнью» (412a27–28). Это определение и различие между первой и второй актуальностями, на которое оно опирается, с очевидностью сходно с различием в *De anima* II.5 между способностями и их реализацией. Душа отчасти составлена из таких способностей, а поэтому неудивительно, что Аристотель использует различие между обладанием знанием и использованием его, чтобы объяснить свое определение души (412a22 и далее)³⁰. Тем не менее очевидным основанием этого определения является просто представление о том, что душа есть форма тела и что если материя есть потенциальность, то форма есть актуальность. Этот ход мысли отсылает к более развернутому обсуждению формы как сущности и актуальности в *Метафизике* VII.17 и VIII.2.

Строго говоря, форма есть сущность (*οὐσία*) того, что состоит из материи и формы. Причина в том, что форма вещи есть то, что делает ее материей этой конкретной вещью, а не чем-то иным; она, таким образом, связана с бытием этой вещи (*Met.* VII.17 1041b4 и далее, VIII.2 1043a2–4). Если взять пример из *Метафизики* VIII.2, то порог — это не просто дерево или камень, но дерево или камень, который лежит определенным образом; лед — это не просто вода, но вода, застывшая определенным образом; а созвучие — это определенное смешение высокого и низкого тонов. В этих примерах те вещи, которые состоят из материи и формы, не являются сущностями, и потому их формы — это не *energeia* в строгом смысле, но лишь то, что ей аналогично (1043a4–7). Тем не менее эти примеры иллюстрируют утверждение, что материя, взятая помимо формы, лишь потенциально есть то, чем она является актуально, когда рассматривается вместе с формой.

По ходу дела следует заметить, что в этом контексте Аристотель употребляет терминологическую пару «потенциально» и «актуально» двумя разными способами. Когда он говорит, что статуя Гермеса

³⁰ Я сказал «отчасти» составлена, потому что душа есть нечто большее, чем набор способностей; она есть также и действующая причина. Интерпретации различаются в зависимости от того, должны ли и каким образом должны быть согласованы эти два тезиса.

потенциально существует в куске дерева или что половина линии потенциально существует в целой линии, он имеет в виду, что они не существуют актуально, но могут быть доведены до актуальности. Но дерево или камень порога — это уже актуально порог, так же как и тело, упомянутое в определении души как «обладающее в возможности жизнью», уже актуально является живым (как отмечает Аристотель в *De An.* II.1 412b25–26). В данном случае термин «потенциально» используется просто потому, что необходима форма, чтобы эти вещи актуально были тем, что они суть; взятые отдельно от формы, они подобны Гермесу в куске дерева. Конечно, все, что мы встречаем в мире, уже так или иначе обладает формой; мы никогда не сталкиваемся с чем-то только потенциальным. Поэтому в *Метафизике* VIII.6 Аристотель говорит, что «последняя материя и форма — это одно и то же, но одна — в возможности, другая — в действительности» (1045b18–19). Это темное место, но оно, в частности, означает, что последняя форма потенциально есть то, что состоит из материи и формы в том же смысле, в каком дерево или камень — потенциально порог.

Последний тип актуальности — это просто то, что состоит из материи и формы. То, что это актуальность, с достаточной ясностью следует из главных мест, посвященных сравнению потенциальности и актуальности, в *Метафизике* V.7 и IX.6. С другой стороны, Аристотель никогда не называет это сочетание «энергией» и очень редко — «энтелехией», предпочитая говорить, что оно существует в действительности (*ἐνεργεία, ἐντελεχεία*)³¹. Почему же это так, если в других случаях он считал это вполне уместным? Возможно, одной из причин является то, что здесь нет корреляции с *dynamis*. Все другие типы актуальности, которые мы рассматривали, имеют соответствующую *dynamis*: движение (или движимость) коррелирует со способностью двигать (или быть движимым), имманентные акты — с соответствующими потенциями, первая актуальность — с первой потенциальностью, форма — с материей. Верно, что в этих главах то, что состоит из материи и формы, коррелируется с материей по-разному: статуя Гермеса — с каменной глыбой, из которой она сделана; незрелое зерно — с созревшим; «выделанное — с невыделанным». В таких случаях материя рассматривается как пред-

³¹ Об этом сочетании как *entelecheia* см. *Phys.* 213a6–8, *Met.* 1038b4–6, 1044a9. В *De an.* 412b9 этот термин, скорее всего, включает одновременно и составные, и нематериальные сущности.

шествующая стадия во временном процессе становления. Однако, как мы видели, Аристотель не хочет ограничивать различие между потенциальностью и актуальностью такого рода темпоральными примерами, и, в любом случае, материя уже составляет пару с формой. Поэтому он и не говорит о том, что состоит из формы и материи, как об «энергии», хотя по-английски (на аристотелизированном английском!) можно назвать его *actuality*, имея в виду, что это нечто актуально существующее.

Итак, существует пять типов актуальности (то есть действительности) в том смысле, в котором это слово является неопределенным существительным: движение (или транзитивная активность), имманентная активность, первая актуальность, субстанциальная форма и то, что состоит из материи и формы. А теперь вернемся к общему описанию действительности в *Метафизике IX.6*. Цитировавшийся ранее отрывок имеет следующее продолжение: «Не обо всем говорится в одинаковом смысле, что оно есть в действительности, разве только в смысле соответствия одного другому... ибо одни относятся другу к другу, как движение относится к способности, другие — как сущность к какой-нибудь материи» (1048b6–9). Это указывает на то, что множественность «энергии», когда слово употребляется как неопределенное существительное, отражает подобную множественность его использования в качестве наименования некоего вида существования. Движения, активности, способности, формы и составные сущности — это не только различные разновидности вещей; каждое также обнаруживает отличный и уникальный способ быть вполне реальным. Это не значит, что «энергия» в ее более абстрактном смысле является принципиально неопределенной. В каждом случае имеет место некий переход — даже если он может быть выявлен лишь концептуально, а не во времени — от потенциальности к более полной реальности. Поэтому, хотя было бы ошибкой считать, что Аристотель выделяет некий единственный, неуловимый вид реальности посредством абстрактного смысла «энергии» в *IX.6*, он выявляет по крайней мере некий набор типов реальности. И общим у этих типов является их противопоставленность некоторой форме *dynamis* («возможности»)³².

³² Майкл Фреде (Michael Frede, “Aristotle’s Notion of Potentiality in *Metaphysics Θ*,” *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, ed. T. Scaltsas, D. Charles, and M. L. Gill (Oxford, 1994), 173–193) утверждает то же самое относительно значений *dynamis*.

Есть еще один, и более известный, случай, когда Аристотель говорит о наборе понятий, попадающих под одно наименование: это осуждение сущего и единого в *Метафизике* IV.2. Точка зрения, которую он здесь развивает, состоит в том, что бытие и единство вещей в иных категориях, чем сущность, «сходится, как в фокусе», в категории сущности. Не делает ли он аналогичной попытки упорядочить различные типы «энергии», поскольку это слово обозначает некий тип существования? В последних главах Книги IX и в некоторых частях Книги XII, посвященных перводвигателю, можно увидеть убедительные свидетельства именно такой попытки. К этому мы теперь и обратимся.

ПРИОРИТЕТ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Метафизика IX.8 посвящена отстаиванию приоритета действительности по отношению к возможности в трех различных аспектах: в определении (λόγῳ), во времени и по сущности. Аргументы в том, что касается первых двух аспектов, довольно простые. Действительность первична в определении просто потому, что сказать о чем-то, что оно обладает способностью к чему-либо, можно лишь в силу допущения соответствующего вида действительности, так что определение способности, или возможности, по необходимости должно включать отсылку к актуальности (1049b12–17). Этот аргумент нам знаком из «Протрептика». Утверждение, что действительность предшествует возможности во времени, уточняется признанием того, что в некотором смысле она не первичнее: какому-то человеку предшествует материя, из которой он образован, как хлебу — семя, или способное видеть — видящему (1049b19–23). Тем не менее материи, семени и прочему в свою очередь предшествует другое сущее в действительности и такого же вида, из которого они возникли, в соответствии с общим принципом, согласно которому «все, что возникает, становится чем-нибудь из чего-то... что тождественно ему по виду» (1049b28–29)³³. К этому Аристотель присовокупляет еще

³³ Строго говоря, этот принцип относится только к трем типам случаев: естественному порождению сущностей, искусственному производству (как артефактов, так и искусственно вызванных состояний, например, здоровья) и качественному взаимодействию (qualitative interaction). См. *Met.* VII.7–9 (особенно 1034b16–19), *Gen. Anim.* II.1 734a26ff., *Gen. et Corr.* I.5 320b18–22 and I.7 323b25–24a5, и обсуждение этих мест в А. С. Lloyd, “The Principle that the Cause is Greater than its Effect,” *Phronesis* 21 (1976), 146–156, и в Alexander Mourelatos, “Aristotle’s Rationalist Account of Qualitative Interaction,” *Phronesis* 29

один аргумент: как тот, кто учится, должен уже обладать каким-то знанием того, что он изучает, так и какая-то часть становящегося уже должна существовать в процессе становления (1049b29–50a3). В этом аргументе, конечно, есть нечто парадоксальное, но это лишь применение принципа, согласно которому нет такого первого момента изменения, который в свою очередь не был бы следствием бесконечной делимости времени³⁴.

Более важными для нас являются аргументы, призванные показать, что действительность предшествует возможности по сущности. К сожалению, Аристотель не определяет, что он понимает под «предшествованием по сущности», ибо это выражение может иметь два разных смысла. В одном смысле одна вещь предшествует по сущности другой, если она может существовать без этой другой, тогда как эта другая не может существовать без первой³⁵. В таком случае сказать, что действительность предшествует возможности по сущности, будет означать, что вещи, существующие в действительности, могут существовать без тех, что существуют в возможности, но не наоборот. В другом смысле какая-то вещь предшествует по сущности, когда она характеризует более полно осуществленный уровень естественного развития. Аристотель прибегает к этому смыслу, когда в Физике доказывает, что перемещение предшествует по сущности росту и изменению: перемещение присуще животным после других видов движения, и поэтому перемещение предшествует по сущности и «по природе»³⁶. Подобным образом в трактате «О возникновении животных» говорится, что органы, которые развились позднее, предшествуют «по сущности» и «по природе» тем, которые развились ранее, но которые существуют ради этих последних (II.6 742a16–22).

Знакомясь с аргументами Аристотеля в пользу приоритета действительности по сущности, следует иметь в виду оба этих смысла.

(1984), 1–16. В отличие от Мурелатоса я считаю, что в Метафизике VII.7 речь идет о том, что в случае искусственного производства форма продукта *актуально* предсуществует в производителе. Этот момент важен для аристотелевской теологии и философии души, как мы увидим в следующей главе.

³⁴ См. *Phys.* VI.6.

³⁵ *Met.* V.11 1019a3–4, XIII.2 1077b2–3.

³⁶ *Phys.* VIII.7 260b17–19, 261a13–20. Отметим, что в данном случае Аристотель явно отличает этот вид приоритетности от способности к независимому существованию, которую он в другом месте *отождествляет* с предшествованием по сущности.

Первый аргумент (по существу, два связанных друг с другом аргумента) таков:

Но, конечно же, и по сущности действительность переее возможности, прежде всего потому, что последующее по становлению переее по форме и сущности (например, взрослый мужчина переее ребенка, и человек — переее семени, ибо одно уже имеет свою форму, а другое — нет), а также потому, что все становящееся движется к какому-то началу, то есть к какой-то цели (ибо начало вещи — это то, ради чего она есть, а становление — ради цели); между тем цель — это действительность, и ради цели приобретает способность (*Met.* 1050a4–10).

Ясно, что здесь аллюзия на второй из двух возможных смыслов. Аристотель говорит не о том, что мужчины могут существовать без детей, а люди — без семени, но о том, что в каждом случае последнее характеризует более раннюю стадию развития и существует ради первого. Далее он приводит несколько примеров того, что действительность предшествует возможности в этом смысле, включая движение, деятельность и форму, которые соотносятся с соответствующей каждому примеру *dynamis*.

Затем он говорит, что действительность первична «в более важном смысле» (*κυριωτέρας*) (1050b6). Следует сжатое утверждение: «Вечное по своей сущности переее преходящего, и ничто вечное не существует в возможности» (1050b6–8). Судя по всему, в данном случае мы имеем дело с первым смыслом предшествования по сущности. Вечное не является более поздней и зрелой стадией развития преходящего, но оно может существовать помимо преходящего, тогда как обратное невозможно. Возникает вопрос, почему Аристотель считает, что приоритет по сущности вечного по отношению к преходящему касается общей темы приоритета действительности по сущности. Ответ появляется, когда он объясняет, в каком смысле «ничто вечное не существует в возможности». Это истинно в банальном смысле, а именно: то, о чем говорят, будучи вечным, должно существовать в момент говорения. Аристотель же имеет в виду, что ничто вечное не существует в силу возможности существовать, которая была актуализирована. Это становится ясным, когда он далее делает вывод, что если нечто обладает такой возможностью, значит оно также может и не существовать (1050b8–16). Он не уточняет здесь, почему это неприемлемо, но в другом месте указывает на принцип, согласно которому любая возможность, сохраняющаяся бесконечное время, должна быть актуализирована,

так что нечто, обладающее возможностью не существовать, должно в какое-то время не существовать и потому не может быть вечным³⁷. Таким образом, отрицание того, что вечное существует потенциально, означает, что оно существует актуально (ἐνεργεία, 1050b18) в довольно строгом смысле: это «сквозная» актуальность, по крайней мере по отношению к существованию. Поэтому тот факт, что вечное предшествует по сущности преходящему, означает, что действительность предшествует по сущности возможности довольно общим и широким образом.

В ходе этой аргументации Аристотель обозначает более строгую версию различения возможности и действительности — по сравнению с теми, с которыми мы уже встречались. Действительность, о приоритете которой он теперь говорит, не относится к чему-то, что только на время бывает действительным; это относится исключительно к необходимым и вечным сущностям. Как становится ясно из последующего изложения, в качестве вечно существующего он имеет в виду солнце, светила и небо, которые существуют в возможности по отношению к движению, хотя и не по отношению к существованию (1050b20 и далее). Тем не менее для него теперь открывается путь выявить еще более определенный вид действительности, который вообще исключал бы возможность, и предоставить ему особое место в сердцевине своей онтологии.

Прежде чем расстаться с книгой IX, мы должны обратить внимание на еще один случай, когда действительность предшествует возможности. Глава IX.9 начинается с утверждения, что *energeia* «лучше и ценнее», чем даже способность к благу (1051a4–5). Это важное добавление, потому что таким образом впервые говорится, что «энергия» как таковая обладает ценностью³⁸. Этот аргумент прост: каждая способность есть способность к противоположностям, и в этом смысле одно должно быть благим, а другое — злым. Как следствие, благая действительность — лучше, чем возможность, поскольку последняя включает в себя как доброе, так и дурное (1051a5–15). В данном случае можно привести несколько возражений. Почему одна из

³⁷ Этот принцип, что вечно существующая потенциальность должна когда-то стать актуальной, иногда именуется принципом полноты. См. *De Cael.* I.12 и *Gen. et Corr.* II.11. Он широко обсуждался, например: Sarah Waterlow, *Passage and Possibility: A Study of Aristotle's Modal Concepts* (Oxford, 1982), 49–78.

³⁸ В этических сочинениях удовольствие и счастье описываются как *energeia*, но «энергии» как таковой не придается ценности.

противоположностей должна быть благой, а другая — злой? Ответ, по-видимому, заключается в том, что этот аргумент касается исключительно благих возможностей (таких как здоровье и болезнь или строительство и разрушение), потому что только они противоречат утверждению, что действительность внутренне превосходит возможность. Аристотель с очевидностью считает, что такого рода возможности именуются благами по причине одной и только одной из их возможных реализаций³⁹. Другой вопрос: почему доказательство того, что благая действительность лучше, чем возможность, следует считать равносильным доказательству того, что действительность как *таковая* лучше возможности? Возможно, ответ заключается в том, что дурная действительность вообще не является действительностью в собственном смысле, поскольку она не подвигает деятеля к его естественной цели, но отвращает от нее. Если это так, тогда этот аргумент действительно показывает, что действительность как *таковая* лучше, чем возможность, но что действительности, которые являются развитием природы некоторой вещи, лучше чем возможности, которые составляют эту природу.

В любом случае Аристотель удовлетворен тем, что пришел к выводу, к которому стремился. Далее он утверждает, что в вечном не может быть ничего злого (1051a15–21). Этот аргумент можно парафразировать следующим образом: (1) злая действительность хуже, чем способность к злу; (2) поэтому зло по природе последует способности к злу; (3) вечное должно быть свободно от возможности; (4) а поэтому — как следствие (2) и (3) — вечное должно быть свободно от зла. К сожалению, этот аргумент уклончив. Зло по природе последует способности ко злу только в том смысле, что оно хуже, чем возможность. Это не доказывает, что оно последует в том смысле, что может существовать только *благодаря* возможности, что требовалось бы, чтобы сделать указанный вывод⁴⁰. Можно было бы привести и другой аргумент: зло может существовать только благодаря соответствующей возможности (скажем, утверждая, что зло есть лишенность), но Аристотель этого не делает.

³⁹ См. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols. (Oxford, 1924), комментарий к указанному тексту. На самом деле если они так именуются даже по причине более чем одной из возможных реализаций, сам факт причины показывает, что возможность не столь очевидно блага, чем действительности, по отношению к которым она именуется. Поэтому это не представляется серьезной проблемой.

⁴⁰ Росс, комментируя этот пассаж, приходит к такому же заключению.

Хотя аргументы в *Метафизике* IX.9 оставляют желать лучшего, нет никакого сомнения, что выводы здесь сделаны вполне аристотелианские. Трудно себе представить, что такой этический натуралист, как Аристотель, отказался бы от утверждения, что действительность как таковая блага или что актуально существующее вечное является высшим благом. Аристотель вернется к этим темам и будет их обсуждать более подробно и более широко в связи с теологией в XII книге *Метафизики*.

ГЛАВА 2

ПЕРВОДВИГАТЕЛЬ

К настоящему моменту мы проследили две линии развития мысли Аристотеля, касающейся термина *energeia*. Обе ведут свое начало от раннего использования им этого термина в смысле активной реализации способности в отличие от простого обладания способностью. Одна линия обнаруживает, как Аристотель очищает «энергию» от более ранних ассоциаций с движением или изменением (κίνησις), выделяя ее как такой тип активности, который содержит в себе свою цель и может беспрепятственно разворачиваться посредством временного процесса. Вторая линия восходит к раннему различению *energeia* и *dynamis* в смысле способности. Поскольку Аристотель расширяет значение *dynamis*, так что оно охватывает все типы возможности, постольку он, соответственно, расширяет и значение *energeia*, которая включает все типы актуальности. Как мы видели, он даже утверждает, что действительность предшествует возможности в нескольких отношениях, самое важное из которых — это предшествование по сущности. Его доказательство этого последнего утверждения связано с представлением, что то, что существует вечно и необходимо, как, например, звезды и планеты, не обладает возможностью в отношении к существованию. Таким образом, возникает тесная связь между вечностью и необходимостью, с одной стороны, и действительностью, с другой.

Эта связь становится главной темой в Метафизике XII.6–10 — единственном подробном обсуждении Аристотелем перводвигателя¹. В этих главах Аристотель продолжает прилагать усилия к тому, чтобы устранить любую возможность из первых начал, выделяя такой тип действительности, который является более чистым и возвышенным даже по сравнению со звездами и планетами. Но на этом он не останавливается. *Energeia*, которая есть перводвигатель, — это не только действительность без какой-либо остаточной возможности,

¹ В Физике VIII утверждается существование такого рода сущего, но мало сказано о его характере.

но также и действительность именно такого вида, который отличен от *kinēsis* в Метафизике IX.6. Разница, конечно, заключается в том, что это действительность, существующая сама по себе; именно такой смысл добавился после слияния с понятием действительности. Таким образом, обсуждение перводвигателя становится той сферой, в которой Аристотель соединяет две линии своих размышлений об «энергии». В результате возникает новая многообещающая метафизическая концепция — и именно она, более всего другого, стала причиной той притягательности, которую имела «энергия» для позднейших мыслителей, таких как Плотин. И именно поэтому мы должны самым внимательным образом рассмотреть учение Аристотеля о перводвигателе.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ В МЕТАФИЗИКЕ XII

Метафизика XII.6 начинается с доказательства существования перводвигателя. Соответствующую аргументацию можно кратко сформулировать следующим образом. (1) Время не может возникнуть или уничтожиться, ибо это предполагало бы парадоксальный момент до времени или момент после времени. (2) Имея в виду данное Аристотелем определение времени как «числа движения по отношению к предыдущему и последующему» или же любое другое определение, неразрывно связывающее время с движением, движение также не может возникнуть или уничтожиться и потому должно быть непрерывным. (3) Должен быть некий двигатель, являющийся причиной этого непрерывного движения. (4) Этот двигатель не может быть просто тем, что способно быть причиной движения, но должен активно его порождать (*ἐνεργῆσαι* — 1071b17). (5) Даже для этого двигателя недостаточно постоянно действовать, если его сущность предполагает возможность или она сама есть возможность (*ἢ οὐσία αὐτῆς δύναμις* — 1071b18), так как в этом случае этот двигатель может и не существовать, а потому нет и гарантии вечного движения. (6) Поэтому самой сущностью этого двигателя должна быть деятельность (*ἢ οὐσία ἐνέργεια* — 1071b20). В следующем предложении Аристотель говорит так, как будто может быть более одного двигателя, замечая, что «такие сущности должны быть без материи, ведь они должны быть вечными, если только есть хоть что-нибудь вечное» (1071b20–22). Далее говорится о возможности существования более одного двигателя (вплоть до главы XII.8).

Пункты (2) и (3) не стыкуются, потому что тот факт, что движение непрерывно (в смысле — вечно), не предполагает, что какое-либо

одно движение является непрерывным. Аристотель вполне осознавал эту проблему и пытался ее решить в Физике VIII.6. Для нас же гораздо важнее пункт (5). Почему сущность двигателя не должна обладать некоей возможностью, если речь идет не о возможности существования? Почему его сущность не может быть подобна, например, сущностям звезд и планет? Ответ связан с важной идеей, что причина какого-то определенного непрерывного движения сама должна быть неподвижна (*ἀκίνητος*). Аристотель кратко и содержательно аргументирует эту идею в следующей главе. Там, после отождествления непрерывного движения, о котором говорилось в пункте (3), с круговым движением первого неба, он говорит, что «так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет [первое небо], не будучи приведено в движение» (1072a24–25). Здесь апелляция к посылке, подробно обсуждаемой в Физике VIII.5, согласно которой любое движение должно, в конечном счете, восходить к неподвижному двигателю. В конце главы XII.7 говорится о том, что, по существу, является вторым и независимым аргументом в пользу неподвижности перводвигателя, хотя этот аргумент и не представлен в качестве такового. Смысл в том, что двигатель, ответственный за движение неба, не может иметь величину, ибо для того, чтобы двигать неограниченное время, требуется безграничная способность, но ничто ограниченное не обладает безграничной способностью; и, конечно, не может быть никакой неограниченной величины (1073a5–11). Из этого Аристотель делает вывод, что двигатель лишен частей и неделим, но с тем же успехом он может сделать вывод, что он неподвижен, поскольку ничто, лишенное величины, не может быть подвижно².

Поскольку перводвигатель в существенном смысле неподвижен, он лишен способности претерпевать какие-либо изменения, включая даже перемещение, которое претерпевают небесные тела. В этом смысле его сущность есть действительность. Однако, кроме способности претерпевать изменения, существуют и способности действовать. Если мы допустим, что единственной способностью двигателя действовать является способность двигать первое небо — равно как и способность мыслить, как мы это вскоре увидим, — тогда его сущность есть действительность и в другом смысле: все его способности действовать все время в полноте реализуются. Почти не может быть

² Этот принцип — что ничто, лишенное величины, не является подвижным — дважды утверждается в Физике VIII (257a33–b1, 267a22–23) и отстаивается в Физике VI.4.

сомнения в том, что это и есть точка зрения Аристотеля, потому что сразу после приведения аргументов в пользу существования перводвигателя он противопоставляет его тому, что способно действовать, но не действует (1071b23 и далее). И все же немаловажно отметить, что ни в Физике, ни в Метафизике он не ограничивает способности перводвигателя двумя указанными выше. Что бы он сказал, если бы у него потребовали доказательств? Он мог бы прибегнуть к аргументу от простоты объяснения: движение первого неба — это единственное, что побуждает нас постулировать существование перводвигателя, а поэтому приписывать ему иные способности было бы необоснованным усложнением. Однако на этом основании даже умозрение, которое сам Аристотель приписывает перводвигателю, должно выглядеть подозрительным. Быть может, более важным было бы просто соображение, что дополнительные виды деятельности угрожали бы самодостаточности и свободе от забот, что для Аристотеля, как и вообще для всей греческой философской традиции, составляет существенный аспект божественной жизни. На это следует обратить внимание, потому что это является одним из указаний на то, что теория Аристотеля о перводвигателе опирается совсем не только на философские аргументы, но также и на невысказанные теологические посылки.

Как бы то ни было, в следующей главе даже деятельность перводвигателя по приведению в движение неба вроде бы предается забвению. Для того чтобы объяснить, как можно двигать, оставаясь неподвижным, Аристотель приводит в пример предметы мысли и желания, которые именно это и делают. К этому он добавляет, что высшие предметы мысли и желания тождественны друг другу: первая простая сущность, существующая в действительности (*ἡ οὐσία πρώτη ἡ ἀπλή καὶ κατ' ἐνέργειαν* — 1072a31–32). В этом отождествлении простой сущности, существующей в действительности, с высшим предметом желания вновь обнаруживается та смысловая линия, которая присутствует в Метафизике IX.9: это допущение, что действительность как таковая является благой и что чистая действительность является благой в высшей степени. Аргументация, приводимая Аристотелем в пользу этой идеи в указанной главе, основана на адаптации пифагорейской таблицы противоположностей. Одна колонка этой таблицы содержит фундаментальные положительные качества, такие как бытие, единство и покой, а другая — соответствующие отрицательные качества, такие как небытие, множество и движение. Простая сущность, существующая в действительности, — это первый элемент в позитивной колонке, ибо как сущность она существует *par excel-*

lence, а в качестве простой обладает единством. Более того, поскольку эта колонка представляет также и то, что является умопостигаемым, такая сущность есть высший предмет мысли. В то же время предмет желания — это прекрасное (*τὸ καλόν*). Красота также присутствует в позитивной колонке, так что высшим предметом желания должно быть то, что является первым в этой колонке, а именно простая сущность, высший предмет мысли (1072a27–b1).

Эта аргументация примечательна платонизмом ее выводов. Как и Прекрасное в «Пире», простая сущность, существующая в действительности, не только в высшей степени реальна: она еще и в высшей степени прекрасна. Ибо для Аристотеля, не менее чем для Платона, красота, реальность и умопостигаемость сходятся в едином фокусе на вершине реального. Это важный момент, к которому я вернусь ниже³.

Прежде всего я хотел бы обратить внимание на принципиальный поворот, который следует за этим аргументом. В оставшейся части XII.7 речь идет о том, что перводвижитель является высшим предметом желания, но с другой точки зрения: с точки зрения, так сказать, того, что это такое — быть перводвижителем. Соответственно, и акцент смещается с рассмотрения перводвижителя как предмета желания — к рассмотрению его как образца для подражания. О перводвижителе говорится, что «жизнь его — самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. В таком состоянии он всегда (у нас этого не может быть), ибо его деятельность есть также удовольствие (*ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τοῦτου*)» (1072b14–16). Это знаменательный поворот. Сказанное до этого подготовило нас к тому, чтобы думать,

³ Аристотель добавляет еще один аргумент в пользу благости перводвижителя — более характерный для его собственного подхода. Перводвижитель «есть необходимо сущее; и поскольку он необходимо сущее, он существует надлежащим образом (*καλῶς*)» (1072b10–11). Это краткое утверждение следует читать в свете сказанного в *Метафизике* V.5, что вещи, необходимые в строжайшем смысле и потому вечные и неподвижные, не подвержены воздействию чего-либо принуждающего или противного их природе (1015b9–15). Ясно, что Аристотель хочет внушить нам мысль, что полностью осуществить свою собственную природу *значит* просто существовать хорошо. Таким образом, этот аргумент можно воспринимать как краткое изложение его этического натурализма. Однако он едва ли создает независимое основание для этого натурализма; в конце концов, вопрос о том, является ли природа перводвижителя сама по себе благой — так что ее осуществление есть *безусловное* благо, а не только благо для перводвижителя — это вопрос, который вполне разумно поставить.

что перводвигатель — это лишь причина движения или, возможно, в своей роли конечной причины — своего рода абстрактный принцип. Теперь же нам говорят, что он обладает жизнью и мыслит — ибо, конечно, как объясняет Аристотель, отсылка к самой лучшей человеческой жизни — это именно отсылка к «активному мышлению», или умозрению (θεωρία — 1072b24). И только после утверждения, что перводвигатель живет и мыслит и что его жизнь и мышление — это своего рода деятельность и удовольствие, Аристотель называет его Богом (1072b25ff).

Поворот к представлению, что перводвигатель есть живое и мыслящее существо, завершается посредством еще одного, более тонкого, поворота. В предыдущем абзаце я перевел фразу ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τοῦτου как «его деятельность есть также удовольствие». В оксфордском переводе эта фраза переведена следующим образом: «его действительность есть также удовольствие». На самом деле ни тот, ни другой перевод не является адекватным. В этой фразе Аристотель, судя по всему, имеет в виду единую недифференцированную действительность, которую представляет собой перводвигатель как деятельность⁴. То, что перводвигатель является в некотором смысле деятельным, было принято как данность еще в рамках начальной аргументации, согласно пункту (4). Вопрос в том, что это за вид деятельности, который не предполагает никакого соотношения с возможностью. Проводимое Аристотелем различие между *energeia* и *kinēsis* указывает на такие виды деятельности, как мышление и зрение, которые являются завершенными в каждый момент и потому не обладающими возможностью по отношению к некоторой, пока еще не достигнутой цели. Но зрение и другие деятельности, связанные с восприятием, разумеется, в данном случае не подходят, поскольку они имеют место только в воплощенных организмах и требуют наличия внешнего объекта. Согласно теории, изложенной в *De Anima* III.4–5, мышление свободно от такого рода ограничений. И потому вполне естественно, что Аристотель обратился к мышлению, чтобы довершить свою картину перводвигателя как вечно деятельного. Это

⁴ Поэтому, кстати, это утверждение не следует воспринимать (как это иногда делается) как возврат к теории, содержащейся в *Nic. Eth.* VII, согласно которой удовольствие есть деятельность. Аристотель вполне мог это написать, в то же время считая, что вообще удовольствие «завершает» деятельность или «следует» за ней (как он делает в *Nic. Eth.* X.4–5); просто перводвигатель является исключением из этого правила, поскольку в нем невозможно различить отдельные стадии деятельности и ее завершения.

прекрасно согласуется с представлением, что божественная жизнь в высшей степени блаженна, потому что для Аристотеля аксиоматичным является то, что «умозрение — самое приятное и самое лучшее» (1072b24).

Все это оставляет без ответа один вопрос: что происходит с деятельностью перводвигателя, когда он приводит в движение первое небо? Не предполагается ли, что эта кинетическая деятельность и деятельность умозрения — одно и то же? Если да, то как это может быть? Или же Аристотель просто силой соединил свою метафизику со своей теологией, введя в свое учение о перводвигателе набор атрибутов, заимствованных из более традиционных представлений о Боге?

ЧТО СОВЕРШАЕТ ПЕРВОДВИГАТЕЛЬ?

Обычно на эти вопросы отвечают следующим образом. Хотя в Физике VIII перводвигатель есть действующая причина движения первого неба, в Метафизике XII это уже не так: здесь Аристотель улучшает свою теорию, отводя перводвигателю лишь функцию целевой причины. Можно лишь предполагать, что побудило его к этому изменению: возможно, он понял, что странно постулировать нематериальную действующую причину; или, быть может, он нашел трудным примирить деятельность как действующую причину с существованием перводвигателя как чистой действительности. Как бы то ни было, в Метафизике перводвигатель движет первое небо лишь в том смысле, что он есть образец совершенства, которому небо желает подражать. Поскольку небо — это материальная вещь, оно естественно не может достичь совершенного тождества ума, акта мышления и объекта мышления, то есть того, что является вечным состоянием божественного ума. Однако, будучи включенным в вечное круговое движение, оно оказывается не лишено другой, лучшей доли, ибо такое движение есть ближайшее подобие созерцания, возможного для материального тела⁵.

Эта интерпретация требует подтверждения. Аристотель действительно рассматривает перводвигатель как целевую причину; и, как мы видели, он не только ставит его первым среди предметов мысли

⁵ Более полно об этом взгляде см. *Aristotle's Metaphysics*, vol. 1, CXXXIII и далее; Joseph Owens, "The Relation of God to World in the *Metaphysics*," *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, ed. Pierre Aubenque (Paris, 1979), 207–228; Lloyd Gerson, *God and Greek Philosophy* (London and New York, 1990), 120–141. Подробный обзор мнений — во введении к Leo Elders, *Aristotle's Theology: A Commentary on Book Λ of the Metaphysics* (Assen, 1972).

и желания, но и ясно утверждает, что он «движет как предмет любви» (κινεῖ ὡς ἐρώμενον — 1072b3). В главе XII.8 эта теория распространяется на двигатели планет и утверждается общий принцип, согласно которому «всякую сущность, не подверженную ничему и самое по себе достигшую наивысшего, надо рассматривать как цель (τέλος)», и в качестве цели каждая такая сущность производит движение (1074a19–23). Верно и то, что такое вечное круговое движение есть ближайшее подобие созерцания, возможное для материального тела. Как Аристотель объясняет в Физике VIII.9, круговое движение обладает тем уникальным качеством, что «каждая точка одинаково и начало, и середина, и конец» (265a34); таким образом, круговое движение подобно божественной мысли в силу своей однородности и способности вечно продолжаться, не стремясь к изменению состояния. Несомненно, именно по этой причине в *De Caelo* II.12 Аристотель представляет круговое движение звезд и планет как средство, благодаря которому они достигают «наилучшего» (292b10), или «божественного начала» (292b22).

Тем не менее этот общепринятый взгляд на учение о перводвигателе вызывает серьезные возражения. Главные из них — следующие⁶.

(1) Если перводвигатель не является действующей причиной, почему Аристотель этого не говорит? Проблема не просто в том, что он не уведомил нас, что его взгляды изменились со времени написания Физики; такие не обозначенные перемены — довольно обычное дело. Все дело в том, что Метафизика XII.6 сама по себе порождает у читателя ожидания того, что обсуждаемое сущее есть действующая причина движения, отвечающего за время. Такие утверждения, как «если это начало не будет деятельным (ἐνεργῆσει), движения не будет» (1071b17), без всякого сомнения, правильнее всего истолковывать как указания на действующую причину. Многое из сказанного в XII.6 повторяется в XII.10, где Аристотель критикует платоников за то, что они не говорят о начале движения. Там он снова утверждает, что первоначало должно быть «действующей и движущей причиной» (ποιητικὸν καὶ κινήτικόν — 1075b31); и здесь нет никакого

⁶ Большинство этих возражений заимствованы из W.J. Verdenius, “Traditional and Personal Elements in Aristotle’s Religion,” *Phronesis* 5 (1960), 56–70; Thomas De Koninck, “La ‘Pensée de la Pensée’ chez Aristote,” *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, ed. Thomas De Koninck (Paris, 1991), 69–151; Sarah Broadie, “Que fait le premier moteur d’Aristote?” *Revue philosophique* 183 (1993), 375–411. Порядок изложения и некоторые детали — мои.

намека на то, что эти слова имеют какое-то иное значение, по сравнению с обычным⁷.

(2) Сказанное в начале XII.6 требует, чтобы перводвигатель действовал не просто каким-то образом, но именно таким образом, который является причиной движения первого неба. Считать, что это требование исполняется благодаря нозтической деятельности перводвигателя, можно, лишь объяснив, как результатом этой деятельности становится вечное круговое движение. Общепринятый взгляд предполагает такое объяснение, однако следует подчеркнуть, что это объяснение сконструировано самим интерпретатором. Аристотель говорит только то, что перводвигатель движет как предмет мышления и желания; он не уточняет, каким образом результатом такого рода деятельности становится вечное круговое движение неба. Придерживаясь общепринятого взгляда, мы должны допустить, что Аристотель ставит читателя перед необходимостью заполнить разрыв в его объяснении, хотя при этом Аристотель подробно останавливается на других пунктах своего учения (например, таких, как природа божественного мышления).

(3) Кроме того, объяснение, даваемое по этому вопросу приверженцами общепринятого взгляда, проблематично. Поскольку Аристотель подчеркивает, что перводвигатель является высшим предметом мышления и желания, можно предположить, что для него небо обладает способностью умственного постижения перводвигателя⁸. Если небо способно к этому, значит оно, конечно же, в какой-то степени обладает и способностью к умозрению. Почему же оно тогда не подражает перводвигателю наиболее непосредственным способом из возможных: умственно созерцая то, что созерцает перводвигатель? Даже если оно не может созерцать в полноте или непрерывно — так, как

⁷ Следует отметить, что *ποικητικόν* и *κινητικόν* в данном случае связаны таким образом, который предполагает, что здесь они почти синонимы. Это противоречит мнению Андре Лакса, что в XII.6 (особенно во фразе *ποικητικόν ἢ κινητικόν* — 1071b12) они выступают как взаимоисключающие. См. André Laks, "Metaphysics Λ 7," *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, ed. Michael Frede and David Charles (Oxford, 2000), 242.

⁸ Это подтверждают основные современные приверженцы стандартного взгляда (например, Росс, Оуэнс), равно как и древние комментаторы, хотя последние руководствовались при этом в основном желанием согласовать Метафизику с *De Caelo*. См. H.A. Wolfson, "The Problem of the Souls of the Spheres, from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler," *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962), 67–93.

перводвигатель, все же несовершенное умозрение было бы большим приближением к совершенству божественной жизни, чем любое пространственное движение. В аналогичной ситуации находятся и человеческие существа, которые также неспособны к совершенному умозрению, но могут подражать Богу несовершенным образом, умственно созерцая в той сильной степени, на какую они способны, как это объясняется в Никомаховой этике X.7–8.

(4) Помимо начала XII.6 и конца XII.10, в *Метафизике* XII есть еще два места, в которых, по-видимому, перводвигатель понимается как действующая причина. Первый — это сказанное в конце XII.7, что поскольку перводвигатель обладает беспредельной силой, он не может иметь величину. Это с очевидностью свидетельствует о том, что перводвигатель должен быть действующей причиной, ибо конечная причина вообще не нуждается в том, чтобы обладать силой, кроме как в метафорическом смысле, в данном случае неуместном. Второе место — это начало XII.10, где Аристотель развивает аналогию между отношением перводвигателя к космосу и отношением военачальника к его войску. Эта аналогия ниже обсуждается более подробно, однако, взятая в своем первичном значении, она с очевидностью предполагает, что перводвигатель непосредственно и намеренно воздействует на космос ради установления порядка, так же как военачальник воздействует на свое войско⁹.

(5) Наконец, согласно общепринятому взгляду, Аристотель на самом деле не дает оснований для вывода, что перводвигатель существует. Ибо если единственная функция перводвигателя — служить первому небу идеалом для подражания, почему он должен быть реальным? Возможно, небо само по себе просто постулирует этот идеал или верит в то, что этот идеал реален, но при этом ошибается. Этой трудности можно избежать, если считать, что подражание неба перводвигателю является несознательным, как это имеет место, например, в случае с подражанием элементов небесным телам (*Met.* IX.8 1050b28–30). Однако в таком случае игнорируется присутствующий в XII.7 акцент на том, что перводвигатель есть предмет мышления и

⁹ *Gen. et Corr.* II.10 336b32–35 — другой пример утверждения, что Бог непосредственно воздействует на космос, хотя оно тоже является отчасти метафорическим. В более общем смысле Аристотель нередко связывает Бога и природу таким образом, который предполагает, что Бог воздействует на мир (например, *De Cael.* 271a33, *Pol.* 1326a32); ср. Verdenius, “Traditional and Personal Elements,” 61–62.

желания, и сказанное о движении как предмете любви редуцируется до метафоры.

Если иметь в виду эти трудности, то нет сомнения в том, что, при прочих равных условиях, толкование, согласно которому перводвигатель есть как действующая, так и целевая причина, предпочтительнее, чем толкование, согласно которому он есть лишь целевая причина. Задача в том, чтобы предложить такую интерпретацию, которая будет соответствовать тексту и обнаружит убедительность и разумность позиции Аристотеля.

МЫШЛЕНИЕ, МЫСЛЯЩЕЕ САМО СЕБЯ

Чтобы это сделать, вернемся тексту в XII.7, который следует непосредственно за утверждением, что жизнь перводвигателя — «самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время» (1072b14–15). Это решающий момент, когда Аристотель впервые приписывает перводвигателю мышление. После небольшого отступления, касающегося превосходства удовольствия от деятельности по сравнению с удовольствием от предвкушения, далее говорится:

А мышление, каково оно само по себе (ή νόησις ή καθ' αὐτήν), обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление — на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя (αὐτόν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ): он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его — одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен (ἐνεργεῖ) он, когда обладает предметом мысли, так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и самое лучшее (1072b18–24).

Слова «мышление, каково оно само по себе» указывают на то, что речь здесь идет о мышлении, взятом вне ограничений человеческой мысли, как, например, необходимости мыслить образами, о чем говорится в *De anima* III.7–8. Когда мышление существует в таком, более чистом, виде, как сообщает нам Аристотель, оно по необходимости «обращено на само по себе лучшее». Хотя это утверждение не подтверждено никакими аргументами, оно вполне естественно, если учитывать отождествление «мышления, каково оно само по себе» с божественным мышлением, о чем свидетельствует сам контекст этого текста. Полагать, что божественное мышление не является блаженным, было бы нечестиво, а для того, чтобы оно

было блаженным, нужно, чтобы оно было обращено исключительно на лучшее¹⁰.

Для нас в этом отрывке важно утверждение, что ум в своем активном состоянии не только обладает своим предметом, но и становится тождественным с ним, так что «мыслит сам себя». Мы можем сравнить это утверждение со сказанным в *De Anima* III.4 в контексте описания человеческого мышления:

Когда ум становится каждым [мыслимым] в том смысле, в каком говорят о сведущем как о действительно знающем (ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν) (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь сам на себя), тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как [в возможности] до обучения или приобретения знания, и тогда он способен мыслить сам себя (αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν) (429b5–9).

Это место отличается от соответствующего места в *Метафизике* тем, что здесь различается ум в первой потенции и во второй потенции, тогда как в *Метафизике*, по-видимому, речь идет об уме во второй потенции и во втором акте. (В *De anima* выражена готовность даже ум во второй потенции отождествить с его предметом, хотя, без сомнения, такое отождествление паразитирует на отождествлении ума и его предмета во втором акте.)¹¹ Однако главное заключается в том, что в *De anima* не менее, чем в *Метафизике*, тождество ума и предмета мышления предполагает, что ум в состоянии активного мышления «мыслит сам себя». Это важно для толкования того места из *Met.* XII.7, которое мы уже разбирали. Утверждение, что божественный ум «мыслит сам себя», часто рассматривали как окончательное описание божественного мышления, так что в результате Бог Аристотеля оказывался вовлеченным в своего рода нарциссическое самосозерцание или (в более изощренной версии) в «чисто рефлексивное формальное мышление»¹². Такое понимание трудно согласовать с утверждением,

¹⁰ См. также *Met.* XII.9 1074b23–26. Представление о том, что для того, чтобы быть вполне блаженной, мысль должна быть обращена на лучшее, Аристотель не только не обосновывает, но он даже не сознает со всей ясностью, что придерживается такого представления. Это еще один пример невыраженного теологического допущения.

¹¹ Далее в *De anima* есть несколько упоминаний о тождестве ума во втором акте (430a4, 431b17; ср. 430a20, 431a1).

¹² Выражение Майкла Уэдина: Michael Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle* (New Haven and London, 1988), 243. Примечательно, что хотя оно

что жизнь перводвигателя — «самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время». Приведенный отрывок из *De anima* позволяет преодолеть эту трудность. Слова о том, что божественный ум «мыслит сам себя», нельзя воспринимать как окончательное описание того, что он делает, так как даже человеческий ум в активном состоянии «мыслит сам себя»; это не более чем неизбежное следствие тождества активно-го ума и его предмета¹³.

Важно прояснить природу этого тождества. Аристотель, конечно, сознавал, что в определенном смысле ум не становится тождественным своему предмету. Когда кто-то мыслит камень, в душе находится не сам камень, а его форма (*De An.* III.8 431b26–29). Это не является препятствием для отождествления ума и его предмета, ибо, строго говоря, предмет мышления (τὸ νοητόν или τὸ νοούμενον) есть форма. Это главная тема *De anima* III.4, особенно в конце главы, где Аристотель возвращается к вопросу о тождестве ума со своим предметом и способности ума мыслить самого себя.

Ум мыслим так же, как все другое мыслимое. Ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же... Но у материальных предметов каждое мыслимое имеется лишь в возможности. Поэтому ум не будет присущ таким предметам (ведь ум есть возможность таких предметов без материи), но ему мыслимое будет присуще (430a2–9).

Утверждение о том, что все материальные предметы потенциально являются предметами мысли, — это отсылка к учению Аристотеля, согласно которому умопостигаемое содержание вещи пребывает в ее форме, в то время как материя *qua* материя не может быть предметом мышления¹⁴. То обстоятельство, что материальный предмет прежде мышления о нем является предметом мысли лишь в возможности, с достаточной ясностью указывает на то, что предмет мысли — это не то, что состоит из материи и формы в его целости, но только фор-

играет важную роль в интерпретации Уэдина, он не объясняет его более подробно.

¹³ См. также: Richard Norman, “Aristotle’s Philosopher-God,” *Phronesis* 14 (1969), 63–74. Уэдин подробно критикует Нормана в Wedin, *Mind and Imagination*, 229–245. Одна из моих задач — предложить интерпретацию, подобную интерпретации Нормана, но так, чтобы отвести возражения Уэдина.

¹⁴ См., например: *Met.* VII.10 1036a8–9, VII.11 1036a28–29, 1037a27, VII.15 1039b27–1040a2.

ма, что требует акта мысли как перехода от возможности к полной действительности.

Этот отрывок вводит важное ограничение, в соответствии с которым тождество ума и его предмета относится только к нематериальным вещам. Такое же ограничение повторяется в Метафизике XII.9. В первой части главы говорится, что, поскольку ум является «наиболее божественным из всего, являющегося нам» (1074b16), он должен «мыслить себя самого», так как в противном случае было бы нечто более достойное, чем он, а именно — то, что он мыслит. Кульминацией этих рассуждений является знаменитое провозглашение того, что «мышление его есть мышление о мышлении» (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις — 1074b34). Далее Аристотель указывает на некоторую трудность: разве знание не является всегда знанием чего-то, а не себя, и разве акт мышления (ἡ νόησις) и предмет мышления (τὸ νοούμενον) — не разные вещи? На это он отвечает:

Но не есть ли в некоторых случаях само знание предмет [знания]: в знании о творчестве предмет — сущность, взятая без материи, и суть бытия, в знании умозрительном — определение и мышление. Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью (1074b38–1075a5).

Здесь снова говорится, что ум и предмет мысли тождественны в том случае, если речь идет о нематериальных вещах; но это тождество вдобавок распространено на акт мышления. Это немаловажное дополнение. Целью ограничения сферы этого тождества является выделение таких предметов мысли, которые не существуют независимо от ума и суть лишь акты мышления самого ума. Это формы, являющиеся предметом творческого и умозрительного знания. В некотором смысле (как только что было сказано) они суть лишь предметы мысли, однако Аристотель готов согласиться с устоявшимся словоупотреблением и рассматривать их подмножество класса *noēta* в том смысле, в котором обычно употреблялся этот термин. Принимая во внимание это ограничение, нетрудно понять, что такое тождество предмета мысли и акта мышления. Мы уже видели, что предмет мысли требует акта мышления как перехода от возможности к полной действительности. Но, конечно, этот процесс не предполагает какого-либо физического изменения, поэтому объяснение того, почему этот акт является потенциальным в одном состоянии и актуальным в другом, может состоять только в том, что в своем актуализированном состоя-

нии он тождественен акту, в котором он является мыслью. В сущности, Аристотель распространяет на отношение между *noēton* и *noēsis* сказанное в *De anima* III.2 по поводу отношения между *aisthēton* и *aisthēsis*: «действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны» (425b26–27)¹⁵.

Несколько более трудным для понимания представляет собой тождество активного ума и его собственных актов мышления. Решающим моментом здесь является ограничение, касающееся *активного* ума. Аристотель мыслит совсем не в духе Юма; он не считает, что разум — это просто некий набор мыслей, ибо ум в первой и второй потенции есть постоянная сила души. Но он согласился бы с Юмом, что если посредством интроспекции наблюдать разум в действии, ничего, кроме ряда мыслей, обнаружить нельзя. Во втором акте ум представляет собой просто свои собственные акты мышления; чем еще он может быть?

Поскольку ум в активном состоянии — это его собственные акты мышления, а его акты мышления — это предметы его мысли, отсюда следует, что в активном состоянии ум есть свой собственный предмет. Это довольно парадоксальный вывод, но он осложняется, если мы вспомним, что предметы мысли суть также формы. Означает ли это, что когда два человека мыслят одни и те же формы, их умы становятся тождественными? Здесь мы сталкиваемся с одним из примеров того, как предубеждения Аристотеля расходятся с нашими. Во времена Аристотеля в греческом языке слово ум (*νοῦς*) практически никогда не употреблялось во множественном числе¹⁶. У двух человек две души или даже две разумные части души, но они не обладают двумя умами. Поэтому для Аристотеля было вполне естественно написать в конце *De anima* III.5:

Знание в действии (ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη) есть то же, что его предмет. Знание же в возможности у отдельного человека, но не знание вообще, по времени предшествует [знанию в действии]. Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только су-

¹⁵ О том, что *aisthēsis* здесь означает акт чувствования, а не способность чувствовать, свидетельствуют приведенные далее примеры. Само по себе сказанное в *De An.* III.2 есть лишь применение общей идеи, высказанной в *Phys.* III.3, о тождестве действительности действующего и претерпевающего.

¹⁶ Согласно Стивену Менну (Stephen Menn, "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good," *Review of Metaphysics* 45 (1992), 554), компьютерный поиск показывает, что первым автором, который регулярно употреблял «ум» во множественном числе, был Плотин.

существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, преходящ (430a19–25).

Нет необходимости распутывать в этом тексте все узлы, чтобы признать, что Аристотель рассматривает актуальное знание как бессмертное и непреходящее. Однако «у нас нет воспоминаний»; ум не является бессмертным в индивидуальном измерении, как, скажем, души в «Федоне»¹⁷. Бессмертным является лишь ум в действии. В этой связи важно понимать, что в *Метафизике* XII.9 речь идет совсем не только о божественном уме. Конечно, и об этом тоже, но лишь потому, что здесь также обсуждается ум во втором акте, когда бы и в какой бы форме это ни происходило¹⁸. Верно, что Бог, будучи всецело в действии, тождествен этому активному уму, но то же справедливо и по отношению к человеческому уму, когда он достигает совершенного осуществления и в той степени, в какой он его достигает. Поэтому ответ на вопрос, становятся ли тождественными умы двух человек, мыслящих одни и те же формы, должен быть утвердительным. Но, конечно, здесь и подвох, потому что два человека никогда (или редко?) не мыслят всецело и точно одни и те же формы — в силу дискурсивной природы человеческой мысли. Но даже если бы это было так, остается потенциальный аспект их умов — в ожидании восстановления множественности тогда, когда момент совпадения пройдет.

Какой вывод можно сделать относительно нозтической активности перводвигателя? Перводвигатель «мыслит сам себя» только в том смысле, в каком все активные умы мыслят самих себя. Непосредственными предметами из созерцания являются формы, предметы творческого и умозрительного знания. Именно поэтому жизнь

¹⁷ Иной вариант расстановки пунктуации и перевода этого места был предложен Виктором Кэстоном: Victor Caston, "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal," *Phronesis* 44 (1999), 199–227. Но даже с точки зрения Кэстона, актуальное знание остается бессмертным и вечным, в то время как не существует никакого личного бессмертия.

¹⁸ Оксфордский перевод начала XII.9 таков: «the nature of the divine thought involves certain problems» [русск. пер.: «а относительно (высшего) ума возникают некоторые вопросы»]. Не только греческого *nous* или *noēsis*, но и слова «высший» в этом предложении нет. Верно, что в следующем предложении ум именуется «the most divine of phenomena» [русск. пер.: «наиболее божественным из являющегося нам»], однако это никоим образом не предполагает, что имеется в виду только божественный ум. И только в конце главы речь заходит о божественном мышлении.

перводвигателя — «самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время», и это является очевидной отсылкой к человеческому постижению форм¹⁹. В то же время в силу тождества ума и его объекта перводвигатель *есть* также и просто формы, которые таким образом вечно существуют в действительности. Это самобытные формы, «первая простая сущность, существующая в действительности».

Все это порождает определенную трудность. Конечно, если божественный разум мыслит многие формы, он должен мыслить их либо последовательно, и в этом случае он не бесстрастен, либо все вместе, и тогда (имея в виду тождество ума и его предмета) он не является простым. Аристотель озадачивается этой проблемой в конце главы XII.9.

Кроме того, остается вопрос: есть ли постигаемое мыслью нечто составное (*εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον*)? Если да, то мысль изменялась бы, переходя от одной части целого к другой. Но разве то, что не имеет материи, не неделимо? Так же как обстоит дело с человеческим умом, который направлен на составное, в течение определенного времени (у него благо не в этой или другой части [его предмета], а лучшее, будучи чем-то отличным от него, у него — в некотором целом), точно так же обстоит дело с [божественным] мышлением, которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности (1075a5–10).

Представляется, что эта аргументация имеет следующий смысл. Все, что не имеет материи, является неделимым, но не все, что не имеет материи, является несоставным. Пример — человеческий ум: он неделим как не имеющий материи, и все же в силу того, что ему требуется время, чтобы достичь своего блага, его можно рассматривать как сочетание его состояний или активностей во множестве различных моментов. Однако божественный ум есть свое собственное благо, поскольку у него нет иной цели, кроме как мыслить себя самого. Поэтому он несложен в том смысле, что в каждый момент он в полноте является тем, чем он является в любой другой момент или во все моменты, взятые вместе; нет необходимости, так сказать, суммировать все его моменты во времени, чтобы дать полное описание того, чем он является.

¹⁹ См. *Nic. Eth.* X.7–8, где говорится, что человеческая жизнь блаженна постольку, поскольку она уподобляется (*ὁμοιωμά τι* — 1178b27) активности божественного созерцания. См. также *Met.* I.2 983a5–983a10, где о науке, знании причин и первоначал, говорится, что она «могла бы быть или только, или больше всего у Бога».

Этот аргумент снимает первый вариант решения дилеммы, отрицающая существование временной последовательности в божественном мышлении. Однако он ничего не говорит о втором варианте и тем самым оставляет возможность того, что божественный ум является сложным в том смысле, что он одновременно мыслит (а потому и представляет собой) многообразие форм. Хотя Аристотель не рассматривает этот вопрос в *Метафизике XII*, элементы его решения содержатся в *De anima III.6*. Здесь Аристотель различает актуальную и потенциальную неделимость: протяженное, например линия, говорит он, является актуально неделимым, когда оно мыслится умом, рассматривающим неделимое как целое (430b6–10). Это озадачивает, потому что можно мыслить протяженное как всегда актуально делимое, так что предикат «неделимое» просто неуместен. Однако важно помнить, что акт мышления возводит форму, присутствующую в протяженном, на уровень актуальности, который выше, чем тот, на котором она находится в одном только протяженном. Ясно, что Аристотель стремится показать нам, что форма протяженного, мыслимая как единство, в действительности обладает единством, так что *на этом уровне актуальности* протяженное действительно неделимо.

Нетрудно заметить, как это различие может быть использовано для того, чтобы разрешить проблему множественности предметов божественной мысли. Множество форм, созерцаемых божественным разумом, постигаются им как единство. Поэтому они существуют на этом уровне единства, несмотря на то, что наш разум по необходимости постигает их как некое множество. Как я уже отмечал, Аристотель не делает явно такой вывод, но, как представляется, у него нет причин не делать его и тем самым предлагать убедительный способ преодоления трудности, связанной с очевидной множественностью предметов божественной мысли²⁰.

ПЕРВОДВИГАТЕЛЬ КАК ДЕЙСТВУЮЩАЯ ПРИЧИНА

Теперь посмотрим, проливает ли такое понимание нозтической активности перводвигателя какой-либо свет на его кинетическую активность. Мы уже отмечали, что Аристотель описывает перводвигатель как высший предмет мысли, высший предмет желания и высшее реально существующее. Конечно же, сомнительно, чтобы божественный ум заслуживал таких именовании, будь он не что иное, как «чи-

²⁰ В данном случае я следую за Джонатаном Лиаром: Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge, 1988), 303–306.

сто рефлексивное формальное мышление». Главное преимущество предложенной здесь интерпретации состоит в том, что она позволяет рассматривать возвышенный статус, придаваемый Аристотелем перводвигателю, как прямое следствие его описания божественного мышления. Конечно, форма является принципом умопостигаемости, а потому поскольку божественный ум мыслит формы и *есть* эти формы, постольку он должен быть в высшей степени умопостигаемым. Форма также внутренне желательна, она есть принцип завершенности, стремление к чему присуще естественным объектам; как замечает Аристотель в Физике, материя желает формы так же, как женское начало — мужского и безобразное — прекрасного (192a22–23). Наконец, форма есть сущность: это с трудом давшееся открытие, являющееся главной темой Метафизики VII, где форма есть «первая сущность», предвосхищение описания перводвигателя как «первой простой сущности, существующей в действительности»²¹.

И тогда перводвигатель в известном смысле приводит в движение не только первое небо, но все вещи как предмет любви, поскольку все вещи стремятся осуществить свою форму. Таков главный смысл аналогии между перводвигателем и военачальником в главе XII.10.

Надо также рассмотреть, каким из двух способов содержит природа мирового целого благо и наилучшее — как нечто существующее отдельно и само по себе или как порядок. Или же и тем и другим способом, как у войска? Ведь здесь и в самом порядке — благо, и сам предводитель войска — благо, и скорее даже он: ведь не он зависит от порядка, а порядок — от него. [В мировом целом] все упорядочено определенным образом, но не одинаково: и рыбы, и птицы, и растения; и дело обстоит не так, что одно не имеет никакого отношения к другому; какое-то отношение есть. Ибо все упорядочено для одной [цели], но так, как это бывает в доме, где свободным меньше всего полагается делать все, что придется; напротив, для них все или большая часть [дел] определено, между тем у рабов и у животных мало что имеет отношение к общему [благу], а большей частью им остается делать что приходится, ибо природа каждого из них составляет такое начало. Всякому, по моему разумению, необходимо занять свое особое место, и точно так же есть и другое, в чем участвуют все для [блага] целого (1075a11–25).

²¹ См. *Met.* VII.7 1032b2, VII.11 1037a5, 1037a28–b4. С более общей точки зрения, тот факт, что форма есть сущность «как действительность», указывает на то, что она первична по отношению к материи и к тому, что состоит из материи и формы.

Аналогия с управлением домашним хозяйством — это способ указать на то, что каждая вещь стремится к своей индивидуальной форме, но что в то же время «все упорядочено для одной цели», которой является «благо и наилучшее», упорядочивающее целое. Как все вещи могут стремиться к своим собственным формам и в то же время быть упорядочены в соответствии с единым благом? Ответ, конечно, должен заключаться в том, что «благо и наилучшее» — это божественный ум, соединяющий все формы в одно единое целое²².

Таким образом, есть солидные основания для того, чтобы приписывать Аристотелю взгляд, согласно которому божественный ум есть целевая и формальная причина не только движения первого неба, но и всех естественных процессов²³. Однако это не снимает вопроса о том, каким образом он является действующей причиной. То, что Аристотель все еще мыслит его как таковую, ясно из той части *Met.* XII.10, где он резюмирует свое понимание первоначал, сравнивая его с представлениями своих предшественников. Хотя в основном все это лишь косвенно проясняет его взгляды, есть один момент, когда он говорит непосредственно о деятельности перводвигателя как действующей причины.

Анаксагор считает благо движущим началом, ибо движет, по его мнению, ум (*νοῦς*). Но движет ум ради какой-то цели, так что эта

²² Можно подумать, что, говоря о едином благе, в соответствии с которым упорядочиваются все вещи, Аристотель вступает в конфликт со своей собственной критикой отдельно существующей идеи Блага в *Eud. Eth.* I.8 и *Nic. Eth.* I.6. Внимательное чтение этих глав показывает, что никакого конфликта нет. В Евдемовой этике ясно утверждается, что существует благо само по себе (*αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*), целевая причина, которая есть первая среди всех благ и причина нижележащих благ (1218b7–11). Отрицается же только то, что это благо само по себе есть идея Блага. В самом деле, в конце трактата Аристотель окончательно отождествляет само по себе благо с Богом — целевой причиной, ради которой «повелевает рассудительность» (VIII.3 1249b13–23, ср. I.8 1217b31). В Никомаховой этике нет такого рода утверждений, но даже там Аристотель допускает, что возможно некое благо, способное к отдельному и независимому существованию; он лишь отрицает, что знание этого блага полезно для этических исследований.

²³ Это утверждение можно подробно обосновать на основе научных сочинений Аристотеля. См. *Gen. et Corr.* II.10 336b27–337a15, *De Cael.* II.12 *passim*, *De An.* II.4 415a26–b2, *Gen. Anim.* II.1 731b20–732a9, *Phys.* II.6 198a11–13. Полезное обсуждение этой темы содержится в: Charles Kahn, “The Place of the Prime Mover in Aristotle’s Teleology,” *Aristotle on Nature and Living Things*, ed. Allan Gotthelf (Pittsburgh, 1985), 183–205.

цель — [уже] другое [начало] (разве только это понимают так, как мы говорим, а именно: врачебное искусство, [например], есть в некотором смысле здоровье) (1075b8–10).

В данном случае Аристотель явно имеет в виду, что, согласно его собственной теории, подобной теории Анаксагора, «движет» (*κινεῖ*) *ποιος*; различие же в том, что с точки зрения Аристотеля он делает это только ради себя самого. Объяснение того, как это возможно, содержится в замечании, что «врачебное искусство есть в некотором смысле здоровье». Итак, хотя Аристотель часто отождествляет действующую причину здоровья пациента с врачом, в более строгом смысле она есть форма здоровья, присутствующая во враче, то есть врачебное искусство. Смысл в том, что врач производит здоровье в соответствии с формой здоровья, в нем присутствующей, так что его действия, с одной точки зрения, могут расцениваться как орудия, которые форма использует в процессе своего воспроизводства. Так, в Метафизике VII.7 читаем:

Здоровое состояние получается следующим ходом мысли [Врачевателя]: так как здоровье есть то-то и то-то, то надо, если кто-то должен быть здоровым, чтобы в нем наличествовало то-то и то-то, например равномерность, а если это, то и теплота; и так [врачеватель] размышляет все дальше, пока наконец не придет к тому, что он сам в состоянии сделать... И таким образом оказывается, что в некотором смысле здоровье возникает из здоровья и дом — из дома, а именно дом, имеющий материю, из дома без материи, ибо врачебное искусство есть форма здоровья, а искусство домостроительное — форма дома (1032b6–14).

Довольно темное выражение Аристотеля «дом, имеющий материю, возникает из дома без материи» явным образом не отождествляет форму с действующей причиной, но очевидно, что в этом смысл всего рассуждения в целом. Здесь нечто большее, чем просто синекдоха. Причина, чтобы ее можно было квалифицировать как причину, должна быть умопостигаемой, так что выделить форму, которая побуждает действующую причину к такому действию, какое требуется, и назвать одну эту форму собственно действующей причиной, значит указать на важную истину. Именно об этом говорит Аристотель, когда обсуждает четыре типа причин в Физике: «Всегда следует искать высшую причину каждого [предмета]; например, человек строит, потому что — он строитель, а строитель — благодаря искусству строительства; это именно и есть первичная причина; и так же во всех случаях» (II.3 195b22–24).

Замечание в *Метафизике* XII.10: «врачебное искусство есть в некотором смысле здоровье», — представляется указывающим на эту идею действующей причинности, принадлежащей формальной и целевой причинам, где последняя теперь рассматривается как конституирующая божественный ум. В противном случае это замечание не имело бы смысла в данном контексте, в котором оно призвано объяснить, как *nous* действует, но делает это, имея в качестве цели только себя самого²⁴.

Действующая причинность, принадлежащая формальной и целевой причинам, — это ключевой момент, который склонно игнорировать большинство интерпретаторов перводвигателя²⁵. Если мы имеем в виду этот момент, тогда мы можем признать ошибочным утверждение (которое делает один из видных ученых в краткой, но влиятельной статье), что поскольку единственной деятельностью перводвигателя является *νόησις νοήσεως*, перводвигатель не может быть действующим

²⁴ Другие тексты о действующей причинности, принадлежащей формальной причине: *Phys.* II.3 195a6–8, III.2 202a9, *Met.* V.2 1013b6–9, VII.9 1034a23–24, IX.2 1046b15–24, XII.4 1070b30–34, XII.6 1071b30, *De An.* III.5 430a12, *Gen. et Corr.* I.5 320b18–22, I.7 324a30–b6, *Gen. Anim.* I.21 729b20, I.22 730b16–18. Отметим, что в этих текстах Аристотель всегда говорит именно о формальной причине как о действующей, тогда как в *Gen. et Corr.* I.7 324b15 он отрицает, что целевая причина активна разве что в переносном смысле. В тексте, о котором я говорю, речь идет о действующей причинности, одновременно принадлежащей формальной и целевой причинам, так как в перводвигателе они тождественны. Наиболее интересным, с нашей точки зрения, является текст в *Метафизике* XII.4 (1070b30–34), где прямо утверждается, что перводвигатель приводит в движение все вещи таким же образом, каким врачебное искусство есть здоровье. Существует подробный разбор этого текста (Rolf George, “An Argument for Divine Omniscience in Aristotle,” *Apeiron* 22 (1989), 61–74), который подтверждает предложенную здесь интерпретацию. Иное и более краткое прочтение того смысла, в котором формальная причина является производительной, было предложено в: Caston, “Aristotle’s Two Intellects,” 219–224. Хотя здесь дано адекватное толкование активного ума (что является главной задачей автора), мне представляется, что это толкование не учитывает соответствующие тексты в полном объеме.

²⁵ Исключениями являются: Lindsay Judson, “Heavenly Motion and the Unmoved Mover,” *Self-Motion: From Aristotle to Newton*, ed. Mary Louise Gill and James Lennox (Princeton, 1994), 164–167, и Michael Frede, “Introduction,” *Aristotle’s Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, ed. Michael Frede and David Charles (Oxford, 2000), 43–47. В то же время ни в одной из этих статей сказанное не связывается с нозтической активностью перводвигателя.

щей причиной²⁶. Перводвигатель есть действующая причина как раз в силу своей созерцательной деятельности, ибо последняя конституирует его в качестве формальной причины всех естественных процессов, а потому и в качестве их действующей причины в том смысле, о котором говорилось выше. Другая ошибка состоит в предположении, что перводвигатель не может быть действующей причиной потому, что, если бы это было так, он должен был бы актуализироваться в том, на что он воздействует, а это подрывало бы его самодостаточность²⁷. Двойная концепция действующей причинности, обозначенная выше, дает возможность преодолеть эту трудность. Принцип, согласно которому действующая причина актуализируется в претерпеваемом, относится только к ближайшим причинам — учитель, который учит, врач, который лечит, лекарство, которое использует врач, — но не к причине, которая является последним началом движения, как, например, врачебное искусство, присутствующее в душе врача²⁸. Тем более он неприменим к перводвигателю, который охватывает все подобные порождающие причины как одно единое целое.

Если предложенная интерпретация верна, тогда традиционное понимание перводвигателя как трансцендентного, а не имманентного должно подвергнуться корректировке. Бог Аристотеля одновременно трансцендентен и имманентен: трансцендентен как существующий вечно в полной действительности, но имманентен как составляющий формальную и целевую причины — а потому также и действующую причину — природных изменений. Имея это в виду, интересно вернуться к основополагающему обсуждению совмещения трех типов причин в Физике II.7. Поверхностное чтение этой главы может создать впечатление, что формальная и действующая причины тождественны лишь в том смысле, что действующая причина всегда должна обладать формой, которую она сообщает своему произведению («человек порождает человека»). Однако Аристотель явно ограничивает применимость такого понимания тождества вещами, которые являются причиной движения, сами будучи движимы, оставляя место для

²⁶ Gregory Vlastos, "A Note on the Unmoved Mover," *Philosophical Quarterly* 13 (1963), 246–247. 29.

²⁷ Жерсон считает это возражение решающим: Gerson, *God and Greek Philosophy* (e. g., 119, 126, 134); ср. Gerson, "Causality, Univocity, and First Philosophy in *Metaphysics* II," *Ancient Philosophy* 11 (1991), 331–349.

²⁸ Аристотель говорит нечто подобное в *Gen. et Corr.* I.7 324a30–b6, когда указывает, что ближайшие причины движимы, тогда как последние причины в этом не нуждаются.

другой интерпретации в том случае, когда речь идет о неподвижных двигателях (198a24–29). В заключение этой главы он пишет:

Начала же, вызывающие физическое движение, двоякого рода: из них одно не природное, так как не имеет в себе самом начала движения. Таково то, что двигает, не двигаясь; например, совершенно неподвижное и первое для всего, таково также «что именно есть» и форма (τό τε παντελώς ἀκίνητον καὶ πάντων πρῶτον καὶ τὸ τί ἐστὶν καὶ ἡ μορφή), ибо они цель и «ради чего». Следовательно, если природа вещей есть «ради чего», то и эту [причину] следует знать (198a35–b5).

Этот отрывок обычно воспринимают как описание имманентной формы. Это, конечно, так — но заметим, что Аристотель называет такую форму «совершенно неподвижной» и «первым для всего», а также говорит, что она движет природным образом, но сама «не природная» (οὐ φυσική). Как может быть, чтобы имманентная форма, то есть сам принцип, конституирующий природу вещи, была не природной? Эти выражения вполне обретают смысл лишь в свете теологии в Метафизике XII, когда имманентной форме приписывается трансцендентная реальность. Как показывает приведенный отрывок, не существует никакого конфликта между такой теологией и научной практикой Аристотеля; задачей физика остается поиск имманентной формы ради постижения тайн природы.

Это приводит нас ко второму пункту: каким образом верное понимание перводвигателя может пролить свет на вопрос о соотношении физики и метафизики? В Метафизике VI.1 Аристотель задается вопросом о том, является ли физика первой наукой. Ответ предельно краток: «Если нет какой-либо другой сущности, кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она перее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое» (1026a27–31). Комментаторы долгое время были озадачены тем, как теология, наука о сущности особенного рода (то есть неподвижной сущности), может быть также и «первой философией», наукой о сущем как сущем. Если бы отличительным атрибутом предмета теологии была лишь неподвижность, эта загадка была бы, действительно, неразрешимой. По Аристотелю, однако, неподвижная сущность оказывается *poies* 'ом в состоянии наивысшей актуальности. И неудивительно, что, понятая таким образом, эта сущность является предметом первой философии, ибо *poies* в состоянии

наивысшей актуальности есть единственная реальность, охватывающая все природные формы. Фактически, здесь мы имеем дело с цепочкой зависимостей: как бытие других категорий зависит от бытия природных сущностей, так бытие природных сущностей зависит от бытия форм; и как бытие природных сущностей зависит от бытия форм, так бытие форм зависит от бытия перводвигателя. Как форма есть принцип, обеспечивающий умопостигаемость природной сущности, так же *nois* в полноте актуальности есть, так сказать, принцип умопостигаемости формы. Поэтому в Физике Аристотель замечает, что задача первой науки — изучать «первоначало в отношении формы» (ἡ κατὰ τὸ εἶδος ἀρχή — I.9 192a34)²⁹.

Что же значит эта интерпретация применительно к «энергии»? Общепринятое понимание перводвигателя верно в том отношении, что существует только одна божественная активность — активность мысли, мыслящей самое себя. Однако такое понимание серьезно недооценивает содержание этой мысли и его значение в системе Аристотеля. Божественный ум, будучи тождественен с предметом своей мысли, мыслит себя, мысля формы, и мыслит формы, мысля себя самого. Посредством своей единственной вечной «энергии» он *конституирует* формы как в том смысле, что является причиной их бытия (хотя и без всякого темпорального предшествования), так и в том смысле, что создает содержание их бытия. Таким образом, он упорядочивает космос и оказывается целевой причиной всех природных изменений. Однако, как показывает отрывок, посвященный Анаксагору, он делает это, не имея иной цели, кроме себя самого. Утверждение в Метафизике XII.7, что он приводит в движение первое небо «как предмет любви», приобретает поэтому двойную значимость. Божественный ум любим первым небом, по крайней мере, в том же смысле, в каком он любим даже неодушевленными вещами; он также любит сам себя, в более определенном и менее переносном смысле, потому что в этом случае любовь сопровождается полным пониманием и ценностной оценкой³⁰. Такая мысль не предполагает ни труда, ни дискурсивного

²⁹ См. также Patzig, “Theology and Ontology,” и Michael Frede, “The Unity of Special and General Metaphysics,” *Essays in Ancient Philosophy* (Minneapolis, 1987), 81–95. Фреде различает способ бытия неподвижной сущности и способ бытия природной сущности и доказывает, что последний зависит от первого.

³⁰ Я не собираюсь отрицать, что первое небо имеет душу или что ее имеют звезды. (Логичнее всего прочесть *De Cael.* II.12 так, что у каждой звезды есть одна душа.) Однако эти души не упоминаются в Метафизике XII и не являются необходимыми для изложенной там теории.

движения. В Никомаховой этике Аристотель называет ее наивысшим идеалом удовольствия: «Если естество просто, наивысшее удовольствие всегда доставит одно и то же действие. Поэтому Бог всегда наслаждается одним и простым удовольствием, ведь не только для изменчивого возможна деятельность, но и для неизменности (ἐνέργεια ἀκινήσιας), а удовольствие в спокойствии возможно скорее, чем в движении» (VII.14 1154b25–28).

Все это делает возможным теорию «энергии», изложенную в первой главе. Различая *energeia* и *kinēsis*, Аристотель особо выделяет «энергию» в качестве такого рода деятельности, которая содержит цель в себе самой и не может существовать, кроме как в состоянии завершенности. Теория «энергии» как действительности приводит к иным соображениям, рассматривая *energeia* одновременно и как причину бытия сущности, и как полную и завершенную реальность, какой бы вид она ни принимала. Эти различные линии мысли соединяются в теологии Метафизики XII. Перводвигатель есть деятельность мыслящей себя мысли; он также есть действительность в полном смысле — как причина бытия всех вещей и как сущее, совершенно свободное от возможности и потому вполне и совершенно реальное. И, конечно, он есть каждая из этих вещей в силу бытия другими. В результате Аристотель считает «энергию» достойной высочайшего именованья, которое может дать, а именно — божественности.

ГЛАВА 3

МЕЖДУ АРИСТОТЕЛЕМ И ПЛОТИНОМ

Распространение аристотелизма в течение столетий после смерти Аристотеля — это долгая и запутанная история. Труды, составляющие то, что мы знаем как *Corpus Aristotelicum*, изначально были, скорее всего, заметками, созданными в ходе подготовки к лекциям в Ликее. Аристотелю также принадлежит какое-то количество более популярных работ, так называемых «экзотерических» сочинений, которые сохранились лишь во фрагментах. Среди них — «Протрептик», к которому мы обращались в первой главе в связи с толкованием термина *energeia*. По общему мнению, экзотерические сочинения были распространены в эллинистический период и во II веке до Р. X. все еще представляли собой основу для понимания Аристотеля образованными людьми¹. Судьба школьных трактатов более туманна. Согласно сообщениям Страбона и Плутарха, «книги Аристотеля» после его смерти достались Феофрасту, ученику и коллеге Аристотеля, а также второму главе Ликей. Феофраст в свою очередь завещал их Нелею из Скепсиса, который перенес их в свой родной город. Далее след их теряется вплоть до того момента, когда в конце II века до Р. X. их обнаружил некий библиофил АPELLIKON, который доставил их в Афины и обнародовал в поврежденном виде. Наконец, в середине I века до Р. X. появилось исправленное издание благодаря профессиональному исследователю Аристотеля Андронику Родосскому. Все последующие рукописи школьных трактатов, в конечном счете, восходят к этому изданию².

Пока нет особых оснований сомневаться в этой истории. Однако и Страбон, и Плутарх делают вывод, что, поскольку Нелей перенес школьные трактаты в Скепсис, перипатетики после Феофраста не знали практически ничего о более технических сочинениях Аристотеля. Конечно, можно предположить, что были доступны другие

¹ См. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 6 (Cambridge, 1981), 49–59.

² Страбон, *География* XIII.1.54; Плутарх, *Sulla* 26.

копии. Но даже если и так, существует мало прямых свидетельств, противоречащих вышеприведенному рассказу, в том числе и сообщению о том, что школьные трактаты долгое время находились в забвении³. Поэтому вполне резонно ожидать, что распространение понятия *energeia* в течение эллинистического периода происходило через «Протрептик». Возможно, это относится даже к профессиональным философам. До нас дошел рассказ о том, что основатель стоицизма Зенон вспоминал в преклонные годы, как видел своего учителя Кратета Киника, читающего «Протрептик» в мастерской сапожника⁴. Хотя подробности этого рассказа могут быть апокрифическими, он дает основание полагать, что Зенон и Кратет знали «Протрептик». Не существует сравнимых с этим прямых свидетельств того, что стоики и другие не перипатетики читали школьные трактаты Аристотеля, хотя не прямые свидетельства в форме явных заимствований и критических реакций более убедительны. Однако такого рода косвенные сведения мало дают для нашего исследования. Гораздо полезнее обратиться напрямую к сохранившимся текстам, чтобы посмотреть, где и как именно присутствует термин *energeia*.

«ЭНЕРГИЯ» В ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИХ ШКОЛАХ

Естественно, прежде всего следует искать реакции на понимание «энергии» Аристотелем у философов его поколения и следующего. По большей части такой поиск мало что дает. Этот термин не обнаруживается во фрагментах Спевсипа или Ксенократа, а также в различных псевдоплатоновских сочинениях, которые, как считается, вышли из ранней Академии, равно как и в подложных сочинениях, надписанных именем самого Аристотеля, таких как «Проблемы», «Экономика», «Риторика к Александру» и другие⁵. Немногим более можно сказать и о великих эллинистических школах — эпикурейцах, стоиках и скептиках, — к которым мы теперь кратко и обратимся прежде чем перейти к Феофрасту и его последователям.

³ См. Guthrie, *History*, vol. 6, 59–65, и H. B. Gottschalk, “Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century a.d.,” *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 36.2 (1987), 1083–1088.

⁴ Stobaeus, *Anthologicon* IV.32.21.

⁵ Единственное исключение — это Проблемы XIX.29 920аб, где говорится, что «деятельность (ἐνέργεια) имеет этическую природу и формирует характер».

Первое появление термина за пределами Ликия — это фрагмент Навсифана Теосского, сохраненный Филодемом⁶. Навсифан был учеником Демокрита и учителем Эпикура и как связующее звено между этими двумя великими атомистами играл стратегическую роль в формировании эпикурейства. Высказывание, в котором появляется термин *energeia*, вполне могло быть прямо заимствовано из «Протрептика» Аристотеля: «Мы относим искусство строителя не только к тому, кто действует (*ἐνεργοῦντα*), и несмотря на саму деятельность (*ἐνέργειαν*), но также и к способности брать дерево и соответствующие орудия и создавать произведение в согласии с искусством строителя». Хотя такой контраст между «энергией» и способностью (*τὸ δύνασθαι*) вполне обычен для Аристотеля, ясно, что в данном случае самым вероятным источником прямого влияния является «Протрептик».

Другой пример раннего употребления термина — фрагмент высказывания Эпикура, который различает разные виды наслаждений: «Наслаждения в покое — это безмятежность и безболезненность, наслаждения в движении (*κατὰ κίνησιν ἐνέργεια*) — радость и удовольствие» (Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. X.136)⁷. В данном случае Эпикур имеет в виду различие статических (или «катастематических») наслаждений и наслаждений, предполагающих движение или изменение. Как он поясняет в другом месте, катастематическими являются не просто такие наслаждения, которые не заключаются в изменении или его не подразумевают; такие наслаждения также не зависят от внешнего стимула, поскольку имеют своим источником конституцию самого организма. Интересно, что Эпикур связывает этот вид наслаждений с привативными состояниями — безмятежностью и безболезненностью, а не с деятельностью. Этим он отличается от Аристотеля, для которого наслаждение есть завершенная деятельность. Таким образом, выпол-

⁶ Philodemus, *Rhetorica* 34 (= *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels and W. Kranz, 75b1).

⁷ Это весьма странное выражение, потому что здесь *ἐνέργεια* ничего не добавляет к тому, что уже сказано посредством *κατὰ κίνησιν*. Эта избыточность заставила Риттера предположить, что в этом месте следует читать *ἐνάργεια* — «явно», «отчетливо». Хотя такое исправление не было принято редакторами Эпикура, справедливо и то, что в рукописях слова *ἐνέργεια* и *ἐνάργεια* нередко перепутаны. За примерами далеко ходить не надо: достаточно посмотреть другое место в том же Диогеновом жизнеописании Эпикура (X.48, 52).

не можно сказать, что хотя Эпикур воспринимает аристотелевскую терминологию, он делает это, чтобы прийти к противоположному по сравнению с Аристотелем выводу⁸.

Если обратиться к стоикам, то в древних свидетельствах можно найти много случаев употребления термина, но ни один из них не удастся с уверенностью приписать самим стоикам⁹. Скорее всего это различные определения, приписанные стоикам Диогеном Лазертским и Секстом Эмпириком¹⁰. Однако и эти места вполне могли быть заимствованы из какой-нибудь доксографии и в любом случае представляют мало интереса. Таким образом, наиболее крупные эллинистические школы дают весьма скудный материал для истории употребления термина *energeia*. Эта скудость касается не только количества употреблений термина, но и вызванного им резонанса. Нет никакого намека ни на аристотелевское употребление в смысле действительности, ни на контраст между *energeia* и *kinēsis*. Даже контраст с *dynamis* в смысле способности, о котором говорится во вполне доступном «Протрептике», судя по всему, не произвел никакого впечатления после Навсифана. В следующем разделе я буду говорить об этом общем неведении или пренебрежении в связи с употреблением термина в других типах литературы эллинистического периода. Теперь же обратимся к Феофрасту, который более, чем кто-либо другой, представляет собой прямое продолжение аристотелевской традиции.

Нет никакого сомнения в том, что Феофраст читал и внимательно впитывал то, что касается «энергии» в школьных трактатах Аристотеля. Он повторяет аристотелевское определение движения из Физики III.1, включая варианты с использованием как *energeia*, так и *entelecheia*, хотя, вопреки Аристотелю, он настаивает на том, что движение может быть обнаружено во всех десяти категориях¹¹. Кажется, он обсуждал учение из Метафизики VIII.2, согласно которому сущность в смысле формы есть *energeia*, хотя мы не знаем, что именно он гово-

⁸ Это не означает отрицания того, что Эпикур мог вдохновляться следующим утверждением Аристотеля: «наслаждение больше в покое, чем в движении» (*Nic. Eth.* VII.14 1154b28). Но даже в этом случае Аристотель связывает такое наслаждение с божественной *energeia akinēsiās*, так что нет никакого разделения между «энергией» и переживаемым, от себя самого зависящим наслаждением.

⁹ См. указатель к *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

¹⁰ Diogenes Laert. VII.52, 98, 112; Sextus, *Pyr.* III.169, *Adv. Math.* XI.23.

¹¹ Fr. 153a–c Fortenbaugh.

рил по этому поводу¹². Из «Парафраза трактата Феофраста “О душе”» Прискиана Лидийского мы знаем, что Феофраст должен был сказать немало относительно той *energeia*, которая присутствует в *De Anima*. Однако близость к источнику не позволила ему проникнуть в наиболее сложные аспекты учения Аристотеля. Он признает, что потенциальный ум должен подвергнуться какому-то воздействию, чтобы стать актуальным (εις ἐνέργειαν ἤξει), но его ставит в тупик вопрос о том, как одна нематериальная вещь может влиять на другую, а также почему ум не всегда мыслит (Fr. 307, 320a). Его изложение учения о том, что ум в действии становится тождественным своему предмету, является уверенным и вдохновенным, однако мало что добавляет к сказанному самим Аристотелем (Fr. 317–19).

Наиболее интересный аспект употребления Феофрастом термина *energeia* связан с его попытками критики аристотелевской теории перводвигателя. Работа, в которой такие попытки предпринимаются — «Метафизика» Феофраста, — имеет целью скорее ставить вопросы, чем давать на них ответы. В то же время за самой постановкой вопросов стоит определенная мотивация, которая может пролить свет на его точку зрения. Наиболее важными являются следующие два пассажа:

В отношении первоначал... уместно поставить вопрос также и об [их] покое. В самом деле, если [покой принадлежит им] как нечто лучшее, вполне возможно приписать [его] и первоначалам; но если он принадлежит в качестве бездеятельности (ἀργία) и отсутствия движения, этого сделать нельзя. Разве что следует изменить деятельность (ἐνέργειαν) как первичную и более почетную, а движение [приписать] чувственно воспринимаемым предметам... Также кажется, что и чувственное восприятие некоторым образом подтверждает допустимое мнение о том, что движущее не всегда отличается от того, что им движимо, в силу того, что одно действует, а другое испытывает воздействие. И то же самое [справедливо], если переходить к самому уму и к Бугу (7b9–22)...

Именно пребывание в движении есть то, что принадлежит природе вообще и более всего — небу. Поэтому если деятельность (ἐνέργεια) принадлежит сущности каждого предмета и если единичное существо, когда оно действует (ἐνεργῆ), находится также в движении, как это бывает в случае животных и растений (в противном случае [они были бы таковыми] только по имени), очевидно, что и небо также будет вращаться согласно своей сущности, а если окажется-

¹² Fr. 152; ср. Theophrastus, *Metaphysica* 8a11, где форма (μορφή) описывается как «ведущее к действительности» (ἀγόμενον εἰς ἐνέργειαν).

ся отделенным [от нее] и в состоянии покоя, то [будет небом] только по имени. Ибо вращение вселенной подобно некоей жизни. И тогда, если в случае животных жизнь не требует никакого исследования, кроме как некоторым особым образом, разве в случае с небом и небесными телами [соответствующее им] движение не требует также определения, кроме как некоторым особым образом? Эта проблема в известном смысле связана и с движением, сообщаемым неподвижным [сущим] (10a9–21)¹³.

Кроме сказанного в последнем предложении, в сохранившихся сочинениях Феофраста нет ничего, касающегося неподвижного двигателя, и поэтому для интерпретации его взглядов мы располагаем только этими двумя пассажами. К счастью, они последовательны и представляют собой изложение логически связанной позиции. В первом отрывке Феофраст приписывает покой первоначалам, только имея в виду, что покой не подразумевает бездеятельности или отсутствия движения, и он использует термин *energeia* в качестве наилучшего термина для обозначения того типа покоящегося движения, о котором говорит. Интересно, что хотя он явно отличает *energeia* от *kinēsis* в случае чувственно воспринимаемых предметов, он при этом не воспроизводит аристотелевское различие *energeia* — *kinēsis*. Та «энергия», которую он имеет в виду, есть вращательное движение, имеющее причину в себе самом. Это предполагается защитой самодвижения в первом отрывке и становится явным во втором отрывке, где утверждается, что «энергия» неба есть «вращение согласно своей сущности». Но, конечно, во втором отрывке нет никаких намеков на то, что *energeia* вообще отлична от *kinēsis*, потому что говорится, что даже растения и животные обладают своей собственной «энергией».

Таким образом, Феофраст, кажется, готов вернуться к позиции, в основном характерной для трактата Аристотеля *De Caelo*, согласно которой небо есть просто материальное сущее, природа которого состоит в том, чтобы вращаться. Является ли это продуманным отвержением более поздних взглядов Аристотеля или просто моментом диалектического компромисса, сказать трудно. Феофрасту было хорошо известно представление о том, что Бог движет небо как предмет желаний. На самом деле он первоначально приветствовал этот подход как «устанавливающий одно начало для всех вещей и определяющий соответствующие деятельность и бытие» (по-видимому, имеется в виду деятельность и бытие Бога) (5a6–8). С другой стороны, он никогда

¹³ Перевод А. Р. Фокина.

не упоминает аристотелевское приписывание мысли перво двигателю, абсолютно игнорируя ту роль, которое это приписывание должно играть в истолковании природы божественной «энергии» и в утверждении, что Бог является предметом желания. Трудно также поверить, что он отстаивал возможность самодвижения, будучи хорошо осведомлен обо всех тех усилиях, которые приложил Аристотель, чтобы доказать обратное. Сравнение его «Метафизики» с биологическими сочинениями Аристотеля также указывает на довольно раннюю датировку — до написания трактатов «О частях животных» и «О возникновении животных»¹⁴. Вне зависимости от датировки «Метафизика» Феофраста интересна, с нашей точки зрения, просто потому, что она представляет собой шаг назад по сравнению с теми головокружительными метафизическими ассоциациями, которые характерны для аристотелевского использования термина *energeia*. Судя по всему, такая осторожность имеет причиной прежде всего недостаточную уверенность в том, что можно выдвинуть серьезные аргументы против представления о возможности самодвижения. Кроме того, на заднем фоне может скрываться и другая причина — замешательство Феофраста (выраженное, как мы видели, по поводу аристотелевской теории ума), связанное с вопросом о том, как нематериальное сущее может выступать в качестве действующей причины. Хотя в приведенных отрывках он не говорит явно об этой трудности, немаловажным обстоятельством является то, что в первом случае говорится об уме как примере самодвижения.

После Феофраста термин *energeia* у перипатетиков быстро пришел в забвение¹⁵. Это молчание соответствует общераспространенному недостатку интереса к школьным трактатам Аристотеля. Как уже говорилось выше, Страбон и Плутарх объясняют это тем, что со смертью Феофраста более технические труды Аристотеля этой школы были утрачены. Как бы то ни было, но и после появления издания Андроника Родосского нет никаких свидетельств об особом интересе к термину «энергия». Как и следовало ожидать, это слово часто встречается в комментарии Аспазия к «Никомаховой этике», однако только

¹⁴ См. Glenn Most, "The Relative Date of Theophrastus' *Metaphysics*," *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*, ed. William Fortenbaugh and Robert Sharples (New Brunswick, 1988), 233–237; ср., однако, введение ван Раальте (van Raalte) в «Метафизику», где предлагается более поздняя датировка.

¹⁵ О нескольких несущественных появлениях термина см. *Die Schule des Aristoteles*, vol. 5, Fr. 74, 134; vol. 8, Fr. 37a.

таким образом, который соответствует его обычному употреблению у Аристотеля. Даже то место в конце книги (VII.14), где упоминается божественная *energeia akinēsiās*, не побуждает Аспазия к какому-либо новому движению мысли. Из сказанного Аристотелем он делает естественное заключение, что «демоны» и звезды, которые имеют тела, состоящие из одного единственного элемента, должны находить удовольствие в единственной и постоянной деятельности; однако он не пытается описать эту деятельность и не задается вопросом о том, чем она должна отличаться от деятельности «первого бога», который предположительно является нематериальным¹⁶.

Так случилось, что среди философов первых двух столетий по Р. Х. наиболее интересным употреблением термина *energeia* было у средних платоников. Но прежде чем заняться этой темой, обратим внимание на растущую значимость этого термина в популярном словоупотреблении.

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

О НЕФИЛОСОФСКОМ УПОТРЕБЛЕНИИ ТЕРМИНА ENERGEIA

На фоне малого количества ссылок на термин *energeia* у философов совсем неудивительно, что это слово медленно входило в простую речь. Оно не встречается ни у одного из наиболее значимых авторов III – начала II веков до Р. Х. — Менандра, Каллимаха, Аполлония Родосского; не встречается оно и в Септуагинте, а также у множества менее заметных фигур, включая племянника самого Аристотеля — историка Каллисфена Олинфского. Я обнаружил лишь одно исключение, которое только подтверждает правило: Антигон Каристский кратко описывает деятельность (ἐνέργεια) некоего камня, излучавшего огонь, о чем он прочел у Феофраста¹⁷.

Первое проникновение этого слова в общераспространенный язык происходит в «Истории» Полибия, ранние части которой были опубликованы около 150 года до Р. Х. Здесь мы находим довольно частое употребление термина *energeia* в самом распространенном и простом из тех смыслов, в которых его употреблял Аристотель: деятельность. Кроме того, оно используется и в другом, близком, значении, кото-

¹⁶ *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 23 vols. (Berlin, 1882–1909), vol. 19.1, 157.10–12. Комментарий Аспазия завершается книгой VIII, так что мы не знаем, как он реагировал на рассуждение об удовольствии в X.3–4.

¹⁷ Antigonus. *Historiarum mirabilium collectio*, 168.1 // *Paradoxographorum Graecorum Reliquae*, ed. Alexander Giannini (Milan, 1965), 104.

рое можно передать как «сила» или «жизненность». Так, например, Полибий замечает, что артиллерийские орудия и снаряды были «превосходны как по величине, так и по силе (κατὰ τὴν ἐνέργειαν)» (VIII.7.2), имея в виду, что они превосходят по своей результативности. Несколько иной смысл появляется в его описании народа Рима во время триумфального шествия Сципиона: «О предшествовавшей опасности им еще больше напомнила жизненность совершающейся процессии (διὰ τῆς τῶν εἰσαγομένων ἐνεργείας)» (XVI.23.5). Здесь это слово передает чувство живого, осязаемого присутствия, способность привлечь внимание любого, кто может видеть и слышать происходящее. Этот смысл естественным образом обретает уместность в сфере литературоведения и искусствоведения. Упомянув о практике, когда животных рисуют, используя в качестве моделей чучела, Полибий замечает, что такие модели сохраняют черты животных, но что в них «отсутствуют выразительность и жизненность (ἐνεργείας) настоящих животных» (XII.25h.3). Позднее, описывая различные литературные жанры, присутствующие у Гомера, он формулирует правило: «Итак, цель, [которую преследует] история, есть истина... цель, [преследуемая] риторическими приемами, есть жизненность (ἐνέργειαν), как в том случае, когда он пишет о сражающихся мужах, наконец, [цель] мифа — доставлять удовольствие или удивлять» (XXXIV.4.2–4).

Параллель такому использованию термина в эстетическом контексте можно найти в «Риторике» Аристотеля. В главе III.10 говорится, что ее цель — выяснение того, «откуда берутся изящные и удачные выражения». После краткого обсуждения метафор и антитез читаем: «[Слова также должны] изображать [вещь] перед [нашими] глазами, ибо нужно обращать большее внимание на то, что совершается, чем на то, что совершится в будущем. Итак, нужно стремиться к этим трем вещам: метафоре, антитезе и наглядности (ἐνέργεια)» (1410b33–36). Далее в этой главе речь идет о метафоре, однако в главе III.11 снова говорится об «энергии» как о литературном качестве:

Я утверждаю, что наглядно представляют вещи те выражения, которые изображают их в действии (ἐνεργοῦντα), например, выражение, что хороший человек четырехуголен, есть метафора (ибо оба эти понятия совершенны), но они не обозначают действия (συμβαίνει ἐνέργειαν). Выражение же «он пребывает в расцвете сил» означает действие, а также: «тебя ж, на волю отпущенный». То же: «Тут эллины, взметнувши ноги быстрые...» (Еврипид, «Ифигения в Авлиде»,

80). Выражение «взметнувши» означает действие и есть метафора, потому что означает быстроту (1411b24–31)¹⁸.

Есть ли «энергия» то, что описывают приведенные фразы — и тогда переводить нужно словом «деятельность»? Или же она есть качество самих этих фраз — и тогда переводить нужно словами «жизненность» или «сила»? Ссылка на обозначение деятельности (*σημαίνει ἐνέργειαν*) поддерживает первый вариант; помещение же в III.10 «энергии» на один уровень с метафорой и антитезой как качествам, к которым следует стремиться, когда пишешь, поддерживает второй вариант. Конечно, вполне возможно, что Аристотель не проводил такого различия и неосознанно переходил от одного употребления слова к другому.

Эта двусмысленность весьма показательна, потому что она свидетельствует о том, как легко это место из «Риторики» (или какое-то еще, к нему восходящее) может привести к результатам, которые мы находим у Полибия. Нельзя сказать, что Полибий пришел к расширению смысла термина после прочтения подобного текста, так как в соответствующих контекстах такое расширение просто естественно. Однако следует рассмотреть и такую возможность. И другие авторы, помимо Полибия, а именно Псевдо-Аристей и Аристовул (оба цитируются ниже) употребляют этот термин приблизительно в то же время. Учитывая, что труды Аристотеля и Феофраста все еще оставались в забвении, это почти одновременное обращение к термину, скорее всего, не связано с перипатетическим влиянием. Быть может, какое-то руководство по риторике, включающее главы III.10–11 «Риторики» Аристотеля или опирающееся на них, оказалось позднее в обращении? Это лучше соответствовало бы фактам, чем предположение о влиянии «Протрептика» или какого-то из школьных трактатов, помимо «Риторики», ибо во всех этих текстах присутствует контраст между *energeia* и *dynamis* (а также нередко более утонченные теории), следов которого нет ни у Полибия, ни у какого-либо другого позднейшего эллинистического автора.

Имея в виду наши цели, можно сказать, что от этой гипотезы мало что зависит. Гораздо важнее обратить внимание на другой аспект развития термина у Полибия, который, как я показывал, отчасти предвосхищен в самой «Риторике». Коль скоро *energeia* начинает обозначать силу — предмета или выражения, — она совершенно естественно

¹⁸ Русский перевод «Риторики» приводится по изд.: Аристотель. *Риторика. Поэтика* / Пер. О. Цыбенко. М.: Лабиринт, 2000. — *Прим. ред.*

приобретает смысл «энергии» (energy). Возможно, здесь бесполезно остановиться и вспомнить, что означает это слово в английском языке. Вот цитата из *American Heritage Dictionary*:

1. а. Мощь или сила в действии. б. Жизненность и интенсивность выражения. 2. Способность к действию или свершению: *недостаёт энергии, чтобы закончить работу*. 3. (Обычно мн.) Власть, осуществляемая с силой и решимостью: *посвятить свою энергию значимому делу*. 4. (В физике) Работа, которую способна проделать физическая система, переходя от одного состояния в другое заданное состояние.

Если мы добавим первичную дефиницию: «0. Действие, деятельность», — тогда эволюция значения от 0 до 3 будет представлять собой точное сжатое описание эволюции термина *energeia* в его популярных смыслах на протяжении эллинистического периода. Значение 4 к античному времени, конечно, не относится, но тот факт, что английский термин обладал достаточной гибкостью, чтобы приобрести этот смысл в XIX веке, в немалой степени связан с той многозначностью, которую он имел в тот ранний период.

Эволюция смысла термина *energeia* происходила более или менее одновременно в четырех областях: в литературоведении, в историографии, в религиозной мысли и в науке. Литературное развитие уже было предзнаменовано утверждением Полибия, что целью риторических произведений является *energeia*. Страбон дальше продвигает это утверждение, дословно цитируя его в своей «Географии» (I.2.17), и вскоре «энергия» занимает незначительную, но прочную позицию в качестве технического термина литературоведения. Это развитие, несомненно, получило дальнейший импульс после издания «Риторики» Андроником Родосским. Цитировавшиеся выше пассажи из глав III.10–11, судя по всему, воспринимались в свете постаристотелевского развития, так что понимание термина *energeia* как силы или жизненности стали приписывать самому Аристотелю. Так, в сочинении «О стиле» некоего Деметрия (возможно, Деметрия из Тарса, ок. 50–100 гг. по Р. Х.) читаем следующее¹⁹:

По мнению Аристотеля, лучшей является так называемая деятельная метафора (ή κατά ἐνέργειαν καλουμένη), когда неодушевленные вещи представляются действующими (ἐνεργούντα), как если бы они были одушевленными, как во фразе, описывающей стре-

¹⁹ Об атрибуции этого сочинения Деметрия из Тарса см. предисловие Райса Робертса (W. Rhys Roberts) к изданию текста сочинения в серии Loeb Classical Library.

лу: «Стрела понеслася, острая, в гущу врагов, до намеченной жадная жертвы» (Гомер, Илиада IV, 126); или: «[волн]... горбатых, белых от пены» (там же, XIII, 799). Все эти выражения, такие как «белые от пены» и «жадная [стрела]», сходны с деятельностью (ἐνεργείαις) живых существ (II.81)²⁰.

Хотя «деятельность» остается лучшим вариантом перевода, здесь заметна тенденция, которая была характерна и для самого Аристотеля, переходить от употребления «энергии» как именованного того, что обозначает живое и яркое выражение, к употреблению этого термина в смысле именованного качества, которым обладает это выражение. Этот переход завершается у двух авторов конца I века по Р. Х. — Плутарха и Квинтилиана. Плутарх сообщает, что «Аристотель говорил, что только Гомер наделял имена движением по причине их жизненности (ἐνεργείων)» (*Moralia De Pythiae oraculis* 398A). Квинтилиан так завершает ряд определений греческих риторических терминов: «ἐνεργεία, близка к ним; ведь она происходит от действия (*est enim ab agendo ducta*), и ее особое свойство в том, чтобы то, о чем говорят, не оставалось бездеятельным» (VIII.3.89). Это появление термина у Квинтилиана знаменательно, ибо свидетельствует, что *energeia* в смысле жизненности или энергичности выражения обретает себе место в латинской традиции²¹.

Среди исторических сочинений для нас наиболее важной является «Библиотека» Диодора Сицилийского, написанная ок. 60–30 гг. до Р. Х. Здесь термин неоднократно употребляется в смысле, близком Полибию. Новой у Диодора является тенденция использовать слово *energeia* для того, чтобы указать не только на определенную деятельность либо акт или связанную с ними силу, но и на деятель-

²⁰ Перевод А. Р. Фокина.

²¹ Я не пытался проследить эту более позднюю историю и приведу лишь несколько примеров, относящихся к эпохе Возрождения. Скалигер (Scaliger) пишет: «Efficaciam Graeci ἐνεργείων vocant. Ea est orationis repraesentantis rem excellenti modo» [«Греки называют энергией выразительность. Она свойственна речи, в которой предмет представлен превосходным образом»] (*Poetics libri septem* [Lyon, 1561; перг. 1964], 116). Сэр Филипп Сидней упоминает «ту самую сильную сторону, или *energia* (как ее называют греки), автора» (*Apology for Poetry* [1581; перг. Oxford, 1966], 70). Этот термин также обсуждают Иоахим дю Беллэ, Торквато Тассо и Джордж Паттенхэм. Согласно Oxford English Dictionary, в английский язык термин «энергия» вошел именно благодаря его литературному употреблению; отрывок из Сиднея — самый ранний из цитируемых.

ность, *характерную* для какого-либо лица, общества или вещи и наблюдаемую на протяжении относительно длительного временного периода. Применительно к человеку это слово следует переводить как «сила» или «энергия», применительно к обществу — как «практика» или «обычай», к вещи — как «операция» или «воздействие». Так, о персидском царе говорится, что он искал подходящего военачальника, постоянно имея перед глазами «энергию Александра» (τὴν ἐνέργειαν τὴν Ἀλεξάνδρου) (XVII.30.7). Об Александре Диодор несколько раз говорит как о человеке стремительном и «сильном в действиях» (ἢ διὰ τῶν πράξεων ἐνέργεια) (XVII.4.5, XVII.7.2, cf. XVI.86.1). О некоторых пленниках говорится, что они изображены на фресках без рук потому, что они «были безрукими, когда дело дошло до страшных [то есть военных] действий (κατὰ τὰς ἐν τοῖς δεινοῖς ἐνεργείας)» (I.48.2; ср. V.74.4). Относительно природного мира Диодор говорит, что те, кто научился искусственно выводить цыплят из яиц, оказались непревзойденными даже перед лицом «действия природы» (τῆς φυσικῆς ἐνεργείας) (I.74.5) и что «искусства смертных, подражающие природному действию (τὴν φυσικὴν ἐνέργειαν), раскрашивают и придают различные цвета каждому предмету» (II.52.7).

Особый случай представляют собой боги, которых Диодор рассматривает одновременно как безличные силы и как квази-личностных деятелей. В последнем из приведенных отрывков солнце описывается также и как творец (δημιουργός) различных цветов, существующих в мире; это не лишает его обладания природной, или физической, «энергией». В более явных ссылках на «энергию» богов Диодор связывает ее с природными катаклизмами. Разрушение некоторых городов на Пелопоннесе, произошедшее в результате землетрясения и приливных волн, он приписывает «некоей божественной силе (θείας τινὸς ἐνεργείας), которая принесла гибель и разрушение людям» (XV.48.1). Здесь уместно переводить термин как «сила», потому что тот факт, что «энергия» является божественной, не придает ей личностного характера; например, здесь нет и намек на то, что разрушение — это наказание за прошлые грехи. Несколько иным оказывается случай, когда персидские воины, посланные ограбить дельфийский оракул, были остановлены страшной грозой. Диодор говорит, что они бежали от «энергии» богов (XI.14.4). Здесь *energeia* не может быть просто силой, так как она — сознательный ответ богов на нечестивое деяние; поэтому ее лучше переводить как «натиск» или даже «гнев».

Однако самое раннее упоминание божественной «энергии» за пределами перипатетической традиции мы находим в литературе александрийского иудаизма. В «Письме к Филократу» Псевдо-Аристея успех человеческого красноречия благочестиво приписывается действию Божию (θεοῦ ἐνεργεία)²². В сохранившем Евсевием фрагменте Аристовула нисхождение Бога на гору Синай описывается как проявление божественной «энергии»: «и было нисхождение Бога на гору, где Он дал Закон, чтобы все могли видеть действие Божие (τὴν ἐνεργείαν τοῦ θεοῦ)»²³. Наиболее интересный пример такого раннего употребления термина находим в второканонической второй книге Маккавейской, написанной в 124 году до Р. Х. Там рассказывается, как от Селевка IV был послан некто, чтобы ограбить сокровищницу Храма. И явился всадник на коне, которого сопровождали два мужа, и они бичевали посланного, так что «он был повергнут на землю безгласным божественною силою (διὰ τὴν θείαν ἐνεργείαν ἄφωνος ἔρηπτο)» (3:29). Тот факт, что это вмешательство было осуществлено посредством ангелов (хотя они таковыми не именуются), показывает еще яснее, чем в рассказе Диодора о персах, что «энергия» здесь — это не просто безличная сила, но проявление активности некоего деятеля. И в то же время это *также* и сила, неотразимая деятельность, способная проявляться помимо каких-либо конкретных телесных средств, как в случае с ангелами. В английском языке нет слова, которое могло бы охватить и выразить оба аспекта этой дихотомии: самые близкие слова — «энергия» (energy) или «сила» (power)²⁴.

Можно привести больше примеров растущего религиозного значения божественной «энергии» в эллинистический период и в эпоху империи, но пока сказанного достаточно. Обратимся теперь к четвертой области, упомянутой выше, а именно — к научным трудам. В эту сферу термин *energeia* проникал медленнее, чем в другие. Его следов нельзя найти ни у великих эллинистических математиков и

²² Sect. 266, ed. Nadas. В некоторых других случаях в этом тексте *energeia* употребляется в смысле человеческой деятельности. О датировке текста см. Введение Хадаса (Nadas), который предлагает 130 г. до Р. Х.

²³ Eusebius, *Praep. Evang.* VIII.10.12. Как и в случае с Псевдо-Аристеем датировка жизни Аристовула неясна; Климент и Евсевий относят его к царствованию Птолемея Филопатра (170–150), но большинство ученых считают, что это слишком ранняя датировка. См. Nadas, *Aristeas to Philocrates*, 26–27.

²⁴ О других чудесах, приписываемых божественной энергии, см. III Мак 4:21, 5:12 и 5:28.

географов, ни во фрагментах медицинских сочинений Герофила и Эрасистрата, ни у Посидония, ни в «Географии» Страбона²⁵. Первое научное употребление, которое я обнаружил, принадлежит Фессалу, автору относящегося к I веку до Р. Х. трактата *De Virtutibus Herbarum*, в котором речь идет о целебной силе растений. Это сочинение является научным лишь косвенно, ибо Фессал пишет, что в нем содержатся откровения, полученные автором от бога Асклепия, и он, сам того не замечая, говорит об «энергии» не растений, а магических ритуалов²⁶. В I столетии по Р. Х. термин становится признанным в научной среде. Герон Александрийский изредка употребляет его, чтобы указать на характерное действие определенной части механизма²⁷. Термин часто встречается в *Materia Medica* Диоскорида, где он обычно обозначает, как и у Фессала, действие, или эффект, травы или минерала²⁸. В «Гинекологии» Сорана говорится о деятельности матки, или «свойственном [ей] действии» (τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν)²⁹. В медицинском контексте, как у Сорана, где акцент ставится на *свойственном* действии, совершенно естественно переводить этот термин словом «функция». В то же время Соран ясно говорит о том, что существуют *energeiai* матки, противоречащие ее природе, например, удержание семени, когда устье закрывается из-за холода, так что сохраняется основной смысл термина, то есть активность, или деятельность³⁰.

Наиболее важные новшества в научном контексте принадлежат Галену, который писал в конце II века. Как и Соран, Гален, как правило, употребляет термин, чтобы указать на деятельность какой-то части тела или органа, часто неявным образом ограничиваясь свойственной им, здоровой деятельностью. Но Гален идет дальше более ранних авторов, когда проясняет смысл термина и находит ему место в теоретическом

²⁵ Исключением является упомянутая выше цитата из Полибия, приводимая Страбоном.

²⁶ См. I.proem.31, I.2.2, I.2.6, I.4.3, I.8.2, II.proem.1, II.2.8 (ed. Friedrich). О магических аспектах этого сочинения см. ниже в гл. 6.

²⁷ *Pneumatica* I. проем, I.3, I.7, *De Automatis* i.7, i.8, *Mechanicorum Fragmenta* II, Fr. 4 (ed. Schmidt, vol. 1, p. 2, 40, 56, 340, 342; vol. 2, p. 280).

²⁸ I.30.2, I.59.3, I.123.2, IV.64.6, IV.166.2, V.79.8, V.111.1.

²⁹ I.25, 31, 33, 38, 43; cf. II.27–28.

³⁰ Самбурски (S. Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity* (Princeton, 1962), 110) утверждает, что обнаружил у Герона значение «функция». На мой взгляд, такая интерпретация более уместна в случае Сорана, а не Герона, но даже у Сорана *energeia* на самом деле не означает функцию, на что указывает замечание об «энергиях», противоположных природе.

контексте. Несколько раз он определяет «энергию» как «деятельное движение» (κίνησις δραστική). Значение прилагательного *drastikē* состоит в том, что смысл термина ограничивается теми случаями, когда движение возникает изнутри самой вещи. Так, ходьба есть «энергия» того, что ходит, полет — того, что летает, но быть перемещаемым другим — это не «энергия»: это воздействие со стороны³¹. Возможно, сознательно отходя от Аристотеля, Гален отмечает, что «отделение, производимое резчиком от предмета, который тот режет, это одна и та же вещь, но она есть деятельность (ἐνέργεια) резчика и претерпевание (πάθος) предмета, который режут»³². Это напоминает замечание в Физике III.3, что *energeiai* учителя и ученика — это одно и то же. Однако, в отличие от Аристотеля, Гален отказывается рассматривать и то и другое как «энергии» и называет одно словом *energeia*, а другое — словом *pathos*. В свете той эволюции, которую мы проследили, такое ограничение в употреблении термина неудивительно. Общепринятым смыслом слова *energeia* оставалась «деятельность», как это было еще со времен Полибия; Гален просто заострил этот смысл, чтобы сделать его пригодным для технических целей. Именно поэтому он определяет «энергию» как своего рода *kinēsis*, тогда как Аристотель определяет *kinēsis* как своего рода «энергию».

Определяемый таким образом термин *energeia* он помещает в понятийную структуру, основанную на ясных методологических принципах. Помимо «энергии», наиболее важными понятиями здесь являются способность (δύναμις), эффект, или то, что получилось в результате (ἔργον), и субстанция, или сущность (οὐσία). Гален следующим образом описывает отношения между ними:

Способность, содержащаяся в венах и называемая кроветворной, так же как и всякая иная способность, мыслится в категории отношения; прежде всего потому, что [эта способность] является причиной деятельности (ἐνεργείας), но также, приводящим образом, и [причиной] результата. Но если причина соотносится с чем-либо — ибо она причина только того, что является ее следствием, и ничего дру-

³¹ Galen, *De Methodo Medendi* I.6.1 (Kuhn vol. 10, 46); cf. *ibid.* II.3.3, *De Naturalibus Facultatibus* I.2; *De Usu Partium* XVII.1; *De Placitis* VI.1. В последнем из этих текстов присутствует другая дефиниция: *energeia* есть «движение согласно природе». Гален тщательно различает эти два возможных значения и отмечает, что нечто может быть «энергией» в первом смысле, но не во втором (например, пульсация сердца). Обычно же он употребляет термин в смысле «деятельного движения».

³² *De Placitis* VI.1 (De Lacy vol. 2, 360).

гого, — ясно, что и способность также принадлежит к категории отношения. И пока мы не знаем сущности действующей причины, мы называем ее способностью. Так, мы говорим, что в венах наличествует кроветворная [способность], так же как и пищеварительная [способность] в желудке, и способность сердцебиения — в сердце, и в каждой другой части — некая особая способность, соответствующая деятельности этой части. Поэтому, если нам надо методично исследовать, сколько и каковы есть способности, мы должны начать с их результатов; ибо каждый из этих результатов возникает благодаря определенной деятельности, и каждой их деятельности опять же предшествует некая причина³³.

В этом отрывке весьма откровенно говорится о пределах научного знания. Начинается он с некоторых наблюдаемых результатов, и на этом основании делается вывод о деятельности рассматриваемых органов. Не зная сущности действующей причины, можно лишь постулировать, что причиной «энергии» является *dynamis*, наличествующая в органе. Однако, как признает Гален, таким образом постулируемая *dynamis* не является предметом непосредственного познания; это «относительное понятие», определяемое через его отношение к чему-то, что более непосредственным образом принадлежит опыту.

Наиболее подходящее к этому месту рассуждение Аристотеля — это обсуждение способностей души — разумной, чувствующей, питательной и др. — в *De anima* II.4. Согласно Аристотелю, чтобы определить каждую способность, необходимо прежде уразуметь соответствующую ей деятельность, ибо «все виды деятельности (ἐνέργειαί) и действия предшествуют способностям (δυνάμειων)» (415a18–20). Для Аристотеля эпистемологический порядок (от деятельности — к способности) есть следствие порядка определения (от действия — к силе). Однако хотя он и признает это эпистемологическое правило, но не делает на нем акцент и не приходит, как Гален, к несколько скептическому заключению, что мы говорим о способностях прежде всего тогда, когда «мы не знаем сущности причины». Возможно, в этом случае на Галена большее влияние оказала пятая книга «Государства» Платона. Там Сократ, прежде чем отличать предмет знания от предмета мнения, объясняет, что способность нельзя наблюдать непосредственно, но что ее следует определять в соответствии с ее результатами (477c–d). По существу, Гален возвращается к этой мысли, используя аристотелевское различие между *dynamis* и *energeia*.

³³ *Nat. Fac.* I.4 (Kühn. Vol. 2, 9). Перевод А. Р. Фокина.

Агностицизм Галена находит наиболее полное проявление в случае самой важной из способностей, находящейся в сфере внимания врача: самой души. Он не сомневается в том, что душа существует, и он даже с уверенностью говорит о числе ее частей и органов, с которыми эти части связаны. Но он не допускает какого-либо знания о сущности, *ousia*, души, в том числе и о том, телесна ли душа или бестелесна, смертна или бессмертна. Как и в случае со способностями органов, он обосновывает свой агностицизм общим представлением об ограниченности данных: «Все люди знают, что мы обладаем душой, ибо все ясно видят то, что совершается (*ἐνεργούμενα*) посредством тела: это ходьба, бег, борьба и различные виды ощущений. Мы понимаем, что существует некая причина всех этих действий, на основе некоей достоверной аксиомы, присущей нам по природе, согласно которой мы понимаем, что ничто не происходит без причины. Но поскольку мы не знаем, какова причина этих действий, то именуем их, исходя из способности делать то, что делается [таким образом], способность же есть производящее начало всего, что совершается»³⁴.

Таким образом, Гален принимает общее различие между «энергиями» телесных способностей, или души, которые можно познавать, и их сущностями (*ousiai*), которые познавать невозможно. Триада, которую составляют *dynamis* с ее познаваемой *energeia* и непознаваемой *ousia*, позднее получит широкое распространение среди неоплатоников и Отцов Церкви. И как покажет следующий раздел, богословское применение этой триады задолго до Галена уже было предвосхищено Филоном Александрийским.

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Обсуждая эллинистические школы, мы остановились на Аспазии — последнем перипатетике (до Александра Афродисийского), сочинения которого отчасти сохранились. Теперь мы обратимся к философам, не заявлявшим о своей принадлежности к какой-либо школе. Фигура, стоящая несколько в стороне от устоявшихся традиций, хотя так или иначе причастная к ним, — Филон Александрийский (ок. 30 до Р. Х. – 45 по Р. Х.). Филона часто характеризуют как среднего платоника, и действительно среди философов он больше всего обязан именно Платону; но сам Филон объяснил бы это тем, что именно Платон удачнее, чем кто-либо из греков, выражал то, что впервые и гораздо лучше

³⁴ *Subst. Nat. Fac.* (Kühn. Vol. 4, 760); см. также R. J. Hankinson, "Galen's Anatomy of the Soul," *Phronesis* 36 (1991), 201–208.

было сказано Моисеем. Хорошую характеристику Филону, в которой подчеркивается как экзегетический, так и философский аспекты его творчества, дает Дэвид Руниа: «Экзегет Писания, который обращался к греческой философской традиции, чтобы раскрыть и истолковать сокровенную мудрость Моисеевой философии»³⁵.

Филон часто употребляет термин *energeia* в смысле «деятельности» или «характерной деятельности», особенно в отношении деятельности ума, чувств или частей тела. В большинстве таких случаев воспроизводится то, что мы видели у Полибия и Диодора Сицилийского, но некоторые места свидетельствуют скорее о непосредственном влиянии Аристотеля. Примером является толкование Филоном рассказа из книги Бытия о творении мужчины и женщины, которое соотносится с творением ума (*νοῦς*) и творением активного чувственного восприятия (*ἡ αἴσθησις κατ' ἐνέργειαν*). В библейском тексте Бог приводит новосозданную Еву к Адаму, который восклицает: «Это кость от костей моих и плоть от плоти моей» (Быт 2:23). Филон рассматривает этот рассказ как аллегорию, указывающую на то, что активное чувственное восприятие является результатом развития возможности, внутренне присущей уму:

Бог приводит деятельное чувство (*τὴν κατ' ἐνέργειαν αἴσθησιν*) к уму, зная, что движение и восприятие этого чувства должны вернуться к уму. Ум же, видя, что то, что ранее он имел в качестве способности (*δύναμιν*) и в состоянии покоя, теперь стало результатом и деятельностью, находящейся в движении (*ἐνέργειαν γεγεννημένην καὶ κινουμένην*), дивится и громко восклицает, говоря, что эта способность не чужда ему, но в полной мере является его собственной (*Leg. All. II.40*)³⁶.

Эта своеобразная интерпретация любви Адама к Еве является первым со времен Ликия характерно аристотелевским появлением контраста между *energeia* и *dynamis*. Есть искушение понять в этом отрывке «энергию» в совершенно аристотелевском смысле действительности, но у Филона обычный смысл термина — деятельность, и если бы он имел в виду что-то большее, то, скорее всего, это обозначил бы³⁷.

³⁵ David Runia, *Philo and the Church Fathers: A Collection of Essays* (Leiden, 1995), 189.

³⁶ Перевод А. Р. Фокина.

³⁷ В редких случаях, когда Филон хочет говорить о действительности как таковой, а не о чем-то, существующем в действительности, он употребляет термин *entelecheia* (*De opif. mundi. Op. 47, Leg. All. I.100, II.73*).

Наиболее важные новации Филона, касающиеся «энергии», — теологические. Мы видели, что и для Аристотеля, и для Феофраста Бог вечно деятелен, хотя они определяют эту деятельность по-разному: Аристотель — как мышление, мыслящее самого себя; Феофраст — как круговое движение, имеющее причину в самом себе. Филон идет дальше, развивая эту тему, и отождествляет вечную деятельность Бога с созиданием, или творением. Речь об этом заходит тогда, когда он пытается объяснить, в каком смысле можно говорить о Боге, что Тот отдыхает, и чем божественная Суббота отличается от человеческой.

Если уж говорить правду, то отдыхает среди сущего одно, а именно Бог. Но отдыхом он [Моисей] называет не праздность, потому что по природе деятельная (δραστήριον) Причина всего, Которая никогда не останавливается, творя прекраснейшее, но пребывает в беструднейшем действии (ἐνέργειαν), происходящем с величайшей легкостью и без злострастия... А то, что непричастно изнеможению, даже если оно все творит (ποιῆ), веки не прекратит пребывать в отдохновении. Следовательно, отдохновение в полном смысле слова свойственно одному только Богу (*Cher.* 87–90)³⁸.

Как Аристотель и Феофраст, Филон утверждает, что вечная деятельность первоначала представляет собой не труд, а покой. Из приведенного отрывка не совсем ясно, как Филон понимал эту деятельность, ибо глагол *poiein* (здесь переведенный как «творить») имеет множество значений. В другом месте Филон ясно указывает, что имеет в виду деятельность творения. Так, говоря об упокоении Бога в седьмой день, он пишет: «Прежде всего [Творец] в седьмой день, почив от создания смертных вещей, начинает создавать другие — более божественные. Ибо Бог никогда не перестает творить (ποιῶν), но как огню свойственно жечь, а снегу — охлаждать, так и Богу свойственно творить; и, конечно же, даже в большей степени, поскольку Он является для всего источником действия (ἀρχὴ τοῦ δράν)» (*Leg. All.* I.5–6, cf. 16–18). Еще более ясным является это место из *De Providentia*:

Бог постоянно упорядочивает материю Своей мыслью. Его мышление не предшествует процессу творения, и никогда не было времени, когда бы Он не творил, а сами Идеи всегда были с Ним с самого начала. Ибо воля Божия не последует Ему, но всегда с Ним, ведь естественные движения никогда не иссякают. Таким образом, всегда мысля, Он творит и сообщает чувственным вещам принцип их суще-

³⁸ Русский перевод приводится по изд.: Филон Александрийский. *Толкования Ветхого Завета*. М., 2000. — Прим. ред.

ствования, так что и то и другое существует вместе: вечно творящий Божественный Ум и чувственно воспринимаемые вещи, получившие начало бытия (*Prov.* I.7)³⁹.

Бог вечно творит посредством вечно мышления, направленного на Идеи, которые придают форму материи. Хотя в сочинении *De Providentia* вечно творческое мышление Бога не именуется собственно Его «энергией», налицо все составляющие, которые позволяют прийти к такому отождествлению. Как мы совсем скоро увидим, этот дальнейший шаг был сделан Алкиномом.

Как и другие аспекты теологии Филона, его представление о том, что Бог вечно творит посредством вечно мышления, предметом которого являются Идеи, следует рассматривать на фоне радикального различия, которое он проводит между образом существования Бога и образом существования тварных вещей. Он считает, что это различие предполагается словами Бога, обращенными к Моисею из непалимой купины: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, «Я есмь Сущий».

Дело в том, что из добродетелей именно добродетель Бога поистине существует как бытие (κατὰ τὸ εἶναι συνεστῶσα), потому что лишь Бог имеет существование в бытии (ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν). По этой причине Законодатель должен будет сказать о нем: «Я есмь сущий» (Исх 3:14), — ибо то, что за Ним, не существует как бытие (οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι), а имеет лишь мнимое существование (δόξη δὲ μόνον ὑφεστάναι) (*Det.* 160)⁴⁰.

Если иметь в виду эту радикальную дихотомию, то неудивительно, что представление Филона о вечно деятельном Боге приводит его к отрицанию, в самом истинном смысле, того, что творения вообще деятельны. Именно это мы у него и обнаруживаем. Филон пишет: «А кто может стать для души противником более непримиримым, чем тот, кто из-за гордыни приписывает себе то, что является уделом Бога? А удел Бога — это действие (ποεῖν), которое не должно приписывать возникшему, удел же возникшего — претерпевание. Тот, кто заранее поймет, что оно ему свойственно и необходимо присуще, легко пере-

³⁹ Этот фрагмент дошел до нас только в армянском переводе; русский перевод сделан с английского текста Дэвида Уинстона (David Winston, *Philo of Alexandria* (New York, 1981), 15).

⁴⁰ См. другие близкие места: *Quod Deus* 55, *Mut.* 11–12, и *Mos.* I.75. Их обсуждает Руниа, *Philo and the Church Fathers*, гл. 1 и 11.

Русский перевод приводится по изд.: Филон Александрийский. *Толкования Ветхого Завета*. М., 2000. — Прим. ред.

несет выпавшее ему на долю, даже если это будут наиболее тяжкие испытания» (*Cher.* 77–78)⁴¹. Ниже Филон критикует Иосифа из книги Бытия за утверждение, что правильное толкование сновидений возможно посредством (διὰ) Бога, а не из-за Него как причины: «Потому что [музыкальные] инструменты, натягиваемые и ослабляемые, — это мы, через которых совершаются частные действия (αἱ καταμέρος ἐνέργεια), а мастер — Тот, Который играет на силах тела и души и Которым все приводится в движение» (*Cher.* 128).

Взятые отдельно, эти отрывки могут создать впечатление, что для Филона только Бог является действующей причиной. Возможно, Филон не собирался заходить так далеко — дальше сказанного в комментарии на Исход 3:14, где он действительно отрицает, что творения существуют по своему собственному образу. Мы можем с уверенностью сказать, что для Филона *energeia* в самом строгом смысле слова принадлежит одному только Богу. Как следствие, божественная «энергия» должна выходить за пределы мышления об Идеях — или, скорее, мысля Идеи, Бог в то же время некоторым образом порождает временные процессы. Более подробное выяснение этого вопроса потребовало бы разговора о божественных Силах, посредством которых Бог управляет миром, и об отношении этих Сил к божественному Логосу⁴². Нам же в данном случае достаточно отметить, что Филон с очевидностью не желает сводить деятельность Бога в мире лишь к отношению аристотелевского мышления, мыслящего себя самого, но рассматривает Бога как деятельного в более непосредственном и личностном аспекте, описанном во Второзаконии⁴³.

⁴¹ Контекст показывает, что *poiein* здесь означает «действовать», а не «творить».

Русский перевод приводится по тому же изданию. См. выше, прим. 40. — *Прим. ред.*

⁴² См. John Dillon, *The Middle Platonists* (London, 1977), 158–170; Winston, *Philo of Alexandria*, 23–24. Проблема осложняется тем, что Филон в разных местах отождествляет Идеи то с Логосом (*Op.* 24), то с Силами (*Spec. Leg.* I.47–48, 329).

⁴³ Другие места, в которых подчеркивается различие между активным Богом и пассивными творениями: *Quis Her.* 107–108, 119, *Leg. All.* I.48–49, 82, II.46–47, а также фрагмент из книги IV того же сочинения в: Winston, *Philo of Alexandria*, 33. Есть также интересный пассаж в *De Sacrificiis* 68, где Филон использует стоическое понятие «тонического движения» (τονικῆ κίνησις), чтобы описать вездесущее Бога. Тем не менее он нигде не предлагает последовательного теоретического различения между образом действия Бога и образом действия тварных существ.

Филон, конечно, был не первым, кто утверждал, что один только Бог обнаруживает «энергию»; это уже сделал Аристотель в «Метафизике». Разница в том, что Аристотель имел в виду главным образом «энергию» как действительность, тогда как Филон — «энергию» как деятельность. Это открывает новую и интересную возможность: понять божественную «энергию» как то, благодаря чему можно познать Бога. Хотя именно Ямвлих, Прокл и Отцы Церкви наиболее полно следовали этому направлению мысли, Филон сделал достаточно, чтобы указать на возможности, которые эта идея в себе несет. В целом он проводит четкое различие между божественной сущностью (οὐσία), которая совершенно непознаваема для человека, и фактом существования Бога, который может быть постигнут через божественные Силы. Вот характерный отрывок⁴⁴:

Ибо для человеческого рассудка вполне достаточно продвинуться [в своем знании] до понимания того, что Причина Вселенной есть и существует; направлять же свои изыскания дальше и [пытаться] исследовать [в Боге] сущность (οὐσίαν) или качество — это глупость, которая пристала лишь каким-нибудь незапамятным временам. Ведь даже Моисею, премудрому во всем, Бог именно на это не дал согласия, хотя тот тысячи раз обращался с такими просьбами, но ему было дано божественное изречение, что «ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо тебе» (Исх 33:23); это означало: все, что следует за Богом, человеком хорошим может быть постигнуто, но Сам Он единственный для понимания недоступен; но недоступен именно для понимания через прямое и непосредственное приближение — ибо таким образом можно было бы узнать о том, каков Он, — а для понимания через [наблюдение] Сил, следующих за Ним и сопутствующих Ему, доступен, ибо они не сущность Его открывают, но из совершаемых Им [вещей] позволяют заключить о Его существовании (ὕπαρξις) (*Post.* 168–169)⁴⁵.

Читая этот отрывок, можно предположить, что по крайней мере сами эти Силы непосредственно доступны для человеческого ума. Но в другом месте Филон отрицает даже это. Он вспоминает Моисея, которому было отказано в непосредственном видении Бога и который просил о том, чтобы увидеть Силы. Бог ответил, что Силы также находятся за пределами человеческого постижения. И затем добавил:

⁴⁴ См. также *Post.* 19–20, *Quod Deus* 62, *Fug.* 164–165, *Mut.* 7–9, *Spec. Leg.* 1.32–50, *Praem.* 39–40.

⁴⁵ Русский перевод приводится по изд.: Филон Александрийский. *Толкования Ветхого Завета*. М., 2000. — Прим. ред.

И хотя по своей сущности (κατὰ τὴν οὐσίαν) они обычно непостижимы, все же они являют взору своего рода отпечаток и отображение своей деятельности (ἐνεργείας). Подобно тому, как у вас печати, которые, будучи прижаты к воску или подобному материалу, оставляют на нем сколь угодно многое число отпечатков, но при этом сами не теряют никакой своей части, но остаются такими, как были, так же следует понимать и окружающие Меня Силы, которые придают качество бескачественным вещам и формы — бесформенным, но при этом ни в чем не изменяются и не умяются в своей вечной природе. Некоторые из вас называют их — и нельзя сказать, что неудачно — идеями, поскольку они придают форму каждому существу, упорядочивая беспорядочное, ограничивая неограниченное, определяя неопределенное, придавая образ безобразному и вообще изменяя худшее к лучшему. Итак, не надейся, что сможешь постичь Меня или какую-либо из Моих Сил по сущности. Однако Я с готовностью и благоволением уделю [вам] то, что [вам] доступно (*Spec. Leg. I.47–49*)⁴⁶.

Здесь мы видим, как Филон противопоставляет *energeia* божественных Сил и их непознаваемую *ousia*. Это триада *energeia—dynamis—ousia* подобна той, которую полтора столетия спустя будет использовать Гален⁴⁷. Поразительно, что Филон вводит это противопоставление, чтобы подчеркнуть, что Формы (которые он в данном случае приравнивает к божественным Силам) непознаваемы в своей сущности. Для Платона, конечно, Формы были именно принципами познаваемости, и это тот аспект теории идей, относительно которого у него не было никаких колебаний. Филон отличается от Платона тем, что рассматривает Формы как деятельные силы, служащие умственному познанию. Отсюда и естественное для него различие их сущности и их деятельности, а также понимание того, что если одно может быть постигнуто, то второе — не может.

Хотя приведенный отрывок — единственное место у Филона, где ясно противопоставляются *ousia* и *energeia*, в более широком смысле это противопоставление присуще его взгляду на познание Бога. Различая божественную сущность и Силы и считая, что Бог может познаваться только через последние, Филон преследует почти ту же цель, что и греческие Отцы, различавшие *ousia* и *energeia*: сохранить божественную трансцендентность и в то же время утвердить представление

⁴⁶ Перевод А. Р. Фокина. — Прим. ред.

⁴⁷ Я не хочу сказать, что Гален испытал влияние Филона; эта триада вполне естественна, если вспомнить, как стали пониматься ее термины.

о том, что трансцендентный Бог нисходит до того, чтобы быть познаваемым человеком. Это не значит, что здесь нет важных различий. Одно из них состоит в том, что для Филона знание Бога, полученное посредством Сил, является результатом умозаключений, что весьма далеко от того, что позднее имели в виду Отцы, говоря о знании, полученном через божественные *energeiai*. Но даже этим отличие не исчерпывается, потому что, помимо такого знания посредством умозаключения, Филон также допускает, что возможно прямое видение божественного Логоса, а соотношение Логоса и Сил является сокровенным⁴⁸. Поэтому у Филона мы обнаруживаем не прямое предвосхищение последующего развития, а многообещающее и весьма оригинальное смешение идей, многие из которых обретут свое место в иных контекстах.

НУМЕНИЙ И АЛКИНОЙ

Представление о божественной активности, которая в одно и то же время исполнена покоя и в высшей степени созидательна, продолжало привлекать пристальное внимание философов в период, предшествующий Плотину. Размышления на эту тему можно найти у Нумения, Алкиной и Александра Афродисийского, которым будут посвящены последние разделы этой главы. Первых двух авторов условно относят к средним платоникам, хотя Нумения вполне можно рассматривать и как неопифагорейца, испытавшего влияние Платона⁴⁹. Ни в одном из сохранившихся фрагментов сочинений Нумения нет термина *energeia*, однако, как станет ясно из последующего изложения, это лишь случайное различие в терминологии.

В так называемом Втором письме Платона есть загадочное утверждение: «Все тяготеет к царю всего и все совершается ради него, он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье»⁵⁰ (312e). Что бы ни имел в виду автор этого утверж-

⁴⁸ О видении Логоса см. *Leg. All.* III.100–102; *Abr.* 122–123; *Praem.* 37–40, 45–46. Я обсуждаю эти отрывки в статье “The Vision of God in Philo of Alexandria,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998), 483–500.

⁴⁹ См. Dillon, *The Middle Platonists*, 361–379 (Нумений) и 267–306 (Алкиной). Интересные размышления о том, что «недемиургическая теология» Нумения и Алкиной отделяет их от других средних платоников, см. в John Peter Kenney, “Theism and Divine Production in Ancient Realist Theology,” *God and Creation: An Ecumenical Symposium*, ed. David Burrell and Bernard McGinn (Notre Dame, 1990), 57–80.

⁵⁰ Русский перевод Второго письма Платона приводится по изд.: Платон. *Собр. соч.* Т. 4. М., 1994.

дения, оно породило у позднейших платоников склонность мыслить ряд из трех иерархически организованных божеств⁵¹. Примером этой тенденции является и Нумений. Он говорит о третьем боге, который, судя по всему, является мировой душой (хотя Нумений никогда так его не называет), и о втором боге, который напоминает Демиурга из «Тимея». Он также утверждает, что существует первый бог, превышающий этих других. В утраченном сочинении «О благе» он пишет:

Так как Платон знал о том, что люди познают только Демиурга, а первый Ум, именуемый Сущим самим по себе (*αὐτόβον*), им совершенно неведом, поэтому он и сказал им так, как если бы кто-нибудь говорил: «О люди, то, что вы считаете Умом, не является первым, но прежде него существует другой Ум, более древний и более божественный» (Fr. 17)⁵².

Хотя мы не знаем, какой текст Платона имеет в виду Нумений, смысл вполне ясен: он хочет сказать о существовании первого ума, который выше по своему положению, чем Демиург. В других фрагментах эта тема различия между первым, вторым и третьим богами развивается. Второй и третий, говорит Нумений, представляют собой, по существу, одно и то же, но они разделяются через контакт с материей. В результате это единое божество оставляет самого себя без внимания и «хватается за чувственное, заботится о нем, возводит его на свой собственный уровень по причине сильного стремления к материи» (Fr. 11). Первый бог, наоборот, остается простым и нераздельным. Мы также узнаем, что первый бог «свободен от всех дел и просто царствует, а демиургический бог управляет, передвигаясь по небу» (Fr. 12). Второй бог восседает над материей, как кормчий на корабле в море, управляя ею посредством идей и взирая на первого бога вместо неба (Fr. 18). Это, кажется, подразумевает, что первый бог — это идеи, и, согласно Проклу, Нумений действительно отождествляет первого бога с «живым Существом» из платоновского «Тимея», первообразом для космоса (Fr. 22). В двух других фрагментах говорится, что первый бог есть идея Блага, а второй бог является благим лишь через причастие первому (Fr. 19, 20). Мы не находим никакого намека на то, как примирить утверждение, что первый бог — это все идеи, с утверждением, что он есть лишь идея

⁵¹ О Втором письме см. John Rist, "Neopythagoreanism and 'Plato's' Second Letter," *Phronesis* 10 (1965), 78–81, где его истоки отнесены к неопифагорейцам I века до Р. X.

⁵² Ed. Des Places. Перевод А. Р. Фокина.

Блага. Возможно, Нумений мыслил Благо как нечто, охватывающее все идеи.

В то же время первый бог есть также и ум — разумеется, первый Ум (как показывает Fr. 17). Ясно, что, приравнивая ум к идее (ко всем идеям или только к идее Блага), Нумений приближается к представлению Аристотеля о мыслящем самого себя мышлении. Поэтому он заявляет, что первый бог, несмотря на то, что он прост, неделим и свободен от всякого труда, в действительности является деятельным:

Вот каковы роды жизни первого бога и второго бога. Ясно, что первый бог будет пребывать в покое, тогда как второй находится в движении; первый занят [только] умопостигаемым, второй — [одновременно] и умопостигаемым, и чувственным... Вместо движения, присущего второму, покой, присущий первому, как я полагаю, есть сродное ему движение (κίνησιν σὺμφυτον), от которого на все сущее изливаются космическое устройство, вечная устойчивость и сохранение [или спасение — σωτηρία] (Fr. 15)⁵³.

Хотя Нумений не поясняет подробнее это присущее первому богу движение, нет сомнения, что это «движение» есть деятельность мышления. Последнее вытекает из отождествления первого бога с умом и идеей, а также объясняет, каким образом внутренне присущее первому богу движение может быть источником космического порядка и его устойчивости. Выражение Нумения *kinēsis symphytos* является, по существу, другим обозначением аристотелевского выражения *energeia akinēsis*. Это знаменательный факт. Как мы видели, Филон также считал, что покой Бога есть определенный вид деятельности. Однако почти нет оснований полагать, что неоплатоники читали Филона, тогда как Нумения они ценили очень высоко. Таким образом, Нумений был важным каналом, через который аристотелевская идея «энергии» (хотя и не сам термин) нашла свой путь к неоплатонизму.

Обращаясь к Алкиною, мы находим схожую теологию, выраженную собственно в аристотелевских терминах. Единственное сохранившееся сочинение Алкиноя — *Didaskalikos*, или «Учебник платоновской философии»⁵⁴. В десятой главе этого произведения читаем:

⁵³ Перевод А. Р. Фокина.

⁵⁴ Ученые долгое время считали, что «Алкиноем» в рукописях ошибочно называли «Альбина» — платоника, известного как учителя Галена. Эта точка зрения сегодня опровергнута, и мы практически ничего не знаем об авторе сочинения *Didaskalikos*, кроме имени. Датировка текста II веком по Р. Х. опирается на анализ его содержания.

[Первый Бог] действует (ἐνεργεῖ) на него [т. е. на ум целокупного неба], сам будучи неподвижным, — как солнце на зрение, обращенное к нему, и как предмет вождения движет вожделеющим, оставаясь неподвижным. Так и первый ум движет умом целокупного неба. Как первый ум он самый прекрасный, и предмет его мысли тоже самый прекрасный, но не более прекрасный, чем он сам: он вечно мыслит себя самого и свои мысли (νοήματα), и это его действие есть идея (αὐτὴ ἡ ἐνεργεῖα αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρξει)... По своей воле он все наполнил собою, пробудив мировую душу и обратив ее к себе как к причине ее ума, который, будучи упорядочен отцом, упорядочивает всю внутрикосмическую природу (*Didask.* 10)⁵⁵.

Вполне можно представить, как Алкиной пишет это, заглядывая в раскрытую перед ним «Метафизику». Первое предложение выражает странный переход мысли от XII.6 к XII.7 *Метафизики*, утверждая сначала, что первый Бог действует (ἐνεργεῖ), но затем объясняя, что Он делает это просто как предмет желаний. (Аналогии с солнцем у Аристотеля нет, но она заимствована из «Государства» Платона.) Мысль о том, что первый ум должен мыслить самое прекрасное — а именно себя самого, — прямо взята из *Метафизики* XII.9. Наконец, утверждение, что «это его действие есть идея», также совершенно аристотелевское, по крайней мере, согласно той интерпретации, которая была предложена во второй главе, хотя Аристотель в этой связи не употребляет слово ἰδέα.

Конечно, Алкиной стремится соединить эти аристотелевские темы с платоновским представлением о мировой душе. Поэтому он наделяет мировую душу умом и говорит о том, что первый бог обращает этот подчиненный ум к себе. (Отметим, что если рассматривать мировую душу и ее ум как разных богов, то можно прийти к триадической системе божеств, как это имеет место у Нумения.) Каким образом первый бог это делает, объясняется позднее: «Душу космоса, существующую вечно, Бог также не создает, а упорядочивает, и в этом смысле, пожалуй, можно сказать, что создает, поскольку пробуждает и возвращает ее к ней самой и к ее уму как бы из некоего глубокого забвения, или сна, чтобы, взирая на мыслимое умом, она воспринимала виды и формы и устремлялась к его помыслам» (*Didask.* 14 XIV.3). Другими словами, ум мировой души желает первого ума; стремясь удовлетворить это желание, он мыслит мысли первого ума после него

⁵⁵ Русский перевод фрагментов из «Учебника» Алкиной приводится по изд.: Алкиной. *Учебник платоновской философии* / Пер. Ю. А. Шичалина // Платон. *Собр. соч.* Т. 4. М., 1994. С. 625–663. — *Прим. ред.*

и таким образом достигает упорядоченного состояния, что в свою очередь позволяет ему упорядочивать мир.

Поэтому для Алкиноя «энергия» первого бога изливается на мир только в силу того, что он прекрасен. Взятая сама по себе, эта «энергия» есть просто мыслящее само себя мышление, однако красота такого мышления не может остаться скрытой, и, проявляя себя, она общает порядок миру.

АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ

В завершение мы обращаемся к Александру Афродисийскому — возможно, самому крупному философу эпохи ранней империи и, конечно, крупнейшему перипатетику. О его жизни мы знаем мало, разве что он принял императорское назначение на должность профессора аристотелевской философии где-то между 198 и 209 годами по Р. Х.⁵⁶ Порфирий в «Жизни Плотина» говорит, что он был одним из тех, чьи произведения читали на занятиях Плотина, и нет никаких сомнений в том, что Александр оказал серьезное влияние на самого Плотина, равно как и на позднеантичных комментаторов Аристотеля. К сожалению, многие из сочинений Александра, которые были бы важны с нашей точки зрения, сохранились лишь во фрагментах, включая его комментарии к «Физике», «О душе» и VI–XIV книгам «Метафизики». Наиболее важным из сохранившихся произведений является его собственный трактат «О душе» — всеобъемлющее рассмотрение души, опирающееся на аристотелевский материал, но развивающий его в оригинальном ключе.

Наиболее известной является предложенная в трактате Александра «О душе» интерпретация учения Аристотеля об уме. Об этом учении уже говорилось во второй главе, однако следует сделать еще несколько важных замечаний, чтобы можно было оценить вклад Александра. В начале *De anima* III.4 Аристотель в качестве исходного допущения полагает, что в процессе мышления ум принимает форму мыслимого объекта. Поскольку ум мыслит все вещи, он приходит к выводу, что не должно быть внутренних характеристик, которые препятствовали бы восприятию формы. Это сразу приводит к довольно парадоксальному заключению: «Ум по природе не что иное, как способность. Итак, то, что мы называем умом в душе, до того, как

⁵⁶ См. R.W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation," *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* ii. 36.2 (1987), 1177–1178.

оно мыслит, не есть что-либо из существующего в действительности (οὐθὲν ἔστιν ἐνεργεία τῶν ὄντων)» (429a21–24). «До того» здесь следует понимать концептуально, а не темпорально; равным образом можно сказать, что материя, «до того» как она примет форму, «не имеет своей собственной природы» и «не есть что-либо из существующего в действительности».

Но даже понятый таким образом, этот отрывок создает серьезные трудности. Если ум по природе есть не что иное, как способность мыслить, каким образом он приходит к *актуальному* мышлению? Подобный вопрос можно поставить и в случае материи, и на этот вопрос у Аристотеля есть ответ: присутствие той или иной формы в том или ином фрагменте материи всегда можно объяснить действующей причиной, уже обладающей этой формой. В *De anima* III.5 Аристотель распространяет это понимание на ум. Отрывок, в котором он это делает, является предельно сжатым и темным даже по аристотелевским стандартам, но его значение для последующей истории философии чрезвычайно велико.

Так как повсюду в природе имеется, с одной стороны, то, что есть материя для каждого рода (и в возможности оно содержит все существующее), с другой же — причина и действующее [начало] для создания всего, как, например, искусство по отношению к материалу, подвергающемуся воздействию, то необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия. И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью (τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεία) (430a10–18).

Как и в *Метафизике* XII, *energeia* здесь колеблется между двумя смыслами — «деятельности» и «действительности». Ум, который существует отдельно, ничему не подвержен и ни с чем не смешан; он «все производит» и потому деятелен; он также в действительности является всем тем, чем ум, который «становится всем», является только в возможности, и как таковой он по своей сущности есть действительность.

Перерабатывая материал этой главы, Александр дает первому уму, о котором Аристотель говорит, что он «становится всем», наименование «материального ума». Он противопоставляет его уму в состоянии обладания (ὁ κατὰ ἔξιτι νοῦς). Последний, как говорит

Александр, подобен «ученому, который занимает среднее положение между тем ученым, о котором говорится, что он лишь обладает способностью к познанию, и тем, кто осуществляет акт познания (κατ' ἐπιστήμην ἐνεργούντος)»⁵⁷. Таким образом, Александр подгоняет различие, проведенное в *De anima* III.4–5, к совершенно иному различию, проведенному в том же произведении ранее — между первой и второй потенциальностью. Тем самым он превращает в темпоральное различие то, что для Аристотеля было концептуальным различием. Как объясняет Александр, каждый человек рождается с чувственными способностями и вскоре также приобретает память. Переход от материального ума к уму в развитом состоянии происходит тогда, когда, «от памяти и непрерывной деятельности чувств относительно чувственно воспринимаемого посредством опыта совершается переход от “этого единичного нечто” к “таковому и всеобщему”, как в том случае, когда чувство воспринимает ту или иную белую вещь, и на основе этих восприятий мы заключаем, что такого рода цвет — белый» (Р. 83.5–10). Этот процесс вполне можно описать как процесс постижения универсального или же процесс мысленного отделения форм от их материи (Р. 85.12–20).

Следующий уровень после второй потенциальности — это, конечно, второй акт. Соответственно, Александр пишет, что существует также ум в действии (κατ' ἐνέργειαν), аналогичный тому, который действительно совершает акты познания (Р. 86.4–5). На этом уровне ум тождественен своему предмету и таким образом мыслит и самого себя (86.14–23). Это откровенный аристотелизм. Завершив описание трех фаз ума, Александр затем неожиданно пересказывает пассаж из *De Anima* III.5. Он делает вывод, что «раз существует один ум — материальный, должен существовать и ум производящий (ποιητικός), который будет причиной развитого состояния материального ума» (Р. 88.23–24). Таким образом, Александр истолковывает аргументацию Аристотеля и его выводы в контексте своего тройного различения уровней ума: роль производящего ума, как он его понимает, состоит в том, чтобы поднимать материальный ум на уровень ума в его развитом состоянии. При этом Александр не объясняет, каким образом это можно примирить с его более ранним и более натуралистическим описанием того, как материальный интеллект, постоянно обобщая чувственный опыт, переходит в развитое состояние.

⁵⁷ *De anima* 86.1–3 // *Commentaria in Aristotelem Graeca. Suppl. 2.1*. Ed. I. Bruns. Berlin, 1887.

Как бы то ни было, далее в аргументации Александра происходит интересный и новый поворот:

И он [то есть производящий ум] также будет формой, которая в самом точном смысле и в высшей степени умопостигаема (τὸ κυρίως τε καὶ μάλιτα νοητὸν εἶδος) и как таковая отделена от материи. Ибо во всех случаях то, что в высшей степени и в самом точном смысле обладает неким свойством, является причиной наличия этого свойства и в остальных вещах. В самом деле, то, что в высшей степени видимо, а таковое есть свет, есть причина того, что остальные видимые вещи видимы; так же как и то, что в высшей степени и по преимуществу является благом, есть причина благодати других благих вещей. Ибо все остальные благие вещи считаются таковыми благодаря общности с этим [первым благом]. А то, что в высшей степени и по самой своей природе является умопостигаемым, по справедливости есть причина умопостигаемости остальных вещей, и таковым будет производящий ум (Р. 88.24–89.6)⁵⁸.

В данном случае получается, что производящий ум является производящим в отношении не только развитого состояния материального ума, но также и умопостигаемости всего, что мыслимо, и что он играет эту роль в силу того, что сам в высшей степени умопостигаем. Как неоднократно указывалось, принцип, согласно которому нечто, более всего являющееся чем-то, есть причина подобного качества в других вещах, несостоятелен и не имеет отношения к аристотелизму⁵⁹. Но очевидно, что Александр имеет в виду больше, чем просто степень обладания свойством. В приведенном тексте производящий ум является в высшей степени и *по самой своей природе* умопостигаемым, и далее Александр подводит итог своей аргументации, замечая, что «если бы не было того, что умопостигаемо по своей природе, не было бы и ничего другого умопостигаемого» (Р. 89.6–7). Ибо то, что нечто является чем-то «по природе», означает, что оно не требует никакой внешней причины, которая сделала бы его таковым; оно есть таковое в полноте действительности, в том особенном смысле полноты действительности, который был выявлен в ходе обсуждения вечных и преходящих вещей в Метафизике IX.8. Поэтому предложенный Александром принцип может быть выражен следующим образом: нечто, являющееся чем-то в полноте действительности, есть причина подобного качества в других вещах.

⁵⁸ Перевод А. Р. Фокина.

⁵⁹ См. Sharples, “Alexander of Aphrodisias,” 1206–1207, и приведенные там ссылки.

Этот принцип вполне правдоподобен и вполне соответствует аристотелизму. Для Аристотеля присутствие формы всегда можно объяснить воздействием действующей причины, уже обладающей этой формой. В *De anima* III.5 это распространяется на умопостигаемость и, по существу, утверждается, что для целей анализа причинности умопостигаемость сама может рассматриваться как форма. Поэтому вещи, которым не присуща умопостигаемость, должны воспринимать свою умопостигаемость от того, что является умопостигаемым в полноте действительности. Если учитывать, что умопостигаемость может быть понята как форма, нетрудно сформулировать по крайней мере два (типично аристотелевских) аргумента в пользу такого вывода. Один — регрессивный аргумент: в противном случае следует говорить о том, что каждое умопостигаемое воспринимает свою умопостигаемость от чего-то другого, что в свою очередь тоже воспринимает ее от другого, и так *ad infinitum* — это бесконечный регресс, оставляющий фундаментальный вопрос об истоках умопостигаемости без ответа. Другой — аргумент от принципа полноты: если все умопостигаемо только благодаря осуществлению потенции, тогда в некоторой ситуации (учитывая вечность мира) вообще ничто не будет умопостигаемым — в ситуации, когда ничто уже не может *стать* умопостигаемым. Поэтому должно быть нечто, что является умопостигаемым по своей природе, а другие умопостигаемые сущие должны в некотором смысле быть ему обязанными своей умопостигаемостью⁶⁰.

Александр повторяет те свойства, которые Аристотель приписывает производящему уму — он существует отдельно, не подвержен ничему и ни с чем не смешан, — и добавляет, что он есть «*energeia* и форма, отдельная от возможности и материи» (Р. 89.17). Как показывает противопоставление производящего ума возможности и материи, «энергия» здесь есть действительность. Взятые вместе эти эпитеты не могут не привести на ум перводвижитель. Александр считает эту связь слишком очевидной, чтобы о ней распространяться, так как продолжает: «Раз он [производящий ум] таков» — существует отдельно, не подвержен ничему, ни с чем не смешан, есть действительность и форма, — «то, согласно Аристотелю, он есть Первопричина, которая в собственном смысле есть также ум» (Р. 89.17–18). Таким образом, для Александра производящий ум и перводвижитель — одно и то же.

⁶⁰ Слова «в некотором смысле» делают этот аргумент слабее, чем регрессивный аргумент, в котором речь идет об отношении действующей причинности.

Упоминание «Первопричины», как представляется, служит для того, чтобы подчеркнуть, что производящий ум, будучи причиной умопостигаемости других вещей, есть также и причина бытия (τὸ εἶναι) вещей, которые составляют предмет мышления (Р. 89.9–11).

Отождествление Александром действующего ума с перводвигателем всегда было предметом споров⁶¹. Не пытаясь разрешить этот экзегетический вопрос, все-таки можно с ясностью увидеть, что такое отождествление прокладывает один из путей разработки и применения аристотелевской теологии, описанной во второй главе. Так же как для Нумения и Алкиноя, для Александра божественная деятельность является одновременно завершенной, самодостаточной и глубоко созидательной. Как ум Первопричина мыслит только себя самое; в то же время делая это, она обнаруживает себя как в высшей степени умопостигаемую и тем самым также как причину умопостигаемости других. Таким образом, у Александра в понимании божественного умопостигаемость играет почти ту же роль, что красота у Алкиноя. Это неслучайно; каждый автор берет один элемент аристотелевского описания перводвигателя, в котором оба атрибута имеют равное значение. Но в отличие от Алкиноя, Александр артикулирует свое видение именно в терминах «энергии», используя этот термин для обозначения и деятельности, и действительности. И таким образом он снова помещает термин *energeia* в центр философской рефлексии.

⁶¹ Недавние защитники такого понимания: Guthrie, *History*, vol. 6, 322–330; Charles Kahn, “The Role of *nous* in the Cognition of First Principles in *Posterior Analytics* II.19,” *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, ed. Enrico Berti (Padua, 1981), 385–414; Rist, *Mind of Aristotle*, 180–182. Критику см. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, 220–229.

ГЛАВА 4

ПЛОТИН И ТЕОРИЯ ДВУХ ДЕЙСТВИЙ

Обращаясь к Плотину (ок. 205–270), мы снова имеем дело с философским умом первой величины. Плотина условно считают основателем неоплатонизма, и, конечно, верно, что именно Платон, более чем какой-либо другой философ, был для него источником вдохновения. Однако ученые уже давно осознали, что во многих отношениях он столько же обязан Аристотелю, сколько Платону. Кое-что об отношении Плотина к Аристотелю можно узнать из следующего места из «Жизни Плотина» Порфирия, который был учеником Плотина и сам был весьма значительным философом.

Писал он обычно напряженно и остроумно, с такою краткостью, что мыслей было больше, чем слов, и очень многое излагал с божественным вдохновением и страстью, скорее возбуждая чувства, нежели сообщая мысль. В сочинениях его присутствуют скрытно и стоические положения, и перипатетические, особенно же много аристотелевских, относящихся к метафизике... При занятиях читались ученые записки или Севера, или Крония, или Нумения, или Гая, или Аттика, а из перипатетиков — Аспазия, Александра, Адраста и прочих, кого случится (14)¹.

А. Армстронг по поводу этого отрывка замечает, что он «с ясностью показывает, насколько ученым и профессиональным философом был Плотин и как он работал, с большой оригинальностью, опираясь на широкую школьную традицию». Имена Нумения, Аспазия и Александра известны нам из предыдущей главы; сочинения большинства других, упомянутых Порфирием, к сожалению, утрачены.

Если учитывать открытость Плотина к различным школам и свободное владение материалом, неудивительно, что он был готов заимствовать такой технический аристотелевский термин, как *energeia*, и сделать его своим. В настоящей главе мы сосредоточим внимание на наиболее интересном и оригинальном использовании Плотиним этого

¹ Пер. М. Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. М., 1979. С. 468. — Прим. ред.

понятия — в теории двух действий, которая появляется в Эннеадах V.4 и в дальнейшем получает развитие. Как мы увидим, эта теория разрастается и проникает практически во все уголки платиновской философии. Она обнаруживает удивительную гибкость понятия «энергии», а также показывает, как понятие, разработанное Аристотелем, может быть использовано совсем не в аристотелевском духе.

ТЕОРИЯ «ДУХА ДЕЙСТВИЙ» В ЭННЕАДАХ V.4

Эннеады V.4 [7] представляет собой короткий трактат, озаглавленный «Как от первого происходит то, что за первым следует, и Едином»². Хотя в более ранних трактатах присутствуют аллюзии на первопринцип платиновской системы, Единое, и на подчиненный принцип, именуемый Умом (*νοῦς*), здесь Плотин впервые пытается объяснить, как Ум происходит от Единого. Эта проблема является особенно острой в силу того, что Единое является совершенным и ни в чем не нуждается. Свой ответ Плотин начинает с утверждения, что само понятие совершенства включает в себя способность к порождению. Для того, чтобы это подтвердить, он приводит примеры из природного мира:

А мы видим: любое другое, ежели достигает совершенства, — рождает, и для него невыносимо оставаться в себе самом, так что оно производит нечто иное; причем я имею в виду не только то, что сознательно выбирает, но и то, что растет без всякого выбора, и неодоушешленное, которое также, насколько может, делится своим [с другими]: например, огонь греет, холодит снег, и зелья также воздействуют на другое [сообразно своей природе], и всё всякий раз по возможности воспроизводит начало в его вечности и благодати. Но как же тогда самому совершенному и первому благу оставаться в себе самом, словно ему жалко своего (*φθονῆσται*), или словно оно — первая сила — бес- сильно? (V.4.1.26–36)³.

В этой аргументации искусно синтезируются темы из аристотелевской философии природы с теологией «Тимея». Аристотель говорит в *De Anima*, что «самая естественная деятельность живых существ, поскольку они достигли зрелости... — производить себе

² Цифра в скобках обозначает место этого трактата в хронологическом порядке, предложенном Порфирием («Жизнь Плотина» 4–6). Я буду давать эти сведения только тогда, когда это будет уместным.

³ Перевод приводится по изд.: Плотин. *Трактаты 1–11* / Пер. Ю. А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007. — *Прим. ред.*

подобное (животное — животного, растение — растение), дабы по возможности быть причастным вечному и божественному. Ведь все существа стремятся к нему, и оно — цель их естественных действий» (П.4 415a26–b2). Это место у Аристотеля напоминает известное рассуждение в «Пире» Платона, где он, от имени Диотимы, объясняет, что у всех живых существ порождение является способом причастия божественному (207c–208b). Наиболее интересным у Аристотеля является двусмысленность выражения «все существа» (πάντα). В узком смысле оно касается только растений и животных, о которых говорится в предыдущем предложении. Однако возможно и другое прочтение, когда это выражение относится ко всем вещам без каких-либо оговорок, и в свете сказанного Аристотелем в других местах такое прочтение вполне возможно и уместно⁴. Это приблизит нас к аргументации Плотина, так что две первых фразы приведенной выше цитаты предстанут как нечто большее, чем просто парафраз соответствующего места из *De Anima*. Конечно, различие остается, поскольку Аристотель никогда не приписывал своему собственному божеству — перводвигателю — стремление поделиться «своим». Поэтому в поисках мотивов божественной порождающей способности Плотин обращается к «Тимею» и в особенности к утверждению (29e), что Бог творит потому, что Он благ и свободен от какой-либо зависти (φθόρος).

Эта аргументация приводит к выводу, что первое Благо должно порождать нечто, хотя и не тождественное ему, но являющееся в некотором смысле образом или распространением его бытия. У многих читателей Плотина, сформировавшихся в традициях среднего платонизма, этот вывод не мог вызывать никаких возражений. В среднем платонизме первое Благо — это *nous*, божественный Ум. Вызов, бросаемый Платином, касается именно этого пункта, так как на следующем шаге своей аргументации он пытается показать, что *nous* не может быть источником всех вещей. Для этого он обращается к еще двум принципам Аристотеля. Первый — это аналогия между познанием и восприятием: «Мышление... само по себе, как и зрение, лишено определенности, а получает ее от умопостигаемого» (V.4.2.4–7, ср. Аристотель. *De An.* III.4 429a13–18). Второй — это тождество «*nous*» и его мыслительной деятельности⁵. Поскольку «*nous*» тождествен своей

⁴ См. Kahn, “The Place of the Prime Mover in Aristotle’s Teleology”.

⁵ В V.4.2 это утверждение присутствует лишь имплицитно, однако в других местах — ясно и часто (например, V.9.5, V.5.1–2, V.3.5).

мыслительной деятельности, а мышление определяется созерцаемым предметом, «*pous*» также должен определяться этим умопостигаемым предметом. Поэтому «*pous*» не может быть источником всех вещей, но, наоборот, его предмет должен ему предшествовать в порядке сущестования. (Речь идет, конечно, о понятийном, а не временном порядке.) В случае божественного Ума этим предметом является Единое. Отсюда вытекает важное следствие: Единое порождает Ум так же, как предмет мышления порождает мышление, сам по себе не претерпевая никакого изменения. Плотин выражает это с помощью другого заимствования из «Тимея»: Единое производит, пребывая «в свойственном ему обыкновении» (V.4.2.22, ср. *Timaeus* 42e).

Но теперь первый вопрос — как что-либо может произойти из Единого — приобретает более резкую форму: как что-либо может произойти из Единого, если само Единое остается совершенно неизменным? Отвечая на этот вопрос, Плотин обращается к понятию «*energeia*»⁶.

У каждого одно есть действие его сущности (*ἐνέργεια τῆς οὐσίας*), а другое — идущее от сущности (*ἐκ τῆς οὐσίας*). Действие сущности и есть каждое само по себе (*ἢ μὲν τῆς οὐσίας αὐτὸ ἐστὶν ἐνέργεια ἕκαστου*); а действие, идущее от сущности, должно необходимым образом сопровождать ее, при этом от нее отличаясь. Например, огонь: и у него одно действие есть составляющая его сущность теплота, а другое, которое возникает уже от этого, когда он действует по природе свойственным ему действием, неизменно пребывая при этом огнем. То же самое и там, только там — в еще большей степени: «покамест оно неизменно пребывает в свойственном ему обыкновении», из того совершенства, которое есть в нем, и от свойственного ему действия рожденное действие (*συνούσης ἐνεργείας*), получившее собственное бытие (*ὑπόστασιν λαβούσα*), — поскольку оно получило его от великой силы, собственно говоря, от величайшей из всех вообще, — становится чистым бытием и сущностью по той причине, что то — «за пределами сущности». Так что то — возможность всего (*δύναμις πάντων*), а это — уже всё (V.4.2.27–39)⁷.

Лучше всего понимать этот отрывок в свете приведенного выше (из V.4.1). Там говорится, что как только существа достигают полно-

⁶ *Energeia* присутствует и в некоторых более ранних трактатах, но в том смысле, который не выходит за пределы аристотелевского употребления этого термина. См. IV.7[2].83, III.1[3].1, V.9[5].4, 8, и IV.8[6].5.

⁷ Перевод приводится по изд.: Плотин. *Трактаты 1–11* / Пер. Ю. А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007. — *Прим. ред.*

ты сил, они, «насколько могут, делятся своим [с другими]». Значит, то, чем они делятся, должно быть особенно тесно связано с их собственным бытием. И теперь Плотин старается сказать об этом, обозначая то, что уделяется, и то, что уделяет, как два различных модуса «энергии»: один — внутренний (*ἐνέργεια τῆς οὐσίας*), а другой — внешний (*ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας*). Утверждение, что *energeia tēs ousias* «есть каждое само по себе», представляет собой возвращение, в рамках этого различия, к известному аристотелевскому принципу, согласно которому сущность вещи в смысле формы есть «энергия»⁸. Аристотель в данном случае имеет в виду отличие того, что он называет «сущность как действительность», от материи — «сущности в возможности» (*Met.* VIII.2 1042b10). Но если у Аристотеля *energeia* в этом контексте означает просто действительность, то у Плотина это слово явно означает нечто большее. Он представляет *energeia tēs ousias* как внутренне порождающую (отсюда неуклюжий, но наводящий на размышления перевод А. Армстронга: «деятельная действительность»). Подобный случай представляет собой «энергию» перводвигателя, которая есть одновременно высшая действительность и деятельность мышления, мыслящего самого себя. Как мы увидим в следующем разделе, это удивительно близкая переключка, так как *energeia tēs ousias* всех вещей оказывается определенным видом созерцания. Однако различие остается, потому что Аристотель соединяет деятельность и действительность только в случае перводвигателя, тогда как Плотин утверждает, что *energeia tēs ousias* всех вещей внутренне порождающая.

⁸ *Met.* VIII.2, *De An.* II.1. Некоторые издатели заменяют *ἐνέργεια* («дейтельность») в Эннеадах V.4.1.28 на *ἐνέργεια* («в действительности»), так что это место читается следующим образом: «действие сущности есть каждая вещь в действительности». Однако, как представляется, в этом нет необходимости; даже Джон Бусанич, принимающий такое чтение, замечает, что приведенный в MSS текст «никоим образом нельзя считать невозможным, учитывая весьма своеобразный способ выражения» Плотина (John Bussanich, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts* [Leiden, 1990], 28). В любом случае отождествление внутренней *energeia* с аристотелевской формой находит подтверждение не только в этом отрывке. См. в особенности IV.5.7.36, где внутренняя *energeia* обозначается как *οὐσία ἢ κατὰ τὸ εἶδος* («сущность в смысле формы»). В более общем плане Плотин солидарен с тезисом Аристотеля, что форма — это своего рода *energeia* (II.6.3, II.5.2–3), а поскольку она не является внешней, то следует признать, что она является внутренней.

Может показаться, что в пользу этого утверждения он приводит лишь один простой пример — огонь. Даже если мы признаем, что такие по природе обладающие способностью к распространению сущности, как огонь (а также снег и благовония, о которых Плотин говорит в другом месте), соответствуют теории двух действий, этот вид сущностей, конечно, представляет собой лишь малое множество по сравнению со всеми, которые существуют в мире. Если бы Плотин выдвигал свою идею в качестве эмпирического обобщения, тогда его материал оказался бы страшно бедным. К счастью, приведенный отрывок из V.4.1 предполагает и другую интерпретацию. Там, кроме огня и снега, Плотин ссылается также и на «зелья» (то есть «лекарства»), которые «воздействуют на другое [сообразно своей природе]». Лекарства не являются самораспространяющимися, как огонь или снег; оказываемые ими воздействия не похожи на них самих никаким нетривиальным образом. И все же они действуют таким способом, который определяется их природой, и в этом смысле соответствуют общему правилу, согласно которому все вещи, «насколько могут, делятся своим [с другими]». Из V.4.2 мы узнаем, что это уделение себя есть просто произведение внешнего действия. Как следствие, внешнее действие не обязательно должно походить на внутреннее действие в силу каких-либо (нетривиальных) общих качеств, даже если на это указывают приводимые Плотинем примеры. Скорее, внешнее действие есть просто природа вещи или ее внутренняя структура, воспроизводящаяся тем способом, который свойствен этой вещи. Поскольку Плотина главным образом интересует умопостигаемая сфера, он, естественно, выбирает в качестве примеров огонь и снег, которые действуют непрерывно и спонтанно, то есть таким образом, который во многом характерен для сущностей умопостигаемого мира⁹. Но если мы спросили бы его, почему он считает, что все сущности без исключения производят внешние действия, он мог и не ограничиваться теми

⁹ Другой пример, который мог бы в данном случае привести Плотин, — это свет. Согласно Эннеадам IV.5[29], свет, испускаемый светоносными телами, представляет собой их внешнюю деятельность (*ἐνέργεια πρὸς τὸ ἕξω* — IV.5.7.35), но они также внутри себя обладают и иной «энергией», тоже своего рода светом, который составляет их сущность в смысле формы (*οὐσία ἢ κατὰ τὸ εἶδος* — IV.5.7.36) и является источником внешней деятельности. См. также II.1[40].7.20–31. Несмотря на относительно позднюю датировку этих трактатов, есть основания считать, что именно тема света привела Плотина к некоторым важным аспектам теории двух действий, о чем я буду говорить ниже.

немногими примерами, о которых шла речь. Он мог бы апеллировать к основополагающей посылке, разделяемой всеми каузальными реалистами, согласно которой причина действует согласно своей природе и тем самым обнаруживает эту природу, распространяя ее вовне, в окружающем мире¹⁰.

Об аристотелевской основе приведенного отрывка можно сказать больше, но пока мы отложим обсуждение его истоков и ограничимся только одним комментарием. Речь идет о непоследовательности, присутствующей в том, что Плотин говорит об *ousia* Единого. Ясно, что целью этого рассуждения является утверждение, что Единое, как и все остальное, обладает и *energeia tēs ousias*, и *energeia ek tēs ousias*. Но в конце Плотин возвращается к известному утверждению из «Государства», что Благо (которое он отождествляет с Единым) «выше сущности» (*epekeina ousias*). Только его внешняя «энергия», говорит он, «становится сущностью» (*ousia*). Это подрывает саму возможность применять теорию двух действий к Единому, что и является целью данного рассуждения. Если Единое не имеет «*ousia*» (или не есть «*ousia*»), как оно тогда может обладать обоими видами «энергии»? И действительно, насколько уместно распространять на Единое принципы, применяемые к *ousiai*? Мы увидим, что Плотин позднее осознал эту проблему и что попытки решить ее привели к некоторым наиболее значимым его инновациям.

ТЕОРИЯ ДВУХ ДЕЙСТВИЙ: ЭННЕАДЫ V.1 И СВЯЗАННЫЕ ТЕКСТЫ

Второй из двух *loci classici* для теории двух действий — это Эннеады V.1[10]. В шестой главе этого трактата Плотин снова поднимает вопрос о том, как Ум может происходить из Единого. Как и раньше (хотя и прямо не цитируя «Тимей»), он настаивает на том, что Единое порождает, не претерпевая изменений.

При этом рождение во времени оставим в покое, поскольку мы ведем речь о вечно сущем; а если мы применим по отношению к нему «рождение», мы будем навязывать ему причинность и порядок. Итак,

¹⁰ Ллойд (Lloyd, “The Principle that the Cause is Greater than its Effect,” 147) утверждает, что Плотин следует Аристотелю и придерживается «трансмиссионной теории причины», согласно которой причинение есть передача некоего свойства от причины к следствию. Пример с лекарствами показывает, что Плотин придерживается этой теории с оговорками. Он полагает, что следствие должно в некотором смысле быть образом причины, но это не требует качественного сходства между ними.

следует сказать, что возникающее от того возникает не потому, что то пришло в движение (*κίνηθ'έντος*), поскольку если нечто возникает потому, что то пришло в движение, возникающее должно оказаться третьим (то есть тем, что после движения), а не вторым. Поэтому в качестве второго после него оно должно появиться при его неподвижности, не в результате его согласия или желания и вообще не потому, что оно пришло в движение (V.1.6.19–28)¹¹.

Однако, как и раньше, это ставит вопрос о том, что это за порождение, которое не предполагает какого-либо движения со стороны порождающего. Сначала Плотин позволяет себе дать очевидный ответ, соответствующий физической теории своего времени: Ум происходит от Единого, оставляя Единое без изменения, так же, как свет происходит от солнца, оставляя солнце без изменения. Затем он обобщает это утверждение, разворачивая его в универсальную теорию.

И все сущие, покамест пребывают, необходимым образом производят из своей сущности — от имеющейся мощи — некое являемое вокруг них направленное вовне связанное с ними существование (*ὕποστασις*), которое есть подобие тех прообразов, от которых оно произошло: огонь распространяет исходящую от него теплоту; и снег содержит холод не только внутри; но в особенности это подтверждают благовония... И вообще все то, что уже достигло совершенства, — рождает; а то, что всегда совершенно, рождает всегда, причем рождает вечное, но худшее, нежели само оно. Что же тогда говорить о самом совершенном? — От него происходит только самое великое после него; а самое великое после него — ум, то есть второе: ведь ум и взирает на него, и нуждается в нем одном, а тот нисколько в нем не нуждается; поэтому рождаемое от сильнейшего, нежели ум, есть ум, причем ум, превосходящий все, потому что все остальное — после него; как и душа есть слово ума и некая деятельность — в том же смысле, в каком сам ум — по отношению к тому. Но слово души — слабое (поскольку она — подобие (*εἶδωλον*) ума): в соответствии с этим она и должна взирать на ум; а ум так же относится к тому, чтобы оказаться умом (V.1.6.31–48)¹².

Прежде всего следует разобраться с некоторой путаницей. Плотин в целом не считает, что произведенное физической реальностью, как, например, тепло, производимое огнем, составляет отдельную от своего источника ипостась. В конце концов, в V.4.2 он различает порожде-

¹¹ Перевод приводится по изд.: Плотин. *Трактаты 1–11* / Пер. Ю. А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007. — *Прим. ред.*

¹² Перевод по тому же изданию. — *Прим. ред.*

ние в физической сфере от того, что происходит в «тамошнем мире» именно в этом отношении: только в высшем мире внешнее действие «получает собственное бытие» (ὑπόστασιν λαβοῦσα) и «становится чистым бытием и сущностью». Плотин хорошо известен непоследовательностью в использовании терминологии, и в вышеприведенном отрывке мы как раз с этим сталкиваемся¹³. Мы также видим, что Плотин выражает здесь свой каузальный принцип в двух формах: «все сущие, покамест пребывают, необходимым образом производят» и «всё то, что достигло совершенства, рождает» (V.1.6.30–32, 37–38). Обе эти формы можно найти уже в рассмотренных выше отрывках из V.4: первую — V.4.2.27 и вторую — V.4.1.27. Судя по всему, Плотин ясно не различает эти формы, и поэтому трудно сказать, хочет ли он в действительности указать на общую форму или просто использует ее в качестве упрощенного способа обозначения формы ограниченной. Возможно, для Плотина «реальным» существованием является именно существование в состоянии зрелости¹⁴.

Кроме подтверждения и развития мысли, содержащейся в V.4, в приведенном пассаже сделан еще один шаг вперед в применении модели двух действий для объяснения порождения Души Умом. Это естественно, если иметь в виду общий характер этой модели. Чуть ранее в том же трактате об этом говорится более подробно:

Как слово произносимое есть подобие слова в душе, именно так и она есть некое слово ума и вся та энергия (ἡ πᾶσα ἐνέργεια) и жизнь, которую он изливает ради проявления другого. Так и теплота у огня: одна ему свойственна, а другую он распространяет. Однако нужно представить, что там она не убывает (οὐκ ἐκρέουσαν), но и та, что в нем, — пребывает, и другая — проявляется (V.1.3.8–12)¹⁵.

Интересно обнаружить, что термин, который в других местах Плотин использует для обозначения происхождения одной ипостаси из

¹³ О различном употреблении ὑπόστασις у Плотина см. Michael Atkinson, *Plotinus: Ennead V. 1, A Commentary with Translation* (Oxford, 1983), 55–56.

¹⁴ Случай ограниченной формы присутствует в упомянутом ранее отрывке из *De Anima*: «Самая естественная деятельность живых существ, поскольку они достигли зрелости (τελέια), не изувечены и не возникают самопроизвольно, — производить себе подобное» (II.4 415a26–28). Возможно, Аристотель имеет в виду не столько биологическую зрелость, сколько вид животных, которые *воспроизводятся* (в противоположность, например, мулам).

¹⁵ Перевод приводится по изд.: Плотин. *Трактаты 1–11* / Пер. Ю. А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007. — *Прим. ред.*

другой — ῥέω («течь») [в пер. Ю. А. Шичалина — «убывать»], здесь со всей очевидностью отрицается в отношении Души к Уму. Ясно, что он чувствовал: этот термин недостаточен для обозначения того, что две ипостаси — разные реальности. Однако, несмотря на различие этих ипостасей, Плотин также подчеркивает их подобие и онтологическую зависимость низшей — от высшей. Душа относится к Уму как образ (εἰκών) к первообразу или как выраженная мысль (λόγος ἐν προφορᾷ; букв. «слово произносимое») к мысли в душе (букв. «слова в душе»). В V.1.6, как мы видели, это εἶδωλον Ума. Термином *eidōlon* в теории зрительного восприятия атомистов обозначался видимый образ, отделяющийся от предмета и воспринимаемый глазом. Хотя Плотин имеет мало общего с атомизмом, это характерное для атомистов употребление термина выявляет две его наиболее важные коннотации: во-первых, *eidōlon* приводит к познанию его источника, а во-вторых, хотя *eidōlon* и отличается от этого источника, но в самом своем существовании зависит от него. Плотин, однако, отличается от атомистов тем, что понимает эту зависимость как длящуюся, так что как только оригинал прекращает существовать, вместе с ним прекращает существовать и его *eidōlon*¹⁶. Позднее в нескольких местах Эннеад Плотин возвращается к вопросу о порождении Души Умом, используя, как и здесь, теорию двух действий, чтобы достичь баланса в акцентировании подобия, различия и длящейся зависимости¹⁷.

В то же время в отношении низшей ипостаси к высшей важно не только то, что первая возникает как своего рода образ второй; именно по этой причине низшая должна «созерцать» высшую, чтобы обрести бытие. Как Плотин говорит в V.1.6, «слово Души менее ясное», и потому она должна взирать на Ум, так же как Ум — на Единое. Более подробно об этом говорится в третьей главе того же трактата.

И она [душа] — происходит от ума — умная, причем ум ее — в рассуждениях; ее совершенство — опять-таки от него, вроде как от отца, давшего воспитание тому, кого он породил несовершенным по сравнению с собой. Итак, и появляется она (ὑπόστασις) от ума, и она есть действительный разум, если взирает на ум, потому что когда она глядится в ум, то внутри себя и в качестве своего содержит то,

¹⁶ Это имплицитно присутствует в используемой Плотиним аналогии с огнем и теплом и эксплицитно — в IV.5.7.44–52 и VI.4.10.1–16. (Я понимаю слова ἄλλης προτέρας в первом приведенном отрывке как указание на другую предшествующую *energeia* — то есть Ум, — а не на другую предшествующую душу, как считает А. Армстронг.)

¹⁷ См. V.2[11].1.14–17, II.9[33].8.22–27, VI.2[43].22.26–28, III.5[50].3.3–6.

что является предметом ее мысли и действия (ἃ νοεῖ καὶ ἐνεργεῖ). Поэтому только то следует считать деятельностью (ἐνεργείας) души, что связано с умом и исходит от нее самой (V.1.3.13–19)¹⁸.

«Энергии» Души, о которых говорится в конце этого отрывка, — то есть созерцание ею Ума, — это просто внутреннее действие Души. Только это согласуется с мыслью Плотина, что само бытие (ὕπoστασις) Души состоит в ее возвращении к Уму. Множественное число здесь, скорее всего, связано с тем, что мысль Души хотя и направлена на Ум, но остается дискурсивной, а не интуитивной. Это последовательность мыслей и в этом смысле — множественность¹⁹.

Итак, в V.1 мы находим два важных дополнения к сказанному в V.4: во-первых, модель двух действий может быть использована как для описания порождения Души Умом, так и для описания порождения Ума Единым; во-вторых, внутренняя «энергия» каждой низшей ипостаси состоит в ее созерцательном возвращении к той, что выше нее. Оба этих пункта повторяются в следующем трактате — V.2[11]. Здесь модель двух действий распространена и на описание порождения естественного порядка природы Душой. Однако в этом случае Плотин отмечает различие: Душа в акте порождения не остается неизменной.

Но поскольку он неподвижно пребыл перед ним, чтобы увидеть, он оказывается сразу умом и сущим. И ум, будучи таким, как тот, производит нечто сходное, поскольку изливает обильную мощь (а он — вид того), как излило и то, что ему предшествует. И эта идущая из его сущности деятельность уже относится к душе и оказывается ею, хотя он остается неподвижен, потому что и ум возник при неподвижности того, что ему предшествует. Но она производит, уже не пребывая в неподвижности: наоборот, она стала порождать свое подобие, придя в движение (κίνηθεῖσα). И глядя туда, откуда она произошла, она обретает полноту; а перейдя к другому движению в противоположном направлении, она рождает свое подобие: чувственное восприятие и природу (φύσιν) в растениях (V.2.1.13–22)²⁰.

Плотин не объясняет, почему Душа при порождении приходит в движение, но ключ к этому утверждению мы находим ниже, в той же главе. «Горняя душа... оказываясь в растениях, существует так,

¹⁸ Перевод приводится по изд.: Плотин. *Трактаты 1–11* / Пер. Ю. А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007. — *Прим. ред.*

¹⁹ См. V.9.7, III.7.11.36–40; но ср. IV.3.18.

²⁰ Перевод приводится по тому же изданию, см. выше, прим. 18. — *Прим. ред.*

поскольку сошла до этого уровня, создавая другое существо своим продвижением и заботой о худшем» (V.2.1.25–28)²¹. Так в объяснении порождения природы появляется новый элемент: порождение обязано не только созерцанию Душой Ума, но также и ее желанию того, что находится ниже, то есть тела. Поскольку желание есть вид движения, в ходе этого процесса Душа естественным образом пребывает в движении. То, что порождается, не является, строго говоря, отдельной ипостасью — как Ум, отделенный от Единого, и Душа, отделенная от Ума, — но неким аспектом Души, «низшим» по сравнению с «высшей» душой. В этом отношении порождение природы есть изменение в бытии Души, а потому, конечно же, оно требует, чтобы Душа пребывала в движении²².

В плотиновском порождении космоса есть и следующая стадия — порождение материи природой. Плотин довольно мало говорит об этой стадии, и заметно, что он воздерживается от ее описания в терминах внутреннего или внешнего действия. Одна из причин, скорее всего, состоит в том, что о природе, которая является просто аспектом Души, нельзя, собственно, сказать, что она обладает собственной сущностью, *ousia*, с двумя соответствующими видами действий. Но гораздо важнее то, что материя есть «абсолютная неопределенность» (ἀοριστία παντελής — III.4.1.12) и потому едва ли может быть «энергией» любого вида. В то же время в других отношениях эта стадия очень похожа на предыдущую. Хотя материя производится природой как абсолютная неопределенность, она становится телом, «восприняв форму, соответствующую ее возможности, будучи вместилищем того, что ее породило и взрастило» (III.4.1.15–16). Таким образом, даже материя, как и более ранние стадии реальности, возвращается к своему источнику и тем самым

²¹ «Горняя, или высшая, душа» указывает на разумную часть души, включающую как ум, так и дискурсивный рассудок; ср. II.9.2, IV.3.27.1–10, IV.8.8.1–6, V.1.10.11–19.

²² Плотин также описывает этот аспект Души, который присутствует в теле, как «разумный принцип», *logos*, хотя и предупреждает, что этот *logos* есть лишь образ того логоса, который внутри самой Души (IV.3.10.38–40). В другом месте он добавляет, что присутствующие в телах *logoi* суть «энергии» Души, а сама Душа есть «Логос и сумма (κεφάλαιον) логосов» (VI.2.5.13). См. далее: John Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge, 1967), 84–102. Плотиновское учение о логосах оказало влияние на учение преп. Максима Исповедника о божественных логосах, которое мы будем рассматривать в восьмой главе.

обретает ту устойчивую реальность, которой она, можно сказать, обладает. Разница в том, что ее возврат — это не своего рода видение или созерцание, а просто пассивное восприятие формы. Однако это восприятие не следует мыслить как некое статическое состояние, так как способы, которыми Душа придает материи форму, охватывают все бесчисленное многообразие естественных процессов; даже то, что мы склонны рассматривать как неодушевленную материю, управляется, с точки зрения Плотина, мировой Душой. Вероятно, именно поэтому, помимо приписывания творения материи природе, Плотин может также сказать, что мировая Душа творит космос (IV.3.6, 9)²³.

Прежде чем завершить этот обзор случаев применения модели двух действий, следует обратить внимание на ее использование в аллегорическом описании порождения Душой Эрота в Эннеадах III.5. (Это описание является аллегорическим в том смысле, что Плотин явно не рассматривает Эрота как отдельную реальность, сравнимую с Единым, Умом и Душой.) Самое интересное в этом описании — акцент, который ставит Плотин на напряжении и страсти Души, созерцающей Ум.

Она [Душа] взирает на то, что является первой сущностью [то есть Умом], и взирает с силой. И эта последняя была для нее первым предметом видения; и видела она ее как для себя благое и видением радовалась. И этот предмет видения был таков, что видящее не считало свое созерцание чем-то случайным; так что она как бы своим наслаждением, напряжением к нему и неистовством созерцания породила из себя нечто достойное и себя самой и предмета видения (III.5.3.5–11)²⁴.

Этот отрывок должен предостеречь нас от склонности думать, что процесс возврата через видение или созерцание имеет место в состоянии отстраненности. Несмотря на всю интеллектуалистскую образность, Плотин хочет, чтобы мы мыслили его как состояние всецелой вовлеченности и сосредоточенности, наподобие страстной любви. Вот почему он постоянно связывает этот возврат со своего рода наполнением (πλήρωσις), которое переливается в новую форму существования. Как он замечает в рассуждении, посвященном порожде-

²³ См. также: Kevin Corrigan, "Is There More than One Generation of Matter in the *Enneads*?" *Phronesis* 31 (1986), 167–181.

²⁴ Русский перевод А. Ф. Лосева приводится по изд.: Плотин. *Сочинения. Плотин в русских переводах*. СПб., 1995. С. 552–553. — *Прим. ред.*

нию Эроса, то есть Любви, Любовь подобна «оку, исполненному тем, что им видимо» (III.5.3.13), и готовому порождать новые существа.

Итак, каждая стадия развертывания реальности из Единого, за исключением порождения материи природой, объясняется Плотиним в терминах внутреннего и внешнего действия²⁵. Дополнительная идея, что каждый уровень «энергии» состоит в возвращении к тому, что находится выше его, также встречается часто и выражается по-разному. Мы уже видели в V.1.3, что Душа «получает свою ипостась», взирая на Ум, как Ум — взирая на Единое. В Эннеадах III.8 то же самое распространено на природу. Строго говоря, природа созерцает не Душу, а Ум, опосредованный душой. Хотя термин *energeia* в этом описании используется не столь активно, Плотин явно рассматривает созерцание как один из видов «энергии» (ср. III.8.5.18–21). Следовательно, если мы можем говорить, хотя и не совсем точно, о том, что природа обладает внутренним действием, это действие состоит в созерцательном видении Ума, опосредованном высшей Душой.

Однако наряду с этой иерархической концепцией возврата, в которой природа и Душа созерцает Ум и Ум созерцает Единое, Плотин говорит также и о прямом возврате к Единому в созерцании всех вещей. В том же трактате, где описывается созерцание Ума природой, прямо утверждается, что «[все] вещи обладают деятельностью по отношению к Благу и по причине Блага (*περὶ τὸ ἀγαθόν καὶ διὰ τὸ ἀγαθόν*)» (III.8.11.9–10). Подобные утверждения находим в V.6.5.18–19, «*energeia* всех вещей устремлена к Благу»; в V.5.9.36–38, где все вещи «и существуют для [Блага], и зависят от него, каждая по-своему»; и в VI.2.11.26, где все вещи «происходят из Единого и стремятся к Единому». Наиболее подробно эта тема развивается в I.7.1,

²⁵ Эмильсон (Eujólfur Emilsson) предположил, что существует еще одно применение модели «двух действий», своего рода промежуточное между порождением природы Душой и порождением материи природой. Согласно Эмильсону, «формирующие принципы [то есть *logoi* чувственных предметов] производят чувственные качества и формы (внешняя активность) в результате своего возвращения и созерцания своей непосредственной причины (внутренняя активность)». (“Cognition and Its Object,” *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd Gerson (Cambridge, 1996), 224). В этом есть доля истины. Плотин действительно считает, что качества чувственных предметов производятся «логосами» предметов и являются их образами (*ibid.*, 222–227). Как ясно из *Эннеад* III.8, он также считает, что «логосы» созерцают свою причину, Душу, и что это созерцание является порождающим. И все же он нигде не связывает эти элементы вместе, используя модель двух действий.

где приводится определение Блага, данное в начале Никомаховой этики: «то, к чему все стремится». Вопреки Аристотелю, у Плотина это определение имеет только одного референта. Он делает вывод, что Благо «должно пребывать в покое, а все вещи возвращаться к нему, подобно тому, как окружность [стремится] в своему центру, от которого исходят все радиусы» (I.7.1.23–25).

Итак, Плотин описывает возврат двояко: как иерархически опосредованный и как прямой. Одно не противоречит другому, ибо внутреннее действие, которое составляет бытие Ума, есть не что иное, как видение Единого. Таким образом, Ум «содержит» или «выражает» Единое, но во множественных, разрозненных формах. Отсюда следует, что те уровни реальности, чье благо заключается в видении Ума, созерцают также и Единое, хотя и опосредованным образом. Это правило — что видение Ума есть также и видение Единого — применимо даже к самопознанию Ума: познавая Благо, Ум познает и себя, так что в некотором смысле его «энергия» направлена на себя самого (V.3.7). Плотин выражает упорядочение всех вещей вокруг Единого посредством Ума с помощью известного образа — хоровода:

[Благо] пребывает в самом себе; он [Ум] действует и как бы живет вокруг Блага (ἐνεργεῖ περὶ ἐκεῖνον). А вокруг Ума — снаружи — кружится Душа; разглядывая его [со всех сторон] и проникая взором внутрь него, она видит сквозь него Бога (I.8.2.22–25)²⁶.

РАЗВИТИЕ МЫСЛИ ПЛОТИНА

Таким образом, телеология, направленность всей деятельности на Единое, является сердцевинной платиновской концепции «энергии». Это создает трудность. Если вся активность направлена на Единое, как само Единое может обладать «энергией» (или быть ею)? Не введет ли это двойственность в Единое — двойственность деятельности и ее объекта? Плотин бьется с этой проблемой в нескольких текстах. Самый ранний — V.6[24].6, глава, которая следует сразу за одним из изложений универсальной телеологии, о которой мы только что говорили²⁷. Он пишет:

²⁶ См. также VI.9.8, где дается другое описание танца душ вокруг Единого.

Русский перевод Т.Ю. Бородай приводится по изд.: Плотин. *Сочинения. Плотин в русских переводах*. СПб., 1995. С. 592. — *Прим. ред.*

²⁷ Здесь уместно указать и на III.9.9, однако (как отмечает А. Армстронг в издании Лоев) трактат, в котором мы находим этот пассаж, является собранием разрозненных заметок, и невозможно определить его место в хронологии

Если это сказано правильно [то есть что все мышление и вся деятельность направлены на Благо], то в Благе не должно быть никакого места для мышления, ибо для мыслящего Благо должно быть чем-то иным [чем оно само]. Итак, [Благо] лишено действия (*ἀνενεργητόν*). Да и зачем нужно действовать [самому] действию? Ведь вообще никакое действие не обладает еще каким-то действием. Если же и можно приписать [действие] всем остальным [действиям], направленным на другое, то первое из всех, от которого зависят все остальные, следует [признать] только тем, что оно есть, и ничего более не добавлять к нему. Такое действие не есть мышление, ибо оно не имеет предмета, от котором будет мыслить, ведь оно само первое (V.6.6.1–9)²⁸.

Как показывает этот текст, Плотин постоянно связывает вопрос о том, лишено ли Единое действия, с вопросом о том, мыслит ли оно. Это может означать, что его взгляд, в конечном счете, оказывается двусмысленным, потому что, несмотря на уверенный тон этого текста, порой он допускает в Едином нечто наподобие мысли²⁹. Однако в приведенном тексте его точка зрения совершенно ясна. Единое — это просто исключение из правила. Это первая «энергия», но, в отличие от всех других «энергий», к ней нечего добавить. С точки зрения модели двух действий это означает, что Единое есть внутреннее действие (или обладает им), но у него нет внешнего действия. Надо ли говорить о том, что если такова окончательная точка зрения Плотина, то его объяснение происхождения Ума из Единого едва ли может быть убедительным.

В следующем трактате, где рассматривается указанная проблема, VI.7[38], обнаруживает иное решение. Здесь Ум, без всякого сомнения, понимается как *energeia* Единого и даже как *prōtē energeia* («первая энергия»), которая не имеет «прежде себя ни энергии, ни мысли (*νόησις*)» (VI.7.40.19–24). Это подразумевает, что Единое само не является «энергией» — вывод, сделанный чуть ниже, где Плотин утверждает, что Единое «породило действие, прежде не совершив действия (*οὐ ἐνεργήσας*), ибо тогда действие было бы прежде, чем оно [то есть действие, которое в данном контексте есть Ум] появилось»

гическом порядке. Сказанное там по рассматриваемому вопросу схоже с VI.7, о чем будет речь ниже.

²⁸ Перевод А. Р. Фокина.

²⁹ См. V.3.10.40–44, V.4.2.15–19, VI.7.39.1–4, VI.8.16.11–29, 18.18–44. (Некоторые из этих текстов ниже цитируются.) Обсуждение см. в: Rist, *Plotinus*, 38–52; John Bussanich, “Plotinus on the Inner Life of the One,” *Ancient Philosophy* 7 (1987), 163–189.

(VI.7.40.30–31). С точки зрения модели «двух действий» это означает, что у Единого есть внешнее действие, но нет какого-либо предшествующего внутреннего действия. Это опять же оставляет совершенно необъяснимым порождение Ума из Единого, ибо если у Единого нет внутреннего действия, модель «двух действий» неприменима³⁰.

Более подробное обсуждение этой проблемы находим в VI.8[39] — «О добровольном и о воле Единого». Глава двенадцатая этого трактата снова указывает на двусмысленность платиновской точки зрения. Здесь различаются две возможности: или «энергия» существует в Едином и мы можем «рассматривать» его как энергию (букв. «положить [θησόμεθα] его в энергии»), или в Едином нет «энергии», но другие вещи существуют благодаря своей деятельности, направленной к нему (περὶ αὐτὸν ἐνεργοῦντα). Плотин не пытается здесь выбрать одну из этих возможностей, удовлетворяясь замечанием, что в любом случае в Едином нет такой двойственности, где есть властвующее и подвластное (VI.8.12.27–28). Однако по мере рассуждений он постепенно отказывается от такой неопределенной позиции. Важный отрывок в шестнадцатой главе содержит утверждение, что Единое является «действием, обращенным на себя».

Оно [Единое] как бы устремляется вовнутрь самого себя, словно бы возлюбив само себя, — чистый свет, само будучи тем, что оно возлюбило. Но это означает, что оно самому себе дало бытие (ὑποστήσας αὐτόν), если только [оно есть] неизменно пребывающее действие и высший предмет любви, подобно Уму. Поскольку же Ум есть результат действия (ἐνέργημα), оно также есть результат действия, только не чего-то другого; значит, оно есть результат самого себя. Поэтому оно существует не так, как ему случилось быть, а так, как оно само действует (ἐνεργεῖ). Стало быть, если оно в высшей степени существует, поскольку как бы утверждается на самом себе и словно бы взирает само на себя, и это взирание его на себя есть как бы его бытие, то оно словно бы творит само себя (οἶον ποιεῖ ἄν αὐτόν). А значит, оно существует не так, как ему случилось быть, а так, как оно само желает. И его воля не напрасна и не зависит от случая, ибо воля, направленная на наилучшее, не может быть напрасной. А то, что такое тяготение его к самому себе, будучи как бы его действием и пребыванием в самом себе, делает его тем, что оно есть, становится очевидным, если предположить противоположное. В самом деле, если бы оно тяготело к тому, что вне его, оно перестало бы быть

³⁰ См. в особенности V.3[49].7.22–25, где внутренняя «энергия» является условием внешней «энергии». (В данном случае речь идет о порождении Умом Души, но принцип является общим.)

тем, что оно есть. Следовательно, его бытие тем, что оно есть, — это действие, обращенное на себя (ἡ ἐνέργεια ἡ πρὸς αὐτόν). И [оба] они [бытие и действие] суть одно и оно само. Итак, оно дало бытие самому себе (ὑπέστησεν αὐτόν), поскольку вместе с ним было приведено в [бытие] и действие. Если же не возникло, но вечно существовало его действие, которое есть как бы пробуждение (от которого не отличается тот, кто пробуждается), всегда будучи пробуждением и сверхмыслением, тогда оно существует так, как пробудило [само себя] (VI.8.16.13–33)³¹.

Нет сомнения, что здесь Плотин приходит к утверждению, что Единое есть «энергия» — даже высшая «энергия». Вопрос лишь в том, какой ценой. В соответствии с его принципом, согласно которому любая «энергия» направлена на Единое, «энергия», которая есть Единое, должна быть направлена на себя самое и не иметь иной цели, кроме себя. Само по себе это утверждение не является радикальной новацией. Перводвигатель Аристотеля вполне может быть описан как на себя направленная «энергия»; это было бы законным выводом из его описания как чистой «энергии», то есть такой, которая оказывается мышлением, мыслящим само себя. Однако этот путь для Плотина закрыт, так как он последовательно критикует аристотелевскую концепцию перводвигателя, исходя из того, что в ней первоначально приписывается двойственность мыслящего и мыслимого³². Вместе с тем, все, что делает в приведенном тексте Плотин, стараясь описать внутреннюю «энергию» Единого, — это не более чем пересказ позиции Аристотеля на своем собственном языке. И делая это, он сам подпадает под свою собственную критику. Можно ли не увидеть в словах о том, что Единое «утверждается на самом себе», «взирает само на себя» и себя пробуждает, указание, по крайней мере, на минимальную двойственность, которая в других местах вызывает возражения Плотина? Конечно, Плотин осознавал эту проблему; именно поэтому он постоянно добавляет οἷον — «как бы», «словно бы».

Пытаясь найти ответ, мы должны четко представлять себе те послышки, из которых он исходил. Его позиция основана на представлении, что образ обнаруживает свой первообраз. Если Ум существует и существует так, как Плотин его понимает, должно быть нечто подобное уму в Едином, как бы оно не превышало человеческое понимание. Это явствует из той аналогии, которую Плотин проводит чуть далее

³¹ Перевод А. Р. Фокина.

³² См. III.9.9, V.3.10,13, V.6 passim, VI.7.37,41, VI.9.6.

после приведенного отрывка. Он говорит, что Единое соотносится с Умом, как центр окружности — с радиусами, из него исходящими.

То, каков центр, выясняется посредством радиусов: он как бы распространился [посредством них], не распространяясь [сам]. Таким же образом, следует полагать, Ум и Сущее возникло от того [Единого] и словно бы излилось и распространилось, оставаясь зависимым [от него]; и своей мыслящей природой Ум свидетельствует, что в Едином есть нечто похожее на Ум, не будучи [на самом деле] Умом, ибо это Единое... Ведь подобное тому, что есть в Уме, в Едином присутствует в гораздо большей степени (VI.8.18.17–33)³³.

Происхождение Ума от Единого просто невысказуемо, говорит Плотин, если мы не предположим, что нечто подобное Уму предсуществует в Едином, однако так, что это не нарушает простоту Единого. Ясно, что если мы постараемся представить это «нечто», то окажемся в положении флатландцев, пытающихся представить трехмерный предмет³⁴. Это не свидетельствует о том, что такое «нечто» не существует. Это даже не свидетельствует о том, что у нас не может быть весомой причины считать, что оно существует, тем более что флатландцы не имеют такой причины предполагать существование трехмерных предметов³⁵.

Однако, даже учитывая эту логику, мы, если хотим отклонить обвинение в двойственности, все-таки нуждаемся в том, чтобы больше знать о том, что значит: Единое «утверждается на самом себе». Хотя Плотин не занимается этим вопросом напрямую, возможный ответ содержится в ряде текстов, где он различает два типа активности в Уме. Первый — это самопознание, которое мы обычно связываем с Умом; второй — высший вид интуитивного схватывания, посредством которого Ум непосредственно постигает Единое, утрачивая в ходе этого процесса свое самосознание. Пытаясь выразить, чем же является это непосредственное постижение, Плотин прибегает к целому ряду примеров. Среди них — состояние опьянения и влюбленности:

Итак, Ум обладает, с одной стороны, мыслительной способностью, которой он усматривает то, что находится в нем самом, а с

³³ Перевод А. Р. Фокина.

³⁴ См. классическое произведение Эдвина Эббота «Флатландия» (Edwin Abbott, *Flatland: A Romance of Many Dimensions* (New York, 1952) [русск. пер. см. в кн.: Э. Эбботт. *Флатландия*. Д. Бюргер. *Сферландия*. М.: 1976]).

³⁵ См. также V.3[49].16.42–43, где *nous* в Уме именуется копией (*μίμημα*) того, что есть в Едином, «чем бы это ни было».

другой — той, которой он [вглядывается] в то, что выше него, посредством некоего броска (ἐπιβολῆ τινι) и восприятия, в котором он сначала только видел, а затем посредством видения приобрел ум и есть Единое. И первое есть созерцание Ума рассудительного, второе есть Ум любящий; и когда он становится безрассудным, упиваясь нектаром, тогда становится любящим, отдавшись этому блаженству до пресыщения; и для него быть нетрезвым от такого опьянения лучше, чем быть почтительно трезвым (VI.7.35.20–28)³⁶.

В другом месте Плотин описывает высшее состояние как видение света в отличие от видения вещей, которые свет делает видимыми. Эта аналогия осложнена тем, что Ум воспринимает свет не как что-то внешнее, как обычный свет, а как нечто ему самому принадлежащее. Плотин уподобляет этот свет тому свету, который тогда считался скрытым внутри глаза, — свету, который можно увидеть, если закрыть глаза.

В самом деле, глаз тогда видит, не видя, и тогда он видит даже в наилучшей степени, ибо он видит свет, в то время как все остальные предметы [которые он видел] были лишь освещаемы светом, но не были самим светом. Подобно этому и Ум, сокрывшись от всего остального и сосредоточившись внутри [самого себя], ничего не видя, узрит свет — не тот свет, который иной в ином, но сам по себе свет, единственный чистый свет, зажегшийся внезапно в нем самом, так что Ум недоумевает, откуда он появился: извне или изнутри, а после того как [этот свет] исчез, говорит: «Итак, он был внутри, но все же и не внутри» (V.5.7.29–36)³⁷.

Наконец, есть и захватывающий текст, в котором Плотин уподобляет присутствие этого «внутреннего ума» в нас состоянию божественной одержимости.

Подобно тому, как чувствующие вдохновение свыше и одержимые вполне могут знать, что внутри них находится нечто большее, [чем они сами], хотя они и не знают, что это, но из тех движений, которые совершают, и из тех слов, которые они произносят, они получают некоторое представление о том, что ими движет, хотя их движения отличаются от движущего, так же и мы, возможно, находимся в таком же положении к тому [Единому]: когда наш ум чист, мы получаем

³⁶ Перевод А. Р. Фокина. Выражение «упиваясь нектаром» (μεθυθθεῖς τοῦ νέκταρος) — аллюзия на «Пир» 203b Платона, где Порос в состоянии опьянения порождает Эроса.

³⁷ Перевод А. Р. Фокина.

свыше откровение, что оно [Единое] есть внутренний Ум (ὁ ἔνδον νοῦς) (V.3.14.8–15)³⁸.

Во всех этих текстах состояние высшего постижения описывается как такое, в котором двойственность мысли и ее предмета как бы преодолевается, и это происходит более прямым, непосредственным образом, чем обычное самопознание Ума. Как пишет о видении света Джон Бусанич, «Ум обволакивается светом, проникновение которого символизирует уничтожение тех категорий, которые определяют Ум: внутреннее — внешнее, субъект — объект, первообраз — образ»³⁹. Без сомнения, все эти тексты относятся к Уму; в высшем состоянии отрицается не онтологическая двойственность Ума и Единого, но только осознание Умом этой двойственности. Тем не менее представляется уместным предположить, что нам следует понимать «утверждение на себе» и «обращение на себя» Единого в том же духе. В Едином — то же полное отсутствие эмпирической двойственности, но сопровождаемое отсутствием онтологической двойственности. Хотя и верно, что мы действительно неспособны представить, что это за состояние, Плотин все-таки предлагает такие аналогии, которые позволяют считать его существование постижимым. Но только это ему и нужно, ибо его аргументация в пользу существования такого состояния в Едином опирается не на аналогии, но на общий метафизический принцип подобия между причиной и следствием.

Таким образом, получается, что Плотин может дать ответ на обвинение в том, что отождествление Единого с его «обращенным на себя действием» имплицитно означает двойственность. Тем более удивительно обнаружить, что в поздних трактатах он возвращается от позиции VI.8 обратно к позиции VI.7. По крайней мере, создается такое впечатление, потому что он сохраняет наименование *prōtē energeia* за Умом и с очевидностью отрицает, что Единое обладает внутренним действием. Мы впервые встречаем (или снова встречаем) это в V.3[49].10. Здесь, повторив известный аргумент, что видение требует отличного от него объекта видения, он говорит:

Ведь Единое не имеет совершенно ничего, на что бы оно воздействовало, но, будучи единственным и одиноким, будет и совершенно неподвижным. Ибо где нечто действует (ἐνεργεῖ), там есть то одно, то другое. Но если нет одного и другого, что [это действие] произведет или куда будет продвигаться? Поэтому необходимо, чтобы

³⁸ Перевод А. Р. Фокина.

³⁹ Bussanich, “The Inner Life of the One,” 171.

действующее или воздействовало на что-то иное [чем оно само], или само было бы чем-то многим, если бы оно намеревалось воздействовать на самого себя (V.3.10.17–22)⁴⁰.

Следствия этой логики для понимания Единого очевидны: в Едином нет внутреннего действия. Именно этот вывод содержится в двенадцатой главе.

Итак, для того, чтобы могло существовать что-то иное, необходимо, чтобы Единое сохраняло полный покой в самом себе. В противном случае оно или стало бы двигаться прежде, чем возникло движение, и мыслить прежде, чем возникло мышление, или его первое действие было бы несовершенным, будучи лишь простым стремлением. Но к чему бы оно устремилось как не достигающее какой-либо [цели]? Если же мы будем рассуждать логически, мы признаем, что действие, как бы излучающееся от Единого, как свет от солнца, — это Ум и вся умопостигаемая природа, само же Единое, занимающее вершину умопостигаемого мира, царствует над ним, не отстраняя от себя то, что от него появилось, — в противном случае мы допустим, что прежде света есть иной свет, — но оно светит, всегда пребывая над умопостигаемым миром (V.3.12.35–45)⁴¹.

Подобное и даже более строго определенное место находим в последнем трактате, написанном Плотиним: I.7 [54].

Если стремление и деятельность, направленная на наилучшее, — это благо, в таком случае Благо не должно взирать на что-то иное или стремиться к иному, но должно пребывать в покое и быть по природе источником и началом действий (ἐνεργεῖων). Оно должно придавать всем остальным вещам образ блага не благодаря своему собственному действию, направленному на них (ведь все стремится к нему), и быть Благом не благодаря деятельности или мышлению, но в силу самого своего пребывания [в себе]. Ведь поскольку оно за пределами бытия (ἐπέκεινα οὐσίας), оно также за пределами действия (ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας) и за пределами ума и мышления (I.7.1.14–21)⁴².

Следует ли нам воспринимать эти рассуждения как отказ от точки зрения, выраженной в VI.8? Есть несколько причин, заставляющих

⁴⁰ Перевод А. Р. Фокина.

⁴¹ Перевод А. Р. Фокина. Другие указания на Ум как «первую энергию» см. в Эннеадах III.9[13].9.8; IV.4[28].16.19; VI.7[38].18.12–13, 40.19; V.3[49].5.37; I.8[51].2.21. Тот же термин применяется к Единому в: V.6[24].6.7 и VI.8[39].20.15–16.

⁴² Перевод А. Р. Фокина.

нас ответить на этот вопрос отрицательно. Во-первых, чисто негативное соображение: Плотин не упоминает о своих более ранних взглядах и не пытается от них отказаться; это подразумевает, что разница касается акцента, а не содержания как такового. Вторая причина — уподобление Ума в V.3.12 свету от солнца. Плотин нередко и в других местах использует этот образ, чтобы сказать: как солнце *есть* свет, но без рассеяния или зависимости, так и Единое есть то, что есть Ум, но в высшем модусе бытия. Поскольку ничто в данном случае не указывает на то, что он хотел бы отвергнуть такую логику, смысл этой аналогии, судя по всему, состоит в том, что Единое есть *energeia*, но в некоем высшем модусе. И, наконец, утверждение, что Единое *epekeina energeias*, с очевидностью подчинено более известному утверждению, что оно *epekeina ousias*.

Как уже давно было признано, в этом последнем утверждении главным является идея, что *ousia* подразумевает форму или предел⁴³. То, что Единое *epekeina ousias*, не отменяет того, что оно есть высшая *ousia*, в том более возвышенном смысле, что оно существует в полноте актуальности и есть источник *ousia* других вещей. Равным образом утверждение, что Единое *epekeina energeias*, не отменяет того, что оно есть *energeia* или обладает *energeia* таким образом, который превосходит *prōtē energeia*, «первую энергию».

ПЛОТИН, АРИСТОТЕЛЬ И АЛЕКСАНДР

Мы уже указывали на несколько пунктов, когда аргументация Плотина обнаруживает влияние Аристотеля. Рассмотрим теперь это влияние более систематично. Одна из основополагающих посылок Плотина состоит в том, что внешнее действие одного уровня реальности может также быть внутренним действием — отсюда и сущностью, οὐσία в смысле формы — нижележащего уровня. На первый взгляд это представляется довольно странным. Как деятельность (или действительность) чего-либо одновременно может быть деятельностью (или действительностью) чего-то другого? Разве мы обычно не распределяем деятельность точно по соответствующим ей деятелям? А если просто добавить определения «внутренний» и «внешний», то само по себе это не придает смысла такому парадоксальному представлению.

Аристотель, развивая свое понятие «энергии», сталкивался с такой же проблемой. Возьмем пример учителя, наставляющего уче-

⁴³ См. V.1.7 и V.5.6, а также ценные соображения у Rist, *Plotinus*, 21–37.

ника. Учитель обладает способностью учить, а ученик обладает способностью учиться. Когда имеет место наставление, о скольких действительностях нужно говорить: об одной или о двух? И где эта действительность имеет место — в учителе, в ученике или в обоих? Ответ Аристотеля таков: имеет место одна действительность и она — «в» ученике, ибо в противном случае не было бы разницы между учителем как действующим и учеником как претерпевающим. Однако немаловажно, что эта одна актуальность может быть описана двумя способами: как актуализация способности учителя учить и как актуализация способности ученика учиться. Нумерически она одна, но в определении — двойственна, как дорога из Фив в Афины и из Афин в Фивы. Как отмечалось в первой главе, Аристотель пришел к этому выводу в *Физике* III.3 и в значительной степени повторяет его в *De Anima* III.2, где распространяет его на восприятие.

Это как раз такой случай, который мог навести Плотин на мысль, что может существовать внешнее действие (учительство учителя) и внутреннее действие (учеба ученика), которых в некотором смысле два и которые в некотором смысле составляют одно, а также что возможна актуализация одного «в» другом. Плотин даже явным образом заимствует из «Физики» одно из своих излюбленных описаний отношения внешнего действия к своему источнику. Аристотель говорит, что действительность учителя хотя и пребывает в ученике, все-таки «не отсечена» от учителя (οὐκ ἀποτέτμημένη — *Phys.* II.3 202b6–7). Плотин несколько раз употребляет то же самое выражение, чтобы описать отношение света к своему источнику, или деятельности [низшей] Души — к [высшей] Душе, или деятельности всех вещей — к Единому⁴⁴.

На важность для Плотина этой концепции из «Физики» впервые указал Кристиан Рютен⁴⁵. Позднее Ллойд обратил внимание на аристотелевское различие первой потенции, второй потенции (или первого акта) и второго акта как на другой важный источник⁴⁶. И хотя прямой корреляции между аристотелевскими первым и вторым актами и платиновскими внутренним и внешним действиями нет, в этих различениях есть много общего. Переход от первого акта ко второ-

⁴⁴ Примеры: I.7.1.28, IV.9.5.7, V.2.1.22, V.3.12.45, VI.2.22.34, VI.4.3.9, 9.16 и VI.9.9.8.

⁴⁵ Christian Rutten, "La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin," *Revue philosophique* 146 (1956), 104–105.

⁴⁶ A. C. Lloyd, "Plotinus on the Genesis of Thought and Existence," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5 (1987), 167–168; *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford, 1990), 99–100.

му происходит естественным образом, если только ничто этому не препятствует, и является в этом смысле необходимым, хотя никакой внешний деятель не является причиной этого перехода. Это очень похоже на непринужденную необходимость, с которой данное внутреннее действие производит свое внешнее действие. Другое сходство состоит в том, что переход от первого ко второму акту является не изменением, но «переходом [вещи] в более совершенное состояние и переходом к энтелехии» (*De An.* II.5 417b6–7). Для Плотина аксиоматично, что внешнее действие есть выражение того, чем внутреннее действие уже является, и потому оно не требует какого-либо изменения внутреннего действия. Параллель здесь, однако, не точная, ибо аристотелевский первый акт есть, в конечном счете, вид потенции, реализуемой во втором акте, тогда как Плотин отрицает, что соотношение внутреннего и внешнего есть соотношение потенции и ее реализации. Именно об этом говорят его описания внешнего действия как «образа» или «отпечатка» внутреннего действия; внутреннее действие реализуется в своем внешнем действии не более, чем предмет реализуется в его зеркальном отражении.

Как уже говорилось ранее, искать аристотелевские прецеденты следует в *Метафизике* XII. В представлении Плотина о внутреннем действии понятия деятельности и действительности соединены таким образом, который явно напоминает аристотелевское описание перводвигателя. Внутренние акты, конституирующие Ум, Душу и природу — все они являются и формой, конституирующей соответствующий уровень реальности, и деятельностью по созерцанию Единого в соответствии со способом, свойственным этому уровню реальности. Даже о Едином можно сказать, что оно обладает или является неким самопостижением, хотя Плотин и отрицает, что это постижение представляет собой такой вид мышления (*νόησις*), который Аристотель приписывает перводвигателю. Наконец, Плотин, как и Аристотель, представляет единичную обращенную на себя энергию, которая есть высшая божественность, как цель любых видов природной деятельности, даже тех, которые совершенно бессознательны.

Выявление того факта, что Единое есть *telos* внутреннего действия всех вещей, дает возможность ответить на вопрос, поставленный Ллойдом Джерсоном⁴⁷. Является ли Единое причиной бытия

⁴⁷ Lloyd Gerson, "Plotinus's *Metaphysics*: Emanation or Creation?" *Review of Metaphysics* 46 (1993), 559–574; *Plotinus* (London and New York, 1994), 29–32, 34–35, 58–59.

всех вещей непосредственно или же лишь опосредованным образом? Джерсон отвечает на этот вопрос, используя схоластическое различие между каузальными последовательностями *per se* и *per accidens*. В первом случае первый член есть непосредственная причина каждого последующего члена, тогда как во втором случае первый член является причиной только второго, который, в свою очередь, является причиной третьего, и т. д. (Примером последовательности *per se* является водитель автомобиля, ставший причиной аварии; примером последовательности *per accidens* является отец, рождающий сына, который, в свою очередь, рождает внука.) С точки зрения Джерсона, Единое есть *per se* причина существования каждой вещи, тогда как Ум есть причина того, что каждая вещь обладает определенной сущностью, а Душа есть причина временной жизни в вещах, обладающих таковой жизнью. Поскольку определенная сущность и жизнь необходимы для существования вещей, которые ими обладают, можно сказать, что Ум и Душа являются инструментальными причинами, посредством которых Единое производит существование. Однако, строго говоря, именно внешнее действие Единого есть «бытие всего, что может обладать бытием, начиная от *οὐδὲν* и вплоть до материи»⁴⁸.

Здесь надо остановиться. Ни один из тех многочисленных текстов, которые мы рассматривали, не указывает на то, что внешнее действие Единого есть что-то иное, нежели Ум. И вообще, если Джерсон верно обозначает позицию Плотина, то тогда непонятно, зачем Плотин настойчиво уподобляет порождение Души Умом и природы — Душой порождению Ума Единым⁴⁹. Что тогда нам делать со множеством текстов, где Единое описывается как причина бытия всех вещей? Наиболее важными из них являются следующие. Единое — это то, «от чего все зависит и на что взирает, и существует, и живет, и мыслит, потому что это — причина жизни, ума и бытия» (I.6.7.10–12); оно есть «источник бытия и причины бытия (*τοῦ εἶναι καὶ τοῦ διὰ τί εἶναι*)» (VI.8.14.31–32); оно (или, скорее, он) «есть виновник бытия

⁴⁸ Gerson, "Plotinus's Metaphysics," 570.

⁴⁹ Джерсон рассматривает V.2.1, где порождение Души Умом уподобляется порождению Ума Единым, как главное препятствие для своей интерпретации. Он пытается нейтрализовать это место, передавая τὰ ὅμοια ποιεῖ (V.2.1.14) как «производит подобия», а не «производит таким же образом [как Единое]». Однако представление о подобии вряд ли опирается только на это место; оно предполагается самим пониманием того, что одна и та же модель может быть использована для описания всех различных случаев порождения.

всех вещей, которого все как бы желают» (VI.7.42.12–13)⁵⁰. Все это подчеркивает роль Единого как конечной причины и описывает его как причину бытия только в этом контексте. И это вполне соответствует другим текстам, которые мы рассматривали. Единое является причиной бытия всех вещей не потому, что оно порождает их непосредственно или даже посредством неких орудий, но потому, что оно есть *telos* внутреннего действия, которое есть сущность каждой вещи. Поэтому если мы и будем использовать различие каузальности *per se* и *per accidens* — а делать это надо осторожно, потому что у Плотина нет такого различия, — мы должны допустить последовательность порождения *per accidens*. Пример отца, сына и внука здесь неуместен, потому что он заставляет думать, что каузальность *per accidens* требует, чтобы каузальные деятели были разделены во времени. Лучше использовать пример с системой зеркал, последовательно отражающих один предмет — но даже в этом случае следует проигнорировать то, что мы знаем (а Плотин не знал) о свете, которому нужно время, чтобы пройти от одного зеркала до другого⁵¹. Привлечение идеи последовательности *per accidens* уместно только для указания на последовательную каузальную зависимость, а не на действие, являющееся последовательным во времени.

Для того чтобы вернуться к вопросу об источниках, нужно обратить внимание на один, последний, способ, указывающий на то, что плотинское понятие «энергии» восходит к аристотелевской традиции. Важно отметить, что ни один из предшествующих авторов, тексты которых мы цитировали, не дает основания думать, что обнаруживаемая неким предметом «энергия» есть то, что хотя и продолжает зависеть от источника своего существования, но может обрести собственную субстанциальную реальность. Это действительно удивительная идея, и поиск прецедентов завел бы нас не ближе, чем в область стоической теории эманации «пневмы» из солнца⁵². Хотя и нельзя говорить о невозможности некоторого влияния этой идеи на Плотина, все-таки гораздо более убедительным был бы пример с употреблением слова *energeia*. Случилось так, что такой пример мы находим в сочинении Александра Афродисийского *De Anima*, о котором можно почти с полной уверенностью сказать, что его читал Плотин.

⁵⁰ Эти места приводятся у Джерсона (Gerson, *Plotinus*, 31 n. 53); другие, там перечисленные, содержат лишь указания на Единое как причину Ума.

⁵¹ Плотин использует этот образ применительно к порождению низших сил души высшей душой (I.1.8.15–24).

⁵² А. Н. Armstrong, "Emanation in Plotinus," *Mind* 46 (1937), 62–63.

Прежде чем обратиться к этому примеру, нужно сказать несколько слов об аристотелевской теории света. В *De Anima* II.7 Аристотель определяет свет как «действие прозрачного как прозрачного» (ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανέος — 418b9–10). «Прозрачное» здесь указывает на зрительную среду, обычно воду или воздух. Согласно Аристотелю, такая среда лишь потенциально прозрачна. Чтобы она стала актуально прозрачной, требуется присутствие агента, способного перевести его от возможности к действительности, например огонь или эфир. Свет сам по себе есть как раз состояние действительности в среде; он никоим образом не является телом или истечением тел, как думали Демокрит и Эмпедокл. Поэтому он не перемещается и ему не требуется времени, чтобы распространиться от одной точки до другой (418b20–26). Аристотель завершает свою теорию, определяя цвет как то, что способно приводить в движение то, что в действительности прозрачно (418a31–b1). Зрительное восприятие происходит тогда, когда имеющий цвет предмет порождает движение в действительно прозрачной среде, а среда, в свою очередь, передает это движение органу зрения.

У Александра эта теория претерпела небольшую, но значимую трансформацию. Аристотель никогда не говорил, что сам свет становится цветным; это не имело бы смысла, если учитывать, что свет есть *energeia*. Александр же, с другой стороны, считает очевидным, что свет становится цветным, и даже указывает на этот факт как на свидетельство в пользу теории Аристотеля⁵³. Он не объясняет, как свет, который для него, следуя Аристотелю, есть «энергия», может стать цветным. Однако последующее изложение делает ответ на этот вопрос очевидным. Хотя Александр сохраняет терминологию Аристотеля и следует за ним в отрицании того, что свет есть тело или нуждается во времени для своего распространения, для Александра свет гораздо ближе к субстанции, чем для Аристотеля. Согласно Александру, скорее прозрачная среда воспринимает свое «совершенство и свойственную ей форму» от света, чем само это совершенное состояние само является светом (43.6–7). Конечно, тот факт, что свет может действовать как действующая причина, сам по себе не предполагает, что свет есть нечто квази-субстанциальное, ибо Аристотель иногда мыслит форму (включая даже акцидентальную форму) как действующую причину. Но Александр идет далее и описывает свет как «наиболее видимое [из всех видимых предметов] и причину того, что другие видимые предметы видимы» (44.13–14; ср. 89.1–2). Бо-

⁵³ Александр Афродисийский, *De Anima* 42.11–19 (дальнейшие ссылки — в тексте).

лее того, в его представлении о зрительном восприятии свету отводится роль, которую у Аристотеля выполняла среда:

Свет окрашивается от каждого видимого предмета и направляется прямо к глазам, предназначенным для этого. Он передает [им] то же состояние, которое сам воспринял от [окрашенных] предметов... Итак, зрительное восприятие в известном отношении состоит в восприятии и уподоблении цвету соответствующего органа чувств (43.18–44.3)⁵⁴.

Как это ни странно, но это рассуждение следует за тем рассуждением, где Александр верно излагает подлинно аристотелевскую точку зрения (43.12–15). Он не замечает разницы. Однако как не имеет смысла понимать аристотелевскую действительность как превращение в цвет, так же не имеет смысла и понимать такую действительность как «прямо направляющуюся». Такого рода пространственные образы неуместны для описания актуализации возможности, равно присутствующей во всей среде.

Поэтому я считаю, что у Александра обнаруживается, по крайней мере, начало тенденции к гипостазированию «энергии». Нетрудно понять, почему это происходит. Существует сильное искушение мыслить свет как своего рода истечение или выделение, и оно характерно даже для аристотеликов, которые формально думают по-другому. Столь же сильно искушение мыслить и «энергию» как некое истечение или выделение, если отождествлять свет с «энергией». Судя по всему, Александр двинулся в этом направлении, несмотря на свою приверженность ортодоксальному аристотелизму. У Плотина не было такой приверженности, и в своей теории света он принципиально разрывает как с Аристотелем, так и с Александром, отождествляя свет с «энергией» не среды, а светящегося тела. В то же время именно у Александра Плотин заимствует представление об «энергии» как о том, что может обрести некое обособленное существование, несмотря на сохраняющуюся зависимость от своего источника⁵⁵.

⁵⁴ Перевод А. Р. Фокина.

⁵⁵ Тенденция гипостазировать свет усилилась у позднейших авторов. См. Sambursky, *Physical World of Late Antiquity*, 110–117, где указывается на влияние геометрической оптики, которое в данном случае имело место.

ГЛАВА 5

НАСЛЕДИЕ ПЛОТИНА НА ЗАПАДЕ

После смерти Плотина мантия вождя платоников перешла к его бывшему ученику Порфирию (232 – ок. 305). Издавна считается, что Порфирий сыграл главную роль в формировании неоплатонизма в западной части империи. Например, Августин подробно останавливается на его взглядах в десятой книге «Града Божия», а Бозций в значительной степени опирается на него в своей интерпретации логики Аристотеля¹. Одним из самых влиятельных сочинений Порфирия является его комментарий к «Халдейским оракулам» — стихотворному произведению религиозно-философского характера, датируемому серединой II века. Это сочинение ввело в неоплатонизм систему ритуального общения с богами, известную как теургия. Сам Порфирий относился к теургии с сильным подозрением; для него она была в лучшем случае хорошим способом очищения души, что является лишь подготовительным этапом для подлинного спасения, которое достигается посредством философии. Однако ученик Порфирия Ямвлих встал на защиту теургии, и спор между ними стал главным событием, которое привело к разделению в этой школе на раннем этапе ее истории. Сочинения Ямвлиха в конечном счете стали определяющими для неоплатонизма в восточной части империи, тогда как на Западе они были практически неизвестны².

В этой главе мы обратимся к Порфирию и другим западным неоплатоникам. В частности, мы рассмотрим, как термин *energeia* в значении, которое он имел у Плотина и Порфирия, был преобразован в средневековое (особенно томистское) понятие *esse*, «акта бытия». Проследив эту историю, можно обнаружить очень важный источник средневековой мысли, на который мало обращали внимание. В то же время важно обратить внимание и на то, что с течением време-

¹ См. Pierre Courcelle, *Late Latin Writers and Their Greek Sources* (Cambridge, Mass., 1969).

² См. R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Second Edition (Indianapolis, 1995), 105–110, 120–123.

ни оказалось отброшенным: на каждом этапе происходил своего рода отказ от лишней метафизики. Это обычно делалось в молчании, так что читатель, не знакомый с более ранними текстами, не заметит, как ключевые понятия изымались из своего первоначального контекста и радикально упрощались. Это один из аспектов истории отказа и отбрасывания. Другой аспект касается того факта, что некоторые важные возможности, заключенные в понятии «энергия» первых столетий новой эры, остались не замеченными и не исследованными западными авторами. Это станет ясно из последующих глав. А поэтому чтобы по-настоящему понять ту историю, о которой пойдет речь в этой главе, мы должны иметь в виду две вещи: с одной стороны, более раннюю традицию, кульминацией которой стала мысль Плотина, а с другой — те процессы, которые происходили в рассматриваемый период на Востоке.

ПОРФИРИЙ

К сожалению, сочинения Порфирия, касающиеся «энергии», по большей части утрачены. Среди них комментарии к большинству главных диалогов Платона, к «Никомаховой этике» и «Физике» Аристотеля и к самим «Эннеадам», а также несколько полемических трактатов о душе и уме. Единственное целиком сохранившееся метафизическое сочинение Порфирия — это *Sententiae*, компендиум платиновского учения, касающегося различия чувственной и умопостигаемой сфер, а также средств восхождения от первой ко второй. В силу своей практической направленности в этом сочинении не обсуждаются теория двух действий или происхождение трех ипостасей. Термин *energeia* употребляется здесь в других значениях, как правило, восходящих к Плотину, но это употребление довольно случайно и не должно нас здесь занимать.

Чтобы выявить наиболее интересный вклад Порфирия, нам следует обратиться к сочинениям, дошедшим до нас лишь во фрагментах. Во фрагменте «О душе против Боэза» Порфирий развивает мысль, которую мы отмечали у Филона и Галена, что «энергия» обнаруживает сущность (*οὐσία*). Эта тема возникает, когда он защищает аргумент из «Федона», согласно которому душа должна пережить смерть, поскольку она ближе к невидимому и божественному, чем к видимому и смертному. Порфирий утверждает, что «энергии» души свидетельствуют о характере их сущности, по крайней мере в том смысле, что сущность божественна, а не смертна. В заключение своего рассужде-

ния он формулирует общий принцип: «Так как сущность (*ousia*) обладает определенным качеством, [ее] энергии также обладают определенными качествами, поскольку они проистекают из нее и суть ее отrostки»³. Цель этого аргумента — установить не абсолютное тождество сущности (как в христианской аргументации относительно *homoousion*), но лишь подобие. И все же это важный прецедент, особенно потому, что эти фрагменты вошли в *Praeparatio Evangelica* Евсевия и должны были быть хорошо известны в христианских кругах. Как это часто бывает с Порфирием, не надо особых усилий, чтобы различить здесь Плотина. В теории двух действий внешнее действие есть избыток или образ внутреннего действия, которое отождествляется с сущностью. Однако Плотин, в отличие от Порфирия, не выводит общего правила, согласно которому можно заключать от «энергии» к сущности.

Возможно, эту тему Порфирий более подробно развивал в утраченных сочинениях. В изложении его учения, принадлежащем арабскому автору XII в. Аль-Шахрастани, читаем:

Все, что едино и просто, обладает единым и простым действием; а то, что является многим и составным, обладает многими и составными действиями; и каждая вещь обладает действием, подобным ее природе, — так что действие Бога в Его природе есть одно простое действие, но те Его действия, которые Он совершает через посредника, являются составными (Fr. 465).

Заметим, что логический порядок здесь перевернут: от характера сущности — к характеру деятельности. В данном случае мы имеем дело с применением к Богу такого способа рассуждения, который мы находим уже в «Протрептике» Аристотеля⁴. Аль-Шахрастани больше ничего нам не говорит о действиях Бога через посредников, однако он отождествляет «действие Бога в Его природе» с приведением Богом вещей в бытие — или, другими словами, как говорит Аль-Шахрастани, к подобию Ему Самому. Это, в свою очередь, имеет своим результатом важное различие между сущностью и существованием.

Он [Порфирий] говорит: все существующее обладает действием, соответствующим его природе, а поскольку Творец, да будет Он возвеличен, существует, Его особое действие состоит в том, чтобы приводить в бытие; и потому Он совершил одно действие и одно движение, а именно привел к подобию Себе Самому, то есть в бытие. Затем,

³ Fr. 242.

⁴ Fr. В 64 (см. выше, гл. 1, с. 3–4).

если можно сказать: сотворенная вещь — это не сущее, то возможно, что она должна существовать и что это [не сущее] и есть природа самой первоматерии; тогда необходимо, чтобы бытие было первичнее природы того, что может получить бытие... И первое, что Он создал, — это сущность, однако ее становление сущностью происходит в движении, и потому необходимо, чтобы продолжение ее бытия в качестве сущности тоже происходило посредством движения. Именно поэтому сущность не может быть собой на уровне первого бытия, но только через подражание этому первому бытию (Fr. 462).

Если допустить, что в этом фрагменте содержится достоверное описание мысли Порфирия, он важен по двум причинам. Во-первых, он свидетельствует о том, что Порфирий проводит различие между абсолютным бытием как таковым и ограниченным, производным бытием сущности (независимо от того, принадлежит ли ему комментарий к «Пармениду», о котором пойдет речь в следующем разделе). Конечно, это различие вполне вписывается в традиционное учение, согласно которому Единое «выше бытия», однако акцентированно утверждать, что то, что выше сущности, тоже есть бытие в некотором более изначальном смысле, — это шаг, впервые сделанный именно Порфирием⁵. Во-вторых, приведенный фрагмент показывает, что на этот шаг Порфирия отчасти подвигло размышление о том, как Бог, будучи простым, может совершать действия, которые представляются сложными. Конечно, в изложении Аль-Шахрастани много такого, что требует развития: например, что делает действие простым, а не сложным, и как Бог может действовать одновременно «в Своей природе» и через посредников, так чтобы эти два способа действия не образовывали сложность. Комментарий «Парменида» будет биться над подобными проблемами. Хотя следует отметить, что эта проблема возникла уже у Порфирия, даже если мы и не знаем его ответа на нее.

АНОНИМНЫЙ КОММЕНТАРИЙ К «ПАРМЕНИДУ»

Прежде чем обратиться к Комментарию к «Пармениду» — главной теме настоящего раздела, нужно сказать несколько слов о важном элементе постплатиновского неоплатонизма, известном как «умопостигаемая триада». При рассмотрении системы Плотина естественным образом возникает вопрос: почему только Единое, Ум и Душа имеют статус отдельных ипостасей? Разве само Бытие не есть первая

⁵ См. Gerson, *Plotinus*, 6–9, где обсуждается, насколько такое различие присутствует уже у Плотина.

реальность после Единого? И разве между родом сущих и родом разумных сущих нет рода *живых* сущих, так что Жизнь можно рассматривать как еще одну спецификацию Бытия, а Ум — Жизни? Плотин часто говорит об Уме как Бытии (τὸ ὄν) и об умопостигаемых вещах как реальном сущем (τὰ ὄντα), а также утверждает, что умопостигаемая сфера является не статичной и безжизненной, но «кипит жизнью» (*Enn.* VI.7.12.23). Однако эти утверждения означают лишь то, что Бытие, Жизнь и Ум суть равнозначные атрибуты второй ипостаси. Позднейшие неоплатоники сделали еще один шаг, рассмотрев их как последовательные концептуальные моменты эманации второй ипостаси из Единого. Соответственно (и несколько парадоксально) они также склонялись к тому, чтобы, имея в виду разные цели, считать каждую из них отдельной ипостасью. Но слово «отдельная» следует употреблять с осторожностью, потому что другая особенность их воззрений состояла в том, что Жизнь и Ум предсуществуют (προϋπάρχει) в Бытии как их причине, тогда как Бытие присутствует в Жизни как в своем следствии, Ум присутствует в Жизни как в своей причине и т. д. Поскольку каждый член триады содержит в себе свойственным ему образом каждый из других членов, триада есть система трех триад, или эннеада. Такой взгляд вполне артикулирован Проклом, и существуют фрагменты, указывающие на то, что Ямвлих — хотя он, возможно, и не разделял представление о целостной эннеадической системе — уже рассматривал Бытие, Жизнь и Ум как отдельные ипостаси⁶.

Умопостигаемая триада занимает важное место в споре ученых об авторстве анонимного Комментария к «Пармениду». Комментарий был открыт в 1873 году в палимпсесте из Туринской библиотеки. Его первый издатель, Вильгельм Кроль, приписал его неизвестному платонику периода между Ямвлихом и Сирианом, то есть второй половины IV века. Эта атрибуция продержалась до 1961 года, когда Пьер Адо стал доказывать, что авторство принадлежит Порфирию⁷. Кроль относил это сочинение к периоду после Ямвлиха, опираясь на тот факт, что в Комментарий упоминается умопостигаемая триада (хотя речь

⁶ См. параграфы 101–103 «Первооснов теологии» Прокла с комментариями Доддса; см. также David Bell, “Esse, Vivere, Intelligere: The Noetic Triad and the Image of God,” *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 52 (1985), 6–43; Ruth Majercik, “The Existence — Life — Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism,” *Classical Quarterly* 42 (1992), 475–488.

⁷ P. Hadot, “Fragments d’un commentaire de Porphyre sur le Parménide,” *Revue des études grecques* 74 (1961), 410–438. См. также Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 vols. (Paris, 1968), vol. 1, 103–113, 260–272.

идет о существовании, ὕπαρξις, а не о сущем, ὄν), и он считал триаду характерной особенностью неоплатонизма Ямвлиха. В свою очередь Адо обращал внимание на то, что внимательное изучение дошедших до нас свидетельств о Порфирии приводит к выводу, что уже у Порфирия присутствует представление о триаде, а тем более об эннеаде, о чем была речь выше. Аргументация Адо умозрительна и сложна⁸. Его атрибуция Комментария Порфирию была принята многими, но не всеми, и я отношусь к тем, кто считает, что к этой атрибуции следует относиться с осторожностью. Один из аргументов против: в Комментарии отсутствует идея о том, что каждый из трех терминов содержит в себе другие. Если это идея Порфирия, как считает и Адо, тогда ее отсутствие в Комментарии свидетельствует против авторства Порфирия. Другой вопрос, остающийся без ответа, состоит в том, почему сложная эннеадическая теология, которую Адо приписывает Порфирию, не оставила никакого следа в сохранившихся сочинениях и фрагментах последнего, но лишь в сторонних свидетельствах о нем. Реконструкция утраченной теологии Порфирия, которую предпринял Адо, является слишком умозрительной, чтобы избавиться от сомнений, порождаемых этим фактом. Наконец, если и верно то изложение теологии Порфирия, которое предлагает Адо, из этого вовсе не следует, что Комментарий написал сам Порфирий, потому что это мог сделать любой из его многочисленных учеников. В результате все, что можно сказать по вопросу об атрибуции Комментария Порфирию, сводится к тому, что такая атрибуция возможна, но не доказана⁹.

Теперь обратимся к самому Комментарию. Он распадается на шесть фрагментов, неравномерно распределенных на четырнадцать листах большого формата и охватывающих (с большими пропусками) текст из платоновского диалога «Парменид» (137b–143a). Первые четыре фрагмента касаются первой гипотезы «Парменида» — той известной и довольно темной части диалога, которая посвящена исследованию следствий утверждения: «если есть единое» (εἰ ἓν ἔστιν — 137c). Здесь подчеркивается именно единство того «единого», о котором идет речь. Все другие атрибуты — части, начало, конец, предел, место, движение и даже само бытие — рассматриваются

⁸ См. P. Hadot, “La métaphysique de Porphyre,” *Entretiens Hardt 12: Porphyre* (Vandoeuvres—Geneva, 1966), 127–163.

⁹ См. также “Porphyry and the Intelligible Triad,” *Journal of Hellenic Studies* 110 (1990), 14–25. Адо приводит целый ряд других аргументов, указывая на схожесть мысли и стиля, однако Эдвардс с успехом их опровергает.

как несовместимые с таким совершенным единством. Для Плотина эта часть диалога была своего рода манифестом негативной теологии, предвосхищением его собственного учения о Едином¹⁰. Ему следует и автор анонимного Комментария, который иногда даже идет дальше негативной теологии Плотина, например, когда делает утверждение (напоминающее Филона), что все иное есть ничто по сравнению с Единым, ибо только оно истинно существует (τὸ μόνον ὄντως ὄν) (IV.24–27)¹¹. Поскольку в этих первых фрагментах Комментария делается упор на непознаваемость Единого и его абсолютную отделенность ото всех других вещей, неудивительно, что в них почти ничего нет относительно «энергии». Этот термин встречается только один раз и в смысле отрицания: Единое «не связано ни с множественностью, ни с деятельностью (ἐνεργείας), ни с мышлением, ни с простотой, ни с любым другим понятием из тех, что возникают после него, поскольку оно выше их всех» (I.33–II.2).

В двух последних фрагментах речь идет о другом. Они посвящены второй гипотезе «Парменида» — «единое существует» (ἓν εἰ ἔστιν — 142b), и на этом основании здесь «единому» приписываются все атрибуты, которые считались несовместимыми с ним при обсуждении первой гипотезы. Согласно второй гипотезе, это второе «единое» — «единое, которое есть все вещи» или, более кратко, «единое—многое» (ἓν πολλά — 144e). Плотин считал, что это описание предвосхищает его собственное учение об Уме¹². Автор анонимного Комментария и здесь следует в том же направлении, однако с некоторыми важными отличиями. В пятом фрагменте речь идет о вопросе, поднятом в начале второй гипотезы: «Если единое существует, может ли оно, существуя, не быть причастным бытию (οὐσία)?». В терминах Плотина в данном случае речь идет, собственно, о соотношении Ума и бытия (или сущности, οὐσία). Далее автор Комментария предлагает два способа понимания Единого как причастного бытию. Первый состоит в том, чтобы понимать причастность наподобие того, как «животное» причастно «разумному» в человеке. Подобное соединение будет не просто соприкосновением несоизмеримых элементов, каждый из которых остается неизменным в процессе соединения, но таким случаем, когда бытие и единство взаимно изменяют друг друга.

¹⁰ *Enn.* V.1.8.

¹¹ Ссылки даются на листы Комментария. Текст см. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, vol. 2.

¹² *Enn.* V.1.8, V.3.15.

Соответственно, речь идет здесь не о первом Едином, которое единственно и лишено сущности (ἀνούσιον), а о «Едином, которое есть все вещи»¹³. В этом подходе комментатора смущает то, что не отдается должное тому, по его мнению, факту (которого, конечно, не найти в самом «Пармениде»), что Единое—Многое *происходит* из Единого. Поэтому он предлагает другой подход, хотя и недостаточно ясно отличает его от первого. Платон, замечает он, не говорит, что Единое—Сущее (то есть Единое—Многое) причастно Единому, но что Единое причастно сущему — «не потому, что первое было сущим, а потому, что отличие от Единого превратило Единое в это целое [то есть Единое—Сущее]» (XII.17–20)¹⁴. Затем он добавляет:

Смотри, не говорит ли Платон загадками, поскольку Единое [то есть первое Единое], которое за пределами сущности и сущего (ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος), с одной стороны, не есть ни сущее, ни сущность, ни деятельность (ἐνέργεια), однако, с другой стороны, оно действует и само скорее есть чистое действие (τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν), так что оно также есть бытие, которое прежде сущего (τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος). Будучи причастно ему, другое Единое от него обретает производное существование, что и означает причастность сущему. Таким образом, бытие двойственно (διττὸν τὸ εἶναι): одно существует прежде сущего, другое возникает из Единого, которое за пределами сущего — и которое есть абсолютное бытие (τοῦ εἶναι τὸ ἀπόλυτον) и как бы идея сущего (XII.22–33)¹⁵.

Это поразительное место, богатое идеями, которые выйдут на первый план в позднем неоплатонизме. Здесь много такого, чего мы не находим у Плотина, например, описание Единого как «идеи бытия», которой причастно Единое—Сущее. Адо отмечает, что Нумений имел в виду схожее отношение причастности между его первым и вторым богами, так что второй бог благ лишь в силу своей причастности первому богу¹⁶. Однако эта параллель не точна, так как Нумений не

¹³ Как замечает Адо, здесь мы имеем дело с попыткой понять смешение Идей (Форм) в духе стоической теории смешения. См. *Porphyre et Victorinus*, vol. 1, 109–110, 129–132.

¹⁴ Это напоминает представление Плотина о двух стадиях в происхождении Ума из Единого: сначала возникновение в качестве неопределенной возможности, а затем «остановка и обращение к Единому», что и составляет бытие. См. *Enn.* V.2.1 и V.3.11.

¹⁵ Переводы фрагментов анонимного Комментария на «Парменид» сделаны А. Р. Фокиным. — *Прим. ред.*

¹⁶ *Porphyre et Victorinus*, vol. 1, 132.

обосновывал отношение причастности первичным действием происхождения и не говорил о двойственности благодати или о первом боге как «благе прежде блага».

Нас в данном случае больше всего интересует утверждение, что Единое «не есть ни сущность, ни деятельность (ἐνέργεια), однако действует (ἐνεργεῖ) и само скорее есть чистое действие (τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν)». Этому также есть параллель у Нумения, который говорит, что покой первого бога есть «внутренне присущее [ему] движение» (κίνησιν σύμφυτον — Fr. 15). Но опять же эта параллель неточна. Говоря, что Единое есть *to energein katharon*, комментатор имеет в виду, что оно есть *to einai*, «бытие», предшествующее всему сущему (ὄν) — то есть предшествующее различию и множественности Единого—Сущего. Здесь важно отметить, что, именуя абсолютное бытие термином *to einai*, комментатор делает это не случайно, но руководствуясь явными философскими мотивами. Тот факт, что первое Единое есть «бытие (τὸ εἶναι), которое прежде сущего (τοῦ ὄντος)», является следствием того факта, что оно есть чистое действие, *to energein katharon*. Ясно, что комментатор использует термин *to einai* именно для того, чтобы указать: бытие само по себе есть вид деятельности, так что статус Единого как абсолютного бытия есть следствие его статуса как чистого действия. Рассуждая таким образом, комментатор опирается на различные коннотации инфинитива. В отличие от причастия инфинитив не предполагает ни лица, ни числа его субъектов, а тем более того, что существует конкретный субъект, осуществляющий деятельность. Поэтому он может передать то, что Адо называет «l'idée verbale nue», чистое представление о деятельности, не ограниченное категориями субъекта и атрибута¹⁷. Конечно, утверждение, что Единое есть *to energein katharon*, неоднозначно; оно указывает не только на то, что Единое действует, не обнаруживая какой-либо пассивности, но также и на то, что оно в полном смысле действительно и не имеет неосуществленных возможностей. По существу, комментатор использует слово *energein* в двух смыслах: «действовать» и «быть действительным», — чтобы напрямую связать деятельность, действительность и существование.

¹⁷ Hadot, "Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme: A propos des théories d'É. Gilson sur la métaphysique de l'Exode," *Dieu et l'être: exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-14* (Paris, 1978), 61. Как замечает Адо, инфинитив по-гречески — ἡ ἀπαρέμφατος, что означает: «неопределенное (наклонение)».

Дальнейшее развитие эти темы получают в шестом фрагменте. Он посвящен второй гипотезе, а именно: «А что, если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, причастно бытию, но возьмем его только само по себе, без того, чему, по нашему утверждению, оно причастно, — окажется ли оно единым только или будет также многим?» (143а6–9). По мнению комментатора, этот вопрос касается различия между Единым и Единым—Сушим. Без всяких объяснений он говорит о них как об «Уме, который не может вернуться к себе» (или просто о «том, что не может вернуться к себе»), и об «Уме, который может вернуться к себе». Очевидно, что он здесь между делом развивает теорию о происхождении Единого—Сущего из Единого, которая возникает в пятом фрагменте. отождествление Единого—Сущего с Умом неудивительно. Тем более неудивительно отождествление первого Единого с более устойчивой формой Ума, такого, который не происходит или не возвращается. Вероятно, это след теории, согласно которой то, что происходит из Единого, должно предсуществовать в Едином в более высокой форме¹⁸.

Этот фрагмент начинается серией непростых для понимания риторических вопросов: «Благодаря чему оно видит себя в качестве того, что не может вернуться к себе, если не благодаря Единому? И благодаря чему оно [видит себя в качестве того], куда оно не может вернуться? Кто тот, который касается обоих одинаковым образом в их разделении? Кто тот, который говорит, что мыслящее (τὸ νοοῦν) и мыслимое (τὸ νοούμενον), — различны? Кто видит, когда мыслящее соединяется с мыслимым, и когда оно не может [соединиться]?» (XIII.1–9). Автор тотчас дает ответы:

Ясно, что это действие (ἐνέργεια), которое отличается от остальных, и превосходит их всех, и пользуется ими всеми как орудиями, оно касается всех одинаковым образом, хотя и не присутствует ни в одном. Ведь каждое из остальных действий крепко привязано к чему-либо и полностью направлено к этому по форме и по имени, а это [действие] не принадлежит ничему. Поэтому оно не имеет ни формы, ни имени, ни сущности. Ибо ничто над ним не властно и ничто не со-

¹⁸ См. Fr. 2 (V.7–VI.12), где Единое описывается как обладающее трансцендентной формой знания. Способ описания этого знания с очевидностью восходит к Плотину, в частности, к проводимому им различию между видением внешнего света и видением внутреннего света, присущего глазу. Даже если это так, все же «Ум, который не может вернуться к себе», есть, строго говоря, не Единое, но Единое, рассматриваемое под определенным углом — как источник Единого—Сущего. Ср. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, vol. 1, 133.

общает ему формы, так как оно воистину бесстрастно и неотделимо от себя, не будучи ни мышлением ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$), ни умопостигаемым, ни сущностью, но оно за пределами всего как не связанная [ни с чем] причина всего (XIII.9–23).

В этом отрывке дается дальнейшее описание чистого действия, о котором шла речь в пятом фрагменте. Чистое действие, в отличие от других действий, с которыми оно здесь сравнивается, не имеет ни формы, ни наименования, ни сущности и не определено чем-либо, к чему оно было бы направлено как к своей цели. Другие действия, которых оно «касается одинаковым образом», — это, по-видимому, «мыслящее» и «мыслимое» из предшествующих риторических вопросов. Это подтверждается тем, что следует непосредственно (XIII.23–XIV.4) за процитированным, где отношение между единственным трансцендентным действием и теми действиями, которые оно использует как орудия, уподобляется отношению между общим чувством и отдельными чувствами. Общее чувство опознает различия и подобия среди объектов отдельных чувств, взаимодействуя с ними всеми ($\mu\alpha\sigma\acute{\omega}\nu$ $\acute{\epsilon}\phi\acute{\alpha}\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, «касается всех» — отзвук третьего риторического вопроса) и используя их как орудия. Таким же образом сила, благодаря которой видит «Ум, который не может вернуться к себе», выше различия между мышлением и мыслимым, поскольку он превышает их «достоинством и силой» (XIV.4, цитата из «Государства» 509b).

Далее автор объясняет, каким образом Единое, с одной стороны ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$), является простым, а с другой стороны, отличается от себя самого. Здесь мы, наконец, встречаем умопостигаемую триаду и объяснение особенностей «мыслящего» и «мыслимого».

[Первоначало] есть единое и простое, взятое само по себе согласно его первичной идее; это сила, которую ради убедительности ($\acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\acute{\iota}\xi\epsilon\omega\varsigma$ $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$) следует назвать неизреченной и непостижимой. Однако оно не единое и не простое согласно Бытию ($\acute{\upsilon}\mu\alpha\rho\acute{\xi}\iota\nu$), Жизни и Мышлению. Оно есть и мыслящее, и мыслимое по Бытию, но мыслящее есть Жизнь, когда Ум исходит от Бытия для того, чтобы стать мыслящим, так чтобы возвратиться к мыслимому и увидеть самого себя. По этой причине оно беспредельно согласно Жизни. Все это действия: согласно Бытию это действие, находящееся в покое ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\eta\nu$ $\acute{\upsilon}\mu\alpha\rho\acute{\xi}\iota\nu$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\omega}\sigma\alpha$ $\acute{\alpha}\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\eta$ η $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$), согласно Мышлению это действие, возвращающееся к себе ($\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ $\alpha\acute{\upsilon}\tau\eta\nu$ $\sigma\tau\alpha\phi\epsilon\acute{\iota}\sigma\alpha$), а согласно Жизни это действие, исходящее из Бытия ($\acute{\epsilon}\kappa$ $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\upsilon}\mu\alpha\rho\acute{\xi}\epsilon\omega\varsigma$ $\acute{\epsilon}\kappa\nu\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\sigma\alpha$) (XIV.10–26).

Именованье здесь Единого своего рода благодатью¹⁹ отсылает к Плотину (*Enn.* VI.7.22) и показывает, что автор Комментария безразличен к религиозным аспектам мысли своего предшественника. Но основное место в этом отрывке занимает теория триадического происхождения. Она, конечно, темна, но предлагаемое далее краткое ее изложение, быть может, будет не совсем неверным. Сначала мы имеем простое, недифференцированное бытие, неотличимое от Единого, взятого «в самом себе». Из него происходит Ум (или Единое—Сущее), чтобы созерцать себя. В акте исхождения — это Жизнь, в акте возвращения — Мышление. (По-видимому, это возвращение является «созерцанием себя» в силу сходного аристотелевского тождества мышления и его предмета.) Поэтому Ум как целое можно рассматривать в качестве триадического единства, первый член которого, Бытие, — это просто Единое. Так, по крайней мере, обстоят дела, если смотреть с одной точки зрения (*κατὰ ἄλλο*). Если же смотреть с другой точки зрения, рассматривая Единое в самом себе, «согласно его первичной идее» (*κατὰ τὴν πρώτην ἰδέαν*), другие акты исхождения суть просто орудия, которые Единое превышает.

Здесь Комментарий заканчивается. Последний приведенный отрывок показывает, что для автора различие между Единым и Единным—Сущим не столь резкое, как между Единым и Умом у Плотина. Трудно понять, каковы следствия того утверждения, что Единое является единым и простым «согласно его первичной идее», но не является таковым «согласно Бытию, Жизни и Мышлению»; судя по всему, автор Комментария пытается сформулировать некую двухаспектную теорию. Другая проблема заключается в том, как понимать Бытие, Жизнь и Мышление: как три «энергии» или же как три момента единой «энергии»? В последнем предложении, кажется, утверждается и то и другое. Эта двусмысленность вполне простибельна, потому что для деятельности вообще не существует ясных критериев индивидуации.

Несмотря на эти темные места, Комментарий имеет важное значение, будучи попыткой создать понятие Бытия как такового в отличие от существования как некоей особой формы вещи. Значимость такого различения вряд ли можно переоценить. Как отмечалось в первой главе, для Аристотеля форма есть причина существования вещи только потому, что эта причина обуславливает существование вещи в каче-

¹⁹ Автор неверно истолковывает греч. фразу *ἐνδειξέως χάριν*, «ради убедительности», как «своего рода благодать». — *Прим. ред.*

стве предмета такого типа. Аристотель не задавался вопросом, имеет ли причину бытие вещи *simpliciter* — бытие как таковое; такой подход к вопросу о бытии был чужд ему, равно как и классической древности в целом²⁰. Поразительно, что автор Комментария, пытаясь объяснить свое новаторское различие между чистым бытием (τὸ εἶναι) и бытием производным (τὸ ὄν — букв. «сущее»), обращается к аристотелевскому понятию «энергии». Или, скорее, он обращается к термину *energeia* в его глагольной форме: Единое есть *to energein katharon*, «чистое действие» — действие, «не находящееся в отношении к чему-либо», каковыми являются все другие действия. Очевидно, что это обозначение Единого как чистого действия многим обязано платиновскому описанию Единого как некоей «энергии», направленной на себя самое. Но у автора Комментария мы видим два важных изменения. Он уравнивает *energein* Единого с *to einai*, тем самым заменяя платиновское представление о направленной на себя деятельности Единого представлением о чистом, неопределенном Бытии. Он также сводит платиновское различие между Единым и Умом к различию между двумя способами рассмотрения Единого — или «в себе», или «согласно Бытию, Жизни и Мышлению». Если в первом случае Единое есть не что иное, как чистая и неопределенная деятельность, то во втором — серия из трех действий, Бытия, Жизни и Мышления, посредством которых оно познает себя.

В результате первого из указанных изменений было введено понятие бытия как некоей деятельности — понятие, которое (совсем в иной форме) приобретет чрезвычайно важное значение в томистской метафизике. Второе изменение является в некотором отношении возвратом к той теме, которую мы обсуждали ранее в связи с Нумением, Алкином и Александром: как самопознание первоначала сообщает миру бытие и умопостигаемость. Однако автор Комментария рассматривает умственное самопознание как позднейшую и подчиненную стадию, на которой Единое приходит к множественности Бытия, Жизни и Мышления. Первичным по отношению к этому является *energein katharon* («чистое действие») Единого, которое представляет собой предложенный автором Комментария вариант истолкования утверждений Плотина о том, что Единое «взирает само на себя» и «утверждается на самом себе».

²⁰ См. Charles Kahn, "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Ancient Greek Philosophy," *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, ed. Parviz Morewedge (New York, 1982), 7–17.

Христианский автор, столкнувшийся с этой схемой, естественно должен был заметить сходство между умопостигаемой триадой и христианской Троицей. Автор Комментария представляет нам три соравных ипостаси, которые вместе суть само Единое, взятое с точки зрения своего полного развертывания в умственном самопознании. Является ли это приемлемой моделью для Троицы? И можно ли различие между чистым и производным бытием (отождествляемым, соответственно, с Единым «в себе» и с Единым как самопознающим) приспособить к христианскому контексту? Это трудные, но интересные вопросы. Разобраться с ними взялся Марий Викторин.

МАРИЙ ВИКТОРИН

Марий Викторин преподавал риторику в Риме и обратился в христианство в результате чтения Св. Писания. Августин рассказывает о его обращении в своей «Исповеди» (VIII.2), откуда мы также узнаем, что Викторин был переводчиком «некоторых книг платоников», которые читал Августин перед своим собственным обращением. Что это были за книги, неизвестно, но, судя по осведомленности Августина в неоплатонизме, речь идет, скорее всего, об Эннеаде I.6 («О прекрасном») и *De Regressu Animae* Порфирия²¹. Можно с уверенностью утверждать, что Викторин перевел «Isagoge» Порфирия, поскольку сохранился комментарий Боэция к его переводу. Викторин также переводил Платона и Аристотеля (сколько — неизвестно) и составлял комментарии на «Топику» и *De Inventione* Цицерона; кроме того, он написал собственное сочинение *Ars Grammatica* (сохранились только последние два).

Для нас наиболее важными являются два его полемических трактата, направленные против ариан: *Ad Candidum* (ок. 359) и *Adversus Arium* (ок. 359–362). Хотя эти сочинения в значительной степени посвящены экзегезе библейских текстов, их философские места поразительно близки к анонимному Комментарию. На этом основании Пьер Адо доказывал, что Викторин находился под сильным влиянием Порфирия²². Приведенные в предыдущей главе аргументы против авторства Порфирия заставляют поставить это утверждение под сомнение; неясно даже, предшествует ли Комментарий по времени со-

²¹ См. Courcelle, *Late Latin Writers*, 173–182.

²² Hadot, *Porphyre et Victorinus*, vol. 1; см. также John Dillon, “Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity,” *The Philosophy in Christianity*, ed. Godfrey Vesey (Cambridge, 1989), 1–13.

ответствующим текстам Викторина. И все же сходство, подмеченное Адо, действительно имеет место и указывает на неоплатоническое влияние — со стороны самого Порфирия, или автора Комментария (если считать, что это разные люди), или же со стороны какого-то другого автора, который был общим источником для Викторина и автора Комментария.

Мысль Викторина можно рассматривать как развитие двух важнейших мест Нового Завета. Первое — это Кол 1:16–17, где о Христе говорится, что «все Им и для Него создано... и Он есть прежде всего, и все Им стоит»²³. Для Викторина это означало, что Христос как Логос есть одновременно причина существования всех вещей и вместилище (*receptaculum*), в котором они существуют. Поэтому Логос — это τὸ ὄν, истинно Сущее, содержащее «семя всех вещей», очень напоминающее Ум Плотина. Так Викторин толкует Быт 1:1 (*In principio fecit Deus caelum et terram*), относя *principium* к Логосу: «Бог сотворил все во Христе, ведь Христос есть Логос как семя всего» (*Ad Cand.* 27.10–11). Но, конечно, Логос отличается от Ума, поскольку выполняет роль как деятеля, так и первообраза для творения. Опираясь на традиционное убеждение Парменида, что бытие предполагает мыслимость, Викторин описывает его роль следующим образом:

Этот Логос, «чрез Который все начало быть», есть всеобщая потенция вещей, всеобщим образом содержащая в себе сущности всего и наделяющая каждую вещь для ее существования тем, что ей принадлежит и что ей свойственно. Таким образом, поскольку Логос наделяет каждую вещь свойственными ей особенностями, Он ограничивает и определяет ее... В самом деле, налагая предел на беспредельное в вещах, Он придает форму каждой вещи, наделяя ее ее собственным существованием и, устранив беспредельность, подчиняет эту вещь мышлению. Следовательно, Он есть Логос, поскольку является потенцией вещей, порождающей их и наделяющей их их собственным существованием. А поскольку Он ограничивает и заключает [их], наделяя каждую вещь соответствующей формой, Он есть Сущее (ὄν), уже существующее, так как Он будет уже определенной формой Бытия (*esse*) (*Adv. Arium* IV.19.26–37)²⁴.

В центре этого отрывка находится контраст между *esse*, бытием, которое неопределенно и в этом смысле «бесконечно», и ограничен-

²³ *Omnia per ipsum et in ipso constituta sunt et ipse est ante omnia et omnia in ipso consistunt* (цитируется Викторинном, *Adv. Arium* I.24.23–24).

²⁴ Переводы фрагментов из трактатов Мария Викторина «К Кандиду» и «Против Ария» сделаны А. Р. Фокиным.

ным, умопостигаемым существованием сущности. Так же как Викторин отождествляет τὸ ὄν («Сущее») с Сыном, так он отождествляет *esse* («Бытие») в его изначальной, неограниченной форме с Отцом:

Прежде Сущего (ὄν) и прежде Логоса существует та сила и потенция существования, которая обозначается словом «Бытие» (*esse*), а по-гречески — τὸ εἶναι. Это само Бытие следует понимать двумя способами. Во-первых, как всеобщее и первично первичное (*principaliter principale*), от которого проистекает бытие для всего остального. Во-вторых, когда все остальное уже обладает бытием, то есть, [понимать] как бытие всего последующего — будь то родов, видов или остальных вещей такого рода. Но само это первое Бытие настолько недоступно причастию, что не может даже быть названо ни единым, ни единственным, но по своему превосходству Оно прежде единого и единственного. Оно превышает простоты и есть скорее предсуществование, чем существование. Это всеобщее [начало] всех всеобщих [начал], бесконечное, беспредельное, — но лишь для всего остального, а не для себя, — и потому Оно лишено формы... Поэтому Оно не Сущее (нес ὄν), ведь Сущее есть нечто определенное, умопостигаемое, познаваемое (*Adv. Arium* IV.19.4–21).

Здесь Викторин сопоставляет τὸ εἶναι и τὸ ὄν очень близко к тому, как это делается в Комментариях, хотя и предлагает гораздо более подробное рассмотрение этого, связывая, в частности, τὸ ὄν с формой и умопостигаемостью. Интересно, что он не допускает какого-либо участия ὄν в *esse*, что входит в прямое противоречие с точкой зрения, выраженной в Комментариях. У него также нет никакого намека на то, что *esse* и τὸ ὄν — это некоторым образом одна и та же реальность, увиденная с разных точек зрения, как Единое и Единое—Сущее в Комментариях. Учитывая, что первое и второе отождествляются, соответственно, с Отцом и Сыном, такое представление было бы равносильно ереси модализма.

Каково же тогда соотношение *esse* («Бытия»), которое есть Отец, и ὄν («Сущего»), которое есть Сын? Ответом является другое место из Нового Завета — начальные слова Евангелия от Иоанна: *In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum* («в начале было Слово, и Слово было у Бога»). Для Викторина *verbum* — это, конечно, Сын; удивительно же то, что *principium* — это Отец, начало всех вещей. Говоря, что слово было «в начале» и было «у Бога» («в недрах Отца», стих 18), евангелист Иоанн указывает на то, что «изначально» — то есть в порядке онтологического первенства — Сын в возможности присутствует в Отце. Это потенциальное ὄν проявляется как актуаль-

ное $\delta\upsilon\nu$ и тем самым становится Логосом. Сказать, что Логос есть $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$, совсем не значит сказать, что источником Логоса является не-сущее ($\tau\acute{o}$ $\mu\eta$ $\delta\upsilon\nu$) в каком-либо абсолютном смысле, но значит лишь, что его способ существования иной, чем тот, который характерен для $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$.

Что есть то Не-Сущее, Которое превыше сущего ($\tau\acute{o}$ $\mu\eta$ $\delta\upsilon\nu$ *super* $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$)? Оно есть Тот, Кто не познается ни как сущее ($\delta\upsilon\nu$), ни как не-сущее ($\mu\eta$ $\delta\upsilon\nu$), но как познаваемое в незнании, поскольку Он одновременно есть и Сущее ($\delta\upsilon\nu$), и Не-Сущее (*non* $\delta\upsilon\nu$), Который Своей собственной силой сделал Сущее ($\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$) явленным и породил его... Действительно, То, что превыше Сущего (*supra* $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$), является сокрытым Сущим (*absconditum* $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$). А у сокрытого проявление есть порождение, поскольку потенциально Сущее (*potentia* $\delta\upsilon\nu$) порождает актуально Сущее (*operatione* $\delta\upsilon\nu$). Ведь ничто не рождается без причины. И если Бог есть Первопричина всего, Он есть и причина рождения Сущего ($\delta\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$), и хотя Он превыше Сущего ($\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$), Он тем не менее близок к Сущему (*vicinus* $\tau\acute{\omega}$ $\delta\upsilon\nu\tau\iota$) как Его Отец и Родитель. Ведь и беременная имеет в себе в скрытом виде то, что она должна породить... Итак, что же было сокрыто внутри Бога? Не что иное, как Сущее ($\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$), истинно Сущее (*verum* $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$), скорее даже Предсущее ($\pi\rho\omicron\delta\upsilon\nu$), которое превосходит всеобщий род сущего, который [в свою очередь] превосходит все истинно сущие вещи ($\delta\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$ $\delta\upsilon\nu\tau\alpha$); и Оно есть Сущее благодаря потенции, перешедшей в действие (*Ad Cand.* 14.1–25).

Подобно Плотину, Викторин считает, что то, что присутствует в следствии, должно имплицитно, или скрытым образом, присутствовать в причине. Понимая порождение как «проявление сокрытого», он истолковывает отношение Отца и Сына, *esse* и $\delta\upsilon\nu$, как случай соотношения потенции и акта, то есть возможности и действительности²⁵.

Именоватъ Логос сущим ($\delta\upsilon\nu$) не совсем уместно, так как это побуждает нас мыслить Логос как нечто статичное и неподвижное. Викторин настаивает на том, что Логос, или $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$, по своей сути, деятелен. Он есть «некая деятельная отцовская сила (*patrica activa quaedam potentia*), которая находится в движении и располагает саму себя, чтобы быть в акте (*in actu*), а не в потенции»; это «действенная сила, которая находится в движении и располагает

²⁵ Ср. Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers*, Second Edition (Toronto, 1952), 31–33, и Rist, *Plotinus*, 34–36: они оба воспринимают утверждение Викторина, что Отец есть $\tau\acute{o}$ $\mu\eta$ $\delta\upsilon\nu$ («Не-Сущее»), слишком буквально. (Неверно также и то, что Викторин приравнивает $\delta\upsilon\tau\alpha\rho\epsilon\iota\varsigma$ («существование») и $\tau\acute{o}$ $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ («бытие»), как утверждает Рист; см. *Adv. Arium* II.4.)

себя так, чтобы быть в действии тем, чем была в возможности» (*Ad Cand.* 17.2–9). Поскольку существующее в Сыне предсуществует в Отце, постольку само *esse* должно быть внутренне активно. Разница же состоит в том, что действие Отца направлено внутрь, будучи активным покоем, тогда как действие Сына направлено вовне и состоит как в его собственном движении к существованию, так и в его творческом деянии. (Викторин едва ли различает эти два аспекта, так как Сын как τὸ ὄν уже содержит в себе «семя всех вещей».) Пытаясь истолковать утверждение Христа, что «Отец Мой более Меня» (Ин 14:28) — текст, всегда остающийся трудным для православных, — Викторин пишет:

Отец больше [Сына], поскольку дал Ему все и для самого Сына есть Причина как бытия, так и определенного образа бытия. Он также больше потому, что является бездеятельным действием (*actio inactiosa*); ведь такое действие более блаженно, поскольку [лишено] затруднения и бесстрастно, будучи источником всего, что существует, пребывающим в покое, самосовершенным и ни в чем не нуждающимся. Сын же получает Свое бытие и, продвигаясь от деятельности к тому, чтобы действовать (*in quod est agere ab actione procedens*), и приходя к совершенству, благодаря действию становится полнотой, соделавшись всем, что существует (*Adv. Arium* I.13.9–16).

В другом тексте, где говорится о различии между Отцом как внутренним действием и Сыном как внешним действием, мы более ясно видим библейские корни:

Потенция, существующая прежде всего, есть Предначало и существует прежде истинно Сущего (ὄν)... Св. Писание и общее сознание говорят, что Бог существует и что прежде Него ничего нет (*ante ipsum nihil esse*), и Он есть и бытие (*esse*), и действие (*operari*). Этого Бога мы исповедуем и почитаем как Первоначало всего, что существует, ибо то, что существует, существует благодаря [Его] действию (*actione*), и прежде действия оно еще не существует. Ведь мы признаем Бога действующим, как написано: «В начале сотворил Бог небо и землю», а также сотворил ангелов, человека и все, что на небе и на земле. Итак, Он есть истинный и единственный Бог, потому что Он Бог и по силе, и по действию (*potentia et actione*), но только по внутреннему (*interna*), так же как Христос [есть Бог] по силе и действию, но уже внешнему и проявленному (*foris et aperta*). Следовательно, Бог Отец есть первое действие и первое существование и сущность, и первичное Сущее (τὸ ὄν), порождающий Самого Себя своим действием (*Adv. Arium* I.33.8–25).

В конечном счете, и Отец и Сын есть и *esse* и *operari* (или *agere*). Различие в том, что Отец есть *esse* изначально и совершенно, а *agere* — только сокрытым или внутренним образом; Сын же есть *esse* во вторичном и производном смысле, а изначально и проявлено — *agere*. Для Викторина эта общность является основой для отстаивания своего главного тезиса, что Отец и Сын единосущны, хотя и различны. «Отец и Сын единосущны (ὁμοουσίοι), поскольку Отец есть действие (*agere*) согласно бытию (*esse*), а Сын есть бытие (*esse*) согласно действию (*agere*). Каждый из них обладает тем, что Он есть, согласно тому, что Он есть в наибольшей степени. Бытие же предшествует действию. И Бытие есть Отец, и Отец в наибольшей степени есть само Бытие, в котором действие находится потенциально (*inest action potentialiter*). В свою очередь, действие, будучи позднейшим, есть Сын как позднейший по сравнению с Бытием, получая Свое Сыновство от первого Бытия (*esse*) благодаря действию (*agere*)» (*Adv. Arium* I.20.12–20).

Различие между Отцом как внутренней деятельностью и Сыном как внешней деятельностью — это адаптация Викторинем теории двух действий Плотина²⁶. Разумеется, эти две теории не во всем совпадают. У Викторина указанное различие не является универсальным, ибо он не касается вопроса о деятельности или порождении в чувственной сфере и даже по отношению к внутрибожественной жизни не использует это различие, когда речь идет об исхождении Святого Духа (как мы скоро увидим). Он также не акцентирует то, что внешнее действие по своему уровню в реальности ниже внутреннего действия, ибо хотя он и признает определенное подчиненное положение Сына по отношению к Отцу, гораздо сильнее он подчеркивает их единосущие. Но, несмотря на эти отличия, здесь присутствуют основные темы Плотина: различие, подобие и сохраняющаяся онтологическая зависимость. Поразительная схожесть заметна также между внутренней деятельностью, которую Викторин приписывает Отцу, и тем, что у Плотина Единое «взирает само на себя» и «утверждается на самом себе». Направленная внутрь деятельность Отца оказывается своего рода неумственным самопостижением, что очень напоминает сказанное о Едином. Далее Плотина Викторин идет тогда, когда обращается к особой природе этой деятельности (а не к предполагаемой повсеместной ей применимости теории двух действий), чтобы объ-

²⁶ См. в особенности обозначение двух типов деятельности словами *intus* и *foris* в *Ad Cand.* 21.9 и *Adv. Arium* I.4.8.

яснить происхождение второй ипостаси. Весьма замысловатым образом он объясняет:

Когда это движение [присущее Отцу] направлено вовне, — а быть направленным вовне — это значит быть движением или двиганием, то есть, точнее, желать, видеть, мыслить или знать самого себя; а когда смотрящий на себя видит самого себя, он существует как двойственный и мыслится одновременно как видящий и как то, что он видит, как тот, кто видит, и то самое, что он видит, поскольку он видит самого себя; таким образом, это обращение вовне есть рождение или существование (*foris genitus vel existens*), направленное вовне, чтобы познать, что оно есть; — следовательно, если это движение направлено вовне, то оно рождено; а если рождено, то это есть Сын (*Adv. Arium* III.2.44–51).

В согласии с Платином Викторин считает, что мышление, обращенное на себя, предполагает некую двойственность. Тем не менее Отец обладает таким мышлением. Он способен к такому мышлению, оставаясь при этом простым, потому что обладает им не внутренне, или «в Себе», но в Сыне. Именно созерцая Себя и постигая Себя, Отец становится двумя — Отцом и Сыном. Из этого должно бы следовать — хотя Викторин не делает такого заключения открыто, — что, поскольку Сын есть образ Отца, то направленное внутрь движение, которое есть Отец, также должно быть своего рода самопостижением. Но оно должно превосходить двойственность субъекта и объекта, как это происходит в случае, когда Единое «утверждается на самом себе».

Если такая интерпретация верна, она дает важный ключ к пониманию того, что Викторин имеет в виду под *esse*. Отец есть *esse*, и Он также есть некая внутренняя деятельность; очевидно, что тогда *esse* — это род деятельности. Таким образом, получается, что эта деятельность является именно неумственным самопознанием, деятельностью, внутри которой сокрыто совершенное умственное самопознание, достигаемое в Сыне. Подтверждением этого служит то, как Викторин использует умопостигаемую триаду. Данное выше описание порождения Сына подразумевает, что Сын есть самомышление Отца, Его *intellegere*. Более продуманный взгляд Викторина состоит в том, что самомышление Отца имеет триадическую структуру, включающую не только мышление, но и жизнь, и что, строго говоря, именно Святой Дух есть *intellegere*, тогда как Сын есть *vivere*. Комментируя Ин 16:14 — «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам», — Викторин пишет:

Он говорит «от Моего возьмет», потому что Христос и Святой Дух — это одно движение, то есть действующее действие (*actio agens*). И прежде существует Жизнь (*vivere*), а от Жизни (*vivere*) происходит Мышление (*intellegere*). При этом Христос есть Жизнь (*vivere*), а Дух есть Мышление (*intellegere*). Поэтому Дух принимает от Христа, сам же Христос — от Отца (*Adv. Arium* I.13.36–41).

Это первый случай отождествления Сына с *vivere*, а Духа — с *intellegere*. Здесь Викторин не дает дальнейших объяснений, однако значимость этого отождествления обнаруживается тогда, когда он обращается к триадической структуре самомышления Отца, чтобы объяснить исхождение Святого Духа.

Когда Дух Сам Собою пришел в движение, то есть когда совершенная Жизнь, существующая в движении, захотела увидеть саму себя, то есть свою силу (*potentia*), что значит — Отца, тогда совершилось ее самопроявление, которое есть и называется рождением, и таким образом она существует вовне. В самом деле, всякое познание, насколько оно есть познание, находится вне того, что оно стремится познать... Итак, в это «время», лишенное смысла времени, словно бы произойдя от того, что было Бытием (*esse*), для наблюдения того, чем оно было (поскольку там всякое движение есть сущность), родилось различие и тотчас возвратилось к тождеству... Итак, не претерпев никакого умаления, целое всегда остается Единным, и его внутреннее единство получило наибольшую силу от отеческой потенции. Таким образом, Святой Дух есть первое движение, направленное вовнутрь, которое есть размышление Отца, то есть познание самого себя. Ибо предведение предшествует ведению. Следовательно, согласно этому природному способу познания, когда мышление проявилось вовне (*foris effectam intellegentiam*), родился Сын, ставший Жизнью, — но не потому, что ранее Он не был Жизнью, а потому, что Жизнь, направленная вовне, есть Жизнь в наибольшей степени, ведь Жизнь заключается в движении (*Adv. Arium* I.57.9–33)²⁷.

Мы можем пересказать это место следующим образом. *Esse* обладает импульсом самопознания, которое именно в силу того, что является неким движением, возникает как Жизнь, то есть Сын. Этот импульс затем возвращается к своему источнику: «различие, родившись, тотчас возвратилось к тождеству». Тем самым оно знает этот источ-

²⁷ Первая трудная фраза читается так: *Spiritu enim moto a semet ipso, hoc est vitae perfectae in motione existentis, volentis videre semet ipsam, hoc est potentiam suam, patrem scilicet, facta est ipsa manifestatio sui, quae generatio est et dicitur, et iuxta hoc foris existens.*

ник, становясь Познанием, то есть Святым Духом. Очевидно, что это описание очень напоминает описание происхождения Единого—Сущего из Единого в анонимном Комментарий к «Пармениду». Но для нас наиболее важным является то, что поскольку *esse* производит *vivere* и *intelligere*, оно уже должно (по логике Викторина) содержать их в себе скрытым образом. Это опять указывает на то, что Викторин понимает *esse*, которое есть Отец, как некую жизнь и самопознание, но такие, которые «внутри», а не вовне, то есть не проявлены.

По существу, мы видим у Викторина дальнейшее уточнение термина *energein katharon* из анонимного Комментария. Теперь *energein* становится *esse*, беспредельным и неограниченным бытием Отца, от которого происходит все определенное и ограниченное Сущее (ὄν), находящееся в Сыне. Такое *esse* никоим образом не есть «бытие», понятое как статичное условие существования; это некая внутренне направленная деятельность, имплицитно содержащая жизнь и мышление, равно как и бытие. Мысля себя, оно проявляет себя как то, что оно есть, порождая триаду *esse, vivere* и *intelligere* — Отца, Сына и Святого Духа. Как это ни странно, но, несмотря на все неоплатонические напластования, мы оказываемся недалеко от мыслящего себя мышления, свойственного аристотелевскому перводвигателю. Божественное самомышление остается деятельностью *par excellence* — такой деятельностью, которая предшествует всем другим, порождая, благодаря необходимо присущей ей структуре, умопостигаемый порядок и множественность мира.

ПЕРЕХОД К СХОЛАСТИКЕ

Прямое влияние Викторина на последующих философов было незначительным. Типична реакция Иеронима, который отмечает, что Викторин написал «книги против Ария в диалектической манере и настолько темные [по содержанию], что их не понимает никто, кроме людей образованных»²⁸. Августин, несомненно, читал Викторина, и если где-то следует искать его влияние, то это — в трактате Августина *De Trinitate* («О Троице»). Однако в этом сочинении Августин избегает подхода к Троице, опирающегося на умопостигаемую триаду, и предпочитает квази-аристотелевскую теорию субсистентных отношений. Ближе всего к Викторину подходят аналогии Троицы, которые Августин обнаруживает в человеческой душе, так как Викторин также тесно связывает Троицу со структурой души (*Adv. Arium* I.61–64).

²⁸ *De Viris Illustribus*, гл. 101.

Однако у Августина совсем другие аналогии, и он не прибегает к неоплатоническому понятию действия. Что касается средневековых авторов, то они Викторина, скорее всего, знали, но читали мало. Его аналогия между Троицей и триадой *esse, vivere* и *intelligere* в душе была воспроизведена во влиятельном сочинении Алкуина под названием *Dicta Albini*, но это не произвело особого впечатления²⁹.

Наиболее важным проводником влияния Викторина был Боэций. Известно, что Боэций читал сделанный Викторином перевод «Isagoge» Порфирия и составленный им комментарий на «Топику» Цицерона, а учитывая интерес Боэция к богословию, последний, скорее всего, читал и антиарианские сочинения Викторина³⁰. В своем третьем богословском трактате, традиционно известном под названием *De Hebdomadibus* («О седмицах»), Боэций проводит, в сжатом виде, ставшее весьма влиятельным различие между *esse* и «тем, что есть» (*id quod est*). Он предлагает серию аксиом, из которых наиболее важными являются следующие:

2. Разные [вещи] — бытие (*esse*) и то, что есть (*id quod est*); само бытие (*ipsum esse*) еще не есть (*nondum est*); напротив, то, что есть (*id quod est*), есть и существует (*consistit*), приняв форму бытия (*forma essendi*).

3. То, что есть (*id quod est*), может быть причастно чему-то; но само бытие никоим образом не может быть чему бы то ни было причастно: ибо причастность происходит тогда, когда что-то уже есть; а быть что-то начинает только тогда, когда примет бытие (*esse*).

4. То, что есть (*id quod est*), может иметь что-либо помимо того, что есть оно само; но само бытие не имеет в себе ничего другого, кроме самого себя.

6. Все, что есть (*omne quod est*), причастно бытию (*esse*), чтобы быть, и причастно чему-нибудь другому, чтобы быть чем-то. Таким образом, то, что есть (*id quod est*), причастно бытию (*esse*), чтобы быть; а есть оно для того, чтобы стать причастным чему-нибудь другому.

7. Для всего простого его бытие (*esse*) и то, что оно есть (*id quod est*), — одно.

8. Для всего сложного бытие (*esse*) и само оно (*ipsum est*) — разные [вещи]³¹.

²⁹ Об этом более позднем периоде см. Bell, "Esse, Vivere, Intelligere".

³⁰ См. Courcelle, *Late Latin Writers*, 280–281.

³¹ В русском переводе трактат имеет название «Каким образом субстанции могут быть благами в силу того, что они существуют, не будучи благами суб-

Можно ли сомневаться в том, что это то же самое различие, что и у Викторина между *esse* («Бытие») и *ὄν* («Сущее»? Вспомним, что для Викторина «*esse* следует понимать двумя способами. Во-первых, как всеобщее и первично первичное, от которого проистекает *esse* для всего остального» (*Adv. Arium* IV.19) — и что это второе *esse* становится *ὄν* конкретных вещей, а также родов и видов. Для Викторина «*ὄν* есть *esse*, определенное некоей формой... То, что оформлено, это есть *esse*, форма же есть то, что делает *esse* познаваемым» (*Adv. Arium* II.4.14–19). Это вполне соответствует утверждению Боэция, что «само бытие (*ipsum esse*) еще не есть; напротив, то, что есть (*id quod est*), есть и существует (*consistit*), приняв форму бытия (*forma essendi*)» (аксиома 2). Здесь *forma essendi* — это не общая «форма бытия», но, скорее, конкретная форма, которая сообщает любому данному сущему его особые черты. Викторин также позволяет нам понять утверждения Боэция, что «само бытие не имеет в себе ничего другого, кроме самого себя», и что «для всего простого его бытие (*esse*) и то, что оно есть (*id quod est*), — одно». Суть в том, что конкретное бытие простой вещи есть то же самое, что всеобщее бытие; ни одна форма не может ограничить *esse* и тем самым сделать его чем-то иным по сравнению с универсальным *esse*³².

От Викторина Боэций отличается прежде всего тогда, когда допускает, что *id quod est* причастно *esse* (аксиома 6). Поскольку Боэций не описывает происхождение *id quod est* от *esse*, неудивительно, что он понимает их отношение в соответствии со статичной моделью причастности, а не более динамичной моделью возможности, переходящей в действие. Другое отличие состоит в том, что Боэций не рассматривает *id quod est* как ипостась, отличную от *esse*. (Именно по этой причине он и не описывает происхождение.) Для Боэция *id quod est* — это бытие конкретных субстанций, взятых дистрибутивно, а не коллективно; это соответствует, как отмечает Адо, «au concept général d'étant, commun à tous les étants» «универсальному понятию сущего, общему всем сущим»)»³³. Это второе отличие вполне естественно, если иметь в виду, что Боэций писал трактат по общей онтологии, а

станциальными». Приводим перевод Т.Ю. Бородай по изд.: Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. С. 162. — Прим. ред.

³² По-видимому, может быть только одно простое бытие. Боэций не делает такого вывода, но и не говорит ничего, что противоречило бы такому выводу.

³³ P. Hadot, "Forma Essendi: interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce," *Les études classiques* 38 (1970), 152.

не по тринитарному богословию. В результате умозрения Викторина были, так сказать, спущены с небес на землю, и различие между *esse* и *ōv* оказалось включенным в метафизический анализ чувственной субстанции.

Значение Викторина как источника для Боэция было впервые признано Пьером Адо в новаторской статье 1963 года³⁴. До этого обычная интерпретация *esse* в *De Hebdomadibus* состояла в том, что *esse* — это сущность, или форма, а *id quod est* — конкретная субстанция. Великим исключением был Аквинат; примечательно, что, не зная ни Викторина, ни других неоплатонических предшественников, он пришел к интерпретации, очень близкой той, что здесь описана³⁵. Кажется, что Адо лишь отдает ему должное, замечая, что «son génie philosophique le guide et lui fait approfondir par intuition les formules de Boèce» («им руководил его философский гений, и он интуитивно углубил формулировки Боэция»)³⁶. В качестве примечания к исследованиям Адо мы можем обратить внимание еще на один момент, позволяющий говорить о том, что Боэций служил мостом между неоплатонизмом Викторина и средневековой схоластикой. Ближе к концу трактата *De Hebdomadibus* он утверждает, что «в Боге бытие (*esse*) и действие (*agere*) тождественны... Но для нас быть (*esse*) и действовать (*agere*) — разные вещи, ведь мы не просты». Хотя во времена Боэция представление о простоте Бога было вполне устоявшимся в христианском богословии, Боэций, судя по всему, был первым, кто объяснил эту простоту в терминах тождества в Боге бытия и деятельности³⁷. Делая это, он просто распространил на Божество в целом идею, которую высказывал

³⁴ P. Hadot, “La distinction de l’être et de l’étant dans le *De Hebdomadibus* de Boèce,” *Miscellanea Mediaevalia* 2 (1963), 147–153.

³⁵ См. Aquinas’ *Exposition of the “On the Hebdomads” of Boethius*, ed. and trans. Janice Schultz and Edward Synan (Washington, D. C., 2001). Обзор традиции интерпретации см. в книге Ralph McNerny, *Boethius and Aquinas* (Washington, D. C., 1990), 161–198, и John Rosheger, “Boethius and the Paradoxical Mode of Theological Discourse,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 75 (2001), 331–333. Статья Рошегера особенно интересна, поскольку он примиряет *De Hebdomadibus* (схожим с нашим образом) с трактатом Боэция *De Trinitate*. Шульц и Сайнан в своем введении защищают старую интерпретацию; к сожалению, они не обсуждают ни Викторина, ни исследования Адо.

³⁶ Hadot, “*Forma Essendi*,” 154–155.

³⁷ Первым был Августин. См. Augustinus. *De Trinitate*. V.11; *De civitate Dei*, XI.10. — *Прим. ред.*

Викторин в отношении Отца и Сына. Тожество *esse* и *agere* в Боге стало неотъемлемой частью средневекового учения о божественной простоте³⁸.

Бозций был далеко не единственным проводником неоплатонизма для схоластики. В последующих главах мы будем подробнее говорить о Прокле и Дионисии Ареопагите; сейчас же следует заметить, что ни один из них не обнаруживает какого-либо влияния Викторина или анонимного Комментария к «Пармениду» и не касается основных тем, которые мы обсуждали в этой и предыдущей главах. Другим весьма важным каналом влияния были арабы. Именно здесь следует искать относительно непосредственное влияние Плотина на Средние века, потому что хотя у арабов и не было перевода Эннеад, им были доступны пространные пересказы частей из Эннеад IV–VI под названием «Теология Аристотеля». Эти тексты были переведены на арабский с греческого оригинала (ныне утраченного) где-то в середине IX века и имели громадное влияние на исламскую и иудейскую философию³⁹. Довольно странно, что эти пересказы были переведены на латинский язык только в 1519 году, спустя двадцать семь лет после того, как были переведены сами Эннеады. С нашей точки зрения, этот текст вызывает чувство разочарования. В нем действительно говорится о Боге как чистой актуальности (*al-fi 'lu al-mahd*), как о Том, Кто, «когда Он действует, то лишь смотрит на Себя и совершает свои действия одновременно» (III.47). Трактат также следует Плотину, описывая природу как деятельность и образ Души, порождаемый, когда Душа приходит в движение, созерцая свой источник (X.13–16). Но это довольно отрывочные утверждения; в этом тексте не описывается Душа как деятельность Ума, ни Ум как деятельность Единого, и не проводится различия между внешним действием и внутренним действием, из которого оно происходит⁴⁰. Арабоязычные читатели могли больше

³⁸ Например, Aquinas, *Summa Theologiae* I.4.1, *Summa Contra Gentiles* II.9.4 (*suum agere est suum esse*).

³⁹ См. Abdurrahman Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Second Edition (Paris, 1987), 46–59.

⁴⁰ См. перевод в т. 2 *Plotini Opera*, где части «Теологии» помещены напротив соответствующих частей Эннеад, пересказом которых этот текст является. Текст о Боге как чистом действии помещен рядом с *Enn.* IV.7.83, а о природе как деятельности Души — рядом с *Enn.* V.2.1. Недавно было высказано мнение, что первый из этих текстов может указывать на влияние анонимного Комментария на «Парменид»; см. Richard Taylor, “Aquinas, the *Plotiniana Arabica*, and the Metaphysics of Being and Actuality,” *Journal of the*

узнать о теории двух действий из другого пересказа частей Эннеад — «Послания о божественной науке», где содержится довольно точное изложение Эннеад V.4. Однако этот текст никогда не был столь же популярным, как «Теология Аристотеля», а современные ученые не знали о его существовании вплоть до 1941 года, когда его рукопись была найдена в Каире⁴¹.

Учитывая все сказанное, нужно признать, что лишь Боэций был важным связующим звеном между тем периодом, который мы разбирали, и позднейшим расцветом схоластики. Представляется, что многое из самого интересного и оригинального, свидетельствующего о трансформации термина *energeia* у Плотина и его последователей, просто утрачено. Когда же термин *esse* вновь занял важное место на философской сцене, в творчестве Фомы Аквинского, это произошло уже под влиянием интересов и обстоятельств новой эпохи. Мы будем говорить об этом в девятой главе. Теперь же обратимся к восточной традиции, где понятие «энергии» развивалось совсем в другом направлении по сравнению с тем, что ведет к *esse*.

History of Ideas 59 (1998), 235–236. Это представляется сомнительным. Как отмечает Кристина Д'Анкона Коста, в *Plotiniana* отсутствует главное различие между τὸ εἶναι и τὸ ὄν, и очень мало в изложенной там онтологии можно объяснить, ссылаясь на Плотина и Прокла. См. Cristina D'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis* (Paris, 1995), 138–147.

⁴¹ См. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque*, 52–54. Англ. перевод см. в *Plotini Opera*, vol. 2.

ГЛАВА 6

БОГИ, ДЕМОНЫ И ТЕУРГИЯ

Общая черта тех философов, о которых была речь выше, состоит в том, что для них *energeia* Бога не имела специфически религиозного значения. Конечно, она имеет философское значение, потому что существование и образ мира следует понимать в свете этого понятия. Однако оно не играет никакой роли в религиозном стремлении познать Бога. Ближе всего к последнему подходит Аристотель, согласно которому «насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия», участвуя в божественной деятельности умозрения (*Nic. Eth. X.7–8*). Однако Аристотель в данном случае имеет в виду не способ вступить в общение с Богом, но лишь путь к достижению блаженства, когда ведут жизнь в соответствии с тем лучшим, что есть в нас самих. И в этой связи он не часто прибегает к понятию «энергии». Умозрение было важно и для неоплатоников, но и они не связывали его с божественной «энергией»; более того, для них божественная «энергия» в высшем смысле не связана с мышлением.

Искать сведения о роли понятия «энергии» в религиозной мысли нужно где-то в другом месте. Эти поиски приводят нас к выводу, что, начиная с I века по Р. Х. и в последующие столетия, термин *energeia* занимает свое особое место и претерпевает интересную эволюцию. К IV веку и язычники, и христиане осмысливают свою религиозную жизнь как способ участия в божественной «энергии». При этом они имеют в виду не умозрение прежде всего, но некую форму практической деятельности, будь то магия, теургия или же вера и послушание — а порой, возможно, и сочетание всех этих четырех элементов. Разумеется, в этих случаях понимание божественной «энергии» отличается от тех концепций, которые мы разбирали выше. У религиозных авторов этот термин приобретает новый смысл «деятельной силы» или «космической силы», а затем «энергии», понятой не как характеристика действия (как у эллинистических авторов), а как источник силы, к которой можно приобщиться. Изначально такое понимание возникает на более или менее массовом уровне, независимо

от метафизики, но в сочинениях Ямвлиха и Прокла оно включается в философское пространство с далеко идущими последствиями.

РАННЕХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

В третьей главе мы упоминали о «Письме к Филократу», иудейском тексте II века по Р. Х., где успех человеческого красноречия приписывается «энергии» Бога. Хотя речь идет о замечании, сделанном мимоходом, оно, по всей вероятности, представляет собой первый случай, когда действие божественной «энергии» не ограничивается миром в целом, но распространяется и собственно на человеческую душу. Такая же тенденция заметна и в позднем тексте эллинистического иудаизма — книге Премудрости Соломона. Там мы находим такое описание божественной Премудрости:

Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия (τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) и образ благодати Его. Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, prepares друзей Божиих и пророков (7:25–27)¹.

Премудрость выполняет двойную роль: «все обновляет» (сама при этом не испытывая никакого волнения) и входит в святые души, делая их «друзьями Божиими и пророками». Хотя здесь Премудрость не отождествляется с божественной «энергией», она есть ее «чистое зеркало». Трудно сказать, что это в точности означает. Ориген видит в Премудрости, о которой говорится в этом отрывке, божественный Логос и считает, что она есть зеркало деятельности Бога в том смысле, что Бог Отец и Его Слово вместе совершают все свои деяния². Это толкование может быть сохранено даже в том случае, если Премудрость не понимается как отдельная ипостась; суть в том, что, поскольку все деяния Бога обнаруживают мудрость, божественная Премудрость или Логос — это своеобразное зеркало, отражающее то, что совершает Бог.

Обратившись к христианским писаниям, мы находим, что апостол Павел — единственный новозаветный автор, который говорит

¹ [Библейские цитаты даны в Синодальном переводе. — *Прим. ред.*] О датировке см. David Winston, *The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary* (Garden City, N. Y., 1979), 20–25, где говорится о периоде правления Калигулы (37–41).

² *De Principiis* I.2.12.

об «энергии» и говорит довольно часто³. Две роли, которые выполняет Премудрость в приведенном отрывке — космическая и личностная, — у Павла фактически приписываются божественной «энергии». На космическом уровне Павел говорит о действии (ἐνέργεια), посредством которого Бог «покоряет Себе всё» (Флп 3:21), и о действии, посредством которого Он воскресил Христа из мертвых (Еф 1:19–20). Места, где говорится о действиях, которые имеют место в человеческих душах, гораздо сложнее. В Послании к Ефессянам Павел описывает Церковь как тело, главой которого является Христос. Это Христос, говорит он, «из Которого все тело, составленное и совокупаемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии (ἐνεργειᾶν) в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф 4:16). Здесь «каждый член» — это каждый индивидуальный член Церкви, но деятельность каждого не является только индивидуальной: это также и действие некоего органа в теле, которое в целом ориентировано в заданном Христом направлении. Таким образом, деятельность каждой личности, поскольку она способствует росту целого, есть также божественная деятельность; Бог действует внутри человеческого деятеля и через него, направляя Церковь, «созидающую самое себя в любви».

Другое описание божественной «энергии», действующей внутри человека, касается самого Павла. Он говорит о себе: «подвизаюсь силою [букв. «энергией»] Его [Христа], действующею во мне могущественно (ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει)» (Кол 1:29). Здесь божественная *energeia* выполняет две различные функции. Она действует в самом Павле, преображая его, так что с этой точки зрения он является объектом Божией деятельности; в то же время она проявляется в усилиях Павла по возвещению Евангелия, так что его можно рассматривать и как посредника, как некий канал, посредством которого действует Бог. Важно осознавать, что ничто в таком внешнем руководстве не препятствует тому, чтобы действия Павла оставались его собственными действиями. Можно вспомнить те события в жизни Павла, которые подразумеваются этими его словами, так как он оставил нам живые описания некоторых из своих испытаний и подвижнических усилий⁴.

³ Я буду исходить из того, что все тексты, традиционно приписываемые Павлу, действительно ему принадлежат. В данном контексте это ничего не меняет; главное в том, что Церковь считает эти тексты авторитетными.

⁴ Например: Рим 7, 2; Кор 11–12; Гал 1–2; Флп 3.

Такие примеры не просто обнаруживают его полную вовлеченность в событие и самоконтроль: в указанных случаях эти особенности поведения Павла проявляются в гораздо большей мере, чем до его обращения. Как сообщается в книге Деяний Апостолов, только после обращения Павел перестал «идти против рожна» (Деян 9:5). Это означает, что действующая в нем теперь божественная «энергия» является также и его собственной «энергией» и что только в их соединении Павел обретает свободу от самообмана.

Эти отрывки иллюстрируют понимание Павлом присутствия божественного в человеческой жизни через синергию, взаимодействие Бога и человека. Схожие свидетельства можно найти и в других его посланиях. Обращаясь к Фессалоникийцам, он благодарит, что они приняли его слово «не как слово человеческое, но как слово Божие, — каково оно есть по истине, — которое и действует (ἐνεργεῖται) в вас, верующих» (1 Фес 2:13). В этом месте подчеркивается, что именно человеческие слова (и дела) Бог делает Своими: слово Павла есть также слово Божие, и как таковое оно действенно в тех, кто его принимает с верой. Парадокс, согласно которому человеческие действия могут быть также и божественными действиями, выражен в Послании к Филиппийцам: «Итак, возлюбленные мои, как вы всегда были послушны, не только в присутствии моем, но гораздо более ныне во время отсутствия моего, со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас (ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν) и хотение и действие (ἐνεργεῖν) по Своему благоволению» (2:12–13). Здесь призыв действовать сопровождается напоминанием, что действует именно Бог. Одно не исключает другого; филиппийцы — одновременно объекты воздействия Бога и посредники, через которых Он действует, по крайней мере, тогда, когда они пребывают в послушании «со страхом и трепетом». Павел также использует слова *synergein* и *synergos*, чтобы указать на себя и своих собратьев-апостолов как соратников с Богом: «мы соратники (συνεργοῦντες) у Бога» (1 Кор 3:9); «мы же как споспешники [συνεργοῦντες — букв. «соработующие»]» (2 Кор 6:1); «Тимофея, брата нашего и соратника Божия (συνεργὸν τοῦ θεοῦ)» (1 Фес 3:2)⁵.

⁵ Перевод 1 Фес 3:2 сделан по изд.: The Greek New Testament. 4th ed. United Bible Societies. Stuttgart, 1994. Другое место, относящееся к той же группе, — Рим 8:28, если принять чтение *συνεργεῖ ὁ θεός*, встречающееся у Оригена и в некоторых древних рукописях.

Представление о том, что Бог действует в человеке, конечно, глубоко укоренено в Ветхом Завете. Там обычно Слово или Дух Бога являются средствами божественного вдохновения. Такое понимание обнаруживает склонность рассматривать это как своего рода контроль извне — самым очевидным образом в случаях пророческого вдохновения, но также и тогда, когда Дух постоянно присутствует в обычных действиях людей, например, царей Саула и Давида⁶. В Павловом употреблении слова *energeia* и связанных с ним терминов акцент перенесен с внешнего контроля на взаимодействие. Это верно и в тех случаях, когда сам Павел говорит о Духе. Особое значение для позднейшего христианского учения о синергии имеет описание Павлом даров Духа в Первом Послании к Коринфянам:

Потому сказываю вам, что никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым. Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия (*ἔνεργημάτων*) различны, а Бог один и тот же, производящий (*ὁ ἐνεργῶν*) все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит (*ἐνεργεῖ*) один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно (12:3–11).

Этот отрывок начинается утверждением, что даже такое простое и добровольное действие, как именование Иисуса Господом, требует содействия Духа. Далее он перечисляет разнообразные духовные дары, каждый из которых — это *energēma* Духа — нечто Им совершенное. Они включают не только такие сверхъестественные дары, как чудотворение, но и гораздо более обыкновенные качества, такие как вера и «слово мудрости». И опять здесь нет никакой разделительной черты между естественным и сверхъестественным. Каждый верующий призван к жизни в постоянном взаимодействии с Духом — сотрудничестве, которое может проявляться самыми разными путями, как необычными, так и вполне обычными.

⁶ См., например описание того, как Дух покинул Саула и почил на Давиде в первой Книге Царств 16:13–14. С другой стороны, в других местах той же книги Дух, судя по всему, пребывает с Саулом только время от времени (10:10; 11:6; 19:23).

В приведенных отрывках имплицитно присутствует представление о возможности личного соединения с Богом, которое является полным и неограниченным — и в то же время свободным и осознанным. Таким образом, Павел сделал громадный шаг вперед по направлению к формулировке цели, которая будет иметь все большее значение как для язычников, так и для христиан в эпоху поздней античности: этой целью является причастие божественным «энергиям» (*energeiai*). Осознавая это, следует также признать и то, чего он не сделал. Он не говорил об «энергии» с теоретической точки зрения, что мог бы, например, сделать, систематически соотнося ее с божественной *ousia* или находя соответствие различных типов «энергий» с различными порядками духовного бытия. Его аллюзии случайны и далеки от теоретичности, их возникновение связано с потребностью указать на деяния Бога в жизни Христа, Церкви и в своем собственном опыте.

Христианские авторы двух последующих столетий продолжали говорить о божественном присутствии в человеке в терминах соединения человеческой и божественной «энергий». Однако, в отличие от апостола Павла, они склонялись к тому, чтобы ограничить употребление этого термина чудесными событиями, такими как пророчество и говорение на языках, а, кроме того, допускали возможность такого посещения не только со стороны Бога, но и со стороны бесов⁷. «Пастырь» Ерма, написанный между 100 и 150 годами, представляет особенности человеческого характера как *energeiai* ангела праведности и ангела порочности, которые сопровождают каждого человека. «Энергии» первого ангела — чистота, святость, воздержание и «всякое доброе дело», тогда как «энергии» второго ангела — гнев, злоба, чревоугодие, похоть и гордость⁸. Св. Иустин Мученик схожим образом говорит об «энергиях» злых демонов, которые толкают людей к совершению скверных поступков⁹. Афинагор в «Прошении о христианах» (ок. 177) сосредотачивает внимание на «энергиях» демонов, занявших место богов, которым поклонялись язычники. Афинагор говорит об этих богах: «демоны же присвоили себе эти названия [богов], чему доказательством служит деятельность (ἐνέργεια) каждого из них». И далее он приводит примеры того, как почитатели Реи кастрируют себя, а в Тавриде почитатели

⁷ Ближайший пример из Павла — 2 Фес 2:9, где говорится о том (Антихристе?), «которого пришествие будет по действию (κατ' ἐνέργειαν) сатаны», и 2:11, где говорится, что «пошлет им Бог действие заблуждения (ἐνέργειαν πλάνης)» — тем, кто не принял любви истины.

⁸ Ерм, *Пастырь*, Заповеди, 6.2.

⁹ *I Апология* 44.40; *II Апология* 7.17.

Артемиды убивают чужестранцев и т. п.¹⁰ Он рассуждает следующим образом: поскольку это зависит от Творца, каждый человек является хорошо упорядоченным творением, обладающим разумной природой; в то же время «в отношении к свойственному ему разуму и к действию (ἐνέργεια) правящего веществом князя и его демонов, каждый человек движется и действует различно»¹¹.

Образ людей, движимых демоническими силами, не так просто примирить с христианским представлением о свободе воли и нравственной ответственности. Этот образ вызвал резкую реакцию со стороны Климента Александрийского. В своих «Строматах» (ок. 200) он допускает, что *energeiai* диавола и нечистых духов «сеются в душу грешника», но при этом отрицает, что сами духи обитают в душе неверующих (II.20). Позднее становится ясно, что в центре его внимания — нравственная ответственность: «Не следует слушать тех [еретиков], кто утверждает, что поступающие несправедливо и творящие грех делают так, поскольку ими движет злой демон (κατ' ἐνέργειαν δαιμόνων). В таком случае, сами они были бы невиновны, но это не так, поскольку они сами избрали этого демона и сами решились на грех, будучи неуверенными, легковесными и переменчивыми в своих желаниях, как это характерно для духов, и таким образом, сами отдали себя во власть демона»¹². Но даже Климент понимал, что со старыми привычками трудно расставаться. В одном месте он корректирует свою позицию, говоря, что причины греха — неразумие и «действие диавола или, скорее, содействие» (ἐνέργειαν, μάλλον δὲ συνέργειαν — VI.11). Его критика, судя по всему, имела искомый эффект. В «Апостольских постановлениях» (основанных на материалах 200–220 гг., хотя собранных в книгу позднее) и в сочинении Оригена «Против Цельса» (ок. 230–250) прямо говорится о демонических «энергиях», привлекаемых посредством магии, но никакие другие виды зла воздействию демонов не приписываются¹³. В сочи-

¹⁰ *Прошение* 26.2 (PG 6 952a). Русский перевод приводится по изд.: Сочинения древних христианских апологетов. Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1895; ANF 2, 143.

¹¹ *Прошение* 25.4 (PG 6 949c–d; ANF 2, 143).

¹² *Stromata* VI.12 (PG 9 320c–b). Русский перевод приводится по изд.: Климент Александрийский. *Строматы* / Пер. Е. В. Афонасина. Т. 2. СПб., 2003.

¹³ *Apost. Const.* VI.9.2; Origenes. *Contra Celsum* I.22, 60, IV.32, VII.6, 67, VIII.54.

нении «О началах» Ориген выразил взгляд, который, по-видимому, стал доминирующим:

Человеческая душа, пока находится в этом теле, может воспринимать разные энергии (*energias*), т. е. воздействия различных духов, злых и добрых. При этом действия злых духов душа воспринимает двойко. Иногда духи совершенно овладевают умом людей... Иногда же злые духи посредством враждебного внушения развращают чувствующую и размышляющую душу разнообразными помыслами и лукавыми советами... Напротив, когда человек побуждается и призывается к добру и вдохновляется к небесному и божественному, тогда он воспринимает энергию (*energiam*), т. е. воздействие, добро-го духа (III.3.4)¹⁴.

Это место сохранилось только в латинском переводе Руфина. Примечательно, что английский переводчик (Butterworth) передал *energia* словом «energy». Это понятное решение, коль скоро демоническая и ангельская *energeiai* понимаются здесь как источники силы, которая может вселиться в душу. Интересно, что Руфин не ищет латинский эквивалент слова ἐνέργεια, а дает транслитерацию¹⁵; очевидно, он чувствовал, что ни один латинский термин не передаст те смысловые оттенки, которые заключены в этом слове.

Ранние отцы Церкви, как и апостол Павел, употребляли термин *energeia* для указания на действия Бога или Святого Духа — как общие, так и частные. Иустин Мученик пишет, что Моисей поставил медного змея в пустыне «по вдохновению и действию (ἐνέργεια) Божию» (I *Apol.* 60.9). Для Афинагора Святой Дух — это то, что действует в пророках (τὸ ἐνεργεῖν — *Legatio* 10.4). Климент приписывает пророчество «энергии» Христа (*Stromata* VI.7). Он также говорит об «энергии» Бога в более широком смысле — как о том, что можно видеть в творениях и посредством чего мудрец преклоняется перед божественной волей (VII.14). В «Апостольских Постановлениях» феномен говорения на языках приписывается божественному действию: выступая от имени апостолов, автор сообщает, что на Пятидесятницу «Господь Иисус послал на нас дар Святого Духа, и мы исполнились действенности (ἐνεργείας) Его и заговорили новыми

¹⁴ PG 11 317b–c. Русский перевод приводится по изд.: Ориген. *О началах*. Пер. Н. Петрова. Казань, 1899. — *Прим. ред.*

¹⁵ Следует отметить, что Руфин хотя и приводит слово *energia* в латинской транслитерации, но и дает соответствующее пояснение на латыни: *inoperatio*, «воздействие». — *Прим. ред.*

языками»¹⁶. Ориген относит к воздействию божественной «энергии» чудеса Иисуса и подобные действия, совершаемые в Церкви, а также само единство Церкви¹⁷.

Таким образом, христиане II и III веков употребляли слово *energeia* в качестве стандартного термина для обозначения действия Божия как в мире в целом, так и в конкретных чудесных событиях. Как и апостол Павел, они прибегали к нему при описании сверхъестественных воздействий — Бога или демонов. Если учитывать эти особенности словоупотребления, то неудивительно, что они очень редко старались соотнести божественную «энергию» с божественным Логосом и тем самым придать ей существование, отличное от существования Отца. Афинагор пишет, что «Сын Божий есть Слово Отца, как Его идея и как действенная сила (ἐνεργεία), ибо по Нему и чрез Него все сотворено». Чуть далее он добавляет, что Сын «происшел от Него для того, чтобы быть идеею и действенною силою для всех материальных вещей (ἐπ' αὐτοῖς ἰδέα καὶ ἐνεργεία εἶναι)»¹⁸. Выраженную здесь теорию разделяли все греческие апологеты. В ней различаются две стадии проявления божественного Слова: сокрытое, или предсуществующее, Слово (*logos endiathetos*), от века присутствующее в Отце, и Слово произнесенное (*logos prophorikos*), проявленное в творении¹⁹. Проведенное Афинагором различие между Словом как «идеей» и как «действенной силой» — другой способ обозначить эти две стадии. Интересно, что Афинагор сразу переходит от этого аристотелевского употребления ἐνεργεία как модификатора, указывающего на способ существования Слова, к тому, чтобы говорить более прямо о Слове, исходящем в мир как ἐνεργεία. Это сближает его с авторами других отрывков, которые мы разбирали, например, из «Апостольских Постановлений», где говорится об исполненности людей божественной энергией. Все это свидетельствует о том, что в любом данном контексте опасно ограничивать термин *energeia* только одним из возможных его значений, будь то деятельность, действительность или энергия. По крайней мере, богословы всегда сохраняют в сознании мысль о том, что божественная деятельность не только эффективнее челове-

¹⁶ *Apost. Const.* V.20.31–33 (PG I 896c).

¹⁷ *Contra Celsum* II.51, III.14, III.46, VII.35.

¹⁸ *Legatio* 10.2, 3 (PG 9 908b, 909a).

¹⁹ См. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Revised Edition (San Francisco, 1978), 95–101. — Следует отметить, что теорию «двойственного Слова» разделяли и латинские апологеты, например, Тертуллиан и Новациан. — *Прим. ред.*

ской, но что она также и более реальна, подобно тому как божественное Слово реальнее, чем любая человеческая речь.

Следующий шаг в процессе отождествления божественной «энергии» и Логоса сделал Климент Александрийский. Говоря о Христе как Господе творения, он уточнил, что «всякое благодеяние (ἐνέργεια) Господа имеет отношение к Вседержителю [то есть Отцу]; Сын является, так сказать, некоей энергией Отца (πατρική τις ἐνέργεια)»²⁰. Очевидно, что в данном случае Климент отходит от тезиса, что деятельность Сына тождественна деятельности Отца, и приходит к заключению, что сам Сын есть в некотором смысле *energeia* Отца. Однако это ему дается с трудом, и вскоре он возвращается к традиционным описаниям Сына как «силы Божией» (I.18–20) или «отчей силы» (VII.2), то есть употребляет выражения, которые восходят к библейскому тексту (1 Кор 1:24).

Насколько способствовали эти нерешительные шаги ипостазированию божественной «энергии»? Гораздо позднее, в ходе арианских споров IV века, некоторые партии пытались следовать в этом направлении или самостоятельно развивать схожие идеи. Афанасий употреблял термин *energeia* лишь мимоходом: один раз он говорил о Сыне как «сущностной энергии» (ἐνοούσιος ἐνέργεια) Отца и два раза — о Святом Духе как «энергии» Сына²¹. Однако, по-видимому, он не придавал большого значения этому термину или не считал его более важным, чем другие термины, которые он употреблял в том же смысле. Большее значение этот термин приобрел у Маркелла Анкирского, горячего сторонника Никеи, который учил, что Сын есть «деятельная энергия» (ἐνέργεια δραστική) Отца. Хотя он тем самым стремился защитить никейскую ортодоксию, другие ее сторонники посчитали такое выражение неприемлемым, и, в конце концов, оно было отвергнуто на Константинопольском соборе 381 года²². Евномий, лидер неоариан в 360–370-х годах, выдвигал идею, что Сын рождается *посредством* «энергии» Отца, а Святой Дух исходит *посред-*

²⁰ *Stromata* VII.2 (PG 9 412b; ANF 2, 525).

²¹ Афанасий Великий, *Orationes contra Arianos* II.2 (PG 26 152a), *Epistulae ad Serapionem* I.20, 30 (PG 26 580a, 600b). Я вернусь к этим выражениям в восьмой главе.

²² См. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 240–242; Т. Evan Pollard, “Marcellus of Ancyra: A Neglected Father,” *Épektasis: mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou* (Beauchesne, 1972), 190; Константинопольский собор, правило I. Св. Иоанн Златоуст решительно выступал против Маркелла в своих Гомилиях на Послание к Филиппийцам (VI.1).

ством «энергии» Сына. Православные считали и это неприемлемым выражением: не только потому, что Евномий также утверждал, что Сын и Святой Дух суть творения, но и потому, что вся эта теория, как казалось, вводила «энергии» в качестве посредников между тремя Лицами²³. Наконец, существовало мнение, которого придерживались непоименованные лица, согласно которому Святой Дух понимался как *energeia* Отца, хотя при этом божество Духа не отрицалось. Это мнение также вскоре было отвергнуто православными²⁴.

Таким образом, то направление мысли, начало которому столь неуверенно положили Афинагор и Климент Александрийский, в конечном счете, не утвердилось в христианском учении. И все же не исключено, что их идеи не остались без последствий. Плотин изучал философию в Александрии в 230-е годы, в то время, когда сочинения Климента Александрийского должны были быть хорошо известны в среде христианских ученых этого города. Знаменитый учитель Плотина Аммоний Саккас либо был христианином на протяжении своей жизни (как считал Евсевий), либо был воспитан в христианстве, а затем обратился в язычество (как сообщает Порфирий)²⁵. Поэтому вполне возможно, что Плотин сталкивался со «Строматами» в период обучения. А если это так, то не позаимствовал ли он у Климента идею использовать слово *energeia* в качестве ключевого термина своей собственной теории эманации?

²³ Евномий, *Апология* 17, 25–26; *Confessio* 3; *Вторая Апология*, цитируемая у Григория Нисского: *Contra Eunomium* I.13, 17, 20, 24, 27. См. ниже, с. 212–216.

²⁴ Об этом мнении см. Евномий, *Апология* 25, а о его отвержении см.: Григорий Богослов, *Слово* 31.6.

²⁵ Евсевий, *Церковная история* VI.19. Порфирий, *Contra Christianos*, Fr. 39. Против Евсевия порой выдвигают возражение, что такой язычник, как Плотин, не мог бы учиться у известного христианина. Заметим, однако, что Ориген в своем письме (в той же самой главе) упоминает о том, что его первые лекции посещали язычники, а не только христиане, и потому очевидно, что между двумя группами имел место активный обмен. См. Garth Fowden, "The Platonist Philosopher and His Circle in Late Antiquity," *Philosophia* 7 (1977), 367–368; Frederic Schroeder, "Ammonius Saccas," *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.36.1 (1987), 496, 504–508. Также следует заметить, что Климент, возможно, был главой не катехетической школы (как обычно считается), а независимой школы, открытой для всех желающих; это увеличило бы вероятность того, что его сочинения были известны за пределами христианских кругов. См. G. Bardy, "Aux origines de l'école d'Alexandrie," *Recherches de science religieuse* 27 (1935), 65–90.

МАГИЯ

Мы говорили, что в ранней христианской литературе одно из основных значений термина *energeia* было связано с его употреблением для обозначения действий демонов, особенно когда речь шла о таком действии внутри человека. С христианской точки зрения, такое вторжение демонического в человеческую деятельность могло иметь место либо непреднамеренно, когда человек поддается искушению или участвует в языческом религиозном культе, либо намеренно, посредством магии. Если мы обратимся к языческой литературе того же периода, мы обнаружим там такое же представление о возможности воздействия демонических «энергий». Однако языческие авторы рассматривают такую возможность в гораздо более благоприятном свете. Сами демоны (*daimones*) для язычников не обязательно злы; они являются посредниками между богами и человечеством или даже, по мнению некоторых, безличными проявлениями самих богов²⁶. Таким образом, причастность к «энергиям» демонов — это путь к обретению силы богов.

Первым свидетельством о таком подходе является автобиографический рассказ Фессала о его поисках магических сил, написанный в I веке до Р. Х. и в качестве предисловия включенный в его трактат о целебных свойствах растений²⁷. Приехав в Египет, в знаменитый центр магии и религии город Фивы, Фессал спросил у жрецов, «сохраняется ли еще какая-нибудь магическая энергия»²⁸. Хотя жрецы и были поражены его дерзновением, один из них заявил, что обладает «энергией» гадания по блюду [*Λεκάνης ἐνεργείαν*], и предложил помочь Фессалу в его поисках²⁹. Здесь *energeia* означает что-то вроде «действенной силы», и это значение все чаще будет встречаться в магических и религиозных контекстах. Однако в то время связь между

²⁶ Классическое описание места демонов в языческом космосе находим у Платона, в диалоге «Пир» 202e–203a. О демонологии позднейших авторов см. Dillon, *The Middle Platonists*, passim, и Frederick Brenk, “In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period,” *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.16.3 (1986), 2068–2145.

²⁷ Это трактат *De Virtutibus Herbarum*, о котором упоминалось в третьей главе. Он был издан с латинским переводом Х.-Ф. Фридриха (Hans-Veit Friedrich); см. также парафраз и обсуждение в книге: Jonathan Z. Smith, “The Temple and the Magician,” *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religion* (Leiden, 1978), 172–189.

²⁸ εἰ τι τῆς μαγικῆς ἐνεργείας σῶζεται — *De Virtutibus Herbarum*, I. proem.13 (Friedrich, 49).

²⁹ *Ibid.* I. proem.14 (Friedrich, 51).

«энергией» и магией только еще намечается; не упоминается о демонических «энергиях», а тем более не предполагается, что магия является способом своего рода похищения «энергии» богов.

Другую картину мы видим в греческих магических папирусах — пособиях, содержащих используемые практикующими магами заклинания. Хотя в папирусах термин *energeia* появляется сравнительно поздно (III–IV вв. по Р. Х.), они вполне могли содержать материал гораздо более раннего времени³⁰. Вот один пример:

Возьми серебряную пластинку и начертай [на ней] после того, как бог [то есть солнце] зайдет. Возьми коровье молоко и лей его, подставив чистый сосуд. И положи пластинку под [него]; добавь ячменной муки, замеси и изготвь хлеб: двенадцать пирожков [в форме] женских фигур. Произнеси [формулу] три раза, ешь [пирожки] на пустой желудок, и ты познаешь энергию (*energeia*)³¹.

Что это за *energeia*, которую познаёт маг? Возможно, об этом говорится в магической формуле: «войти, владыка, в мою душу и даруй мне память» (III.415–416). Таким образом, заклинание имеет целью низвести божественную «энергию» в душу мага ради усиления его умственных способностей. К какому божеству в данном случае общается маг, неясно; едва ли он знает, бог это или демон. Значение имеет другое — сила, которой он взыскует, и те действия, которые позволяют ее обрести.

Почти то же самое можно сказать и о другом заклинании, где упоминается *energeia*, цель которого — заставить демона отвечать на вопросы мага. Маг должен сначала взять ветку лавра с семью листьями и начертать на ней определенные письмена. После этого ветка становится талисманом, «с помощью которого все становится подвластным, море и скалы сотрясаются, и демоны [остерегаются] божественной энергии (*energeia*) этих письмен, которую ты обретишь» (I.273–275). Затем магу предписывается совершить особое воскурение и возлияние. В этих предписаниях поражает то, что при этом маг должен воздерживаться «от всего нечистого, и от вкушения рыбы, и от любых половых сношений, так чтобы ты мог вызвать у бога в от-

³⁰ Поскольку магов везде преследовали и их книги сжигали, сохранившиеся рукописи, скорее всего, представляют малую часть из тех, что находились в обороте. Заметим, что в христианских источниках упоминания о демонических «энергиях» встречаются, начиная с середины II века.

³¹ *Papyri Graecae Magicae* III.410–413 (ed. K. Preisendanz). Перевод фрагментов из «Греческих магических папирусов» сделан А. Р. Фокиным.

ношении тебя величайшее желание» (I.290–292). По всей видимости, маг должен представить себя в девственной чистоте, чтобы возбудить у бога страсть. В конце маг обращается к богу с таким песнопением:

О владыка Аполлон! Прииди с Пэаном!
 Дай мне ответ о том, что я спрашиваю, господь!
 Владыка, покинь гору Парнасскую и Дельфийский Пифо,
 Когда наши священные уста глаголют неизреченное!
 Первый вестник бога, великого Зевса! Иао!
 И тебя я призываю, Михаил, начальник небесного мира,
 И тебя, архангел Гавриил!
 Сойди с Олимпа, Абрасакс, наслаждающийся восходом,
 Милостивый, прииди, наблюдающий за закатом с восхода, Адонаи!
 Вся природа трепещет тебя, отец мира, Пакербэф!

...

Услышь, блаженный, я призываю тебя, правителя неба
 И земли, хаоса и Аида, где обитают [демоны]...
 Пошли ко мне этого демона по моим священным песнопениям,
 Гонимого ночью с необходимостью повелениями твоими,
 От чьего шатра он приходит, и пусть он скажет мне,
 Поведав истину, — все, что я желаю узнать...

(I.297–321)

К какому богу обращено это песнопение? Заклинание имеет название «Призывание Аполлона», и изначально богом, по-видимому, был Аполлон; но мы вскоре узнаём, что этот бог имеет множество других имен и что он является властелином неба и земли, то есть выполняет роль, традиционно Аполлону не приписываемую. Также неясно, какое отношение это заклинание устанавливает между богом и магом. Хотя сначала маг приобретает «энергию» магического талисмана, но и это, по-видимому, лишь форма действия или присутствия самого бога, ибо, иначе, зачем маг стремится сделать себя сексуально привлекательным для бога? Наконец, совсем непонятно, является ли демон, о котором говорится в конце этого отрывка, отдельным от бога существом или же просто иной формой, в которой проявляет себя сам бог?

Такие заклинания предполагают перетекание «энергий» от одного деятеля к другому, и при этом они преобразуют этого другого и в некотором отношении его обожествляют. В одном из самых известных заклинаний — так называемой Литургии Митры — в качестве цели прямо указано обожение (ἀθανατίζειν) [букв. «обессмертить»] участников³². Хотя здесь слово *energeia* не упоминается, в общем

³² PGM IV.475–829, особенно 477, 501, 648, 741, 747; cf. III.599–600.

можно сказать, что цель всех заклинаний — завладеть божественной «энергией». Даже когда *energeia* кажется уже довольно привычным термином, за ней может стоять больше, чем представляется. Одно заклинание начинается обещанием «священной силы» (ἱερὸν ἐνέργειαν) от гадания на чаше, что выглядит весьма скромно (IV.160). Но по мере чтения этого заклинания оказывается, что эта сила приобретает через встречу с богом Тифоном, «сверкающим, как молния в ночи, хладногорячедыханным, камнеколебателем, сотрясателем стен, вздымателем волн, потрясателем бездны» (IV.182–184)³³. Знаменем такой встречи является удар крыльями, который наносит магу морской ястреб. После этого маг должен воспеть:

Я соединился с твоим священным обликом,
 Я получил силу от твоего священного имени.
 Я получил от тебя излияние благ,
 Господи, боже богов, владыка, демон!
 (IV.216–218)

Далее в наставлении говорится: «Совершив это, вернись как господин богоравной природы (ἰσοθεοῦ φύσεως κυριεύσας), после того, как посредством этого соединения совершено самозрительное гадание на чаше» (IV.220–222). Несмотря на столь скромное начало этого заклинания, маг, встретившись с Тифоном, не просто обрел силу гадания на чаше, но претерпел преобразование природы. Имея это в виду, приходится сделать вывод, что *energeia* играет лишь второстепенную роль в магических папирусах. Этот термин употребляется в них довольно редко, и он не приобрел здесь технического значения. Гораздо больше свидетельств можно найти в герметической литературе.

ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Герметическая литература — это собрание текстов, приписываемых Гермесу Трисмегисту, египетскому мудрецу и богу. Обычно их датируют III–IV вв. по Р. Х., хотя, как и магические папирусы, они могут содержать элементы гораздо более раннего происхождения. Мы обратимся к так называемому «Герметическому корпусу» (*Corpus Hermeticum*) — собранию из восемнадцати трактатов, объединенных в византийских рукописях; а также к *Stobaei Hermetica* — фрагментам

³³ Русский перевод приводится по изд.: Петров А. В. *Памятники античной синкретической магии* // АКАДЕΜΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3. СПб., 2000. С. 349–376. — Прим. ред.

из утраченных трактатов, собранных Стобеем в V веке в антологии текстов греческих авторов; и к «Асклепию», отдельному трактату, сохранившемуся только на латыни³⁴.

На первый взгляд религиозная позиция герметизма совпадает со средним платонизмом с характерным для него смешением платоновских и аристотелевских элементов. Бог отождествляется с Красотой и Благом, а Его отношение к космосу по большей части выражается с помощью понятия *energeia*. Мы видели вариации этого подхода у Нумения и Алкиноя, у которых Бог творит посредством неподвижной деятельности мышления, мыслящего самого себя. Герметизм же следует в ином направлении, которое в некоторых отношениях ближе к Филону Александрийскому. Как и у Филона, здесь божественная творческая деятельность понимается, скорее, как созидание и делание, а не как мышление, и в то же время утверждается, что эта деятельность не является утомительной. Однако, в отличие от Филона, в данном случае божественная «энергия» приобретает отчетливо эманативный характер. Для герметизма все сотворения — это *energeiai*, актуализованные или осуществленные Богом. Это, в свою очередь, открывает дверь для такой же личной неопределенности и способности обожествлять, как и в магических папирусах.

Начнем с герметического учения о Боге. Герметизм очень часто отождествляет божественную сущность (οὐσία) с Благом и с Красотой, а порой и с Блаженством и Мудростью³⁵. Однако, строго говоря, Бог остается непознаваемым и не имеет имени³⁶. Поэтому есть и такие места, где выражается сомнение в возможности вообще говорить, что Бог имеет сущность или есть сущность, настолько тесно она связана с умопостигаемостью³⁷. В целом же герметические авторы стремятся

³⁴ Эти тексты изданы с французским переводом и комментарием Ноком и Фестюжьером: Nock et Festugière, *Corpus Hermeticum*.

³⁵ *Corp. Herm.* VI.1, 4, x.2, 5–6, XI.2–3.

³⁶ *Corp. Herm.* V.10, XII.1; *Stob. Herm.* I.1; *Asclep.* 20.

³⁷ *Corp. Herm.* II.5, VI.4, XII.1. В *Corp. Herm.* II.5–6 находим интересное различие: Бог есть предмет мышления для нас, но не для Себя самого, поскольку «умопостигаемое (τὸ νοητόν) осознается тем, кто его мыслит; поэтому Бог не является умопостигаемым, так как Он не есть нечто отличное от предмета Своей мысли (τοῦ νοοῦμενοῦ)». Как отмечают Нок и Фестюжьер, это поразительное предвосхищение платиновского исключения *noēsis'а* из Единого. По-видимому, это попытка объяснить, как Бог одновременно имеет усю и не имеет усии: имеет с нашей точки зрения, но не со Своей собственной.

говорить о божественной *ousia*, особенно для того, чтобы отличить ее от божественной «энергии». Так, мы читаем, что «вокруг» (περί) божественной сущности существует «препывающая в покое деятельность (στατικὴν ἐνεργείαν), не имеющая ни недостатка, ни избытка, преисполненная, податель [благ, существующий] в начале всего» (*Corp. Herm.* VI.1)³⁸. В другом месте, отождествив сущность Бога с Благом, Красотой, Блаженством и Мудростью, автор отождествляет божественную «энергию» с Умом и Душой (XI.2).

Наряду с этим тщательным различием между бытием Бога и Его деятельностью, можно найти и такие места, в которых Бог фактически отождествляется с тем, что Он делает. В последнем из цитированных трактатов, Бог, довольно непоследовательно, отождествляется с существованием вещей, понятым как своего рода динамическое состояние постоянного становления в бытии. «Эта вселенная есть Бог в действии (ἐνεργῶν)» (XI.5); Бог есть «действующая сила» (δύναμις ἐνεργήτης), присутствующая во всех вещах, хотя не имеющая «отдельного местопребывания в какой-либо вещи» (XI.6); «если бы Бог отдыхал [от Своих действий], Он не был бы больше Богом» (XI.12). В другом месте читаем, что «энергия Бога есть Его воля; а Его сущность (*ousia*) состоит в желании того, чтобы все было; ибо Бог Отец и Благо есть не что иное, как существование (τὸ εἶναι) всего, даже тогда, когда этого еще нет» (X.2)³⁹. Отождествление сущности Бога с Его волей к существованию вещей, конечно, представляется противоречащим отождествлению божественной сущности с Благом и Красотой. Хотя автор не примиряет эксплицитно эти две доктрины, по крайней мере в одном месте он объясняет, что значит для Бога быть Благом с точки зрения творения: «Бог есть Отец и Благо, ибо Он есть существование всего» (X.3).

Таким образом, получается, что позиция герметизма никоим образом не является позицией среднего платонизма, ибо в платонизме отношение Блага и Красоты к подчиненным сущим не делает их тем, что они суть. В целом герметизм склонен к перетолкованию платонического языка в направлении, которое является эманационным, а порой даже пантеистическим. В XI трактате, который мы активно

³⁸ Русские переводы фрагментов из «Герметического корпуса» приводятся по изд.: *Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада* / Пер. К. Богущко. К.: Ирис; М.: Алетея, 1998. Переводы сверены с оригиналом и даются с необходимыми изменениями. — *Прим. ред.*

³⁹ Вторая фраза сомнительна; см. замечания Нока и Фестюжьера, а также Копенхейвера.

цитировали, говорится даже, что Бог «Сам есть то, что Он творит» (XI.14). Эта тенденция достигает завершенности ближе к концу корпуса: «Бог творит все вещи для Себя Самого их посредством [то есть богов и демонов], и все вещи суть части Бога; а если они все суть части Бога, значит, Бог есть Все. Творя все вещи, Бог творит Самого Себя» (XVI.19).

Трудно сказать, насколько буквально следует понимать эти выражения; в конце концов, они сбалансированы другими утверждениями, подчеркивающими божественную трансцендентность. Ясно одно: представление, что «вселенная есть Бог в действии», является центральным для герметической мысли. Таким образом, боги, демоны и люди — это *energeiai*, актуализованные или «произведенные» (ἐνεργουήνται) Богом (XII.21, ср. XVI.13). И это касается не только разумных существ: «Скажешь ли ты материя, или тело, или сущность, знай, что это тоже *energeiai* Бога» (XII.22). В одном показательном месте божественные «энергии» уподобляются лучам, пронизывающим космос:

Energeiai подобны лучам Бога, силы природы [букв. мн. ч. «природы», φύσεις] — лучам мира, ремесла и науки — лучам человека. *Energeiai* воздействуют на человека через мир и посредством его лучей; силы природы воздействуют посредством стихий, человек — посредством ремесел и наук (X.22).

Сравнение с ремеслами и науками как «лучами» человека особенно интересно. Ремесла и науки не просто раскрывают человека, когда человеческая сущность понимается как уже реальная и совершенная. Они сами являются исполнением человеческой сущности, так же как любая потенция в своем развитии есть исполнение, а тем самым и выражение соответствующей потенциальности. Трудно сказать, развивалась ли мысль автора в этом направлении, но приведенное сравнение подразумевает, по крайней мере, один способ — не являющийся впадением в пантеизм — придать смысл идее, что Бог посредством Своей творческой деятельности «творит Себя».

Идея о том, что «энергии» Бога подобны пронизывающим космос лучам, становится заметной темой во фрагментах, собранных Стобеем. Там эта идея соединена с представлением о космической иерархии, вдохновленным астрологией: о последовательных уровнях, каждый из которых выполняет свою роль в распределении или актуализации определенной «энергии». В одном из фрагментов говорится о тридцати шести Деканах — звездах, которые свободно перемещаются

между небесной сферой и кругом Зодиака. Они воздействуют на отдельных людей и целые города и народы; политические перевороты, эпидемии, голод, морские приливы и отливы — ничто не происходит без их «энергии» (*Stob. Herm.* VI.7–8). Те существа, которые в просторечии именуется демонами, на самом деле являются просто «энергиями» Декан (VI.10). Деканы также порождают другие звезды, которые служат им в качестве слуг и солдат; последние обладают своими особыми «энергиями», благодаря воздействию которых имеют место такие явления, как поражение посевов вредителями (VI.12). В другом трактате дается несколько иная картина, хотя и в ней звезды играют главную роль. Здесь *energeiai* исходят от тел богов (то есть звезд) к смертным, воздействуя на тело и душу, когда она находится в теле (VI.9). Они также воздействуют на бездушные тела, такие как дерево или камень, являясь причиной протекания в них естественных процессов вроде роста и созревания (VI.12). В обоих этих случаях *energeia* с очевидностью означает не деятельность или действительность, а «деятельную силу» или «космическую силу». И автор второго трактата заключает: «все вещи полны энергиями (*energeiai*)» (IV.16).

Таким образом, согласно герметическому видению, вселенная полна богами и демонами, каждый из которых воздействует посредством присущей ему «энергии», но при этом все эти воздействия являются проявлениями одной божественной «энергии». Как и в магических папирусах, это открывает возможность того, что «энергия» одного деятеля переходит к другому, преобразуя его и даже помещая на определенный уровень реальности. В отличие от папирусов, герметизм обычно резко отличает такого рода соединение с демонами от соединения с Богом⁴⁰. Наполниться «энергией» демонов — значит испытать атаку враждебных сил: «Они стараются изменить наши души в своих целях и возбудить их, проникая в наши мышцы и в наш костный мозг, в наши вены и артерии, даже в наш головной мозг, проникая до глубины внутренних органов... демоны, проникая через тело в две [низших] части души [то есть страстную и желающую], беспокоят душу, каждый согласно присущей ему деятельности» (*Corp. Herm.* XVI.14–15). Не подвержены таким нападениям только те, кто просвещен в разумной части души Богом, а «что касается остальных людей, то все они, души и тела, привязаны к демонам, потому что они любят демонов и обожают в себе их воздействие (*energeiai*)» (XVI.16). В другом трак-

⁴⁰ Исключением отчасти является *Stob. Herm.* VI.10, где говорится и о том и о другом, что делает самих демонов «энергиями» звездных богов.

тате содержится похожее предостережение для тех, кто не просвещен Богом: «Никакая часть мира не свободна от демонов, которые входят в нас и сеют ростки своей собственной энергии» (IX.3).

С другой стороны, в обсуждении обожения, или соединения с Богом, термин *energeia* встречается гораздо реже. В Герметическом корпусе наиболее полное описание обожения мы находим в трактате, известном как «Поймандр». Здесь говорится о том, как в момент смерти душа того, кто сторонился зла, снова восходит к Богу через семь планетарных сфер. На этом пути телесные «ощущения возвращаются к своим источникам и становятся их частью, снова смешиваясь с энергиями» (I.24). Здесь, судя по всему, автор имеет в виду небесные «энергии», отвечающие за природные процессы⁴¹. Однако, возможно, по той причине, что *energeia* была слишком тесно связана с природными процессами, окончательное описание обожения дается в терминах силы (*δύναμις*): блаженные «по порядку поднимаются к Отцу, и доверяются Силам, и, став Силами, оказываются в Боге» (I.26). В герметической литературе есть еще несколько мест, посвященных обожению, но там почти не употребляется термин *energeia*⁴².

Таким образом, термин *energeia*, несмотря на его заметное присутствие в герметизме, не является понятием, находящимся в центре его религиозных устремлений. Значимость этого термина связана с той ролью, которую он выполняет для выражения природы божественной деятельности и отношения между Богом и миром. Как и в раннехристианской литературе и в магических папирусах, этот термин позволяет концептуализировать представление о том, как сверхъестественные деятели могут действовать не только внутри природного мира, но также и в человеческой душе. При этом не делается никакой попытки понять эту рыхлую границу в отношении реальной человеческой психологии. Герметизм жестко дуалистичен: человек либо подвержен воздействию демонических «энергий», когда уступает им потому, что находит в них удовлетворение, либо он обладает просвещенным разумом и подчиняется благотворному руководству Бога. Более поздние авторы, как христианские, так и языческие, предложили более тонкий подход.

⁴¹ См. также *Corp. Herm.* I.14, где говорится, что первозданный человек до своего падения обладал «в себе всеми энергиями управителей», под управителями же подразумеваются семь планет.

⁴² *Corp. Herm.* IV.7; X.6–7, 16–19, 24–25; XIII.7, 10–11; *Asclep.* 11–12.

ЯМВЛИХ

Если на Западе после смерти Плотина главной фигурой неоплатонизма был Порфирий, то на Востоке — Ямвлих (ок. 240–325). Позднейшие авторы, как Прокл, именовали его «божественным» — титулом, который получили лишь единицы, например, Платон и Пифагор. Хотя многие его сочинения не сохранились, дошедший до нас трактат *De Mysteriis* («О египетских мистериях») является чрезвычайно важным. Это ответ на открытое письмо Порфирия к Анебону, египетскому жрецу, в котором он поставил под вопрос законность многообразных ритуалов и заклинаний, в совокупности именуемых теургией. Ответ Ямвлиха написан от имени египетского жреца Абамона, учителя Анебона, и посвящен всего лишь объяснению древней мудрости египтян, воспринятой от Гермеса. Несмотря на эту внешнюю сторону, *De Mysteriis* — весьма оригинальное произведение. Оно представляет собой выдающуюся попытку философа описать и защитить религиозные практики позднего язычества. Хотя нет никаких данных о том, что сам Ямвлих преследовал антихристианские цели, созданная им доктрина позднее стала для таких язычников, как император Юлиан Отступник, основанием для попыток вернуться назад, создав новую религию⁴³.

Один из поставленных Порфирием вопросов заключается в том, чем демон отличается от героя как полубога или от обычной человеческой души: «сущностью (οὐσία), силой (δύναμις) или деятельностью (ἐνέργεια)?»⁴⁴. Эту тройку терминов мы уже встречали у Филона и Галена. Ямвлих принимает ее и использует для изложения детально разработанной иерархии сверхъестественных существ. Основное различие проводится между богами, которые являются благами по своей сущности, и человеческими душами, которые являются благами по причастности (I.4.15). Между ними — два промежуточных рода су-

⁴³ Более подробно о Ямвлихе см. John Dillon, "Iamblichus of Chalcis (c. 240–325 a.d.)," *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.36.2 (1987), 862–909, а также работу, посвященную ямвлиховой теургии: Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (University Park, Penn., 1995). Диллон датирует *De Mysteriis* временем ок. 280 г. по Р. Х., хотя возможна и гораздо более поздняя (или несколько более ранняя) датировка.

⁴⁴ *De Mysteriis* II.1.67. Далее ссылки на это сочинение даются в тексте. — Русский перевод приводится по изд.: Ямвлих. *О египетских мистериях* / Пер. с древнегреч., вступит. ст. Л. Ю. Лукомского. М.: Изд-во АО «Х. Г. С.», 1995. — *Прим. ред.*

шеств: герои, или полубоги, которые подобны человеческим душам, но превышают их силой и добродетелью, и демоны, которые ближе к богам, но находятся на более низком уровне как их служители. Демоны «на деле проявляют» благодать богов, которая иначе осталась бы невидимой (I.5.16). Все четыре рода существ различаются по отношению ко всем трем терминам, упомянутым Порфирием. Например, силы демонов относятся к соблюдению природных процессов и соединению душ с телами, тогда как силы героев более конкретным образом касаются благоденствия людей; подобным образом *energeiai* демонов распространяются по всему миру, а героев — не так широко, поскольку они в основном имеют отношение к упорядочиванию душ (II.1.67–2.68). Здесь *energeia* — это то, что актуализирует и выявляет *dynamis*, а *dynamis*, в свою очередь, — это то, что является следствием *ousia* и проявляет ее⁴⁵. Поскольку, таким образом, «энергия», в конечном счете, связана с сущностью, каждый из четырех родов существ может быть опознан по своей «энергии» (II.3.70). А с другой стороны, в строгом смысле сущность не познается (γυνώριζεταί) через «энергии», потому что она не образуется ими, но, скорее, порождает их и определяет их различия (I.4.13).

Так как Ямвлих приписывает все специфические акты космического управления демонам и другим существам более низкого уровня, неясно, что остается на долю «энергий» богов. На самом деле обычно он описывает божественные *energeiai* только в негативных терминах или в превосходной степени. Он указывает на то, что понятия активности и пассивности к ним неприменимы, так как они абсолютны, неизменны и не имеют противоположного (I.4.12). Они излучаются быстрее, чем ум, хотя в себе самих они неподвижны и устойчивы, но по мере нисхождения по лестнице духовной иерархии «энергии» каждого более низкого уровня становятся все больше похожими на обычные виды движения (II.4.74). Ямвлих ближе всего подходит к позитивному

⁴⁵ См. также Фг. 4 комментария Ямвлиха на диалог Платона «Алкивиад»: «Для того, чтобы представить и сделать ясным наличное бытие демонов, достаточно их силы (*dynameis*). Мы воспринимаем их благодаря их энергии (*energeiai*), ибо сила — среднее между сущностью и энергией, проявляющееся из сущности и [в то же время] порождающее энергию» [русский перевод приводится по изд.: Ямвлих Халкидский. *Комментарии на диалоги Платона* / Пер. Р. В. Светлова. СПб., 2000. С. 39. — Прим. ред.]. Как указывает Диллон (Dillon, *Iamblich's Chalcidensis*, 75), во фрагментах сочинения Ямвлиха *De Anima*, сохраненных Стобеем, проводится такое же различие, когда речь идет сначала об *ousia* души, затем о ее *dynameis*, а затем о ее *energeiai*.

описанию, когда объясняет, почему богам (звездам и планетам) свойственно иметь тела. Дело в том, что «энергии» богов единообразны, так что вечное и неизменное движение небесных тел представляет собой подходящий для подражания образ (I.17.51). Ниже он добавляет, что даже телесные боги «имеют свои начала в умопостигаемом и, мысля свои собственные божественные образы, управляют всеми небесами в соответствии с единой беспредельной деятельностью (*energeia*)» (I.19.57). Эти утверждения напоминают платиновское различие внутреннего и внешнего действия: «в себе» боги вовлечены только в акт умозрения, но это внутреннее действие по самой природе своей приводит к направленному вовне акту управления.

Если поискать аналог богов Ямвлиха у Плотина, то лучшим примером будут индивидуальные умы, которые пребывают в постоянном умозрении и включены в Ум с его единством-во-множестве⁴⁶. Но здесь есть и важное различие. В отличие от Плотина, Ямвлих с готовностью говорит о божественной воле (*βούλησις*) или даже любви (*ἔρως*) по отношению к космосу. При чтении некоторых мест создается впечатление, что божественная воля не отличается от созерцания богами Идей: демоны, например, выполняют то, «о чем боги мыслят, чего желают и что предписывают» (I.20.64)⁴⁷. В других местах Ямвлих, судя по всему, мыслит ее более личностным и антропоморфным образом. Боги выборочно утаивают знание будущего в тех случаях, когда оно повредило бы душе (X.4.289), и они иногда помогают одним народам и городам, а не другим (V.10.211). Трудно понять, как столь конкретные различия могут быть непосредственным результатом умосозерцания Идей. Тогда, когда они не могут быть таким результатом, Ямвлих допускает такую божественную деятельность, которая не является просто побочным продуктом умосозерцания, но сознательно и намеренно направлена на благо творений. В то же время неясно, как далеко он готов идти, развивая эту мысль⁴⁸.

⁴⁶ См. *Enn.* IV.3.5, IV.8.3, V.5.1, V.8.4 и V.9.8.

⁴⁷ Большинство других явных упоминаний о божественной воле можно понять таким же образом, например: I.12.41, I.14.44 (*ἔρως*), II.2.69, III.16.138. См. в особенности III.17.141, где подчеркивается простота и единообразие божественного замысла (*ἐπιβολή*) и воли (*βούλησις*). У Платона и в Халдейских оракулах божественная *philia* или *erōs* как объединяющая сила также является безличной; см. Shaw, *Theurgy and the Soul*, 123–125.

⁴⁸ Ср. замечания Уоллиса (Wallis, *Neoplatonism*, 121: разница между Платином и Ямвлихом во взгляде на божественную волю по большей части терминологическая) и Эндрю Смита (Andrew Smith, *Porphyrus's Place in*

Ответ на этот вопрос зависит от того, как мы интерпретируем учение Ямвлиха о теургии. Так же, как и авторы магических папирусов, Ямвлих считает, что к «энергиям» богов можно приобщиться через соответствующие формы ритуала и молитвы. Однако это сравнение может вводить в заблуждение, потому что Ямвлихова теургия не является определенным родом магии (как, кажется, подозревал Порфирий). У Ямвлиха инициатива принадлежит именно богам, а не человеческому деятелю. Божественная *energeia*, говорит он, «не связана с нисхождением и обращением к нам, но обособленно предшествует и предоставляет самое себя участвующим в ней; не выходит за свои пределы, не оказывается меньшим и не прислуживает участвующим в ней, но, напротив, еще пользуется всеми как прислуживающими» (III.17.139–140). Теургические ритуалы установлены не людьми, а богами, чтобы привлечь людей к себе (II.11). Они не оказывают никакого принуждающего воздействия на богов, ибо Бог и все, кто Его окружают, «превыше необходимости» (III.18.145). Также ясно и то, что Ямвлиха, в отличие от магов, интересует не столько какая-то особая сила, приобретаемая посредством теургии, сколько главная религиозная цель общения с богами, которая состоит в том, чтобы стать, как он говорит, «собеседниками богов» (V.26.239).

Рассмотрим подробнее те места, где говорится о роли «энергии» в теургии. Одно такое место — это рассуждение о «блаженных зрелищах» (μακάρια θεάματα), которых достигает теург через молитву. Это, по-видимому, светоносные явления бога, которые происходят, возможно, в экстатическом или подобном трансу состоянии⁴⁹. Здесь, как и в других местах, Ямвлих всячески старается подчеркнуть, что теургические ритуалы не воздействуют на богов, но что они суть средства, с помощью которых боги осуществляют свою волю.

Боги без зависти сияют светом, будучи милостивыми и благоклонными к теургам, призывая к себе их души, управляя их единением с собой и приучая их, пусть даже пребывающих в телах, отделяться от тел и приближаться к своему вечному умопостигаемому началу. На основании подобных действий ясно, что то, о чем мы сейчас говорим, является для души спасительным. Ведь в созерцании блаженных зрелищ душа меняется к иной жизни, действует (ἐνεργεῖ)

the Neoplatonic Tradition (The Hague, 1974), 109: Ямвлих нередко склонен «рассматривать божественное присутствие в мире как своего рода личное вмешательство»).

⁴⁹ См. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), 298–299; Ruth Majercik, *The Chaldean Oracles* (Leiden, 1989), 28–29.

иным действием (*energeia*) и полагает, что уже не является человеком, причем полагает правильно. Помимо этого, она зачастую, отбросив собственную жизнь, получает взамен наиблаженнейшую деятельность (*energeia*) богов (I.12.41).

Выражение «блаженные зрелища» напоминает миф о возникшем в диалоге Платона «Федр», когда невоплощенные души в «блаженном и божественном видении» созерцают Идеи и тем самым участвуют в жизни богов⁵⁰. Именно в этом контексте можно понять драматический эффект, приписываемый Ямвлихом такому опыту, который иначе можно рассматривать как просто обыденный. Как и в «Федре», созерцание божественной реальности — которая в данном случае отождествляется с самими богами, а не с Идеями — является не просто случайным событием, но преображает и обожествляет. Самое поразительное различие состоит в том, что в «Федре» видение есть следствие напряженной нравственной борьбы, что аллегорически выражено в усилии возничего обуздать своего норовистого коня, тогда как у Ямвлиха это видение является исключительно результатом исполнения надлежащего ритуала. Несомненно, теург должен вести добродетельную жизнь, чтобы его ритуалы были действительны; представление о необходимости нравственного очищения перед актом умозрения было настолько характерно для платонической традиции, что Ямвлих, скорее всего, просто не находил нужным об этом говорить. Тем не менее остается фактом, что у Ямвлиха к блаженному видению приводит именно ритуал, а не умственные или нравственные усилия теурга. Для него это — необходимое следствие активности богов. Как он замечает ниже, добродетели и философские достижения теурга являются лишь сопутствующими причинами (*συμβαίτα*) соединения с богами, потому что, собственно говоря, боги приходят в движение сами (II.11.97).

Другое место, посвященное причастию божественным «энергиям», проясняет, что именно Ямвлих считал следствием такой причастности. Те, кто призывает богов, во время явления последних воспринимают «совершенство, чуждое страстей и превосходное, и действие (*energeia*), во всех отношениях сильнейшее, а также божественную любовь и неизъяснимую радость, которой они приобщаются... Вместе с тем явление богов приносит истину и силу, благополучное завершение дел и дарует величайшие блага» (X.9.87–88). Далее эти блага сравниваются с теми, которые приносит явление существ более низкого онтологического уровня. Например, «явление архангелов

⁵⁰ Федр 250b.

дает истину, причем не совершенно во всем, а ограниченно и применительно к чему-то... и точно так же сообщает силу не совокупно во всем, и не всегда неразлично, и не повсюду, а иногда и где-то» (II.9.89). Это сравнение показывает, что преобразование, происходящее благодаря видению богов, означает дарование силы и знания, которые имеют отношение ко всему сущему. Что делает теург, получив эти дары? Видимо, почти ничего. Или, скорее, он делает не больше, чем сами боги; поскольку состояние преобразования означает освобождение от страстей и причастие божественной любви, у теурга вообще больше нет никакой причины или эгоистического мотива для деятельности. Вместо этого он участвует в умосозерцании и управлении миром, чем и заняты боги.

Кроме описания «блаженных зрелищ», другой контекст, в котором Ямвлих говорит о причастии божественным «энергиям», — это мантика, то есть то, что предполагает состояние одержимости богом⁵¹. Он различает три формы такой одержимости: одержимые «или предпосылают вдохновляющим их богам всю свою жизнь в качестве вместилища или орудия, или переменяют человеческую жизнь на божественную, или живут своей собственной жизнью (ἐνεργουσι τὴν οἰκείαν ζωὴν) с богом» (III.4.109). Ниже он формулирует это именно в терминах «энергии»: «Или бог нами владеет, или мы целиком оказываемся принадлежащими богу, или делаем свое действие (ποιοῦμεθα τὴν ἐνεργείαν) общим с ним» (III.5.111). Хотя эти различия не столь ясны, как хотелось бы, можно их понять так, что в первом случае одержимый захвачен, так сказать, извне, так что Бог просто использует его как орудие, тогда как во втором случае одержимый гораздо полнее погружен в это состояние и сознательно участвует в божественной жизни. (Это последнее состояние, по-видимому, гораздо ближе к состоянию тех, кто созерцает «блаженные зрелища».) Третье состояние отличается от первых двух своим постоянством и устойчивостью: в этом состоянии одержимый и не служит орудием, и не оказывается на другом, ему чуждом, уровне, но реализует божественные *energeiai* как свои собственные. Поэтому Ямвлих и говорит, что если первое состояние есть простая причастность (μετουσία ψιλή), а второе — общение (κοινωνία), то третье состояние — это соединение (ἔνωσις)⁵².

⁵¹ О различии мантики и гаданий см. диалоги Платона «Федр» For 244c–d и «Государство» 516d.

⁵² Надо признать, что этот отрывок достаточно темен, что делает его интерпретацию непростым делом. Во-первых, Ямвлих не говорит, считает ли он эти тройные дистинкции эквивалентными. Во-вторых, сразу после по-

Таким образом, эти три состояния можно понять как ступени, ведущие к обожению⁵³.

Однако, по крайней мере, одно место свидетельствует об иной и менее продуманной концепции. Один из вопросов Порфирия таков: «А что если те, кому возносятся заклинания [то есть боги], полагают, будто их почитатель справедлив, но принуждаются совершать несправедливые поступки?» (IV.4.186). Хотя Ямвлих с негодованием отрицает возможность того, чтобы боги совершали несправедливые поступки, он готов признать, что злые люди могут использовать теургические процедуры ради дурных результатов. «Если кто-то из совершающих заклинания использует природные или телесные силы мироздания, то происходит дарование действия (*energeia*) непреднамеренного и не причастного пороку. Однако тот, кто его использует, может обратить этот дар на противоположные дурные цели» (IV.10.193). Здесь божественная *energeia* — это не столько то, к чему приобщаются или чему оказываются причастны, сколько то, что присваивают как «дар» — и чем злоупотребляют. Как это ни странно, но боги, видимо, не догадываются о том, что такие злоупотребления имеют место, потому что они посылают свой дар автоматически — просто в ответ на надлежащее заклинание⁵⁴. Поэтому слово *energeia* здесь нельзя переводить как «деятельность» или «действие», но лишь как «энергия»; речь идет о некоем хранилище божественной энергии, в которое при желании могут забраться и не очень разборчивые люди.

Таким образом, Ямвлих указывает на целый ряд способов достижения причастности к божественным «энергиям»: от экстатического со-

следнего указанного нами различения он предлагает другое, которое с очевидностью представляется не соответствующим другим: «Или же только душа испытывает подобное [вдохновение], или она причастна этому вместе с телом или даже как единое живое существо» (III.5.111). В данном случае сказать можно только одно: если для него эти различные дистрикции не являются параллельными, тогда их смысл понять просто невозможно.

⁵³ Ср. пять типов вдохновенных богами сновидений в III.3, которые также можно понять как восходящую иерархию; см. John Finamore, “Iamblichean Dream Theory,” *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*, ed. Robert Berchman (Atlanta, 1998), 161–163.

⁵⁴ Ниже в этом же отрывке Ямвлих пытается смягчить свое заявление, утверждая, что «вовсе и не боги совершают то, что почитается дурным, а исходящие от них природы и тела» (IV.10.194). Тем не менее именно боги посылают «дар» энергии; иначе теургия была бы не более чем манипуляцией этими «природами и телами».

единения до манипуляций со стороны бесчестных людей. Важно обратить внимание на то, что во всех этих случаях соединение происходит на уровне «энергии», а не сущности (*ousia*). Мы уже говорили, что в начале своего сочинения Ямвлих проводит различие этих терминов, настаивая на том, что хотя *energeiai* могут указывать на *ousia*, они не образуют ее. Позже он отвергает предположение Порфирия, что тот, кто находится в состоянии вдохновения, образует одну ипостась с вдохновляющим его божеством, поскольку это означало бы их единосущие (*homoousion*) (III.21.150). Наконец, из сохранных Стобеем фрагментов сочинения Ямвлиха «О душе» мы знаем, что он отвергал возможность субстанциального соединения души и Бога даже после смерти⁵⁵.

Означает ли это, что эффекты, достигаемые посредством теургии, временны и длятся не дольше, чем сами теургические процедуры? Совсем нет. В начале своего произведения *De Mysteriis* Ямвлих винит Порфирия за то, что тот просто «допускает существование богов». Для Ямвлиха такое выражение является недостаточно сильным. Он говорит о том, что мы обладаем врожденным знанием о богах, которое «сопутствует самой нашей сущности» и существует прежде какого-либо решения или суждения (I.3.7). Строго говоря, это вообще не знание, потому что знание предполагает различие; скорее, это соприкосновение (*συναφή*), и оно конституирует саму нашу самость (*αὐτὸ ὅπερ ἐσμὲν*) (I.3.8). Задача философа не в том, чтобы доказывать, что боги существуют, а тем более не в том, чтобы по этому поводу строить предположения или допускать их существование, но в том, чтобы раскрыть это знание как деятельный принцип, снова вступая в соединение с богами, что и является истинным основанием нашего бытия.

Это и есть цель теургии. Если посмотреть на нее с этой точки зрения, то теургия оказывается действием не человеческим, а божественным, посредством которого Бог соединяется сам с собой.

В молитвах в нас явственно пробуждается божественное, разумное и единое... Пробудившись же, оно немедленно устремляется к подобному... Боги восприимлют в себя молитвы вовсе не при посредстве неких сил и не при помощи органов, но содержат действия (*energeiai*) благих слов в самих себе, и в особенности всех тех из них, которые, случается, возносятся в честь богов и соединены с ними при помощи священного богослужения. Ведь тогда само божественное безыскусственно соприкасается с самим собой, а не участвует в заключенных в молитвах мыслях как иное в ином (I.15.46–47).

⁵⁵ Shaw, *Theurgy and the Soul*, 114–115.

Вероятно, именно поэтому Ямвлих описывал теургию не только как знание о богах, но также и как «обращение к самим себе» (πρός ἑαυτοῦς ἐπιτροφή), а также как форму самопознания (X.1.286). Так же как Платон, Аристотель и Плотин, он отождествляет божественное основание бытия в каждом человеке с истинным «я» этого человека⁵⁶.

Таким образом, эффекты теургии не более и не менее постоянны, чем эффекты любого акта платоновского припоминания⁵⁷. Как и в случае с припоминанием вообще, цель не связана с достижением какого-то совершенно нового состояния; речь идет о том, чтобы довести до совершенства и проявить состояние, которое на глубинном уровне уже существует. Быть может, поэтому Ямвлих никогда и не ставит вопрос о том, временны или постоянны эффекты теургии, равно как и вопрос о том, насколько часто следует совершать соответствующие ритуалы и процедуры. Для него эти ритуалы просто являются частью обычного и устоявшегося образа жизни. Их роль в том, чтобы приспособлять душу к ее новому окружению, одновременно очищая ее и напоминая ей о том, что уже существует.

ПРОКЛ

У Ямвлиха было много учеников, а его сочинения стали очень популярны в период, когда император Юлиан (361–364) пытался устроить языческое возрождение. Позднее они оказали определяющее влияние на Плутарха Афинского (ум. 432). Плутарх был основателем так называемой Афинской школы, которая стала местом последнего расцвета языческого неоплатонизма. В отличие от своих современников в Александрии, афинские неоплатоники были ревностными защитниками язычества и теургии, а также неукротимыми энтузиастами метафизики⁵⁸. Хотя от Плутарха и второго главы Афинской школы Сириана осталось очень мало текстов, сочинения третьего схоласта, Прокла (412–485), сохранились во множестве. Они заслуживают на-

⁵⁶ Plato, *Republic* X.588b–590a; Aristotle, *Nic. Eth.* X.7 1177b26–1178a8; Plotinus, *Enn.* I.1.7. См. также обсуждение далее понятия «единое души».

⁵⁷ Ямвлих использует термин «припоминание» в III.9.120, когда говорит о душе, припоминающей (ἀναμνηστικῆται) через теургию небесную гармонию; ср. Shaw, *Theurgy and the Soul*, 174–175.

⁵⁸ См. Wallis, *Neoplatonism*, 138–146. Как считает Уоллис, многое из того, что представляется оригинальным у Прокла, возможно, уже было разработано Плутархом и Сирианом.

шего внимания и сами по себе, и потому, что оказали огромное влияние на последующую мысль.

Наиболее известным произведением Прокла являются «Первоосновы теологии». Это систематическое изложение «теологии», как она понималась неоплатониками, то есть трех божественных ипостасей (Единое, Ум и Душа) наряду с такими, связанными, понятиями, как исхождение и возвращение. Это сочинение имеет строго дедуктивный формат, оно состоит из пропозиций, каждая из которых сопровождается доказательством, опирающимся на предшествующие пропозиции или просто на априорные соображения. Хотя изложенная здесь система мысли по большей части является платоновской, есть и важные различия. Одно из них состоит в том, что платоновская идея единства-во-множестве душ внутри Души и умов внутри Ума распространяется и на Единое. Прокл полагает внутри каждого из главных «уровней» (Природа, Душа, Ум и Единое) некую монаду как его порождающее начало, из которого другие члены этого уровня исходят и к которому возвращаются⁵⁹. Таким образом, имеют место и горизонтальные исхождения и возвращения, помимо вертикальных отношений между различными уровнями. Кроме того, по сравнению с Платоном Прокл склонен понимать исхождение и возвращение как гораздо менее динамичное. Он редко использует платоновскую метафору преизобилия и избыточности и совсем не привлекает теорию двух действий; вместо этого он, как правило, описывает отношение нижестоящего к вышестоящему как причастие (μέθεξις) — термином, не имеющим коннотаций, указывающих на движение или деятельность.

Конечно, удивительно узнать, что Единое разветвляется на серию меньших «единств», или генад. Объясняя это, Прокл опирается на платоновское отождествление Единого с Благом. Если Единое есть Благо без всяких оговорок, то каждая генада есть «частная благодать» (τις αγαθότης — § 133). Таким образом, отношение генад к Единому подобно отношению частных модусов к всеобъемлющему свойству или способу бытия. Однако сказать это — значит сказать только половину истины, так как в данном случае упускается из виду, что Единое как Благое активно: оно делает вещи благими и привлекает их к себе⁶⁰. Поэтому каждая генада — это не просто свойство, но деятель, кото-

⁵⁹ *Первоосновы теологии*, § 21. Есть еще и пятый разряд, Тело, монадой которого является космос как целое; см. примечания Доддса к § 108–109. Русский перевод приводится по изд.: Прокл. *Первоосновы теологии. Гимны* / Пер. А. Ф. Лосева. М.: Прогресс, 1993. — *Прим. ред.*

⁶⁰ *Первоосновы теологии*, § 12–13.

рый действует в направлении совершенствования вещей в том, что касается этого свойства: «Божественное отличительное свойство так распределило генады и благодати богов, что каждый делает все благим соответственно некоему своеобразию собственной благодати» (§ 133). Это в свою очередь указывает на еще одно важное соображение. Поскольку Единое есть «то, выше чего ничего нет и к чему все стремится», оно по справедливости может быть названо Богом⁶¹. Генады разделяют с ним его трансцендентную и благодворящую природу, и потому они тоже суть боги⁶². Таким образом, значение генад не просто в том, что они придают симметрию платиновской системе, но в том, что они дают место языческим богам.

Нужно обратить внимание и на другие особенности этой иерархии, прежде чем перейти к вопросу о роли «энергии». Один из пунктов, требующих прояснения: как производятся члены каждой диагональной серии? Хотя они исходят из монад своей серии, это не препятствует тому, чтобы каждый также выполнял роль причины для следующего в серии. Между монадами и их следствиями существует разделение труда: монады производят то, что является общим для различных членов, а каждый член производит то, что уникально в том, кто следует за ним⁶³. Подобного отношения производства, судя по всему, нет между членами серий, смежных по вертикали. Хотя возвращение возможно через соответствующего члена наверху, это происходит в силу его «аналогичного [места] в исхождении», а не потому, что он является причиной члена более низкого уровня⁶⁴.

Это ставит вопрос о том, как связаны члены смежных уровней, — если не тем, что одни производят других. Ответ заключается в том, что каждая монада дает существование двум сериям, одну из которых составляют самосовершенные субстанции, а другую — излучения (ἐλλάμψεις), субстанция которых в чем-то другом⁶⁵. Вторые суть как бы присутствия первых на следующем, более низком уровне. Таким

⁶¹ *Первоосновы теологии*, § 113.

⁶² § 114.

⁶³ § 21. Для обозначения производства в рамках диагональной серии лучше термин «произведение» (ὑπόβασις), чем «исхождение» (πρόδος), хотя сам Прокл не всегда учитывает различие между ними; см. примечание Доддса к § 21, 10.

⁶⁴ § 108. Ср. утверждение Плотина, что индивидуальная душа есть «слово» (λόγος) соответствующего ума (*Enn.* IV.3.5.10); это, конечно, предполагает причинную связь, хотя об этом и не говорится.

⁶⁵ § 64.

образом, определенная самосовершенная генада имеет также излучение внутри самосовершенного ума; этот ум имеет излучение внутри самосовершенной души и т. д. Эту последовательность можно проследить вниз вплоть до тел, которые причастны богам, таких как небесные тела и космос в целом⁶⁶. В то же время не каждый член серии обладает просвещением свыше, так как на каждом более низком уровне членов больше, чем на верхнем уровне⁶⁷. Этот избыток имеет важное значение, потому что без него вся иерархия состояла бы исключительно из богов, умов, душ и тел, которые к ним причастны (наряду с монадами). Умы без генадического просвещения — это спутники богов, то есть ангелы, демоны и герои; души без умственного просвещения — это души людей; природы без душевного просвещения — это растения и животные⁶⁸. Отсутствие просвещения с более высокого уровня не означает, что соответствующее существо не может достичь этого уровня; это лишь означает, что оно не пребывает там постоянно. Например, человеческие души «мыслят и следуют богам [лишь] иногда, не будучи в состоянии всегда одним и тем же образом быть причастными уму и соединяться с божественными душами (ведь то, что [только] иногда причастно уму, никаким способом не может всегда соединяться с богами)» (§ 185).

Можно и далее обсуждать сложную иерархию Прокла, но нам сейчас довольно и сказанного. Что во вселенной Прокла означает участие в божественной «энергии»? Первое, что нужно сказать: несмотря на подробно разработанную иерархию, о которой мы только что говорили, все сущее исходит от Единого как своего «начала и первопричины» (§ 12). Этот факт в сочетании с иерархическим способом исхождения уже подразумевает, что существует синергия между Единым и подчиненными причинами. Ясно, что если Единое есть причина всего сущего и вещи происходят иерархически, значит каждая последующая причина должна взаимодействовать с Единым или в каком-то смысле быть его деятелем. Прокл говорит об этом достаточно откровенно. Его первая пропозиция, касающаяся производительной деятельности сущностей, отличных от Единого, представляет такую деятельность как подражание божественно-

⁶⁶ См. примечание Доддса к § 184. Существуют также и более высокие разряды бестелесных богов, о чем говорится в § 162–165.

⁶⁷ § 62.

⁶⁸ См. § 110–111 и 181–185, с комментарием Доддса. Вероятно, тела без просвещения со стороны природы являются недушевленными; о них в «Первоосновах теологии» не говорится.

му первообразу: «Всё совершенное эмануирует в порождениях того, что оно может производить, само подражая единому началу [всего] целого» (пропозиция 25). Конечно, подражание — не то же самое, что взаимодействие, но эта пропозиция все-таки устанавливает тесную связь между деятельностью Единого и деятельностью подчиненных ему существ. Эта связь становится теснее, когда Прокл доходит до одной из своих самых знаменитых пропозиций, в которой описывается относительная каузальная эффективность причин более высокого и более низкого уровней. То, что производится вторичной сущностью, в большей степени производится причинами этой сущности⁶⁹. Этот ход мысли близок платиновскому принципу, согласно которому то, что присутствует в следствии, должно неким более высоким образом присутствовать в причине. В данном случае, поскольку более высокая причина, или «первичное, дало вторичному причину произведения, то, значит, оно само имело эту причину первично» (§ 56)⁷⁰. Следующая пропозиция развивает эти соображения: «Всякая причина и действует раньше того, что вызвано ею (πρὸ τοῦ αἰτίαι τοῦ ἐνεργεῖ), и после него может дать существование большему» (§ 57). Суть здесь в том, что более высокая причина обладает большей силой причинения, а большая сила и производит больше следствий⁷¹.

Следствием этих двух пропозиций оказывается то, что иерархия является, так сказать, «толще» всего в середине. Причиняющая сила Единого действует от вершины (Ум) до самого низа (простая материя). Сила Ума действует только от второго уровня сверху (Душа)

⁶⁹ *Первоосновы теологии*, § 56.

⁷⁰ Можно возразить, что это относится только к *способностям* производить, а не к реально произведенным следствиям; однако коль скоро мы здесь имеем дело с необходимой и вечной структурой умопостигаемого мира, то все способности уже реализованы и такое различие неуместно.

⁷¹ Здесь опять можно увидеть нарушение логики: разве это требование не может быть удовлетворено просто тем, что причина производит следствие плюс следствия, производимые этим следствием, так что ей не нужно производить что-то еще? (А производит В и С, тогда как В производит только С; поэтому причиняющая сила А больше.) Ответ предполагается далее в замечаниях к этой пропозиции: «Насколько вызванное причиной обладает силой, настолько больше обладает ею причина». А обладает не только той же силой производства С со стороны В, но и большей силой; и эта большая сила должна быть реализована не только в производстве С, но и в создании последующих сущностей, которые производит С.

до второго снизу (неодушевленные тела), а сила Души — только с третьего уровня сверху (Природа) до третьего снизу (одушевленные тела). Прокл описывает эту ступенчатую структуру в замечаниях к последней упомянутой пропозиции. Нам здесь важны не столько детали, сколько сам принцип (выраженный в ходе рассуждения): «[Высшая] Причина вместе с вторичным дает существование (συνυφίστησιν αὐτῷ) всему тому, что последнее по своей природе производит» (§ 57). Ниже Прокл выражает то же самое более явно в терминах «энергии»: «более значительная причина... при действии вторичного действует вместе с ним (τοῦ δευτέρου ἐνεργούντος κακείνο συνεργεῖ). Поэтому все, что создается вторичным, порождается одновременно и более значительной причиной» (§ 70).

Таким образом, для Прокла каждая более высокая (то есть более божественная) причина взаимодействует в производительной деятельности с причинами, ей подчиненными. И получается, что более высокая причина в большей степени ответственна за производимое более низкой, чем сама эта последняя. Этот принцип относится прежде всего к Богу (или Единому), который внутренне участвует в каждом акте производства. Этот подход можно интерпретировать так, что Прокл разделяет стремление стать причастным божественной «энергии», которое, как мы видели, двигало магами и теургами, а гарантией удовлетворения этого стремления становится просто сама структура иерархии причин. Все сущее причастно божественной «энергии», будучи тем, что оно есть; иначе и быть не может, потому что таковы сами принципы причинности.

Мы можем оценить новизну этой точки зрения, сравнив ее с позицией Плотина. Плотин тоже считал, что Единое есть причина бытия всего сущего, и потому можно ожидать, что в вопросе взаимодействия Единого и более низких причин его взгляд предвосхищает взгляд Прокла. На самом деле это не так. Как я отмечал ранее, когда Плотин говорит, что Единое есть причина бытия всего сущего, он имеет в виду, что сущностью каждого сущего является *telos* внутреннего действия. Он не подразумевает, что само Единое так же участвует в производстве (скажем) Души, как ее непосредственный производитель — Ум; в противном случае уподобление производства Души Умом — производству Ума самим Единым было бы бессмысленным. Такое ступенчатое, опосредованное производство имеет смысл, если принять платиновское различие между внутренним и внешним действием и повторение этого различия на каждом из последовательных уровней бытия. Прокл это различие не исполь-

зует. Ближе всего он подходит к нему тогда, когда говорит, что Ум и Душа способны к обращению на себя (*ἐπιστροφῆ ἑαυτῶ*), потому что оказывается, что такое обращение на себя приблизительно соответствует внутреннему действию у Плотина⁷². Однако об этом важном факте в «Первоосновах» даже не упоминается. Отсутствуют там и некоторые другие ключевые элементы теории Плотина: отождествление внутреннего действия с сущностью; использование взаимосвязи между внутренним и внешним действиями для объяснения причиняющей активности каждой ипостаси; и приложение этих различий к Единому. В отличие от Плотина, Прокл недвусмысленно отрицает «энергию» у Единого⁷³. Поэтому в лучшем случае он предлагает бледную тень платиновской теории. И дело здесь в том, что для него Единое есть причина бытия всего сущего в совсем ином смысле действующей причины, и эта причинность действует на всем протяжении каузальной цепочки⁷⁴.

Представление о том, что божественное действие пронизывает и гарантирует действие других агентов, — это не самое оригинальное у Прокла. Герметизм придерживался такого же взгляда, да и в других источниках, которые мы рассматривали в этой главе, это по-разному предвосхищается. Оригинальность Прокла состоит в том, что он соединяет такой взгляд с тщательно продуманной иерархией причин. Тем самым он предлагает новый способ понимания иерархии — способ, который принесет плоды прежде всего в сочинениях Дионисия Ареопагита, а через него будет иметь колоссальное влияние как на Востоке, так и на Западе.

⁷² § 15–17 и 42–44. Об этом соответствии см. *Платоновская теология* V.18 и *Комментарий к «Пармениду»* III.3, наряду с другими текстами, которые обсуждаются в Stephen Gersh, *KINESIS AKINETOS: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus* (Leiden, 1973), 130–135.

⁷³ См. *Платоновская теология* II.7; также *Комментарий к «Пармениду»* VII (ed. Cousin, 1167.15–1169.11), где он отрицает не только то, что Единое обладает «энергией», но даже и то, что Ум и Душа творят посредством (*διὰ*) своей познавательной деятельности, а не просто по ходу (*μετά*) этой деятельности. Это утверждение, безусловно, направлено против Плотина.

⁷⁴ Соответствующие утверждения нередки в *Платоновской теологии*: Единое есть «ипостасная и сохраняющая причина всего сущего» (I.12; ed. Saffrey and Westerink, vol. 1, 58.20–21); от него все получает свое возникновение (I.15; vol. 1, 71.5–6); оно порождает все вещи и сообщает им существование (II.7, vol. 2, 50.8–9; II.10, vol. 2, 62.5).

ПРОКЛОВО ВОСХОЖДЕНИЕ

Однако если сосредотачиваться только на иерархии причин, то можно упустить некоторые ключевые черты мышления Прокла. Синергия, о которой была речь, ограничивается деятельностью по производству. Остается вопрос о том, возможно ли быть причастным к другим «энергиям» богов. В «Первоосновах» по этому вопросу почти ничего не говорится, разве что дается неполное описание того, что эти *energeiai* собой представляют. Наиболее лаконичное описание содержится в 201-й пропозиции, где божественным душам приписывается тройственная деятельность: «С одной стороны, они осуществляют провидение для Вселенной как боги; с другой же, всё познают благодаря мыслительной жизни и, с третьей, движут тела благодаря своему самодвижному наличному бытию». Только третий вид деятельности свойствен им как душам; два других, провидение и мышление, свойственно генадам и умам соответственно, хотя их можно приписать и божественным душам, поскольку такие души участвуют в этих, более высоких, уровнях. То, что богам наиболее свойственна деятельность провидения, связано, как объяснялось ранее, с тем, что каждый бог — это «частная благодать», но при этом он, как и само Благо, внутренне активен. Прокл считает нужным добавить, что эта деятельность провидения не требует никакого мышления, а тем более дискурсивного⁷⁵.

Вопрос о том, как низшие существа могут участвовать в божественном провидении, выходит на первый план в сочинении Прокла «Десять сомнений относительно провидения». Здесь выражено мнение, что души, которые не являются божественными (то есть души ангелов, демонов, героев и людей), могут содействовать осуществлению провидения; вопрос в том, как это возможно, если учитывать, что провидение есть дело богов. Мы уже отмечали, что в «Первоосновах» только божественные умы обладают просвещением от Единого, тогда как души спутников богов (ангелов, демонов и героев) не обладают, а человеческие души не обладают даже просвещением от Ума. Отсюда может создаться впечатление, что участие таких, небожественных, душ в провидении просто невозможно. Однако Прокл указывает на то, что существует другой способ присутствия Единого. Он обращается к сказанному в «Первоосновах» о том, что определенная характеристика вещи может существовать не только субстанциально, но также и по причастности своей причине⁷⁶. В этом смысле существует «скры-

⁷⁵ § 120, 122.

⁷⁶ *Decem dubitationes* X.63 (ed. Isaac, 132); ср. *Первоосновы*, § 65.

тый след Единого» даже в небожественных душах. В ту меру, в какую душа укрепляет и совершенствует себя, культивируя этот след Единого, она охватывается божественным и «живет божественной жизнью, насколько ей это дозволено»⁷⁷. Когда она это делает, «она действует в единстве с Богом (ἐνθέως ἐνεργουσί) и осуществляет провидение с богами и высшими родами [то есть спутниками богов]»⁷⁸. Она делает это не посредством дискурсивного мышления, но так же, как и высшие роды: «Озаренные единым светом богов, они видят временное вневременно, разделенное — нераздельно и все, находящееся в пространстве, — непространственно, и принадлежат не себе самим, но тем, кто их просвещает»⁷⁹. Единственная разница в том, что если спутники богов испытывают это состояние постоянно, то человеческие души в лучшем случае временно.

Это описание очень похоже на то, что Ямвлих говорит о созерцании «блаженных зрелищ». Понятие о «едином души» тоже можно найти у Ямвлиха, хотя его экспликация в терминах метафизики причастности, возможно, восходит к Плутарху или кому-то еще из Афинской школы⁸⁰. В сочинении «Десять сомнений относительно провидения» не говорится о том, как душа может достичь такого состояния. Но к счастью, сохранился фрагмент из утраченного комментария Прокла к «Халдейским оракулам», который проливает на это некоторый свет. В нем Прокл обращается к идее Плотина, что существует два состояния Ума: одно — когда он действует присущим ему образом, и другое — когда он «опьянен нектаром» и обретает прямое, неумственное познание Единого. Он заново формулирует эту идею в терминах двойственности «энергий»:

Как и во всем другом, не Ум является наивысшим, но та [деятельность], которая выше Ума, так и в душах первый вид деятельности (ἐνεργείας) является не умственным, но более божественным, чем ум. Каждая душа и каждый ум имеют деятельности двух видов: одни — единовидные (ἐνοειδεῖς) и превосходящие мышление, а дру-

⁷⁷ *Decem dubitationes* X.63 (ed. Isaac, 132); ср. *Первоосновы*, § 65.

⁷⁸ *Ibid.* X.65.14–16 (134–135; Greek text, 219).

⁷⁹ *Ibid.* X.65.20–24 (135; Greek text, 219–220). Ср. описание божественного знания в «Первоосновах», § 124.

⁸⁰ См. сказанное Ямвлихом о врожденном человеческом знании богов, о чем была речь выше; см. также его Фг. 6, касающийся «Федра», и Фг. 2а, касающийся «Парменида», с комментарием Диллона. Как указывает Диллон, истоки этой идеи следует искать в учении Плотина, согласно которому мы знаем Единое через его следы в нас (*Enn.* III.8.9.18–24).

гие — умственные... Ибо как мы приближаемся к Уму, становясь умообразными, так же мы восходим к единству, [становясь] единовидными, оказавшись на вершине нашего собственного ума⁸¹.

Что значит «стать единовидным»? Прокл подчеркивает в этой связи достижение состояния внутреннего умолкания: совершая восхождение к Единому, душа «сворачивает все множество, которое в ней», и «смыкает свои очи на все другие жизни и силы». Это нужно потому, что само Единое есть своего рода молчание. Прочитывая отрывок из «Оракулов», где говорится о «Первой Силе» (то есть, для Прокла, о первом моменте умопостигаемой триады) и о «Священном Слове», которое ее являет, Прокл продолжает:

И если тот, кто являет нечто более неизреченное, именуется Словом, тогда прежде Слова должно быть молчание [то есть Единое], которое дало существование Слову, а прежде всего священного — обоживающая причина. Поэтому, так же как следующее за умопостигаемым есть «слово» умопостигаемого, в то время как само умопостигаемое является свернутым, так и слово, которое есть в умопостигаемых, происшедшее из другой, более неизреченной генады, есть, с одной стороны, слово молчания, бывшего прежде умопостигаемых; а с другой, поскольку сами умопостигаемые молчат, оно — молчание⁸².

Из этого следует, что цель души — привести умопостигаемых к молчанию, чтобы тем самым достичь самой состояния первобытного молчания. Было бы ошибкой мыслить такое молчание как пустоту или вакуум. Путь к простоте идет через множественность; умопостигаемые сущности должны сначала присутствовать, прежде чем они будут приведены к молчанию. То же верно и в отношении множественности в душе: она не уничтожается, а «сворачивается».

Прокл утверждает далее, что даже «цветка ума» — который он ранее называл «единым души» — самого по себе недостаточно, чтобы достичь такого соединения. Поскольку речь идет о поиске соединения через множественность, это соединение может произойти только посредством «цветка всей души».

⁸¹ *Комментарий на халдейскую философию: Eclogae de philosophia Chaldaica*, Fr. 4 (ed. des Places, 209.17–26). Переводы фрагментов из «Комментария на халдейскую философию» Прокла сделаны А.Р. Фокиным. — *Прим. ред.*

⁸² *Ibid.* (210.21–28). О неоплатонической интерпретации «Первой силы» и «Священного слова» см. комментарий Р. Майеркик (Majercik) к Fr. 175 в ее книге: *The Chaldean Oracles* (Leiden, 1989).

Быть может, цветок ума и цветок всей нашей души — это не одно и то же. Первый — это тот, который есть наиболее единовидное (ἑνοειδέστατον) в нашей умственной жизни, а второй — «единое» всех душевных сил, которые многообразны. Ибо мы — это не только ум, но также и рассудок, и мнение, и внимание, и произволение, а прежде всех этих сил — сущность, которая есть одновременно единая и многая, разделенная и неделимая... А «единое», к которому сходятся все силы души, только оно по природе может привести нас к тому, что по ту сторону всех сущих, и это то, что единотворит все, что в нас есть⁸³.

Некоторые отмечали, что если понятие «цветка ума» является платоновским (будучи просто иным выражением платоновской теории двух состояний Ума), то понятие «цветка всей души» таковым не является⁸⁴. Я предполагаю, что это различие связано с различием между описаниями эманации, которые дают Плотин и Прокл. Для Плотина все низшие уровни бытия восходят к Уму, так что, превосходя Ум, превосходишь также и все другие уровни. В самом процессе восхождения нет нужды проходить низшие уровни бытия. У Прокла же Ум уже не занимает привилегированной позиции посредника между Единым и другими сущими. Все происходит прямо из Единого, а потому все должно быть включено в процесс возвращения к Единому, чтобы соединение совершилось в полноте. Как Прокл говорит в другом месте, даже материя «тянется» (τῆτᾱσθᾱι) к Единому⁸⁵. Вполне возможно также, что он считал — хотя свидетельства об этом отрывочны и не совсем ясны, — что достижение даже самых высоких стадий восхождения требует некоторых теургических ритуалов, хотя и не сопровождаемых словами⁸⁶.

В первом приведенном отрывке из комментария к «Оракулам» Прокл говорит, что ум возвращается к Единому посредством *henoeidēs energeia* («единовидного действия»). В других местах он использует другие выражения. Он связывает покой и молчание, неотъемлемые от возвращения к Единому, как раз с отсутствием «энергий»: «Те, кто стремятся соприкоснуться с Благом, в первую очередь испытывают

⁸³ Комментарий на халдейскую философию... (210.28–211.12).

⁸⁴ См. примечания Де Пласа к этому отрывку; см. также John Rist, "Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism," *Hermes* 92 (1964), 215–217.

⁸⁵ *Платоновская теология* I.22 (vol. 1, 102.10); ср. I.25 (vol. 1, 111.19–24), II.8 (vol. 2, 56.5–57.3).

⁸⁶ См. Majercik, *The Chaldean Oracles*, 40–43.

нужду отнюдь не в знании и не в действии (ἐνεργείας), а в местоположении, устойчивом состоянии и спокойствии. Что же тогда соединит нас с Благом? Что остановит действие и движение?»⁸⁷ Ответ — вера (πίστις). Оказывается, даже боги соединены с Единым верой.

Ведь благо отнюдь не следует изыскивать познавательными способами (γνωστικῶς), которые не ведают своего завершения, а, напротив, необходимо, вверив себя божественному свету и словно бы закрыв глаза, тем самым утвердиться в непознаваемой и таинственной генаде сущего, так как именно этот род веры более почтенен, нежели познавательное действие (γνωστικῆς ἐνεργείας), причем не только среди нас, но и среди богов: благодаря вере все боги объединены между собой и сообща влекут вокруг единого центра всеобщие силы и выходы за свои пределы⁸⁸.

Что Прокл имеет в виду под верой? Он сравнивает ее с умственной деятельностью почти таким же образом, как сравнивает *henoeidēs energeia* с обычной деятельностью ума. «Таким образом, мы не будем утверждать, что соответствующая уму энергия тождественна подобной вере; действительно, такая энергия разнородна, в своей инаковости обособляется от мыслимого и вообще оказывается умственным движением вокруг умопостигаемого, божественная же вера однородна (ἐνοειδῆ) и пребывает в спокойствии, поскольку полностью укоренена в гавани благодати»⁸⁹. Как показывает метафора гавани, для Прокла вера есть по преимуществу упование на то, что заслуживает доверия. Скорее всего, именно поэтому ее можно найти даже у богов, относительно которых не возникает вопроса о недостатке знания или нужде верить без созерцания.

По существу, вера занимает самое высокое положение в так называемой Халдейской триаде любви (ἔρωσ), истины и веры. Если любовь соединяет нас с божественным как прекрасным, а истина — с божественным как премудрым, то вера соединяет нас с божественным как благим⁹⁰. Возможно, не так и важно, именуется ли это высочайшее состояние души термином *energeia*. Важно то, что средства воссо-

⁸⁷ Платоновская теология I.25 (109.24–110.2); ср. IV.9 (vol. 4, 31.11–16). — Русский перевод приводится по изд.: Прокл. *Платоновская теология* / Пер. Л. Ю. Лукомского. СПб., 2001. — *Прим. ред.*

⁸⁸ *Ibid.* (110.9–16).

⁸⁹ *Ibid.* (111.2–7).

⁹⁰ См., помимо этой главы *Платоновской теологии*, места, которые приводит и обсуждает Рист: Rist, *Plotinus*, 241–245.

единения с Единым — и тем самым причастия божественной «энергии» — Прокл уже понимает не как магическое или теургическое действие, разве что в очень широком смысле, но как достижение Бога в любви и молчаливом уповании. Трудно в данном случае не заметить схожесть между Проклом и христианством. Стоит ли удивляться, что христиане вскоре, посредством Дионисия, смогут найти способ превратить Проклово восхождение в свое собственное?

ГЛАВА 7

ФОРМИРОВАНИЕ ВОСТОЧНОЙ ТРАДИЦИИ

Большинство текстов, о которых была речь в предыдущей главе, в Средние века оставались неизвестными на Западе. Неудивительно, что не были переведены магические папирусы, герметические сочинения и труды Ямвлиха и Прокла; гораздо удивительнее, что это относится и к произведениям Иустина Мученика, Афинагора, Климента Александрийского, Оригена и Афанасия Великого (за исключением сочинения Оригена «О началах» и некоторых экзегетических трактатов)¹. Из всех текстов, которых мы касались выше, только один сыграл свою роль в период формирования западной мысли: это Новый Завет, который, конечно, был доступен в Вульгате, в переводе Иеронима. Здесь *energeia* переведена как *operatio*, а *energein* — как *operari*. Хотя такой способ передачи был, скорее всего, наилучшим из возможных, латинские эквиваленты не обладали смысловой гибкостью греческих оригиналов. Читатель латинского текста не был готов к тому, чтобы воспринимать *operationes* как активные силы, к которым может приобщиться человек в своей деятельности. И это не только потому, что главные произведения, в которых эти термины получили смысловое развитие, не были переведены на латынь; дело в том, что *operatio* не предполагает ассоциации «энергии» с действительностью, а тем более с тем слиянием деятельности с действительностью, которое мы обсуждали в предыдущих главах. Именно поэтому, когда в XII–XIII веках были переведены труды Аристотеля, термин *energeia* в разных контекстах передавался тремя различными терминами: *operatio*, *actus* и *actualitas*². И хотя это разнообразие было неизбеж-

¹ «Первоосновы теологии» Прокла были переведены в 1268 г., а «Десять сомнений относительно провидения» — в 1280 г. См. J. T. Muckle, "Greek Works Translated Directly into Latin before 1350," *Mediaeval Studies* 4 (1942), 33–42 и 5 (1943), 102–114, с добавлением некоторых деталей в статье A. Malet, "Les voies d'accès des Latins à la théologie trinitaire grecque," *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1956), 161–187.

² Первые два термина являются классическими, тогда как третий был создан схоластами. Согласно *Mittellateinisches Wörterbuch*, впервые он по-

ным, если учитывать возможности латинского языка, все же такой способ перевода препятствовал осознанию единства понятия (или семейства понятий), которое лежит в основе этих терминов.

В силу указанных ограничений представление о причастности божественной «энергии» не утвердилось в западной мысли. Однако в грекоязычном мире это представление приобретало все большее значение. Это становится особенно ясно, если обратить внимание на собственно метафизическое употребление термина *energeia*. Мы уже видели примеры взаимопересечения метафизических и религиозных концепций в герметических текстах, а также у Ямвлиха и Прокла. Параллельные процессы у христианских авторов были еще сложнее. Эти процессы начались в ходе тринитарных споров IV столетия. В этот период «энергия» становится ключевым термином для описания действия Бога в мире, особенно в противоположность божественной сущности (*ousia*). Приблизительно в то же время по-новому и с большей силой начинает звучать учение апостола Павла о причастии божественной «энергии». Но поскольку это новое внимание к этому учению имело место в контексте, определяемом контрастом между двумя терминами — *energeia* и *ousia*, оно вызывает резонанс, которого сам Павел не предвидел: причастие божественной «энергии» начинают понимать как своего рода обожествление. Достигнутое таким образом сочетание собственно метафизического (или тринитарного) и религиозного (или Павлова) направлений мысли становится отличительной чертой восточного богословия. Это особенно очевидно после Дионисия Ареопагита, который инкорпорировал эти темы IV века в свое иерархическое видение реальности, в значительной степени заимствованное у Прокла.

ТРИНИТАРНЫЙ СПОР

В предыдущей главе мы говорили о том, что в раннехристианских текстах о Троице термин *energeia* играл незначительную роль. У Афинагора, Климента и Афанасия Сын выступает как «энергия» Отца, а кроме того, Афанасий говорит о Святом Духе как «энергии» Сына. Однако ни один из этих авторов не придавал особого значения этому термину, и он не был предметом доктринального спора или элементом вероопределения. Все изменилось около 360 года, на последнем этапе

является в комментариях Альберта Великого к Дионисию. Иногда можно встретить и транслитерацию — *energia*, как в переводе *De Principiis* Руфина, о чем была речь выше.

арианских споров. Причин было две: необходимость прояснить статус Святого Духа и вызов, брошенный неоярианством Евномия.

В 359 или 360 гг. Серапион, епископ Тмуитский в Египте, писал Афанасию, с тревогой сообщая ему о существовании некоей группы, которая признает божество Сына, но отрицает божество Святого Духа. Ответ Афанасия — четыре письма к Серапиону — представляет собой первое сочинение, посвященное специально Святому Духу³. Здесь также появляется аргумент, который вскоре станет столпом тринитарной ортодоксии. Афанасий говорит, что деятельность, которая в Св. Писании приписывается одному из Лиц Троицы, относится также и к другим Лицам. Например, хотя Бог Отец — Творец, псалмопевец говорит, что «Словом Господа сотворены небеса, и Духом уст Его — вся сила их» (Пс 32:6). Подобным образом хотя пророческое вдохновение есть вселение божественного Слова (как в выражении «было слово Господне к...», см., например, 3 Цар 16:1; 4 Цар 20:4; Иер 1:2 и др.), Св. Писание также приписывает его Богу Отцу, действующему через Своего Духа. Афанасий приводит и другие тексты, показывающие, что все три Лица участвуют в даровании жизни, оправдания, освящения и в осенении Марии, результатом которого стало воплощение⁴. Он заключает:

Этим доказывается единая действенность (ἐνέργεια) Троицы. Ибо Апостол означает не то, что различны и отдельные деяния каждого Лица, но что даруемое подается в Троице, все же сие есть от единого Бога. Посему, если Кто — не тварь, но соединен с Сыном, как Сын соединен с Отцом, прославляется с Отцом и Сыном и познается Богом вместе со Словом, и приводит в действие все, что делает (ἐνεργεῖ) Отец чрез Сына, — Того назовет кто-либо тварию; то нечестивое его учение не простирается ли прямо на самого Сына? Ибо ничто не приходит в бытие и не совершается (ἐνεργεῖται) иначе, как только чрез Сына в Духе⁵.

В этом отрывке надо обратить внимание на два момента. Во-первых, Афанасий делает заключение от единства «энергии» трех Лиц к их равной божественности — то есть (хотя он и не употребляет таких слов) к тождеству их сущности, или природы. Понимать «энер-

³ См. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 255–258.

⁴ *Ad Serapionem* I.19, 20, 24 и 31.

⁵ *Ad Serapionem* I.31 (PG 26 600c–601a). Русский перевод приводится по изд.: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Часть третья / Пер. под ред. проф. П. С. Делицына. — Прим. ред. СТСЛ, 1903.

гию» как то, что обнаруживает сущность (*ousia*) — это подход, который мы уже видели у Филона, Галена, Порфирия и Ямвлиха. Как и эти авторы, Афанасий проявляет осторожность: он не претендует на то, чтобы действительно знать сущность Бога, но лишь выражает уверенность в том, что три существа, обладающие божественной «энергией», должны также иметь общую божественную сущность, какова бы она ни была.

Во-вторых, хотя «*energeia* Троицы едина», она тем не менее обладает некоторой внутренней структурой. Бог Отец создает все сущее «через Сына в Духе». В чем состоит функция предлогов «через» и «в»? В самом деле, как можно проводить такие различия, если «энергия» едина? Афанасий об этом не говорит. Будучи спрошенным, он, скорее всего, указал бы на примеры из Св. Писания. Ранее он цитирует 2 Кор 13:13: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами». Он пишет:

Ибо подаваемая в Троице благодать и дар дается от Отца чрез Сына в Духе Святом; потому что, как благодать, даруемая Сыном, есть от Отца, так не может быть общения даяния в нас, разве только в Духе Святом. Его причастившись, имеем любовь Отца, и благодать Сына, и общение самого Духа⁶.

Напоминается утверждение Павла, что никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым (1 Кор 12:3). В формуле «через Сына в Духе» как бы суммируется вся структура христианского откровения: Бог Отец действует, посылая Своего Сына, и стать причастным к этому дару — значит, в конечном счете, в свете реальности Церкви, вступить в общение со Святым Духом.

Второй случай, когда термин *energeia* выходит на первый план, связан с неоарианством Евномия. Евномий был диаконом и затем короткое время епископом Кизика. Вместе со своим наставником Аэцием он стоял во главе партии, стремившейся возродить арианство после нескольких неудачных попыток, предпринятых в середине столетия. Его вариант арианства отличается от учения Ария в нескольких пунктах: большая опора на философию; мнение, что сущность Сына даже не подобна сущности Отца (отсюда именование этой группы: аномеи); дерзкое убеждение в том, что сущность Бога может быть постигнута человеком. В 361 году Евномий обнародовал «Апологию», в которой изложил суть своих взглядов. Он утверждал, что лучшим термином для описания Бога является *agenētos* — нерожденный. По-

⁶ *Ad Serapionem* I.30 (PG 26 600c).

скольку Бог прост, «нерожденность» (τὸ ἀγγέννητον) должно выражать не просто Его часть или аспект Его бытия, но саму Его сущность⁷. Ясно, что такая *ousia* не может стать общей с кем-то другим посредством порождения; поэтому Сын, о котором в Писании ясно говорится как о рожденном, не может быть Богом.

Energieia появляется в «Апологии» двумя путями. Первый связан с попыткой поставить с ног на голову аргументацию Афанасия, когда тот исходит из единства «энергии». С точки зрения Евномия, «энергия» Нерожденного включает порождение Им Единородного. Ясно, что такая «энергия» не является общей для двоих, а поэтому, если мы заключаем от «энергии» к сущности, мы должны прийти к выводу, что Сын и Отец различаются по сущности (*ousia*)⁸.

Второй путь сложнее. Он связан с попытками Евномия рассуждать об «Отце» как имени Божиим. Это имя создает для него некоторые трудности, потому что земные отцы и сыновья единосущны. Чтобы уклониться от такого направления мысли, Евномий заявляет, что «Отец» — это вообще не имя божественной сущности, а имя, которое являет божественную «энергию» порождения. Это заставляет его выступить против тех, кто считает, что «энергия» обязательно сопутствует сущности:

Необходимо (...) признать, что образ действия [Бога] (τὸν τῆς ἐνεργείας τρόπον) не человеческий, а легкий и божественный, и не считать, что действие [τὴν ἐνέργειαν] это какое-то разделение [на части] или движение сущности, как это вынужденно примышляют те, кто введен в обман софизмами греков, объединяя с сущностью действие и объявляя из-за этого, что мир совместно с Богом [всегда существует] ...Мы знаем, что [божественная] сущность без начала, простая, и без конца, а действие — не без начала (ибо тогда и соделанное было бы без начала), и что оно не без конца, ибо невозможно, чтобы, когда творение прекратится, действие бы не прекратилось... Итак, не следует нам доверять мнениям других, без исследования соединяющих энергию с сущностью⁹.

Под «объединением *energeia* с сущностью» Евномий имеет в виду не их отождествление, но понимание «энергии» как того, что с не-

⁷ Евномий. *Апология* 8.

⁸ Евномий. *Апология* 20.

⁹ Евномий. *Апология* 22–23. Русский перевод с незначительными изменениями приводится по: Евномий. *Апология* / Пер. и примеч. Г. И. Беневича. *Апология на апологию* // Антология восточно-христианской богословской мысли: В 2 т. Т. 1. М.; СПб., 2009. С. 261–262. — *Прим. ред.*

обходимость следует за сущностью и является ей совечным. Хотя он не поясняет, что это за «софизмы греков», сразу приходят на ум такие примеры, как платиновская теория двух действий или герметическое учение, согласно которому Бог не был бы Богом помимо своего акта творения¹⁰. В своем страстном стремлении отвергнуть такой детерминизм Евномий доходит до утверждения, что «энергия» не только творения и поддержания существования мира, но и порождения имеет начало и подчинена божественной воле. У Сына и Отца одна «энергия» лишь в том смысле, что, поскольку Сын был рожден, Отец творит все сущее через Него¹¹.

Евномий затрагивает два вопроса, которые не могут не возникнуть при любой попытке применить различие между сущностью (*ousia*) и «энергией» к христианскому Богу. Первый вопрос: имеют ли «энергии» отношение исключительно к внешним действиям Бога в мире или также к действиям, касающимся внутренней жизни Троицы, таким как рождение Сына и исхождение Святого Духа? Второй вопрос: совместимо ли использование такого различия (если учитывать его устоявшиеся импликации) со свободой Бога и Его независимостью от мира? Евномий опасается того, что склонность мыслить «энергию» как необходимое дополнение к сущности сведет божественную деятельность к «какому-то разделению [на части] или движению сущности» и тем самым сделает мир столь же необходимым, как и Сам Бог.

Задача ответить на эти вопросы легла по преимуществу на Каппадокийских Отцов: св. Василия Кесарийского, его младшего брата св. Григория Нисского и св. Григория Назианзина. Василий ответил на «Апологию» непосредственно в своем сочинении «Против Евномия» (ок. 365) и косвенно в труде «О Святом Духе» (375). Евномий ответил Василию в своей «*Apologia Apologiae*» (написанной около 379 года — года смерти Василия). На это Григорий Нисский ответил в своем собственном сочинении «Против Евномия» (написано в два приема: в 380 и в 383 гг.). Григорий также отстаивал свое тринитар-

¹⁰ Текст *Enn.* V.1 был хорошо известен христианским авторам того периода, поскольку извлечения из него присутствовали в сочинении Евсевия *Preparatio Evangelica* XI.17. См. John Rist, “Basil’s ‘Neoplatonism’: Its Background and Nature,” *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, ed. Paul Jonathan Fedwick (Toronto, 1981), vol. 1, 137–220, где подробно говорится о знании неоплатонизма христианами IV века. Свидетельства о том, что христиане читали герметические тексты, можно найти у Тертуллиана, Дидима Слепца, Кирилла Александрийского и др.

¹¹ Евномий. *Апология* 26 (повторено в *Expositio Fidei* 3).

ное богословие в нескольких кратких догматических сочинениях, прежде всего в следующих: «О Святом Духе против македониан»; «О Святой Троице к Евстафию» и «К Авлавию о том, что не три Бога» (написаны в конце 370-х и в начале 380-х гг.)¹². Вкладом Григория Назианзина являются прежде всего пять «Богословских слов» (27–31), произнесенных в 380 г. в его бытность патриархом Константинопольским. Несмотря на некоторые незначительные различия, в целом взгляды этих трех авторов совпадают, и я буду обращаться сразу к ним всем.

Аргументация Евномия строилась на том, что самым подходящим термином для обозначения Бога является «нерожденный». Св. Василий в своем ответе различает знание того, что есть вещь (τί ἐστί), и знание того, как она есть (ὅπως ἐστί). Сказать, что человек является сыном другого человека, значит сказать не о том, что он из себя представляет, а только о том, откуда он происходит; точно так же сказать, что Бог не рожден, не значит сказать, что Он есть, но лишь указать, что Он — «из ниоткуда» (μηδαμόθεν)¹³. Григорий Нисский указывает на то же, используя аналогию с деревом: земледelec, который говорит, что одно дерево было посажено, тогда как другое выросло само, сообщает не об их природе, но только о том, как деревья существуют¹⁴. Таким же образом каждое Лицо Троицы обладает своим особым свойством (ἰδιότης) или способом существования (τρόπος ὑπάρξεως): Отец — нерожден, Сын — рожден, Святой Дух — исходит от Отца через Сына. И каждое из этих особых свойств указывает лишь на то, каково отношение этого Лица к причине, не касаясь Его сущности¹⁵.

Такое различение позволило Каппадокийцам отвергнуть выдвинутое Евномием толкование имени «Отец» как указывающего на де-

¹² Большую часть текста «О Святой Троице» находим также в Письме 189 св. Василия Великого, однако считается, что этот текст принадлежит перу Григория.

¹³ Василий Великий, *Против Евномия* I.15 (PG 29 545b).

¹⁴ Григорий Нисский, *О том, что не три Бога* (Gregorii Nysseni Opera [= GNO] III.1, 56–57).

¹⁵ См., кроме двух цитированных мест: Василий Великий, *Против Евномия* II.28, *О Святом Духе* 46, Письмо 38.4–5 (теперь обычно приписываемое Григорию Нисскому); Григорий Назианзин, *Слова* 20.7, 31.9, 42.16, 43.30; Григорий Нисский, *Опровержение Евномия* III.5.60, и обсуждение в книге G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London, 1952), 243–249. Как указывает Престидж, выражение τρόπος ὑπάρξεως в этом контексте означает не только «способ существования», но также и «способ происхождения».

тельность порождения. С их точки зрения, это имя (равно как имена «Сын» и «Дух») указывает ни на «энергию», ни на *ousia*, а на ипостась, которую от других отличает ее образ существования¹⁶. Одна из проблем, которую они видели в позиции Евномия, заключалась в том, что такой взгляд заключал в себе тенденцию к гипостазированию божественной «энергии», получавшей особое имя («Отец») и личное бытие, которое не может быть в собственном смысле присуще «энергии». Цитируя описание Евномием Отца как «энергии», которая «сопровождает» Нерожденного, Григорий Нисский возражал:

Почему сущему над всем Богу приписывается наименование Отца, если не Он, а некое действие (ἐνέργεια), принадлежащее тому, что сопутствует Ему извне, произвело Сына? И каким образом Сын [будет] Сыном, который, по утверждению [Евномия], получил свое бытие от чего-то иного, и, подобно некоему незаконнорожденному (да простит Господь за это слово!), так и Он принял родство с Отцом, почтенный одним лишь наименованием Сына? И как [Евномий] ставит Господа после Бога всяческих, считая Сына третьим по порядку от Отца, поскольку на втором месте после сущего над всеми Бога ставится [им] это посредствующее действие?¹⁷

Григорий далее ставит Евномия перед дилеммой: либо *energeia* — это нечто, обладающее собственной сущностью, и в этом случае Сын никак не является вторым после Отца; либо это не так, и тогда Сын обязан своим существованием чему-то, что лишено сущности. И то, и другое совершенно неприемлемо¹⁸. Таким образом, ответ на первый вопрос Евномия: имеют ли «энергии» отношение к действиям, касающимся внутренней жизни Троицы, — определенно отрицательный. Никакая *energeia* не может полагаться как некий посредник между тремя Лицами, ибо это означало бы квазигностическое гипостазирование приписываемых Богу действий или качеств.

¹⁶ Иногда Каппадокийцы говорили об этих терминах также и как о наименованиях отношений (σχέσεις) между Лицами (Григорий Назианзин, *Слова* 29.16; Григорий Нисский, *Refutatio Confessionis Eunomii* 16). Это просто способ сказать, что различие Лиц состоит исключительно в их отношениях и не означает, как у Августина, утверждения, что Лица суть отношения.

¹⁷ *Contra Eunomium* I.247–248 (GNO I.99). [Русский перевод А. Р. Фокина. — Прим. ред.] Цитируя *Contra Eunomium* Григория, я следую подразделению GNO. Оно соотносится с текстом Migne следующим образом: книга I — такая же; II (GNO) = XIIb (Migne); III.1–10 (GNO) = III–XII (Migne); *Refutatio Confessionis Eunomii* (GNO) = II (Migne).

¹⁸ *Contra Eunomium* I.251–253.

Коль скоро действия порождения не являются «энергиями», нет препятствий для того, чтобы вернуться к аргументации Афанасия от единства «энергии» к единству сущности. Такую аргументацию Каппадокийцы приводили часто и пространно¹⁹, и наиболее разработанной она является у Григория Нисского в сочинении «О том, что не три Бога». Григорий тщательно отличает тождество действий, когда речь идет о Троице, от менее точных видов тождества. Когда несколько человек работают вместе, говорит он, можно различить отдельные части или этапы этой деятельности, осуществляемой каждым. В случае Троицы такого различия нет: хотя Писание учит, что жизнь есть дар Отца, Сына и Святого Духа, мы «не считаем, что нам дарованы три жизни: по одной особо от каждого из Них; напротив того, одна и та же жизнь приводится в действие Святым Духом, уготовляется Сыном, зависит от соизволения Отца»²⁰. Другими словами, в данном случае мы имеем дело не с отождествлением сходных действий или даже действий, тождественных по роду деятельности (как в том случае, когда плотник забивает аналогичные гвозди в одно и то же дерево), но с одним и тем же единичным действием, осуществляемым тремя Лицами. Каппадокийцы, как и Афанасий, не видели никакой несовместимости между этим единством божественной «энергии» и тем, что она обладает определенной тринитарной структурой: «одна и та же жизнь приводится в действие Святым Духом, уготовляется Сыном, зависит от соизволения Отца»; «один принцип (λόγος) наблюдательной и созерцательной силы у Отца и Сына и Святого Духа, отправляющийся от Отца как из некоего источника, приводимый в действие Сыном и совершающий благодать силою Духа»²¹.

Можно ли действительно мыслить деятельность трех Лиц таким образом? Таким вопросом в связи с Каппадокийцами занялся Джордж К. Стед²². Он формулирует дилемму: что делает каждое из трех Лиц — вносит свой вклад в общую деятельность или же *доводит ее до конца*? Для Стеда акцент на единстве их деятельности предполагает первый

¹⁹ Василий, *Contra Eunotium* III.4, *О Святом Духе* 19 и 37; Григорий Нисский, *Contra Eunotium* I.394–397, *О Святом Духе* (GNO III.1, 92–93), *О Святой Троице* (GNO III.1, 10–12), *О том, что не три Бога* passim, *О Молитве Господней* 3 (GNO VII.2, 41).

²⁰ *О том, что не три Бога* (GNO III.1, 48). Русский перевод А. Р. Фокина. — *Прим. ред.*

²¹ *О том, что не три Бога* (GNO III.1, 48 и 50). См. похожие места у Василия (*О Святом Духе* 37–38), а также у Григория Назианзина (*Слово* 38.9).

²² G. C. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity* (Cambridge, 1994), 185.

ответ, а акцент на ее тринитарной структуре — второй. В обоих случаях мы сталкиваемся с некоторой трудностью, поскольку в первом случае вклад каждого Лица представляется избыточным, а во втором случае получается, что вклад каждого является неполным без вклада других. В ответ на это я бы предложил аналогию единого действия, совершаемого двумя людьми и от имени обоих, как, например, в том случае, когда муж и жена вместе дарят подарок. Эта аналогия несовершенна, потому что такое действие можно разложить на составляющие, совершаемые одним из двух (покупка подарка, упаковывание его и т. д.). И все же в качестве той инстанции, которая дарит подарок, муж и жена составляют единство. И это не является несовместимым с некоторой внутренней структурой, которой обладает само действие, поскольку оно может «исходить» от одного члена пары (который, предположим, решил подарить подарок) и быть осуществленным другим членом. И в этом случае можно задаться вопросом, вносит ли каждый свой вклад в общую деятельность или же доводит ее до конца. Ответ мог бы быть следующим: да, каждый доводит ее до конца, но это не значит, что она не могла бы быть осуществлена каждым в отдельности; скорее, она осуществляется от имени обоих и их совместной властью.

БОЖЕСТВЕННЫЕ ИМЕНА

Таким образом, позиция Каппадокийцев отличается от позиции Афанасия в основном большей детализацией. Но они пошли дальше Афанасия и в другом. Григорий Нисский утверждает, что термины, применимые к Богу, будь то собственно «Бог» или такие описательные термины, как «благой» и «справедливый», указывают не на божественную природу, а на божественные «энергии». Такие термины Григорий называет «именем» (ὄνομα). Важно иметь в виду, что для Григория, как и для большинства древних авторов, имя — это не произвольный ярлык, ибо оно выражает то позитивное впечатление, которое производит именуемая вещь. Представление самого Григория об этом напоминает Аристотеля. Он пишет, что «упомянувший человека или какое-либо иное из живых существ, тотчас посредством этого упоминания имени запечатлел в слушающем образ (εἶδος) живого существа; точно так же и все другие вещи через им присвоенные имена изображаются в сердце того, кто, слушая, воспринимает именование, данное вещи»²³. Вспомним теорию Аристотеля, изложенную в трактате

²³ *Refutatio Confessionis Eunomii* 14 (GNO II.318). Русский перевод А. Р. Фокина. — *Прим. ред.*

те *De Interpretatione*, согласно которой слова суть символы или знаки состояний души, а состояния души суть подобия самих вещей²⁴. Этот взгляд, в свою очередь, восходит к теории познания, содержащейся в *De Anima*, в которой ум принимает форму предмета мышления. Античность знала и другие точки зрения на значение имен, но мало кто тогда ставил под сомнение представление о том, что имя сообщают некоторую позитивную информацию об именуемом объекте²⁵.

Таким образом, вопрос о том, можно ли именовать Бога и как именовать, равносильен вопросу о том, что можно знать о Боге. Филон Александрийский ранее уже пришел к выводу, что, поскольку Бог непознаваем, у него нет имени в собственном смысле (*κύριον ὄνομα*), и близкое учение можно найти в герметизме²⁶. Эта идея имеет как библейские, так и философские корни. С библейской стороны она связана с таинственной природой божественного имени, открытого в Исх 3:14 — «Я есмь Сущий», — а также с другими местами, где о божественном имени говорится как о тайне²⁷. С философской стороны эта идея опирается на представление, что Бог как источник бытия всего другого Сам должен быть «выше бытия», а поэтому Он не имеет формы, позволяющей имени выполнить свою дескриптивную функцию. Филон, видимо, находился под сильным впечатлением содержащегося в «Пармениде» утверждения, что Единое, не причастное бытию, не имеет имени²⁸. Он понимал имя, открытое Моисею из неопалимой купины, не как препятствие для такого взгляда, но как его подтверждение: это имя показывает, что один только Бог обладает истинным (то есть производным) бытием, а потому Он и не имеет имени²⁹. Среди христиан (до Каппадокийцев) подобный взгляд нахо-

²⁴ Аристотель, *De Interpretatione* I 16a3–9.

²⁵ См., в частности, *Contra Eunomium* II.4 Василия, где предложен вариант того, что сегодня называется дескриптивной теорией имен. Обсуждение этого места и других, ему предшествовавших, см. в книге: Paul Kalligas, “Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names,” *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, ed. Katerina Ierodiakonou (Oxford, 2002), 31–48.

²⁶ Филон Александрийский, *De Vita Mosis* I.75; *De Mutatione Nominum* 11–15; *De Somniis* I.230; *Corp. Herm.* V.10, XII.1; *Stob. Herm.* I.1; *Asclepius* 20 (см. выше, с. 183).

²⁷ Например: Быт 32:29, Суд 13:18 и Исх 23:21.

²⁸ *Парменид* 142a; ср. John Dillon, “The Transcendence of God in Philo: Some Possible Sources,” *Colloquy 16, Center for Hermeneutical Studies* (Berkeley, 1975).

²⁹ *De Vita Mosis* I.75.

дим у Климента Александрийского, который посвятил одну главу своих «Строматов» непознаваемости Бога. Там, в частности, есть такие рассуждения: поскольку Бог невидим, Он не имеет протяженности (ἀδιάστατος) и предела (μη ἔχων πέρας), а потому Он — «без формы и имени»³⁰.

Если это так, то в чем смысл терминов, применяемых к Богу? Филон рассматривает их как имена творческих и царских Сил Бога³¹. Тем самым он следует давней традиции, согласно которой боги невидимы, но могут быть опознаны через их силы или деяния³². Христианские авторы хотя и не наделяли божественные силы собственным существованием в той же степени, что Филон, также считали, что божественные имена обозначают только деятельность Бога в мире. Иустин Мученик пишет: «Отцу всего, нерожденному, нет определенного имени... Что же касается до слов: Отец, Бог, Творец, Господь и Владыка, — это не суть имена, но названия, взятые от благодеяний и дел Его»³³. Феофил Антиохийский предлагает поразительную метафору: человек так же не может видеть Бога, как зерно гранатового яблока не может видеть то, что вне кожицы, будучи само внутри. Он считает, что Бога следует узнавать «из Его дел и сил»; соответственно, он выводит преимущественное божественное имя — *theos* — из того, что Бог «положил (τεθεικέναι) все в Своей крепости», и того, что Он пробегает сквозь и действует (θέειν) во всем творении³⁴. Климент говорит, что мы не именуем Бога в собственном смысле (κυρίως), но что все божественные имена, взятые вместе, указывают на божественную силу³⁵. Даже Ориген, который гораздо менее склонен к апофатизму, чем упоминавшиеся авторы, считает, что имена Божии суть способы указать на разные виды божественной деятельности, такие как промысл или суд³⁶.

Св. Григорий Нисский полностью принимает традиционный акцент на божественной непознаваемости. Как и Климент, он утверж-

³⁰ *Stromata* V.12 (PG 9 121b); ср. II.2 and V.11.

³¹ Филон Александрийский, *De Mutatione Nominum* 29; *De Abrahamo* 121; *De Confusione Linguarum* 137.

³² Например, Ксенофонт, *Memorabilia* IV.3.13; Псевдо-Аристотель, *De Mundo* 6 399b19–23, 7 401a11–b24; Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* VII.147.

³³ II *Апология* 6 (PG 6 453a).

³⁴ *К Автолику* I.4–5 (PG 6 1029a–1032b). Выведение *theos* из θέειν восходит к Платону: см. диалог «Кратил» 397d.

³⁵ Климент, *Stromata* V.12.

³⁶ Ориген, *О молитве* 24.2–3; ср. *О началах* I.1.6.

дает, что божественная природа не имеет протяженности (διάστημα) или предела (πέρας), а потому не может быть поименована³⁷. Но вместо того, чтобы относить имена Бога к божественным деяниям и силам, он относит их к божественным «энергиям». Он приводит различные места из Писания, где об идолах и демонах говорится как о богах, а также необычные слова, сказанные Богом Моисею: «Я поставил тебя богом фараону» (Исх 7:1). Исходя из этого, он делает вывод, что «бог» и «божество» (θεότης) — это имена тех действий, который совершает Бог.

Это наименование [θεός — Божество] служит указанием на некую силу наблюдения или действия [ἐνεργητικῆς]. А Божия природа, какова она есть сама по себе, остается не выраженной посредством всех имен, которые мы примысливаем, как утверждает наше учение. Ибо, узнав о том, что [Бог является] Благодетелем, Судиею, Благоим, Справедливым и тому подобным, мы научились лишь различию Его действий [ἐνεργειῶν], но посредством этого постижения действий мы ничуть не лучше можем познать саму природу Действующего [τοῦ ἐνεργοῦντος]³⁸.

Из этого отрывка не вполне ясно, являются ли божественные имена действительными именами «энергий» или же они просто выводятся из «энергий». Это важно различать, потому что термин может быть выведен из чего-то одного и в то же время означать что-то другое. (Водород потому так называется, что его можно использовать для получения воды, но совсем не все, из чего можно получить воду, является водородом.) К счастью, в другом месте Григорий дает понять, что он имеет в виду первое: «имя “божество” означает деятельность (ἐνεργεῖαν σημαίνειν), а не природу»³⁹. Он также в данном случае

³⁷ *Contra Eunomium* I.360–369, II.69–70; *Гомилии на Экклезиаста VII* (GNO v. 411–414); *Гомилии на Песнь Песней V* (GNO VI.157–158); ср. *О жизни Моисея I.7*, II.236–238.

³⁸ *К Евстафию о Святой Троице* (GNO III.1, 14). [Русский перевод А. Р. Фокина. — Прим. ред.] Ср. *Contra Eunomium* II.149, 298–299, 304, III.5.58; *О том, что не три Бога* (GNO III.1, 42–44).

³⁹ *О том, что не три Бога* (GNO III.1, 46). Может сложиться впечатление, что в своем сочинении *Ad Graecos* («К эллинам на основании общих понятий») Григорий противоречит этому утверждению, так как там он несколько раз говорит, что термин «Бог» указывает на сущность. Однако при этом он уточняет, говоря, что *theos* указывает на божественную сущность таким же образом, как выражения «то, что ржет» и «то, что смеется», указывают на природы лошади и человека. Как «ржать» и «смеяться» суть характеристики

имеет в виду не только *theos* и *theotēs*; говоря о милости и долготерпении Божиим, он задается вопросом: «Обозначают ли [эти слова Его] энергию или природу? Никто не скажет, что они обозначают (ἔχειν τὴν στήμασίαν) что-то еще, кроме энергии»⁴⁰. В целом, даже если отставить такие утверждения в сторону, отрицание того, что применяемые к Богу термины означают божественную природу, ставит вопрос о том, что именно они означают. Григорий всячески показывает, что отвечает на этот вопрос, указывая на божественные *energeiai*.

Понимание божественных имен как имен «энергий» позволяет Григорию достичь впечатляющего синтеза. Он соединяет тринитарную аргументацию Афанасия с традиционными размышлениями относительно божественных имен и, в особенности, с не отделимым от них апофатизмом. Для Григория традиционная аргументация в пользу единосущия (*homoousion*) — это не столько заключение, сделанное от общности «энергий» к общности сущности (*ousia*), сколько просто развитие того, что имеется в виду, когда о ком-то говорится как о Боге. В одном месте, посвященном этимологии слова *theotēs*, он объясняет:

Ибо если истинно это истолкование слова «Божество» (θεότης), и видимое зримо (θεατά), а зрящее называется Богом (θεός), то нет уже основания какое-либо из Лиц Троицы лишать такого наименования по значению, заключающемуся в слове. Ибо Писание свидетельствует, что акт зрения равно принадлежит и Отцу и Сыну и Святому Духу⁴¹.

Другими словами, поскольку *theos* — это имя, указывающее на божественную деятельность наблюдения и все три Лица равно участвуют в этой деятельности, все три суть Бог. Таким образом, Григория сближает с аргументацией Афанасия общее и систематическое различие между божественными «энергиями», которые познаваемы и могут быть именованы, и божественной сущностью, которая не имеет имени и познается только посредством «энергий», источником которых она является.

лошадей и людей, так же «над всем наблюдать» — это отличительное свойство божественной природы (*GNO* III.1, 21–22). Хотя здесь Григорий говорит об отличительных свойствах (*idiōmata*), а не об «энергиях» (*energeiai*), он все же соотносит имя *theos* именно с деятельностью.

⁴⁰ *Contra Eunomium* II.151 (*GNO* I.269). [русский перевод А. Р. Фокина. — *Прим. ред.*], цитируется Псалом 102:8. См. также τὴν ἐνδειξιὺν ἔχει в *Contra Eunomium* II.583.

⁴¹ *О том, что не три Бога* (*GNO* III.1, 44–45). Русский перевод А. Р. Фокина. — *Прим. ред.*

OUSIA И ENERGEIA

Это поднимает вопрос о том, что же такое эти *energeiai* и как нам понимать различие между ними и сущностью. Если божественные «энергии» — это то, что мы именуем, когда говорим о Боге, тогда, конечно, недостаточно понимать их просто как деятельности или действия. И все же это значение термина до сих пор широко принято, и его отстаивали некоторые ученые, склонные к томизму⁴². С томистской точки зрения такая интерпретация хороша потому, что она непротиворечиво сопоставляет позицию Каппадокийцев и доктрину божественной простоты. Если, как считает Фома Аквинский, «все, что не божественная сущность, есть тварь», тогда не остается никакого места для божественных «энергий» как реальности, которая и не тождественна божественной сущности, и не является результатом акта творения⁴³.

Такая простая бинарная оппозиция не позволяет увидеть нюансы мысли Каппадокийцев. Как уже говорилось, у Григория Нисского божественные имена не просто выводятся из «энергий», но и являются именами самих «энергий». Из этого вполне логично сделать вывод, что «энергии» — это не просто деятельности, но что они в некотором смысле суть Сам Бог. Есть и другие причины прийти к такому выводу. Так, Григорий не колеблясь отождествляет Бога с Благом и Красотой, равно как и с другими божественными атрибутами, такими как Сила и Мудрость. Его рассуждения предвосхищают то, что позднее будет использовано Августином для обоснования божественной простоты: Бог не может обладать такими свойствами по причастности, так как в этом случае Он оказался бы в зависимости от чего-то другого в сравнении с тем, что Он есть по сущности⁴⁴. Но как Григорий может это говорить, если он также считает, что у божественной природы нет имени и что такие термины, как «благый» и «мудрый», будучи применяемы к Богу, указывают на божественные *energeiai*? Единственное объяснение состоит в том, что *energeiai* — это не просто деятельности Бога, но Сам Бог в таком аспекте, который позволяет Его именовать.

Третье направление мысли, приводящее к такому же выводу, возвращает нас к аргументации, которая предполагает заключение от

⁴² Например, Jean-Philippe Houdret, "Palamas et les Cappadociens," *Istina* 19 (1974), 260–271.

⁴³ Это место см. в *Summa Theologiae* I.28.2 sed contra, а о божественной простоте см. *ibid.* I. 3 passim.

⁴⁴ *Contra Eunomium* I.235, 276, 285–287; *О Святом Духе* (GNO III.1, 92).

единства «энергии» к единству сущности. Совершенно очевидно, что если божественные «энергии» суть просто проявления деятельности Бога в мире, эта аргументация не работает. В таком случае совсем не исключена возможность того, что Отец действует во всем *через* Сына и Святого Духа, которые были Им сотворены и остаются ниже Его по сущности. Мы уже видели, что такой была позиция Евномия, по крайней мере, в отношении Сына. Евномий в данном случае следовал оригенистской традиции. Почти в самом начале *De Principiis* Ориген утверждает: «Сын совершенно ничем не обособляется и не отличается от Отца, и дело Сына не есть иное, нежели дело Отца, но у Них, так сказать, одно и то же движение во всем»⁴⁵. Но хорошо известно, что Ориген отрицал полноту божества в Сыне. Такого же взгляда придерживался оригенист IV века Евсевий Кесарийский⁴⁶. В свете этих обстоятельств было бы грубой ошибкой считать, что для Каппадокийцев установление тождества деятельности в сфере тварного означает установление тождества сущности. Возможно, именно поэтому Григорий специально объясняет, что он *не заключает* от тождества «энергии» к равной божественности трех Лиц, но, так сказать, «переводит» утверждение о тождестве «энергии» в утверждение о равной божественности.

Итак, остается вопрос о том, что значит мыслить *energeiai* не просто как божественные действия, но как в некотором смысле Самого Бога. Мы можем пролить некоторый свет на эту проблему, обратившись к другим текстам — помимо тех, что специально посвящены тринитарному учению или божественным именам. Быть может, наиболее известным текстом, где говорится о различии между сущностью (*ousia*) и «энергией», является ответ св. Василия на язвительное замечание евномиян, что тот, кто не знает божественной сущности, неизвестно чему поклоняется. В своем Письме 226 (234) Василий пишет:

Ибо утверждаем, что знаем Божие величие, Божию силу, премудрость, благодать и Промысл, с каким печется о нас Бог, и правосудие Его, но не самую сущность (οὐσία)... Но говорят: «Бог прост, и все, что исчислил ты в Нем как познаваемое, принадлежит к сущности».

⁴⁵ *De Principiis* I.2.12 (PG 11 143b). [Русский перевод приводится по изд.: Творения Оригена. Вып. 1. О началах / Пер. Н. Петрова. Казань: КДА, 1899. — *Прим. ред.*] Хотя это место сохранилось только в латинском переводе, непосредственно предшествующая ему цитата из Прем 7:25 с очевидностью показывает, что в оригинальном тексте имелась в виду *energeia*.

⁴⁶ См. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 128–132 (Ориген), 225–226 (Евсевий).

Но это — лжеумствование, в котором тысяча несообразностей. Перечислено нами многое: ужели же все это — имена одной сущности? и равносильны между собою в Боге: страшное Его величие и человеколюбие, правосудие и творческая сила, предведение и возмездие, величие и промыслительность? Или, что ни скажем из этого, изобразим сущность? ... Но действия (*energeiai*) многообразны, а сущность проста. Мы же утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям (*energeiai*), но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действия (*energeiai*) Его и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступною⁴⁷.

Различие между тем, что «до нас нисходит», и тем, что «остается неприступным», можно найти в самых разных формах в сочинениях Каппадокийцев. Григорий Нисский, говоря о силе, мудрости, благодати и промысле Бога как о божественных «энергиях», говорит о них, так же как о «том, что вокруг божественной природы» (τὰ περὶ τῆν θεϊάν φύσιν)⁴⁸. Есть важное место у Григория Назианзина, где он говорит то же самое, истолковывая имя, открытое Моисею из неопалимой купины.

[Бог] сосредоточивает в Себе Самом всецелое бытие, которое не начиналось и не прекратится. Как некое море сущности, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве, одним умом (и то весьма неясно и недостаточно, не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но в рассуждении того, что окрест Его (οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτόν), через набрасывание некоторых очертаний, оттеняется Он в один какой-то облик действительности, убегающий прежде, нежели будет уловлен, и ускользающий прежде, нежели умопредставлен, настолько же обнимающий сиянием владычественное в нас, если оно очищено, насколько быстрота летящей молнии освещает сиянием взор. И это, кажется мне, для того, чтобы постигаемым привлекать

⁴⁷ Василий Великий, *Письмо 234.1* (PG 32 872c–873b). В русск. пер.: *Письмо 226 (234). К тому же Амфилохию*. Цит. по изд.: Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской, свт. *Письма*. М., 2007. — *Прим. ред.*

⁴⁸ *Contra Eunomium* II.89, III.5.59; *О том, что не три Бога* (GNO III.1, 43); *О Святом Духе* (GNO III.1, 114); *Большое огласительное слово* 5. См. также частые ссылки Григория на то, что «вокруг» Бога или «созерцается вокруг» Него, например: *Contra Eunomium* II.102, 582, III.1.103–104, III.5.60, III.6.3; *О блаженствах* 6 (GNO VII.2, 141). Многие из этих текстов цитируются и обсуждаются в статье Basil Krivocheine, “Simplicity of the Divine Nature and the Distinctions in God, According to St. Gregory of Nyssa,” *St. Vladimir's Theological Quarterly* 21 (1977), 76–104.

к Себе... а непостижимым приводить в удивление, через удивление же возбуждать большее желание, и через желание очищать, и через очищение сделать богоподобными⁴⁹.

Этот текст хорошо показывает едва уловимое динамическое единство непознаваемой сущности и познаваемых «энергий». Не то чтобы «энергии» (или «то, что окрест Бога») были неким заменителем Бога. Они *суть* Бог постольку, поскольку мы можем Его постигать. Постигание обязательно сопровождается осознанием его неполноты, так что чем больше человек узнает, тем больше стремится узнать. Именно так «великое море сущности... привлекает нас к Себе», возбуждая наше желание посредством все большего удивления⁵⁰.

Оба Григория в своих рассуждениях используют также и библейские образы. Особенно важным в этой связи является Исх 33, где Моисей умоляет Бога позволить ему увидеть божественную славу. Прежде чем обратиться к экзегезе Каппадокийцев, вспомним библейский текст.

И сказал [Господь Моисею]: Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Иеговы пред тобою, и кого помиловать — помилую, кого пожалеть — пожалею. И потом сказал Он: лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых. И сказал Господь: вот место у Меня, стань на этой скале; когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо [тебе] (33:19–23).

Помимо повторяющегося различения божественного «лица» и вида «сзади» здесь можно заметить и то, что божественная слава включает божественную благодать и, возможно, божественную свобо-

⁴⁹ Слово 38.7 (PG 36 317b–c), повторено дословно в *Слове* 45.3. См. также Слово 30.17: «Как никто и никогда не вдыхал в себя всего воздуха; так ни ум не вмещал совершенно, ни голос ни обнимал Божией сущности (οὐσία). Напротив, к изображению Бога заимствуя некоторые черты из того, что окрест Бога (ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν σκιαγραφοῦντες τὰ κατ' αὐτόν), составляем мы какое-то неясное и слабое, по частям собранное из того и другого представление» (PG 36 125b). Русский перевод приводится по изд.: Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, свт. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. — *Прим. ред.*

⁵⁰ Возможно, Григорий был вдохновлен тем, как ту же тему развивает Филон; см. Bradshaw, «The Vision of God in Philo of Alexandria.»

ду (проявляющуюся в очевидно произвольном раздаянии благодати и милости). Григорий Назианзин обращается к этому отрывку для того, чтобы описать свой собственный горький опыт.

Но что со мной сделалось, друзья, свидетели тайны и подобные мне любители истины? Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога; с этой мыслью, отрешившись от вещества и вещественного, погрузившись, насколько мог, сам в себя, восходил я на гору. Но когда простер взор, едва увидел сзади Бога и то покрытого камнем, то есть воплотившимся ради нас Словом. И приникнув несколько, созерцаю не первое и чистое естество, познаваемое Им самим, то есть самой Троицею; созерцаю не то, что пребывает внутри первой завесы и закрывается херувимами, но одно крайнее и к нам простирающееся. А это, насколько знаю, есть то величие, или, как называет божественный Давид, то великолепие (Пс 8:2), которое видимо в тварях, Богом и созданных и управляемых. Ибо все то [то есть величие и великолепие] есть *Бог сзади*, что после Бога доставляет нам познание о Нем подобно тому, как отражение и изображение солнца в водах показывает солнце слабым взорам, которые не могут смотреть на него, потому что живость света поражает чувство⁵¹.

Слова «одно крайнее и к нам простирающееся» показывают, что здесь мы имеет дело с тем же различием, что и у Василия. Как и в том отрывке, где говорилось о «том, что окрест» Бога, различие проводится не между Богом и чем-то, что Он сотворил, а между Богом, как он ведом Самому Себе (Его «лицо»), и Богом, как он ведом нам (Его вид «сзади»). Следуя за текстом Исхода, Григорий отождествляет последнее с божественной славой. Это существенно, потому что показывает, что Григорий не рассматривает указанное различие как предложенное им новшество: это просто его способ изложения известной библейской темы⁵². Возможно, Григорий считал, что все библейские теофании сопровождаются явлением божественного «величия» или «великолепия (славы)» как явлением «одного крайнего и к нам простирающегося».

Другое место, где присутствует такое же различие, — это толкование Григорием Нисским неопалимой купины. Для Григория исходящий из куста свет есть истина, которая просвещает душу человека, стремящегося к добродетели.

⁵¹ Слово 28.3 (PG 36 29a–b).

⁵² О божественной славе в Ветхом Завете говорится довольно часто, например: Исх 16:10, 24:16–17, 40:34–35, Числ 14:21, Втор 5:24, I Цар 8:11, II Пар. 5:14, 7:1–3, Пс 19:1, 63:2, 72:19.

Истина же, являющаяся тогда Моисею в неизреченном оном световодстве, есть Бог... Ибо если истина есть Бог, а также истина есть свет, — и оба сии высокие и божественные именованья евангельское слово присваивает явившемуся нам во плоти Богу, — то следует, что таковое добродетельное житие возводит нас к ведению оною света, который нисходит даже до естества человеческого⁵³.

Здесь опять различаются Бог как Он есть Сам в Себе и как Он «нисходит до естества человеческого». Григорий отождествляет нисходящего до человеческого естества Бога с истиной, которая просвещает душу, и со светом, который светит из купины. Это не творения и даже не деятельность, имеющая место среди творений; это — Бог.

Приведенные цитаты могут навести на мысль, что различие между божественной сущностью и «энергией» подобно кантовскому различию между ноуменами и феноменами. Ноумены — это «вещи в себе», воспринимаемые такими, каковы они суть, а не такими, какими они известны нам; феномены — это те же объекты, воспринимаемые в соответствии с категориями, которые определяют человеческое познание. Эта параллель полезна, так как позволяет подчеркнуть: для Каппадокийцев непознаваемость божественной сущности связана не с нашими нынешними обстоятельствами, а с необходимой ограниченностью любого тварного ума⁵⁴. Однако в других отношениях такая параллель неуместна. Кантовы феномены предъявляют себя, так сказать, автоматически, просто в силу существования вещей-в-себе, а также нашей собственной природы как познающих субъектов. Таким образом, различие между ноуменами и феноменами касается не каких-то конкретных ноуменов, ибо оно является универсальным условием, которое связано обстоятельствами, делающими познание возможным. «Энергии» Бога, напротив, не являются «автоматическими», но суть действия, посредством которых Бог нисходит к творениям и Себя им являет. Могут сказать, что, утверждая это, я тем самым возвращаюсь к языку деятельности. Но нет ничего предосудительного в этом возвращении к такому языку самому по себе. В конце концов, «деятельность» — это обычное значение термина, а Василий и Григорий, критикуя Евномия, апеллируют как раз к этому значению. Напротив, вызывает возражение то предположение, что *energeiai*, бу-

⁵³ *О жизни Моисея* II.19–20 (GNO VII.1, 39). Цит. по изд.: Антология. Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. Том II. М.: Издательство МФТИ, 2000.

⁵⁴ См. Григорий Нисский, *Contra Eunomium* I.683, II.69–70; Григорий Назианзин, *Слово* 28.3–4.

дучи актами самопроявления, принадлежат к сфере тварного. Точка зрения Каппадокийцев состоит в том, что акты, посредством которых Бог являет Себя, — это не вмешательство Бога *ad extra*, вовне, но Сам Бог, являющий Себя в определенной форме.

Нельзя сказать, что в этом есть какая-то новизна. Представление о том, что Бог внутренне активен и что эта активность некоторым образом присуща божественному бытию, встречалось нам не раз — у Аристотеля, Александра Афродисийского, Нумения, Алкиноя, Плотина и у других. Эти авторы понимают божественную активность либо как созерцание идей, либо как высший, неумственный вид самовосприятия (как у Плотина); в обоих случаях акцент делается на самодостаточности и на обращенности на себя, характерных для божественной жизни. Согласно такому подходу, творение и упорядочивание мира — это просто побочные результаты акта совершенного самопознания Бога. Даже Филон не вполне свободен от такого подхода, хотя у него он — не без трудностей — сочетается с более библейским взглядом, согласно которому Бог действует ради Своих творений.

Каппадокийцы принимают свойственный философской традиции тезис о том, что Бог внутренне деятелен, так что божественная «энергия» в некотором смысле может быть отождествлена с Самим Богом. Однако они отвергают отождествление божественной «энергии» с самопознанием. Для них *energeiai*, о которых идет речь, имеют как раз другую направленность и состоят в особых действиях, таких как творение и надзирание над миром, а также в более общих формах деятельности (или, я бы сказал, характерных чертах, проявляющихся в действии), таких как божественные мудрость, сила и благодать. В силу этого различия они больше не могут отождествлять сущность Бога с Его «энергией». Такое отождествление в несколько иной форме допускал даже Плотин, который примирял его с непознаваемостью Единого посредством представления о неумственном характере внутреннего действия Единого. Каппадокийцы же, наоборот, отказываясь отождествлять сущность и «энергию», сохраняют представление о непознаваемости Бога. «Энергии» являют сущность, обнаруживая ее активное и динамическое присутствие, но они не образуют ее. Такой способ понимания соотношения сущности и «энергии» имеет аристотелевские корни, и его более или менее явно развивали многие авторы, о которых мы говорили. В герметизме можно увидеть не совсем уверенную попытку применить его к Богу. Но Каппадокийцы были первыми, кто сделал это строго и последовательно.

Это не означает, что они не проявляли интереса к внутренней жизни Бога. Сказанного ими на эту тему немного, но это достойно внимания, так как позволяет сравнить их точку зрения с философской традицией. Григорий Нисский приписывает Богу деятельность, направленную на Себя Самого, которую он отождествляет с любовью к себе или, более точно, с любовью к Красоте.

Жизнь высшей Природы есть любовь (*ἀγάπη*), потому что Прекрасное непременно любимо для знающих его... И так как пресыщение не прекратит любовной связи с Прекрасным, то Божественная жизнь всегда будет совершаться любовью (*δι' ἀγάπης ἐνεργηθήσεται*), и она, прекрасная по природе, естественно исполнена любви к Прекрасному и не имеет предела действию по любви (*τῆς κατὰ τὴν ἀγάπην ἐνεργείας*), так как невозможно достичь какого-либо конца Прекрасного, чтобы вместе с концом Прекрасного прекратилась и любовь, ибо Прекрасное оканчивается только тем, что ему противоположно⁵⁵.

Несомненно, Григорий вдохновляется библейским отождествлением Бога с любовью (1 Ин 4:8,16). Интересно, что он уклоняется от ответа на вопрос о том, является ли самопознание Бога и Его любовь к Себе нозтической или гипернозтической; он также не пытается, как это делает Викторин, связать это самопознание и любовь к себе с пониманием божественной жизни как жизни Троицы. Кападокийцы весьма осторожны, когда речь идет о знании внутренней жизни Бога⁵⁶. В противоположность многим авторам из философской сферы они отказываются от какой-либо попытки понять творение и упорядочивание мира как необходимые побочные продукты внутренней деятельности Бога. Василий отвергает представление, что творение имело место без свободного решения (*ἀπροαιρέτως*), как тело бывает причиной тени, а сияющее — сияния. Григорий Нисский также приписывает творение воле (*θέλησις* или *βούλησις*) Бога⁵⁷. Верно, что Григорий также говорит, что Бог необходимо избирает добро, но само по себе это не исключает случайности, если не добавить (чего не делает Григорий), что в каждом случае речь идет о выборе только

⁵⁵ *О душе и воскресении* (PG 46 96с–97а). Русский перевод А. Р. Фокина. — Прим. ред.

⁵⁶ Отметим, что Василий говорит об «энергиях» Святого Духа «прежде творения», но только для того, чтобы риторически призвать своих слушателей осознать, чем они были; см. *О Святом Духе* 19 (49) (PG 32 156с).

⁵⁷ Василий, *Шестоднев* 1.7 (PG 29 17б–с); Григорий Нисский, *О душе и воскресении* (PG 46 121b, 124b).

одного добра⁵⁸. Кроме того, оба Григория утверждают, что вполне подобающе и уместно (ἔδει), что Бог творит, но это также не означает необходимости⁵⁹. В целом Каппадокийцы склонны допускать, что, по крайней мере, некоторые «энергии» Бога могли бы быть иными. Таков их ответ на мнение Евномия, что если применять различие между сущностью и «энергией» к Богу, это приведет к эманационизму.

Если посмотреть на их позицию в целом, то, быть может, именно в этом пункте возникают наиболее явные трудности. Как божественные «энергии» могут быть Богом, если они являются также и результатом Божией воли? Означает ли тот факт, что они могут быть иными, другую возможность: что Сам Бог может быть иным? Есть и другой вопрос: каковы следствия того, что такие божественные атрибуты, как мудрость, сила и благодать, считаются «энергиями»? Я предположил, что они являются «более общими формами деятельности». Если это так, могут ли они быть иными? Может ли Бог действовать таким образом, что благодать или сила, например, не будут Его «энергиями»? Эти вопросы показывают, что безоговорочное утверждение свободы не более уместно, чем безоговорочное утверждение необходимости. Должен быть какой-то принципиальный способ, позволяющий различать те черты, которые необходимо сопутствуют любому проявлению Бога, от тех, которые являются результатом выбора; в противном случае мы сможем избежать эманационизма, только впад в волюнтаризм. Вряд ли можно разрешить эти проблемы каким-то иным способом, кроме как пытаясь понять внешнюю деятельность Бога как некоторым образом проявление — хотя и свободное проявление — Его внутренней жизни. Но в этом случае нельзя избежать некоторых вопросов, поставленных в рамках философской традиции, сколь бы ни восхитаться осторожным и благоговейным молчанием Каппадокийцев.

Позднейшие авторы, принадлежащие к восточной традиции, еще выскажутся по этим проблемам. Теперь же давайте посмотрим, насколько значимым оказалось различие сущности (*ousia*) и «энергии». Оно дало Каппадокийцам важный аргумент для защиты право-

⁵⁸ *Contra Eunomium* III.6.18 (*GNO* II. 192).

⁵⁹ Григорий Назианзин, *Слово* 38.9 (повторено в 45.5); Григорий Нисский, *Большое огласительное слово* 5. В последнем тексте сравнивается уместность и необходимость: «не какой-либо необходимостью (ἀνάγκη τινί) приведенный к устройению человека, но по избытку любви приведший в бытие такое живое существо. Ибо не должно было (ἔδει) оставаться и свету Его незримым, и славе незасвидетельствованной, и благодати неизведанной» (*GNO* III.4, 17).

славного учения о Троице; оно позволило им соединить этот аргумент с их учением о божественных именах, сохранив свойственный им апофатизм в отношении божественной сущности; и оно задало контекст (хотя и не без проблем) для понимания божественной свободы. Но это не все. В следующем разделе я покажу, что это различие сыграло также и важную роль в их мистике, а также в понимании христианской жизни.

ВОЗВРАТ К ТЕМЕ ПРИЧАСТНОСТИ

В предыдущей главе мы показали, как тексты апостола Павла способствовали возникновению разных способов понимания сотрудничества человеческой и божественной деятельности. Мы также видели, что в доникейскую эпоху эти намеки по большей части не получили развития; раннехристианские авторы связывали с божественной «энергией» такие феномены, как пророчество и говорение языками, но мало что могли сказать о том, как божественная «энергия» может соучаствовать в обычных человеческих действиях. Первый шаг в этом направлении сделали Каппадокийцы. Св. Василий в своем сочинении «О Святом Духе» ясно говорит, что причастность к божественным «энергиям» имеет следствием не только какие-то особо чудесные действия, но и устойчивые и вполне обычные состояния души.

И как сила зрения в здоровом глазе, так действие (*energeia*) Духа в очищенной душе... И как искусство в обучившемся ему, так благодать Духа в принявшем ее, хотя всегда пребывающая, но не непрерывно действующая (*ἐνεργοῦσα*), потому что и искусство в художнике находится как сила [возможность], в действие (*ἐνεργεῖα*) же приводится тогда только, когда он действует сообразно с искусством. Так и Дух, хотя всегда пребывает в достойных, однако же в случае только нужды действует (*ἐνεργεῖ*) или в пророчествах, или в исцелениях, или в других действиях сил (*τισὶ δυνάμεων ἐνεργήμασιν*)⁶⁰.

Здесь *energeiai* Духа — это не только индивидуальные акты, но также и состояния души, которые делают эти акты возможными. Поскольку и то и другое суть «энергии», Василий приходит к парадоксальному выводу: об «энергии» можно говорить по-разному — и что она в возможности, и что она «в действии». Это буквально повторяет тезис Аристотеля: как первая, так и вторая актуальности суть

⁶⁰ О Святом Духе 26 (61) (PG 32 180c-d). Русский перевод приводится по изд.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. М., 1891. — Прим. ред.

energeiai. Разница в том, что у Василия *energeia* означает деятельность или действие; по сути, он перетолковывает дистинкцию Аристотеля, чтобы сказать, что как первая, так и вторая актуальности могут быть (в соответствующих случаях) божественными действиями. В приведенной цитате подчеркивается неотделимость божественной «энергии» от души и та степень, в которой эта «энергия», однажды обретенная, становится интегральной и постоянной характеристикой, даже когда она не проявляется явно.

Василий также говорит о божественной «энергии» в собственном смысле *энергии*. Имея в виду 1 Кор 12, он говорит о раздаянии даров Духа как о божественной энергии, которая равно подается всем, хотя и принимается по мере веры.

Он непрístupен по естеству, и удобовместим по благодати, хотя все исполняет Своею силою, однако же сообщается одним достойным, и не в одной мере приемлется ими, но разделяет действие (*διαφοῦν τὴν ἐνέργειαν*) по мере веры. Он прост по сущности, многообразен в силах, весь присутствует в каждом, и весь повсюду. Он разделяемый не страждет, и когда приобщаются его, не перестает быть всецелым, наподобие солнечного сияния, наслаждающийся приятностью которого как бы один им наслаждается, между тем как сияние это озаряет землю и море и срастворяется с воздухом. Так и Дух в каждом из удобоприемлющих Его пребывает, как ему одному присущий, и всем достаточно изливает всецелую благодать, которого наслаждаются причащающиеся по мере собственной своей приемлемости, а не по мере возможного для Духа⁶¹.

Вспомним данное Григорием Назианзиним описание того, как Моисей мог увидеть Бога только «сзади». Такая ограниченность связана не с Самим Богом, а со способностью Моисея постигать Его. Таким же образом и Дух, хотя и всецело присутствует в Своих энергиях, принимается лишь в соответствии со способностью — то есть верой — воспринимающего. Помимо истоков в Св. Писании, такое понимание присутствия Духа очень похоже на «целостное вездеприсутствие» бытия у Плотина, хотя в данном случае трудно говорить о его прямом влиянии⁶².

⁶¹ О Святом Духе 9 (22) (PG 32 108с–109а).

⁶² См. *Enn.* VI.4–5, особенно VI.4.11.1–9. О целостном вездеприсутствии у других античных авторов см. P. L. Reynolds, “The Essence, Power, and Presence of God: Fragments of the History of an Idea, from Neopythagoreanism to Peter Abelard,” *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought*, ed. Haijo Jan Westra (Leiden, 1992), 351–380.

Употребление термина *energeia* в смысле энергии напоминает нам о том, что божественные *energeiai* — это не просто действия, но Сам Бог, проявляющийся в творении. Отсюда следует, что описываемый Василием вид причастности есть не только взаимодействие с Богом, но действительное участие в божественном бытии. Василий не уклоняется от такого вывода. Сразу после приведенного отрывка он задается вопросом о том, как Святой Дух может войти в столь тесный союз с человеческой душой. На это он отвечает, что душа должна быть очищена от страстей, которые отчуждают ее от Бога, так чтобы очистился и восстановился образ Божий в человеке. Это позволяет душе ясно видеть свой образец, а также быть отражением этого образца в мире. Василий так описывает следствия этого преобразования:

И как блестящие и прозрачные тела, когда упадет на них луч света, сами делаются светящимися, и отбрасывают от себя новый луч, так духоносные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными, и на других изливают благодать. Отсюда — предведение будущего, разумение таинств, постижение сокровенного, раздаяния дарований, небесное жительство, ликостояние с ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого — обожение ($\theta\epsilon\acute{o}\nu$ $\gamma\epsilon\nu\epsilon\theta\alpha\iota$)⁶³.

Упоминание «обожения» — это выражение специфически восточно-христианской веры в *theōsis*. Эта вера наиболее четко выражена в знаменитом высказывании Афанасия, что Христос «стал человеком, чтобы человек мог стать Богом»⁶⁴. Важно обратить внимание на то, что описание Василия не относится к жизни после смерти, но есть описание даров Духа, дарованных здесь и сейчас. Нет здесь и никакого намека на то, что «обожение» — это метафора. Конечно, божественное состояние, о котором говорит Василий, является производным, ибо зависит от действия Духа и присутствия образа Божия в человеке; и все же тот, кто просвещен Духом, воистину обожен, так же как *energeia*, к которой он причастен, есть Бог.

Связь между нравственным очищением, видением Бога и причастностью к божественной «энергии» более подробно описана в шестой из принадлежащих Григорию Нисскому «Гомилий на блаженства». Его темой здесь является стих «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8). Сначала он объясняет, что в Писании

⁶³ О Святом Духе 9 (23) (PG 32 109b–c).

⁶⁴ Афанасий, О воплощении 54.3 (PG 25 192b); ср. Слова против ариан II.70.

«видеть» означает то же, что «иметь» или «быть причастным». Далее говорится: «кто зрит Бога, тот в сем зрении имеет уже все, что состоит в списке благ»⁶⁵. Проблема же в том, что в других местах Писания отрицается сама возможность видеть Бога: Иоанн Богослов говорит, что «Бога не видел никто никогда» (Ин 1:18), а апостол Павел говорит о Боге как о Том, «Которого никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим 6:16). Приводя эти места, Григорий спрашивает: «Видишь ли кружение, которым увлекается душа в глубину усматриваемого в слове? Если Бог — жизнь, кто не видит Его, тот не зрит и жизни. А что невозможно видеть Бога, свидетельствуют богоносные Пророки и Апостолы. На чем опереться человеческой надежде?»⁶⁶ Отвечая, Григорий сначала говорит о том, что Бога можно увидеть в творении, так же как художника — в его произведениях. Исследуя творение, можно познать Бога, Его «и могущество, и чистоту, и неизменяемость, и несоединяемость с противоположным, и все сему подобное напечатлевает в душах представление некоего божественного и возвышенного понятия»⁶⁷. Григорий таким образом подводит итог, касающийся этого вида познания: «Невидимый по естеству делается видимым в действиях (*energeiai*), усматриваемый в чем-либо из того, что окрест Его»⁶⁸.

Пока *energeiai* — это просто действия Бога в тварном мире. Однако нет сомнения, что к этому нельзя свести то, о чем говорится в Блаженствах, так как если «видеть» означает быть причастным или владеть, то видение Бога не может состоять просто в знании, полученном в результате умозаключений. Во второй части гомилии Григорий находит ключ к более глубокому пониманию учения, согласно которому человек сотворен по образу Божию. Приводя слова Писания о «Царстве Божием, которое внутри вас», он объясняет:

Очистивший сердце свое от всякой твари и от страстного расположения, в собственной своей лепоте усматривает образ Божия естества... кто видит себя, тот в себе видит и вождедеваемое; и таким образом чистый сердцем делается блажен, потому что, смотря на собственную чистоту, в этом образе усматривает первообраз⁶⁹.

⁶⁵ О блаженствах 6 (*GNO* VII.2, 138). Русский перевод приводится по изд.: Творения святого Григория Нисского. Ч. 2. М., 1861. — *Прим. ред.*

⁶⁶ *Ibid.* (*GNO* VII.2, 137–138).

⁶⁷ *Ibid.* (*GNO* VII.2, 141).

⁶⁸ *Ibid.* (*GNO* VII.2, 141).

⁶⁹ *Ibid.* (*GNO* VII.2, 142–143).

Что именно можно увидеть в таком видении? Ответ указывает нам полный набор свойств:

Ибо чистота, бесстрашие, отчуждение от всякого зла есть Божество. Посему, ежели есть в тебе это, то, без сомнения, в тебе Бог... Что же это за зрелище? Чистота, святость, простота и все подобные светоносные отблески Божия естества, в которых видим Бог⁷⁰.

Хотя в этой второй части гомилии Григорий не употребляет термин *energeia*, существует прямая связь между тем, что он говорит здесь, и теми местами, где он употребляет этот термин. В первой части божественные *energeiai* суть действия, которые являют свойственные Богу благость, силу, чистоту, постоянство и свободу от противоположностей. Теперь мы встречаемся с очень похожим перечислением — чистота, святость, простота, свобода от страстей, отчуждение от зла: это сердечные качества, которые составляют очищенный образ Божий, «Бога в тебе». Представляется очевидным, что эти качества являются также результатом воздействия или явления божественных «энергий», но с той разницей, что последние теперь понимаются как действующие внутри человеческого сердца.

Это воздействие можно понимать двояко, и разница здесь существенная. Требуется ли взаимодействие со стороны человека, когда божественные «энергии» действуют в сердце? Если ответ отрицательный, тогда разница между вторым способом познания Бога и познанием по аналогии, о котором шла речь выше, определяется, в конечном счете, не чем иным, как масштабом или местом. В случае познания по аналогии Бог действует в тварном мире, который остается пассивным, подобно художественному произведению в руках его творца. Если человеческое сердце так же пассивно по отношению к Богу, тогда оно выполняет роль уменьшенного творения, своего рода холста, на котором рисует Бог. С другой стороны, если взаимодействие необходимо, тогда представление о причастности приобретает гораздо более богатый смысл. Тогда человек проявлял бы эти богоподобные черты в силу своего собственного действия, а божественные «энергии» действовали бы лишь внутри собственно человеческой «энергии» и посредством нее. В этом случае именно благодаря объединению деятельности очищается затемненный образ Божий, что и позволяет человеку видеть Бога в своем собственном сердце; и таким образом, «видение», в конечном счете, является формой совместной деятель-

⁷⁰ О блаженствах 6 (GNO VII.2, 144).

ности, способом видеть Бога посредством делания того, что делает Он, и причастности к Его жизни.

Завершающая часть гомилии с ясностью показывает, что Григорий имеет в виду вторую из этих альтернатив. На вопрос, что нужно делать, чтобы обрести чистоту, о которой шла речь, он отвечает просто: «все евангельское учение». В отличие от Закона Моисея, Евангелие обращает внимание на другое: «не дело худое наказывая, но промысляя, чтобы не полагалось ему и начала. Ибо изъять порок из самого произвола гораздо важнее, нежели сделать жизнь чуждою лукавых дел»⁷¹. Чистота — это угасание желания делать зло, что, в свою очередь, есть результат следования Евангелию, в частности, контроля над своими собственными помыслами, который предписывается евангельским учением. В конце гомилии Григорий возвращается к роли свободной воли в достижении внутренней чистоты: «Итак, дознав, из чего образуются в нас и порок и жизнь добродетельная, поскольку по свободе произволения дана нам власть на то и другое из этого... соделаемся чистыми сердцем, чтобы стать блаженными, как скоро чистою жизнью вообразится в нас Божий образ»⁷². Ясно, что для Григория причастность к божественной «энергии» не является чем-то навязанным извне; к ней следует активно стремиться, употребляя свою свободу.

Таким образом, для Григория божественные *energeiai* — это действия Бога в мире в целом и в человеческом сердце — действия, в которых Бог призывает участвовать каждого человека, чтобы сделать их своими. По существу, Григорий предлагает понимание причастности как синергии, как способа познания другого посредством участия в его деятельности⁷³. О библейских корнях этого понимания мы говорили в предыдущей главе. Григорий продвигается вперед в этом направлении, подчеркивая, что участие в божественной жизни является не экстраординарным достижением, а надлежащим свершением природы человека, поскольку тот создан по образу Божию. Его толкование восстановленного образа как «Бога в тебе» свидетельствует о том, что он, подобно Василию, рассматривает такую при-

⁷¹ О блаженствах 6 (GNO VII.2, 146).

⁷² Ibid. (GNO VII.2, 148).

⁷³ О том же говорится в сочинении Григория *De Instituto Christiano*, где речь идет о синергии между Богом и человеком. См. Werner Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden, 1954), 85–106, и Donald Abel, "The Doctrine of Synergism in Gregory of Nyssa's *De Instituto Christiano*," *Thomist* 45 (1981), 430–448.

частность в качестве средства обожения. Это ставит вопрос о том, имело ли место какое-либо влияние на Григория (или Василия) со стороны Ямвлиха, который также рассматривал причастность божественной «энергии» как средство достижения обоживающего знания Бога. Хотя прямого влияния исключать нельзя, вероятнее всего, что в данном случае мы имеем дело со случаем, когда язычники и христиане были движимы схожими устремлениями и находили близкие пути их артикуляции⁷⁴. Однако близость Ямвлиха и Григория поражает, и, прежде чем завершить этот раздел, имеет смысл сравнить их позиции.

Один из объединяющих моментов состоит в том, что оба автора считают: между Богом и человеком возможно только соединение «энергии», а не *ousia*. Верно, что Григорий с большей силой настаивает на непознаваемости божественной сущности, чем Ямвлих, но это просто является следствием того, что он — монотеист, тогда как для Ямвлиха боги, с которыми можно соединиться, подчиняются другим, более непознаваемым божествам⁷⁵. Как отмечалось выше, Ямвлих считал, что *ousiai* богов не познаются через их *energeiai*; это очень близко к позиции Григория.

Другое сходство состоит в том, что они оба придерживаются взгляда (хотя и по-разному его выражают), что соединение с божественной «энергией» — это способ достижения самопознания и обнаружения своего истинного «я». У Григория речь идет о процессе очищения и раскрытия образа Божия в душе. Этот процесс завершается обнаружением того, что в некотором смысле было всегда, то есть что «Бог — в тебе». У Ямвлиха знание богов «сосуществует с самим нашим бытием», так что в теургии мы не занимаемся призыванием богов как чуждых для нас существ; божественное в нас «немедленно устремляется к себе подобному»⁷⁶. И наконец, оба автора обосновывают возможность соединения с божественным тем фактом, что божественное уже присутствует в самой глубине нашего бытия.

⁷⁴ Ямвлиха хорошо знали в конце IV века, поскольку император Юлиан активно использовал его сочинения. Рист (Rist, “Basil’s Neoplatonism,” 184–185) пишет, что хотя Василий и Григорий Назианзин могли изучать Ямвлиха, когда учились в Афинах в 350-е годы, вряд ли это действительно имело место, поскольку он ассоциировался с язычеством. То же справедливо и в отношении Григория, если только он не руководствовался принципом «знай своего врага».

⁷⁵ См. *De Mysteriis* VIII.2–3; также Dillon, “Iamblichus of Chalcis,” 880–890.

⁷⁶ *De Mysteriis* I.15.46 (цит. выше, с. 195).

Относительно другого пункта вряд ли стоит говорить о сходстве, разве что о некотором частичном пересечении. Мы видели, что среди тех способов причастности к божественной «энергии», о которых говорит Ямвлих, есть и такой, когда «мы делаем наше действие общим» с Богом⁷⁷. Судя по всему, у Ямвлиха это высшая форма соединения, а потому, вероятно, она является целью всех остальных. В то же время Ямвлих не уделяет ей особого внимания. У Григория же возможность такого объединения «энергии» — в центре его размышлений. Фактически, это единственный способ причастности к божественной «энергии», который он признает, если оставить в стороне (как «причастность» лишь в переносном смысле) познание по аналогии, о котором идет речь в начале шестой гомилии на Блаженства.

Это различие тесно связано с другим. У Ямвлиха причастность достигается через исполнение ритуалов, установленных ради этого богами. Он, кажется, считает, что достигнутое таким образом состояние характеризуется тем, что индивидуальность человека оказывается подавленной — или, как он сказал бы, превзойденной. С другой стороны, он допускает, что божественные «энергии» могут быть присвоены и использованы таким образом, который отвращает богов. В обоих случаях отношения между «энергиями» и личностью человека остаются внешними: либо «энергии» управляют человеком, либо человек управляет «энергиями». У Григория, напротив, причастность достигается через нравственную чистоту, а эта чистота — через добровольное следование евангельским заповедям. Человеческая личность все время участвует в этом процессе. Заслуга Григория состоит в том, что он описал такой способ, когда божественное может пронизать человеческое, не подавляя его.

ДИОНИСИЙ: ИСХОЖДЕНИЯ

После Каппадокийцев термин *energeia* на некоторое время отошел на периферию богословских интересов. И греческие и латинские авторы часто повторяли аргумент «от единства действия — к единству сущности», однако не делалось почти никаких попыток развивать далее то, что было сказано на эту тему Каппадокийцами⁷⁸. В качестве

⁷⁷ *De Mysteriis* III.5.111 (цит. выше, с. 194).

⁷⁸ См. Prestige, *God in Patristic Thought*, 257–264, и Shapland, *Letters of Saint Athanasius*, 110 n. 11. В этой общей ситуации отсутствия оригинальных идей исключение составляет Августин с его знаменитым сравнением Бога Троицы с памятью, интеллектом и волей в человеке, целью которого было

латинских эквивалентов термина *energeia* чаще всего использовались *opus* или *operatio*. Это одна из причин того, что соответствующая аргументация не воспринималась в том смысле, который я обозначил выше; предположение, что божественные *opera* (хотя и отличные от божественной сущности) сами по себе суть Бог, могло бы вызвать лишь недоумение. Даже греческие авторы проявляли мало интереса к тому, чтобы соединять различные направления мысли Каппадокийцев или развивать на этой основе целостную концепцию божественной «энергии». Внимание было приковано к другому — прежде всего к продолжающимся христологическим спорам.

Следующий важный этап в истории рассматриваемого нами термина связан с таинственным автором, известным под именем св. Дионисия Ареопагита. В настоящее время широко принято мнение, что автором Ареопагитского корпуса был сирийский христианин, писавший в конце V или в начале VI веков⁷⁹. Однако в рассматриваемый нами период авторство того Дионисия, которого обратил апостол Павел, вполне принималось. Остается загадкой истории, что это авторство, сегодня со всей очевидностью признанное ложным, в то время не ставилось под сомнение. Георгий Флоровский замечал, что «нельзя объяснять высокую оценку памятника в древности только убеждением в его принадлежности авторитетному писателю апостольского века. Скорее от его высокого достоинства заключали к древности, чем наоборот»⁸⁰. Быть может, действительно правильнее сказать, что принятие заявленного авторства было связано именно с авторитетом корпуса, а не признание авторитета — с заявленным авторством. В любом случае автор Ареопагитик, каково бы ни было его настоящее имя, и сегодня считается святым и отцом Церкви — как у римо-католиков, так и у восточных православных.

Наибольшая близость к Каппадокийцам обнаруживается в сочинении Дионисия «О божественных именах». Оно начинается с известного парадокса: Бог — превыше какого-либо имени, но в Писании имеет множество имен. На что указывают эти имена? Ответ

показать, что три вещи могут быть разделены, но обладать при этом единым действием (*Sermo* 52.19–23).

⁷⁹ См. Andrew Louth, *Denys the Areopagite* (London, 1989), 1–2, 14, 60, 64. *Terminus ante quem* — 528 г., первое датированное появление сочинения Серапиона Антиохийского, содержащее цитату из Ареопагитик.

⁸⁰ Георгий Флоровский, *Восточные Отцы V–VIII веков* (Париж, 1933), 96. Флоровский сравнивает рецепцию Ареопагитик с рецепцией «Правил Святых Апостолов» и «Апостольских Постановлений».

Дионисия состоит в том, что «священное песнословие богословов» относит эти имена к «благодетельным исхождениям Богоначалия» (τὰς ἀγαθοῦργούς τῆς θεαρχίας προόδους)⁸¹. Затем он приводит несколько примеров. Первый особенно показателен. «Богоначалие священо воспевається или как Монада и Генада — по причине простоты и единства сверхъестественной неделимости, которой как единящей силой мы соединяемы, и наши частые различия сверхмирно объединяемы, и мы собираемы и боговидную монаду и богоподобную генаду»⁸². Этот пример поразителен, потому что говорится о двух именах — «монаде» и «генаде», которые, кажется, указывают на Бога в Его обособленности. Для Дионисия даже эти имена позволяют говорить о воздействии Бога на творения. Но они не только об этом, потому что Бог в Себе есть «сверхъестественная неделимость»; Он трансцендентно обладает такой особенностью, которую сообщает другим.

Этот пример является иллюстрацией общего принципа, согласно которому каждое божественное имя содержит в себе биполярное отношение: один полюс указывает на то, что Бог сообщает вовне, а другой относится к внутренней жизни Бога. Дионисий выражает это так:

Сверхыменная Благодать есть не только причина связи, жизни или совершенства, чтобы ей так называться лишь от того или другого [частного] промысла. Но посредством всесовершенных благодетей ее единственного и всепричинного промысла Она в себе самой предохватила все сущее простым и неограниченным способом⁸³.

Он указывает на то, что эта связь никоим образом не умаляет трансцендентности Бога и не подразумевает, что Он подобен какому-либо творению, ибо «нет точного подобия между следствиями и причинами: следствия воспринимают образы причин»⁸⁴. С другой стороны, именно потому, что следствие есть образ причины, один и тот же термин в некотором смысле вполне может быть применен к обоим: «Если кто-то скажет, что сама по себе жизнь (τὴν αὐτοζωήν) живет, или что сам по себе свет (τὸ αὐτοφῶς) освеща-

⁸¹ *О божественных именах* [= DN] I.4 (PG 3 589d). Русский перевод с некоторыми изменениями приводится по изд.: Дионисий Ареопагит. *О божественных именах. О мистическом богословии*. Пер. под ред. Г. М. Прохорова. СПб.: Глагол, 1994. — *Прим. ред.*

⁸² *Ibid.*: ср. похожие места в II.11, 649с и XIII.2, 977с.

⁸³ DN I.7 596d–597a. Русский перевод А. Р. Фокина. — *Прим. ред.*

⁸⁴ DN II.8 645с.

ется, тот скажет, по моему мнению, неправильно, если только не скажет это в каком-то ином отношении, ибо то, чем характеризуются следствия, заранее в избытке заключено в причинах как свойственное их существу»⁸⁵.

Биполярность божественных имен объясняет факт, который иначе приводил бы в замешательство: помимо утверждения, что божественные имена указывают на «благодетельные исхождения», Дионисий говорит, что они также указывают на Бога *simpliciter* — просто на Бога. «Все приличествующие Богу имена всегда воспеваются как относящиеся... ко всей божественности во всей ее целостности, всеобщности и полноте, и все они нераздельно, абсолютно, безусловно и всецело применимы ко всей цельности всецельной и полной божественности»⁸⁶. Другими словами, поскольку каждая из характерных особенностей, сообщаемая творениям, существует более полным и единым образом в Самом Боге, постольку, именуя ее, мы именуем также и Бога. *Proodoi* («исхождения») одновременно *суть* Бог и *являют* Бога, который остается превыше их как их источник. Как Дионисий замечает ниже, Бог есть «изъяснение Себя через Себя»⁸⁷. Если это кажется парадоксальным, то не меньше, чем утверждение Григория Назианзина, что Бога можно увидеть только «сзади». Эта «задняя часть» одновременно *есть* Бог и *являет* Бога, поскольку представляет собой присутствие того, что ни одно творение не может постигнуть во всей полноте.

Присутствие Бога в тварном мире — это для Дионисия род божественного экстаза, состояние, когда Бог «пробывает вне Себя». Термин *ekstasis* имел долгую традицию и обозначал состояние восторга, когда творения оказываются исторгнутыми из себя — в Бога. Дионисий переворачивает это традиционное словоупотребление: не только творения могут быть исторгнуты в Бога, но и Бог исторгнут в творение.

Истины ради осмелимся также сказать и то, что и Сам являющийся Причиной всего благодаря любви (ἔρωτι) к прекрасному и добру во всем, по избытку любовной благодати оказывается за пределами Себя (ἐξω ἑαυτοῦ γίνεται), будучи привлекаем ко всему сущему Промыслом, и словно благостью, влечением (ἀγαπήσει) и любовью, и из состояния запредельного всему и все превышающего низводится

⁸⁵ DN II.8 645d.

⁸⁶ DN II.1 636c.

⁸⁷ ἔκφανσιν ὄντα ἑαυτοῦ δι' ἑαυτοῦ, DN IV.14 712c.

во все согласно экстатической и сверхсущественной силе, [оставаясь] неотступным от самого Себя⁸⁸.

Идея «экстатической силы», сохраняющей неотступность, есть парадокс — тот же парадокс, что и сами божественные «исхождения» (*proodoi*). Говоря об этом, Дионисий, конечно же, не хочет сказать, что Бог претерпевает изменение или что божественный экстаз есть некая форма экстраординарного опыта. Чуть выше приведенного отрывка он говорит, что божественный *erōs* экстатичен в том смысле, что он «побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным», и он поясняет это утверждение словами апостола Павла: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20). Для Павла состояние, когда Бог полностью владеет человеком, означает не утрату природы человека, но ее исполнение. Хотя не может быть речи о каком-либо «исполнении» в Боге, тем не менее верно, что, сосредотачивая Свою собственную жизнь на других, Он не утрачивает то, что Он уже есть.

Биполярность концепции божественных имен у Дионисия не выглядит новшеством, ибо это то, что мы уже встречали у Каппадокийцев. Для Каппадокийцев *energeiai* Бога — это одновременно акты Его самопроявления и Сам Бог, являющийся в определенной форме. То же самое можно сказать и о божественных *proodoi* у Дионисия. Как он говорит в пятой главе (о бытии), различные божественные *proodoi* суть акты промысла (*πρῶνοίας*), которые различаются по степени своей универсальности⁸⁹. Далее Дионисий, по-видимому, употребляет термины *proodos* и *energeia* как эквивалентные⁹⁰. Без сомнения, он предпочитает термин *proodos* в силу тех ассоциаций, с которыми он связан у неоплатоников. В неоплатонической теории эманации любое

⁸⁸ DN IV.13 712a–b.

⁸⁹ DN V.2 816d–817a.

⁹⁰ Бог «во всем присутствует неодолимым охватом всего, промыслительными исхождениями во все сущее и энергиями (*πρῶδοις καὶ ἐνεργείαις*)... Движение по прямой [Ему приписываемое] пусть означает неизменность и неуклонное исхождение энергий (*πρῶδων τῶν ἐνεργειῶν*) (DN IX.9 916c). Выражение *proodon tōn energeiōn* показывает, что между этими двумя терминами существует, по крайней мере, какое-то небольшое различие. Александр Голицын (Alexander Golitzin, *Et Introibo ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita* (Thessalonica, 1994), 60) полагает, что *dynamis* (термин, который Дионисий также использует как синоним *proodos*) может быть включен в триаду *proodos—dynamis—energeia*, где каждый термин указывает на нечто более конкретное и реальное, чем предыдущий.

следствие остается в своей причине (стадия *μονή*), исходит из нее (стадия *πρόδος*) и возвращается к ней (стадия *ἐπιστροφή*)⁹¹. Таким образом, *proodos* является идеальным термином для обозначения сложного представления, которое хочет выразить Дионисий: представления об исхождении из Бога, которое являет — на более низком уровне бытия — то, что в то же время «остается» с Богом в Его собственной природе.

ДИОНИСИЙ: ВОЗВРАЩЕНИЕ

Если учитывать принятие Дионисием этой неоплатонической схемы, вполне возможно ожидать, что он уделит некоторое внимание и третьей стадии — стадии возвращения. Такие ожидания оправданны. Он говорит о переходе к этой стадии в самом начале своего сочинения «О небесной иерархии»:

«Всякое даяние благое и всякий дар совершенный свыше есть, сходя от Отца светов» (Иак 1:17). Но и всякое явление (*πρόδος*) движимого Отцом света, благодатно на нас нисходящее, вновь возвышая, наполняет нас как единотворящая сила и обращает к единству и боготворящей простоте Отца, собирателя [всех]. Ибо «из Него все и к Нему», как сказала священное слово (Рим 11:36)⁹².

Сочинения «О небесной иерархии» и его продолжение — «О церковной иерархии» посвящены тому, как божественно организованные иерархии ангелов и Церкви возводят к Богу тех, кто обнаруживает готовность к этому. Читая эти трактаты, вскоре понимаешь, почему Дионисий так мало говорил об «энергии» в сочинении «О божественных именах»: он отводил этому термину другую роль. В третьей главе «О небесной иерархии» находим такое определение иерархии:

По моему мнению, иерархия есть священный порядок, знание (*ἐπιστήμη*) и деятельность (*ἐνέργεια*), уподобляющаяся, насколько это возможно, Богообразу и в соответствии с дарованными ей от Бога озарениями возводящая к богоподражанию⁹³.

⁹¹ См. Прокл, *Первоосновы теологии*, § 35.

⁹² *О небесной иерархии* [= *СН*] I.1 120b–121a. Русский перевод Н. Г. Ермаковой под ред. Г. М. Прохорова. — *Прим. ред.*

⁹³ *СН* III.1 164d. [Русский перевод А. Р. Фокина. — *Прим. ред.*] В словаре Лампе (Lampe, *Patristic Greek Lexicon*) приводится интересная гипотеза, что в этом определении *epistēmē* означает дисциплину, а не знание (см. *ἐπιστήμη*). Хотя я следую сложившемуся научному взгляду, согласно которому речь здесь идет о знании, эта гипотеза все же заслуживает внимания.

Поразительно, что в этом определении порядок («чин») и знание соплагаются с «энергией». Хотя иерархия есть стационарный порядок, ее цель — это деятельность, то есть сообщение знания о Боге и возведение к Нему тех, кто в ней участвует. Дионисий продолжает:

Цель иерархии есть уподобление Богу, насколько возможно, и соединение с Ним, имея Его наставником всякого священного знания и деятельности (ἐνεργείας)... Говорящие об иерархии являют вообще некую священную упорядоченность, образ богоначальной красоты, священнодействующий посредством чинов и священноначальных знаний таинство собственного озарения и уподобляющийся, в меру доступного, своему началу. Ибо для каждого, кому выпал жребий принадлежать к иерархии, совершенство состоит в том, чтобы в меру своих возможностей быть возводимым к богопопращанию и, что божественнее всего, сделаться, как говорят Речения, «соратником у Бога» (θεοῦ συνεργόν — 1 Кор 3:9) и обнаружить в себе проявляемое по возможности божественное действие (ἐνέργειαν)⁹⁴.

Отметим, что иерархия в целом есть «образ Божественной красоты» и соединена со своим божественным источником. По этой причине обожение, которое сообщает иерархия, возможно для каждого только в соответствии с той ролью, которая ему предназначена. Ничто не делается в одиночку; все совершается внутри иерархии, которая как целое есть божественный образ. Подражая Богу таким образом, который соответствует определенному месту в иерархии, каждый ее член становится соратником Бога и приобретает к божественной «энергии».

Но зачем эта иерархическая структура? Для Дионисия причина в том, что такая структура внутренне присуща божественной «энергии». Он разъясняет, что деятельность Бога направлена на очищение, просвещение и совершенствование творений, или, скорее, Он Сам есть очищение, просвещение и совершенство. То, что Бог делает (или что Он есть) сразу, иерархия осуществляет последовательно: «порядок иерархии состоит в том, чтобы одни очищались, а другие очищали; одни просвещались, а другие просвещали; одни совершенствовались, а другие совершенствовали, причем каждый подражает Богу тем способом, который ему подходит»⁹⁵. Более того, три божественные *energeiai* — очищение, просвещение и совершенствование — сами

⁹⁴ СН III.2 165a–b. Русский перевод Н. Г. Ермаковой под ред. Г. М. Прохорова. — Прим. ред.

⁹⁵ СН III.2 165b–c.

образуют гармоничный порядок, и именно по этой причине творения, которые их обнаруживают, должны быть организованы иерархическим образом.

Так как Богоначалие сначала очищает умы, в которых благоволит вселяться, потом просвещает и уже просвещенных возводит к богообразному священносовершению, то и иерархия божественных образов делит себя на различные степени и силы, явственно представляя богоначальные действия (*ἐνεργείας*), совершающиеся благоустроено и без смешения во всесвятейших и неслитных чинах⁹⁶.

Как иерархия в целом есть образ божественной красоты, так и иерархические различия суть «образы божественных действий» (*θεῶν ἐνεργειῶν εἰκόνες*)⁹⁷. Возможно, именно поэтому об иерархии в целом говорится, что она не только *функционирует* как *energeia*, но что она *есть energeia*.

Тройная функция очищения, просвещения и совершенствования также определяет внутреннюю структуру иерархий. Каждая иерархия делится на три триады, и каждая из них очищает, просвещает и совершенствует ту, что находится ниже. Иногда встречается дальнейшее различие, так что каждый из трех уровней внутри триады соотносится с одной из этих функций. В церковной иерархии самая низшая триада состоит из катехуменов и других, временно пребывающих вне Церкви (очищаемых), лаиков (просвещаемых) и монахов (совершенствуемых). В следующую, вторую, триаду входят диаконы (очищающие), священники (просвещающие) и иерархи (усовершенствующие). Эти соответствия становятся менее строгими в высшей триаде, которую составляют крещение (которое очищает и просвещает), Причащение (которое совершенствует) и помазание елеем (которое также

⁹⁶ *О церковной иерархии* [= *EH*] V.1.7 508d–509a. Русский перевод приводится по изд.: Дионисий Ареопагит. *О церковной иерархии. Послания. (Издание с параллельными текстами)*. Пер. под ред. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2001. — Прим. ред.

⁹⁷ *Ibid.* 508c. Эрик Перл, в своем прекрасном (в иных отношениях) исследовании Дионисиевой иерархии выражает мнение, что этот отрывок имеет отношение к иерархии божественных совершенств, о которой говорится в трактате «О божественных именах» (V.1): Благодать, Бытие, Жизнь и Мудрость. См. Perl, “Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysios the Areopagite,” *Greek Orthodox Theological Review* 39 (1994), 348–349. Моя интерпретация, как мне представляется, диктуется самим контекстом; кроме того, Дионисий обычно не говорит о совершенствах как «энергиях».

совершенствует)⁹⁸. В небесной иерархии различия между указанными тремя функциями становятся еще более неопределенными, ибо для ангелов очищение — это не устранение нравственной нечистоты, а общение надлежащего понимания Бога. Тем не менее составляющие высшую триаду ангелов серафимы, херувимы и престолы являются в наибольшей степени очищенными, просвещенными и усовершенствованными. Эта триада передает указанные совершенства средней триаде (власти, силы и господства), которая, в свою очередь, делает то же самое в отношении третьей триады (начала, архангелы и ангелы)⁹⁹. Особой заботой третьей триады, конечно, является человеческий род.

Во всех этих трактатах автор постоянно касается темы синергии с Богом. В силу своей особой близости к Богу высшая триада ангелов «удостоена тесного общения с Богом и содействия (*συνεργίας*) Богу, по причине возможного сходства с Ним в своих добрых навыках и действиях (*ἐνεργειῶν*)»¹⁰⁰. Деятельность иерархов имеет божественное качество благодаря их главе — Христу, а возложение рук учит клириков осуществлять свою деятельность вместе с Богом как своим кормчим¹⁰¹. Такая причастность имеет место даже на самом низшем уровне, то есть на уровне очищаемых, потому что общее правило состоит в том, что каждый чин иерархии восходит к синергии с Богом в соответствии с присущей ему мерой¹⁰². Наиболее подробно о синергии Дионисий говорит в тринадцатой главе трактата «О небесной иерархии». Здесь он задается вопросом, почему Исаию посетил и очистил серафим, тогда как в соответствии со строем иерархии эту миссию должен был бы исполнить просто ангел. Ответ таков: тот, кто очистил Исаию, действительно был ангелом, однако этот ангел справедливо приписал свое дело «высшим существам, а чрез них уже приобщают-

⁹⁸ *EH* V.1.3 and VI.1.1–3.

⁹⁹ См. *CH* VI.2, VII.2–3; *EH* VI.3.6. Возможно, по той причине, что на высших уровнях столь трудно провести различие функций, Дионисий оставляет неопределенным порядок ангелов в двух высших триадах. Он говорит, что в каждой триаде есть свой внутренний порядок, но уточняет его только применительно к низшей из этих трех триад (*CH* IX.2). Предложенный здесь порядок лучше всего соответствует различным деталям.

¹⁰⁰ *CH* VII.4 212a.

¹⁰¹ *EH* I.1 372b, V.3.3 512a.

¹⁰² *CH* III.3 168a. См. также сказанное о синергии людей с ангелами (*DN* XI.5 953a) и синергии литургического собрания с его иерархом (*EH* II.2.4 393c).

ся света божественного и те, кои ниже их»¹⁰³. И далее Дионисий говорит о том, что подобная причинная связь существует и в церковной иерархии, где священники и диаконы справедливо приписывают свои собственные священнодействия своему иерарху. Серафим является, так сказать, «первоиерархом» ангела, который очистил Исаию¹⁰⁴.

Представление о том, что священник действует лишь как представитель своего епископа, издавна было устоявшимся элементом экклезиологии. Включив его в свою двойную иерархию, Дионисий, по существу, предложил христианский вариант иерархической синергии, которую мы видели у Прокла. У последнего каждая причина более высокого порядка несет бóльшую ответственность за следствия ей подчиненных причин, чем сами эти подчиненные причины. Хотя Дионисий не столь систематичен, ясно, что он мыслит Бога как первичного Деятеля всего, что делается в рамках обеих иерархий, а тех, кто ближе всего к Богу (серафимов и иерархов соответственно) — как разделяющих это первенство.

Однако совпадение Прокла и Дионисия в этом пункте не должно заслонять многие различия. Иерархия Прокла (как и его предшественника Плотина) связана с тем, как сущее приходит в бытие. Существующая внутри нее синергия жестко ограничена актом производства; возможны и другие формы синергии, но только посредством теургии и молитвы, то есть не как прямое следствие самой иерархии. Иерархии Дионисия, напротив, связаны не с тем, как сущее приходит в бытие, а с очищением, просвещением и совершенствованием. Поскольку это добровольные формы деятельности, предполагающие добровольное участие, они могут вести к такой непосредственной причастности к божественной жизни, которую Прокл был вынужден искать другими средствами¹⁰⁵. Важно также помнить о том всепроникающем влиянии, которое оказали на Дионисия Каппадокийцы. Мы видели, что Дионисиева доктрина божественных имен является учением Каппадокийцев, которое выражено на более философском языке. Другие элементы синтеза Дионисия — например, вера в ангельскую иерархию и в обоживающую силу таинств — также были непосредственно взяты из христианских источников¹⁰⁶.

¹⁰³ *CH* XIII.3 301d–304b.

¹⁰⁴ 104 *CH* XIII.4 305c–d; cf. *EH* v.1.7 508c.

¹⁰⁵ О свободной воле творений (или самовластии, *autexousia*) см. *CH* IX.3 and *EH* II.3.3.

¹⁰⁶ О предыдущих описаниях ангельской иерархии см. Louth, *Denys*, 36; об обоживающей силе таинств см., например: Игнатий Антиохийский, *По-*

Подлинное значение Дионисия состоит не в том, что он является христианизированным Проклом, а в том, что он избирательно и осторожно использовал метафизику Прокла для достижения нового всеобъемлющего христианского видения. Переформулировав в терминах «исхождения» то, что Каппадокийцы говорили о божественных «энергиях», Дионисий открыл естественное пространство для объединения множества других тем в рамках концепции возвращения. Он видел это возвращение как дело огромной космической иерархии, простирающейся от находящегося в самом ее низу кающегося грешника до серафима, пребывающего на самом верху. Каждый причащается божественной «энергии» в соответствии со своим положением и тем самым входит в общение с другими и с Богом. Вся эта единая структура, все движение божественной энергии во всех ее возможных формах — это образ красоты Бога. Таким образом, Дионисий нашел место для наиболее сильно переживаемых устремлений личного благочестия в рамках сакраментальной и иерархической структуры Церкви и невидимого ангельского мира.

ГЛАВА 8

РАСЦВЕТ ВОСТОЧНОЙ ТРАДИЦИИ

Историю христианской мысли на Востоке после Дионисия часто представляют как череду споров: христологические, об иконопочитании, о *filioque*, исихастский¹. Хотя такой подход вполне уместен для описания того, как формировалось христианское учение, он гораздо меньше годится для раскрытия философских посылок, наложивших отпечаток на восточно-христианское мирозерцание. На вопрос, где в восточном контексте кончается философия и начинается богословие, нет простого ответа, и здесь мы не будем заниматься его поисками. Достаточно сказать, что было немало философских проблем, с которыми приходилось иметь дело авторам рассматриваемого периода: статус и смысл природы; соотношение тела и души, чувственного и умопостигаемого; способ, каким символы и образы репрезентируют свои первообразы; взаимосвязь теории и практики; личность как категория, несводимая к природе; и, прежде всего другого, природа Бога и возможность человеческого общения с божественным. Эти темы в мысли христианского Востока лучше всего рассматривать не в русле истории догматов, а как постепенную переработку неоплатонизма, начало которой положили Каппадокийцы и Дионисий.

Целью этой главы не является всесторонняя история восточно-христианской мысли даже в ее философском измерении. Мы прослеживаем путь термина *energeia*. К счастью, двигаясь в этом направлении, мы обнаруживаем много такого, что имеет отношение и к более общим философским проблемам, обозначенным выше. Начнем же мы

¹ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, Volume 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)* (Chicago and London, 1974) [Пеликан Я. *Христианская традиция*. Т. 2. Дух восточного христианства (600–1700). М., 2009]; John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Second Edition (New York, 1983) [Мейендорф И., прот. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск, 2001]; Kallistos Ware, "Christian Theology in the East, 600–1453," *A History of Christian Theology*, ed. Hubert Cunliffe-Jones (Philadelphia, 1978), 181–225.

с исследования некоторых важных тем в творчестве св. Максима Исповедника, наиболее философичного из греческих отцов после Дионисия, которого Максим освоил наиболее полно. Затем мы вернемся к некоторым дополнительным темам, которые имели древние корни, но принесли плоды только столетия после Максима. Это приведет нас к концу XIII века — к периоду, который как раз предшествовал исихастскому спору, когда долгая традиция христианского осмысления «энергии» нашла свое завершение в догматической форме.

ДВИЖЕНИЕ К БОГУ, ВЫХОДЯЩЕЕ ЗА ПРЕДЕЛЫ ЛОГИЧЕСКИХ ПОНЯТИЙ

Св. Максим Исповедник (580–662) был либо сыном благородных родителей, живших в Константинополе (согласно греческому житию), либо сиротой, выросшим в палестинском монастыре (согласно написанной по-сирийски биографии, автор которой настроен к нему несколько враждебно, но которая, скорее всего, более достоверна). В любом случае он служил при императорском дворе в Константинополе, прежде чем стать монахом, когда ему было уже за тридцать. Его самые ранние сочинения датируются временем начиная с 625 года, и они посвящены главным образом вопросам духовного руководства. К ним относятся «Слово о подвижнической жизни», четыре «Сотницы о любви» и несколько ранних писем, включая важное второе письмо — о любви. В 625 году, когда возникла угроза персидского вторжения, Максим покинул свой монастырь близ Константинополя и в конце концов оказался в Карфагене. Проведенные там годы (628–635) были самыми продуктивными. В этот период написаны «Мистагогия» (комментарий к Божественной литургии), «Вопросоответы к Фалассию» (библейская экзегеза), «Сотницы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия» и *Ambigua* (обсуждение сложных богословских вопросов).

К концу этого периода развернулся открытый богословский спор, на участие в котором уйдут оставшиеся годы св. Максима. Со времени Халкидонского собора 451 года существовал раскол между имперской церковью, придерживающейся халкидонского учения о двух природах во Христе, и различными местными церквами, это учение отвергавшими. Константинопольский патриарх Сергей в 620-е годы предпринял усилия для нахождения компромисса, известного как моноэнергизм. Последний сводится к утверждению, что хотя у Христа, как учит Халкидонский собор, две природы, но при этом только одно бого-человеческое («теандрическое») действие, или энергия. Оппозицию моно-

энергизму возглавил Иерусалимский патриарх Софроний, духовный отец Максима. Хотя Софронию удалось убедить Сергия отказаться от моноэнергизма, Сергей просто предложил другую формулу — монофелитства, по сути своей ничем не отличающуюся от предыдущей, а именно: во Христе одна единственная бого-человеческая воля. Максим, будучи простым монахом, поначалу воздерживался от того, чтобы публично обозначать свою позицию. Позднее он прервал молчание и в 640-е годы написал ряд коротких текстов (собранных под названием *Opuscula Theologica et Polemica*), отстаивая учение о двух энергиях и двух волях. Это стало причиной его конфликта с имперским правительством, которое поддерживало монофелитство. Максим был предан суду, подвергнут пыткам и отправлен в ссылку после того, как ему вырвали язык и отрубили правую руку, чтобы он больше не мог ни говорить, ни писать. Он умер, оставленный всеми, кроме двух учеников, а его судебное дело, по-видимому, утрачено. С годами ситуация кардинально изменилась. На VI Вселенском соборе (680–681) учение о двух энергиях и двух волях было утверждено как православное, и Максим был широко признан в качестве его авторитетного выразителя².

Учение Максима представляет собой сложную систему идей, ни одну из которых нельзя понять вне связи с другими. К счастью, о многих мы уже говорили в предыдущей главе. Максим воспринял от Каппадокийцев различие между божественной сущностью (*ousia*) и «тем, что окрест Бога» (*ta peri theon*). Как и у Каппадокийцев, это различие не является только эпистемологическим и онтологическим, ибо душа непосредственно переживает его, когда стремится познать Бога. Максим пишет в «Сотницах о любви»:

Когда [ум] оказывается в Боге, то он, воспламеняемый любовным толением, прежде всего взыскует логосы, которые окрест сущности (οὐσία) Его, но не находит утешения, [познавая] то, что в Боге, ибо это невозможно и непосильно для всякого тварного естества. Поэтому [ум] утешается тем, что окрест Его (τῶν περὶ αὐτόν), — я имею в виду утешается тем, что относится к Вечности, Беспредельности и Бесконечности [Божией], а также относящимся к Благодати, Премудрости и Силе [Его], творящим сущие, промыслительно управляющим [ими] и судящим [их]. «В Нем совершенно постижимо сие одно — Его

² О жизни Максима см. введение Эндрю Лаута к его изданию текстов Максима (Andrew Louth, ed. *Maximus the Confessor*, 3–18); о спорах по поводу моноэнергизма и монофелитства см. Pelikan, *Spirit of Eastern Christendom*, 62–75 [русск. изд.: 59–73]; Meyendorff, *Byzantine Theology*, 35–39 [русск. изд.: 54–58]; Louth, *Maximus*, 48–62.

беспредельность»; и само неведение Его есть ведение, превосходящее ум, как сказали некогда мужи-богословы: Григорий и Дионисий³.

Именно потому, что душа «воспламенена любовным томлением», она переходит от бесплодного желания познать божественную сущность к познанию того, «что окрест Его». Здесь можно вспомнить Григория Назианзина, который говорит, как божественная природа привлекает нас к себе той своей частью, которую мы можем постичь, а той частью, которую мы постичь не в силах, приводит нас в состояние удивления⁴. В другом месте Максим подчеркивает расстояние между божественной сущностью и тем, что окрест Бога, называя последнее Его делами (ἔργα), а Бога — их творцом (δημιουργός). Эти дела отличаются от обычных творений двумя чертами: они не имеют начала во времени, а обычные творения суть то, что они суть, по причастности первым. В одном месте, которое впоследствии станет ключевым для мысли св. Григория Паламы, Максим пишет:

Дела же Божии, бытие которых не начиналось во времени, возможно, суть те сущие, которые допускают сопричастие себе; им сопричаствуют по благодати сопричаствующие сущие. Таковыми, например, являются: благость и все то, что входит в это понятие, а также просто всякая жизнь, бессмертие, простота, неизменность, беспредельность и то, что сущностным образом созерцается окрест Бога (περὶ αὐτόν), — они суть и дела Божии, и не начинали быть во времени⁵.

Максим далее даже говорит, что то, что окрест Бога, включает и саму бытийность (αὐτὴ ἢ ὄντοτης)⁶. Бог бесконечно превосходит оба вида дел: и те, что не имеют начала во времени, и те, что имеют, и причастуемое, и причастующее⁷.

Из приведенных отрывков становится ясно, что «то, что окрест Бога» выполняет ту же роль, что божественные «энергии» у Каппа-

³ *Сотницы (Главы) о любви* I.100 (PG90 981d–984a). [Русский перевод приводится по изд.: *Творения преподобного Максима Исповедника*. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. Пер. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. — Прим. ред.] Цитата из Слова 38.7 Григория Назианзина; что касается Дионисия, то имеется в виду третья глава «Мистического богословия».

⁴ *Слово* 38.7 (цит. выше, с. 225–226 оригинала).

⁵ *Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия* I.48 (PG 90 1100d). О Боге как *demiourgos* см. I.50.

⁶ *Ibid.* I.50, 1101b.

⁷ *Ibid.* I.49, 1101a.

докийцев и божественные исхождения у Дионисия. Здесь не только дается схожий перечень (божественная благодать, мудрость и т. д.); «то, что окрест Бога» — это, подобно божественным «энергиям» и исхождениям, божественные совершенства, которым творения причаствуют и посредством которых Бог дает о Себе познание. Это объясняет, как, несмотря на радикальную трансцендентность Бога по отношению к Его делам, вечные дела также могут *быть* Богом. Только через несколько главок после тех, которые только что цитировались, Максим говорит о жизни Божией, «которая подлинно есть и называется единственной истинной Жизнью»⁸. В «Мистагогии» он утверждает, что истина и благодать открывают Бога и что Бог *есть* Истина и *есть* Благо, не чувствуя никакого напряжения между этими двумя утверждениями⁹. Из «Сотниц о любви» мы узнаем, что всякое разумное существо, поскольку оно обладает бытием, благодатью, мудростью и вечностью, причастно Богу¹⁰. Здесь та же двойственность, которую мы видели в связи с «энергиями» у Каппадокийцев и *proodoi* у Дионисия. Вывод тот же: «то, что окрест Бога» — это акты самооткровения Бога, в которых Он открывает Себя творениям и дает возможность причастовать Себе, оставаясь при этом трансцендентным в Своей сущности.

В то же время показательно, что Максим в данном случае предпочитает выражение «то, что окрест Бога», редко говоря о божественных совершенствах как «энергиях»¹¹. В этом он следует за Дионисием. Причина состоит в том, что Дионисий и Максим восприняли прокловский язык причастности, тогда как Каппадокийцы, которые писали задолго до Прокла, предпочитали библейский термин *energeia*. Следует также отметить, что Максим включает в свой перечень не только такие парадигматические «энергии», как благодать, премудрость, жизнь и сила, но также и бесконечность, простоту, вечность, неизменность и бытийность. Каппадокийцы никогда не причисляли все это к «энергиям» и лишь изредка — к «тому, что окрест Бога», предпочитая по большей части говорить о самой божественной природе как простой, бесконечной, вечной и т. д.¹² Причина, по-видимому, в том, что трудно

⁸ Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия I.54, 1104b.

⁹ Мистагогия 5 (PG 91 673с, 677а, с).

¹⁰ Сотницы о любви III.24–25.

¹¹ Существуют и некоторые исключения, о которых речь пойдет ниже.

¹² Григорий Нисский, *Против Евномия* I.231, 276, 361–369; *О Святом Духе* (GNO III, 1, 91); Григорий Назианзин, *Слово* 38.7–8. Григорий Нисский

мыслить такие абстрактные понятия, как действия или даже как качества, проявляющиеся в действиях.

В этом отношении Максим также следует за Дионисием. Для Дионисия очевидно, что любое совершенство творений трансцендентно присутствует в Боге как своем источнике. Бог — одновременно сама бесконечность и превыше бесконечности, само единство и превыше единства, сама вечность и превыше вечности. Всякий раз, когда мы говорим о совершенстве самом по себе как о Боге, мы должны помнить, что мы говорим о божественных исхождениях, *proodoi*, а не об *ousia*¹³. Наиболее явно Максим воспроизводит этот Дионисиев принцип, размышляя о «бытии» как божественном имени:

Оба эти суждения о Боге — я подразумеваю обозначение Его как бытия (τὸ εἶναι) и как небытия (μὴ εἶναι) — по праву допустимы, и ни одно из них невозможно в строгом смысле слова. Оба справедливы, поскольку утверждение о том, что Он существует, имеет основание в Нем как Причине сущих, а отрицание Его бытия справедливо, поскольку Он превосходит всякую причину сущих. И, наоборот, ни одно из этих суждений недействительно, потому что они не высказываются относительно самой сущности и природы того, что составляет содержание бытия исследуемого¹⁴.

Можно предположить, что он сказал бы то же самое обо всем, «что окрест Бога». Фактически, Максим воспринял часть терминологии Каппадокийцев и развил ее таким образом, который был вдохновлен Дионисием.

Поскольку Бог выше бытия, Он также выше мышления (*noēsis*). Здесь опять Максим заимствует мысль как у Каппадокийцев, так и у Дионисия. Мы видели, что Григорий Нисский резко различает простое концептуальное знание Бога и прямое личное знание, достига-

в трактате *Против Евномия* II.89 и III.1.103–104 не включает бесконечность в «то, что окрест Бога».

¹³ См. *DN* I.4 (единство), II.10 (вечность), II.11 (единство), V.10 (бесконечность, вечность), X.3 (вечность), XIII.2–3 (единство). Хотя Дионисий редко говорит о простоте (ἀπλότης), она по умолчанию предполагается в его обсуждении единства.

¹⁴ *Mystagogy*, Введение (PG 91 664b–c). См. также *Ambigua* 10: «Ибо из Него бытие, а само Оно не есть бытие. Ибо Оно превыше и самого бытия, понимаемого и именуемого как определенным, так и простым [бытием]» (PG 91 1180d).

емое только через очищение образа Божия в человеке¹⁵. У Дионисия акцент на превосхождении концептуального мышления еще сильнее. В конце сочинения «О божественных именах» он замечает, что хотя божественные имена следует как утверждать, так и отрицать, путь отрицания — выше, потому что он «изымает душу из сродного ей»¹⁶. Это движение «изымания» становится главной темой его краткого трактата «О мистическом богословии». Здесь отрицание — это не столько концептуальный акт, сколько путь, выводящий душу в пространство по ту сторону понятий, в тот мрак, где обитает Бог. Дионисий аллегорически представляет это движение как восхождение Моисея на Синайскую гору. Сначала Моисей должен очиститься и отделиться ото всех, кто не очищен; затем, двигаясь вверх, он обнаруживает, что даже «божественнейшие и высочайшие из предметов созерцания и разума являются всего лишь некоторыми гипотетическими выражениями подножий все Превосходящего»¹⁷. Наконец, он отрывается от них и погружается «в сумрак неведения», где он «наилучшим образом соединяется с совершенно Неведомым посредством бездеятельности всякого ведения (τῆ πάσης γνώσεως ἀνενεργησία) и сверхумно познает, ничего не зная»¹⁸.

Трудно сказать, как именно следует совершать описанное Дионисием восхождение¹⁹. Для нас важнее обратить внимание на интерпретацию восхождения, предложенную Максимом. Он так же жестко, как Дионисий, исключает понятийное знание из окончательного соединения с Богом. В то же время у него акцент делается не столько на пути

¹⁵ Кроме сказанного нами выше, см. также данное Григорием толкование встречи Моисея с Богом на горе Синай в «Жизни Моисея» II.219–255. Здесь Григорий подчеркивает, что Бог не является предметом знания (τῶν γινωσκομένων τι, II.234; *GNO* VII.1, 115) и что видеть, как Моисей, Бога «сзади», значит следовать за Ним (II.251).

¹⁶ *DN* XIII.3 981b.

¹⁷ *О мистическом богословии* I.3 1000d. Русский перевод приводится по изд.: Дионисий Ареопагит. *О Божественных именах. О мистическом богословии*. Пер. Г. М. Прохорова. СПб.: Глагол, 1994. — *Прим. ред.*

¹⁸ *Ibid.* 1001a. [Русский перевод А. Р. Фокина. — *Прим. ред.*] Здесь многое напоминает «Жизнь Моисея» Григория Нисского, особенно II.162–169.

¹⁹ Важная подсказка содержится в *DN*. I.4 592c–d, где Дионисий говорит, что для достижения бездеятельности всякого знания нужно использовать «символы» и «аналогии». Имея в виду значение этих терминов у Дионисия, он, скорее всего, подразумевает «возвращение», о котором идет речь в текстах, посвященных иерархиям.

отрицаний, сколько на непосредственном опыте и «ощущении» Бога. В «Вопросоответах к Фалассию» Максим пишет:

Писание знает двоякое ведение Божественного: одно, относительно, как пребывающее в одном только разуме и умозрениях ($\nu\omicron\mu\eta\sigma\iota\nu$), не обладает деятельным и обретаемым через опыт ощущением ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\nu$) познаваемого — этим ведением мы и управляемся в настоящей жизни. Другое же ведение — подлинно истинное, деятельное и [обретаемое] лишь опытным путем помимо разума и умозрений, — дарует, по благодати и причастию, цельное ощущение Познаваемого²⁰.

Отзвук пути отрицаний встречаем далее в утверждении, что знание по причастности разрушительно ($\acute{\alpha}\phi\alpha\iota\sigma\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\eta}\nu$) для знания, которое опирается на разум и понятия: «Мудрые [мужи] говорят, что невозможно сосуществовать разумению ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) относительно Бога вместе с опытом Бога, а мышлению ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\nu$) относительно Него — с ощущением Его»²¹. Максим находит библейское основание для этого взаимного исключения в 1 Кор 13:8: «и пророчества прекратятся, и знание упразднится». Если учитывать контекст, то это место, конечно, означает не прекращение знания, но его исполнение и совершенство. Таким же образом Максим утверждает, что ощущение Бога — это «сверхъестественное обожение, действующее непрерывно» и «опыт сверхъестественных благ, зависящий от причастия [им]»²². Обратим внимание на множественное число, когда говорится о благах; это указывает на то, что опыт, о котором идет речь, является не непосредственным восприятием божественной сущности, а причастностью к «тому, что окрест Бога».

Максим говорит об окончательном возвращении творений к Богу как о «субботе Божией», когда Бог прекратит естественную для Него деятельность, посредством которой Он ныне движит все сущее. В то же время «каждое существо, получая Божественную энергию, соразмерную [ему], определяет и собственную природную

²⁰ *Вопросоответы к Фалассию* 60 (PG 90 621c–d). Русский перевод приводится по изд.: Максим Исповедник, прп. *Вопросоответы к Фалассию: Вопрос 60 / Пер., примеч.: Сидоров А. И. // Альфа и Омега. М., 2000. № 1 (23). — Прим. ред.*

²¹ *Ibid.* 624a.

²² *Ibid.* 621d, 624a.

энергию относительно Бога»²³. Это будет «восьмой день» — день нового творения, когда того достойные будут «сопричастовать, по обожению, Его действию»²⁴. В «Вопросоответах к Фалассию» Максим дает целый ряд подобных описаний окончательного свершения всего в Боге. Среди них «возвращения как конечный возврат уверовавших к собственному Началу... [который] есть утомление стремления; а утомление стремления есть приснодвижный покой (ἀεὶκίνητος στάσις) около предмета желания устремляющихся к нему... [Это] есть постоянное и непрерывное наслаждение Желанным... [которое] состоит в превышающей естество причастности Божественному и... тождество причастующих с Причастуемым... [которое] есть обожение удостоившихся обожения... [которое] есть исход естественных [существ] из того, что сущностным образом отмерено было началом и концом». Он продолжает:

Такой исход естественных [существ] из того, что было ограничено началом и концом, есть всемогущее и всеильное, непосредственное и беспредельное действие (ἐνέργεια) Божие, [простирающееся] до бесконечности в тех, которые удостоились подобного исхода, превосходящего [все] постигаемое умом... [Это действие Божие] есть неизреченное и сверхвыразимое наслаждение и радость, порождаемые невыразимым и премысленным единением [с Богом] тех, [кто удостоился] этого действия (τῶν ἐνεργουμένων), смысл и причину такой радости, непостижимой умом и несказанной, нельзя обнаружить в природе сущих²⁵.

Возможно, именно потому, что окончательное соединение творения с Богом само по себе есть *energeia* Бога, а потому не движение и не статическое состояние, Максим описывает его как «приснодвижный покой» (ἀεὶκίνητος στάσις). В любом случае ясно, что здесь Максим описывает обожение как состояние причастности к божественной «энергии», которая превышает любую форму понятийного знания.

Другой текст, посвященной этой же теме, — *Ambigua* 15. Здесь Максим опять объясняет, что, поскольку Бог — это не предмет мышления, душа не соединяется с Богом посредством умственной дея-

²³ Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия I.47 (PG 90 1100c).

²⁴ *Ibid.* I.60 (PG 90 1105a). «Восьмой день» — это общее для патристики обозначение грядущего века.

²⁵ *Вопросоответы к Фалассию* 59 (PG 90 609b) / Пер.: Сидоров А. И. // Альфа и омега. М., 1999. № 1 (19). С. 58–59. — Прим. ред.

тельности. Такая деятельность требует конечного предмета, тогда как «какое-либо движение вокруг чего-либо из сущих совсем примет конец в бесконечности у Бога (τὴν περὶ θεὸν ἀπειρίαν), в которой все движущееся находит себе покой»²⁶. Эта бесконечность относится к «тому, что окрест Бога», о чем Максим особо говорит в следующем предложении: «бесконечность у Бога, но не есть Бог, Который и ее несравненно превосходит». Если читать этот текст в свете сказанного в «Вопросоответах к Фалассию», тогда «бесконечность у Бога» может быть отождествлена с божественной «энергией» — невыразимым и безмерным актом, посредством которого Бог соединяет сущее с Собой.

Быть причастным к «энергии» другого — конечно, совсем не значит стать самому бездеятельным. И менее всего в рассматриваемом случае, ибо поскольку Бог есть последний предмет желания, через причастие к Его «энергии» творения также реализуют и свою собственную. В *Ambigua 7* Максим приводит слова апостола Павла, что Христу «надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор 15:25). И он объясняет, что это будет не насильственным подчинением, но таким, когда воля творений придет в полное согласие с волей Божией.

Пусть сказанное не приводит вас в замешательство. Ибо я говорю не об отмене самовластия (αὐτεξουσίῳ), но скорее о расположении согласно природе, твердом и непреложном, то есть о сознательном подчинении, дабы откуда имеем мы бытие, оттуда же желали бы получать и движение, подобно образу, восшедшему к своему первообразу, и словно отпечаток печати, точно соответствующий оригиналу и не имеющий куда еще иным образом двигаться, да и не могущий. Точнее же и правильнее будет сказать: даже и пожелать не могущий, как воспринявший божественное действие (ἐνέργεια), или, скорее, как ставший в обожении богом и в большей степени наслаждающийся исступлением из всего того, что естественно существует или мыслится окрест него по причине препобедившей его благодати Духа, и показавший себя имеющим одного лишь Бога действующим (ἐνεργουῦντα) в себе, так чтобы во всем было одно лишь единственное действие (ἐνέργεια) — Бога и достойных Его, вернее же — одного Бога, как всецелого благолепно соединившегося со всецелыми достойными [Его]²⁷.

²⁶ *Ambigua 15* (PG 91 1220c).

²⁷ *Ambigua 7* (PG 91 1076b–d). [Перевод архим. Нектария (Яшунского) с некоторыми изменениями. — Прим. ред.] См. также *Opuscula 1* (PG 91 33a–36a), где Максим комментирует этот отрывок, подчеркивая, что един-

Здесь гармония воли творений и воли Творца истолковывается с точки зрения соотношения образа и первообраза. В силу этого соотношения воля творений не есть ничем не ограниченная способность выбора, но она существует и находит свое исполнение только в своем Творце. Максим далее говорит, что, «когда последнее желаемое явилось и причаствуется», всякое движение творений, направленное к какой-либо иной цели, прекратится. Как восход солнца заставляет звезды как будто исчезнуть, так и полное явление Бога приведет к тому, что меньшие и вторичные блага утратят свою силу отвлекать разумные тварные существа от Него²⁸. Таким образом, именно окончательное явление Бога как Блага обеспечивает окончательное и вечное соединение божественной и человеческой «энергий».

ВЗАИМООБМЕН СВОЙСТВ

Как достигается такая причастность? Хотя в только что приведенных отрывках описывается будущая жизнь, было бы ошибкой считать, что превосхождение понятийного мышления и причастность божественной «энергии» имеют место только после смерти. Напротив, это цель, которую нужно преследовать здесь и сейчас, привлекая средства, воздействующие как на тело, так и на душу. Для Максима дионисиевское погружение во мрак неотделимо от деятельной христианской жизни, ибо то и другое соединяется в практике «непрестанной молитвы».

В данном случае Максим наследует долгой традиции. Хотя мы занимаемся здесь другой темой, краткий взгляд на эту традицию поможет нам поместить его учение в соответствующий контекст. Одна из линий восходит к Евагрию (345–399), протезе Каппадокийцев, который был первым теоретиком монашества. Его сочинение «О молитве» начинается ее определением как «беседы ума с Богом»²⁹. Далее он

ответственная «энергия», о которой он здесь говорит, принадлежит Богу по природе, а святым — только по благодати.

²⁸ *Ambigua* 7 1076b, 1077a. Этот текст многим обязан сочинению Григория Нисского «О душе и воскресении» (PG 46, 89a–96c). См. также Paul Plass, “Transcendent Time in Maximus the Confessor,” *Thomist* 44 (1980), 259–277; Paul Blowers, “Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of ‘Perpetual Progress,’” *Vigiliae Christianae* 46 (1992), 151–171.

²⁹ Евагрий, *О молитве* 3 (PG 79 1168c). [Русский перевод приводится по изд.: *Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты*. Пер. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. — Прим. ред.] В PG этот текст ошибочно приписан св. Нилу Анкирскому.

говорит, что постоянное пребывание в Боге без всяких посредников требует ума, очищенного от пораженных страстями мыслей. Как и многие другие, Евагрий приводит в качестве образца Моисея: «Если Моисею, пытавшемуся приблизиться к купине [неопалимой], пылающей на земле, было запрещено это до тех пор, пока он не снимет обувь с ног, то разве тебе, желающему созерцать Того, Кто превыше всякого чувства и мысли (ἔννοιαν), и стать собеседником Его, не должно снять с себя всякую страстную мысль (νόημα)?»³⁰ Здесь Евагрий опирается на известный неоплатонический тезис, что Бог — превыше понятийного мышления. Хотя он прежде всего имеет в виду страсти, на самом деле его аргументация приводит к более сильному утверждению: помыслы как таковые являются препятствием для молитвы, ибо сколь бы чисты они ни были, они все же являются чем-то опосредующим. Ниже он приходит именно к такому выводу: «Даже если мысли (ῥήματα) простые, но поскольку они суть умственные представления вещей, то налагают на ум печать и отвлекают [его] далеко от Бога»³¹. Из этого отрывка ясно: проблема заключается в том, что мысли «налагают на ум печать», или форму, и тем самым препятствуют ему приближаться к Богу, Который бесконечен и не имеет формы. Как известно, предложенное Евагрием решение этой проблемы является весьма немногословным и невразумительным. Он говорит, что ум должен стремиться к освобождению от образов (ἁμορφία), бездействию чувств (ἀναίσθησία) и стать «обнаженным» от понятий, чтобы познать Божество в чистоте³². О том, как этого достичь, он почти ничего не говорит, упоминая лишь о максимальной сосредоточенности и послушании монастырскому уставу. Во всяком случае ясно, что он рассматривает молитву как особую практику концентрации, отличную от иной деятельности, осуществляемой в течение дня. Это контрастирует с другой линией монашеского учения, которая делает акцент на важности заповеди апостола Павла «непрестанно молитесь» (1 Фес 5:17). Идеал непрестанной молитвы нашел свое отражение в рассказе из *Aprophthegmata Patrum*:

³⁰ Евагрий, *О молитве* 4, 1168d.

³¹ *Ibid.* 55–56 1177d–1180a. Перевод А. Р. Фокина.

³² *Ibid.* 117 (ἁμορφία), 120 (ἀναίσθησία). Об «обнаженности» ума см. Евагрий, *Умозрительные главы* I.65, III.5, 15, 21, а также дальнейшие ссылки и обсуждение в Nicholas Gendle, “Cappadocian Elements in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus,” *Studia Patristica* 16 (1985), 379–380. Как замечает Гендл, в этом пункте возможны заимствования у Оригена.

Некогда блаженному Епифанию, епископу Кипрскому, доносились от аввы одной обители, находившейся в Палестине: что молитвами твоими мы не оставляем правила, но с усердием исполняем и в третий, и в шестой, и в девятый часы, и совершаем вечерние молитвы. Он же, уразумев дело, объявил им, говоря: видно, что другие часы дня вы проводите в праздности от молитвы; ибо истинному монаху надобно непрестанно иметь молитву и псалмопение в сердце своем³³.

Как показывает этот рассказ, отцы пустыни понимали молитву прежде всего как постоянную внутреннюю деятельность, которая вербализуется словесной молитвой, но продолжается даже в молчании. Этот монашеский идеал кратко выражен в анонимном изречении: «Если монах молится, только когда стоит на молитве, значит он вообще не молится»³⁴.

Наконец, обратим внимание на еще один момент патристического учения о молитве, который обозначен уже в приведенном рассказе из Древнего патерика: значение сердца как «места» общения с Богом. Такое представление совершенно чуждо греческой философии. В платонической и аристотелевской традициях Бог постигается посредством нуса (*nous*). В стоицизме сердце занимает более заметное место, но даже стоики не придают ему особого значения с нравственной или духовной точки зрения. Однако в Библии сердце играет очень важную роль, имеющую множество аспектов, и большинство представителей патристики следуют в этом направлении. Это особенно заметно в «Духовных беседах», по традиции приписываемых преп. Макарию³⁵. Макарий живо переживает глубину сердца и его способность к добру и злу:

Само сердце — малый сосуд; но там есть змии, там есть львы, там ядовитые звери, там [все] скровища порока, там неровные, там негладкие пути, там пропасти; но там также и Бог, там ангелы, там

³³ *Apophthegmata Patrum*, Collectio alphabetica, Epiphanius 3; quoted by Irénée Hausherr, *The Name of Jesus* (Kalamazoo, 1978), 132. Русский перевод цит. по: Древний патерик, изложенный по главам. 3-е изд. М.: Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 1899. 12, 6. — *Прим. ред.*

³⁴ Evergetinos, *Synagoge* IV; цит. по: Irénée Hausherr, *Name of Jesus* (Kalamazoo, 1978), 133.

³⁵ Сегодня они обычно считаются произведением неизвестного сирийского монаха, который писал в середине — второй половине IV века. (См. Введение к переводу Малонея [Maloney].) Для удобства я буду именовать автора Макарием.

жизнь, там Царство, там свет, там апостолы, там сокровища благодати, там есть все³⁶.

Следуя 2 Кор 3, он говорит, что именно в сердце божественная благодать начертывает законы Духа: «И когда благодать овладевает пажитями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами, ибо там ум и все помыслы души, и все чаяние ее. Поэтому благодать проникает во все члены тела»³⁷. Вспоминая рассказ о трех отроках, которых Навуходоносор посадил в огненную печь, Макарий объясняет, что они спаслись, не испытав вреда, потому что «имели в своих сердцах божественный и небесный огонь», который «явился среди них и удержал видимый огонь от того, чтобы тот сжег праведников или же повредил им»³⁸. Этот акцент на том, что сердце является органом, через который благодать проникает в тело, указывает на психофизический холизм Макария. Этот холизм проявляется и в других аспектах его учения, например в его убеждении, что в момент воскресения ныне сокрытая в душах праведников слава просияет телесно³⁹.

Вернемся к преп. Максиму. Для него существует тесная связь между непрестанной молитвой, преодолением понятийного мышления и преобразованием плотских вожелений посредством аскетической практики. Об этом, в частности, говорится в диалоге «Слово о подвижнической жизни». Когда монах спрашивает о молитве, старец так его наставляет:

Помыслы (νοήματα) суть помыслы о вещах, а из вещей одни — чувственные, другие же — умопостигаемые. Находясь в них, ум [постоянно] вращается в круге помыслов об этих вещах. Благодать же молитвы сочетает ум с Богом, и такое сочетание отделяет ум от всех помыслов. Тогда ум, нагим беседуя с Богом, становится боговидным... Поэтому Апостол и повелевает «непрестанно молиться», чтобы мы, постоянно сочетая ум с Богом, мало-помалу отторгнули бы пристрастие к материальным [вещам]⁴⁰.

³⁶ Макарий Египетский, Духовные беседы 43.7. Русский перевод приводится по изд.: Преп. Макарий Египетский. *Духовные слова и послания*. Пер. А. Г. Дунаева. М., 2002. — *Прим. ред.*

³⁷ *Ibid.* 15.20.

³⁸ *Ibid.* 11.2.

³⁹ *Ibid.* 5.11, 15.38.

⁴⁰ *Слово о подвижнической жизни* 24 (PG 90 929с). Цит. по: *Творения преподобного Максима Исповедника*. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. Пер. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. — *Прим. ред.*

Здесь мы видим соединение поставленной Евагрием цели освобождения ума от помыслов с тем акцентом, который отцы пустыни делают на непрестанной молитве. Для Максима препятствием к такой молитве является не понятийное мышление вообще, а «пристрастие к материальным вещам», которое не позволяет уму всецело устремляться к Богу. В качестве образца истинно непрестанной молитвы он приводит апостола Павла:

А непрестанная молитва есть держание ума во многом благоговении, страстной преданности к Богу и постоянном уповании на Него; она означает доверие Богу во всем — во [всех] делах и обстоятельствах. Расположенный таким образом Апостол говорил: ... «Мы отовсюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся; мы гонимы, но не оставлены; низлагаемы, но не погибаем; всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем» (2 Кор. 4:8–10). Будучи так расположен, Апостол непрестанно молился, ибо, как было сказано, во всех делах и обстоятельствах он уповал на Бога. Поэтому и все святые радовались скорбям, дабы [через них] прийти к навыку божественной любви⁴¹.

Для Максима отрешение от помыслов совершается не на одном только ментальном уровне, ибо является полным изменением направленности энергии души и ее чувств. Оно не может происходить без решительного и упорядоченного действия, равно как и без того переживания радости в самих треволнениях, которое было характерной чертой жизни апостола Павла. Важно обратить внимание на причину этой радости. Павел говорил о себе, что он «носит в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем»; то есть для него страдания, согласные с волей Божией, становятся причиной телесного участия в жизни Христа. Для Максима это является образцом его собственного понимания того преобразования, которое становится следствием направленности энергий и чувств души на Бога. Непрестанная молитва, как он ее понимает, — это не только частный опыт, но и телесное участие в жизни Христа, а тем самым также и проявление божественного присутствия в мире.

Ниже в том же сочинении Максим снова обращается к примеру Павла и других апостолов:

А истинно верующие во Христа и через заповеди всего Его вселившие в себя говорят так: «И уже не я живу, но живет во мне

⁴¹ Слово о подвижнической жизни 25–26 (929d–932b)

Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал. 2:20). Потому страдающие за Него ради спасения всех, как строгие Его подражатели и подлинные блюстители Его заповедей, говорили: Злословят «нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим; хулят нас, мы молим» (1 Кор. 4:12–13)... И из слов, и из дел их обнаружился действующий (ὁ ἐνεργῶν) в них Христос⁴².

Здесь подчеркивается исполнение заповедей, вследствие чего Христос обитает и действует в том, кто их исполняет. Как и в предыдущем отрывке, такое обитание является не просто частным опытом, но тем способом, посредством которого Христос Сам являет Себя миру.

Эти же темы появляются в «Мистагогии», где ударение ставится в особенности на сострадании бедным.

Ничто так легко не ведет к праведности, ничто так не способствует обожению и приближению к Богу, как сострадание, оказываемое тем, кто нуждается в нем, от души, с удовольствием и радостью. Ибо, если Слово [Божие] показало, что Бог нуждается в благодеянии: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25:40), тогда тем более Бог, сказавший это, подлинно явит могущего благотворить и благотворящего богом по благодати и сопричастию, поскольку такой человек благоподражательно воспринял свойство и действие (ἐνέργειαν) Его благодеяния⁴³.

В этом месте признается своего рода «взаимообмен свойства-ми» (*communicatio idiomatum*) между Богом и человеком вследствие божественной любви к человеку и человеческой любви, которая подражает божественной любви. Здесь причастность к божественной «энергии» напрямую связывается с тем, чтобы поступать так, как поступает Бог. Однако инициатива остается за Богом, так как взаимообмен свойств возможен лишь потому, что Бог активно и постоянно берет на Себя страдания человека. Далее читаем: «И если Бог обнищал, снисшедши ради нас, и сострадательно воспринял в Себя скорби каждого... то ясно, что тем более будет богом тот, кто, подражая Богу, своим человеколюбием боголепно врачует скорби скорбящих»⁴⁴. Божественная заповедь заботиться о бедных есть так-

⁴² Слово о подвижнической жизни 34 (940b–c).

⁴³ Мистагогия 24, или Заключение (Recapitulatio) (PG 91 713a–b). Цит. по: *Творения преподобного Максима Исповедника*. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. Пер. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. — *Прим. ред.*

⁴⁴ *Ibid.* 713b.

же и приглашение, так сказать, войти во взаимодействие с действием Бога, любя божественное присутствие в человеке и тем самым участвуя в деле Божиим. Тот, кто так поступает, становится «богом по благодати и сопричастию».

Таким образом, соединение божественной и человеческой деятельности является для Максима путем к тому, чтобы человек обожился, а Бог стал присутствовать в мире. Этот путь — любовь (ἀγάπη), и именно в любви Максим видит подлинный смысл Дионисиева восхождения во мрак. В своем втором письме (о любви) Максим выводит это значение любви из принципа, согласно которому «подобное познается подобным». Вполне в духе Григория Нисского он использует этот принцип, чтобы утверждать, что познание Бога требует состояния богоподобия. Среди характерных черт этого состояния первой является свобода от страстей, которые разрушают единство души; это, в свою очередь, достигается лишь через такую любовь, которая «объединяет произвольную склонность в согласии с природой», возвращая душу к ее естественному и цельному состоянию. Именно такая любовь являет Бога миру.

Через это в обладающих подобным даром проявляется Бог, Который по Своему человеколюбию обретает форму (μορφοῦμενος) соответственно особенности добродетели каждого, и от нее Он воспринимает наименование. Ибо совершенным делом любви и пределом деятельности ее является приуготовление к тому, чтобы путем соотносительного взаимообмена свойства сочетаемых ею (и наименования их) подобрали друг другу, а тем самым чтобы сделать Бога человеком, а человека проявить как бога и провозгласить в качестве такового через единое и неизменное намерение и побуждение обоих по воле. Это мы и обнаруживаем у Авраама и остальных святых⁴⁵.

Поскольку Бог превосходит всякую форму, Он в некотором смысле не имеет Своей собственной формы. Он принимает форму в том, кто разделяет с Ним Его любовь к человечеству и чья воля соединена с Его волей. По существу, это значит краткое воспроизведение (to recapitulate) Воплощения: «чтобы сделать Бога человеком, а человека проявить как бога». Развивая эту тему в *Ambigua*, Максим идет еще дальше и говорит, что «человека и Бога называют примером друг для

⁴⁵ Письмо 2-е, к Иоанну Кубикуларю о любви (PG 91 401a–b). Цит. по: *Творения преподобного Максима Исповедника*. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. Пер. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. — Прим. ред.

друга, и настолько для человека Бог по человеколюбию вочеловечился, насколько смог человек по любви обожить себя для Бога»⁴⁶.

Удивительно, что Максим приводит Авраама (в отрывке из второго письма) в качестве образца взаимообмена свойств. Этот пример находит свое объяснение в *Ambigua*. В Септуагинте новое имя, которое получает Аврам в Быт 17 — Авраам; изменение состоит в добавлении одной альфы. Максим считает ее привативной альфой. Она указывает на то, что Авраам превзошел страстную часть своей души и привязанность к земному, оказавшись соединенным с одним только Богом.

Сей великий Авраам превзошел их [т. е. страстные силы души] и совершенно оставил их, как [он оставил] Агарь и Исмаила, когда ум его смог упражняться в божественных видениях, предвосхищая Исаака (κατὰ τὸν Ἰσαάκ)... Он таинственно сочетался верой со Словом о Единце и, став сообразно ему единовидным (или, лучше сказать, из многих — одним), велелепно всецело соединился единый с Единым Богом, не нося с собой более ни единого следа знания о чем-либо ином из раздробленного, что и являет, как я полагаю, значение данной ему в прибавление к имени буквы «а». Потому и был назван он отцом тех, кто верою приводятся к Богу по удалении от всего того, что после Бога⁴⁷.

Авраам достиг совершенной открытости Богу, потому что верою удалился от всего «того, что после Бога». Таким образом, отсылка к Аврааму в Послании о любви — это напоминание о том, что внутренняя простота, которую описывает Максим, достигается не только посредством дел любви, но и через самоотвержение и аскетическую брань.

В этих отрывках объединены Дионисиево и Евагриевое движение по ту сторону понятий, аскетическая борьба со страстями и деятельная любовь к другим. Для Максима все это составляет единство — до такой степени, что один элемент в отрыве от других является бесполезным и неподлинным. Дионисий уже ясно обозначил, что познание Бога во мраке, по ту сторону понятий не сводится к осуществлению умственных операций отрицания, но представляет со-

⁴⁶ *Ambigua* 10 (PG 91 1113b–c).

⁴⁷ *Ibid.* (PG 91 1200a–b). [Русский перевод А.Р. Фокина. — Прим. ред.] Я перевожу *kata ton Isaak* как «предвосхищая Исаака», так как в то время, о котором говорится в Быт 17, Исаак еще не был зачат. Агарь и Исмаил здесь представляют материальную диаду, которую Максим отождествляет со страстной частью души.

бой живую практику. Однако у него вопрос о природе этой практики остается не проясненным, если только не считать ответом на него то «возвращение», о котором говорится в трактатах об иерархиях. Как наследник многовековой монашеской практики, Максим никогда не ставит под сомнение истинное значение Дионисиева апофатизма. Выйти за пределы понятий — значит освободиться от привязанности к земному, которая искажает чувства и рассеивает ум в молитве. Точнее, это значит освободиться от «неразумной привязанности к телу», которая для Максима является корнем страстей⁴⁸. А это невозможно без постоянного и привычного самоотвержения. Цель такой практики не является просто негативной — она имеет в виду восстановление; цель в том, чтобы «соединить склонности с природой» посредством восстановления в душе ей присущей и для нее естественной любви к Богу. А такая любовь, в свою очередь, находит выражение в любви к ближнему, в особенности к нуждающемуся — но не в смысле туманного гуманизма, потому что именно в этом ближнем следует обнаруживать Бога.

ЛОГОС И LOGOS

Тот акцент, который Максим делает на аскетике и милосердной любви, является практическим измерением более общей темы, им обсуждаемой: участия тела и, разумеется, всего чувственного творения в божественной реальности. Мы уже обращали внимание на психофизический холизм, унаследованный Максимом от Макария и его библейских источников. Максим категорически утверждает, что тело и душу разделить можно только мысленно (ἐπινοίᾳ)⁴⁹. Для него суть аскетической практики не в том, что душа отвергает тело, а в том, что она так заботится о теле, чтобы его «усвоить Богу как сораба»⁵⁰. Одно из наиболее пространств рассуждений на эту тему содержится в *Ambigua* 21. Здесь Максим подробно описывает соотношение пяти чувств и пяти способностей души: зрение есть образ

⁴⁸ См. *Сотницы о любви* II.8, 59–60, III.7–8, 57, а также обсуждение в Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965), 244–262.

⁴⁹ *Ambigua* 7 (PG 91 1100c). Ниже он уточняет это утверждение, допуская их раздельное существование после смерти; однако даже тогда между ними сохраняется некая связь (συῆσις), так как и тело, и душа относятся к конкретному индивиду, возникшему благодаря их соединению (1101a–c).

⁵⁰ *Ibid.* 1092b.

ума, слух — дискурсивного рассудка, обоняние — яростного начала (θυμός), вкус — вожделения, ощущение — жизненной силы. Четыре главные добродетели образуются благодаря переплетению деятельностей, свойственных каждой паре: так, например, благоразумие бывает от соединения вожделения и чувства вкуса, каждое из которых направлено на свой предмет⁵¹. Из этих четырех добродетелей, в свою очередь, через соединение образуются мудрость и кротость, а эти последние вместе порождают самую главную добродетель — добродетель любви. Кумулятивный эффект, который дает этот процесс, состоит в том, что чувства становятся «осмысленными» (λογισθείσας). Наконец, душа и тело оживают вместе, каждая часть свойственным ей образом: «Бог, объемля ее [душу] всю вместе со сращенным с ней телом, соответственно [природе каждого] уподобляет их Себе»⁵².

В другом месте Максим распространяет это холистическое понимание тела и души на все творение. В «Мистагогии» он развивает несколько символических интерпретаций физической природы Церкви. С одной стороны, Церковь может быть уподоблена человеку, и тогда храм — это тело, душа — это алтарь, а престол — ум⁵³. С другой стороны, она подобна целому космосу, и тогда храм представляет собой чувственный мир, а алтарь — умопостигаемый мир. Оба элемента составляют единое целое, и храм есть алтарь в возможности (κατὰ τὴν δύναμιν), а алтарь — храм в деятельности (κατὰ τὴν ἐνέργειαν). Это не две части, отделенные друг от друга, но два способа, которыми существует и может быть постигнут единый тварный мир.

Весь умопостигаемый мир представляется таинственно впечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов (συμβολικοῦς εἶδεσι). А весь чувственный мир при духовном умозрении представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире, познаваясь [там] благодаря своим логосам (λόγοις). Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном — посредством своих впечатлений (τύποις). Дело же их одно и, как говорил Иезекииль, див-

⁵¹ *Ambigua* 21 (PG 91 1248d–1249a). — Имеются в виду четыре основные природные добродетели человека, указанные еще Платоном: благоразумие, мужество, целомудрие и справедливость. См. Платон. *Resp.* 439. — *Прим. ред.*

⁵² *Ibid.* 21 1249c.

⁵³ *Мистагогия* 4.

ный созерцатель великого, они словно «колесо в колесе», высказываясь, я полагаю, о двух мирах⁵⁴.

Два «мира» — это совсем не два мира, но одна и та же реальность, рассматриваемая двумя разными способами. Однако мы неспособны воспринимать эти два «мира» сразу; для этого требуется (как говорит Максим) «символическое созерцание умопостигаемого посредством зримого»⁵⁵.

Максим пространно говорит об этом преобразении чувств в *Ambigua* 10. Здесь он различает три «естественных» движения души: согласно уму, согласно рассудку и согласно чувству⁵⁶. (При этом важно напомнить, что здесь, как и всегда у Максима, «естественное» по смыслу почти противоположно обычному для Запада значению: это слово указывает на то состояние, которое было целью творения и которое может быть восстановлено только посредством милосердия, послушания и аскетической дисциплины.) Умственное движение есть непосредственное постижение Бога таким способом, который ни от чего не зависит и напрямую связан с Его превосходством. Рассудочное движение есть понимание сущего через его причины, через формирующие его рациональные принципы (λόγους μορφωτικούς). Чувственное движение также ориентировано на эти принципы; через него душа, «касаясь внешних вещей, как из неких видимых символов»⁵⁷ запечатлевает в себе [их] смыслы (λόγους), и таким образом сама чувственная способность «восходит посредством рассудка к уму». Другими словами, чувственное восприятие является не какой-то отдельной и обособленной деятельностью, а средством восхождения к непосредственному восприятию Бога. Это происходит через *logoi*, которые являются причинами вещей. И это значит, что некоторым образом постижение *logoi* есть постижение Бога.

⁵⁴ *Мистагогия* 4 (PG 91 669b–c). Ссылки на книгу Иезекииля — 1:16 и 10:10.

⁵⁵ *Ibid.* 2 (PG 91 669c–d).

⁵⁶ *Ambigua* 10 (PG 91 1112d–1113a). См. также различение трех движений души (прямое, круговое и по спирали) в *DN* IV.9, которому, возможно, здесь Максим и следует.

⁵⁷ То, что автор в английском тексте перевел как «символов невидимого», в тексте «Патрологии» Ж.-П. Минья читается как *συμβόλων τῶν ὄρατῶν*. Автор считает, что *ὄρατῶν* — это ошибка и здесь нужно читать *ἀόρατῶν*, поскольку говорить о «символах видимого» в данном контексте неуместно. Однако ничто не препятствует понимать *ὄρατῶν* как прилагательное, то есть «видимых символов». — *Прим. ред.*

Это холистическое понимание восприятия далее усиливается, когда Максим предлагает ряд типологических интерпретаций Св. Писания. Одна из них касается раннего периода жизни Моисея⁵⁸. Согласно Максиму, Моисей являет собой пример человека, который победил страсти посредством аскетического подвига. Фараон — это диавол; дочь фараона, во власти которой Моисей пребывал некоторое время, — это чувства; египтянин, которого Моисей убил «истинной ревностью», — это «египетствующее мудрование плоти». Когда Моисей покидает Египет и становится пастухом в пустыне, то овцы, которых он пасет, — это «помыслы, еще обращающиеся к земле и ищущие вкушения от нее». И он ведет их «сквозь пустыню страстей и лишенное веществ[енных благ] и наслаждений состояние как опытный пастух к горе ведения Бога». Наконец, в завершение своих трудов Моисей встречает неопалимую купину.

[Моисей] удостоится стать зрителем и слушателем неизреченного и сверхъестественного божественного Огня, содержащегося, как в кусте, в сущности сущих, — то есть Бога Слова, Который в последние времена воссиял, как из купины, от Святой Девы и во плоти беседовал с нами⁵⁹.

Бог Слово — Логос — содержится «в сущности сущих». В последние времена это Слово восприняло плоть от Девы Марии. То же Слово присутствует и в природном мире, но чтобы воспринять его, чтобы услышать его провозвестие, нужна аскетическая борьба и как ее результат — свобода от страстей.

Максим говорит о том же в связи с Преображением⁶⁰. Он объясняет, что, строго говоря, преобразился не Христос, когда Его увидели во славе, а ученики, мгновенно получившие возможность увидеть Его таким, каков Он есть на самом деле. «Прежде нежели отложить им жизнь во плоти, они от плоти перешли к духу изменением действий чувств, которое произвел в них Дух, отъявший от сущей в них умственной силы покрывала страстей». Снова речь идет о том, что, прежде чем достичь истинного видения, нужно преодолеть страсти, хотя в данном случае «покрывала страстей» были сняты мгновенно благодаря чудесному вмешательству Духа. Из нескольких смысловых уровней самого видения нас здесь интересует тот, что связан с

⁵⁸ *Ambigua* 10 (PG 91 1148a–d). Цитата ниже — в переводе А. Р. Фокина. — *Прим. ред.*

⁵⁹ *Ibid.* (PG 91 1148c–d). Перевод А. Р. Фокина. — *Прим. ред.*

⁶⁰ *Ibid.* 1125d–1128c.

блистающими одеждами Христа. Максим видит здесь символ «самой твари, которая после устранения прежде обычно являвшегося низменного представления тех, кто ей прельстился и был привязан к одному лишь чувственному восприятию, посредством мудрого многообразия составляющих ее разных видов являет достойную силу создавшего ее Слова, Которое покрыто ею наподобие одежды»⁶¹. Физическое творение является одеянием Слова, и от него исходит Его сияние, которое видят способные видеть.

Ясно, что воспринимать божественный Логос в творении и воспринимать *logoi* как формирующие причины вещей — это одно и то же. Как Максим говорит в «Мистагогии», «в этом Слове единообразно существуют и пребывают, в соответствии с единой и непостижимой простотой, все логосы сущего»⁶². В *Ambigua 7* он объясняет отношение между ними таким способом, который поразительно напоминает Плотина и анонимный Комментарий к «Пармениду».

Если мы абстрагируемся от того высшего и апофатического богословия Логоса, согласно которому Он ни называется, ни мыслится, ни есть вообще ничто из того, что познается вместе с чем-либо другим, как сверхсущественный, а также никому и никоим образом не доступен для причастия, то [окажется, что] Один Логос есть многие логосы, а многие суть Один. Действительно, согласно благолепному творческому и сохраняющему исхождению Один есть многие, а согласно возведению и промыслу, возвращающему и направляющему многое к единому как к вседержительному Началу или Центру, содержащему в себе начала всех [исходящих] из него радиусов и всех их собирающему [во едино], многие суть Один⁶³.

Здесь присутствует та же двойственность, что и у языческих философов-неоплатоников: Логос всецело за пределами и непричастуем и все же становится «многим» через Свое исхождение в сущее, так что даже можно сказать, что Он то же, что и многие *logoi*. Максим поясняет отношение Логоса к творениям с помощью известного образа центра и исходящих из него радиусов. Однако если философы-неоплатоники, как правило, понимали это отношение как результат безличной необходимости, для Максима множественность *logoi* связана с божественной волей. Он ориентируется в данном случае на важное место у Дионисия, который отождествляет первообразы творений не

⁶¹ *Ambigua 10* 1128b–c. Перевод А. Р. Фокина. — Прим. ред.

⁶² *Мистагогия 5* (PG 91 681b).

⁶³ *Ambigua 7* (PG 91 1081b–c). Перевод А. Р. Фокина. — Прим. ред.

только с *logoi* (это традиционный термин), но также с божественными актами воли: «Первообразами же мы называем предсуществующие в Боге в единстве творящие сущность логосы (λόγους) сущих, какие богословие называет предопределениями (προορισμούς) и божественными и благами вожделениями (θελήματα), разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все сущее и предопределил и осуществил»⁶⁴. Максим ссылается на это место как авторитетное свидетельство в пользу его утверждения, что *logoi* суть «предопределения и божественные воления», посредством которых Бог знает творения прежде, чем они приходят в бытие⁶⁵.

Если иметь в виду этот волевой аспект «логосов», то будет ошибкой мыслить их просто как умопостигаемые идеи или индивидуальные сущности. Они суть цели, заложенные Богом в тварные сущие, а значит, смыслы в божественном уме, которым эти сущие соответствуют. Вот почему Максим может считать, что Бог знает свои творения не чувственно и не умственно, но «как Свои собственные воления», а также утверждать, что разумные творения обоживаются по мере своего движения и действия в соответствии со своими *logoi*⁶⁶. Максим старается и отдать должное эмпирической реальности творений в их падшем состоянии, и сохранить свое убеждение в том, что в конечном счете воля Творца не может оказаться неосуществленной. Средним звеном, соединяющим эти два полюса, является свободный выбор разумных творений, в результате которого они движутся либо в направлении полного бытия, что соответствует замыслу Творца, либо в направлении небытия, что является отвержением этого замысла. В весьма пронизательном размышлении о «логосах» Александр Голицын видит в этом движении способ, благодаря которому разумные творения становятся как бы со-творцами самих себя: «Поэтому λόγοι суть наши личные и предопределенные призвания, с которыми мы можем согласиться или

⁶⁴ DN V.8 824c. Об этом отрывке и других источниках Максима (в основном Оригене и Евагрии) см. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 77–78; Golitzin, *Et Introibo ad Altare Dei*, 84–86, 271–273; также наши собственные ссылки на *logos* у Плотина (гл. 4, прим. 16).

⁶⁵ *Ambigua* 7 1085a (cf. 1081a). Блоуэрс и Уилкен (Blowers and Wilken) в этом отрывке *theia thelēmata* перевели как «продукты божественной воли». В таком случае это будут сами твари, тогда как фактически они суть *принципы* творения, совокупно предсуществующие в Логосе.

⁶⁶ *Ibid.* 1080b–c, 1084b–c, 1085b. Понимание божественного знания у Максима, возможно, вдохновлено DN VII.2 869a–c, где Бог знает все сущее как их Причина (хотя Дионисий не говорит именно о божественной воле).

не согласиться, или, лучше (поскольку они остаются по ту сторону, так как их источник — в Боге), с которыми мы можем решить оставаться в процессе согласования, чтобы, таким образом, как бы участвовать в вечном процессе нашего собственного сотворения»⁶⁷.

Ясно, что у Максима *logoi* выполняют во многом ту же роль, что и *energeiai* у Каппадокийцев. Они представляют собой преломленное присутствие Бога в мире, такое, посредством которого Бог являет Себя в Своем творческом акте, а также посредством которого Он может познаваться. В то же время такая функциональная схожесть не должна приводить нас к отождествлению *logoi* и *energeiai*. В тех местах, где Максим употребляет оба этих термина, они с очевидностью указывают на разные вещи⁶⁸. Будет более правильным сказать, что он разделяет понятие Каппадокийцев о божественных *energeiai* на три части: одна указывает на творение (*logoi*), другая — на вечные атрибуты Бога («то, что окрест Бога»), а третья — на деятельность и энергию Бога как то, к чему могут быть причастны творения (для этого случая он сохраняет термин *energeia*). Максим использует термин *logos*, а не *energeia*, потому что хочет подчеркнуть: Бог присутствует в творениях не только как Тот, Кто их создал и поддерживает в бытии, но и как их смысл и цель. Чтобы действительно понять творения, нужно их «слышать», подобно Моисею, который слышал об огне в неопалимой купине как о части того, что ему сказал Бог. Полная речь — которую ни одно из творений не может вполне постичь — это Логос. Для того чтобы настроить свой слух, требуется преобразование восприятия с помощью всех тех средств, о которых Максим не устает говорить: молитва, аскетический подвиг, следование заповедям и деятельная любовь.

Таким образом, хотя Максим и разделил каппадокийское наследие, он сделал это для того, чтобы его развить и обогатить. Пройдет много столетий, прежде чем учение Максима о преобразении восприятия займет прочное место в последующей традиции. Когда это произойдет, основной метафорой будет видение, а не слышание, а

⁶⁷ Golitzin, *Et Introibo ad Altare Dei*, 86; ср. похожую интерпретацию в Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* (Paris, 1996), 120.

⁶⁸ *Вопросоответы к Фалассию* 13 (PG 90 296a); *Ambigua* 22 (PG 91 1257a–b). Я не могу согласиться с Ларсом Тунбергом, что в последнем отрывке Максим «склоняется к тому, чтобы назвать *logoi* энергиями» (*Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor* (Crestwood, N. Y., 1985), 140). В этом месте всего лишь говорится о том, что энергии созерцаются в «логосах».

главным философским понятием — *energeia*, а не *logos*. Наиболее важным элементом этого будущего синтеза станет учение о нетварном свете — и опыт восприятия этого света.

НЕТВАРНЫЙ СВЕТ

После преп. Максима следующим восточным отцом, чьи творения несут на себе философскую печать, был преп. Иоанн Дамаскин (ок. 674–749). Более всего он известен как автор сочинения *De Fide Orthodoxa* («Точное изложение православной веры») — компендиума православного учения, охватывающего главные темы постникеевского греческого богословия, прежде всего такие, как Троица, Христос и таинства. Это сочинение было переведено на латинский язык в 1150 году и послужило образцом для средневековых «сумм теологии» (*summae*). Нас в данном случае интересует отношение Иоанна Дамаскина к традиции Каппадокийцев, Дионисия и Максима. Хотя сам Иоанн стремился просто суммировать то, что было унаследовано от отцов, с точки зрения истории термина *energeia* его труд был важным шагом вперед. В частности, именно у Иоанна различие между сущностью (*ousia*) и «энергией» начинает пониматься в связи с долгой традицией византийской мысли о «нетварном свете». Мы рассмотрим его труд с целью прояснения этой связи⁶⁹.

Как и Каппадокийцы, на которых он в данном случае ориентируется, Иоанн настаивает на непознаваемости божественной сущности. В начале *De Fide* он в целом разделяет божественные имена на привативные и такие, которые указывают на «то, что окрест божественной природы», *ta peri tēn theian physin*⁷⁰. Такое различие мы находим у Каппадокийцев⁷¹. Ниже Иоанн предлагает разделение божественных

⁶⁹ Уже с начала XX века было известно, что значительную часть *De Fide* составляет буквальное заимствование из *De Trinitate* Псевдо-Кирилла Александрийского; в частности, главы I.1–9 соответствуют главам 1–11 of *De Trinitate*, а глава I.11 — главе 12. Я сосредотачиваю внимание на *De Fide* потому, что этот текст был тем каналом, посредством которого это учение стало весьма влиятельным. — В настоящее время трактат *De Trinitate* считается зависимым от *De Fide*, так как он был составлен только в XIV веке. — *Прим. ред.*

⁷⁰ *De Fide Orthodoxa* I.4.

⁷¹ Здесь есть небольшое различие, потому что Иоанн говорит даже о телесных акциденциях как о том, что *peri* сущности тела (I.10), так что в данном случае переводить *peri* лучше как «то, что касается» или «относящееся к», а не «вокруг». От этой разницы немногого зависит, поскольку в любом случае «вокруг» — это только метафора.

свойств на пять отдельных классов. Первое и наиболее подходящее для Бога имя — это ὁ ὢν, Сущий, «ибо Он в самом Себе заключает все бытие, как бы некое море сущности — неограниченное и беспредельное». Второе имя — *theos*, и для него Иоанн предлагает несколько альтернативных этимологий, соотнося его с глаголами, обозначающими божественную деятельность⁷². Затем он снова говорит об этом различии и добавляет еще три класса:

(1) Итак, первое имя показывает Его бытие, но не бытие чем-то (τοῦ εἶναι καὶ οὐ τοῦ τί εἶναι); (2) а второе — деятельность (ἐνεργείας); (3) безначальность же, и нетленность, и несозданность или же несотворенность, и бестелесность, невидимость и подобное показывает то, что Он не есть, то есть что Он не имеет начала бытия своего, и не уничтожается, и не создан, и не есть тело, и невидим. (4) Благодать же, и праведность, и святость и подобное сопутствует Его природе, но не показывает самой Его сущности. (5) Господь же и Царь и подобные [имена] показывают отношение к тому, что Ему противопоставляется⁷³.

Одни имена — относительные, другие — привативные, некоторые «сопутствуют» божественной природе (то есть это те, которые *ta peri tēn physin*), некоторые указывают на «энергию», а одно («Сущий») — на особый способ божественного существования. В этом разделении больше всего поражает, что Иоанн отличает имена, которые сопутствуют природе, от имен, которые указывают на божественную «энергию». Если бы он последовательно проводил это различие, он бы вбил клин между божественной «энергией» и «тем, что окрест Бога». Это означало бы ограниченное понимание сферы «энергии» по

⁷² Эти глаголы *thein* «бежать», *aithēin* «жечь» и *theasthai* «надзирать». О первом см. Платон, «Критил» 397d; о втором — Григорий Назианзин, *Слово* 30.18; о третьем — Григорий Нисский, *О том, что не три Бога*.

⁷³ *De Fide Orthodoxa* 1.9 (Kotter, vol. 2, 32; A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers (NPNF), 9, 12). [Русский перевод приводится по изд.: Творения преп. Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. — Прим. ред.] У Меня этот текст серьезно искажен, потому что там опущено отрицание οὐ («не») в первом случае, и получается, что первое имя *показывает* то, что есть Бог. Переводы Чейза (Chase) и NPNF следуют Миню, а в латинском издании Burgundio присутствует та же ошибка (*primum quidem ipsius esse demonstrativum est*). Это, без сомнения, было причиной того, что Фома Аквинский в принципе неправильно понимал Иоанна Дамаскина, о чем речь пойдет в следующей главе.

сравнению с тем более широким смыслом, который был характерен для Каппадокийцев, и согласие с более узким смыслом, характерным для Максима. Однако далее Иоанн говорит о божественной «энергии» в столь же широком смысле, что и Каппадокийцы. Объясняя, что значит сказать, что Бог присутствует в каком-то месте, он пишет:

Говорится, что и Он [Бог] находится в месте, и где обнаруживается Его действие (ἐνέργεια), то и называется местом Божиим. Ибо Он Сам через все проникает без смешения и всему уделяет свое действие (ἐνέργεια) сообразно со свойством каждой вещи и ее способности к восприятию — я имею в виду естественную и сознательно избранную чистоту... Итак, местом Божиим называется то, которое больше причастно Его действию (ἐνεργείας) и благодати⁷⁴.

Здесь, возможно, божественные *energeiai* — это божественные совершенства (как и у Каппадокийцев), такие как благодать и бытие. Иоанн спешит добавить, что этот способ присутствия никоим образом не подразумевает какого-либо разделения в Боге, ибо Бог одновременно полностью присутствует во всем и полностью все превышает. Это возможно благодаря уникальному способу, свойственному деятельности Бога: «Божество, будучи везде и выше всего, действует (ἐνεργεῖ) одним и простым действием (*energeia*) в разных местах в одно и то же время»⁷⁵. Хотя терминологически Иоанн многим обязан Каппадокийцам, философская тонкость его понимания «энергий» с очевидностью свидетельствует о влиянии Дионисия. Близость к языку Дионисия особенно заметна в таком месте:

Божественное озарение (ἐλλαμψις) и действие (ἐνέργεια), будучи единым, простым и неделимым, и благовидно разнообразясь в делимых вещах, и раздавая всему этому составляющие природу каждого свойства, остается простым, умножаясь в делимых вещах неделимо и делимое сводя и обращая к своей собственной простоте. (Ибо все сводится к Нему и в Нем имеет существование.) И Оно само всем вещам уделяет бытие сообразно с природой каждого; и Оно само есть бытие сущих, жизнь живых, разум разумных и мышление мыслящих⁷⁶.

Это, наверное, наиболее неоплатоническое место в сочинениях Иоанна. Последнее предложение — парафраз описания божественных *proodoi* у Дионисия⁷⁷. Тема исхождения и возвращения также

⁷⁴ *De Fide Orthodoxa* I.13 (Kotter, vol. 2, 38).

⁷⁵ *Ibid.* (Kotter, vol. 2, 39).

⁷⁶ *Ibid.* I.14 (Kotter, vol. 2, 42–43).

⁷⁷ См. в особенности *DN* I.3 589c.

заимствована у Дионисия, однако с важным отличием: то, к чему «все стремятся», и то, что «обращает [их] к своей собственной простоте», — это божественная *energeia*. Отсюда ясно, что для Иоанна божественная «энергия» — это не просто божественная деятельность *ad extra* — направленная вовне, но Сам Бог, причастуемый творениями⁷⁸.

В этом отрывке главным, конечно, является описание того, как божественная *energeia* «умножается в делимых вещах неделимо». В этом отношении все это не более, чем парафраз сказанного Дионисием о божественных *proodoi*⁷⁹. Однако когда на место *proodos* Иоанн Дамаскин ставит *energeia*, он производит фундаментальное изменение. Он замещает — или, лучше, дополняет — образ Бога как Первопринципа в процессе исхождения и возвращения другим образом: Бога, всегда действующего во всем сущем и призывающего его к Себе. В каком-то смысле это не ново; безусловно, Дионисий не нашел бы в этом отрывке ничего, что вызвало бы у него возражения. Новыми в данном случае являются те ассоциации, которые возникают благодаря тому, что Иоанн понимает универсальное присутствие Бога именно как вид деятельности, используя тот же термин, который мы находим в Св. Писании, когда речь идет о дарах Святого Духа и о деятельном соработничестве Бога с человеком. В этом отношении этот отрывок представляет собой возврат к Каппадокийцам, хотя теперь в рамках более систематичного и философского похода.

Наиболее подходящая метафора для того, что присутствует и действует во всем сущем без всякого разделения, — это свет. Поэтому неудивительно, что в последнем отрывке Иоанн говорит о божественной «энергии» как «просиянии», просвещающем все творение. Ранее он использует эту же метафору: «Божество просто и имеет одно простое, благое действие (*energeia*), действуя (*ἐνεργούσα*) все во всем, подобно лучу»⁸⁰. У света — двойное действие: он не только

⁷⁸ Чтобы в данном случае не было никаких сомнений, отметим, что описание божественной «энергии» в последнем предложении приведенного отрывка представляет собой почти дословное повторение описания Бога, данного двумя главами ранее. Бог есть τῶν ὄντων οὐσία, τῶν ζώντων ζῶη, τῶν λογικῶς ὄντων λόγος, τῶν νοερῶς ὄντων νοῦς (I.12; Kotter, vol. 2, 35). Божественная *energeia* есть τῶν ὄντων τὸ εἶναι καὶ τῶν ζώντων ἡ ζῶη καὶ τῶν λογικῶς ὄντων ὁ λόγος καὶ τῶν νοερῶς ὄντων ἡ νόησις (I.14; Kotter, vol. 2, 43).

⁷⁹ См. DN II.5 641d–644a, II.10 649b.

⁸⁰ *De Fide Orthodoxa* I.10 (Kotter, vol. 2, 33).

просвещает другие вещи, но также, посредством такого просвещения, обнаруживает и проявляет их источник. У Иоанна божественные «энергии» выполняют обе функции. Возможно, имея в виду 234-е Письмо Василия, он замечает: «Что Бог, будучи невидим по природе, видимым делается по действиям (*energeiai*), это нам известно из устройства мира и Его управления»⁸¹.

В этих отрывках свет — нечто большее, чем просто удачная метафора. За этим стоит долгая традиция, отождествляющая Бога с истинным светом, по сравнению с которым физический свет — не более чем символ. Еще в Исходе Бог является израильтянам в огненном столпе. Позднее слава (*kabod*) Господня наполняет Скинию и Храм, пребывая в особенности над Ковчегом Завета, и она может погубить тех, кто приступает к святому месту без должного благоговения⁸². В Новом Завете Христос является в ослепительной славе во время Преображения, а Савл временно слепнет от света, из которого с ним говорит Христос⁸³. У евангелиста Иоанна Богослова эта тема находит развитие: в Евангелии от Иоанна о Христе говорится, что Он есть «свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир», а в Первом послании Иоанна прямо утверждается, что «Бог есть свет»⁸⁴. Хотя ясно, что во всех этих местах никоим образом не идет речь о том, чтобы отождествлять Бога с физическим светом, все-таки здесь мы имеем дело не просто с метафорой. Имеется в виду, что Бог есть высший тип света, такой, который просвещает сущее не только физически, но духовно и умственно.

Отождествление Бога со светом имеет большое значение также и в монашеской традиции. Евагрий, с его интеллектуалистским акцентом, говорит, что Бог есть свет, который можно воспринять только очами ума. Он часто говорит о том, что ум (который обладает своим собственным светом) может «смешиваться» с божественным светом⁸⁵. У Макария божественный свет является видимым не только для очей ума, но также и для «очей сердца» и «очей души»⁸⁶. Видение — это не просто пассивное зрелище, но то, что преобразует

⁸¹ *De Fide Orthodoxa* I.13 (Kotter, vol. 2, 40).

⁸² Исх 16:10, 29:43, 40:34–38; Лев 9:23–24, 16:2; III Цар 8:10–11; Ис 6:1–5.

⁸³ Мф 17:1–8 (и параллельные места); Деян 9:3.

⁸⁴ Ин 1:9; 1 Ин 1:5; ср. Ин 3:19–21; 8:12; 9:5; 12:35–36, 46.

⁸⁵ См. Hilarion Alfeyev, “The Patristic Background of St. Symeon the New Theologian’s Doctrine of the Divine Light,” *Studia Patristica* 32 (1997), 229–231.

⁸⁶ Про «очи сердца» говорит и Павел (Еф 1:18).

видящего; душа того, кому даровано такое видение, «делается вся светом, вся — лицеем, вся — оком... благоустраивает ее и украшает [Христос] Несущий, и Ведущий, и Поддерживающий так духовною лепотою»⁸⁷. Хотя отцы-пустынники обычно с осторожностью относились к видениям и явлениям, иногда у них встречаются рассказы о видении божественного света или (чаще) о монахе, который сам излучает такой свет. Может быть, наиболее показательной является история об авве Иосифе:

Авва Лот, посетив авву Иосифа, сказал ему: «Отец мой! По силе моей я исполняю малое молитвенное правило, соблюдая умеренный пост, занимаюсь молитвою, поучением и безмолвием, и, по возможности, очищаю свои помыслы. Что надлежит мне еще сделать?» Старец встал и простер руки к небу; и персты его соделались подобными десяти горящим светильникам. Он сказал авве Лоту: «Если хочешь, стань весь, как огонь»⁸⁸.

Более поздние авторы монашеской традиции, такие как Иоанн Лествичник и Исаак Сириянин, тоже часто говорили о божественном свете, который просвещает и ум, и тело⁸⁹.

Конечно, из такого рода текстов не всегда ясно, как именно понимать тот божественный свет, о котором в них говорится. Возникает по крайней мере два вопроса. Существует ли этот свет во внешнем мире, или же это просто некое впечатление, которое Бог создает в уме? И если справедливо первое, то какой это свет: тварный или нетварный? Первое обсуждение этих вопросов связано не с видением света как личным опытом, а с толкованием тех теофаний, о которых мы узнаем из Св. Писания. Мы уже упоминали об этом. Для Григория Назианзина божественная слава, которую видел Моисей, — это Сам Бог постольку, поскольку Его природа «достигает даже нас». То же самое находим и у Григория Нисского, когда он говорит о свете, излучаемом от неопалимой купины⁹⁰. Согласно Максиму, сияние, исходившее от одежд Христа

⁸⁷ *Гомолия 1.2* [русский перевод приводится по изд.: Преп. Макарий Египетский. *Духовные слова и послания*. Пер. А. Г. Дунаева. М., 2002. — *Прим. ред.*]; см. также Alfeyev, “*The Patristic Background*,” 231.

⁸⁸ *Aprophthegmata Patrum*, Collectio alphabetica, De Ioseph in Panepho 7 (PG 65 229c–d). Русский перевод приводится по изд.: *Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их, собранные Епископом Игнатием* (Брянчаниновым). 3-е изд. СПб., 1891. — *Прим. ред.*

⁸⁹ Alfeyev, “*The Patristic Background*,” 232–233. 89.

⁹⁰ См. выше с. 227–228.

во время Преображения, — это сияние Логоса посреди тварного мира, а сияние Его лика — это «символ» (σύμβολον) божества Христова⁹¹.

Преп. Иоанн Дамаскин, когда писал о Преображении, подчеркивал, что тот свет, который видели апостолы, был не тварной реальностью, а вечной славой Божией. Этот свет физически присутствовал в теле Христа с самого зачатия: «плоть [Христова] прославляется одновременно с приведением ее из небытия в бытие, и слава Божества становится и славой тела»⁹². Как и Максим, Иоанн говорит о том, что в действительности не Христос преобразился, а преобразились ученики, которым вдруг открылось то, что было всегда. В то же время такая теофания никоим образом не отрицает трансцендентную невыразимость Божества. Иоанн приводит аналогию с солнцем: «Так же одно — это солнце, ибо оно есть источник света, на который нельзя смотреть прямо, а другое — это свет, который исходит от него на землю, ибо он видим и на него можно смотреть благодаря действию (ἐνεργεία) Божией премудрости и любви... точно так же и лице [Христа] сияет ясно, как солнце, а свет делает светлыми одеждами, которые становятся блестящими благодаря причастию Божественному свету»⁹³. Хотя он и не развивает эту мысль, ясно, что здесь проводится параллель между божественным светом Преображения и «энергией» Бога, действующей внутри космоса.

Мистика божественного света, которую мы находим у авторов, принадлежащих к монашеской традиции, и теофанический реализм Каппадокийцев, Максима и Иоанна Дамаскина соединяются в текстах преп. Симеона Нового Богослова (949–1022). Более чем кто-либо из ранних авторов, Симеон говорит о видении божественного света как кульминации и цели христианской жизни. Он также идет дальше других, когда живо описывает такой опыт в подробностях. Так, он приводит рассказ об одном ревностном молодом миряnine по имени Георгий:

Однажды, когда он стоял [на молитве] и говорил скорее в уме, чем устами: «Боже, милостив будь ко мне, грешному» (Лк 18:13), внезапно низошло на него свыше обильно божественное озарение и исполнило все то место. Когда это произошло, юноша не осознавал и забыл, что находится в комнате и под кровлей, потому что повсюду виделся ему один свет, и он не знал даже, стоит ли ногами на земле.

⁹¹ *Ambigua* 10 (PG 91 1128a, cf. 1160c). О понятии символа (*symbolon*) у Дионисия см. Perl, "Symbol, Sacrament, and Hierarchy," 313–321.

⁹² *Гомилія на Преображение*, 12 (Kotter, vol. 5, 449–450). Перевод А. Р. Фокина. — *Прим. ред.*

⁹³ *Ibid.* 13 (Kotter, vol. 5, 452).

Он не боялся, что упадет, и ни о чем мирском уже не помышлял, и не приходило ему на ум ничто из того, что обыкновенно бывает в мыслях у людей, носящих тело; но он всецело пребывал в этом невещественном свете, и ему казалось, что и сам он стал светом⁹⁴.

В этом описании есть несколько черт, о которых писали более ранние монашеские авторы: неожиданность, восторг, ощущение тождества со светом. Симеон находится в согласии с более ранней традицией и тогда, когда говорит, что божественный свет можно видеть только умом или «очамя сердца». В то же время, подобно Иоанну Дамаскину, когда тот говорит о Преображении, Симеон подчеркивает, что этот свет физически присутствует в теле. Он пишет в «Гимнах»: «Делай, что Спаситель тебе повелевает — ведь Он это ради тебя претерпел... И тело твое просияет, как и душа твоя. Душа же, со своей стороны, как воссиявшая благодать, будет блистать подобно Богу»⁹⁵. В другом месте он говорит о «верных служителях Христа», которые, «во-первых, наполняются неизреченной радостью, потому что они стяжали в себе самих не мир и не то, что в мире, но Творца всего существующего и Господа и Владыку. Затем они одеваются в свет, в Самого Христа и Бога, всего всем телом»⁹⁶.

Этот «свет Христов» есть Его нетварная слава. Симеон особенно настаивает на том, что свет, о котором идет речь, — «несозданный и пребывает вне всех тварей»⁹⁷. Как и Дамаскин, он не считает, что причастность творений к этому свету каким-либо образом наруша-

⁹⁴ *Слово огласительное* 22.88–98 (Krivochéine and Paramelle, vol. 2, 372). [В русском переводе Слово 56; перевод епископа Феофана Затворника с некоторыми изменениями приводится по изд.: Слова преп. Симеона Нового Богослова. М., 1890. — *Прим. ред.*] Живые подробности этого рассказа позволяют предполагать, что на самом деле этим мирянином был сам Симеон.

⁹⁵ *Гимны* 50.236–246 (Koder et al., vol. 3, 174 [в русск. пер.: Гимн 46]). Цит. по изд.: Божественные гимны Преподобного Симеона Нового Богослова. М., Сергиев Посад: типография И. И. Иванова, 1917 (пер. иеромонаха Пантелеимона (Успенского) с некоторыми изменениями. — *Прим. ред.*)

⁹⁶ *Слова нравственные* 4.260–264 (Dargouzès, vol. 2, 26). [Перевод приводится по изд.: Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж, 1980. — *Прим. ред.*] Другие подобные места см. в Basil Krivochéine, *In the Light of Christ: Saint Symeon the New Theologian (949–1022)* (Crestwood, N. Y., 1986), 185–238; Alexander Golitzin, *On the Mystical Life: The Ethical Discourses, Vol. 3: Life, Times, and Theology* (Crestwood, N. Y., 1997), 81–94; Hilarion Alfeyev, *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition* (Oxford, 2000), 233–240.

⁹⁷ *Гимны* 17.240–241 (Koder et al., vol. 2, 30) [русск. пер.: Гимн 2].

ет божественную трансцендентность. Бог «далек от всякого света, и будучи светлее света и блистательнее сияния, нестерпим для всякой твари»⁹⁸. Парадоксальное утверждение, что Бог в одно и то же время есть свет и превыше света, не ново, ибо это то же самое, что и проводимое Каппадокийцами различие между сущностью (*ousia*) и «энергией», а также учение Дионисия о божественных именах. Симеон однажды отождествляет божественный свет с «энергией» Святого Духа⁹⁹. Но как правило он мыслит так, что Бог «принимает образ» света, при этом оставаясь превыше всех образов: «Бог не является в [каком-либо] очертании или впечатлении, но является как простой, образуемый светом непостижимым, непреступным и безобразным... [Так] являет Он себя ясно, узнается весьма хорошо, видится чисто, невидимый»¹⁰⁰. Для Симеона даже больше, чем для Каппадокийцев и Дионисия, парадокс, согласно которому Бог являет Себя, в то же время оставаясь по ту сторону понятийного мышления, — это непосредственное свидетельство опыта.

ВЕЧНОЕ БОГОЯВЛЕНИЕ

Представление о нетварном свете порождает недоумение потому, что оно подразумевает такое явление Бога, которое не связано с Его отношением к творениям и предшествует этому отношению. Сразу хочется спросить: явление кому? На кого излучается свет? Тот же вопрос можно задать относительно отождествления божественной «энергии» со светом у Иоанна Дамаскина и даже относительно утверждения евангелиста Иоанна Богослова, что «Бог есть свет», если в данном случае речь идет о Боге в Его вечном бытии. Без сомнения, представление о нетварном свете действительно объединяет различие между сущностью и «энергией» (и его корреляты) с теофаниями, описанными в Св. Писании, а также с тем опытом, о котором сообщает Симеон. Пока идея «света», который светит, даже когда нет созерцающих его творений, не получит некоторого содержания, утверждение о существовании такого света остается невразумительным.

⁹⁸ Гимны 38.70–72 (Koder et al., vol. 2, 472) [русск. пер.: Гимн 44]; ср. *Слова нравственные* 11.167–186.

⁹⁹ *Слова нравственные* 5.265–269.

¹⁰⁰ *Catechetical Discourses* 35.201–205 (Krivochéine, vol. 3, 322); ср. *ibid.* 36.202–222, *Слова нравственные* 4.856–867. Русский перевод Слово 90; приводится по изд.: *Слова преподобного Симеона Нового Богослова*. Пер. епископа Феофана Затворника (с изменениями). М., 1890. — *Прим. ред.*

Понятно, что если рассматриваемые нами авторы не обсуждали этого вопроса, нам следует предположить, что они не считали его важным. Причина, возможно, состоит в том, что они разделяли с философской традицией представление, согласно которому Бог не может существовать без «энергии». Для них это представление было и философски обоснованным, и подразумеваемым Св. Писанием. (Имеется в виду библейское учение не только о том, что Бог есть свет, но и о том, что Он есть жизнь и любовь.) Любая столь широко распространенная идея не может вызывать особой дискуссии. В то же время важно обратить внимание на другое: вопрос о том, как действует Бог, в христианском контексте и в языческом контексте порождает разные проблемы. В языческой философской традиции деятельность Бога обычно понималась либо как аристотелевское мыслящее себя мышление, либо как платоновское неумственное самопостижение. В обоих случаях эта деятельность принципиально направлена на себя. Таким образом, для язычества проблема была в понимании того, как Бог может отвечать за бытие сущего помимо волевого акта творения. С точки зрения христианства, божественная «энергия» не является исключительно направленной на себя (что подразумевается представлением, что она есть «свет»), и Бог свободно и целенаправленно творит. Поэтому христианская мысль сталкивается с другой проблемой, а именно, с проблемой понимания того, каким образом вечная деятельность Бога и есть направленный вовне акт самопроявления, и одновременно не зависит от бытия творений.

Восточная традиция, в конце концов, обратилась к обсуждению этого вопроса не в связи с учением о творении, а в рамках учения о Троице. Это неудивительно, потому что именно учение о Троице более всего отделяет христианство от языческой мысли. В предыдущей главе мы говорили о некоторых основополагающих аспектах тринитарного учения Августина и Каппадокийцев. Незатронутым остался вопрос об отношении Сына и Святого Духа. Исходит ли Святой Дух только от Отца или также и от Сына? Любой ответ создает трудности. Если Он исходит только от Отца, тогда возникает непростой вопрос о том, чем именно отличаются Сын и Дух, если иметь в виду, что у них один источник и одна и та же сущность. Означает ли утверждение, что один рождается, а другой исходит, нечто большее, чем просто разницу в словоупотреблении без всякого реального содержания? Кроме того, Св. Писание говорит о Святом Духе как «Духе Христовом» и «Духе Сына»¹⁰¹. Эти выражения подразумевают, что мыслить Сына и Духа

¹⁰¹ Рим 8:9, 1 Пет 1:11, Гал 4:6.

как две параллельные и независимые реальности — значит упускать нечто весьма важное. С другой стороны, полагать, что Дух исходит и от Отца, и от Сына, значит низводить Его в подчиненное положение, так что Он оказывается единственным Божественным Лицом, которое не отвечает за существование других Лиц. Это также входит в противоречие с принципом «единоначалия Отца», то есть с представлением (особенно важным для Востока) о том, что Лицо Отца — единственный источник Божества.

Эти краткие соображения в Средние века стали предметом продолжительных споров. Как известно, одной из причин схизмы между восточной и западной Церквами было расхождение в учении о Троице: на Западе учили, что Дух исходит от Отца «и от Сына» (*filioque*), а на Востоке — что Он исходит только от Отца. Конечно, Кападокийцы писали задолго до того, как возникло это расхождение, и их собственные взгляды были гораздо более гибкими. По крайней мере, одно место у Григория Нисского свидетельствует о том, что он был близок к *filioque*. Он говорит, что Сын — «непосредственно» от Отца, тогда как Дух — «через» (διὰ) Сына; так, он говорит, что «у Сына, несомненно, сохраняется свойство единородности, и нет сомнения, что Дух существует от Отца, потому что посредничество Сына и для Самого Сына сохраняет свойство единородности, и Духа не лишает естественного отношения к Отцу»¹⁰². На первый взгляд этот отрывок довольно странный, так как можно подумать, что посредничество Сына лишает Дух непосредственного (или «естественного») отношения к Отцу. Чтобы разобраться в этом, нужно обратиться к другим текстам Григория.

Из этих тестов явствует, что Григорий отводит Сыну роль собственно не в порождении Духа, но в Его познании. Письмо, приписываемое Василию, но, скорее всего, принадлежащее Григорию, содержит утверждение, что «отличительный признак ипостасного Его [Духа] свойства есть Тот, что по Сыне и с Сыном познается (γνωρίζεσθαι) и от Отца имеет бытие (ὑφ'εστάναι)». И наоборот, Сын есть Тот, «Который Собою и вместе с Собою дает познавать Духа, исходящего от Отца»¹⁰³. Здесь Дух исходит только от Отца, тогда как познание Духа происходит через Сына и вместе с Сыном. Это

¹⁰² Григорий Нисский, *О том, что не три Бога* (GNO III.1, 56). Перевод А.Р. Фокина. Следует отметить, что Григорий Нисский, допуская формулу исхождения Святого Духа «через Сына», не допускал формулы «от Сына». — *Прим. ред.*

¹⁰³ Василий Великий, *Письмо 38.4* (PG 32 329с).

простое различие решительно исключает *filioque*, но при этом учитывает его подспудную мотивацию.

Однако все осложняется тем, что, кроме того, Каппадокийцы оборачивают это отношение, говоря, что познание Сына происходит через Духа. Согласно Василию, «путь познания Бога ведет от единого Духа через единого Сына к единому Отцу»¹⁰⁴. Григорий Нисский утверждает, что вера «прославляет Сына посредством Духа, а Отца — посредством Сына»¹⁰⁵. Может показаться, что идея о том, что Дух познается через Сына, создает трудности — ибо если каждый познается через другого, то как они вообще могут быть познаны? На самом деле трудность существует только в том случае, если мы мыслим их отношения слишком грубо. Григорий предлагает полезную аналогию. Он уподобляет Сына царю, а Духа — миру, которым помазан царь. Смысл аналогии прост: хотя коснуться царя можно только через миро, царь несет на себе миро и никоим образом не познается без него. Таким же образом «намеревающийся прикоснуться ко [Христу] верой, должен сначала встретиться с миром [то есть с Духом] посредством касания, ибо в Нем [Христе] нет ни одной части, которая была бы лишена Святого Духа»¹⁰⁶. Вероятно, подобным образом следует понимать утверждение, что Дух «прославляет» Сына, а Сын одновременно «дает познавать» Духа.

Следует отметить, что в этих отрывках познание Духа через Сына является не просто временным актом, но Его отличительной чертой как Сына. Мы начинаем понимать, что вопрос об отношениях Сына и Духа связан с вопросом о возможности вечного божественного акта проявления. Григорий наиболее полно отвечает на оба вопроса в своем «Большом огласительном слове». Это сочинение начинается с квазифилософского обоснования учения о Троице. Как было бы нечестивым полагать, что Бог существует без Своего Слова, говорит Григорий, так же нечестиво считать, что Слово существует без Дыхания, или Духа (πνεῦμα). И как Слово не является чем-то преходящим и непостасным, так и «о Духе Божиим, сопровождающем Слово и обнаруживающем Его действие (φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν), уразумеваем не дуновение дыхания»¹⁰⁷. Ясно, на что указывает эта аналогия: Дух исходит не *от* Сына, а Он исходит как бы *с* Сыном

¹⁰⁴ Василий Великий, *О Святом Духе* 18 (47) (PG 32 153b).

¹⁰⁵ Григорий Нисский, *О Святом Духе против македонян* (GNO III.1, 109).

¹⁰⁶ *Ibid.* (GNO III.1, 103). Перевод А. Р. Фокина. — Прим. ред.

¹⁰⁷ *Большое огласительное слово* 2 (GNO III.4, 13).

в самом акте, в котором рождается Сын. Однако они различны; Дух есть проводник Слова, а Слово есть содержание Духа. Это означает, что для Духа «прославлять» Сына и для Сына «давать познание» Духа — это не исключительно аспект их временной миссии, но то, что отличает каждого в Его личностном бытии.

Иоанн Дамаскин, излагая учение о Троице в *De Fide Orthodoxa*, отталкивается от «Большого огласительного слова». Он обобщает мысль Григория и делает еще один шаг вперед. В главе I.6–7 он повторяет аргумент, согласно которому Бог не может существовать без Его Слова, а Слово — без Духа, заключая словами Григория о Духе, «сопровождающем Слово и обнаруживающем Его действие». А затем он говорит еще две вещи. Во-первых, что мы должны мыслить Духа как «сущностную силу... исходящую от Отца и почивающую (*ἀναπαυομένην*) в Слове и являющуюся Его выразительницей»¹⁰⁸. За этим загадочным утверждением, которое Иоанн далее не объясняет, стоит традиция толкования тех библейских мест, где говорится, что Дух почил на Христе или пребывает на Нем¹⁰⁹. Взятые изолированно, эти места можно понять как указывающие лишь на ниспослание Духа во времени. Но если их увязывать с утверждением — в сильном смысле — божественности Христа и ипостасного бытия Духа, то их можно рассматривать как описание вечного исхождения Духа¹¹⁰. Очевидно, что такое понимание далеко от *filioque* (которое в то время еще не стало проблемой), так как если Духечно исходит к Сыну, Он не может исходить также и от Сына. В то же время такое понимание далеко и от тенденции мыслить Сына и Духа как независимые друг от друга и не связанные друг с другом. У Иоанна исхождение Духа — это не только движение вперед, к Его существованию, но и то, что имеет личностную цель и направление. Это то, что придает исхождению смысл вечного обнаружения: исходя, чтобы почивать на Сыне, Дух «обнаруживает» Сына и являет Его энергию.

¹⁰⁸ *De Fide Orthodoxa* I.7 (Kotter, vol. 2, 16). Русский перевод приводится по изд.: Творения преп. Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. — *Прим. ред.*

¹⁰⁹ Например, Ис 11:2, Ин 1:32–33.

¹¹⁰ См. José Grégoire, “La relation éternelle de l’Esprit au Fils d’après les écrits de Jean de Damas,” *Revue d’histoire ecclésiastique* 64 (1969), 728 n. 2, где приводятся соответствующие ссылки на Оригена, Дидима Слепца, Кирилла Александрийского, Прокопия Газского, а также на подобные места у св. Григория Чудотворца, Дидима и Псевдо-Златоуста.

Другой момент, где Иоанн идет дальше Григория, — это введение новой аналогии для того, чтобы соединить причинную зависимость Духа от одного лишь Отца и Его вечное проявление через сына. Иоанн пишет:

Мы не говорим, что Дух — от Сына, Духом же Сына Его именуем... И исповедуем, что Он через Сына открылся и был уделен нам (ибо: «дунул и говорил Своим ученикам: примите Духа Святого» (Ин 20:22)); так же как от солнца суть и луч, и сияние, ибо само оно есть источник и луча, и сияния; и через луч нам передается, и именно оно освещает нас и воспринимается нами¹¹¹.

И луч, и сияние получают свое бытие от солнца; но мы непосредственно воспринимаем только сияние, тогда как луч — это то, что сообщает сияние и дает его познать. Иоанн использует эту аналогию, чтобы подтвердить сказанное о Сыне — что Он вечно являет и сообщает Духа, хотя Дух и получает свое бытие от одного лишь Отца.

Заключительная фаза восточной патристической мысли, касающейся вечного явления Духа, связана с именем Григория Кипрского, патриарха Константинопольского с 1283-го по 1289 год. Григорий председательствовал на Влахернском соборе 1285 года, когда Византийская Церковь дала свой окончательный и определенный ответ на вопрос о *filioque*. Его сочинения включают «Томос» с изложением определений собора и серию коротких трактатов, написанных с целью защиты «Томоса» от его критиков, многие из которых считали, что он проявил чрезмерную уступчивость по отношению к латинянам¹¹². Григорий признает, что о Духе можно сказать, что Он существует (ὕπαρχει) через Сына, поскольку Он вечно просиявает

¹¹¹ *De Fide Orthodoxa* I.8 (Kotter, vol. 2, 30–31). — Солнце, луч и сияние — это древнейшая тринитарная аналогия, использовавшаяся еще Тертуллианом. — *Прим. ред.*

¹¹² Краткие трактаты — это «Апология», «Исповедание» и «Об исхождении Святого Духа», написанные в таком порядке приблизительно между 1286-м и 1290-м годами. О деятельности Григория и спорах вокруг собора см. Aristeides Papadakis, *Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289)* (New York, 1983). В книгу включен и английский перевод «Томоса» (р. 155–165). Я обошел молчанием средневизантийских авторов, которые отчасти предвосхитили мысли Григория: Николая Мефонского и Никифора Влеммида. О них см. Gabriel Patacsi, "Palamism Before Palamas," *Eastern Churches Review* 9 (1977), 64–71; Andrew Sopko, "Palamism Before Palamas and the Theology of Gregory of Cyprus," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 23 (1979), 139–147.

от Сына, но отрицает, что поэтому Дух обладает Своим существованием (ἔχειν τὴν ὑπαρξιν) через Сына¹¹³. Разница между «существованием» и «обладанием существованием» в греческом языке ничем не очевиднее, чем в английском, и критики Григория заявляли, что она невразумительна. Чтобы ее отстоять, Григорий прибегает к предложенной Иоанном Дамаскиным аналогии со светом: сияние *существует* через луч, поскольку оно сияет из луча, но оно *обладает своим существованием* непосредственно от солнца¹¹⁴. Григорий также использует эту аналогию, чтобы подчеркнуть, вслед за Григорием Нисским и Иоанном Дамаскиным, тесную связь между происхождением Духа в бытие и Его просияванием от Сына. Явление Духа через Сына вечно; оно сопутствует Его исхождению от Отца, так же как явление света через луч сопутствует исхождению света от солнца¹¹⁵.

Наиболее оригинальным у Григория является акцент на тесной связи между вечным явлением Духа через Сына и временной миссией Духа в мире. Как он говорит, выражение «через Сына» равно применимо к вечному явлению Духа и к Его ниспосланию на творения¹¹⁶. В этом контексте Григорий возрождает учение св. Афанасия Великого о том, что Дух есть *energeia* Сына¹¹⁷. Все это означает, говорит он, что получаемые людьми от Бога блага суть *energeiai* и дары Духа, так что в этом смысле Сам Дух можно именовать «энергией» и даром. В частности, Он есть «энергия» Сына, по той причине, что именно Сын совершает (ἐνεργήσας) эти дары. Далее Григорий добавляет очень важное соображение: «Поскольку Дух исходит от Отца и неразрывно соединен с Сыном, и соприроден и единосущен Ему, именно поэтому Сын дарует, и подает, и посылает Его»¹¹⁸. Другими словами, дарование Сыном даров и «энергий» Духа есть временное следствие вечного исхождения Духа от Отца «через Сына». Для Григория, конечно, вовлеченность Сына состоит не в том, что Он является причиной существования Духа, а в том, что Дух посылается *Сыну* и является *через*

¹¹³ Григорий Кипрский, *Томос* 4 и 11 (PG 142 240b–c, 243c).

¹¹⁴ *Исповедание* PG 142, 251a–b; ср. *Томос* 4 (PG 142, 240b–c) и *Апология* (PG 142, 267a).

¹¹⁵ *Апология* (PG 142, 262d, 266d; цитируется *Письмо* 38.4 Василия); ср. *Исповедание* (PG 142, 250c).

¹¹⁶ *Томос* 4 (PG 142, 240c); *Исповедание* (PG 142, 250b–c).

¹¹⁷ *Об исхождении Святого Духа* (PG 142, 288a–b, цитируется Послание св. Афанасия *К Серапиону* I.20); ср. выше с. 177.

¹¹⁸ *Об исхождении Святого Духа* (PG 142, 288d).

Сына. Таким образом, внутритроичное общение трех Лиц есть причина и основание того, что Дух ниспосылается на творения.

Григорий с особенной ясностью излагает богословие вечного явления, в более завуалированной форме присутствующее у Григория Нисского и Иоанна Дамаскина. Возможно, размышляя над этими вопросами, он имел в виду чисто богословскую тему — спор о *filioque*. Но мы не исказим его мысль, если выведем из нее философское заключение. Мы теперь можем найти ответ на вопрос, каким образом Бог может быть вечно деятельным, так что при этом Он не является ни самозамкнутым, ни определяемым Своим отношением к творениям. Жизнь Троицы есть своего рода движение: Дух исходит от Отца, чтобы почтить на Сыне, и тем самым Он прославляет Сына, являя Его энергию, а также Сам познается через Сына. Конечно, так же верно, что Сын являет Отца, что подразумевается, когда Его именуют «Словом». Таким образом, каждое Лицо Троицы вечно являет себя другим Лицам. Григорий добавляет, что явление Духа через Сына также позволяет творениям участвовать в божественной жизни «через Сына в Духе», причастуя божественным «энергиям». В этом смысле внутритроичное общение Лиц не ограничивается Божеством, но по благодати открыто творениям.

Было бы чистой экстраполяцией связать это внутритроичное движение с нетварным светом. Безусловно, вполне естественно мыслить явление каждого Лица другим Лицам как своего рода сияние. Эта ассоциация еще более уместна, если мы вспомним, что нетварный свет, как и внутритроичное общение Лиц, — это не то, что ревниво оберегается внутри Божества, но то, к чему по благодати могут быть причастны творения. Поэтому нетварный свет можно было бы понять как видимое проявление вечного самодарования Троицы. Если иметь в виду, что Иоанн Дамаскин связывает нетварный свет с божественными «энергиями», то, возможно, все божественные *energeiai* могут быть поняты подобным образом. Это будет походить на что-то вроде платиновской теории двух действий, и тогда внутритроичное движение трех Лиц — это внутреннее действие, а божественные «энергии» — внешнее действие. И важнейшее отличие от платиновской теории будет заключаться в том, что лишь некоторые «энергии» являются необходимыми, тогда как другие — случайными. Такой подход имел бы большое значение в поисках ответа на поставленный в предыдущей главе вопрос о том, каково соотношение между внутренней деятельностью Бога и Его деятельностью в отношении мира, то есть его творением и упорядочиванием.

Сколь бы перспективным ни был такой путь мысли, византийцы им не пошли. Как правило, византийцы не отваживались на богословские новации, разве что под давлением какой-либо настоятельной необходимости. События, которые, в конце концов, подвигли их к прояснению того, как понимать нетварный свет и его связь с божественной «энергией», имели мало отношения к тринитарному учению: речь шла об истолковании библейских теофаний и возможности видеть Бога в настоящей жизни. К этим событиям мы теперь и обратимся.

ГЛАВА 9

ПАЛАМА И АКВИНАТ

Восточная традиция, о которой мы говорили, богата, но в то же время и многогранна. Такие основополагающие термины, как *energeia* и «то, что окрест Бога», употреблялись разными авторами в различных смыслах, а такие понятия, как «непрестанная молитва» и «нетварный свет», приобрели чрезвычайно важное значение, но при этом не делалось никаких попыток включить их в догматический синтез. Без сомнения, одна из причин этого — сильное чувство единомыслия в рамках традиции как целого. Здесь никогда не было неожиданной утраты текстов, или разделения на школы, или же возникновения схоластического метода — всех тех факторов, которые, если бы они имели место, побудили бы некоторых авторов искать недостатки в традиции и подчеркивать свою собственную оригинальность. Византийцы считали само собой разумеющимся, что сказанное Отцами является правильным и законченным, и видели свою задачу в том, чтобы применять эту унаследованную мудрость к современным им проблемам. Как следствие, редко приветствовалась какая-либо новизна как таковая. У такого консерватизма была и еще одна, более глубокая, причина: лежащий в основании этой традиции апофатизм. Зачем произносить речи о Боге, если Он может быть познан лишь посредством практики? С этой точки зрения богословие, каким бы сложным оно ни было, — это, в конечном счете, просто усилия по сохранению «веры, однажды преданной святым». Представление (свойственное, например, Аквинату) о том, что это наука в аристотелевском смысле — то есть такая, предметом которой является Бог, — показалось бы византийцам до странности претенциозным.

Сказанное помогает объяснить, почему восточная традиция не дала богословов такого уровня, как Августин или Фома Аквинский. Под «уровнем» я в данном случае имею в виду широту мышления, оригинальность и влияние, то есть те черты, которые не ценились византийцами. Они ценили верность сложившейся традиции. На Востоке мы встречаемся не с рядом возвышающихся над средним

уровнем гениев, а со своего рода симфоническим движением, в рамках которого роль великого мыслителя выполняет тот, кто собирает и соединяет то, что более отрывочным образом было сказано до него другими. В этой главе нашей задачей будет рассмотрение последнего из таких великих синтезов, а именно синтеза св. Григория Паламы (1296–1359). Сопоставляя Паламу с Аквинатом, я не имею в виду, что они сравнимы как мыслители-систематики: с этой точки зрения Паламу сравнивать с Фомой действительно невозможно. Смысл предлагаемого сравнения — не в том, чтобы сопоставить двух гениев, а в том, чтобы выделить характерные особенности, отличающие традиции, к которым они принадлежали.

Однако такое сопоставление следует начать не с двух сравниваемых фигур, а с блаженного Августина. Именно Августин заложил те основы, которые будут определять западно-христианскую мысль в течение Средних веков. В частности, для того, чтобы разобраться с уникальным сочетанием новизны и традиционализма в том, как Фома Аквинский понимал *esse*, нужно сначала обратиться к соответствующим темам у Августина. Одного этого достаточно, чтобы оправдать экскурс в его богословие. Гораздо более удивительным является то, что и Паламу будет легче понять в свете Августинова наследия, поскольку оказывается, что это был своего рода августинизм (или просто нечто близкое к нему), что побудило Паламу к написанию его собственных богословских трудов. Поэтому мы сначала обратимся к Августину, далее проследим некоторые августиновские темы у Паламы и затем уже будем говорить о Фоме Аквинском.

НОВАЦИИ АВГУСТИНА

Лучше всего рассмотреть понимание Августином *esse*, следуя тому рассказу о развитии его взглядов, который содержится в «Исповеди». Будучи манихеем, он был научен считать Бога неким телом. Обращаясь к этому периоду своей жизни, он вспоминает: «Я не знал другого — того, что есть воистину (*vere quod est*)»; то есть он не знал, «что Бог есть Дух, у Которого нет членов, простирающихся в длину и в ширину, и нет величины: всякая величина в части своей меньше себя, целой... и не является всюду целой, как Дух»¹. Здесь *быть* в самом полном смысле означает быть всецело собой в любом месте, без какого-либо пространственного разделения. Подобный ход мысли естественным

¹ *Исповедь* III.7 (далее ссылки в тексте). Русский перевод приводится по изд.: Богословские труды. Пер. М. Е. Сергиенко. № 19 (1978). — *Прим. ред.*

образом приводит к выводу, что это также означает быть всецело собой в любой момент времени — то есть быть неизменным и вечным. Интуиции такого рода и побудили Августина отойти от своего манихейского понимания Бога как телесной сущности, подверженной изменениям. Исходя из мысли, что быть свободным от изменений лучше, чем претерпевать изменения, он пришел к заключению, что, чем бы Бог ни был в других отношениях, Он должен быть неизменным (VII.1). Однако на этом этапе Августин все еще не мог представить себе нематериальную сущность. Поэтому он пришел к странному компромиссу, считая, что Бог есть неизменное и бесконечное тело, в котором находится конечное творение, как губка — в море (VII.5).

Решающий поворот наступил во время чтения «некоторых книг платоников» (VII.9). Вспоминая этот опыт, он поясняет, что то, что он из них узнал, по сути, содержалось в Прологе Евангелия от Иоанна — конечно, за исключением Воплощения. Это новое озарение, конечно, не ограничивалось представлением о том, что может существовать нематериальная субстанция; суть его была в том, что мудрость обретается благодаря обращению внутрь себя, исследуя душу и то, как она постигает истину. Это явствует из начала следующей главы: «Вразумленный этими книгами, я вернулся к себе самому и... вошел в самые глубины свои» (VII.10). За этим утверждением следует описание того, как, углубившись в себя, Августин обнаружил, что его душа просвещена божественным светом. Теория божественного просвещения (об открытии которого Августин здесь подробно говорит) в данном случае нас не интересует, разве что постольку, поскольку ее изложение подводит к кульминации рассматриваемого отрывка. Осознав, что истина есть в некотором смысле свет, просвещающий душу, Августин задается вопросом: «Неужели же истина есть ничто, ибо не разлита она ни в конечном, ни в бесконечном пространстве?» Полученный им от Бога ответ загадочен: «И Ты возгласил издали: “Я есмь, Я Сущий” (*ego sum qui sum*)». Это, конечно, имя Божие, открытое Моисею в Исх 3:14. Для Августина оно является высшим откровением на его внутреннем пути.

Отметим, что вопрос Августина касается того, как вообще возможна истина, если у нее нет пространственного измерения. Какое отношение к этому вопросу имеет откровение божественного имени? Ответ содержится в понятии, о котором шла речь выше. *Быть* в самом полном смысле — значит быть всецело и полностью чем-то одним, без пространственных или временных разделений. Отсюда следует, что вечный свет истины, просвещающий душу, — то есть форма, в

которой, как считает Августин, он познал Бога, — что этот свет *существует* в самом полном смысле. В следующей главе бытие Бога сравнивается с бытием творений именно на этом основании.

Я рассмотрел всё стоящее ниже Тебя и увидел, что о нем нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что его нет: оно существует, потому что всё от Тебя, и его нет, потому что это не то, что Ты. Истинно существует только то, что пребывает неизменным (*Исповедь* VII.11).

Представление о том, что производные вещи одновременно «существуют и не существуют», известно из Платона. Как таковое противопоставление чувственных предметов и идей, о котором говорит Платон, без сомнения, предполагает два пункта (хотя ими и не исчерпывается), на которых здесь делает акцент Августин: различие между производным и непроизводным, а также между подверженным изменению и неизменным. По существу, Августин применяет это платоновское противопоставление к Богу и творениям.

Безусловно, само понятие о внутреннем восхождении, приводящем к неизменному бытию, восходит к Платону. Далее в книге VII, когда Августин опять говорит об этом внутреннем путешествии, он выражает это таким образом, который указывает прямо на Платона. Он задается вопросом об источнике своих моральных и эстетических суждений, в том числе своей уверенности в том, что неизменное лучше, чем подверженное изменениям. При этом он отдает себе отчет в том, что должен иметь некое знание о неизменном, так как иначе просто не смог бы вынести такое суждение. Это приводит на ум очень близкие соображения о врожденном знании равенства, которые содержатся в платоновском диалоге «Федон»². Завершением этого рассуждения или, точнее, самого путешествия, опять оказывается эпифания бытия: «Тогда приходит моя душа в робком и мгновенном озарении к Тому, Кто есть (*id quod est*)» (VII.17).

Наиболее поразительная особенность августинова понимания бытия, с нашей точки зрения, — это его статичность. Для Августина *esse* — не акт, а состояние, а именно — состояние полной и абсолютной целостности. На этом основании он строит свою строго выверенную метафизику божественной природы. В наиболее сжатой форме

² *Федон* 74а–е. Августин мог читать диалог «Федон» в утраченном переводе Апулея, хотя с уверенностью мы можем говорить лишь о том, что он был знаком с диалогом «Тимей» (в переводе Цицерона); см. Courcelle, *Late Latin Writers*, 168–171.

она выражена в трактате «О граде Божиим» (VIII.6), в главе, посвященной перечислению тех элементов богословия платоников, которые он считает верными. Августин хвалит платоников за то, что они поняли три тесно связанных между собой момента. Первый момент: Бог — прост в том смысле, что каждое из Его совершенств тождественно другим и самому Его бытию. Он объясняет это в связи с совершенствами жизни, мышления, блаженства и бытия:

Для Него не иное — существовать и иное — жить, как будто бы Он мог существовать, не живя; и не иное — жить и иное — мыслить, как будто бы Он мог жить, не мысля; и не иное — мыслить и иное — быть блаженным, как будто бы Он мог мыслить и не быть блаженным; но жить, мыслить и быть блаженным для Него и значит — существовать³.

Это хорошо известное учение о божественной простоте в его августиновской форме. Оно является следствием августинова понимания бытия, ибо, если Бог должен *быть* в самом полном смысле, Он должен быть свободен от любых различий с Самим Собой, не только в пространственном и временном отношении, но и в отношении Своих атрибутов. Как Августин говорит далее в «Граде Божиим», божественная природа «называется простой по той причине, что то, что имеет, и есть Она сама» (XI.10).

Это представление о простоте имеет столь важное значение для нашего дальнейшего исследования, что здесь нужно остановиться и прояснить позицию Августина в рамках его мысли в целом. В трактате *De Trinitate* («О Троице») он предлагает другое, весьма отличное, обоснование этой позиции. Там он говорит, что если бы Бог не был тождествен Своим совершенствам, Он обладал бы ими по причастию, а потому был бы ниже того, чему причастен. В заключение он приходит к выводу, что Бог есть не что иное, как «простая сущность»: «Они [Отец и Сын] суть [вместе] совершенная простая сущность (*summe simplex essentia*), и для Них быть и быть премудрыми — одно и то же... И так как в этой простоте быть и быть премудрым — одно и то же, в ней премудрость есть то же, что и сущность»⁴. Важно обратить

³ *Quod est illi vivere, intellegere, beatum esse, hoc est illi esse.* Русский перевод приводится по изд.: Творения блаженного Августина, Епископа Иппонийского. Ч. 4. Киев, 1905. — *Прим. ред.*

⁴ *О Троице* VII.1.2. Другие места, где идет речь о простоте: V.10.11, VI.7.8, XV.5.7–8, 13.22, 17.29. Русский перевод приводится по изд.: Августин Аврелий. *О Троице*. Пер. А. А. Ташиана. Краснодар, 2004. — *Прим. ред.*

внимание на то, что такой вывод следует не только из развиваемой Августином аргументации, связанной с идеей причастности. Как мы отмечали выше, рассуждения Григория Нисского очень похожи, когда он говорит, что Бог тождествен Своим совершенствам, однако у него эта тождественность относится к уровню «энергии», а не сущности⁵. Причина, по которой аргументация, связанная с идеей причастности, приводит Августина к его собственному пониманию простоты, состоит в том, что он привносит в эту аргументацию свое сугубо платоническое понимание бытия как неделимой целостности.

Но возвратимся к «Граду Божию». Второе, за что Августин хвалит платоников, — это признание ими того, что все вещи должны получать свое бытие от Бога. Платоники поняли, что «всякий вид какой бы то ни было изменяемой вещи, в котором существует все то, что существует, каким бы образом оно ни существовало и какой бы природы ни было, может *обрести бытие* только от Того, Который *существует истинно*, ибо существует неизменно» (VIII.6). Взятое само по себе, это утверждение сбивает с толку, потому что одна только неизменность не предполагает причинно-следственного отношения к другим сущим. Однако из сказанного далее в этой главе становится ясно, что Августин в данном случае обращается к неизменности для того, чтобы обозначить в целом простоту и самотождественность Бога. Мы можем восполнить его аргументацию, напомнив, что в свете этой простоты Бог не просто *обладает* бытием, но *есть* бытие. Как Августин говорит в другом месте, Бог есть само бытие — *ipsum esse*⁶. Поэтому все другие сущие так или иначе должны получать свое бытие от Него. Августин доходит даже до того, что приписывает платоникам признание Бога Творца: «Приняв во внимание эту неизменность и простоту, они пришли к заключению, что Он все это сотворил».

Третья идея, которую он приписывает платоникам: поскольку Бог есть формальная причина тех совершенств, благодаря которым существуют вещи, Он Сам в некотором смысле есть Форма. Августин называет Его «первой Формой» (*prima species*) и относит это открытие к платоникам:

Когда, на их [платоников] взгляд, тело и душа стали представляться то более, то менее прекрасными, а если бы они потеряли всякую форму, то перестали бы существовать вовсе, — они поняли, что существует нечто, в чем заключается неизменная первая Форма, не до-

⁵ См. выше, с. 223.

⁶ *О Троице* V.2.3; *Комментарий на Псалмы* 134.4; *Проповедь* 7.7.

пускающая никакого сравнения; и совершенно справедливо решили, что в ней-то и лежит начало вещей, которое не сотворено, но которым сотворено все (*О граде Божиим*, VIII.6).

Описание первой Формы как Того, «Кем сотворено все» — это аллюзия на Ин 1:3. Ясно, что здесь Августин имеет в виду божественный Логос, второе Лицо Троицы. В другом месте он отождествляет Логос с Истиной и «Формой всего сущего»⁷. С другой стороны, он говорит о том, что божественный ум, или премудрость, содержит множество форм, а именно вечные рациональные принципы (*rationes*), в соответствии с которыми были созданы творения⁸. Таким образом, он, судя по всему, считает, что множество форм может существовать как объединяющее целое в божественном уме. Отсюда следует, что божественную простоту у Августина нужно понимать не подобно простоте платоновского Единого (как иногда считается), но, скорее, как простоту платоновского Ума. Другими словами, когда Августин восхвалял платоников за богословскую проницательность, он имел в виду представление Плотина об Уме⁹.

Важное следствие этого использования Августином неоплатонизма связано с тем, как понимается божественная умопостигаемость. Поскольку Бог есть «первая Форма», а форма есть принцип умопостигаемости, Бог в принципе постижим для ума. Августин смело это утверждает: «Бог имеет отношение к уму, ибо Его можно познавать [умом], а тело — к глазам, ибо его можно видеть [глазами]»¹⁰. Он приводит лишь два условия. Первое: хотя ум может понимать (*intellegere*) Бога, он не может Его постигать (*comprehendere*) в том смысле, что не может схватывать Его всего и сразу как целое. Августин приводит здесь аналогию с видением тела: таким же образом глаз не может охватить сразу все тело, так как не в состоянии сразу видеть его и сле-

⁷ *Об истинной религии* 36.66; ср. *ibid.* 18.35, *О свободе воли* II.16.44–17.46, *Проповедь* 117.3.

⁸ *О граде Божиим* XI.10; *О восьмидесяти трех различных вопросах* 46. В последнем тексте эти *rationes* прямо отождествляются с идеями Платона.

⁹ См. также *О Граде Божиим* X.23, где Ум, о котором говорил Порфирий, отождествляется с Богом Сыном. Возможно, Августин нашел более подходящий для ортодоксальной триадологии вариант неоплатонизма у Порфирия, а не у Плотина.

¹⁰ *Проповедь* 117.5 [перевод А. Р. Фокина]. У Кэри (Phillip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist* (Oxford, 2000), 58) находим блестящее обсуждение важности божественной умопостигаемости у Августина (53–60).

реди, и сзади¹¹. Правда, эта аналогия в данном случае не совсем подходит, потому что тело можно рассмотреть, изменяя ракурс, тогда как в отношении божественной сущности такую возможность Августин, конечно, отверг бы¹². Но принципиальная способность человеческого интеллекта к познанию Бога остается. Второе условие: для достижения такого познания необходимо нравственное очищение и особенно устранение чувственных образов, которые блуждают в душе и не дают ей ясно видеть самое себя¹³. И о необходимости очищения, и о внутреннем родстве интеллекта с Богом Августин говорит в краткой главе, озаглавленной «Об идеях», где весьма обстоятельно обсуждает божественные *rationes*. отождествив вечные рациональные принципы с мыслями в уме Бога, Августин добавляет:

Но разумная душа среди вещей, сотворенных Богом, превосходит все и весьма близка к Богу, когда является чистой; и насколько прилепляется она к Нему любовью, настолько, исполненная и просвещенная от Него светом умозрения, различает эти замыслы (*rationes*), благодаря созерцанию которых становится поистине блаженной. И различает она их не посредством телесных очей, но благодаря тому, что главенствует в ней самой, чем она и возвышается [над всем остальным], то есть посредством своего мышления¹⁴.

Акцент на уме как высшей части души и рассуждение о том, что умственное познание божественных *rationes* делает душу «поистине блаженной», — это предвосхищение учения о *visio beatifica*, блаженном видении. Мы вернемся к этому позже.

Последний вывод, который можно сделать из августиновой метафизики божественной сущности, касается природы откровения. Из сказанного выше ясно, что главным способом откровения (возможно, самым главным) Августин считает видение умом Бога как Истины. Однако существуют и особые явления Бога в истории: непалимая купина, огненный столп, следовавший за израильтянами в пустыне, голубь, сошедший во время крещения Христа, языки

¹¹ *Проповедь* 117.5.

¹² См. Deirdre Carabine, "Negative Theology in the Thought of Saint Augustine," *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 59 (1992), 5–22.

¹³ *De Trinitate* VII.6.11–12, VIII.2.3, X.8.11 (это место во многом восходит к *Энеадам* I.6.9 и, в конечном счете, к диалогу «Федон»).

¹⁴ *О восьмидесяти трех различных вопросах* 46. Русский перевод приводится по изд.: Блаженный Августин. *Трактаты о различных вопросах* / Под ред. А. Р. Фокина. Пер. Д. Смирнова. М., 2005. — *Прим. ред.*

пламени в день Пятидесятницы и многие другие. Как нам к ним относиться? До Никейского собора согласно самому распространенному толкованию все это считалось явлениями Логоса или Святого Духа¹⁵. Такое понимание часто сопровождалось представлением о том, что Сын и Дух в большей степени познаваемы, чем Отец. Однако после того как в Никее было определено, что Отец и Сын единосущны, утверждать различную степень их познаваемости стало невозможно. Решение, принятое на Востоке, было достаточно консервативным. Восточные авторы продолжали толковать ветхозаветные теофании как явления Логоса; однако они ясно давали понять, что Логос выполнял эту роль не в силу какой-либо присущей Ему способности быть видимым, но по той причине, что эти теофании предвозвещали Воплощение, когда Логос стал видимым во плоти¹⁶. Имела место также тенденция рассматривать библейскую «славу Божию» как нетварное проявление божественного присутствия. В седьмой главе мы отмечали важность этой категории для Каппадокийцев¹⁷. Так же поступали и другие экзегеты, понимая библейские теофании как явления божественной славы¹⁸. Судя по всему, применялись оба этих подхода в зависимости от конкретных случаев и с учетом контекста.

Если учитывать все эти обстоятельства, можно лучше понять оригинальность Августина. Касаясь рассматриваемой темы в трактате «О Троице», он отвергает представление о том, что Сын и Дух в большей степени видимы, чем Отец, так как такое представление грешит субординационизмом. Однако он не принимает и тех подходов, которые утвердились на Востоке. Вместо этого он полагает, что те существа, которые были видимы в теофаниях, должны быть творениями: либо ангелами, принявшими видимую форму, либо временны-

¹⁵ См. Edmund Hill, "Introduction," *Saint Augustine: The Trinity* (Brooklyn, 1991), 39–43, где обсуждается эта тема у Иустина Мученика, Иринея, Тертуллиана и Новациана.

¹⁶ См. Steven Bingham, *The Image of God the Father in Orthodox Theology and Iconography and Other Studies* (Torrance, Calif., 1995), 43–49.

¹⁷ См. выше, с. 227–228.

¹⁸ См. Angela Christman, "What Did Ezekiel See? Patristic Exegesis of Ezekiel 1 and Debates about God's Incomprehensibility," *Pro Ecclesia* 8 (1999), 338–363, где приводятся примеры из Евсевия, св. Иоанна Златоуста и Феодорита Кирского. Существует необходимость в подробной истории толкований библейских теофаний восточными авторами.

ми существами, специально сотворенными для этой цели Богом¹⁹. Его рабочая гипотеза заключается в том, что здесь приходится выбирать, идет ли речь о творениях *или же* о непосредственном явлении божественной сущности (что, конечно, недопустимо); третьего не дано.

В сочинении *De Genesi ad Litteram* («О книге Бытия буквально») эта тема получает дальнейшее развитие: тварные теофании разделяются на два типа — телесные и духовные²⁰. Телесные воспринимаются телесными чувствами, как, например, дым и огонь на горе Синай, духовные же происходят посредством прямого воздействия образов на душу, как в случае снов и пророческих видений. Августин к этому добавляет, что существует и третий тип теофаний, не упомянутый в трактате «О Троице»: это умственные теофании, которые происходят совсем без всяких образов. Главные примеры: встреча Моисея с Богом на Синайской горе и восхищение апостола Павла на «третье небо». Августин считает, что в таких исключительных случаях имеет место видение самой божественной сущности, хотя только по той причине, что испытывающий такое видение настолько далеко оставил свое тело, что практически уже оторвался от нынешней жизни²¹. Такое умственное созерцание есть предощущение блаженного видения, которым будут наслаждаться благословенные на небесах²². Примечательно, что в качестве объекта этого созерцания у Августина выступают божественная сущность (*substantia*) и слава (*claritas*), которые он не различает: для него это явно одно и то же²³.

Таким образом, хотя Августин, в конечном счете, допускает, что кроме тварных теофаний может иметь место и непосредственное видение Бога в этой жизни, его главная идея состоит в том, что объек-

¹⁹ О Троице II.5.10–16.28, III.11.21–27. Об этом говорится и в других местах, например: О книге Бытия буквально XI.33.43, XII.4.9; О Граде Божием X.13.

²⁰ О книге Бытия буквально XII.6.15–7.17, 11.22–12.26. 21; *Ibid.* XII.6.15, 26.54–28.56.

²¹ *Ibid.* 34.67–36.69.

²² *Ibid.*

²³ Терминология Августина восходит к Числ 12:8, где Бог говорит о Моисее: «Устами к устами говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и славу [в синод. пер.: образ] Господа он видит». В библейском тексте, который читал Августин, это звучит так: *os ad os loquar ad illum in specie et non per aenigmata, et claritatem domini videt*. Августин понял это в том смысле, что Моисей созерцал божественную сущность (*substantia*), или, что то же самое, божественную славу (*claritas*) (О книге Бытия буквально XII.27.55–28.56; Письмо 147.31–32).

том созерцания должны быть *либо* некое творение, *либо* божественная сущность. Он настолько утвердился в этой идее, что, кажется, не чувствовал нужды в ее обосновании. В основе этой идеи, конечно же, лежит его представление о божественной простоте. Для Августина Бог просто *есть* божественная сущность (*essentia* или *substantia*); поэтому если речь идет о непосредственном созерцании Бога, то это может быть только такое созерцание. Августин пришел к своему пониманию блаженного видения, взяв непродолжительное непосредственное видение, приписанное им Моисею и апостолу Павлу, и распространив его на целую вечность. Такое окончательное видение есть не что иное, как функция ума. Поразительным образом и довольно неожиданно Августин, таким образом, оказывается в согласии с Аристотелем, рассматривая умственное созерцание в качестве конечной цели человеческой жизни. Далее мы увидим, как Фома Аквинский использовал это совпадение точек зрения для того, чтобы интегрировать взгляды Августина и Аристотеля в свою собственную теорию *summum bonum* — «высшего Блага».

ВАРЛААМ И ИСИХАСТЫ

Очевидно, что пропасть, разделяющая Августина и восточную традицию, громадна. Она включает такие основополагающие вопросы, как природа бытия, простота Бога, умопостигаемость Бога и конечная цель человеческого существования. Но, возможно, более поразительным является то, что позиции Августина, о которых мы говорили, смогли стать определяющими для мысли Запада и в то же время не имели практически никакого влияния на Востоке, но при этом ни одна из сторон в течение почти тысячи лет не осознала того, что произошло. Вместо этого споры между двумя сторонами касались таких довольно второстепенных вопросов, как *filioque* и роль папства. Когда же лежащие в основе споров философские различия стали, наконец, осознаваться, это принималось весьма неохотно. Процесс такого осознания начался в рамках внутреннего спора среди самих византийцев. Тот факт, что этот спор выявил, по существу, столкновение между августиновской метафизикой божественной сущности и апофатическим богословием Востока, стало очевидным лишь недавно, когда исследователи прояснили мотивацию обеих сторон. Невольным представителем Запада в этом столкновении стал Варлаам Калабрийский, православный монах, который усвоил некоторые элементы мысли Августина и инкорпорировал их в свое собственное,

довольно своеобразное, богословие. К сожалению, мы ничего не знаем о том, где и какое образование получил Варлаам. Он прибыл из Калабрии в Константинополь около 1330 года²⁴. Там он вскоре обрел репутацию ученого человека и выдвинулся при императорском дворе. В 1335–1337 годах он написал серию «антилатинских трактатов», в которых опровергал учение о *filioque*, используя традиционные аргументы, а также предлагая новые аргументы, суть которых в том, что в учении о Троице не может быть никаких аподиктических доказательств. К такому выводу Варлаам пришел, читая Дионисия Ареопагита. Несмотря на свое название, трактаты Варлаама не обнаруживают хорошего знания современного ему латинского богословия; так, например, создается впечатление, что Варлаам знал об аргументах Фомы Аквинского в пользу *filioque* лишь из вторых рук²⁵. В 1339 году он был послан императором в качестве эмиссара к папскому двору в Авиньоне, и там, несомненно, узнал больше. После осуждения его взглядов в Константинополе в 1341 году он отправился во Францию, где, в конце концов, принял католичество.

События, которые нас интересуют, начались в 1337 году. Тогда Варлаам выступил с нападками на методы молитвы, которым следовали афонские монахи, известные под именем исихастов (от греч. *hesychia* — молчание). Сам по себе термин «исихаст» был не нов; еще с IV века исихастами называли отшельников. Новшеством, которое особенно возмутило Варлаама, было использование в молитве определенных телесных практик. Исихастский метод молитвы состоял в следующем: нужно сидеть, опустив голову так, чтобы видеть область сердца, дышать медленно и, по возможности, неглубоко. Сфокусировав так свое внимание, монах должен в ритме дыхания повторять Иисусову молитву: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»²⁶. Целью такого метода является «сведение ума

²⁴ Эти и другие исторические сведения см. в книге: John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, Second edition (New York, 1974) [русск. пер.: Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997]. Хотя работа Мейендорфа остается весьма значимой, его попытка связать Варлаама с «духом итальянского Возрождения» (р. 42) приветствуется далеко не всеми.

²⁵ Эти трактаты Варлаама не опубликованы, но подробное их изложение содержится в статье: Robert Sinkewicz, "The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian," *Mediaeval Studies* 44 (1982), 181–242.

²⁶ См. Kallistos Ware, "Praying with the Body: The Hesychast Method and Non-Christian Parallels," *Sobornost* 14 (1992), 6–35, где обсуждаются различ-

(*nous*) в сердце», так, чтобы молитва стала актом целостной и неразделенной личности. Никифор Исихаст, один из ранних исихастских учителей, дает такое наставление:

Собрав ум свой к себе, введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца... Как муж некий, бывший в отлучке от дома, когда возвратится, сам себя не помнит от радости, что опять увиделся с детьми и женой, обнимает их и не наговорится с ними: так и ум, когда соединится с сердцем, исполняется неизреченной сладости и веселия... когда ум твой утвердится в сердце, то ему там не следует оставаться молчаливым и праздным, но непрестанно творить молитву: *Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!* и никогда не умолкать. Ибо это, содержа ум не мечтательным, делает его неуловимым и неприкосновенным для прилогов вражеских и каждодневно все более вводит в любовь и воделение Бога²⁷.

Другой автор св. Григорий Синаит, живший в кон. XIII — нач. XIV вв., пишет: «Сдерживай дыхание легких, чтобы не дышать без необходимости, так как слышание вылетающих из сердца вздохов омрачает ум, рассеивает мысли и изгоняет ум из сердца»²⁸. Как показывают эти отрывки, для исихастов «сведение ума в сердце» было одновременно и телесным, и умственным процессом. Несомненно, что исихасты даже не проводили такого различия. Для них и ум, и сердце — это нечто единое и целостное, так что и то и другое обладает чертами, которые мы назвали бы ментальными и физическими.

Когда исихасты говорят о сведении ума в сердце, они имеют в виду не только достижение состояния умственного покоя и сосредоточенности, но и такое преобразование, которое затрагивает все бытие личности. Знаком глубины такого изменения становится тот факт, что Иисусова молитва становится, в конце концов, настолько неотъемлемой частью молящегося, что уже не требует сознательного сосредоточения внимания. Она становится «самодвижущейся», подобной биению серд-

ные более мелкие подробности, как, например, точная вербальная форма молитвы и вопрос о том, является ли дыхание подготовкой к молитве или же (что стало, в конечном счете, нормой) должно ее сопровождать.

²⁷ *О трезвении и хранении сердца* (PG 147 963b–965a). Русский перевод приводится по изд.: Добротолюбие в русском переводе. Доп. Т. 5. 2-е изд. М., 1900. — Прим. ред.

²⁸ *О безмолвии и двух образах молитвы 2* (PG 150 1316b). Русский перевод приводится по изд.: Григорий Синаит, прп. *Творения*. М.: Новоспасский монастырь, 1999. — Прим. ред.

ца и обычному ритму дыхания. Григорий Синаит говорит в данном случае о раскрытии действия (ἐνέργεια) Святого Духа в крещении.

Действие Духа, которого мы таинственно получили в крещении, приобретает двумя способами. Прежде всего следует вообще сказать, что дар [Святого Духа] открывается исполнением заповедей... как сказал подвижник Марк. И поскольку мы совершаем заповеди, постольку явно озаряет нас [Дух] свойственными Ему блистаниями. Во-вторых, Дух Святой является в послушании чрез познание и непрерывное призывание Господа Иисуса, то есть чрез память о Боге... даже у новоначальных молитва есть приснодвижное умное действие (ἀεκίνητος ἐνέργεια νοερά) Святого Духа²⁹.

Представление о том, что благодать, дарованная в крещении мистически (μυστικῶς), становится действенной (ἐνεργῶς) через соблюдение заповедей, было характерно для преп. Марка Подвижника, автора V века, на которого здесь ссылается Григорий³⁰. При этом Григорий, согласовывая это представление с исихазмом, добавляет, что дарованная в крещении божественная энергия проявляется не только благодаря послушанию, но также и в молитве³¹. Сама молитва и есть эта *energeia*, «приснодвижное умное действие Святого Духа». Это утверждение приобретает дополнительную значимость, если мы вспомним, что в восточной традиции божественная *energeia* — это не просто деятельность Бога, направленная *ad extra*, вовне, но Сам Бог, Себя проявляющий. Возможно, поэтому в другом месте Григорий говорит о молитве не как о божественной «энергии», но как о Самом Боге: «Молитва есть... обнаружение крещения... благодать Божия, премудрость Божия, лучше же начало самопремудрости, Божие явление, дело иноков, жительство безмолвствующих, причина безмолвия, признак Ангельского жительства. И что много говорить? Молитва есть Бог, действующий все во всех»³². Сколь бы чрезмерным ни казалось такое высказывание, в нем лишь выраже-

²⁹ О безмолвии и молитве 3 (PG 150 1308a–c).

³⁰ См. Kallistos Ware, “The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk,” *Studia Patristica* 10 (1972), 441–452.

³¹ Хотя в приведенном отрывке Григорий говорит о послушании и молитве как двух способах, благодаря которым проявляется действие благодати, на самом деле эти способы нераздельны, поскольку жизнь исихаста предполагает строгое монашеское послушание. См. также Kallistos Ware, “The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinai,” *Eastern Churches Review* 4 (1972), 9–11.

³² О заповедях и догматах 113 (PG 150 1277d–1280a).

на основополагающая истина, что в молитве, как и в любом добром деле, действует Сам Бог³³.

Другой пример опоры Григория на предшествующую традицию — это его вера в нетварный свет. Хотя он в данном отношении проявляет сдержанность и предостерегает против стремления к видениям ради самих видений, сказанное им достаточно, чтобы понять, что исихастская практика сопровождалась особым опытом света. Очищенный послушанием ум «погружает мысль в свет и сам становится светом»; в молитве ум «делается отрешенным от всего вещественного и световидным, неизреченно во един дух с Богом сочетаясь»; он испытывает «существенное духовное созерцание света» — света, действие которого обнаруживает, что он — от Бога³⁴. Хотя некоторые из этих отрывков можно понять метафорически, указания на действенность света и на его способность приводить к единению с Богом предполагает иное прочтение, близкое к тому реалистическому пониманию божественного света, которое мы находим у преп. Симеона Нового Богослова.

Насколько Варлаам понимал исихазм, остается открытым вопросом. Его знание, по-видимому, ограничивалось сочинениями Никифора и теми сведениями, которые он получил в разговорах с солунскими монахами, называвшими себя исихастами. Кто были эти монахи и что они ему говорили, неизвестно, но Варлаам с негодованием реагировал на то, что считал богохульством и бессмыслицей.

В своих учениях, в которые он меня посветили, они говорили о каких-то диковинных разъединениях и сочетаниях ума с душой, о сожительстве с душой бесов, о различии красных и белых светов, о каких-то умных входах и исходах, происходящих через ноздри вместе с дыханием, о каких-то колебаниях, возникающих в области пупка, и, наконец, о соединении нашего Владыки с душой, происходящем в пупке так, что оно ощущается сердцем с полной достоверностью³⁵.

³³ О молитве см. особенно Рим 8:15–16, 26–27.

³⁴ *О заповедях и догматах* 23, 116, 118, *О молитве* 8 (PG150 1245d, 1281a, d, 1345a); ср. Ware, “Jesus Prayer,” 21.

³⁵ Варлаам, *Письмо* 5 (ed. Schirò, 323–324). [Русский перевод А. Р. Фокина. — *Прим. ред.*] Эта ссылка на красное и белое свечения объясняется в Письме 3, в котором Варлаам пишет, что монахи говорили о свете, «который входит в человека через ноздри и достигает пупка; свете, который, усилившись и излившись вовне, освещает все помещение, если случится ночь; и который является бесовским, если имеет красный цвет, и божественным, если он белый» (ed. Schirò, 292–293).

Независимо от того, насколько это описание продиктовано неправильным пониманием, негодование Варлаама связано с тем, что он принципиально не одобряет использования тела во время молитвы. Для Валаама, так же как для Евагрия и Дионисия, дело обстоит таким образом: поскольку Бог превыше бытия, приблизиться к Нему можно только через очищение ума от понятий. Согласно Варлааму, это означает: вместо того, чтобы сводить ум в сердце, нужно стремиться пре-зойти чувства и тело, достигнув состояния «чистого неведения»³⁶. Он также отвергал претензии монахов на то, что они телесно переживали божественное присутствие и видели нетварный свет. С его точки зрения, нетварной является исключительно божественная сущность³⁷. Он утверждал, что исихасты, заявляя, что видят нетварный свет, на самом деле выступают с хвастливыми и нечестивыми притязаниями на то, что созерцают божественную сущность³⁸.

Взгляды Варлаама настолько далеки от основного направления восточной мысли, что вопрос об их происхождении вызвал оживленную дискуссию³⁹. Естественно подозревать, что, будучи калабрийцем, Варлаам получил схоластическое образование. Нельзя не заметить западные черты в его настойчивых утверждениях, что нетварна одна только божественная сущность; интересно и то, что он посетил папский двор в Авиньоне в 1339 году, через три года после издания папой Бенедиктом буллы *Benedictus Deus*, в которой утверждалось, что блаженные души созерцают божественную сущность непосредственно после смерти. Однако, как я отмечал выше, «антилатинские трактаты» Варлаама свидетельствуют лишь о поверхностном знании схоластики автором, а основные направления спора обозначились еще до посещения Варлаамом Авиньона. Наиболее вероятным источником его взгля-

³⁶ Интеллектуалистская интерпретация Дионисиева апофатизма очевидна в «антилатинских трактатах» Варлаама, а также в его ранней переписке с Паламой и Игнатием Исихастом. См. тексты, которые приводятся в статье: Sinkewicz, "Doctrine," 191, 210–218, 234–236, а также изложение взглядов Варлаама в «Триадах» Паламы (I.2.6, II.2.11).

³⁷ См. Палама, *Триады* III.2.8 и 23, а также частые отсылки к Варлааму в его позднейших сочинениях.

³⁸ Варлаам, *Письмо 3* (изложено в Sinkewicz, "Doctrine," 228–234); Палама, *Триады* II.3.7, 12.

³⁹ См. обзор и ссылки в статье: Robert Flogaus, "Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of Fourteenth Century Byzantium," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42 (1998), 4–8.

дов являются не современные западные авторы, а трактат Августина «О Троице», который Варлаам читал в греческом переводе Максима Плануда⁴⁰. Мы видели, что для Августина первостепенное значение имела альтернатива: теофания должна быть либо явлением божественной сущности, либо творением. Та же дихотомия определяет реакцию Варлаама на исихастов. Представляется вполне возможным, что Варлаам разделял и философские основания позиции Августина, а именно его понимание божественной простоты. Об этом понимании Варлаам, конечно, был хорошо осведомлен, поскольку оно ясно обозначено в трактате *De Trinitate*.

Таким образом, Варлаам стал первым, кто осознал принципиальную несовместимость августинова богословия божественной сущности и исихастского богословия нетварного света. Верно, что он, скорее всего, отверг бы любое причисление его к последователям Августина, предпочитая обосновывать свою позицию, по крайней мере публично, исключительно ссылками на Дионисия. Однако с точки зрения философских воззрений, лежащих в основе его взглядов, это было бы лишь индивидуальной особенностью. Но как бы он ни спотыкался об это, все-таки таким образом была поставлена серьезная проблема.

ПАЛАМИТСКИЙ СИНТЕЗ

Самым выдающимся оппонентом Варлаама, человеком, благодаря которому исихастский спор стал поворотным моментом в восточной традиции вообще, был св. Григорий Палама — лидер афонских монахов. Он жил на Святой Горе отшельником, в воскресные дни и в праздники отправляясь на богослужение в Великую Лавру, древнейший из афонских монастырей. Свою литературную деятельность он начал в середине 1330-х годов, написав несколько сочинений, посвященных монашескому благочестию, и два «Аподиктических трактата» в защиту православной позиции по вопросу об исхождении Святого Духа. Знакомство Паламы и Варлаама началось в процессе задушевной переписки, в которой речь шла о том, возможно ли аподиктическое

⁴⁰ Об этом свидетельствуют ссылки на Августина в «антилатинских трактатах»; см. Flogaus, "Palamas and Barlaam," 10–13. Говоря о влиянии Августина на Варлаама, я следую Иоанну Романидису (John Romanides, "Notes on the Palamite Controversy and Related Topics," *Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960), 193–202) и Александру Голицыну (Alexander Golitzin, "Dionysius the Areopagite in the Works of Saint Gregory Palamas," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46 (2002), 189–190).

доказательство в отношении проблемы *filioque*. Однако когда Варлаам напал на исихастов, Палама решил, что должен встать на их защиту. Наиболее оригинальное и фундаментальное произведение Григория Паламы — «Триады в защиту священно-безмолствующих», обычно просто именуемые «Триадами» (1338–1341). Он одержал временную победу, когда Варлаам был осужден на соборе в Константинополе в 1341 году. Затем он столкнулся с нападками в свой адрес со стороны своего собственного ученика Григория Акиндина, который выступил не против исихазма, а против различения сущности и энергий, которое проводил Палама, защищая исихазм⁴¹. В период с 1341 по 1347 гг. Палама написал несколько сочинений, посвященных этому различению, среди которых «Собеседование православного с варлаамитом», «О единении и различении», «О божественных энергиях и причастности им», а также окончательный систематический труд «Сто пятьдесят глав». Он снова одержал победу на соборе в Константинополе в 1347 году и вскоре после этого был назначен на архиепископскую кафедру Фессалоник, которую занимал вплоть до своей смерти. Заключительная стадия спора приходится на 1347–1351 годы, когда его оппоненты объединились под водительством историка и философа Никифора Григоры⁴². И все же в 1351 году состоялось окончательное торжественное соборное признание проводимого Паламой различения. В дальнейшем исихазм и его паламитская интерпретация стали официальным богословием в православном мире, включая не только Византию, но также Россию и другие славянские страны⁴³.

«Триады» начинаются с тех правил, касающихся молитвы и аскетической практики, которые столь раздражали Варлаама. С точки зрения Паламы, «сведение ума в сердце» — это неотъемлемая составляющая хранения помыслов, что является существенным для традиционной аскетики. Ум, «рассеянный по внешним ощущениям», следует вернуть обратно в сердце как в «главный телесный орган»

⁴¹ Об Акиндине см. *Letters of Gregory Akindynos*, ed. and trans. Angela Constantinides Hero (Washington, D. C., 1983); *Gregorii Acindyni Refutationes Duae*, ed. Juan Nadal Canellas (Turnhout, 1995).

⁴² Сочинения Григоры см. в *PG* 151.

⁴³ См. Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453* (New York and Washington, 1971), 301–308, 336–343 [русск. пер.: Оболенский Д. *Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов*. М.: Янус-К, 1998]; John Meyendorff, *Saint Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (Crestwood, N. Y., 1974).

и «престол благодати»⁴⁴. Здесь мы узнаем холизм таких авторов, как Макарий и Максим. Палама защищает психосоматические методы исихастов как полезные (хотя и несущественные) потому, что они на внешнем уровне отражают это внутреннее движение возвращения. Молящийся, останавливающий свой взор на груди или на пупке, «и силу ума, изливающуюся из глаз, благодаря такой форме тела тоже введет внутрь сердца» (I.2.8). Такая молитва собирает ум не только внутри тела и сердца, но также и внутри себя самого, возвращая его к своей истинной функции как проводника Духа. Результатом становится преобразование всего человека, тела и души:

Потому что как у одержимых чувственными, гибнущими наслаждениями сила душевного желания вся целиком опустошается в плоть, из-за чего они полностью становятся плотью... так у восходящего к Богу и привязавшихся душой к Божией любви даже плоть, преобразившись, тоже возвышается и тоже вкушает общение с Богом, сама делаясь Божиим владением и местожительством (*Триады* I.2.9).

Вот аргумент в пользу «тех невыразимых действий [энергий], о которых мы говорим, что они совершаются в телах священных безмолвников, посвятивших всю жизнь исихии». Палама уподобляет эти энергии чудодейственной силе мощей, или подаванию Духа через возложение рук, или сиянию лица св. Стефана в момент его мученичества. Подводя итог, он пишет: «Духовная благодать, перейдя через посредство души на тело, дает ему тоже переживать божественные страсти» (II.2.12).

Свет, который созерцали исихасты, Палама отождествляет со светом, сиявшим вокруг Христа в момент Преображения. Это не тварный символ, а «одежды их обожения» и предвкушение того света, который будет озарять спасенных в вечности (*Триады* I.3.5, 26). Он «в нас выше нас», и о нем из опыта известно, что он существует, хотя опыт этот и невыразим (I.3.4). Возрастание в видении света бесконечно, так как каждое озарение дает созерцающему способность воспринять больше (I.3.22, II.2.11). По существу, этот свет есть вечная и нетварная слава Божия: «В своей сверхъестественной силе Бог одновременно и целиком пребывает в Себе и целиком живет в нас, передавая нам таким образом не Свою природу, а Свою славу и сияние» (I.3.23). Эта слава справедливо именуется божественностью, «богоначалом» и Богом, хотя Палама (ссылаясь на Дионисия) добавляет, что Бог превос-

⁴⁴ *Триады* I.2.3; далее ссылки в тексте. Русский перевод приводится по изд.: Григорий Палама. *Триады в защиту священно-безмолствующих*. Пер. В. Вениаминова [В. В. Бибихина]. М.: Канон, 1995. — *Прим. ред.*

ходит даже это. Свет созерцается не посредством чувствующей силы, но умом (*νοῦς*) посредством телесного зрения (I.3.27). Однако приписывание такого видения уму не означает, что этот свет есть умопостигаемый объект; сам ум становится подобен свету, так что «с помощью света отчетливо видит свет же, возвышаясь не только над телесными чувствами, но и над всем познаваемым» (I.3.9)⁴⁵.

Обращаясь к теме, близкой Дионисию и Максиму, Палама добавляет, что этот свет воспринимается только при условии «успокоения всей деятельности ума» (I.3.17). Он подчеркивает, что такое успокоение не является просто следствием умственного акта отрицания, ибо в таком случае оно зависело бы от нас и не было бы даром благодати. Те, кто созерцают свет, обретают Дух Божий вместо ума, что достигается только благодаря долгому послушанию, завершающемуся очищением сердца, а также молитве, достигающей чистой молитвы (I.3.18). Заимствуя идею преп. Исаака Сирина, Палама говорит о том, что нам даны два душевных «ока», и одним мы видим творения и отсюда заключаем о благодати Бога, другим же непосредственно созерцаем божественную славу. Если видение первого ока связано с умозаключениями, то видение второго — с верой и соблюдением заповедей (II.3.15–16).

Хотя Палама отрицает, что свет есть тварный символ Бога, он допускает, что он есть *природный* символ. Природный символ всегда сопровождает то, что он символизирует и от чего зависит его существование, как заря сопровождает восход солнца и тепло — жгучую силу огня (*Триады* III.1.14). В силу этой внутренней связи о символизируемом предмете можно сказать, что он «становится» своим природным символом, хотя и остается единым: «Жгучая сила огня, выставляя своим собственным символом доступное чувству тепло, делается, понятно, символом самой себя, всегда имея это тепло с собою, но все равно оставаясь единой и сама не претерпевая никакого раздвоения» (III.1.20)⁴⁶. Подобным образом предмет может познаваться через свой

⁴⁵ Согласно Паламе, *nous* обладает двумя способностями: постигать *noēta* («умопостигаемые сущности») и соединяться с реальностями, которые выше него (I.3.45, цит. Дионисия, *DN* VII.1 865c). Помимо своих неоплатонических источников это различие также соответствует библейскому понятию обновления ума (Рим 12:2; Еф 4:23). Уже у Климента Александрийского Бог превышает, чем *noēsis* («мышление»), и в то же время может постигаться посредством *noēsis* в случае его чистоты (*Строматы* V.11).

⁴⁶ Сказанное здесь Паламой вдохновлено замечанием Максима, что в Воплощении Бог «становится Своим собственным символом», *Ambigua* 10 (PG 91 1165d).

символ, в то же время оставаясь недоступным причастию, как жгучая сила огня познается через его тепло, сама по себе оставаясь не причастуемой. В этом смысле Палама истолковывает не только созерцаемый исихастами свет, но и «то, что окрест Бога», о чем говорит Максим как о природных символах божественного (III.1.19).

Именно в поиске термина, который мог бы быть использован применительно как к свету Преображения, так и к «тому, что окрест Бога», Палама и приходит к понятию *energeia*. Прочитав различные тексты, подтверждающие его понимание нетварного света, он добавляет: «И как не уличить тебя в приравнении Бога к твари, когда ты объявляешь тварными Его сущностные энергии? Ведь никто из имеющих разум не скажет, что сущностная благость и жизнь есть сама сверхсущая сущность Бога» (*Триады* III.1.23). Этот выбор термина вполне естественен, поскольку и свет, и «то, что окрест Бога» суть реальности, которые могут познаваться творениями и к которым они могут быть причастны. Полемизируя с Варлаамом, Палама утверждает, что обожение — это не усовершенствование нашей разумной природы, но энергия Бога. Он объединяет эту Павлову тему с учением Каппадокийцев о том, что божественные имена суть имена энергий: «Поскольку обоживающий дар Духа есть энергия Бога, а Бог получает именование от Своих энергий, ибо Его сверхсущность безымянна, то заключайся обожение только в добродетели и мудрости, Бог, чья энергия обнаруживалась бы только в мудрости и добродетели, не назывался бы Богом» (III.1.31). Он развивает эту мысль, обращаясь к сочинениям св. Василия и говоря о том, что, согласно Василию, обоживающая энергия пребывает в обоженных так, как искусство — в художнике и сила зрения — в здоровом оке (III.1.33)⁴⁷. Это позволяет ему прояснить, что имел в виду Дионисий, когда говорил о прекращении умственной деятельности. Приводя в пример апостола Петра в день Пятидесятницы, который, хотя и был исполнен Святого Духа, мог видеть окружающих и говорить с ними, Палама утверждает, что воздействие энергий Духа не приводит к утрате обычных познавательных сил, просто умственные действия «остаются позади» (III.1.36).

Таким образом, Палама вокруг одного понятия *energeia* объединяет целый ряд тем, которые ранее рассматривались более или менее обособленно: нетварный свет, «то, что окрест Бога», учение Каппадокийцев о божественных именах и характерное для Павла и Каппадокийцев понимание присутствия Святого Духа. Все это следует

⁴⁷ Василий Великий, *О Святом Духе* 26 (61), см. выше, с. 232.

рассматривать с точки зрения проявления Бога через Его нетварные энергии. Особенно показательно сочетание первой и последней из этих тем. Поскольку Палама понимает вселение Святого Духа в форме (по крайней мере у исихастов) причастия нетварному свету, под «энергией» он должен иметь в виду не только деятельность или действие, но божественную силу и присутствие, воспринимаемые очищенными чувствами. Именно поэтому я перевожу употребляемое им слово (по крайней мере в большинстве случаев) как *энергия*, хотя, конечно, не нужно забывать и другие его коннотации.

В свете проводимого им различения между божественной сущностью и энергиями Палама отвергает утверждение Варлаама, согласно которому лишь божественная сущность безначальна. Никакая сущность невозможна без своих сил, или «природных энергий», а потому и применительно к Богу эти последние также являются безначальными (*Триады* III.2.6). То же самое верно и в отношении «того, что окрест Бога», или того, о чем Максим говорит как о Его нетварных делах: предведение, воля, промысл и самосозерцание, так же как бытийность (*ὄντότης*), бесконечность, бессмертие, жизнь, святость, добродетель и все, что «сущностно созерцается при Боге» (III.2.7, ср. III.3.8). Все это нетварно, но ни одно из перечисленного не есть сущность Бога, ибо Бог превосходит все это как Причина. К тому же, хотя все это нетварно, по крайней мере одно (предведение) будет иметь конец, а кое-что, например акт творения, имеет и начало, и конец.

Утверждая это, Палама отмечает некоторую двусмысленность в употребляемых терминах: «Если не у творческой силы, то у ее осуществления (*πράξεως*), то есть у направленной на сотворяемое деятельности (*ἐνέργεια*), были начало и конец» (*Триады* III.2.8)⁴⁸. В данном случае мы никак не можем перевести *energeia* как энергия; Палама имеет в виду не то, что есть конец у божественной энергии, направленной на сотворяемое, но что есть конец у божественной деятельности сотворения. Это место также показывает, что Палама иногда отличает божественную *energeia* от соответствующей *dynamis*, особенно когда *energeia* имеет временные границы. В другом месте он замечает, что, строго говоря, *energeia* — это использование (*χρησις*) *dynamis*⁴⁹. В то же время, следуя традиционному словоупо-

⁴⁸ См. также *Главы* 130. В обоих местах приводится цитата из Быт 2:3 «Бог... почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал». Идея о том, что предведение будет иметь конец, заимствовано из приписываемой св. Василию Великому четвертой книги трактата *Contra Eunomium* IV.2 (PG 29 680B).

⁴⁹ *О божественных энергиях* 23.

треблению, особенно у Дионисия, он обычно использует оба этих термина как эквивалентные.

Есть еще одно традиционное представление, которое Палама включает в понятие *energeia*: это божественные *logoi*. Варлаам утверждал, что между божественной сущностью и творениями нет никакой бытийности (ὄντοτης). Палама же возражал, что в таком случае творения должны будут существовать через причастность божественной сущности, так что сама божественная сущность окажется бытийностью творений — идея, которая была для него равносильна пантеизму (*Триады* III.2.23). Поэтому он заключает, что должно быть нечто «между» божественной сущностью и творениями, а именно — логосы (*logoi*) вещей, которые предсуществуют в божественном уме и в соответствии с которыми сотворено все сущее (III.2.24). Как и у Максима, эти *logoi* одновременно едины и множественны, а множественны, конечно, в соответствии с причастными им; они суть то, посредством чего трансцендентная божественная сущность «размноживается при исхождении» (κατὰ τὰς προόδους πολυπλασιαζομένη — III.2.25). В противовес Платону, который считал их самостоятельными сущими, Палама говорит о них как о божественных предопределениях (προορισμούς), предведениях (προγνώσεις) и волениях (θελήματα) — то есть языком, заимствованным у Дионисия и Максима (III.2.26). К этому он добавляет, что через них как через «сущетворящую силу и первообразную и всеовершительную энергию» познается и воспринимается Бог (III.2.25). Таким образом, он понимает *logoi* как энергии, связанные именно с творческим актом Бога.

Это отождествление позволяет Паламе соединить описания божественных *logoi* у Максима со своим собственным пониманием видения нетварного света. Свет, который видят исихасты, бесконечен, и один святой удостоился увидеть, «что все сущее в мире как бы объято одним лучом» (*Триады* I.3.22)⁵⁰. Ниже он приводит слова Максима о том, что «удостоившийся пребывать в Боге неким простым и нераздельным знанием узнает все предсуществующие в Нем начала (*logoi*) сущего» (III.3.10). Сказанное в этих отрывках указывает на то, что видение божественных *logoi* и видение нетварного света — это почти

⁵⁰ Этим святым был, вероятно, преп. Венедикт Нурсийский, о котором св. Григорий Великий писал, что тот видел божественный свет (*Собеседования* II.35). Палама знал это сочинение Григория в греческом переводе св. папы Захарии. См. Emmanuel Lanne, "L'interprétation Palamite de la vision de Saint Benoit," *Le Millénaire du Mont Athos, 963--1963* (Belgium, 1963--1964), vol. 2, 21--47.

одно и то же, или, по крайней мере, последнее включает в себя первое. Интересно, что Палама не упоминает об учении Максима, согласно которому вместе *logoi* представляют собой единый Логос (или, по крайней мере, пребывают «в» Логосе)⁵¹. Причина этого, судя по всему, состоит в том, что если *logoi* относятся к божественным энергиям, их уже нельзя отождествить с каким-либо одним из божественных Лиц.

Отнеся энергии к «реальности» между божественной сущностью и творениями, Палама вынужден столкнуться с возражением Варлаама и Акиндина, согласно которому он подрывает представление о божественной простоте. Ответить на это возражение — такова была главная цель его позднейших работ. Он вторит Дионисию, утверждая, что Бог «одновременно есть единое и неединое благочестивым образом, и Он то и другое согласно многим и различным способам. В самом деле, Он неединое по превосходству как сущий превышает единого и определяющий само единое»⁵². Хотя Бог есть сама простота, простота является не Его сущностью, а, скорее, божественной энергией⁵³. Палама также прибегает к некоторым известным неоплатоническим аналогиям, чтобы проиллюстрировать то, что Бог представляет Собой единство во множестве: Бог не более множествен по причине Своих сил, чем душа — по причине ее сил, или чем центр окружности — по причине обладания силой испускать из себя радиусы окружности⁵⁴.

Трудность здесь в том, что в случае божественных энергий множественность относится не только к силам, но и к «реальностям», к которым могут приобщаться творения. Речь идет не только о потенциальной, но и о вполне актуальной множественности. К счастью, Палама приводит еще две аналогии. Одна такая: божественная сущность относится к своим энергиям, как солнце — к своим лучам; другая: сущность относится к энергиям, как ум — к различным элементам знания⁵⁵. Здесь соотношение единства и множества — это не отно-

⁵¹ См. выше, с. 272.

⁵² *О божественных энергиях* 2–3 [перевод А. Р. Фокина]; ср. Дионисий, *О божественных именах* II.4 641а; *Мистическое богословие* 5 1048а.

⁵³ *О божественных энергиях* 21; *Собеседование православного с варлаамитом* 36, 55.

⁵⁴ Душа: *Триады* III.2.5, *Собеседование* 54, *Главы* 34; окружность: *Триады* III.2.25.

⁵⁵ Солнце: *О божественных энергиях* 32, *О божественном единении и различении* 28, 30; ум: *О божественных энергиях* 5, *О божественном единении и различении* 18, *Собеседование* 40, *Главы* 81.

шение сущности к ее силам, а отношение сущности к ее столь же актуальным проявлениям. Как отмечает Палама, мы узнаем солнце и к нему приобщаемся именно через его лучи, и подобным же образом ум непричастуем по своей сущности, но причастуем согласно тому, что он знает (*κατ' ἐπιστήμην*). Конечно, лучи и элементы знания не существуют помимо солнца и ума, но так и должно быть. Хотя божественные энергии суть «реальности», они не являются самостоятельными существами (*ὑποστάσεις*). Наоборот, они «воипостасны» в двух смыслах: как устойчивые и постоянно сущие и как существующие лишь в другой ипостаси⁵⁶.

По существу, Палама утверждает, что обладание множеством сил — это признак не сложности, а простоты. Именно поэтому самыми простыми из материальных вещей являются четыре стихии, содержащие в себе самое большое разнообразие сил, а бестелесные сущие еще проще. Действительным признаком сложности является подверженность изменениям: «Не действие и не энергия (*τὸ ἐνεργεῖν καὶ ἡ ἐνέργεια*), а претерпевание и страдание производят сложность»⁵⁷. Суть этого принципа в том, что если нечто приобретает новое качество вследствие того, что испытало воздействие, это качество приходит как бы «извне», а потому является новым элементом по отношению к бывшему ранее⁵⁸. А поскольку Бог лишь действует и не испытывает воздействия, Он прост в высшей степени.

Таким образом Палама синтезирует в рамках общей темы божественных энергий целый ряд идей, которые в ранней патристической мысли развивались более или менее независимо. За этими рамками остались лишь две важные идеи из тех, которые мы рассматривали выше. Одна — это дионисиево видение того, как божественные энергии сообщаются по ступеням небесной и церковной иерархий. Палама признает авторитетность Ареопагитского корпуса, и поэтому перед ним стоит вопрос не о существовании этих иерархий, а только о том, как их следует понимать. С его точки зрения, роль этих иерархий состоит просто в возвешении и истолковании божественного просвещения, а не в том, чтобы это просвещение осуществлять (*Триады* II.3.28, 30). К этому он добавляет, что ныне, после Воплощения, даже эта роль уже не является необходимой, ибо Христос «все сделал но-

⁵⁶ *Триады* II.3.6, III.1.9, 18; *О божественных энергиях* 10; *Собеседование* 26.

⁵⁷ *Главы* 145. Русский перевод приводится по изд.: Свт. Григорий Палама. *Сто пятьдесят глав* / Пер. А. И. Сидорова. Краснодар, 2006. — *Прим. ред.*

⁵⁸ *Собеседование* 54.

вым» (П.3.29, цит. Откр 21:5). В первом пункте он, видимо, правильно понял Дионисия, хотя нетрудно увидеть, как могло бы возникнуть и неправильное понимание⁵⁹. Позиция Паламы по второму пункту также прямо не противоречит Дионисию, хотя, конечно, ее нельзя обнаружить в трудах последнего, что указывает на серьезное смещение акцента. Можно предположить, что Палама придает так мало значения иерархиям Дионисия в силу более острого переживания Воплощения как исторического события.

Другой отсутствующий у Паламы традиционный элемент — это учение Григория Нисского, Иоанна Дамаскина и Григория Кипрского о вечном явлении Духа. Палама вполне согласен с тем, что Дух вечно исходит от Отца и почивает в Сыне⁶⁰. Он также разделяет общераспространенное патристическое понимание даров Духа как энергий и отмечает (подобно Григорию Кипрскому), что поэтому о Духе можно говорить как об *energeia*, хотя и поясняет, что речь идет не о Самом Святом Духе, τὸ πνεῦμα (Триады III.1.8–9). Это также соответствует учению Григория Кипрского, который подчеркивал, что *energeia* не составляет ипостаси Духа⁶¹. Что Палама не делает, так это не говорит о Духе как проявлении энергии Сына; он вообще никак не связывает вечное исхождение Духа с проявлением божественных энергий. Обычно для него энергии — это просто энергии «Бога» или «божественной природы», и проявляются они по отношению к творениям. Таким образом, хотя он и подтверждает традиционное учение о внутренней жизни Троицы и о различии между сущностью и энергиями, он не соотносит одно с другим.

Трудно вменить Паламе в вину то, что он не связал воедино все направления восточной традиции. Я упомянул об этих не вошедших в паламитский синтез элементах потому, что это будет важно в тот момент, когда в Эпilogue мы попытаемся критически оценить его мысль. Но прежде нам следует завершить наш исторический обзор, обратившись к Фоме Аквинскому.

⁵⁹ Среди ученых, считающих, что Палама неправильно понял Дионисия, — Мейендорф (Meuendorff, *Gregory Palamas*, 189–192) и Риттер (A. M. Ritter, “Gregor Palamas als Leser des Dionysius Pseudo-Areopagita,” *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, ed. Y. De Andia (Paris, 1997), 565–579). См. реакцию Голицына (Golitzin, “Dionysius the Areopagite”), а также тщательный разбор иерархии Дионисия у Перла (Perl, “Hierarchy and Participation”).

⁶⁰ Слова аподиктические об исхождении Св. Духа I.29, II.71–74; Главы 36.

⁶¹ Григорий Кипрский, *Об исхождении Святого Духа* (PG 142 290a).

АКВИНАТ: БОГ И ESSE

Св. Фома Аквинский (1225–1274), который преподавал богословие в Парижском университете, не нуждается в представлении. Достаточно будет перечислить те из его главных сочинений, к которым мы будем обращаться: «О сущем и сущности» (ок. 1252), Комментарий на «Сентенции» (1254–1256), «Об истине» (1256–1259), Комментарий на «Божественные имена» (1261), «Сумма против язычников» (1259–1264), «О возможности» (1265–1266), «Сумма теологии» (1265–1272). Хотя «Сумма теологии» является главным сочинением Фомы, «Сумма против язычников» содержит более полное изложение его метафизики. Мы будем ориентироваться на это сочинение, обращаясь по необходимости к другим, чтобы уточнить некоторые детали⁶².

Учение Аквината о Боге, говоря в целом, располагается на пересечении трех главных влияний: аристотелевской теологии перводвигателя, учения Августина о божественной простоте и различных форм неоплатонизма, присутствующих у Боэция и Дионисия. Естественно, эти источники не всегда гармонируют друг с другом, и оригинальность Фомы по большей части состоит именно в попытке синтезировать их — или сделать между ними выбор. Этот процесс можно наблюдать уже в «Сумме против язычников». Фома начинает с серии аристотелевских аргументов в пользу существования Бога, приходя, в конце концов, к выводу, что Бог есть чистый акт, *actus purus* (S.C.G. I.16). Далее он говорит, что, поскольку Бог есть чистый акт, Он свободен от любой сложности (I.18) и потому тождествен Своей сущности (I.21). До этого момента мы остаемся на территории, впервые разведанной Августином⁶³. Однако Фома помещает этот вывод Августина в контекст, который определяется аристотелевской теологией перводвигателя. Это ясно из тех аргументов, которые он приводит в

⁶² Об изданиях см. Библиографию в конце книги. — Ссылки в тексте на «Сумму против язычников» (S.C.G.) в переводе Т.Ю. Бородай: Фома Аквинский. *Сумма против язычников*. Т. 1–2. М., 2004. — *Прим. ред.*

⁶³ Центральное значение Августина для средневековых дискуссий о божественной простоте очевидно из соответствующих разделов «Сентенций» Петра Ломбардского, которые по большей части состоят из цитат, заимствованных из сочинения Августина «О Троице» («Сентенции» I, 8, 23–28). Комментарий Фомы на эту часть «Сентенций» показывает, что он полностью принимает учение Августина. О других возможных влияниях, например Авиценны и Маймонида, см. Robert Burns, “The Divine Simplicity in St. Thomas,” *Religious Studies* 25 (1989), 271–293.

пользу простоты. Первый состоит в следующем: что-либо в Боге, находящееся «вне» божественной сущности, было бы акциденцией, а в Боге, конечно же, нет акциденций. Другой аргумент: поскольку Бог не состоит из материи и формы, Он должен быть формой самой по себе, а потому тождествен Своей собственной сущности (I.21.2–4)⁶⁴. Примечателен второй аргумент: в отличие от Августина, Аквинат считает, что ангелы тоже не состоят из материи и формы, и потому они также должны быть тождественны своей сущности⁶⁵. Это означает, что тот тип простоты, о котором шла речь, свойствен не только одному Богу. Фактически, это не более чем простота перводвигателя и планетарных двигателей в системе Аристотеля.

Решающим является тот шаг, который Фома делает в следующей главе, где говорится о другом типе простоты, свойственном одному только Богу: божественная сущность тождественна божественному *esse* (I.22). Здесь он также следует Августину, который считал, что Бог есть Свое собственное *esse* и, по сути, есть само бытие — *ipsum esse*. Но Фома придает этой формулировке новое значение. Прежде всего он хочет предотвратить возможное непонимание. Он объясняет, что тождество Бога с Его *esse* не означает, что Бог есть общее бытие (*esse commune*), которое разделяют все сущие. отождествление Бога с общим бытием равносильно пантеизму, ибо если бы Бог был *esse всего сущего*, тогда все, что обладает бытием, было бы Богом (I.26.9). Божественное *esse* отличается от *esse* других именно тем, что к нему нечего прибавить (I.26.11). Это означает, что Бог обладает всеми совершенствами, ибо Его *esse* не включено в нечто, что может каким-либо образом его ограничить. Бог обладает «всецелой силой бытия» (*tota virtus essendi*), как, например, отдельно существующая идея белизны, если бы таковая существовала, обладала бы всецелой силой белизны (I.28.2).

Эти места также свидетельствуют о том, что Фома не мыслит *esse* просто как состояние совершенной самотождественности, как это делал Августин. Вместо этого он мыслит его как некий акт. Это акт, охватывающий все совершенства, включая жизнь, благодать, силу и мудрость. Как Аквинат говорит в другом месте, *esse* есть «актуальность всех актов» и «совершенство всех совершенств», поскольку *esse* есть то, что сообщает реальность любой частной и определенной форме⁶⁶.

⁶⁴ См. также *Сумму теологии* [S.T.] I.3.3, где приводится только последний из этих аргументов.

⁶⁵ S.C.G. II.50–51; S.T. I.50.2; ср. *О сущем и сущности* 4.

⁶⁶ *De Potentia* 7.2 ad 9. См. также S.T. I.4.1 ad 3: «Все актуально постольку, постольку существует, поэтому само бытие есть актуальность всех вещей,

Фома нередко возводит это понимание *esse* к «Божественным именам» Дионисия⁶⁷. На самом деле его можно обнаружить в неоплатонической традиции, и оно уже было выражено на латыни у Мариа Викторина и (не столь ясно) у Бозция. Поскольку Фома считает, что сказанное в *De Hebdomadibus* Бозция вполне согласуется с его собственными взглядами, это сочинение могло быть другим важным источником его вдохновения⁶⁸.

Учитывая зависимость Фомы от Дионисия, нельзя не отметить некую иронию в том, что Аквинат обнаруживает у Ареопагита весьма серьезное возражение на свой тезис о том, что божественное *esse* не является *esse commune* («бытием вообще»). В «Божественных именах» о Боге говорится, что Он есть «*esse* для сущих», а в «Небесной иерархии» утверждается, что «бытие всего есть пресущественная божественность»⁶⁹. Взятые в своем контексте, эти утверждения просто являются применением к бытию общего тезиса Дионисия, согласно которому Бог непричастуем в Своей сущности, но причастуем в Своих исхождениях. Однако Аквинат не признает в Боге ничего, кроме божественной сущности; с другой стороны, он не может отвергнуть и авторитет Дионисия. Поэтому он считает, что Дионисий имеет в виду лишь то, что во всем сущем присутствует тварное *подобие* божественного бытия (*S.C.G.* I.26.10). Как он говорит в другом месте, «Бог есть бытие (*esse*) всех вещей не по сущности, а как причина»⁷⁰. Точнее, тот вид причинности, о котором идет речь, представлен действующей причиной, которая не принадлежит к общему роду или виду со своими

а также самих форм». Русский перевод «Суммы теологии» приводится по изд.: Фома Аквинский. *Сумма теологии* / Пер. А. В. Аполлонова. Т. 1–3. М., 2006–2008. — *Прим. ред.*

⁶⁷ *S.C.G.* I.28.9; *S.T.* I.4.2; Комментарий к *Liber de Causis* Prop. 3, п. 74; Комментарий к «Божественным именам», Чап. 5, Lect. 1, п. 629. Во всех этих местах цитируется утверждение, что «Бог не есть неким образом сущий, но просто и неограниченно обаяв в Себе и предсодержа всецелое бытие» (*О божественных именах* V. 4 817d. Перевод А. Р. Фокина). — *Прим. ред.*

⁶⁸ См. Комментарий к *De Hebdomadibus*, гл. 2.

⁶⁹ *DN* V.4 817d; *CH* IV.1 177d. Первый отрывок: *αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὐσι* «Он Сам есть бытие для сущих»; переведено: *ipse est esse existentibus*; второй отрывок: *τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης* «ибо бытие всего есть превышебытийная божественность»; переведено: *esse omnium est superessentialis divinitas*. Аквинат цитирует только второе место, когда рассматривает возражение в *S.C.G.* I.26.10, но приводит оба в своем Комментарии к «Сентенциям» I, Dist. 8, Q. 1, art. 2, obj. 1.

⁷⁰ Комментарий к «Сентенциям» I, Dist. 8, Q. 1, art. 2.

следствиями. (Пример того, как причина и следствие принадлежат к одному виду: человек воспроизводящий человека; пример, когда они принадлежат к одному роду: солнце, производящее живое.) А когда нет общего вида или рода, тогда следствия имеют лишь подобие формы деятеля — не по видовой или родовой форме, а «только сообразно некоей аналогии»⁷¹. Фома признает, что мы не можем точно сказать, в чем состоит подобие между Богом и творениями, но он уверен, что оно существует в силу общего принципа, согласно которому «следствие виртуально предсуществует в действующей причине»⁷².

В свою очередь роль Бога как действующей причины становится у Аквината основанием для известного учения о божественных именах. Хотя солнце и растущие под его воздействием растения — это только несовершенная аналогия отношения Бога к творениям, она тем не менее достаточно хорошо иллюстрирует то, что Бог одновременно и подобен, и неподобен произведенным Им как Причиной следствиям, так же как сила солнца одновременно подобна и неподобна теплу, которое оно производит (*S.C.G. I.29.2*). Как о солнце говорится, что оно горячее, но по-другому, чем о следствиях, которые оно производит, так и о Боге можно сказать, что Он обладает совершенствами, которые производит, но по-другому и в превосходной степени (*I.30.2*). В этом пункте Фома совершает еще одну удивительную инверсию мысли Дионисия. Он объясняет, что по своему «способу обозначения» все имена Божии ущербны, ибо, поскольку наш ум получает свое знание от чувств, он не может преодолеть тот способ [обозначения], согласно которому совершенства присутствуют в чувственных предметах. Поэтому такие имена должны быть приняты в том, что касается их смысла, но отвергнуты в том, что касается свойственного им способа обозначения. Согласно Аквинату, катафатический и апофатический пути познания, о которых говорит Дионисий, указывают именно на такое одновременное утверждение и отрицание (*I.30.3*)⁷³. Таким образом, то, что для Дионисия было средством восхождения к Богу, Аквинат превращает в семантический метод выявления ограниченности богословского языка.

Фома сознавал, что понимание божественных имен у Дионисия и Иоанна Дамаскина весьма отлично от его собственного, а именно,

⁷¹ *S.T. I.4.3*. Здесь я следую разбору этого пункта в «Сумме теологии»; ср. несколько иное истолкование в Комментариях к «Сентенциям» I, Dist. 8, Q. 1, art. 2 и в *S.C.G. I.29.2*.

⁷² *S.T. I.4.2*.

⁷³ См. также *О возможности VII.5 ad 2*.

что они говорили о божественных исхождениях (Дионисий) или действиях (Дамаскин). В «Сумме теологии», в вопросе, посвященном божественным именам, он приводит цитаты из текстов этих авторов в качестве возражений на его позицию⁷⁴. В ответ он приводит различие между способом, который позволяет нам прийти к этим именам — благодаря наблюдению тварных результатов действия Бога, — и тем, что они обозначают, то есть совершенством, как оно присуще Богу. Приведа то место из Дамаскина, где говорится, что имя «Бог» восходит к различным глаголам, означающим действие, Фома отмечает:

Итак, поскольку Бог неизвестен нам по Своей природе, но становится известным нам из Своих действий или следствий, то мы можем именовать Его [именами, взятыми] от них, как сказано выше. Поэтому имя «Бог» — это имя действия, если говорить о том, от чего берется имя для обозначения... Имя «Бог», взятое от этого действия, прилагается для обозначения божественной природы⁷⁵.

Ясно, что «действия или следствия» (*operationibus vel effectibus*) здесь употребляются как синонимы. Таким образом, когда Иоанн утверждает, что божественные имена суть именованья *operations*, «действий» (в греч. оригинале — ἐνέργεια), Фома понимает это так, что они суть имена тварных следствий. То же неверное прочтение с очевидностью имеет место, когда он отвечает Дионисию, подобным образом истолковывая те исхождения, о которых говорит последний: как будто они принадлежат исключительно тварному порядку⁷⁶.

Итак, несмотря на то, что Дионисий оказал на Аквината определенное влияние, между ними существует значительная дистанция. Далее в первой книге «Суммы против язычников» Фома продолжает развивать учение о божественной простоте в духе Аристотеля и Августина. Бог есть Свой собственный акт мышления (I.45) и Своя собственная воля (I.73). Отсюда следует, что *esse* Бога есть Его мышление и Его воля; и то и другое — это просто иное описание единственной и самодостаточной деятельности, которая есть Бог⁷⁷. Эта деятельность самодостаточна в том смысле, что при любом описании она не имеет иной цели, кроме Самого Бога: то, что Бог «познает прежде всего и

⁷⁴ S.T. I.13.2 obj. 2, I.13.8 obj. 1.

⁷⁵ S.T. I.13.8. Перевод А. В. Аполлонова. — Прим. ред.

⁷⁶ S.T. I.13.2 ad 2; ср. *О возможности* VII.1 ad 7, VII.5 ad 3.

⁷⁷ Это применение общего принципа, согласно которому наш ум, отталкиваясь от различных совершенств творений, приходит к формированию различных представлений о Боге, хотя Тот и остается простым (S.C.G. I.35; ср. II.14).

сам собою», — это божественная сущность (I.48), и эта божественная сущность является также главным объектом божественной воли (I.74). Однако, зная и желая Себя, Бог также знает и желает Свои следствия, и именно это, в конечном счете, делает возможным творение. В случае со знанием мы имеем довольно ясное описание. Когда Бог познает вещь, в действительности Он познает то, как она подражает божественной сущности и как обнаруживает неспособность совершенного подражания. Таким образом, понятия вещей в божественном уме множественны и различны только в том смысле, что «Бог знает, что вещи могут уподобляться ему многими и разными способами» (I.54.5)⁷⁸. Такое решение коренится в аристотелевском описании божественного мышления, хотя Фома идет дальше Аристотеля, утверждая, что Бог знает даже индивидов постольку, поскольку Он является их причиной (I.65).

Гораздо более трудной является попытка подобным образом понять божественную волю. Согласно Фоме, желая и любя Свою собственную сущность, Бог также хочет, чтобы она «умножилась» в единственно возможном смысле — то есть через тварные подобию, а потому желает и того, чтобы существовали творения (I.75.3). Однако эта связь не является необходимой; поскольку божественная благодать уже совершенна независимо от существования других вещей, Бог изъявляет волю творить не по необходимости, а по свободному выбору, *liberum arbitrium* (I.81.2). Точнее, Он делает свободный выбор как в отношении того, творить ли вообще, так и в отношении того, что творить, ибо ясно, что есть много такого, что Он мог бы сотворить, но не сотворил (I.81.4). Таким образом, Бог мог бы желать иначе, чем Он это делает. Такой вывод сразу создает некоторую трудность. Не является ли способность поступать иначе своего рода потенцией? Если это так, то каким образом Бог, обладая такой потенцией, и остается чистым актом?

Фома смело обозначает эту проблему, ставя вопрос о том, подразумевает ли его понимание свободного выбора Бога, что в божественной воле присутствует потенциальность (I.82.2). Он дает отрицательный ответ на этот вопрос. Его аргументация состоит в том, что состояние «открытости к противоположностям» не является несовершенством, когда оно относится к деятелю; например, ремесло, в кото-

⁷⁸ См. также *S.T.* I.44.3: понятия вещей не являются «действительно отличными» от божественной сущности, но множественны в силу своих отношений к творениям.

ром для изготовления изделия можно использовать различные орудия, не менее совершенно, чем ремесло с ограниченным набором орудий (I.82.6). Сколь бы сильным ни был этот аргумент, он вряд ли подходит для решения обсуждаемой проблемы. Вопрос не в том, является ли способность Бога сделать что-либо иначе несовершенством, а в том, является ли она потенцией. Фома же хочет показать, что если она является потенцией, то не обязательно является несовершенством.

Здесь уместно заметить, что в данном случае трудность возникает и вне зависимости от понимания Бога как чистого акта. Августинова концепция божественной простоты подразумевает, что Бог тождествен Своей собственной воле. Означает ли это, что если Бог пожелал бы нечто иное, Он и *был бы* чем-то иным? Поскольку среди того, что желает Бог, есть и существование творений, такой вывод вступил бы в противоречие с утверждением как Августина, так и Фомы, что сущность Бога не зависит от совершенного Им акта творения. Также нельзя было бы сказать, что Бог тождествен Своей воле лишь в смысле Своей *способности* желать, а не действительно осуществленной воле. Божественная простота исключает такие дистинкции. Поэтому проблема, которая возникает при попытке соединить божественную простоту с верой в способность Бога делать что-либо иначе, является общей, хотя понимание Фомой Бога как чистого акта делает ее более выпуклой.

Далее в «Сумме против язычников» хорошо видно, как Аквинат колеблется между двумя представлениями о Боге: как совершенно простом и как обладающим способностью делать что-либо иначе. Вторая книга начинается с различения двух видов деятельности: одна «остаётся внутри самого деятеля и составляет его совершенство» (когда он ощущает, мыслит и хочет), а другая «переходит на внешнюю вещь и составляет совершенство того, что создается деятелем» (когда он нагревает, режет и строит) (II.1.2). Это известное различение между имманентным и транзитивным актами. Оно может быть применено и к Богу, Который мыслит, хочет и любит — это первый вид, а также творит, сохраняет и управляет творениями — это второй вид (II.1.3). Очевидно, что подобное различение вполне соответствует свободному выбору Бога, ибо те божественные действия, которые могли бы быть иными, — это именно творение, сохранение творений и управление ими. Если их можно отнести ко второму виду деятельности, тогда они не будут определять божественное бытие так же, как деятельность первого вида. Вопрос в том, каким образом можно согласовать подобное различение с совершенно простым Богом. Не следует ли на самом деле относить это лишь к нашему размышлению

о Боге (*quoad nos*), подобно тому, как в случае с различием между божественным мышлением и волей?

Окончание второй книги «Суммы против язычников» ясно указывает на утвердительный ответ на этот вопрос. Сначала Фома говорит, что, поскольку Бог есть чистый акт, Его сила есть Его сущность, а то и другое — то же самое, что и Его действие (II.8–9). Отсюда следует, что «различные действия, приписываемые нами Богу: мыслить, хотеть, производить вещи и проч., — в действительности не суть разные вещи (*res*); каждое из них в Боге есть само Его бытие, а оно — одно и то же» (II.10.2). Итак, совершаемое Богом творение — это та же самая реальность (*res*), что и Его мышление и воление. Ниже Фома делает откровенный вывод, что «Божье действие не может быть вроде тех действий, которые не остаются в деятеле, ибо Его действие есть Его субстанция» (II.23.5). Другими словами, несмотря на всю первоначальную убежденность в уместности применять к Богу различие между имманентными и транзитивными актами, в конечном счете оказывается, что это лишь удобный *façon de parler* — «оборот речи»⁷⁹.

Особый случай общей проблемы, касающейся свободного выбора Бога, — это вопрос о том, свободен ли Он в отношении того, что творить. Во второй и третьей книгах Аквинат демонстрирует различные и противоречивые линии размышлений. Сначала он подтверждает строгую приверженность идее свободного выбора Бога, выраженной в первой книге. Он снова говорит о том, что есть многое, что Бог мог бы сотворить, но не сотворил, или мог бы сотворить иначе, чем сотворил (II.23.3). Несколькими главами ниже о том же говорится с точки зрения божественного всеведения: поскольку Бог знает даже то, чего никогда не было или не будет, и любое мыслимое умом благо может быть объектом воли, воля Бога не ограничена какими-то определенными необходимыми действиями (II.27.2). Однако далее во второй книге Фома неоднократно делает выводы, а priori предполагающие то, что Бог должен творить. Первый пример — сотворенные необходимые вещи, такие как отдельные субстанции и небесные тела; такие вещи, говорит он, должны существовать, «чтобы порядок вещей был полон» (30.6). Аргументы такого рода приво-

⁷⁹ И все же Фома продолжает использовать это различие, обычно без всякого упоминания о том, что оно не имеет основания в божественном бытии (например, *S.T. I.14 proemium*). Эта несообразность особенно очевидна в *De Potentia* III.15, где он сначала отрицает, что различие между имманентными и транзитивными актами применимо к Богу, а затем говорит о действиях, которые Бог совершает «во-вне».

дятся и в пользу существования иерархии творений (45.3), творений, наделенных интеллектом (46.2, 5), существ, способных к уклонению от блага (III.71.3), и случайных вещей (III.72.3). В конце концов, Фома приходит к утверждению, что «в порядке вещей имеются все природы, какие только могут быть: в противном случае универсум был бы несовершенным» (II.91.6). Все это поднимает следующий вопрос: в каком смысле Бог мог бы делать что-либо иначе, если мы можем знать лишь на основе априорных суждений, без эмпирического исследования, что Он этого не сделал?

Двусмысленность в вопросе о том, мог ли Бог сотворить мир, который был бы менее совершенным, проявляется в его понимании объекта божественной воли. Причина, по которой Бог должен творить совершенную вселенную, состоит в том, что, поскольку в деле творения Богом движет только желание сообщить Свою собственную благодать, у Него нет никакого мотива творить иначе (II.46.6)⁸⁰. Это развитие позиции, заявленной в первой книге: Бог желает существования творений, желая и любя Свою собственную сущность. Разница лишь в том, что там Аквинат утверждал, что эта связь не является необходимой по причине свободного выбора Бога, а во второй книге он, судя по всему, готов отказаться от этой оговорки, по крайней мере, потому, что, по его мнению, возможно априорное знание того, какой выбор Бог должен сделать. Соответственно, когда в третьей книге он снова говорит об объекте божественной воли, он, кажется, забывает о своем собственном убеждении в том, что главный объект воли Бога — это Сам Бог. Вместо этого он в качестве такого объекта указывает на сообщение творениям божественной благодати: «Не может быть иной конечной цели Его мышления и воли, кроме Его благодати, то есть, чтобы сообщать ее вещам... Следовательно, благодать порядка вещей, сотворенных Богом, есть то, что по преимуществу желает и творит Бог» (III.64.9)⁸¹. Такая же очевидная несообразность присутствует и в «Сумме теологии». Там мы впервые узнаем, что поскольку Бог по необходимости желает Своей собственной благодати, Он и существования творений желает лишь как необязательное средство достижения этой цели⁸². Однако ниже мы встречаем утверждение, что желание Богом Своей собственной благодати, в конечном счете, предполагает

⁸⁰ В данном месте аргументация связана с тем, что Бог с необходимостью должен творить умные творения, но она вполне может иметь более общий смысл.

⁸¹ Перевод А. Р. Фокина. — *Прим. ред.*

⁸² *S.T. I.19.3.*

существование творений, так что можно априорно знать, что Бог сотворит совершенную и законченную вселенную⁸³.

Таким образом, на первый взгляд создается устойчивое впечатление, что божественная простота, как ее понимает Аквинат, несовместима со свободным выбором Бога. Но следует подчеркнуть, что пока это только на первый взгляд. Фома обращается к этому вопросу, по крайней мере, в двух других работах: *De Potentia* и *Summa Theologiae*; и чтобы быть честными, нам нужно посмотреть, что он там говорит, прежде чем делать окончательные выводы. Мы займемся этим в последнем разделе настоящей главы. А сначала нам следует завершить наше изучение «Суммы против язычников», обратившись к другой теме, которая дает материал для сравнения с восточной традицией: это способ, благодаря которому творения могут участвовать в божественной жизни.

АКВИНАТ: ПРИЧАСТНОСТЬ И БЛАЖЕННОСТЬ

В первой книге «Суммы против язычников» отстаивается идея, что творения обладают подобием божественного бытия, но ничего не говорится о том, какова природа этого подобия. Во второй Книге сделан значительный шаг в сторону углубления этой идеи. Он связан с аргументацией, которую Фома выдвигает в пользу утверждения, что Бог есть причина *esse* всего сущего (II.15). Из нескольких аргументов, которые приводят его к этому заключению, один, в частности, проливает свет на обсуждаемый нами вопрос. Этот аргумент таков: только Бог есть Свое собственное *esse*, поскольку дифференциация потребовала бы добавления некоторого различающего фактора, но ничто нельзя добавить к божественному *esse*; отсюда следует, что все другие вещи не суть свое собственное *esse* и потому должны обладать *esse* по причастности; значит, поскольку «то, что называется чем-либо по сущности, есть причина всех [вещей], которые называются так по причастности», они должны обладать *esse* по причастности Богу (II.15.5). В этом аргументе поражает та роль, которая отводится причастности. Если в первой книге Бог представлен как действующая причина *esse* творений, то здесь говорится о гораздо более тесной связи, так как Он представлен также и как формальная причина⁸⁴. Несмо-

⁸³ S.T. I.22.4.

⁸⁴ Существует более ранняя версия этого аргумента в сочинении «О сущем и сущности» 4, но там ничего не говорится о причастности. Причастность творений божественному *esse* также подразумевается, хотя прямо

тря на отвержение идеи, что Бог есть универсальное *esse*, можно сказать, что Он есть то высшее *esse*, которому причастны другие сущие, тем самым обретающие свое существование. Только после изложения этого аргумента Фома идет дальше утверждения, что Бог есть Свое собственное *esse*, и часто использует августиновское наименование Бога как «самого бытия», *ipsum esse*⁸⁵.

Главный вопрос, который возникает в связи с этим аргументом, состоит в том, как следует понимать эту причастность. Подобна ли она той, о которой говорил Платон: причастность индивидов соответствующей идее? Скорее всего, ответ должен быть отрицательным. Такое понимание развело бы действующую и формальную причинности Бога, как если бы Бог сначала сотворил сущее, а затем отдельно выступил как причина их причастности Его *esse* — тогда как, говоря строго, быть причастным божественному *esse* — это и *значит* обрести существование. Но если та причастность, о которой идет речь, не подобна причастности частных сущих их идее, то что́ это за причастность? Один из возможных ответов связан с припоминанием того, что *esse* есть деятельность. В восточной традиции мы постоянно встречаемся с различными вариантами представления о том, что творения могут быть причастными божественной деятельности. Такая причастность — это не статическое отношение, которое имел в виду Платон, но динамическое взаимодействие, или синергия. Один из способов понять причастность творений божественному *esse* — это как раз понимание ее как некоей формы синергии. Это означало бы соединение действующей и формальной причинности, поскольку в таком случае Бог сообщал бы бытие творениям, Сам приводя в действительность их *esse*. Разве не это, в конечном счете, имел в виду Дионисий, когда говорил, что Бог есть «бытие для сущих» — *to einai tois ousi*?⁸⁶

Если обратиться к текстам Аквината, имея в виду этот вопрос, то там можно обнаружить некоторые наводящие на размышление идеи, но никак не систематическую разработку проблемы. Очевидно, что Фома не мыслил *esse* творений как некоторого рода деятельность. Он говорит о том, что творения причастны *esse* «сильно или слабо» и что они обладают силой или «интенсивностью» бытия, которое определя-

об этом не говорится, в четвертом пути доказательства бытия Бога (S.C.G. II.15.3; S.T. I.2.3).

⁸⁵ Изредка это именование встречается и в первой книге «Суммы против язычников» (например, I.23.2, 25.3), но там Аквинат обычно предпочитает говорить, что Бог есть *suum esse* («свое собственное бытие»).

⁸⁶ См. выше, прим. 69.

ется их формой⁸⁷. Он также понимает *esse* творений как непрерывную и продолжающуюся зависимость от *esse* Бога. Поскольку творение — это не изменение по отношению к некоторому предшествующему состоянию, говорит он, это не движение, а отношение продолжающейся зависимости, как отношение присутствующего в воздухе света к солнцу⁸⁸. Оно также является законченным в каждый момент, когда совершается: «Когда нечто творится, оно одновременно уже сотворено, подобно тому как освещаемое уже освещено» (*S.C.G.* II.19.6). Наконец, в том же духе Фома говорит о Боге, который постоянно действует ради поддержания *esse* вещей, так же как материальный двигатель постоянно действует, чтобы поддержать движение того, что он движет (III.65.5). Все это *можно* понять так, что *esse* творений есть непрерывная деятельность Бога. Однако на самом деле Фома нигде этого не говорит.

Пытаясь понять, почему он этого не говорит, мы можем лишь вспомнить о божественной простоте. Божественная простота предполагает, что божественная деятельность есть божественная сущность. Поэтому синергетическая причастность творений *esse* Бога будет означать их причастность божественной сущности. Но это, конечно, невозможно. В результате, несмотря на некоторые намеки, о которых мы говорили выше, в тех местах, где Фома уточняет, что значит для творений быть причастными божественному *esse*, он ограничивается утверждением, что такая причастность сводится к обладанию ими тварным подобием (*similitudo*) Бога. Примечательно, что в своем Комментарии к «Божественным именам» Фома приписывает такое понимание Дионисию: «Сотворенное бытие само есть некое причастие Богу и Его подобие; именно это имеет в виду [Дионисий], когда говорит, что всеобщее бытие обладает Им, то есть Богом, как причастное Его подобию»⁸⁹. Ранее он объясняет утверждение Дионисия, что божественность умножается и исходит в творения, в том смысле, что оно

⁸⁷ *De Veritate* 2.5, 3.5 ad 1, 29.3; *De Potentia* 5.4 ad 1; *S.T.* I.42.1 ad 1. См. также Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Leiden, 1992), 156–180.

⁸⁸ *S.C.G.* II.17–18; ср. *S.T.* I.104.1.

⁸⁹ Комментарий к «Божественным именам», Сп. 5, Lect. 2, n. 660 [перевод А.Р. Фокина]; это место относится к *DN* V.8 824a: «*ipsum esse creatum est quaedam participatio Dei et similitudo ipsius; et hoc est quod dicit quod esse commune habet ipsum scilicet Deum, ut participans similitudinem eius*». Курсив обозначает цитату из Дионисия. Совершенно очевидно, сколь много лишнего нужно было Фоме вложить в уста Ареопагита, чтобы приписать ему эту идею!

значит лишь одно: это происходит «по подобию, а не по сущности»⁹⁰. По существу, Аквинат игнорирует (в этом контексте) активное измерение *esse*, вместо этого понимая *esse* как своего рода качество, которым обладает Бог и которое воспроизводится в творениях.

Кроме причастности всех творений божественному *esse*, имеет место еще и причастность разумных творений божественной жизни по благодати. Когда мы обращаемся к учению Аквината по этому вопросу, мы снова обнаруживаем крайне узкий спектр возможностей. Фома описывает благодать как «незаслуженную силу, данную сверх природной силы»; ее цель — дать возможность человеку желать и делать то, что превосходит его природу⁹¹. Благодать «изливается» на душу Богом как своего рода сверхъестественное качество:

Бог так промышляет о природных творениях, что не только подвигает их к [совершенению] естественных действий, но и дарует им некие формы и силы, которые суть начала действий, чтобы они сами собой склонялись к такого рода движениям. И так движения, которыми они движутся Богом, становятся для творений естественными и легкими... Следовательно, в гораздо большей степени на тех, кого Бог подвигает к наследованию вечного сверхъестественного блага, Он изливает некие сверхъестественные формы и качества, согласно которым они легко и охотно движутся Им к наследованию вечного блага⁹².

Как показывает это отрывок, инициатива дарования благодати исходит исключительно от Бога. Фома строго придерживается этого принципа, утверждая, что даже проявление свободного выбора, которое приуготовляет человека к принятию благодати, имеет своей причиной Бога⁹³. Ближе всего он подходит к признанию синергии, когда обсуждает содействующую благодать — такую благодать, которая действует, когда ум «одновременно движет и движим». Он ограничи-

⁹⁰ *Комментарий к «Божественным именам»*, Cap. 2, Lect. 3, n. 158; ср. Cap. 2, Lect. 4, n. 178. См. также подробный обзор соответствующих текстов в книге John Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas* (Washington, D. C., 2000), 114–121. Уиппель приходит к выводу, что причастность творений божественному *esse* означает, что «в каждом конечном субстанциальном сущем присутствует получаемое по причастию сходство или подобие божественному *esse*, то есть внутренний акт бытия (*esse*), который приводится в действительность в нем Богом» (121).

⁹¹ *S.T. I–II.109.2.*

⁹² *S.T. I–II.110.2.* Перевод А. Р. Фокина. — *Прим. ред.*

⁹³ *S.T. I–II.112.2;* ср. рассуждения о предваряющей благодати в *S.T. I–II.109.6* и *111.3.*

вает действие этой благодати внешними актами, считая, что внутренний акт воли к благу имеет причиной одного только Бога⁹⁴. В этом Фома строго следует Августину, учение которого о соотношении благодати и свободной воли, разработанное в период пелагианских споров, издавна было авторитетным на Западе.

Что Фома имеет в виду под «излиянием»? Само по себе это слово предполагает внешнее отношение, в рамках которого Бог в качестве действующей причины ниспосылает творению нечто отличное от Себя. Такое впечатление лишь подтверждается тем акцентом, который Аквинат делает на пассивности творения. Возможно, лучше всего ход его мысли выражен в таком отрывке из *De Veritate*:

По своей природе человек недостоин такого блага [то есть вечной жизни], поскольку оно сверхъестественно. И поэтому, благодаря тому, что кто-либо считается угодным Богу с точки зрения этого блага, считается, что он достоин такого блага сверх своих естественных [сил]. Однако это, конечно, не приводит в движение божественную волю к тому, чтобы она направляла человека к этому благу. Скорее наоборот: ведь именно потому, что Бог Своей волей направляет кого-либо к вечной жизни, Он предоставляет ему нечто, благодаря чему тот становится достойным вечной жизни... Смысл этого в том, что так же как знание Бога есть причина вещей, а не причиняется вещами, подобно нашему [знанию], так и Его воля производит благо, а не причиняется благом, как наша [воля]. Следовательно, так говорится, что человек имеет благодать Божию, не только потому, что любим Богом для вечной жизни, но и потому, что ему дается некое благо, благодаря которому он достоин вечной жизни⁹⁵.

Фома настаивает на том, что благодать никоим образом не может быть ответом на инициативу со стороны твари. Хотя учения Августина о предопределении было бы вполне достаточно, чтобы утвердить такой взгляд, Фома искусно встраивает его в свою собственную метафизику, выводя его из принципа, согласно которому божественная воля «производит благо, а не вызывается благом как причиной». А этот принцип, в свою очередь, является следствием божественной простоты. Такая связь возникает в «Сумме теологии», когда Фома говорит, что поскольку Бог желает все, что Он желает, в едином акте — том, который тождествен божественной сущности, поэтому не может быть никакой причины Его желания⁹⁶. Таким образом, божественная простота — это

⁹⁴ S.T. I-II.111.2; ср. *De Veritate* 27.5 ad 1.

⁹⁵ *De Veritate* 27.1. Перевод А. Р. Фокина. — Прим. ред.

⁹⁶ S.T. I.19.5.

предельная причина того, почему творения не могут привести ничего от себя в свое собственное спасение. Это очень похоже на то, с чем мы столкнулись, когда речь шла о причастности творений *esse*: поскольку истинной синергии быть не может, все, что остается, — это внешнее отношение благодати, опирающееся на действующую причинность.

Высшая форма благодати — это, конечно, дарование блаженного видения. В данном вопросе Аквинат, наконец, выходит за рамки действующей причинности, хотя то, как он это делает, лишь подтверждает принципиально августиновский характер его богословия. Он следует Августину в утверждении, что Бог в принципе умопостигаем. Однако у Фомы оно связано не с платоническим пониманием бытия, а с представлением, что Бог есть чистый акт, а также с аристотелевским отождествлением действительности с умопостигаемостью⁹⁷. В третьей книге «Суммы против язычников» находим развитие этого взгляда применительно к человеческому блаженству. Аргументы опять восходят к Аристотелю, в особенности к тому принципу (развиваемому в Никомаховой этике I.7), что характерное собственное действие чего-либо определяет его цель. В соответствии с этим принципом целью любого разумного существа должен быть акт познания. А поскольку не может быть более высокого акта познания, чем познание Бога как «наиболее совершенного умопостигаемого», значит такое познание есть цель каждого разумного творения (III.25.3). Однако в силу того, что никакая тварная форма не может представлять собой божественную сущность, постичь эту сущность можно только в том случае, если она сама служит своего рода умопостигаемой формой, присутствующей в интеллекте (III.51.4). Это значит, что никакое творение не может достичь видения божественной сущности своей собственной естественной силой. Творения должны быть «возведены к более высокому действию посредством усиления своей интеллектуальной силы... что происходит посредством усвоения некоего нового расположения (*dispositionis*), так же как прозрачный предмет становится светящимся, если его наполнить светом» (III.53.5).

Состояние, которое сообщается интеллекту, чтобы возвести его к такому видению, Фома называет «светом славы» (III.53.6). Сам этот

⁹⁷ «Все познаваемо постольку, поскольку находится в действительности, а не постольку, поскольку находится в возможности... Следовательно, сущность Бога, которая есть чистый и совершенный акт, сама по себе умопостигаема просто и совершенно» (*S.T. I.87.1*). [Перевод А.В. Аполлонова с некоторыми изменениями. — *Прим. ред.*] О том же часто говорится и в других местах, например: *S.C.G. I.47.4*.

свет — как нечто, воспринятое тварным интеллектом, — является тварным. Соответственно, никакой тварный интеллект, даже просвещенный светом славы, не может познать Бога так, как Он знает Себя Сам; божественная сущность оказывается «видимой, но не постигнутой». Хотя Фома заимствует это различие у Августина, он придает ему несколько иной смысл. Оно не означает, что божественная сущность отчасти видима и отчасти невидима; оно означает, что сущность познается таким же образом, как в том случае, когда некто принимает заключение доказательства, доверяя авторитету: в этом случае можно сказать, что человек знает это заключение, не постигнув его (III.55.6). Несмотря на такие ограничения, каждый из блаженных «видит Его столь совершенно, что исполняется вся его естественная способность» (III.59.4). Поскольку реализация естественной способности интеллекта требует также и познания им тварных вещей, каждое разумное творение, познавая божественную сущность, познает и творения в той мере, в какой это позволяют его способности. Однако такое видение не содержит никакой последовательности, ибо, поскольку творения созерцаются в божественной сущности, они все видятся сразу как одно целое (III.60.1). Это значит, что участие в таком видении равносильно причастию вечности и что тот, кто им наслаждается, становится причастником вечной жизни (III.61.2).

Учение Аквината о блаженном видении с особенной ясностью обнаруживает то, что его отличает от восточной традиции. Самое очевидное отличие в том, что если для Востока Бог существует за пределами познания, то для Фомы Он является высшим предметом умственного познания. Фома сознавал это отличие. В *De Veritate* он приводит длинный перечень возражений против возможности видеть Бога в Его сущности, и среди них — несколько ссылок на Дионисия и Иоанна Дамаскина. Самое главное возражение, которое Фома приписывает Дионисию, заключается в том, что «всякое познание есть [познание] сущего; однако Бог не есть сущее, но сверхсущее. Следовательно, Он может быть познан только с помощью сверхсущественного знания, которое есть божественное знание»⁹⁸. Ответ Аквината стоит привести полностью:

Следует сказать, что аргументация Дионисия исходит из познания, [доступного] в этой жизни, которое происходит согласно формам существующих творений, и поэтому не может достичь того, что

⁹⁸ *De Veritate* 8.1 obj. 10. Этот параграф может опираться на разные места «Божественных имен», например: I.1 588a, I.4 593a, I.5 593c.

есть сверхсущее. Однако не так будет в случае с видением в [небесном] отечестве. Поэтому его аргумент не относится к рассматриваемому вопросу⁹⁹.

То, что для Дионисия было ограничением, присущим отношению между тварью и Творцом, для Фомы оказывается связанным исключительно с нашими нынешними способами познания. Следует обратить внимание на то, что позиция, которую занял Фома, была в свое время рассмотрена и отвергнута Григорием Нисским. В сочинении «Против Евномия» Григорий утверждает, что даже ангелы не могут познавать *ousia* Бога, и он делает это именно для того, чтобы показать: это ограничение связано не исключительно с человеческим способом познания, но с ограничениями, внутренне присущими твари¹⁰⁰. Однако сочинения Григория не были известны Аквинату, но даже если бы и были, вряд ли он изменил бы свою позицию. В начале процитированного раздела *De Veritate* он утверждает: отрицание того, что Бога можно видеть по Его сущности, уже было осуждено как ересь. Это осуждение произошло в парижском университете в 1241 году, когда было отвергнуто утверждение, что «божественную сущность саму по себе не может увидеть ни человек, ни ангел». В своем Комментарии к Посланию к Евреям Фома приписывает отвергнутое мнение Эриугене, который в свою очередь (что не было известно Фоме) в этом пункте следовал Максиму Исповеднику¹⁰¹. Трудно найти столь же поразительный пример непонимания между двумя половинами христианского мира: точка зрения, которую Фома считал еретической, рассматривалась на Востоке как православная, по крайней мере, с IV века, но Фома об этом не знал.

Поразительно и то, что в «Сумме против язычников» на протяжении всего обсуждения блаженного видения совсем не говорится о теле, разве что в замечании, что человеческое счастье не состоит в телесных благах или удовольствиях. Это находится в резком противоречии с учением греческих отцов о том, что посредством причастности божественным энергиям происходит обожение тела. В «Сумме теологии» отдельная статья посвящена вопросу, «требуется ли для блаженства человека тело»¹⁰². Ответ, который дает Фома, отрицательный. Впрочем Аквинат допускает, что после воссоединения души с телом

⁹⁹ *De Veritate* 8.1 ad 10. Перевод А. Р. Фокина. — Прим. ред.

¹⁰⁰ *Contra Eunomium* I.683, II.69–70.

¹⁰¹ См. Dominic J. O'Meara, "Eriugena and Aquinas on the Beatific Vision," *Eriugena Redivivus*, ed. Werner Beierwaltes (Heidelberg, 1987), 224–236.

¹⁰² S.T. I–II.4.5.

ее блаженство возрастет экстенсивно, хотя и не интенсивно, потому что это блаженство души перейдет и на тело¹⁰³. В этом пункте Аквинат оказывается даже большим интеллектуалистом, чем Августин, который учит, что видение душой божественной сущности без тела остается несовершенным¹⁰⁴. Эта разница, по-видимому, связана с тем, что Аквинат рассуждает в контексте, который определяется Никомаховой этикой. Именно этот контекст и приводит его к утверждению, что *telos* человека состоит строго и исключительно в интеллектуальной деятельности.

Третье различие — уже присутствующее у Августина, но усиленное аристотелизмом Фомы — состоит в отсутствии понятия о непрерывном прогрессе. Для Фомы существенно, что цель человека — это именно *конечная* цель — состояние «неподвижного покоя» (*immobilis stabilitas*), когда все естественные желания успокаиваются¹⁰⁵. Этот акцент на завершенности восходит прежде всего к убеждению Аристотеля в том, что любое естественное желание должно иметь соответствующее окончательное исполнение¹⁰⁶. Это резко контрастирует с описаниями состояния спасенных как «приснодвижного покоя» у Максима Исповедника или как бесконечного движения к нетварному свету у Паламы. Для этих авторов понятие покоя должно быть уравновешено понятием движения, а понятие исполнения — понятием всегда возрастающего желания. Такие парадоксальные утверждения стали возможны для них благодаря вере в божественную *energeia* как такую реальность, которая вполне божественна и потому бесконечна, но в то же время которой можно приобщиться. В богословии Аквината нет такой категории.

АКВИНАТ: ВОЗРАЖЕНИЯ И ОТВЕТЫ

Пока речь шла о критике Аквината в двух главных пунктах, в которых обнаруживается, что его позиция резко контрастирует с Востоком. Во-первых, его понимание божественной простоты несовместимо с его позицией по вопросу о божественном свободном выборе. Во-вторых, его понимание причастности творений Богу —

¹⁰³ S.T. I–II.4.5 ad 4 и 5; ср. I–II.4.6.

¹⁰⁴ De Genesi ad Litteram XII.35.68; ср. О Граде Божием XXII.29. О том, как понимает эти тексты Фома, см. S.T. I.12.3 ad 2, I–II.4.5 ad 4.

¹⁰⁵ S.C.G. III.48.3; ср. сравнение с движением тела к его естественному месту в S.C.G. III.25.13.

¹⁰⁶ Например, S.C.G. III.51.1; S.T. I.12.1.

через участие всего сущего в *esse* и приобщение разумных творений благодати — слишком сильно связано с категорией действующей причинности, что придает отношению между Богом и творениями вполне внешний характер. Верно, что в этом, втором, пункте не обязательно занимать критическую позицию; вполне можно полагать, что отношение между Богом и творениями действительно является *внешним* и что, поэтому, Аквинат описал его правильно. Однако, как было сказано выше, сам Фома, по всей вероятности, занимал здесь иную позицию, так как есть признаки того, что в данном случае он стремился говорить о более тесном отношении. Если это так, то налицо некий недостаток, даже если это лишь одно из его неосуществленных стремлений.

Современные исследователи много занимались этими двумя проблемами: соотношением божественной простоты и свободы, а также природой благодати. (Литература, посвященная причастности творений *esse*, тоже обширна, но в основном является экзегетической по своему характеру.) Здесь нас интересует лишь одно: что может защитить Аквината от той критики, которую я изложил. Сначала кратко остановимся на том, что было сказано о благодати. Современная дискуссия по этой теме по большей части отгалкивается от статьи Карла Ранера «Некоторые следствия схоластического понятия нетварной благодати»¹⁰⁷. Ранер, ссылаясь на Аквината, утверждает, что отношение Бога к творениям через посредство благодати следует понимать в духе блаженного видения. Эта идея вполне логична, так как само блаженное видение происходит благодаря благодати: свет славы, который, по существу, есть вид тварной благодати, подготавливает душу для восприятия нетварной благодати — самой божественной сущности. Точнее, божественная сущность является уму «как умопостигаемая Форма, благодаря которой он мыслит» (*S.C.G.* III.51.4). Это — не формальная причинность в обычном смысле; божественная сущность не становится *естественной* формой ума, так как в этом случае ум оказался бы единсущен с Богом. Ранер называет это «квазиформальной причинностью», чтобы показать, что божественная сущность выполняет роль формы, не утрачивая своей трансцендентности¹⁰⁸. Главная идея Ранера в том, что этот вид причинности реализуется в каждом случае божественного присутствия в твари посредством бла-

¹⁰⁷ Karl Rahner, "Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace," *Theological Investigations* (London, 1961), vol. 1, 319–346.

¹⁰⁸ *Ibid.* 330.

годати. Как и в случае с блаженным видением, мы имеем дело с тварным, сверхъестественным расположением, подготавливающим душу к принятию Бога. Как только это расположение налицо, Бог является душе «как бы» как форма, хотя и не как естественная форма. На это можно возразить, что такая квазиформальная причинность существует в естественном порядке только в рамках отношения ума к его предмету, тогда как божественное присутствие посредством благодати — это не собственно интеллектуальное отношение, но активное присутствие Святого Духа. Ранера это различие не беспокоит. Он говорит, что оно просто указывает на то, что «такая формальная причинность Бога... неизвестна нам в сфере природы (то есть в сфере знания, которое исходит от твари и, соответственно, постигает Бога только как *действующую* причину) и потому не может быть подтверждена в том, что касается ее действительной реализации (а потому и ее возможности)», без Откровения»¹⁰⁹.

Это, конечно, весьма своеобразное развитие взглядов Аквина-та. Ранер соединяет два элемента, которые Фома был склонен рассматривать отдельно: присутствие божественных Лиц в душе и благодать как присутствие в душе тварных «форм и сил»¹¹⁰. В рамках схоластики такая интерпретация, конечно, идет максимально далеко в стремлении ответить на возражение, смысл которого в том, что отношение, достигаемое благодаря благодати, является попросту внешним. На самом деле вопрос в том, не является ли она не более чем произвольным решением. Нам говорят, что благодаря тварному, сверхъестественному *habitus*'у, или расположению, Бог воистину дарует Себя твари и является душе «как бы» в качестве формы. Но как это возможно, если божественная сущность не допускает причастности себе, но при этом одна только божественная сущность и есть Бог? Мы можем понять, как это возможно в случае блаженного видения, так как тут имеет место интеллектуальное отношение, а божественная сущность может (как любая другая сущность) выступать в качестве умопостигаемого образа. Однако присутствие Бога посредством благодати — это совсем не то, что божественная сущность, выступающая как умопостигаемый образ. Конечно, можно *утверждать*, что в обоих случаях мы имеем дело с одним и тем же

¹⁰⁹ Karl Rahner, "Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace," *Theological Investigations* (London, 1961), vol. 1.

¹¹⁰ См. S.T. I.43 — относительно первого и S.T. I-II.109–114 — относительно второго.

видом причинности. Можно даже утверждать, что в случае благодати такая причинность — это богооткровенная истина. Но едва ли это будет законным утверждением; богооткровенная истина — это факт божественного присутствия, а совсем не конкретные философские категории, позволяющие его постичь. Теория Ранера — благородная, но тщетная попытка распространить употребление схоластических категорий таким образом, которого они сами не допускают. Поэтому урок, который можно извлечь из такой попытки, заключается в том, что подобные категории не позволяют выразить, в чем состоит традиционная вера христиан относительно благодати.

Другое возражение касается несовместимости божественной простоты и свободного выбора Бога. Помимо обсуждения этого вопроса в «Сумме против язычников», несколько иначе о том же говорится в *De Potentia* III.15. Здесь, отстаивая представление о том, что Бог творит не по природной необходимости, а по «решению Своей воли», Фома отвечает на целый ряд возражений. Среди них находим такие:

6. В Боге природа и воля тождественны: следовательно, если Бог производит вещи добровольно, значит Он творит их естественным образом;

8. Действие Бога есть Его сущность; а Его сущность естественна для Него. Поэтому все, что Он делает, Он делает естественным образом.

18. Следствие происходит от действующей причины: следовательно, деятель соотносится со своим следствием только так, как соотносится со своим действием или деятельностью. Но соотношение действия или деятельности Бога к Нему Самому — естественно, так как действие Бога есть Его сущность. Следовательно, Он соотносится со своим следствием подобным же образом, и потому Он производит свое следствие естественно.

Все это — различные варианты наших собственных возражений, по крайней мере, в том, что касается тождества воли Бога и Его сущности или деятельности (в отличие от несовместимости свободного выбора с Богом как чистым актом). Ниже приводятся полные ответы Фомы:

6. Хотя в Боге воля и природа в действительности тождественны, они различаются мысленно (*ratione*), поскольку посредством них по-разному выражает отношение Бога к творению; так, природа указывает на определенное отношение к какой-то одной вещи, тогда как воля — нет.

8. Хотя действие Бога принадлежит Ему естественным образом, так как оно есть сама Его природа, или сущность, тварный результат следует за действием [Его природы], которая, по способу [нашего человеческого] разума считается началом [Его] воли, так же как и эффект нагревания следует [за нагреванием] согласно способу жара.

18. Результат следует за действием согласно способу начала действия; следовательно, если божественная воля, не имеющая необходимого расположения к творению, считается, по способу [нашего человеческого] разума, началом божественного действия, направленного на творение, отсюда не следует, что тварь происходит от Бога по естественной необходимости, хотя само действие есть сущность, или природа, Бога.

С помощью этих ответов Фома стремится оставить место для свободы выбора, опираясь на логические дистинкции, которые человеческий разум использует для познания Бога. Он использует следующие дистинкции: природа *versus* воля (ответы на возражения 6 и 8); воля, «не имеющая необходимой связи с творениями», *versus* акт творения (ответ на возражение 18). Суть его аргументации состоит в том, что, поскольку в каждом случае мы понимаем первый член пары как «начало» второго, тот факт, что первый необходим, совсем не означает, что необходим также и второй. Однако естественной реакцией на этот аргумент будет утверждение, что все это относится только к нашему пониманию Бога, а не к Богу, как Он есть на самом деле. Если допустить, что в реальности «в Боге воля и природа — это одно и то же» и что «само действие есть сущность, или природа, Бога», то в таком случае ясно, что природа, воля и действие *в реальности* равно необходимы, как бы мы их ни различали в познании. Если же это не так, вполне можно спросить, в чем же тогда суть учения о божественной простоте.

В «Сумме теологии» мы находим текст, который может подсказать другой подход к обсуждаемой проблеме. Там, обсуждая вопрос, «все ли, что волит ли Бог, Он волит по необходимости», Аквинат утверждает, что Бог «с необходимостью волит, чтобы Его благодать существовала», но лишь случайным образом Он волит бытие творений, поскольку они не являются необходимыми для проявления Его благодати. Однако он признает, что для Бога волить творения может быть *условно* необходимым, «ведь при допущении, что Он это [отличное от Себя] волит, Он не может не волить этого, поскольку Его воля не может изменяться»¹¹¹. Затем он применяет это различие

¹¹¹ S.T. I.19.3. Перевод А. В. Аполлонова. — *Прим. ред.*

к вопросу о божественной простоте. Отвечая на возражение, что «волить все, что Он волит, относится к Его природе, поскольку в Боге не может быть ничего, помимо [Его] природы», Фома говорит, что для Бога волить бытие творений не абсолютно необходимо, а потому это дело добровольное¹¹². Хотя у Фомы приложение к божественной простоте дистинкции «абсолютное versus условное» — это не более чем сделанное мимоходом замечание, оно получило подробную разработку у Элеоноры Стамп и Нормана Кречмана¹¹³. Так, они пишут:

Воля Бога к тому, чтобы творить, является необходимой, но лишь условно, учитывая тот факт, что Он творит. И ничто в такого рода необходимости не ставит под сомнение свободу Его воли, так как лишь от воли Самого Бога зависит, какая логическая возможность будет актуализирована, а какая не будет. И все же Его воля подчиняется необходимости, ибо, *поскольку вещи существуют*, невозможно законно приписать Ему нежелание творить¹¹⁴.

Далее авторы отмечают, что в данном случае самый большой вопрос связан не с тем, оставляет ли такая позиция место для божественной свободы, а с тем, соответствует ли она учению о божественной простоте. Проблема в том, что, как кажется, Богу даются характеристики двух видов: одни даются Ему во всех возможных мирах (такие как воление Своей собственной благодати), а другие — только в некоторых (такие как воля к тому, чтобы творить). И конечно, можно считать, что это нарушает совершенную простоту. В ответ на это они говорят, что разница между этими двумя видами характеристик является просто «логической дистинкцией», а не подлинным «метафизическим различием» внутри божественной воли или деятельности. В качестве аналогии они приводят акт смотрения в зеркало: в случае, когда взгляд направлен прямо, человек необходимо видит себя, но то, что, скажем, находится сзади, он видит лишь условно; и в то же время акт видения остается единым актом¹¹⁵.

Убедительность этого аргумента зависит от того, что понимается под «метафизическим различием». Стамп и Кречман не определяют смысл этого выражения, но, конечно, вполне можно исходить из того,

¹¹² S.T. I.19.3 ad 3.

¹¹³ Eleonore Stump, Norman Kretzmann. "Absolute Simplicity," *Faith and Philosophy* 2 (1985), 353–381.

¹¹⁴ *Ibid.* 369.

¹¹⁵ *Ibid.* 372.

что две вещи метафизически различны в том случае, если одна может существовать без другой. (Это то, что Аквинат назвал бы «реальным различием».) Поскольку, согласно Фоме, акт воления Богом Своей собственной благодати может иметь место помимо Его акта творения, получается, что в конечном счете внутри единого божественного действия имеют место метафизические различия. В этом отношении можно говорить о метафизических различиях и внутри акта созерцания в зеркало, так как акт видения себя может иметь место помимо акта видения того, что находится сзади. Все это свидетельствует о том, что *единый* акт не обязательно должен быть *простым* актом. При более внимательном рассмотрении оказывается, что предложенная Стампи и Кречманом концепция простоты гораздо менее строгая, чем концепция Фомы, и именно это позволяет им выступать в его защиту. Разница проявляется, когда они пишут:

Когда Фома утверждает, что в Боге существует только необходимость и что то, что [говорится] о Нем истинно, является истинным по существу, мы понимаем это так: В пределах любого изначального множества возможных миров природа Бога полностью и неизменно определена и такова, какова она есть, как следствие единичного вневременного акта воли, в котором Бог желает Своей благодати (Самого Себя) и всего другого (если только есть что-то еще), что Он желает ради благодати в этом изначальном множестве¹¹⁶.

Это просто не соответствует позиции Аквината. Он нигде не сводит определенное содержание природы Бога к подмножеству возможных миров. Скорее всего, он пришел бы в ужас от такой идеи.

Наконец, еще одна попытка примирить божественную простоту со свободой выбора была предпринята Джоном Кназасом¹¹⁷. Он отталкивается от двух посылок. Первая: действия определяются своими объектами (это древний принцип, восходящий к Платону). Вторая: «Бог желает, желая Самого Себя», так что, независимо от того, творит Бог или не творит, принципиальный объект Его воли — это одна только божественная благодать. Из этих посылок следует, что действие Бога остается одним и тем же, независимо от того, творит

¹¹⁶ Eleonore Stump, Norman Kretzmann. "Absolute Simplicity," *Faith and Philosophy* 2 (1985), 369.

¹¹⁷ John F. X. Knasas, "Contra Spinoza: Aquinas on God's Free Will," *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002), 417–429. Автор отвечает на возражение (хотя и без ссылки на Аквината), выдвинутое Спинозой: *Этика* I, Prop. 33, n. 2.

Он или не творит, а потому внутри божественной простоты нет никакого конфликта¹¹⁸.

В ответ на это прежде всего можно сказать следующее: полагать, что творение мира вообще ничего не меняет в деятельности, совершаемой Богом, весьма противоречит очевидности. Если предположить, что этот аргумент значим, вывод, конечно же, будет состоять в том, что это *reductio* одной из двух посылок: или аксиомы, согласно которой действия определяются своими объектами, или представления о том, что Бог желает творения, только желая Самого Себя. И все же, даже если этот ответ верен, он не является решающим, так как оставляет проблему на уровне конфликта интуиций. Томист вполне может считать, что такие неочевидные результаты — это то, чего и следует ожидать, когда мы размышляем о предметах, превосходящих наш обычный способ мышления. Гораздо более важным является другой момент: если Кназас прав, тогда у Бога не может быть никакого основания творить, поскольку объект Его воли в любом случае остается одним и тем же. Аквинат же со всей очевидностью считал, что у Бога есть причина творить: чтобы сообщить творениям Свою благодать¹¹⁹. Именно это и отличает позицию Аквината от позиции волюнтаристов. Другими словами, есть разница между утверждением, что *принципиальным* объектом воли Бога является Его собственная благодать, и утверждением, что собственная благодать Бога является *единственным* объектом Его воли. Фома явно утверждает первое, но не второе. И есть причина тому, что он не утверждает второе: если бы он это сделал, он бы упразднил связь между божественной благодатью и решением творить, которую столь тщательно устанавливал.

¹¹⁸ John F. X. Knasas, “Contra Spinoza: Aquinas on God’s Free Will,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002), 427.

¹¹⁹ См. S.C.G. I.75.3, II.35.7, II.38.15, II.46.6, III.64.9; S.T. I.22.4.

ГЛАВА 10

ЭПИЛОГ

Мы его убили — вы и я! Все мы его убийцы!
Но как мы его убили? Как сумели исчерпать глубины морские?
Кто дал нам губку, чтобы стереть весь небосвод?
Что творили мы, отцепляя Землю от Солнца?

Фридрих Ницше. *Веселая наука*

Если *сущность* не обладает энергией, отличающейся от самой сущности, то это значит, что такая сущность совершенно не будет иметь самостоятельного ипостасного существования и [является] только мысленным умопредставлением.

Григорий Палама. *Сто пятьдесят глав*

Мы завершили наш исторический обзор. Его можно было бы продолжить, ибо в ближайшие десятилетия после исихастского спора среди византийцев усилился интерес к Фоме Аквинскому. «Сумма против язычников» была переведена на греческий язык в 1355 году, а вскоре появились и переводы других его сочинений, включая «Сумму теологии». Они вызвали живую дискуссию, в ходе которой незначительное, но активное меньшинство (во главе с переводчиками — Димитрием и Проклом Кидонисами) старалось убедить своих соотечественников в достоинствах томизма¹. Это внезапное расширение горизонтов всколыхнуло интеллектуальную жизнь Византии в ee

¹ См. M. Jugie, “Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance,” *Échos d’Orient* 27 (1928), 385–402; Stylianos Papadopoulos, “Thomas in Byzanz,” *Theologie und Philosophie* 49 (1974), 274–304; Thomas Tyn, “Prochoros und Demetrios Kydones,” *Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption*, ed. Willehad Paul Eckert (Mainz, 1974), 837–912; F. Kianka, “Demetrius Cydones and Thomas Aquinas,” *Byzantion* 52 (1982), 264–286. См. также о компромиссе, которого стремился достичь Георгий Схолярый, первый Константинопольский патриарх после турецкого завоевания: S. Guichardan, *Le problème de la simplicité divine en orient et en occident aux XIVe et XVe siècles* (Lyon, 1933); V. Grumel, “Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine,” *Échos d’Orient* 34 (1935), 84–96.

последний период и способствовало появлению таких оригинальных фигур, как Гемист Плифон и кардинал Виссарион, которые стояли у истоков возрождения платонизма в эпоху Ренессанса. Без сомнения, именно нарастающее у византийцев чувство отчаяния стало причиной изменения сознания, в результате чего они стали допускать возможность того, что могут чему-то научиться на Западе. Западные богословы не обнаружили такой же любознательности — ни тогда, ни столетия спустя. Знаменитый историк-медиевист Р. У. Саутерн так описывает эту ситуацию:

Одно из странных проявлений ограниченности Запада [в ту эпоху] состояло в том, что Запад при всей своей интеллектуальной энергии и любознательности и вопреки всему, чем он был обязан греческой науке, совсем не интересовался современным греческим миром. Ярые поклонники греческой учености не обращали внимания на византийских греков, просто не замечая их существования. В западных умах они не вызывали ни чувства соперничества, ни страха; и потому не было никакого стимула — который в какой-то степени имел место по отношению к исламу — понять их. Поверхностное и часто ошибочное представление о греческой религии, которое складывалось на Западе, не побуждало к более близкому знакомству. Как говорил папе Григорию X его советник по вопросам унии Гумберт де Романис, великий грех латинян в данном случае состоял в том, что они не проявляли никакого интереса².

Типичным примером неспособности и позднее понять Восток в его собственной специфике являются комментарии XVI–XVII веков к сочинениям Аквината. Один из таких комментаторов «Суммы теологии» Габриэль Васкес писал, что Фома ошибался, считая, что взгляды греческих отцов можно примирить с его собственным учением о блаженном видении. Васкес утверждает: «Мы, несомненно, можем доказать, что не следует толковать учение отцов (о сущностной непознаваемости) в смысле того видения, которое схоласты называют познанием, но именно в смысле всякого совершенно ясного и интуитивного понятия о Боге, каков Он есть»³. Васкес приходит к выводу, что великое множество как латинских, так и греческих отцов впали в

² R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (London, 1970), 82.

³ Цитируется Владимиром Лосским: Vladimir Lossky, *The Vision of God* (Crestwood, N. Y., 1973), 16 [русский перевод приводится по изд.: Лосский В. Боговидение. М., 1995. С. 8. — Прим. ред.]; об этом споре в целом см. 11–24 [русс. пер. с. 5–13]. Более ранний вариант этой статьи, содержащий некото-

ересь. Другие комментаторы не соглашались с этим выводом, и это побуждало их искать тексты, которые оправдали бы отцов. В ходе спора все стороны исходили из того, что видение Бога может быть либо *per essentiam*, по сущности, либо *per similitudinem*, по подобию — имея в виду, конечно, тварное подобие. Никто не думал о том, что источником проблемы может быть сам подход, ограниченный этими категориями.

Понимание греческих отцов приходило постепенно, в частности, благодаря новаторским исследованиям таких католических ученых, как Жан Даниелу и Ханс Урс фон Бальтазар. Мое собственное исследование опирается на их работы, так же как и на работы таких историков философии, как Адо, и таких православных ученых, как Лосский и Мейендорф. Какие можно сделать выводы, взглядыываясь в историю, которую мы описали? Если нужно было бы резюмировать различия между восточной и западной традициями в одном слове, это было бы слово «синергия». Для Востока высшая форма общения с божественным — это не умственный акт, а участие в жизни и деятельности. Это справедливо в отношении как язычников, так и христиан в эпоху поздней античности, в рамки которой входят магические папирусы и герметизм, а также Новый Завет и ранние отцы Церкви. Речь идет о такой точке зрения, согласно которой земное, телесное существование обладает способностью быть воспринятым и включенным в жизнь Бога. Акцент в данном случае ставился не на каком-то внезапном преображении в момент смерти, а на продолжительном и активном усвоении тех аспектов божественной жизни, которые доступны причастию. Естественно, такое устремление принимало различные формы у разных авторов, и языческие и христианские формы заметно разнятся. Но основополагающая вера в синергию как форму общения с Богом совершенно очевидна как у Григория Паламы, так и у апостола Павла. Это оказывало влияние на восточный подход в целом, и не только в собственно религиозной и в философской сферах, о которых мы говорили, но также и в других, о которых мы упоминали лишь вскользь.

На Западе синергии придавали удивительно мало значения. Хотя можно сделать разные предположения относительно причин такого положения дел, непосредственная причина связана с тем, как греческая ученость передавалась на Запад. Большинство сочинений, в кото-

рые дополнительные сведения: Lossky, "Le problème de la 'vision face à face' et la tradition patristique de Byzance," *Studia Patristica* 2 (1957), 512–537.

рых нашла выражение идея синергии, вообще не были переведены на латынь; но более того: если бы они даже были переведены, у латинян не было столь же емкого термина, как *energeia* (и родственные слова), для того, чтобы поместить понятие синергии в широкий метафизический контекст. Вместо идеи синергии и соответствующей метафизики Августин навязал западной мысли ряд взаимосвязанных представлений: что Бог прост; что Он в принципе умопостижаем; что Он может быть познан только двумя путями: через тварных посредников или в прямом умственном постижении божественной сущности; и что высшей целью человеческого существования является такое прямое умственное постижение. Верно, что августиновская теория просвещения (которую я не пытался здесь обсуждать) оставляет некоторое место для представления о том, что ум может воспринимать Бога в этой жизни непосредственно, то есть без какого-либо тварного посредства. Однако в этой теории много темных мест, и Фома, под влиянием Аристотеля, просто отставил ее в сторону⁴.

Несмотря на такие различия, Запад оставался почти единодушным в своем принятии посылок Августина. Это имело весьма серьезные последствия. Одно из них, как я подчеркивал, состояло в том, что присутствие Бога в творении, будь то через причастность божественным совершенствам или же посредством особого присутствия благодати, понималось в терминах действующей причины. Это создавало представление об определенной дистанции между Богом и творениями — представление, которое с успехом трансформировалось таким образом, что место дистанции заняла автономность. Конечно, неслучайно, что в течение XI и XII веков, когда западная Церковь отстранилась от своей восточной сестры, в западной культуре в целом получила развитие гораздо более натуралистическая установка в таких областях, как искусство, наука, право и управление, а также в различных формах религиозной жизни⁵. В философии этот натурализм выразился в широком распространении представления, что существу-

⁴ См. *S.T.* I.84.5 и 7.

⁵ См. M. D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century* (Chicago, 1968); Lynn White, Jr., *Medieval Religion and Technology: Collected Essays* (Berkeley, 1978), особенно “Natural Science and Naturalistic Art in the Middle Ages”; Peter Brown, “Society and the Supernatural: A Medieval Change,” *Society and the Holy in Late Antiquity*, (London, 1982), 302–332; Harold Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass., 1983); R. W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, vol. 1 (Oxford, 1995). Такого рода подходы проявились уже в западной реакции на

ет некая сфера «естественного разума», независимая от Откровения⁶. Иначе, чем на Востоке, стали пониматься молитва и аскетика: не как то, что способствует постепенному обожению тела и души, а как средство дисциплинирования тела в процессе сосредоточения и возвышения ума. Таким образом, августиновское возвышение ума помещает в центр западной духовной практики своего рода практический дуализм. В эпоху позднего Средневековья натурализм, рационализм и дуализм образовали всепроникающий и взаимно обусловленный комплекс отношений к миру. Каждое из них поддерживало остальные, и все вместе они питались от общих корней в августиновской метафизике божественной сущности.

Здесь будет полезно обобщить наше описание истоков этих различий. Восточное понятие синергии связано с пониманием *energeia* сразу в двух смыслах: как деятельности, в которой можно принимать участие, и как того, что естественным образом сопутствует и проявляет внутреннее личное бытие (*ousia*) того, кто действует. Зачатки такого понимания в обоих его аспектах присутствуют у Аристотеля. *Energeia* как деятельность — это, безусловно, одно из постоянных значений, в котором Аристотель употребляет этот термин, и он также говорит об *energeiai* способностей души как о единственном способе, позволяющем понять ее *ousia*. Но это лишь самые малые зерна последующего развития. Не хватало двух вещей: во-первых, понятия синергии как совместной деятельности, а во-вторых, понятия «*energeia*» как создающего существенное измерение (направленную вовне и проявленную реальность) личного бытия. Первый шаг сделал апостол Павел и другие авторы первых веков по Р. Х. основополагающий вклад в формирование второго понятия внес Плотин своей теорией двух действий, согласно которой внешняя «энергия» — это именно естественное сопровождение и проявление того, кто действует. Однако ипостаси Плотина — это не личности, так что внешняя «энергия» пока еще не рассматривается как подлинно личностный акт. Дальнейшие шаги в этом направлении, равно как и более систематическая разработка понятия синергии — дело Ямвлиха и Прокла. Но даже у них личностный статус богов остается двусмысленным. Оба элемента, сопровождающих веру в личное божество, возникают лишь у христианских

иконоборческий спор; см. John Romanides, *Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine: An Interplay between Theology and Society* (Brookline, Mass., 1981).

⁶ Я рассматриваю раннюю форму этого представления в статье "Faith and Reason in St. Anselm's *Monologion*," *Philosophia Christi* 4 (2002), 509–517.

авторов, которые писали после Плотина, то есть у Каппадокийцев и Дионисия Ареопагита. Позднее следует говорить просто о прояснении этого фундаментального синергического понимания реальности и о его приложении к различным вопросам.

Запад воспринял от классической метафизики совсем другое. В мышлении Аристотеля было и иное направление: отождествление *ousia* с *energeia* в особом случае перводвигателя. Это отождествление стало возможным благодаря аристотелевскому пониманию перводвигателя как одновременно «первой простой сущности, существующей в действительности», и самодостаточной деятельности мышления. Такое понимание стало образцом для целого ряда мыслителей — Нумения, Алкиноя и Александра Афродисийского. У Плотина отождествление *ousia* и *energeia* в перводвигателе является образцом для отождествления каждой ипостаси с ее внутренним действием. Неоплатоники на Западе после Плотина — анонимный комментатор «Парменида», Марий Викторин и Боэций — развили плотиновскую теорию и начали понимать *esse* как деятельность. В рамках такого подхода возможно особое понимание синергии: бытие творений понимается как ограниченное участие (так сказать, частичное соучастие) в единственном акте, который есть Бог.

К чему мог бы привести такой подход, остается открытым вопросом. Будущее Запада принадлежало Августину. Сколь бы ни был Августин обязан неоплатонизму в других областях, но в своей метафизике он связан с платоновскими диалогами среднего периода и отводит Богу ту роль, которую Платон отводил идеям. Платоническое понятие бытия как цельности приводит Августина к учению о божественной простоте и тем самым к другим представлениям, о которых шла речь выше. После Августина идея божественной простоты начинает жить своей жизнью и сохраняет всю свою значимость даже тогда, когда оказывается отброшенным то понимание бытия, которому она обязана своим возникновением. В особенности это имеет место у Фомы. Он возродил понимание *esse* как деятельности, опираясь не только на неоплатонизм, но и на аристотелевскую теологию перводвигателя. Для него в Боге *essentia*, *esse* и *operatio* — это одно и то же. Такой взгляд трудно примирить с представлением о том, что Бог обладает свободой выбора. Я говорил ранее, что Аквинат не смог разрешить эту проблему. Я также стремился показать, что он не смог выйти за пределы предложенного Августином понимания способа, которым Бог может присутствовать в творениях, хотя совершенно очевидно, что Фома к этому стремился. Если я прав, тогда оказывается, что, во-

преки мнению современных томистов, Аквинат оставил нам не великий синтез, а некую смесь из несовместимых аргументов и интуиций. Он все время стремился к тем возможностям, реализовать которые ему мешала приверженность Августину.

А теперь мы должны задаться вопросом о том, существуют ли подобные проблемы с восточным подходом. Это серьезный вопрос, и он требует внимательной и тщательной работы со стороны как критиков, так и защитников. Пока объектом критики был в основном Григорий Палама, чья мысль нередко рассматривалась как своеобразное развитие поздневизантийской церкви⁷. Я надеюсь, что та история, которую мы поведали в этой книге, положит конец такого рода интерпретации. Я также надеюсь, что она вдохновит философов на более внимательное изучение восточной традиции в целом. Пока же, в качестве первого шага в этом направлении, будет уместным обратиться к той критике в адрес Паламы, которая уже существует. С этой целью я сосредоточу внимание на статье Роузена Уильямса, в которой дается хороший обзор типичных недоразумений, высказанных многими критиками⁸.

Уильямс начинает с генеалогии различия между сущностью и энергией, цель которой — показать его незаконность. Он рассматривает Паламу как неоплатоника, вина которого, как и всех неоплатоников, состоит в том, что он наделяет самостоятельным бытием простые логические дистинкции. В неоплатонизме «атрибутам приписывается некая субстанциальность», а потому оказывается, что они одновре-

⁷ Например: E. von Ivánka, "Palamismus und Vätertradition" in *1054–1954: L'Église et les églises* (Chevetogne, 1955), 29–46, и "Hellenisches im Hesychasmus: Das Antinomische der Energienlehre," *Epektasis: mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Danielou* (Beauchesne, 1972), 491–500, а также статьи ряда авторов в журнале *Istina*, vol. 19, no. 3 (1974). Реакции: André de Halleux, "Palamisme et Scolastique," *Revue théologique de Louvain* 4 (1973), 409–442, и "Palamisme et Tradition," *Irénikon* 48 (1975), 479–493; Georges Barrois, "Palamism Revisited" и Christos Yannaras, "The Distinction between Essence and Energies and Its Importance for Theology," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19 (1975), 211–231, 232–245; Kallistos Ware, "God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence–Energies Distinction," *Eastern Churches Review* 7 (1975), 125–136.

⁸ Rowan Williams, "The Philosophical Structures of Palamism," *Eastern Churches Review* 9 (1977), 27–44. Разбор в более строгом смысле теологических возражений см. в: Duncan Reid, *Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology* (Atlanta, 1997) и A. N. Williams, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas* (Oxford, 1999); в обоих книгах можно найти подробную библиографию по обсуждаемому вопросу.

менно могут быть приобщимы и существовать отдельно от тех, кто им приобщается. Эта фундаментальная ошибка приводит к тройной схеме Прокла, согласно которой каждое сущее существует как неприобщимое (ἀμέθεκτον), приобщимое (μετεχόμενον) и приобщающееся (μετέχων)⁹. Неприобщимое в целом относится к уровню *ousia*, тогда как приобщимое — к уровню исхождения (πρόδος). В случае Единого исхождения суть божественные генады, которые «воплощают или ипостазируют божественные качества и связывают их с конечными сущими». Таким образом, генады представляют собой «промежуточный порядок множества “божеств”, предшествующий миру и в то же время необходимый *связанный* с этим более низким порядком (поскольку их “цель” состоит лишь в *посредничестве* между Единым и конечными сущими)»¹⁰. По мнению Уильямса, когда эта схема переносится Дионисием в христианскую мысль, Единое как неприобщимое становится божественной *ousia*, а генады — божественными *proodoi* или *dynameis*. Палама делает следующий шаг в христианизации божественных *proodoi*, когда приравнивает их к *energeiai*, подчеркивая, что они представляют собой действительное множество, что с очевидностью подразумевает их действительное отличие от *ousia*¹¹.

Уильямс высказывает два критических соображения в связи с тем, что он считает попыткой Паламы (и, в меньшей степени, Дионисия) навязать христианству неоплатоническую онтологию. Одно заключается в том, что, понимая божественную *ousia* по образцу неприобщимого Единого, как «совершенно простую, неделимую, неприобщимую интериорность Бога», Палама ставит в явно привилегированное положение *ousia* по сравнению с Лицами Троицы. В качестве подтверждения своего взгляда Уильямс приводит слова Паламы о том, что божественная *energeia* отличается от *ousia* «так же, как ипостаси»¹².

Уильямс также считает, что поскольку *energeiai* (как и генады Прокла) «по самой своей природе вечно осуществляют *передачу* божественных совершенств на некий второй уровень, или порядок бытия», получается, что у Паламы «Бог и мир оказываются соединенными в

⁹ Williams, “Philosophical Structures,” 35; ср. Прокл, *Первоосновы теологии*, Пропс. 23–24. Как поясняет Доддс в своем комментарии, это различие напоминает различие между трансцендентной формой, имманентной формой и вещью, причастной форме.

¹⁰ Williams, “Philosophical Structures,” 36.

¹¹ *Ibid.* 36–37.

¹² Palamas, *Theophanes* 12; цит. в: Williams, “Philosophical Structures”, 53.

некое органическое единство»¹³. Другими словами, поскольку энергии по своему существу являются соотносительными и в то же время по истине суть Бог, Палама в данном случае впадает в пантеизм. Уильямс рассматривает и возможное возражение, высказанное Мейендорфом, а именно: «если Бог и обладает вечно способностью творить, эта способность не реализуется вечно». На это Уильямс отвечает:

Но это слишком грубо: нам предлагается предположить, что Бог подвержен некоей форме временной последовательности, что Его «решение» творить сравнимо с человеческим выбором, что у Него есть неисполненные или нереализованные возможности — словом, что он изменчив. Чего Мейендорф не понимает, так это того, что в данном случае нельзя ответить на вопрос, сказав, что *ousia* Бога неизменна, а Его *energeiai* изменчивы, поскольку это вобьет клин между двумя терминами: то, что истинно в одном «модусе» или аспекте Бога, не является истинным в другом. В этом случае единство Бога подвергается гораздо большей опасности, чем это могут себе представить паламиты или неопаламиты: это не что иное, как чистейший неоплатонизм, утверждение в реальности Бога двух совершенно различных порядков¹⁴.

В результате Уильямс приходит к заключению, что Палама оставляет нас с «двумя вечными реальностями Бога — Богом в Себе и Богом, которому приобщаются творения», и не дает ответа на вопрос о том, как их соединить.

Я надеюсь, что предложенная здесь альтернативная генеалогия достаточна для того, чтобы указать на ошибки, содержащиеся в рассуждениях Уильямса. Речь идет о двух группах ошибок — касающихся Дионисия и касающихся Паламы. Считать, что генады Прокла — это непосредственный источник *proodoi* Дионисия, можно лишь в том случае, если игнорировать те элементы в его мысли, которые восходят к Каппадокийцам и о которых говорилось в Главе 7. Такое мнение также связано и с неправильным прочтением Прокла. Уильямс упускает тот факт, что генады — это не просто гипостазированные божественные атрибуты, но также и квази-личностные деятели, обладающие умом, душой и телом. Сам факт передачи ими божественных совершенств сущим более низкого уровня является результатом их деятельных благодеяний, а не только следствием того, что они — принципы, делающие возможной причастность. На первый взгляд очевидная

¹³ Palamas, *Theophanes* 12; цит. в: Williams, “Philosophical Structures”, 37.

¹⁴ *Ibid.* 38.

терминологическая связь между генадами и *proodoi* при более внимательном изучении исчезает, так как генады возникают не через исхождение, но посредством «произведения» (ὑπόβασις) в рамках диагональных серий, чье Единое — это монада¹⁵.

Что же касается Паламы, то мнение о том, что различие сущности и энергии восходит к различению неприобщимого и приобщимого, имеет под собой больше оснований и высказывалось другими критиками¹⁶. Но хотя, безусловно, верно, что Палама использует различение неприобщимого и приобщимого, чтобы *истолковать* различение сущности и энергии, сам этот факт еще не доказывает, что первое различие является для него источником второго. Думать так — значит игнорировать всю историю различения сущности и энергии вплоть до Прокла, в том числе и столь важное в данном случае представление, что *energeiai* суть действия. (Уильямс, как и большинство других критиков, не обращают практически никакого внимания на историю термина *energeia* и связанные с ним ассоциации.) Сравнение с Проклом не работает и в другом отношении — когда пытаются приравнять божественную *ousia* к Единому как неприобщимому. Божественная *ousia* — это не «совершенно простая, неделимая, неприобщимая интериорность Бога», но Бог, как Он есть в Себе, взятый независимо от Его самопроявления. И такое различие никоим образом не создает каких-либо привилегий для *ousia* по сравнению с Лицами Троицы. И конечно, простое утверждение, что божественная *energeia* отлична от *ousia* «так же, как ипостаси», никак этого не означает, ибо Палама говорит лишь о том, что существуют два этих различения, а не о том, что они эквивалентны.

Наиболее интересный вопрос, который поднял Уильямс, — это вопрос о соотношении божественных энергий и акта творения. Выдвинутое Уильямсом в адрес Паламы обвинение в том, что у него Бог и мир «соединены в некое органическое единство», нашло удивительный отклик у одного из наиболее активных защитников Паламы — Эрика Перла¹⁷. Перл отстаивает точку зрения, согласно которой божественные *energeiai* суть не что иное, как единый вечный творческий акт Бога. Он приходит к такому заключению в результате рассмотрения того способа, которым они различаются. Палама гово-

¹⁵ См. выше, гл. 6, прим. 63.

¹⁶ Например, Ivánka, “Hellenisches,” 493–494. Как отмечает Иванка, это обвинение восходит к Никифору Григору.

¹⁷ Eric Perl, “St. Gregory Palamas and the Metaphysics of Creation,” *Dionysius* 14 (1990), 105–130.

рит, что каждая *energeia* «соотносительна» и «соотносится с [чем-либо] другим, но не обнаруживает сущность»¹⁸. Он также утверждает, что *energeiai* «умножаются благодаря различию силы восприятия» у творений¹⁹. Согласно Перлу, эти тексты подразумевают, что *energeiai* различаются исключительно в силу их отношения к творениям. В то же время *energeiai* вечны и нетварны, а потому ни темпорально, ни онтологически творениям не последствуют. По мнению Перла, обе части этого уравнения могут быть истинны лишь в том случае, если сами *energeiai* суть творческий акт Бога — акт, который един в Боге, но в то же время дифференцируется по отношению к творениям. Что в этом случае делать с ясным утверждением Паламы о том, что некоторые *energeiai* имеют начало или конец? По мнению Перла, это означает, что они таковы «лишь по своим следствиям, но не в Боге».

Например, божественная деятельность, в соответствии с которой я сотворен, моя парадигма, или λόγος, осуществляется, обнаруживается и в этом смысле «действует» лишь тогда, когда я появляюсь в конкретный момент истории. Но это не означает, что Бог в этот момент времени проявляет некую новую активность. Скорее, эта активность уже содержится в едином вечном акте творения, посредством которого Бог в Своем вечном настоящем творит всю совокупность времени и все сущее в нем²⁰.

Перл солидаризуется с Уильямсом, говорящим, что было бы «грубым» полагать, что Бог принимает решение творить или что у Бога есть нереализованные потенции. Он также соглашается с тем, что для Паламы Бог и мир составляют «органическое единство», хотя при этом подчеркивает, что творение не является необходимым для Бога, так как «оно относится не к божественной сущности, а к вечной и одновременно дарственной каузальной деятельности»²¹.

Экзегетические основания такой интерпретации довольно слабы. Ни один из приводимых Перлом текстов на самом деле не подразумевает, что *energeiai* дифференцируются исключительно благодаря их отношению к творениям, а тем более что они тождественны творческому акту Бога. Палама действительно отождествляет божественные *logoi* с творческой *energeia* Бога, но смысл такого утверждения иной

¹⁸ Главы 127.

¹⁹ Триады III.2.13.

²⁰ Perl, "St. Gregory Palamas," 122.

²¹ *Ibid.* 125; cp. 121.

и гораздо более ограниченный²². В конце концов, в число «энергий» включены также и дары Святого Духа, и нетварный свет, и «то, что окрест Бога». Перл игнорирует все эти категории, по-видимому, считая, что *energeiai* — это то же самое, что *logoi*. Нет никаких оснований и для приписывания Паламе томистского представления о том, что имеет место «единый вечный акт творения, посредством которого Бог в Своем вечном настоящем творит всю совокупность времени и все сущее в нем». Палама специально говорит о том, что творческий акт Бога имеет как начало, так и конец²³. В этом он близок греческим отцам, которые обычно мыслили творение как особый акт, происходящий в начале времени, а не как отношение между вечным Творцом и (возможно, безначальным) временным миром²⁴. Он никоим образом не стремится минимизировать или как-то оправдать временной характер таких «энергий» через отождествление их с временными следствиями единого вечного акта.

Однако Перл прав, когда пишет, что для Паламы творение не является необходимым, потому что «оно относится не к божественной сущности, а к вечной и одновременно дарственной каузальной деятельности». Что Перл при этом совершенно не замечает, так это то, что в результате с Паламы снимается обвинение в том, что его представление о творении является «грубым» по той причине, что это позволяет Богу выбирать: творить или не творить, а также приписывает Богу нереализованные потенции. Как некоторые божественные «энергии» всецело временны, так и другие могут быть иными по сравнению с тем, что они суть. Это справедливо не только в отношении акта творения, но также и в отношении «энергий», проявляющихся в других божественных деяниях в контексте истории, равно как и в случае даров Духа. Ни об одной из этих энергий нельзя сказать, что она так же неотделима от Бога, как, скажем, Его бытийность и бесконечность. По-видимому, говоря, что такой взгляд является «грубым», Уильямс и Перл ориентировались на известную томистскую идею, что обладание нереализованной потенцией есть признак несовершенства. Я говорил, что у самого Фомы есть соображения, вынуждающие нас отвергнуть эту идею²⁵. Важно также помнить, что нереализованные

²² Григорий Палама, *О единении и различении* 13 (цит. у Перла, 119).

²³ *Триады* III.2.8, *Главы* 130; ср. выше, гл. 9, прим. 48.

²⁴ Например: Василий Великий, *Шестоднев* I.3, 6; Максим Исповедник, *Сотницы о любви* IV.3–5, *Главы о богословии домостроительстве воплощения Сына Божия* I.5; иное у Фомы Аквинского: *S.C.G.* II.17–19.

²⁵ См. выше, с. 323–324.

потенции относятся к уровню божественных «энергий», а не к божественной *ousia*. Это различие позволило Паламе сказать то, что так хотел сказать Аквинат, но не смог: что Бог может *делать* что-то иное, Сам *не становясь* иным.

Однако возражение может вызывать само многообразие «энергий». Проблема не только в том, что одни «энергии» — временные, а другие — вечные, что некоторые — случайны, а другие — необходимы. Проблема в том, что некоторые *energeiai* более соответствуют по значению самостоятельным «реальностям» или «энергиям», другие — деятельности или действию, тогда как третьи — атрибутам. Первым соответствуют нетварный свет, дары Духа и божественные *logoi*; вторым — акт творения и кое-что из «того, что окрест Бога», например промысл и предведение; третьим — другие элементы «того, что окрест Бога», такие как бытийность, бесконечность, бессмертие, жизнь, святость и добродетель. Столь сильная неоднородность, конечно, может вызывать подозрение, что Палама использует эту неопределенность. Когда ему надо, он говорит об «энергиях» как о самостоятельных «реальностях», но как только речь заходит о божественной простоте, он начинает говорить о них как о деятельности или силах, как в случае его аналогии с душой и ее силами или умом и отличными от него элементами знания. Та же неопределенность позволяет Перлу задать острый вопрос о том, что же подразумевается в утверждении, что каждая *energeia* является «соотносительной». Перл приходит к выводу, что, в конечном счете, *energeiai* — это единый акт творения, который дифференцируется в отношении творений. Хотя его ответ неверен, сам вопрос важен. Каким же все-таки образом такие *energeiai*, как нетварный свет или божественная бытийность и бесконечность, могут «указывать на отношение к другому»?

Пытаясь ответить на этот вопрос, я обращусь к учению о вечном проявлении, которое обсуждалось в главе 8. Святой Дух исходит от Отца и почивает на Сыне — и тем самым одновременно и являет энергию Сына, и Сам является через Сына. Трудно себе представить, чем еще может быть нетварный свет, как не этим вечным взаимным прославлением Лиц Божества. Если мы вправе сделать такое утверждение, тогда нетварный свет действительно является соотносительным. Он уже есть своего рода взаимное откровение и прославление внутри Божества — прежде акта творения. Более того, согласно Григорию Кипрскому, именно в силу этого взаимного прославления дары Духа подаются «через Сына в Духе». Таким образом, это взаимное прославление можно рассматривать как некий внутренний акт, кото-

рый находит свое отражение и повторяется в даровании божественных энергий творениям. Верно, что сам Палама не устанавливает таких связей, но они вполне согласуются с тем, что он действительно утверждает, и я не вижу другого способа понять, как божественные энергии могут «указывать на отношение к другому» и при этом никак не зависеть от своего отношения к творениям.

Исходя из такого подхода, мы можем понять единство «энергий» как единство класса. Некоторые из них — случайны, некоторые — необходимы; некоторые — временны, другие — вечны; некоторые суть самостоятельные реальности или энергии, другие суть деятельности, действия или атрибуты. Что же общего у столь несоизмеримых элементов этого класса? Общим является просто то, что они суть *акты самопроявления*. Хотя любое сравнение с тварным является в данном случае недостаточным, нам все же может помочь аналогия с самопроявлением человека. Благодаря каким действиям один человек узнает другого? Мы, естественно, склонны полагать, что это прежде всего мимолетные действия, такие как улыбка или жест. Но такого рода действия совершаются на фоне других, более продолжительных и потому, в конечном счете, более полно свидетельствующих о человеке, таких как верность своему супругу или любовь к своим детям. Далее, существуют и другие действия, которые не производятся в результате особого выбора, а являются постоянными элементами нашего существования. Человек выделяет тепло, растет, дышит и издает слабый, но опознаваемый звук бьющегося сердца. Это действия, которые мы не выбираем, и они не могут быть иными (если действующий — это человек). О некоторых более продолжительных действиях мы даже можем говорить как о самостоятельных «реальностях», и именно по той причине, что они проверены временем и свидетельствуют о характере человека; например, таким образом можно говорить о любви отца к своим детям. Этот пример показывает, что перечень тех действий, которые можно считать актами самопроявления, чрезвычайно широк. И тот факт, что внутри этого класса возможно проводить различия между необходимым и случайным или деятельностью и энергией, никоим образом не означает отрицание его внутреннего единства.

Один из путей понимания Паламы состоит в том, чтобы переосмыслить традиционный подход к категориям, которые мы привыкли считать различными — с одной стороны, вечные, необходимые божественные атрибуты, а с другой стороны, случайные, временные божественные деяния, — и рассматривать их как виды в рамках более общего рода, объединяющего акты самопроявления. В этой связи ин-

тересно, что по крайней мере некоторые божественные атрибуты, такие как истина и праведность, в Св. Писании понимаются как то, что необходимо осуществлять посредством действия²⁶. Мы также видели, что в философской традиции бытие часто понимается как божественная деятельность. В более широком смысле, согласно платоновской теории Ума, все идеи возникают в процессе первичного усилия Ума постичь Единое, так что для Плотина всякое конкретное умопостижимое содержание есть акт *noēsis 'a* («мышления»)²⁷. Палама, конечно, говорит об «энергии», а не о «мышлении» (*noēsis*), не обнаруживает никакого интереса к неоплатоническому описанию происхождения идей. Но с другой стороны, он включает в число божественных «энергий» самосозерцание (*αὐτοψία*) и тем самым отсылает нас к описанию любви Бога к Себе у Григория Нисского²⁸. У Максима в «Главах о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия» (I.48) также есть интригующее место (часто цитируемое Паламой), где говорится, что «то, что окрест Бога», включает «благость и все то, что входит в это понятие»: жизнь, бессмертие, простоту, неизменность и беспредельность. Это высказывание подразумевает, что божественные атрибуты — это не то, что Сам Бог произвольно полагает, но особые модальности божественного акта самопознания²⁹. В любом случае, представляется вполне правомерным сказать, что Палама, именуя такие атрибуты «энергиями», не произвольно расширяет значение термина, но рассматривает их именно в качестве божественных деяний, посредством которых Бог обнаруживает, каков Он на самом деле.

Указанные возражения, адресованные Паламе, являются, насколько я знаю, самыми серьезными. Если я прав, что на них можно ответить, тогда есть основание заключить, что восточная традиция по существу своему ортодоксальна. А если так — и если я также прав, утверждая, что западная традиция неортодоксальна уже начиная с Августина, — тогда следует пересмотреть все наше понимание истории. Главное, что тогда совсем в ином свете видится долгое движение Запада к неверию. Для того чтобы разобраться в этом вопросе, надо было бы написать целую книгу. Здесь я хотел бы сказать лишь пару

²⁶ Истина см.: Ин 3:21, 1 Ин 1:6; праведность, правда и суд см.: Ис 64:5, Иер 22:3; Пс 104:7, Деян 10:35, Иак 1:20; 1 Ин 2:29, 3:7, 10.

²⁷ Плотин, *Энеады* V.2.1, V.3.11; ср. гл. 5, прим. 14.

²⁸ Григорий Палама, *Триады* III.2.6–7; см. выше, с. 230.

²⁹ Следует обратить внимание также на ту двусмысленность, которая содержится в утверждении, что Бог одновременно есть и их Родитель (I.48), и их Творец (I.50).

слов ввиду возможной дискуссии. Какие главные возражения были выдвинуты против традиционной религиозной веры Просвещением? Говорилось, что история западной религии — это бесконечные преследования и религиозные войны; что верующие дерзко пытались определить, в чем состоит воля Божия и даже каков Бог; что религиозная мораль и в особенности аскетизм побуждали человеческий ум отказаться от своих естественных способностей ради слепого послушания и в то же время лишали тело и земную жизнь законных удовольствий. Самое интересное, что эти недостатки возводились к идее Бога, которая рассматривалась как неясная и внутренне противоречивая. И неудивительно, говорили обвинители, что различные секты постоянно враждовали, потому что каждая произвольным образом хваталась за один из аспектов этой по существу бессвязной идеи. Вольтер поставил крест на всех этих спорах, просто заметив, что «длительная дискуссия означает, что неправы обе стороны»³⁰.

Можно указать и на другие обвинения, но достаточно и этих, чтобы показать, насколько иначе все это выглядит, если принять во внимание рассказанную нами историю. На Востоке не было понятия Бога. Восток рассматривал Бога не как сущность, подлежащую интеллектуальному постижению, а как личностную реальность, познаваемую из деяний Бога и прежде всего через участие человека в этих деяниях. Я говорил о том, как такое понимание вело к особому взгляду на роль аскетики и других духовных практик. На Востоке они воспринимались не как способ дисциплинирования тела, но как то, что способствует процессу обожения всего человека, его души и тела. Подобное различие можно провести и в отношении религиозной нравственности в целом. Для Востока нравственность не сводится к соответствию закону или (в более аристотелевском духе) к достижению совершенства посредством приобретения добродетелей. Она связана с познанием Бога через участие в Его действиях и проявление в себе Его образа. В этом отношении поразителен тот факт, что долгая западная традиция мирского сопротивления клерикальному навязыванию моральных норм не имеет аналога на Востоке. Там мы не найдем ни поэзии вагантов, ни средневековой куртуазной любви, а тем более такой намеренной посюсторонности, которая характерна

³⁰ Вольтер, *Философский словарь* (Voltaire, *Philosophical Dictionary // The Enlightenment Reader*, ed. Isaac Kramnick (New York, 1995), 127). О других упомянутых мною обвинениях см. в этом издании подборку текстов Канта, Гольбаха и Гиббона.

для Боккаччо. Без сомнения, у такой разницы было немало причин, но среди них следует указать на различную степень, в которой Востоку и Западу удалось включить всего человека в представление о человеческом благе.

Что же касается преследований и религиозных войн, то и здесь поражает тот факт, что основные западные институты и движения, на которых лежит за это ответственность — крестовые походы, военизированные ордена и инквизиция, — возникли уже после церковного раскола. Хорошо известно отвращение, которое византийцы питали к крестоносцам³¹. Конечно, преследования имели место и на Востоке, но как правило их инициировало имперское правительство, следовавшее старой римской практике сохранения своей верховной власти³². Часто среди жертв оказывались и те, кто позднее был признан православным, как это было в период монофелитского и иконоборческого споров; на какое-то время это случилось даже с Паламой. Длинная череда святых и мучеников, которые пострадали от имперского правительства, естественно, сдерживала энтузиазм по поводу такого рода мероприятий. Возможно, французские философы Просвещения были правы, считая, что для того, чтобы ревностно преследовать, необходима убежденность в превосходстве своего собственного понимания Бога. Возможно, они правы и в том, что существует связь между такой ревностью и институализацией религиозных споров, осуществленной схоластикой. С восточной точки зрения, совсем неслучайно, что такое институализированное соперничество томистов, скотистов и оккамистов в период позднего Средневековья позднее обернулось откровенным разрывом в эпоху Реформации. И на Востоке, конечно, имели место споры, но они всегда рассматривались как нечто временное, что

³¹ Анна Комнина так говорит о латинском священнике, который отправился в крестовый поход: «Представление о священнослужителях у нас совсем иное, чем у латинян. Мы руководствуемся канонами, законами и евангельской догмой: “не прикасайся, не кричи, не дотрагивайся, ибо ты священнослужитель”. Но варвар-латинянин совершает службу, держа щит в левой руке и потрясая копьем в правой, он причащает телу и крови Господней, взирая на убийство, и сам становится “мужем крови”, как в псалме Давида. Таковы эти варвары, одинаково преданные и Богу и войне». Перевод приводится по изд.: Анна Комнина. *Алексиада* / Вступит. ст., пер., коммент. Я. Н. Любарского. М.: Наука, 1965. С. 282. — *Прим. ред.*

³² См. Paul Alexander, “Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Centuries: Methods and Justifications,” *Speculum* 52 (1977), 238–264.

надо преодолеть, а не как то, что́ следует стимулировать и одобрять посредством особых учреждений и на постоянной основе.

Все это никоим образом не означает, что Просвещение было успешным — даже в своих собственных рамках. Высказывание Вольтера — длительная дискуссия означает, что неправы обе стороны — равным образом может быть отнесено и к секулярным философиям, порожденным Просвещением, ибо ни одна из них так и не получила всеобщего признания. То же надо сказать о войнах и преследованиях, которые не прекратились после того, как Просвещение свергло Бога с Его трона. Спустя два столетия мы слишком хорошо знаем, насколько эффективны последователи Просвещения в том, что касается убийств, причем массовых. Я предоставляю читателю вспомнить обо всех кровопролитных войнах и революциях, о ненависти, высокомерии и философском отчаянии, характерных для XIX и XX веков. С точки зрения Востока все это очевидно. Просвещение набросилось на схоластику, но оставило нетронутой рационалистическую идеологию; оно выступило против репрессивной морали, но проигнорировало проблему отчуждения души от тела; оно обличило сектантскую вражду, но не заметило более глубоких источников ненависти.

Мы, дети Просвещения, гордимся тем, что готовы все поставить под вопрос. Зададимся же вопросом о том, не является ли Бог, бывший на протяжении западной истории предметом стольких раздоров и разногласий, не чем иным, как просто идолом? И Ницше был неправ: солнце все еще восходит, горизонт — перед нами, и мы так и не смогли выпить море.

БИБЛИОГРАФИЯ

ОРИГИНАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ И ПЕРЕВОДЫ

- Alcinous. *Enseignement des doctrines de Platon*. Ed. and trans. John Whittaker and Pierre Louis (Paris, 1990).
- The Platonic Doctrines of Albinus*. Trans. Jeremiah Reedy (Grand Rapids, 1991).
- Alexander of Aphrodisias. *Scripta Minora*, vol. 2. Ed. Ivo Bruns (Berlin, 1887).
- The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*. Trans. Athanasios P. Fotinis (Washington, D. C., 1979).
- Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, 11 vols. Ed. Alexander Roberts and James Donaldson (Grand Rapids, 1985 [reprint]).
- Aquinas, Thomas. *An Exposition of the "On the Hebdomads" of Boethius*. Trans. Janice Schultz and Edward Synan (Washington, D. C., 2001).
- In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio*. Ed. C. Pera (Turin and Rome, 1950).
- In Librum de Causis Expositio*. Ed. C. Pera (Turin and Rome, 1955).
- Le "De Ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin*. Ed. M.-D. Roland-Gosselin (Paris, 1948).
- On the Power of God*. Trans. Dominican Fathers (Westminster, Md., 1952).
- Quaestiones Disputatae de Potentia*, 2 vols. Ed. P. M. Pession (Turin and Rome, 1964).
- Quaestiones Disputatae de Veritate*, 3 vols. Ed. Leonine Commission (Rome, 1970–1975).
- Summa Contra Gentiles*. Ed. Leonine Commission (Rome, 1934).
- Summa Contra Gentiles*, 4 vols. Trans. Anton C. Pegis (Notre Dame, 1975).
- Summa Theologiae*, 22 vols. Trans. Dominican Fathers (London, 1911–1928).
- Summa Theologiae*, 60 vols. Ed. and trans. Dominicans from English-speaking Provinces (London, 1963–1976).
- Thomas Aquinas' Earliest Treatment of the Divine Essence: Scriptum Super Libros Sententiarum, Book I, Distinction 8*. Ed. and trans. E. M. Macierowski (Binghamton, N. Y., 1997).
- Truth*, 3 vols. Trans. Robert Mulligan, James McGlynn, and Robert Schmidt (Indianapolis, 1994).
- Pseudo-Aristeas. *Aristeas to Philocrates*. Ed. and trans. Moses Hadas (New York, 1951).
- Aristotle. *Analytica Priora et Posteriora*. Ed. W. D. Ross (Oxford, 1964).
- Aristotelis quae Feruntur Magna Moralia*. Ed. F. Susemihl (Leipzig, 1883).
- Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*. Ed. and trans. Ingemar Düring (Göteborg, 1961).
- Ars Rhetorica*. Ed. W. D. Ross (Oxford, 1959).
- Categoriae et Liber de Interpretatione*. Ed. L. Minio-Paluello (Oxford, 1949).

- The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, 2 vols. Ed. Jonathan Barnes (Princeton, 1984).
- De Anima*. Ed. W. D. Ross (Oxford, 1956).
- De Caelo*. Ed. D. J. Allan (Oxford, 1936).
- De Generatione Animalium*. Ed. H. J. Drossaart Lulofs (Oxford, 1965).
- Ethica Eudemia*. Ed. R. R. Walzer and J. M. Mingay (Oxford, 1991).
- Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater (Oxford, 1894).
- Metaphysica*. Ed. W. Jaeger (Oxford, 1957).
- On Sophistical Refutations, On Coming-To-Be and Passing-Away, On the Cosmos*. Ed. and trans. E. S. Forster and D. J. Furley (Cambridge, Mass., 1955).
- On the Heavens*. Ed. and trans. W. K. C. Guthrie (Cambridge, Mass., 1939).
- Physica*. Ed. W. D. Ross (Oxford, 1950).
- Topica et Sophistici Elenchi*. Ed. W. D. Ross (Oxford, 1958).
- Athanasius. *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*. Trans. C. R. B. Shapland (London, 1951).
- Augustine. *City of God*. Trans. Marcus Dods. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series*, vol. 2. (Grand Rapids, 1982).
- Confessiones*. Ed. P. Knöll. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 33.1 (Vienna, 1896).
- Confessions*. Trans. F. J. Sheed (Indianapolis, 1993).
- De Civitate Dei*, 2 vols. Ed. B. Dombart and A. Kalb. *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 47–48 (Turnhout, 1955).
- De Genesi ad Litteram*. Ed. Joseph Zycha. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 28.1 (Vienna, 1894).
- De Trinitate*, 2 vols. Ed. W. J. Mountain. *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 16.1–2 (Turnhout, 1968).
- The Literal Meaning of Genesis*, 2 vols. Trans. John Hammond Taylor (New York, 1982).
- On the Trinity*. Trans. Arthur Haddan. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series*, vol. 3 (Grand Rapids, 1980).
- Barlaam of Calabria. *Barlaam Calabro: Epistole Greche*. Ed. G. Schirò (Palermo, 1954).
- Boethius. *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*. Ed. and trans. H. F. Stewart, E. J. Rand, and S. J. Tester (Cambridge, Mass., 1973).
- The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary*. Ed. and trans. Ruth Majercik (Leiden, 1989).
- Commentary on the Parmenides*. Ed. and trans. Pierre Hadot in *Porphyre et Victorinus*, vol. 2 (Paris, 1968).
- Comnena, Anna. *The Alexiad of Anna Comnena*. Trans. E. R. A. Sewter (New York, 1969).
- Corpus Hermeticum*, 4 vols. Ed. and trans. A. D. Nock and A.-J. Festugière (Paris, 1945 and 1954).

- Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction.* Trans. Brian P. Copenhaver (Cambridge, 1992).
- Diodorus Siculus. *Bibliotheca*, 12 vols. Ed. and trans. C. H. Oldfather et al. (Cambridge, Mass., 1933–1967).
- Diogenes Laertius. *Lives of the Eminent Philosophers*, 2 vols. Ed. and trans. R. D. Hicks (Cambridge, Mass., 1925).
- Dionysius. *On Style*. Ed. and trans. W. Rhys Roberts (Cambridge, Mass., 1982).
- Dionysius the Areopagite. *Corpus Dionysiacum*, 2 vols. Ed. Beate Regina Suchla, Günter Heil, and Adolf Martin Ritter (Berlin and New York, 1990 and 1991).
- Dioscorides. *De Materia Medica*, 3 vols. Ed. Max Wellman (Berlin, 1958).
- Eunomius. *Eunomius: The Extant Works*. Ed. and trans. Richard Paul Vaggione (Oxford, 1987).
- Evagrius Ponticus. *The Praktikos, Chapters on Prayer*. Trans. John Bamberger (Kalamazoo, 1970).
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols. Sixth Edition. Ed. and trans. H. Diels and W. Kranz (Berlin, 1952).
- Galen. *De Placitis Hippocratis et Platonis*, 3 vols. Ed. and trans. Phillip De Lacy (Berlin, 1978–1984).
- De Usu Partium*, 2 vols. Ed. G. Helmreich (Leipzig, 1904; reprinted Amsterdam, 1968).
- On the Natural Faculties*. Ed. and trans. A. J. Brock (Cambridge, Mass., 1916).
- Opera Omnia*, 22 vols. Ed. C. G. Kühn (Leipzig, 1821–1833; reprinted Hildesheim, 1965).
- The Greek New Testament*. Third Edition. Ed. Kurt Aland et al. (Stuttgart, 1983).
- Gregory of Nyssa. *The Lord's Prayer, The Beatitudes*. Trans. Hilda C. Graef (New York, 1954).
- Ascetical Works*. Trans. Virginia Callahan (Washington, D. C., 1967).
- Gregorii Nysseni Opera*, 10 vols. Ed. Werner Jaeger (Leiden, 1960–1996).
- “Gregory of Nyssa, *Ad Graecos*.” Trans. Daniel F. Stramara, Jr. *Greek Orthodox Theological Review* 41 (1996), 375–391.
- The Life of Moses*. Trans. Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson (New York, 1978).
- Gregory Palamas. *Défense des saints hésychastes*. Second Edition. Ed. J. Meyendorff (Louvain, 1973).
- Dialogue between an Orthodox and a Barlaamite*. Ed. and trans. Rein Ferwerda (Binghamton, N. Y., n.d.).
- One Hundred and Fifty Chapters*. Ed. and trans. Robert Sinkewicz (Toronto, 1988).
- Syngrammata*, 3 vols. Ed. P. Chrestou (Thessalonica, 1962–1970).
- The Triads*. Trans. Nicholas Gendle (New York, 1983).
- Hero of Alexandria. *Opera quae Supersunt Omnia*, 5 vols. Ed. Wilhelm Schmidt et al. (Leipzig, 1899–1914; reprinted Stuttgart, 1976).
- Iamblichus. *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Ed. and trans. John Dillon (Leiden, 1973).

- Les mystères d'Égypte*. Ed. and trans. Édouard des Places (Paris, 1966).
- John of Damascus. *De Fide Orthodoxa: Versions of Burgundio and Cerbanus*. Ed. Eligius M. Buytaert (St. Bonaventure, N. Y., 1955).
- "Homily on the Transfiguration of Our Lord Jesus Christ." Trans. Harold L. Weathery. *Greek Orthodox Theological Review* 32 (1987), 1–29.
- Saint John of Damascus: Writings*. Trans. Frederic H. Chase (Washington, D. C., 1958).
- Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 5 vols. Ed. P. Bonifatius Kotter (Berlin, 1969–1988).
- Macarius. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*. Ed. H. Dörries, E. Klostermann and M. Kroeger (Berlin, 1964).
- Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*. Trans. George A. Maloney (New York, 1992).
- Marius Victorinus. *Theological Treatises on the Trinity*. Trans. Mary T. Clark (Washington, D. C., 1981).
- Traité théologique sur la Trinité*, 2 vols. Ed. and trans. Paul Henry and Pierre Hadot (Paris, 1960).
- Maximus the Confessor. *The Ascetic Life, The Four Centuries on Charity*. Trans. Polycarp Sherwood (Westminster, Md., 1955).
- Maximus Confessor: Selected Writings*. Trans. George C. Berthold (New York, 1985).
- Maximus the Confessor*. Trans. Andrew Louth (London, New York, 1996).
- On the Cosmic Mystery of Jesus Christ: Selected Writings from St. Maximus the Confessor*. Trans. Paul Blowers and Robert Louis Wilken (Crestwood, N. Y., 2003).
- Quaestiones ad Thalassium*, 2 vols. Ed. Carl Laga and Carlos Steel. Corpus Christianorum Series Graeca, vols. 7 and 22 (Turnhout, 1980 and 1990).
- Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series*, 14 vols. Ed. Philip Schaff and Henry Wace (Grand Rapids, 1982 [reprint]).
- Numenius. *Fragments*. Ed. and trans. Edouard des Places (Paris, 1973).
- Origen. *On First Principles*. Trans. G. W. Butterworth (New York, 1966).
- Papyri Graecae Magicae*, 2 vols. Ed. and trans. Karl Preisendanz (Stuttgart, 1973–1974).
- The Greek Magical Papyri in Translation*. Ed. Hans Dieter Betz (Chicago, 1986).
- Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 162 vols. Ed. Jacques-Paul Migne (Paris, 1857–1866).
- Philo. *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, the Giants, and Selections*. Trans. David Winston (New York, 1981).
- Works*, 10 vols. Ed. and trans. F. H. Colson and G. H. Whitaker (Cambridge, Mass., 1929–1962).
- The Philokalia: The Complete Text*, 4 vols. Trans. G. E. H. Palmer, Philip Sherrard, and Kallistos Ware (London, 1979–).
- Plato. *Opera*, 5 vols. Ed. John Burnet (Oxford, 1900–1007).

- Plotinus. *Enneads*, 7 vols. Ed. and trans. A.H. Armstrong (Cambridge, Mass., 1966–1988).
- Plotini Opera, 3 vols. Ed. Paul Henry and Hans-Rudolph Schwyzler (Paris, 1951–1973).
- Plutarch. *Moralia*, 14 vols. Ed. and trans. Frank Cole Babbitt et al. (Cambridge, Mass., 1927–1976).
- Polybius. *Histories*, 6 vols. Ed. and trans. W.R. Paton (Cambridge, Mass., 1922–1927).
- Porphyry. *Porphyrii Philosophi Fragmenta*. Ed. Andrew Smith (Stuttgart and Leipzig, 1993).
- Proclus. *Commentaire sur la Philosophie Chaldaïque in Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*. Ed. and trans. Édouard des Places (Paris, 1971).
- Dix Problèmes Concernant la Providence*. Ed. and trans. Daniel Isaac (Paris, 1977).
- Elements of Theology*. Second Edition. Ed. and trans. E.R. Dodds (Oxford, 1963).
- Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*. Ed. Victor Cousin (Paris, 1864; reprint Hildesheim, 1961).
- Théologie Platonicienne*, 6 vols. Ed. and trans. H.D. Saffrey and L.G. Westerink (Paris, 1968–1997).
- Sayings of the Desert Fathers*. Trans. Benedicta Ward (Kalamazoo, 1984).
- Die Schule des Aristoteles*, 10 vols. Ed. Fritz Wehrli (Basel, 1944–1959).
- Sextus Empiricus. *Outlines of Pyrrhonism and Adversus Mathematicos*, 4 vols. Ed. and trans. R.G. Bury (Cambridge, Mass., 1933–1949).
- Soranus. *Gynaeciorum*. Ed. I. Ilberg (Leipzig, 1927).
- Stobaeus. *Anthologium*, 5 vols. Ed. Curtis Wachsmuth and Otto Hense (Berlin, 1884–1912).
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols. Ed. H. von Arnim (Leipzig, 1903–1924).
- Symeon the New Theologian. *Catéchèses*, 3 vols. Ed. and trans. Basil Krivocheine and Joseph Paramelle (Paris, 1963–1965).
- Discourses*. Trans. C. J. de Catanzaro (New York, 1980).
- Hymnes*, 3 vols. Ed. and trans. Johannes Koder, Joseph Paramelle, and Louis Neyrand (Paris, 1969–1973).
- On the Mystical Life: The Ethical Discourses*, 3 vols. Trans. Alexander Golitzin (Crestwood, N. Y., 1995–1997).
- Traité théologiques et éthiques*, 2 vols. Ed. and trans. Jean Darrouzès (Paris, 1966–1967).
- Theophrastus. *Theophrastus: Metaphysics*. Ed. and trans. Marlein van Raalte (Leiden, 1993).
- Theophrastus of Eresus: Sources for His Life, Writings, Thought, and Influence*, 2 vols. Ed. and trans. William Fortenbaugh et al. (Leiden, 1992).
- Thessalus. *Thessalos von Tralles: Griechisch und Lateinisch*. Ed. and trans. Hans-Veit Friedrich (Meisenham am Glan, 1968).

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Abbott, Edwin. *Flatland: A Romance of Many Dimensions* (New York, 1952).
- Abel, Donald. "The Doctrine of Synergism in Gregory of Nyssa's *De Instituto Christiano*." *Thomist* 45 (1981), 430–448.
- Ackrill, John. "Aristotle's Distinction Between *Energeia* and *Kinesis*." *New Essays on Plato and Aristotle*. Ed. R. Bambrough (New York, 1965), 121–141.
- Alexander, Paul. "Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Centuries: Methods and Justifications." *Speculum* 52 (1977), 238–264.
- Alfeyev, Hilarion. "The Patristic Background of St. Symeon the New Theologian's Doctrine of the Divine Light." *Studia Patristica* 32 (1997), 229–238.
- St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition* (Oxford, 2000).
- Armstrong, A. H. "Emanation in Plotinus." *Mind* 46 (1937), 61–66.
- Atkinson, Michael. *Plotinus: Ennead v. 1, A Commentary with Translation* (Oxford, 1983).
- Badawi, Abdurrahman. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Second Edition (Paris, 1987).
- Bardy, I. G. "Aux origines de l'école d'Alexandrie." *Recherches de science religieuse* 27 (1937), 65–90.
- Barnes, Jonathan. "Life and Work." *Cambridge Companion to Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Cambridge, 1995), 1–26.
- Barrois, Georges. "Palamism Revisited." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19 (1975), 211–231.
- Bell, David. "Esse, Vivere, Intelligere: The Noetic Triad and the Image of God." *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 52 (1985), 6–43.
- Berman, Harold. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass., 1983).
- Bingham, Steven. *The Image of God the Father in Orthodox Theology and Iconography and Other Studies* (Torrance, Calif., 1995).
- Blowers, Paul. "Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of 'Perpetual Progress.'" *Vigiliae Christianae* 46 (1992), 151–171.
- Bradshaw, David. "The Vision of God in Philo of Alexandria." *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998), 483–500.
- "Faith and Reason in St. Anselm's *Monologion*." *Philosophia Christi* 4 (2002), 509–517.
- Brenk, Frederick. "In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period." *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* ii.16.3 (1986), 2068–2145.
- Broadie, Sarah. "Que fait le premier moteur d'Aristote?" *Revue philosophique* 183 (1993), 375–411.
- Brown, Peter. "Society and the Supernatural: A Medieval Change." *Society and the Holy in Late Antiquity* (London, 1982), 302–332.

- Burns, Robert. "The Divine Simplicity in St. Thomas." *Religious Studies* 25 (1989), 271–293.
- Bussanich, John. "Plotinus on the Inner Life of the One." *Ancient Philosophy* 7 (1987), 163–189.
- The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts* (Leiden, 1990).
- Carabine, Deirdre. "Negative Theology in the Thought of Saint Augustine." *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 59 (1992), 5–22.
- Cary, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist* (Oxford, 2000).
- Caston, Victor. "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal." *Phronesis* 44 (1999), 199–227.
- Chen, Chung-Hwan. "Different Meanings of the Term *Energeia* in the Philosophy of Aristotle." *Philosophy and Phenomenological Research* 17 (1956), 56–65.
- Chenu, M. D. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century* (Chicago, 1968).
- Christman, Angela Russell. "'What Did Ezekiel See?' Patristic Exegesis of Ezekiel 1 and Debates about God's Incomprehensibility." *Pro Ecclesia* 8 (1999), 338–363.
- Corrigan, Kevin. "Is There More than One Generation of Matter in the *Enneads*?" *Phronesis* 31 (1986), 167–181.
- Costa, Cristina D'Ancona. *Recherches sur le Liber de Causis* (Paris, 1995).
- Courcelle, Pierre. *Late Latin Writers and Their Greek Sources* (Cambridge, Mass., 1969).
- De Koninck, Thomas. "La 'Pensée de la Pensée' chez Aristote." *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*. Ed. Thomas De Koninck (Paris, 1991), 69–151.
- Dillon, John. "The Transcendence of God in Philo: Some Possible Sources." *Colloquy 16, Center for Hermeneutical Studies* (Berkeley, 1975); reprinted in Dillon, *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity* (Brookfield, Vt., 1990).
- The Middle Platonists* (London, 1977).
- "Iamblichus of Chalcis (c. 240–325 A.D.)." *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.36.2 (1987), 862–909.
- "Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity." *The Philosophy in Christianity*. Ed. Godfrey Vesey (Cambridge, 1989), 1–13.
- Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951).
- Edwards, M. J. "Porphyry and the Intelligible Triad." *Journal of Hellenic Studies* 110 (1990), 14–25.
- Elders, Leo. *Aristotle's Theology: A Commentary on Book of the Metaphysics* (Assen, 1972).
- Emilsson, Eyjolfur Kjalar. "Cognition and Its Object." *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. Lloyd Gerson (Cambridge, 1996), 217–249.
- Finamore, John. "Iamblichean Dream Theory." *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*. Ed. Robert Berchman (Atlanta, 1998), 155–164.

- Flogaus, Robert. "Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of Fourteenth Century Byzantium." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42 (1998), 1–32.
- Florovsky, Georges. *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers* (Postfach, 1987).
- Fowden, Garth. "The Platonist Philosopher and His Circle in Late Antiquity." *Philosophia* 7 (1977), 359–383.
- Frede, Michael. "The Unity of Special and General Metaphysics." *Essays in Ancient Philosophy* (Minneapolis, 1987), 81–95.
- "Aristotle's Notion of Potentiality in *Metaphysics* Θ ." *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Ed. T. Scaltsas, D. Charles, and M. L. Gill (Oxford, 1994), 173–193.
- "Introduction." *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Ed. Michael Frede and David Charles (Oxford, 2000), 1–52.
- Gendle, Nicholas. "Cappadocian Elements in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus." *Studia Patristica* 16 (1985), 373–384.
- George, Rolf. "An Argument for Divine Omniscience in Aristotle." *Apeiron* 22 (1989), 61–74.
- Gersh, Stephen. *KINESIS AKINETOS: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus* (Leiden, 1973).
- Gerson, Lloyd. *God and Greek Philosophy* (London and New York, 1990).
- "Causality, Univocity, and First Philosophy in *Metaphysics* II." *Ancient Philosophy* 11 (1991), 331–349.
- "Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?" *Review of Metaphysics* 46 (1993), 559–574.
- Plotinus* (London and New York, 1994).
- Gilson, Etienne. *Being and Some Philosophers*. Second Edition (Toronto, 1952).
- Golitzin, Alexander. *Et Introibo ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita* (Thessalonica, 1994).
- On the Mystical Life: The Ethical Discourses, Vol. 3: Life, Times, and Theology* (Crestwood, N. Y., 1997).
- "Dionysius the Areopagite in the Works of Saint Gregory Palamas." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46 (2002), 163–190.
- Gottschalk, H. B. "Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century A. D." *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* ii. 36.2 (1987), 1079–1174.
- Graham, Daniel. "States and Performances: Aristotle's Test." *Philosophical Quarterly* 30 (1980), 117–130.
- Grégoire, José. "La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas." *Revue d'histoire ecclésiastique* 64 (1969), 713–755.
- Grumel, V. "Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine." *Échos d'Orient* 34 (1935), 84–96.
- Guichardan, S. *Le problème de la simplicité divine en orient et en occident aux XIV^e et XV^e siècles* (Lyon, 1933).
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, vol. 6 (Cambridge, 1981).

- Hadot, Pierre. "Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide." *Revue des études grecques* 74 (1961), 410–438.
- "La distinction de l'être et de l'étant dans le *De Hebdomadibus* de Boèce." *Miscellanea Mediaevalia* 2 (1963), 147–153.
- "La métaphysique de Porphyre." *Entretiens Hardt 12: Porphyre* (Vandoeuvres, Geneva, 1966), 127–163.
- Porphyre et Victorinus*, 2 vols. (Paris, 1968).
- "Forma Essendi: interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce." *Les études classiques* 38 (1970), 143–156.
- "Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme: à propos des théories d'É. Gilson sur la métaphysique de l'Exode." *Dieu et l'être: exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11–14* (Paris, 1978), 57–63.
- Halleux, André de. "Palamisme et Scolastique." *Revue théologique de Louvain* 4 (1973), 409–442.
- "Palamisme et Tradition." *Irénikon* 48 (1975), 479–493.
- Hamlyn, D. W. *Aristotle: De Anima Books II and III*. Second Edition (Oxford, 1993).
- Hankinson, R. J. "Galen's Anatomy of the Soul." *Phronesis* 36 (1991), 197–233.
- Hausherr, Irénée. *The Name of Jesus* (Kalamazoo, 1978).
- Hill, Edmund. "Introduction." *Saint Augustine: The Trinity* (Brooklyn, 1991), 18–59.
- Houdret, Jean-Philippe. "Palamas et les Cappadociens." *Istina* 19 (1974), 260–271.
- Ivanka, E. von. "Palamismus und Vätertradition." *1054–1954: L'Église et les églises* (Chevetogne, 1955), 29–46.
- "Hellenisches im Hesychasmus: Das Antinomische der Energienlehre." *Epektasis: mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Danielou* (Beauchesne, 1972), 491–500.
- Jaeger, Werner. *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden, 1954).
- Judson, Lindsay. "Heavenly Motion and the Unmoved Mover." *Self-Motion: From Aristotle to Newton*. Ed. Mary Louise Gill and James Lennox (Princeton, 1994), 155–171.
- Jugie, M. "Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance." *Échos d'Orient* 27 (1928), 385–402.
- Kahn, Charles. "The Role of *nous* in the Cognition of First Principles in *Posterior Analytics* ii.19." *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*. Ed. Enrico Berti (Padua, 1981), 385–414.
- "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Ancient Greek Philosophy." *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*. Ed. Parviz Morewedge (New York, 1982), 7–17.
- "The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology." *Aristotle on Nature and Living Things*. Ed. Allan Gotthelf (Pittsburgh, 1985), 183–205.

- Kalligas, Paul. "Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names." *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*. Ed. Katerina Ierodiakonou (Oxford, 2002), 31–48.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. Revised Edition (San Francisco, 1978).
- Kenny, John Peter. "Theism and Divine Production in Ancient Realist Theology." *God and Creation: An Ecumenical Symposium*. Ed. David Burrell and Bernard McGinn (Notre Dame, 1990), 57–80.
- Kianka, F. "Demetrius Cydones and Thomas Aquinas." *Byzantion* 52 (1982), 264–286.
- Knasas, John F. X. "Contra Spinoza: Aquinas on God's Free Will." *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002), 417–429.
- Kramnick, Isaac, ed. *The Enlightenment Reader* (New York, 1995).
- Krivocheine, Basil. "Simplicity of the Divine Nature and the Distinctions in God, According to St. Gregory of Nyssa." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 21 (1977), 76–104.
- In the Light of Christ: Saint Symeon the New Theologian (949–1022)* (Crestwood, N. Y., 1986).
- Laks, André. "Metaphysics 7." *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Ed. Michael Frede and David Charles (Oxford, 2000), 207–243.
- Lampe, G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1961).
- Lanne, Emmanuel. "L'interprétation Palamite de la vision de Saint Benoît." *Le millénaire du Mont Athos, 963–1963*, vol. 2 (Belgium, 1963–1964), 21–47.
- Larchet, Jean-Claude. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* (Paris, 1996).
- Lear, Jonathan. *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge, 1988).
- Lloyd, A. C. "The Principle that the Cause is Greater than its Effect." *Phronesis* 21 (1976), 146–156.
- "Plotinus on the Genesis of Thought and Existence." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5 (1987), 155–186.
- The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford, 1990).
- Lossky, Vladimir. "Le problème de la 'vision face à face' et la tradition patristique de Byzance." *Studia Patristica* 2 (1957), 512–537.
- The Vision of God* (Crestwood, N. Y., 1973).
- "The Theology of Light in the Thought of St. Gregory Palamas." *In the Image and Likeness of God* (Crestwood, N. Y., 1974), 45–69.
- The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, N. Y., 1976).
- Louth, Andrew. *Denys the Areopagite* (London, 1989).
- Majercik, Ruth. *The Chaldean Oracles* (Leiden, 1989).
- "The Existence—Life—Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism." *Classical Quarterly* 42 (1992), 475–488.
- Malet, A. *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1956).
- McInerny, Ralph. *Boethius and Aquinas* (Washington, D. C., 1990).

- Menn, Stephen. "Aristotle and Plato on God as *Nous* and as the Good." *Review of Metaphysics* 45 (1992), 543–573.
- "The Origins of Aristotle's Conception of 'ἐνέργεια: ἐνέργεια and δύναμις.'" *Ancient Philosophy* 14 (1994), 73–114.
- Meyendorff, John. *A Study of Gregory Palamas*. Second Edition (New York, 1974). *Saint Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (Crestwood, N. Y., 1974). *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Second Edition (New York, 1983).
- Morrison, Donald. "The Evidence for Degrees of Being in Aristotle." *Classical Quarterly* 37 (1987), 382–401.
- Most, Glenn. "The Relative Date of Theophrastus' *Metaphysics*." *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*. Ed. William Fortenbaugh and Robert Sharples (New Brunswick, 1988), 233–237.
- Mourelatos, Alexander. "Aristotle's Rationalist Account of Qualitative Interaction." *Phronesis* 29 (1984), 1–16.
- Muckle, J. T. "Greek Works Translated Directly into Latin before 1350." *Mediaeval Studies* 4 (1942), 33–42; 5 (1943), 102–114.
- Nellas, Panayiotis. *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person* (Crestwood, N. Y., 1987).
- Norman, Richard. "Aristotle's Philosopher-God." *Phronesis* 14 (1969), 63–74.
- Obolensky, Dimitri. *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453* (New York and Washington, 1971).
- O'Meara, Dominic J. "Eriugena and Aquinas on the Beatific Vision." *Eriugena Redivivus*. Ed. Werner Beierwaltes (Heidelberg, 1987), 224–236.
- O'Rourke, Fran. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Leiden, 1992).
- Owens, Joseph. "The Relation of God to World in the *Metaphysics*." *Études sur la Métaphysique d'Aristote*. Ed. Pierre Aubenque (Paris, 1979), 207–228.
- Pakaluk, Michael. Review of *Aristotle on the Perfect Life* by Anthony Kenny. *Ancient Philosophy* 15 (1995), 233–245.
- Papadakis, Aristeides. *Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289)* (New York, 1983).
- Papadopulos, Stylianos. "Thomas in Byzanz." *Theologie und Philosophie* 49 (1974), 274–304.
- Patacsi, Gabriel. "Palamism Before Palamas." *Eastern Churches Review* 9 (1977), 64–71.
- Patzig, Günther. "Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics*." *Articles on Aristotle*, vol. 3. Ed. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, and Richard Sorabji (London, 1979), 33–49.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition, Volume 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)* (Chicago and London, 1974).
- Penner, Terrence. "Verbs and the Identity of Actions." *Ryle: A Collection of Critical Essays*. Ed. O. P. Wood and G. Pitcher (London, 1970), 393–453.

- Perl, Eric. "St. Gregory Palamas and the Metaphysics of Creation." *Dionysius* 14 (1990), 105–130.
- "Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism." *American Catholic Philosophical Quarterly* 68 (1994), 15–30.
- "Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysios the Areopagite." *Greek Orthodox Theological Review* 39 (1994), 311–356.
- Pickering, F. R. "Aristotle on Walking." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59 (1979), 37–43.
- Plass, Paul. "Transcendent Time in Maximus the Confessor." *Thomist* 44 (1980), 259–277.
- Pollard, T. Evan. "Marcellus of Ancyra: A Neglected Father." *Épektasis: mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou* (Beauchesne, 1972), 187–196.
- Prestige, G. L. *God in Patristic Thought* (London, 1952).
- Rahner, Karl. "Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace." *Theological Investigations*, vol. 1 (London, 1961), 319–346.
- Reid, Duncan. *Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology* (Atlanta, 1997).
- Reynolds, P. L. "The Essence, Power, and Presence of God: Fragments of the History of an Idea, from Neopythagoreanism to Peter Abelard." *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought*. Ed. Haijo Jan Westra (Leiden, 1992), 351–380.
- Rist, John. "Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism." *Hermes* 92 (1964), 213–225.
- "Neopythagoreanism and 'Plato's' Second Letter." *Phronesis* 10 (1965), 78–81.
- Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge, 1967).
- "Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature." *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*. vol. 1. Ed. Paul Jonathan Fedwick (Toronto, 1981), 137–220.
- The Mind of Aristotle* (Toronto, 1989).
- Ritter, A. M. "Gregor Palamas als Leser des Dionysius Pseudo-Areopagita." *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Ed. Y. de Andia (Paris, 1997), 565–579.
- Romanides, John. "Notes on the Palamite Controversy and Related Topics." *Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960), 186–205; 9 (1963), 225–270.
- Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine: An Interplay Between Theology and Society* (Brookline, Mass., 1981).
- Rosheger, John. "Boethius and the Paradoxical Mode of Theological Discourse." *American Catholic Philosophical Quarterly* 75 (2002), 323–343.
- Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols. (Oxford, 1924).
- Runia, David T. *Philo and the Church Fathers: A Collection of Essays* (Leiden, 1995).
- Rutten, Christian. "La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin." *Revue philosophique* 146 (1956), 100–106.

- Sambursky, S. *The Physical World of Late Antiquity* (Princeton, 1962).
- Schroeder, Frederic. "Ammonius Saccas." *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* ii.36.1 (1987), 493–526.
- Sharples, R. W. "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation." *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* ii.36.2 (1987), 1176–1243.
- Shaw, Gregory. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (University Park, Penn., 1995).
- Sinkewicz, Robert. "The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian." *Mediaeval Studies* 44 (1982), 181–242.
- Smith, Andrew. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition* (The Hague, 1974).
- Smith, Jonathan Z. "The Temple and the Magician." *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religion* (Leiden, 1978), 172–189.
- Sopko, Andrew. "Palamism Before Palamas and the Theology of Gregory of Cyprus." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 23 (1979), 139–147.
- Southern, R. W. *Western Society and the Church in the Middle Ages* (London, 1970).
- Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, vol. 1 (Oxford, 1995).
- Stead, G. C. *Philosophy in Christian Antiquity* (Cambridge, 1994).
- Stone, Mark. "Aristotle's Distinction Between Motion and Activity." *History of Philosophy Quarterly* 2 (1985), 11–19.
- Stump, Eleonore and Norman Kretzmann. "Absolute Simplicity." *Faith and Philosophy* 2 (1985), 353–381.
- Taylor, Richard. "Aquinas, the *Plotiniana Arabica*, and the Metaphysics of Being and Actuality." *Journal of the History of Ideas* 59 (1998), 217–239.
- Thunberg, Lars. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965).
- Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor* (Crestwood, N. Y., 1985).
- Tyn, Thomas. "Prochoros und Demetrios Kydones." *Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption*. Ed. Willehad Paul Eckert (Mainz, 1974), 837–912.
- Verdenius, W. J. "Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion." *Phronesis* 5 (1960), 56–70.
- Vlastos, Gregory. "A Note on the Unmoved Mover." *Philosophical Quarterly* 13 (1963), 246–247.
- Wallis, R. T. *Neoplatonism*. Second Edition (Indianapolis, 1995).
- Ware, Kallistos. "Pray Without Ceasing: The Ideal of Continual Prayer in Eastern Monasticism." *Eastern Churches Review* 2 (1969), 253–261.
- "The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk." *Studia Patristica* 10 (1972), 441–452.
- "The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinai." *Eastern Churches Review* 4 (1972), 3–22.
- "God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence–Energies Distinction." *Eastern Churches Review* 7 (1975), 125–136.

- “Christian Theology in the East, 600–1453.” *A History of Christian Theology*. Ed. Hubert Cunliffe-Jones (Philadelphia, 1978), 181–225.
- “Praying with the Body: The Hesychast Method and Non-Christian Parallels.” *Sobornost* 14 (1992), 6–35.
- Waterlow, Sarah. *Passage and Possibility: A Study of Aristotle’s Modal Concepts* (Oxford, 1982).
- Wedin, Michael. *Mind and Imagination in Aristotle* (New Haven and London, 1988).
- White, Lynn, Jr. *Medieval Religion and Technology: Collected Essays* (Berkeley, 1978).
- Williams, A. N. *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas* (Oxford, 1999).
- Williams, Rowan. “The Philosophical Structures of Palamism.” *Eastern Churches Review* 9 (1977), 27–44.
- Winston, David. *The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary* (Garden City, N. Y., 1979).
- Philo of Alexandria* (New York, 1981).
- Wippel, John. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas* (Washington, D. C., 2000).
- Witt, Charlotte. “On the Corruption and Generation of Aristotle’s Thought.” *Apeiron* 24 (1991), 129–145.
- Wolfson, H. A. “The Problem of the Souls of the Spheres, from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler.” *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962), 67–93.
- Yannaras, Christos. “The Distinction between Essence and Energies and Its Importance for Theology.” *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 19 (1975), 232–245.

**СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ ДЭВИДА БРЭДШОУ,
ПРОФЕССОРА И ДЕКАНА ФИЛОСОФСКОГО
ФАКУЛЬТЕТА УНИВЕРСИТЕТА КЕНТУККИ**

КНИГИ

Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge University Press, 2004. Румынский перевод: *Metafizica energiilor necreate si Schisma Bisericii.* Ecclesiast Publishing, 2011. Русский перевод: *Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира.* М.: Языки славянских культур, 2012.

The Presence of God in Eastern Orthodoxy: Divine Essence and Energies // Ed. Constantinos Athanopoulos and Christoph Schneider. Cambridge: James Clarke & Co. 2012. Включает вводную статью автора: "The Concept of the Divine Energies", ответы на нее восьми критиков и ответ на них автора: "In Defense of the Essence/Energies Distinction: A Reply to Critics".

СТАТЬИ

- "All Existing is the Action of God: The Philosophical Theology of David Braine." *The Thomist* 60 (1996), 379–416.
- "Aristotle on Perception: The Dual Logos Theory." *Apeiron* 30 (1997), 143–161.
- "In What Sense Is the Prime Mover Eternal?" *Ancient Philosophy* 17 (1997), 359–369.
- "The Argument of the Digression in the *Theaetetus*." *Ancient Philosophy* 17 (1997), 61–68.
- "The Vision of God in Philo of Alexandria." *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998), 483–500.
- "Neoplatonic Origins of the Act of Being." *Review of Metaphysics* 53 (1999), 383–401.
- "A New Look at the Prime Mover." *Journal of the History of Philosophy* 39 (2001), 1–22.
- "Iamblichus and St. Gregory of Nyssa on Participation in the Divine *Energeiai*." *Journal of Neoplatonic Studies* 9 (2001), 37–62.
- "Faith and Reason in St. Anselm's *Monologion*." *Philosophia Christi* 4 (2002), 509–517.
- "The Divine Energies in the New Testament." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 50 (2006), 189–223. Перепечатано в: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai: Theologia Orthodoxa* (Romanian) 56 (2011), 165–172.
- "The Divine Glory and the Divine Energies." *Faith and Philosophy* 23 (2006), 279–298.

- “The Concept of the Divine Energies.” *Philosophy and Theology* 18 (2006), 93–120. Перепечатано в: *The Presence of God in Eastern Orthodoxy: Divine Essence and Energies*, ed. Constantinos Athanasopoulos and Christoph Schneider. Cambridge: James Clarke & Co. 2012.
- “Time and Eternity in the Greek Fathers.” *The Thomist* 70 (2006), 311–366.
- “The Mind and the Heart in the Christian East and West.” *Faith and Philosophy* 26 (2009), 576–598. Русский перевод: Ум и сердце на христианском Востоке и Западе // Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива. Материалы международной конференции. 6–8 ноября 2008, Вако (США, штат Техас). Под ред. В. К. Шохина. М.: Институт философии РАН, 2010. С. 93–114.
- “Divine Freedom in the Greek Patristic Tradition.” *Quaestiones Disputatae* (on-line journal), <http://www.franciscan.edu/QuaestionesDisputatae/NeoplatonismPapers>.
- “Божественная свобода: греческие отцы и современные дискуссии.” // Философия религии: Альманах. Выпуск III. Восточная литература. М., 2011. С. 131–148.

ГЛАВЫ В КНИГАХ

- “A Reply to Corvino.” *Same Sex: Debating the Ethics, Science, and Culture of Homosexuality*, ed. John Corvino (Rowman & Littlefield, 1997), 17–30.
- Addendum to Chapter 6: “Philosophies of Greece, Rome, and the Near East” in *World Philosophies* by Ninian Smart (Routledge, 2008), 188–190.
- “Augustine the Metaphysician.” *Orthodox Readings of Augustine*, ed. Aristotle Papanikolaou and George Demacopoulos. (N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 2008), 227–251.
- “The *Opuscula Sacra*: Boethius and Theology.” *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. John Marenbon (Cambridge University Press, 2009), 105–128.
- “Maximus the Confessor.” *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. Lloyd Gerson (Cambridge University Press, 2010), 813–828.
- “The First Cause, Creation, and Emanation.” *Blackwell History of Philosophy in the Middle Ages*, ed. John Inglis, Daniel Frank, and Taneli Kukkonen. Blackwell. 2012.
- “The *Logoi* of Beings in Greek Patristic Thought.” *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, ed. Bruce Foltz and John Chryssavgis. N.Y.: Fordham University Press. 2012.

РЕЦЕНЗИИ

- Cynics and Christian Origins* by F. G. Downing. *Southern Humanities Review* 29 (1995), 74–77.
- Plotinus: An Introduction to the Enneads* by D. J. O’Meara and *Plotinus, or the Simplicity of Vision* by Pierre Hadot. *Southern Humanities Review* 30 (1996), 77–80.

- Aristotle's Theory of Actuality* by Zev Bechler. *Canadian Philosophical Reviews* 16 (1996), 392–394.
- A History of Political Ideas, vol. 1: Hellenism, Rome, and Early Christianity* by Eric Voegelin. *European Legacy* 4 (1999), 84–85.
- Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy* by Don Livingston. *Southern Humanities Review*, 34 (2000), 263–265.
- The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas* by A. N. Williams. *Journal of the History of Philosophy* 38 (2000), 586–588.
- A History of Political Ideas, vol. 4: Renaissance and Reformation* by Eric Voegelin. *European Legacy* 7 (2002), 102–104.
- Aristotle and the Theology of the Living Immortals* by Richard Bodéüs. *Ancient Philosophy* 22 (2002), 430–434.
- Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytic Traditions*, ed. John Haldane. *Philosophy in Review* 23 (2003), 187–189.
- Byzantine Philosophy* by Basil Tatakis and *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, ed. Katerina Ierodiakonou. *Ancient Philosophy* 25 (2005), 234–238.
- Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith* by Martin Laird and *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons* by Lucian Turcescu. *Ancient Philosophy* 27 (2007), 212–217.
- The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor* by Demetrios Bathrellos. *Journal of Early Christian Studies* 15 (2007), 286–288.
- Faith, Reason and the Existence of God* by Denys Turner. *Faith and Philosophy* 25 (2008), 106–109.
- Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity* by Andrew Radde-Gallwitz. *The Thomist* (2012).

ВЫСТУПЛЕНИЯ НА КОНФЕРЕНЦИЯХ И СЕМИНАРАХ

- “Aristotle on Perception,” Seventeenth Annual Workshop in Ancient Philosophy, University of Texas at Austin, March 1994.
- “The Eternity of the Prime Mover,” Nineteenth Annual Workshop in Ancient Philosophy, Texas A&M University, March 1996.
- “The Theory of Two Acts in Plotinus,” Ohio University Philosophy Dept., February 1996.
- “Analogues to the Trinity in Ancient Greek Philosophy,” University of Texas at Austin Classics Department, April 1996.
- “A New Look at the Prime Mover,” University of Kentucky Philosophy Department, February 1997.
- Comment on Ed Janairo, “The Socratic Puzzle of Caring for the Souls of Others.” Kentucky Philosophical Association, April 1998.
- “An Introduction to Plotinus,” Transylvania University Philosophy Department, December 1998.

- “Existence as Act in Early Neoplatonism,” Conference on “Medieval Philosophy and the Classical Tradition,” University of Dayton, April 1999.
- “Does Saint Anselm Have a Natural Theology?” Conference on “Saint Anselm: His Origins and Influence,” Saint Anselm College, March 2000.
- “A New Approach to Divine Simplicity,” Conference on “Natural Theology: Problems and Prospects,” University of Aberdeen, Scotland, May 2000.
- “Iamblichus and St. Gregory of Nyssa on Participation in the Divine *Energeiai*,” International Society of Neoplatonic Studies, Dallas, TX, November 2000.
- “*Energeia* in the Cappadocian Fathers,” Society of Orthodox Philosophers in America, Holy Archangels Greek Orthodox Monastery, Kendalia, TX, February 2002.
- “The Movement beyond Concepts in St. Maximus the Confessor,” Thirty-Eighth International Congress on Medieval Studies, University of Western Michigan, Kalamazoo, MI, May 2003.
- “The Dilemma of Divine Simplicity and Divine Freedom,” Society of Christian Philosophers, Asbury College, Wilmore, KY, December 2003.
- “An Overview of *Aristotle East and West*,” Society of Orthodox Philosophers in America, Holy Archangels Greek Orthodox Monastery, Kendalia, TX, January 2004.
- “The Greek Fathers as a Neglected Resource for Christian Philosophy,” National Faculty Leadership Conference, Washington, D. C., June 2004.
- “The Divine Glory and the Divine Energies,” Society of Christian Philosophers, Cumberland College, Williamsburg, KY, December 2004.
- “Time and Eternity in the Greek Fathers,” Fortieth International Congress on Medieval Studies, University of Western Michigan, Kalamazoo, MI, May 2005.
- “The Greek Fathers as an Alternative to the Scholastic Tradition,” Marquette University Philosophy Department, Milwaukee, WI, March 2006.
- “Dionysius and His Commentators on Time and Eternity,” North American Patristics Society, Chicago, IL, May 2006.
- “A Christian Approach to the Philosophy of Time,” National Faculty Leadership Conference, Washington, D. C., June 2006.
- “On Drawing the Mind into the Heart: Psychic Wholeness in the Greek Patristic Tradition,” Twelfth Annual Sino-American Symposium on Philosophy and Religious Studies, Peking University, Beijing, China, July 2006.
- “The Concept of the Divine Energies.” Institute for Orthodox Christian Studies, Cambridge University, December 2008 (видеозапись: <http://distancelearning.iocs.cam.ac.uk/videos>).
- “Medieval Scholasticism and the Origins of Modernity,” Conference on “Modernity: Yearning for the Infinite,” University of Notre Dame, Notre Dame, IN, December 2006.
- “Augustine the Metaphysician,” Conference on “Orthodox Readings of Augustine,” Fordham University, New York, NY, June 2007.
- “St. John Chrysostom on Grace and Free Will,” Conference commemorating 1600th anniversary of the death of St. John Chrysostom, St. John Chrysostom Orthodox Church, St. Louis, MO, September 2007.

- “Maximus the Confessor,” Symposium for contributors to the *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, University of Toronto, Toronto, Canada, October 2007.
- “The *Logoi* of Beings in Greek Patristic Thought,” Conference on “Orthodoxy and the Natural Environment,” St. Nicholas Ranch, California, October 2007.
- “The Mind and the Heart in the Christian East and West,” Conference on “Science and Human Nature: Russian and Western Perspectives,” Baylor University, November 2008 (русский перевод см. выше, в разделе **Статьи**).
- “Aristotle and Christianity, East and West,” Transylvania University Philosophy Department, Lexington, KY, April 2008.
- “On Behalf of Faith,” Georgetown College Philosophy Department, Georgetown, KY, October 2008.
- “Divine Freedom in the Greek Patristic Tradition,” Conference on “Neoplatonism and Its Legacy,” Franciscan University of Steubenville, April 2009.
- “Two Concepts of Synergy,” Society of Orthodox Philosophers in America, Holy Archangels Greek Orthodox Monastery, Kendalia, TX, February 2010.
- “St. Gregory Palamas and the Divine Energies,” Superior Ecclesiastical Academy, Thessalonica, Greece, May 2010 (opening address for a symposium on *Aristotle East and West*, with three respondents).
- “Divine Freedom: The Greek Fathers and the Modern Debate,” Conference on “Philosophical Theology and the Christian Tradition,” Moscow State University, Moscow, Russia, June 2010 (русский перевод см. выше, в разделе **Статьи**).
- “What Can Orthodoxy Contribute to American Intellectual Life?” Conference on “Orthodoxy and Higher Education,” St. Vladimir’s Seminary, Crestwood, NY, June 2011; podcast available at <http://ancientfaith.com>.
- “Divine Simplicity and Divine Freedom in Maimonides and Gersonides,” Conference on “Philosophy in the Abrahamic Tradition,” University of Denver, Denver, CO, June 2011.
- “Philosophy of Religion in the Eastern Orthodox Tradition,” Summer School in Philosophy of Religion, Calvin College, MI, July 2011.
- “Maximus the Confessor on the Will,” Sixteenth International Conference on Patristic Studies, Oxford University, England, August 2011.
- “Nietzsche as a Critic of Scientific Materialism,” Orthodox Theological Society of America, Boston, MA, September 2011.
- “Западная философия и восточное православие”. Интервью с деканом философского факультета Университета Кентукки Дэвидом Брэдшоу, МДА, 8 июня 2010 г. (<http://www.bogoslov.ru/text/984296.html>).

УКАЗАТЕЛЬ

- Августин 15, 19, 21, 141, 154, 162, 163, 165, 216, 223, 239, 284, 292, 293, 294, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 308, 318, 319, 322, 324, 331, 332, 333, 335, 346, 348, 349, 357
- Авиценна 318
- Адо, Пьер 145, 146, 148, 149, 154, 155, 164, 165, 345
- Аквинат 7, 11, 15, 16, 19, 20, 21, 165, 167, 223, 276, 292, 293, 302, 303, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 348, 349, 354, 355
- Акиндин, Григорий 309, 315
- Акрил, Джон 38
- Александр Афродисийский 95, 102, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 138, 139, 140, 153, 229, 348
- Алкиной 98, 102, 104, 105, 111, 153, 172, 183, 229, 348
- Алкуин 163
- Альберт Великий 210
- Аль-Шахрастани 143, 144
- Аммоний Саккас 178
- Анаксагор 71, 72, 76
- Андроник Родосский 78, 84, 87
- Анонимный Комментарий к «Пармениду» 20, 21, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 153, 154, 155, 156, 162, 166, 272
- Антигон Каристский 85
- Аполлоний Родосский 85
- Апулей 295
- Арий 162, 212
- Аристовул 87, 91
- Аристотель 7, 15, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 94, 96, 97, 100, 104, 105, 106, 107, 110, 112, 113, 114, 116, 118, 120, 126, 129, 134, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 152, 153, 154, 168, 196, 209, 218, 229, 232, 233, 302, 319, 322, 323, 332, 335, 346, 347, 348
- Армстронг, А. 112, 116, 121, 126
- Аспазий 84, 85, 95, 112
- Аттик 112
- Афанасий Великий 177, 209, 210, 211, 212, 213, 217, 218, 222, 234, 289
- Афинагор 173, 175, 176, 178, 209, 210
- Аэций 212
- Бальтазар, Ханс Урс фон 345
- Бенедикт XII, папа 307
- Блоуэрс, П. 273
- Бокаччо 359
- Бозций 11, 15, 20, 141, 154, 163, 164, 165, 166, 167, 318, 320, 348
- Бусанич Джон 22, 116, 132
- Ван Раальте, М. 84
- Варлаам Калабрийский 302, 303, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 315
- Василий Великий (Кесарийский) 214, 215, 224, 227, 228, 230, 232, 233, 234, 237, 238, 279, 285, 286, 312
- Васкес, Габриэль 344
- Венедикт Нурсийский 314
- Викторин, Марий 15, 16, 20, 21, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 230, 320, 348
- Виссарион, кардинал 344
- Вольтер 358
- Гален 16, 92, 93, 94, 95, 101, 104, 142, 188, 212
- Георгий Схоларий 343
- Георгий Флоровский 240

- Гермес Трисмегист 182
 Герон Александрийский 92
 Герофил 92
 Голицын, Александр 243, 273,
 308, 317
 Гомер 86, 89
 Григорий Богослов (Назианзин)
 214, 225, 226, 227, 231, 233,
 238, 242, 253, 280
 Григорий Великий, папа 314
 Григорий Кипрский 288, 289,
 290, 317, 355
 Григорий Нисский 214, 215, 216,
 217, 218, 220, 221, 222, 223,
 224, 225, 226, 227, 228, 230,
 231, 234, 235, 236, 237, 238,
 239, 255, 256, 266, 280, 285,
 286, 287, 288, 289, 290, 296,
 317, 334, 357
 Григорий Палама, см. Палама
 Григорий Синаит 304, 305, 306
 Григорий Чудотворец 287
 Грэм, Дэниел 36

 Даниэлу, Жан, кардинал 345
 Деметрий из Гарса 88
 Демокрит 80, 139
 Де Плас, Эдуард 206
 Джерсон, Ллойд 74, 136, 137,
 138
 Джоунс, Джон 22
 Дидим Слепец 214, 287
 Диллон, Джон 188, 189, 204
 Диоген Лаэртский 81
 Диодор Сицилийский 89, 90, 91,
 96
 Дионисий Ареопагит (Псевдо)
 9, 15, 21, 166, 202, 208, 210,
 239, 240, 241, 242, 243, 244,
 245, 246, 247, 248, 249, 250,
 251, 253, 254, 255, 256, 266,
 268, 272, 273, 275, 277, 278,
 281, 283, 303, 307, 308, 310,
 311, 312, 314, 315, 317, 318,
 320, 321, 322, 328, 329, 333,
 334, 348, 350, 351
 Диоскорид 92
 Доддс, Э. Р. 145, 197, 199, 350
 Дюринг, И. 26, 29

 Евагрий 260, 261, 264, 267, 273,
 279, 307
 Евномий 177, 178, 210, 212, 213,
 214, 215, 216, 224, 228, 231
 Еврипид 86
 Евсевий 91, 143, 178, 224, 300
 Епифаний Кипрский 262
 Ерм 173

 Захария, папа 314
 Зенон Китийский 79

 Иванка, Э. фон 352
 Игнатий Исихаст 307
 Иероним 162, 209
 Иоанн Богослов 156, 235, 279,
 283, 294
 Иоанн Дамаскин 275, 276, 277,
 278, 279, 281, 282, 283, 287,
 288, 289, 290, 317, 321, 322, 333
 Иоанн Златоуст 177, 300
 Иоанн Лествичник 280
 Иринея 300
 Исаак Сирий 280, 311
 Иустин Мученик 173, 175, 209,
 220, 300

 Йегер, Вернер 24

 Каллимах 85
 Каллисфен Олинфский 85
 Кант, Иммануил 358
 Квинтилиан 89
 Кидонисы, Димитрий и Прокл
 343
 Кирилл Александрийский 214,
 287
 Климент Александрийский 91,
 174, 175, 177, 178, 209, 210,
 220, 311
 Кназас, Джон 341, 342
 Комнина, Анна 359
 Копенгейвер, Брайан 184
 Коста, Кристина Д'Анкаона 167
 Кратет Киник 79
 Кречман, Норман 340, 341
 Кроль, Вильгельм 145
 Ксенократ 79
 Кэри, Филипп 298
 Кэстон, Виктор 67

- Лакс, Андре 60
 Лампе, Г. В. 244
 Лаут, Эндрю 252
 Лиар, Джонатан 69
 Ллойд, Энтони 118, 135
 Лосский, Владимир 19, 345

 Майеркик, Р. 205
 Маймонид 318
 Макарий Египетский (Псевдо-Макарий) 262, 263, 268, 279, 310
 Максим Исповедник 15, 123, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 280, 281, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 334, 335, 357
 Максим Плануд 308
 Малoney, Г. 262
 Марий Викторин, см. Викторин
 Марк Подвижник 305
 Маркелл Анкирский 177
 Мейендорф, Иоанн 19, 303, 317, 345, 351
 Менандр 85
 Менн, Стивен 27, 66
 Моисей 96, 97, 98, 100, 175, 219, 221, 225, 226, 228, 233, 256, 261, 271, 274, 280, 294, 301, 302
 Моррисон, Дональд 29
 Мурелатос, Александр 47

 Навсифан Теосский 80
 Нелей из Скепсиса 78
 Никифор Влемид 288
 Никифор Григора 309, 352
 Никифор Исихаст 304, 306
 Николай Мефонский 288
 Нил Анкирский 260
 Ницше, Фридрих 343, 360
 Новациан 176, 300
 Нок, А. Д. 183, 184
 Норман, Ричард 64
 Нумений 102, 103, 104, 105, 111, 112, 148, 149, 153, 183, 229, 348

 Ориген 169, 171, 174, 175, 176, 178, 209, 220, 224, 261, 273, 287
 Оуэнс, Джозеф 60

 Павел, апостол 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 210, 212, 232, 235, 240, 243, 259, 261, 264, 279, 301, 302, 312, 345, 347
 Палама, Григорий 15, 19, 253, 293, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 335, 345, 349, 350, 351, 352, 353, 355, 356, 357, 359
 Парменид 155
 Перл, Эрик 246, 317, 352, 353, 354, 355
 Петр, апостол 312
 Петр Ломбардский 318
 Пикеринг, Ф. Р. 37
 Пифагор 188
 Платон 20, 25, 26, 56, 94, 95, 101, 102, 103, 105, 112, 114, 131, 138, 142, 148, 154, 179, 188, 189, 190, 192, 193, 196, 220, 269, 295, 298, 314, 328, 341, 348
 Плифон, Гемист 344
 Плотин 7, 16, 21, 37, 38, 53, 66, 78, 102, 106, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 150, 152, 153, 155, 157, 159, 160, 166, 167, 178, 188, 190, 196, 197, 198, 201, 202, 204, 206, 229, 233, 248, 272, 273, 298, 347, 348, 357
 Плутарх Афинский 196, 204
 Плутарх Херонейский 78, 84, 89
 Полибий 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 96
 Порфирий 20, 106, 112, 113, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 154, 155, 163, 178, 188, 189, 191, 194, 195, 212, 298
 Посидоний 92
 Престидж, Г. Л. 215
 Прискиан Лидийский 82
 Прокл 21, 100, 103, 145, 166, 167, 169, 188, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 248, 249, 254, 347, 350, 351, 352

- Прокопий Газский 287
 Псевдо-Аристей 87, 91
 Псевдо-Златоуст 287
 Псевдо-Кирилл Александрийский 275
 Птолемей Филопатр 91
 Ранер, Карл 336, 337, 338
 Рист, Джон 31, 157, 207
 Риттер, А. М. 317
 Робертс, У. Р. 88
 Романидис, Иоанн 308
 Росс, У. 50, 60
 Рошегер, Дж. 165
 Руниа, Дэвид 96, 98
 Руфин 175, 210
 Рютен, Кристиан 135
 Сайнан, Е. 165
 Самбурски, С. 92
 Саутерн, Р. У. 344
 Севир Антиохийский 240
 Секст Эмпирик 81
 Серапион Тмуитский 211
 Сергей, патриарх Константинопольский 251, 252
 Сидней, Филипп 89
 Симеон Новый Богослов 281, 282, 283, 305
 Сириан 145, 196
 Скалигер, Джулиус Сизар 89
 Смит, Эндрю 190
 Сократ 27, 94
 Соран 92
 Софроний, патриарх Иерусалимский 252
 Спевсип 79
 Спиноза 341
 Стамп, Элеонора 340, 341
 Стед, Джордж К. 217
 Стобей 183, 185, 189, 195
 Страбон 78, 84, 87, 92
 Тассо, Торквато 89
 Тертуллиан 17, 176, 214, 288, 300
 Тунберг, Ларс 274
 Уилкен, Р. Л. 273
 Уильямс, Роуэн 349, 350, 351, 352, 353, 354
 Уинстон, Дэвид 98
 Уоллис, Р. 190, 196
 Уэдин, Майкл 63, 64
 Феодорит Кирский 300
 Феофил Антиохийский 220
 Феофраст 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 97
 Фессал 92, 179
 Фестюжьер, А.-Ж. 183, 184
 Филодем 80
 Филон Александрийский 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 142, 147, 183, 188, 212, 219, 220, 226, 229
 Флоровский, Георгий 240
 Фома Аквинский, см. Аквинат
 Фреде, Майкл 45, 76
 Фридрих, Х.-Ф. 179
 Хадас, М. 91
 Халдейские оракулы 190
 Цицерон 154, 164
 Чейз, Ф. 276
 Шульц, Я. 165
 Эбботт, Эдвин 130
 Эдвардс, М. Дж. 146
 Эмильсон, Э. 125
 Эмпедокл 139
 Эпикур 80, 81
 Эрасистрат 92
 Эриугена 334
 Юлиан Отступник 188, 196, 238
 Юм, Давид 66
 Ямвлих 21, 100, 141, 145, 146, 169, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 204, 209, 210, 212, 238, 239, 347

Брэдшоу Дэвид

**АРИСТОТЕЛЬ НА ВОСТОКЕ И НА ЗАПАДЕ
Метафизика и разделение христианского мира**

Издатель А. Кошелев

**Корректор Г. Эрли
Художник С. Жигалкин
Оригинал-макет Б. Абакумова**

**Подписано в печать 27.03.2012. Формат 60×90 1/16.
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Гарнитура Times.
Усл. печ. л. 24. Тираж 2000. Заказ № 5809.**

**Издательство «Языки славянских культур»
№ госрегистрации 1037789030641
Phone: +7 495 959-52-60. E-mail: lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>**

**Отпечатано с готовых диапозитивов в ОАО ордена «Знак Почета»
«Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова».
214000, г. Смоленск, проспект им. Ю. Гагарина, 2.**

**Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел./факс: +7 (499) 255-77-57, тел.: +7 (499) 246-05-48, e-mail: gnozis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Zubovskiy проезд, 2, стр. 1 (Метро «Парк Культуры»)**

ISBN 978-5-9551-0526-0



9 785955 105260 >