



ИСХОДЫ МЕТАФИЗИКИ: ДВЕ ПАРАДИГМЫ ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

А.М. ГАГИНСКИЙ

Есть какая-то ирония в том, что тема простоты – одна из самых сложных в философской теологии. С одной стороны, эта тематика является вполне традиционной, с другой же, она принималась скорее по умолчанию, без какого-либо специального обсуждения. А между тем исторические формы ее осмысления столь различны, что можно выделить, по крайней мере, две базовые концепции, в которых из аксиомы простоты первоначально делаются прямо противоположные выводы: если Августин отрицает различие сущности и акциденций как несовместимое с простотой, «как ошибочное и оскорбительное для Бога»¹, то у каппадокийцев оно оказывается залогом благочестия, охраняя возможность богопознания. В итоге на Западе закрепляется доктрина тождества сущности и свойств, а на Востоке – учение о божественных энергиях, что приводит к теоретическому противостоянию, длящемуся по сей день². В обоих случаях отправной точкой для размышлений становится представление о том, что Бог прост, но осмысляется это положение совершенно по-разному, причем это обстоятельство довольно редко осознается, особенно среди западных исследователей, вследствие чего некоторые авторы включают каппадокийцев в число предшественников учения Августина о простоте³. В связи с этим в данной статье я хочу наметить основные контуры этого учения и те следствия, к которым оно приводит. Но прежде чем перейти к этим вопросам, вначале нужно прояснить, почему простота занимает столь важное место в патристической мысли.

Античные предпосылки: страх сложности

Считается, что философия начинается с поиска некоего начала (*ἀρχή*), общего для всего сущего. Как бы оно ни осмыслялось, начало всегда логически, онтологически, хронологически первично. К примеру, Анаксимен «говорил о том, что начало – это беспредельный воздух, из которого происходит и становящееся, и ставшее, и грядущее, и даже боги и божественное (*καὶ θεοὺς καὶ θεῖα*), а прочее – из его порождений»⁴. Следовательно, боги вторичны по отношению к всеобщему началу, коим в данном случае выступает воздух. Такой

* Статья выполнена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Тождество и различие как базовые парадигмы патристической философии», грант № 15-33-01207.

способ осмысления божественного не только был близок народной религии, повествовавшей о теогонических процессах, т.е. о происхождении богов из некоего первоисточника, но и нашел продолжение в рациональной философии атомистов, для которых боги *δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα δέ* — хотя и с трудом, но разрушимы⁵, ибо они состоят из атомов и пустоты, как и все сущее. Иными словами, вечны только атомы и пустота, боги же являются сложными (атомными), поэтому когда-нибудь они распадутся. Так человек познал начало более древнее и интуитивно более достоверное, чем божественное, как бы это начало ни осмыслялось, будь то воздух, атомы или бытие. Отныне и впредь все сложное будет считаться вторичным.

Несомненно, подобного рода представления были известны Платону, который критикует и народные верования, и атомистов, противопоставляя им учение о неизменности и простоте богов: «Значит, невозможно и то, чтобы бог пожелал изменить самого себя; но, очевидно, каждый из богов, будучи в высшей степени прекрасным и превосходным — насколько лишь это возможно, — пребывает попросту всегда в своей собственной форме... Значит, бог — это, конечно, нечто простое и правдивое (*ὁ θεὸς ἀπλοῦν καὶ ἀληθές*) и на деле, и в слове; он и сам не изменяется и других не вводит в заблуждение ни на словах, ни посылая знамения — ни наяву, ни во сне»⁶.

Впоследствии Платон уточняет эти характеристики: боги пребывают неизменными не в силу собственной природы, а по воле отца вещей — Демиурга. Платон говорит, что *все составное распадается*, поэтому то, что возникает, не может само по себе быть бессмертным и неразрушимым, ибо возникающее возникает из чего-то, ведь из ничего ничто не происходит. Преодолевая архаические религиозные представления, Платон, тем не менее, ставит богов в зависимость от неких естественных законов. Если первичность атомов по отношению к богам выглядит слишком провокационной, то приоритет логики в теологии до сих пор воспринимается как нечто неизбежное. Впрочем, в рамках логических законов Демиург имеет достаточно могущества, чтобы обеспечить богам нескончаемое благополучие: «Боги богов! Я — ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым (*ἄλυτα*), ибо такова моя воля. Ясно, что все сложное разложимо (*τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν*), однако пожелать разрушить прекрасно сложенное и совершенное было бы злым делом. А потому, хотя вы, однажды возникнув, уже не будете бессмертны и совершенно неразрушимы (*ἐλείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἔστε οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν*), все же вам не придется претерпеть разрушение и получить в удел смерть, ибо мой приговор будет для вас еще более мощной и неодолимой связью, нежели то, что соединили при возникновении каждого из вас»⁷.

Таким образом, боги бессмертны по воле «отца и творца». И хотя отец — фигура весьма загадочная, едва ли можно сомневаться в том, что

он является вечным и неизменным, что он не возник и не исчезнет, что в отличие от богов он не является составным. При этом надо заметить, что эта логика (τὸ δεθὲν πᾶν λυτόν) значима не только для теологии, она распространяется на всю сферу познания: сложное и подверженное изменениям — неподлинно, непознаваемо, ибо знать можно только неизменное, каковой является сфера идей⁸. Идеи суть простые, самотождественные, неизменные сущности, совокупность которых есть истинно сущее (τὸ ὄντως ὄν)⁹. Так простое и неизменное обретает аксиологическое изменение, оно оказывается подлинным объектом познания и существует поистине. И даже Аристотель, столь непримиримый критик теории идей, не думает ставить под сомнение приоритет простоты в теологии. В частности, он описывает божественное следующим образом: «Мышление движется мыслимым, где одно из двух само по себе мыслимое; и первое из этого — сущность, причем простая и деятельная (единое и простое не одно и то же: единое означает меру, а простое — каково оно)... Итак, есть некая вечная сущность, неподвижная и отделенная от чувственного... у этой сущности не может быть никакой величины, при этом она не имеет частей и неделима... она бесстрастная и неизменная»¹⁰.

Как правило, консенсус Платона и Аристотеля возводил то или иное положение в ранг метафизической аксиомы. К числу этого принадлежит и учение о божественной простоте. В патристику оно перейдет во многом благодаря платонизму, в частности, Спевсипп, Плутарх и Нумений говорят о простоте божественного первоначала¹¹. Впрочем, более значимой в данном контексте оказывается фигура Филона Александрийского, впервые объединившего философскую теологию платоников с толкованием библейского повествования. В частности, интерпретируя книгу Бытия в трактате «О божественной неизменности», Филон пишет: «А те, кто заключил договоры и соглашения с телом, будучи не в силах совлечь с себя плотяные покровы и узреть единую саму по себе самодовлеющую и простую природу (ἀπλήν φύσιν), неслиянную и несмешанную (ἀμιγῆ καὶ ἀσύκρτον), мыслят о Причине всего так же как и о самих себе и не понимают, что тому, кто возник благодаря схождению многих сил, требовалось и много частей, чтобы обслужить себя с каждой стороны, — а Бог, будучи невозникшим и причиной возникновения для других, не имеет нужду ни в чем из того, что присуще порождению»¹².

Люди привыкли к тому, что все окружающее и воспринимаемое чувствами является составным, поэтому Филон критикует антропоморфизм, говоря о том, что о Боге нужно мыслить иначе. Это постоянный мотив его размышлений: «...совершенства Бога должны быть несмешанными (ἀκράτους), поскольку Бог не сложен (οὐ σύκρτια), будучи природой простой (ἀπλή), у людей же они смешаны»¹³. Филон синтезирует философские представления о Боге с библейскими, хотя для этого приходится прибегать к многочисленным интерпретациям. Задавая направление дальнейших поисков, Филон окажет колос-

сальное влияние на патристическую мысль, что будет проявляться не столько в конкретных интерпретациях, сколько в самой методологии, временами довольно остро эллинизирующей библейскую весть.

Кроме того, платонизм влиял не только напрямую, но и опосредованно через гностиков, которые учили, что вследствие своей простоты Бог не может сам творить мир, из-за чего требовалось вводить «второго бога». Разумеется, этот дуализм не мог не вызвать критики оппонентов (Ириной Лионский, Тертуллиан), однако представление о божественной простоте сохранялось¹⁴. Таким образом, входя в культурное пространство своей эпохи, христианство воспримет учение о простоте как что-то само собой разумеющееся, как некую возвышенную аксиому, которую никто не будет ставить под сомнение. Тем не менее осмыслилась она по-разному. Принципиальное значение для патристической мысли имеют два основных направления, которые можно назвать парадигмами тождества и различия.

Парадигма тождества

Это направление уходит корнями в античную философию и зиждется главным образом на неоплатонической критике аристотелевского учения о категориях¹⁵. В частности, Плотин говорит о том, что Аристотель рассматривает как чувственные, так и умопостигаемые сущности, не принимая во внимание того, что первые называются сущностями лишь по омонимии, тогда как вторые являются таковыми *par excellence* (*τὰ μάλιστα ὄντα*)¹⁶. Между тем в чувственном мире сущность и акциденции различаются, хотя в умопостигаемом это не так, «там все — сущность... потому что там все — одно (*τὰ ἐκεῖ πάντα οὐσία... ὅτι ἐν πάντα*)»¹⁷, поэтому даже бытие там — сущность (*τὸ μὲν εἶναι οὐσίαν*)¹⁸. Иными словами, сущее и сущность (*τὸ ὄν καὶ ἡ οὐσία*) в умопостигаемом совпадают, ибо в ипостаси Ума все тождественно. Именно это философское положение станет основанием парадигмы тождества.

Одним из важнейших посредников между неоплатонизмом и латинской патристикой является Марий Викторин. В преклонных годах он обратился в христианство, поняв последнее как разновидность философии, вследствие чего с легкостью переносил в теологию то, что было специфичным для неоплатонизма. Впрочем, нужно заметить, что такое понимание устоялось задолго до Викторина. Если можно так выразиться, эллинизация христианства началась задолго до его появления. Как писал В. Йегер: «Толкование христианства как философии не должно удивлять нас: если мы задумаемся, с чем грек мог сравнить явление иудео-христианского монотеизма, мы не найдем в греческой мысли никакого соответствия этому, кроме философии. Действительно, когда греки вскоре после походов Александра Великого впервые столкнулись с иудаизмом в Александрии в III в. до Р. Х., греческие писатели, которые делятся с нами своими первыми впечатлениями от

встречи с иудеями (такие, как Гекатей Абдерский, Мегасфен и ученик Феофраста Клеарх из Сол на Кипре), неизменно говорят о евреях как о «философском народе». Они имели в виду, конечно, то, что иудеи всегда придерживались определенных взглядов на единство божественной основы мира, к чему греки пришли лишь незадолго до того. Философия служила площадкой для первых попыток к установлению более тесного контакта между Востоком и Западом в тот период, когда греческая цивилизация стала продвигаться на восток при Александре и, возможно, даже ранее того»¹⁹. Эту традицию продолжает Марий Викторин. Вслед за Плотинем он утверждает, что в чувственном мире сущность и акциденции различны, однако в вечном и *божественном* они суть одно и то же: «Все, что для каждого есть его бытие, есть сущность (substantia). Но это бытие, о котором мы говорим, следует понимать в одном смысле как просто бытие, а в другом — как определенное бытие, как, например, одно есть [бытие] сущности, а другое — качества (unum sit substantiae, aliud qualitatis). Однако это так только в случае с чувственно-воспринимаемыми вещами в этом мире. В Божественных же и вечных вещах эти два [вида бытия] суть одно (in divinis et aeternis ista duo unum). В самом деле, в тамошних вещах все простое (simplex), и Бог есть то же, что и Свет, что и Наилучшее, что и Существование, что и Жизнь, что и Мышление»²⁰.

Так парадигма тождества появляется в теологии. Оставляя в стороне очевидный вопрос о состоятельности неоплатонической критики Аристотеля, нужно отметить, что парадигма тождества переносится в теологию без какого-либо обсуждения ее легитимности в этой сфере. Викторин последовательно отождествляет сущность Бога с такими атрибутами, как действие, воля и т.д., что вполне понятно в рамках неоплатонической генологии, но чрезвычайно сомнительно в отношении библейского повествования. Как показывает А.Р. Фокин, «принцип Божественной простоты у Викторина подразумевает полное тождество или совпадение в Боге сущности и всех ее атрибутов, а также атрибутов между собой»²¹. Вероятно, в латинской патристике IV в. подобного рода аргументация использовалась в полемике с арианами. Как говорится, на войне все средства хороши, а о том, что эти средства оказывают обратное влияние на то, что они призваны защищать, в то время никто не задумывался. Неудивительно поэтому, что параллельно с Викторинем к схожему взгляду на соотношение сущности и свойств в Боге приходит Иларий Пиктавийский²². В случае Илария, однако, трудно выявить какое-либо влияние, поскольку отношение к философии у него было отрицательным, а у предшествующих христианских мыслителей такая точка зрения не встречается. Мы полагаем, что наиболее вероятным источником происхождения этой доктрины является антиарианская полемика (подобно учению о Filioque). Характерно, что парадигма тождества появляется в трактатах, направленных против Ария (как в

случае Илария, так и в случае Викторина). Судя по всему, обоснование единосущия ипостасей, исходя из тезиса о простоте Бога и тождестве в нем сущности и действия, в какой-то момент стало достаточно весомым аргументом против ариан. Но оказывается, что меч этот — обоюдоострый.

Затем это учение перейдет к Августину, после которого оно станет общепризнанным на Западе. Как отмечал И.В. Попов, под влиянием «Категорий» Аристотеля ранний Августин придерживался мнения о различии сущности и акциденций *in divinis*, однако «впоследствии с чувством раскаяния он отверг это учение, как ошибочное и оскорбительное для Бога»²³. Зрелая концепция Августина находится под влиянием Викторина²⁴ и сводится к тому, что только в чувственном можно разделить сущность и акциденции, тогда как в умопостигаемом такая сложность отсутствует. С точки зрения Августина, предикаты тождественны сущности, поскольку в Боге нет несущественных свойств, но все — сущность: «В Боге нет ничего, что говорилось бы в отношении акциденций (*in Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur*)»²⁵; «...то, что говорится о самом этом превосходнейшем и божественном величии, говорится по сущности (*substantialiter*)»²⁶. Например, если для человека быть и знать — не одно и то же, то в случае Бога дело обстоит иначе: «...знание Бога есть само и Его Премудрость, а Его Премудрость есть сама сущность или субстанция, потому что в удивительной простоте его природы быть премудрым и быть [вообще] не суть разное, но то, что есть быть премудрым, есть также и быть [вообще]. О чем я уже не раз говорил в предыдущих книгах»²⁷.

Позиция Августина выражается формулой *quod habet, hoc est* — «что Он имеет, то и есть»²⁸. Эта мысль восходит к Викторину, который пишет о том, что бытие (*quod est esse*) — это Отец, действие (*quod est operari*) — это *λόγος*, причем тот, кто действует, «имеет бытие, более того, даже не имеет: само действие и есть бытие (*magis autem non habet; ipsum enim operari esse est*)»²⁹. Августин заимствует эту точку зрения: тот, кто имеет, есть то, что он имеет, т.е. сущность и акциденции тождественны по причине абсолютной простоты Бога, для которого одно и то же быть премудрым и быть вообще. То же самое относится к благодати, истине, бытию, величию, жизни, знанию и всему прочему, что истинно говорится о Боге³⁰, поэтому Августин замечает: «...когда я называю что-либо из этого, меня следует понимать так, как если бы я упомянул все»³¹. В конце концов Иппонский епископ приходит к заключению, что в Боге нельзя помыслить ничего, что не было бы Его сущностью: «В сущности Бога нет такого, чтобы одно в ней было сущностью, а другое тем, что присуще сущности, но не есть сущность (*quod accidat substantiae, et non sit substantia*). Ведь все, что в ней может быть помыслено, есть сущность»³².

После Августина учение о божественной простоте — именно в такой форме — станет общепризнанным на Западе. Учитывая философские

истоки парадигмы тождества, трудно сказать, сколько в ней собственно христианского, тем не менее в глазах последующих мыслителей она будет восприниматься догматически. Боэций будет учить об абсолютной божественной простоте: «В Боге бытие и действие тождественны; поэтому быть благим и быть справедливым для него — одно и то же. Но для нас быть и действовать — разные вещи, ведь мы не просты»³³. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что многие специфические черты средневековой философии напрямую связаны с парадигмой тождества. То, что сравнительно недавно Э. Жильсон назвал «метафизикой Исхода»³⁴, с нашей точки зрения, восходит не столько к хоривскому Откровению, сколько к тезису Плотина о тождестве сущего и сущности (конечно, опосредованным образом). Во всяком случае, знаменитое учение о совпадении бытия и сущности, которое является кульминацией «христианской философии» по мысли Э. Жильсона³⁵, оказывается прямым следствием парадигмы тождества, сквозь призму которой Исх. 3:14 осмыслялся в латинской патристике и средневековой философии после Августина. О том, какое место эта парадигма занимает в мысли Фомы Аквинского можно судить по «Сумме теологии», в которой вопрос о простоте рассматривается сразу после обсуждения бытия Бога, как следующий по значимости: «После того, как о чем-то известно, существует ли оно, нужно исследовать, каким образом оно есть, чтобы познать о нем, что́ оно есть»³⁶. Таким образом, вопрос о простоте непосредственно связан с пониманием того, что такое Бог, а это означает, что парадигма тождества задает структуру всей метафизической системы Фомы.

Разумеется, в греческой патристике хоривское Откровение также служило основным источником философских размышлений. Однако, во-первых, здесь допускалось не онтологическое его прочтение (ряд текстов интерпретируют Исх. 3:14 персоналистски³⁷), а во-вторых, когда оно интерпретировалось онтологически, — и чаще всего было именно так, — греческие мыслители не заходили столь далеко, чтобы отождествлять сущность Бога с каким-либо понятием, будь то бытие, благо или какое-либо другое³⁸. Строго говоря, на Востоке не было «метафизики Исхода», скорее, напротив, имела место попытка исхода из плена метафизики, что было обусловлено другой парадигмой, лежащей в основании философско-богословских построений греческих мыслителей. Впрочем, надо сразу сказать, что эта попытка осталась непродуманной, тем не менее в ситуации «конца метафизики» она может иметь немалое значение.

Парадигма различия

Если в парадигме тождества из аксиомы простоты делается вывод о том, что сущность и акциденции *in divinis et aeternis* совпадают, вследствие чего все, что может быть помыслено в Боге, есть Его сущность,

то согласно парадигме различия сущность принципиально отлична от акциденций и любого вида предикации, вследствие чего она, строго говоря, вообще не может быть помыслена. Истоки этой концепции восходят, с одной стороны, к Филону Александрийскому и его учению о божественных энергиях, с другой же, к полемике каппадокийцев с Евномием, поскольку она оказала существенное влияние на философию языка и метафизику восточных мыслителей.

Судя по всему, Филон был первым, кто начал последовательно различать сущность (οὐσία) и существование (ὑπαρξις)³⁹. Это различие было обусловлено необходимостью подчеркнуть непостижимость сущности Бога, существование которого вполне познаваемо. Однако оно познаваемо лишь благодаря тому, что Бог действует, обладая различными силами, проявляет себя. В противном случае, если бы Бог оставался бездеятельным, он был бы совершенно непостижим. Силы находятся как бы вокруг сущности (τὰς περὶ ἐμὲ δυνάμεις)⁴⁰, скрывая и одновременно раскрывая ее, подобно солнечному свету, который скрывает и раскрывает свой источник. Филон пишет: «Все, что после Бога (μετὰ τὸν θεὸν), добродетельному постижимо, сам же — единственный непостижимый; непостижимый именно для прямого и непосредственного обращения, — ибо через это открылось бы, каков он есть, — а из следующих за ним и сопутствующих сил (δυνάμεων) [— постижим], ибо они не сущность, а существование (οὐ τὴν οὐσίαν, τὴν δ' ὑπαρξιν) из совершенного им открывают»⁴¹.

Как видно, Филон двусмысленно связывает вопрос о богопознании с силами, которые он также именуется энергиями⁴². Если Бог различными способами действует и таким образом проявляет себя, как это видно из библейского повествования⁴³, то, когда он перестает участвовать в судьбе людей, они теряют его, причем никаких теоретических средств для его познания у них не остается: когда Бог действует, люди о нем знают, когда Бог от них отходит, он непостижим. Следовательно, о существовании Бога люди узнают из его действий, при этом сущность всякий раз остается непостижимой, ибо «человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33:20). Величие и непостижимость Бога, таким образом, глубочайшим образом укоренены в переживании священного, как оно понимается в Пятикнижии. Неслучайно поэтому различие сущности и существования станет аксиоматичным для греческих мыслителей, причем именно это обстоятельство заставит их пояснить свои взгляды на природу языка. Причиной этому послужила философия неоплатоников, пришедших к отрицанию того, что можно назвать *mysterium tremendum* священного.

Когда Евномий в начале 60-х гг. IV в. выступил со своим учением, он вызвал критику в свой адрес не только потому, что разделял Отца и Сына по сущности, но и потому, что из его утверждений следовало, что Бог постижим. Действительно, если допустить тож-

дество сущности и предикатов в Боге, то необходимо признать, что сущность постижима ровно настолько, насколько постижимы ее предикаты⁴⁴. Предикаты постижимы, следовательно, сущность Бога тоже. По этому пути и пошел Евномий, что привело его к такому радикальному утверждению: «Бог о своей сущности знает не больше нас»⁴⁵. Возможно, такая трактовка полемически преувеличена, тем не менее Евномий действительно полагал, что сущность Бога можно выразить в понятии⁴⁶, следовательно, если мы познали значение этого понятия, то тем самым познали и Его сущность. Как отмечает Э. Рэдд-Галлвиц: «По Евномию, если Бог прост, то именованя, которые мы относим к Богу, “обозначают” (σημαίνειν) единую сущность, которая есть Бог... Вот почему все термины, прилагаемые к единой простой сущности, должны быть синонимами: тождество референции гарантирует тождество смысла... Доктрина простоты, по Евномию, обеспечивала объективную природу познания Бога. Так как у Бога нет несущественных свойств, то в какой мере мы знаем Бога, в такой мы знаем саму Его сущность»⁴⁷. Хотя догматические взгляды Августина и Евномия были весьма различны, очевидно, что они оказались близки в отношении философии языка: поскольку сущность Бога проста, все сказываемое о Нем относится к сущности, из чего следует, что сущность Бога полностью (Евномий) или в определенной степени (Августин) постижима. Именно эту концепцию решительно отвергли каппадокийцы.

Согласно парадигме различия, сущность принципиально нетождественна предикатам, поэтому то, что говорится о Боге, относится к действиям, т.е. к энергиям, но не к сущности. Как пишет Василий Великий, «энергии разнообразны, а сущность проста (αὶ μὲν ἐνέργεια ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἀπλή)». Мы говорим, что познаем Бога нашего по энергиям, но не обещаем приблизиться к самой сущности. Ибо хотя энергии Его до нас и нисходят, но сущность Его остается недоступной⁴⁸. «Вообще, какая гордость и надменность думать, что найдена сама сущность Бога всяческих! ... Ибо станем у него [Евномия] допытываться, как он достиг до уразумения сущности? Неужели из общего понятия (ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας)? Но оно указывает нам на бытие Бога, а не на чтойность (τὸ εἶναι τὸν Θεόν, οὐ τὸ τί εἶναι ἡμῖν ὑποβάλλει)»⁴⁹.

Если в парадигме тождества предикаты включаются в божественную сущность, то согласно парадигме различия они выносятся во вне, именуя божественные действия. При этом нужно отметить, что для греческих мыслителей не было проблематичным совместить учение об энергиях с требованием простоты: «[Бог] прост по сущности, многообразен в силах (ἀπλοῦν τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν)»⁵⁰. Эта парадигма препятствует отождествлению Бога с каким бы то ни было понятием, все предикаты оказываются внешними по отношению к сущности, что оставляет последнюю в ситуации онтологической неопределенности.

Разумеется, общим местом в греческой патристике является тезис о бытии Бога, однако в парадигме различия бытие может указывать только на действия, т.е. оно характеризует не онтологический статус Бога (ноумен), а указывает на Его присутствие (феномен).

В качестве примера такой онтологической неопределенности можно сослаться на Григория Богослова, который пишет о том, что о Боге можно говорить как о сущем, как о бытии или как о превышающем бытие, однако ничто из этого не относится к Нему в собственном смысле слова⁵¹. Еще более ярко эта позиция представлена в Ареопагитском корпусе, где Бог именуется не-сущим: «[Бог] не был и не будет, не стал, не становится и не станет, более того — Он не есть (*μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν*)»⁵². Такой же точки зрения придерживается Максим Исповедник: «Сам по себе Он никоим образом никак ни Сущий, ни становящийся (*δι' ἑαυτὸν δὲ οὐδὲν κατ' οὐδένα τρόπον οὐδαμῶς οὔτε ὢν οὔτε γινόμενος*), ничто из сущего и становящегося, так как Он по природе не соответствует ничему из сущего, и поэтому Он скорее небытие, так как сверхбытие (*καὶ διὰ τοῦτο τὸ μὴ εἶναι μᾶλλον, διὰ τὸ ὑπερεῖναι*), как более подобает говорить о Нем»⁵³.

Далее Максим поясняет, что о Боге можно говорить и как о бытии, и как о небытии (*τὸ εἶναι, φημί, καὶ [τὸ] μὴεῖναι*), но ничто из этого не будет правильным (*μηδεμίαν κυρίως δύνασθαι*)⁵⁴. Из этого следует, что онтология не является приоритетной для греческой патристики. Бог непостижимо свободен от бытия, Его невозможно схватить какими-либо концептуальными схемами, которые создают только метафизических идолов. Тут нет «метафизики Исхода» в жильсоновском смысле, потому что даже бытие не может выразить существо божественного. В этом смысле парадигма различия позволяет избежать метафизического плена: поскольку энергия есть действие, понимание Бога связывается не с концептуализацией, а с конкретными проявлениями, т.е. осмысляется через понятие Промысла, что переводит фокус из метафизической плоскости в экзистенциальную.

Несомненно, здесь имеется влияние неоплатонизма, однако для целей данной статьи было бы достаточно уже самой констатации того, что такая точка зрения в греческой патристике признана легитимной. Между тем влияние философии здесь настолько ограничено, что говорить о нем можно лишь с оговорками, поскольку нет никаких оснований утверждать, что в греческой патристике возобладало представление о Боге как превышающем бытие. Дело в том, что идея превосхождения бытия используется в методологических целях, ибо принятие этой точки зрения ничем не отличалось бы от метафизической концептуализации. В действительности речь идет лишь о том, чтобы подчеркнуть инаковость божественного, расшатать привычные концептуальные схемы, показать их условность, а не определять непостижимое. Потому что «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8).

Заключение: сложности простоты

К сказанному нужно добавить, что дело не ограничивается лишь историческим сравнением. Как было сказано выше, христианство восприняло учение о простоте как некую возвышенную аксиому, которую никто не ставил под сомнение. Такое положение дел сохранялось до XX в. Одним из первых, кто привел серьезные аргументы против этого учения, является известный американский философ А. Плантинга: «Здесь имеются две трудности: одна существенная, другая воистину колоссальная. Во-первых, если Бог тождествен каждому из Своих свойств, то Бог обладает только одним свойством. А это, как кажется, решительно противоречит тому очевидному факту, что Бог обладает несколькими свойствами: Он обладает, скажем, могуществом и милосердием, каждое из которых друг другу не тождественно. Во-вторых, если Бог тождествен каждому из Своих свойств, то поскольку каждое свойство — это свойство, постольку и сам Он — свойство, самоэкземплифицирующееся свойство. Соответственно, Бог обладает только одним свойством: самим собой. Эта точка зрения представляет как очевидную, так и исчерпывающую сложность. Никакое свойство не могло создать мир, никакое свойство не может быть всеведущим и, вообще, знать что-нибудь. Если Бог — свойство, то Он уже не является личностью, но скорее абстрактным объектом: Он не обладает знанием, сознанием, могуществом, любовью или жизнью. В этом аспекте учение о божественной простоте представляется совершенно ошибочным»⁵⁵.

Будучи человеком западной культуры, А. Плантинга критикует учение о простоте, представленное в форме парадигмы тождества. Нетрудно заметить, что к парадигме различия эта критика никакого отношения не имеет, потому что Бог в ней не отождествляется с акциденциями. При этом А. Плантинга обращает внимание на крайне важное обстоятельство: тезис о тождестве сущности и свойств приводит к тому, что Бог превращается в абстракцию. Если посмотреть на истоки парадигмы тождества, то такой вывод едва ли покажется удивительным, поскольку она запечатлела в себе основную слабость платонизма: последовательное абстрагирование может привести к некоему отвлеченному, беспредпосылочному началу, но оно никогда не пошлет манну небесную тем, кто умирает в пустыне. Тем не менее позиция А. Плантинги вызвала бурную реакцию, появилось довольно много работ, оспаривающих эту критику, как, впрочем, и тех, которые поддерживают ее⁵⁶. Складывается впечатление, что критика парадигмы тождества зачастую воспринимается как покушение на устои всей западной философско-богословской традиции. Однако, как мы старались показать, на самом деле эта парадигма не является чем-то специфически христианским, а потому ее значение, на наш взгляд, должно быть пересмотрено.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина // Попов И.В. Труды по патрологии. В 2 т. Т. 2. – Сергиев Посад, 2005. С. 525.

² См.: Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy / ed. C. Athanasopoulos, Ch. Schneider. – Cambridge, 2013.

³ См. например: Dolezal J.E. God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness. – Eugene, 2011. P. 4.

⁴ ДК 13. А 7 (здесь и далее, где не указано обратное, перевод мой. – А. Г.).

⁵ Democritus. 472a.

⁶ Plato. Respublica 382c–e; Платон. Государство / пер. А.Н. Егунова // Платон. Собр. соч. В 3 т. Т. 3 (1). – М., 1971.

⁷ Plato. Timaeus 41a–b; Платон. Тимей / пер. С.С. Аверинцева (с изм.) // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1994.

⁸ Plato. Cratylus 440a–b.

⁹ Plato. Sophista 246b.

¹⁰ Aristoteles. Metaphysica 1072a30–34, 1073a3–11; метафизический приоритет простоты: Ibid. 1015b9–14.

¹¹ Диллон Дж. Средние платоники: 80 г. до н. э. – 220 н. э. – СПб., 2002. С. 26, 204, 352.

¹² Philo Alexandrinus. Quod Deus sit immutabilis 56; Филон Александрийский. О том, что Бог не знает перемен / пер. и комм. Е.Д. Матусовой // Историко-философский ежегодник 2002. – М., 2003. С. 135–175.

¹³ Philo Alexandrinus. De mutationen ominum 184.

¹⁴ Подробнее: Radde-Gallwitz A. Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity. – Oxford university press, 2009. P. 19–37.

¹⁵ Plotinus. Enneades II.6; VI.1–3.

¹⁶ Ibid. VI.1.1.15–30.

¹⁷ Plotinus. Enneades II.6.1.7–9.

¹⁸ Ibid. II.6.1.45–46 (трактат II.6 посвящен вопросу: Ἄρα τὸ ὄν καὶ ἡ οὐσία ἕτερον – различаются ли сущее и сущность?); см. также: V.9.10.

¹⁹ Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя. – М., 2014. С. 57–58.

²⁰ Marius Victorinus. Adversus Arium III.1.19–26.

²¹ Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. – М., 2014. С. 427.

²² Hilarius Pictaviensis. De Trinitate VIII. 24; VIII. 43; IX. 31; см. также: Попов И.В. Святой Иларий, епископ Пиктавийский // Попов И.В. Труды по патрологии. В 2 т. Т. 1. – Сергиев Посад, 2004. С. 497–503.

²³ Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина. С. 525; Augustinus. Confessiones IV.14.29.

²⁴ Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus, the first systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity // The Journal of Theological Studies. – Oxford, 1950. Vol. 1. № 1. P. 52–53.

²⁵ Augustinus. De Trinitate. V.5.6.

²⁶ Ibid. V.8.9; разумеется, за исключением тех случаев, когда высказывания касаются ипостасей или отношения Бога и мира.

²⁷ Ibid. XV.13.22; Августин Аврелий. О Троице / пер. А.А. Тащиана. – Краснодар, 2004. С. 370; ср.: Ibid.V.10.11; VII.1.1–2; XV.5.7; Augustinus. De civitate Dei. VIII.6.

²⁸ Augustinus. De civitate Dei. XI.10. Подробнее о простоте у Августина см.: Ayres L. Augustine and the Trinity. – Cambridge university press, 2010. P. 208–211; Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины... С. 537–542.

²⁹ Marius Victorinus. Adversus Arium I.4.1–14.

³⁰ Augustinus. De Trinitate V.8.9; V.10.11; VI.4.6; VI.7.8; VI.10.11 и др.

³¹ Ibid. VII.1.1.

³² Augustinus. De fide et symbolo 9.20.

³³ Boethius. De Hebdomadibus. Col. 1314; *Бозэций*. О седмицах / пер. Т.Ю. Бородай // *Бозэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. – М., 1990. С. 166.

³⁴ Жильсон Э. Дух средневековой философии. – М., 2011. С. 53–85.

³⁵ «Есть лишь один Бог, и этот Бог есть Бытие: таков краеугольный камень всей христианской философии, и заложил его не Платон и даже не Аристотель, а Моисей» (там же. С. 70).

³⁶ Thomas Aquinas. Summa theologiae. I.3. Весь третий вопрос первой части трактата посвящен учению о простоте, именно здесь и формулируется тезис о тождестве сущности и бытия в Боге.

³⁷ Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone 96.1.6–8; Basilii Magni. Adversus Eunomium II.18.45–47, II.14.57–59.

³⁸ Троицкий С.В. Об именах Божиих и имябожниках. – СПб., 1914. С. 34–35.

³⁹ Glucker J. The Origin of ὑπόθεσις and ὑπαρξις as Philosophical Terms // Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo / ed. F. Romano, D. Taormina. – Firenze, 1994. P. 19–20.

⁴⁰ Philo Alexandrinus. De specialibus legibus I. 47–48.

⁴¹ Philo Alexandrinus. De posteritate Caini 169.

⁴² Подробнее о силах/энергиях у Филона см.: Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. De origines à saint Jean Damascène. – Paris, 2010. P. 65–82; Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. – М., 2012. С. 95–102.

⁴³ О библейских истоках этого учения: Larchet J.-C. La théologie des énergies divines... P. 83–94.

⁴⁴ Как отмечал свмч. И.В. Попов, сущность Бога по Августину «настолько же познаваема, насколько познаваемы и ее свойства» (Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина... С. 527).

⁴⁵ Socrates. Historia ecclesiastica. IV.7.35.

⁴⁶ Евномий определяет Бога как οὐσία ἀγέννητος (Eunomius. Liber apologeticus 7.11; 8.3).

⁴⁷ Radde-Gallwitz A. Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity. – P. 111–112.

⁴⁸ Basilii Magni. Epistulae 234.1.27–31.

⁴⁹ Basilii Magni. Adversus Eunomium I.12.8–9.

⁵⁰ Basilii Magni. De Spiritu Sancto IX.22.32–33.

⁵¹ Gregorius Nazianzenus. Oratio 6.12.14–20.

⁵² DN. V.4 (ср.: DN. I.1; I.5,V.8).

⁵³ La Mystagogie de saint Maxime le Confesseur / ed. Ch. Sotiropoulos. – Athènes, 2001. P. 116–118.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Плантинга А. Есть ли у Бога природа? // Аналитический теист: Антология Алвина Плантинги. – М., 2014. С. 379–380.

⁵⁶ См. статью «Божественная простота» и библиографию к ней в «Стэнфордской энциклопедии». – URL: <http://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/>

REFERENCES

- Ayres L. *Augustine and the Trinity*. Cambridge university press, 2010. 360 p.
Bradshaw D. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Moscow, Languages of Slavonic culture, 2012 (trans. into Russian). 384 p.
Dillon J. *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Saint Petersburg, Aletheia, 2002 (trans. into Russian). 448 p.
Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy. C. Athanasopoulos, Ch. Schneider (eds.). Cambridge, 2013. 302 p.

Dolezal J.E. *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*. Eugene, 2011. 260 p.

Fokin A.R. *The formation of the Trinitarian doctrine in Latin patristics*. Moscow, 2014 (in Russian). 782 p.

Gilson E. *The Spirit of Medieval Philosophy*. Moscow, Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2011 (trans. into Russian). 560 p.

Glucker J. The Origin of $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omega$ and $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\iota\varsigma$ as Philosophical Terms. In: *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo* / F. Romano, D. Taormina (ed.). Firenze, 1994, pp. 1-24.

Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus, the first systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity. In: *The Journal of Theological Studies*. Oxford, 1950. Vol. 1. No 1, pp. 42-55.

Jaeger V. *Early Christianity and Greek Paideia*. Moscow, Greco-Latin office, 2014 (trans. into Russian). 216 p.

Larchet J.-C. *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*. Paris, 2010. 479 p.

Popov I.V. *Person and teaching of St. Augustine*. In: Popov I.V. Works on Patrology. Vol. 2. Sergiev Posad, 2005. (in Russian). 776 p.

Popov I.V. *Hilary, Bishop of Poitiers*. In: Popov I.V. Works on Patrology. Vol. 1. Sergiev Posad, 2005. pp. 417-739 (in Russian).

Radde-Gallwitz A. *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford university press, 2009. 272 p.

The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader. Moscow, Languages of Slavic culture, 2014 (trans. into Russian). 568 p.

Troitsky S.V. *On the names of God and the name-worshippers*. Saint Petersburg, 1914 (in Russian). 235 p.

Аннотация

В статье рассматривается философия эпохи патристики, в которой выделяются две фундаментальные парадигмы, лежащие в основании восточной и западной ее ветвей. Согласно парадигме тождества (западная традиция), сущность и акциденции в первоначале тождественны, что приводит к концепции абсолютной божественной простоты. Согласно парадигме различия (восточная традиция), сущность принципиально отлична от любого вида предикации, что оставляет эту сущность в ситуации полной онтологической неопределенности. В статье показываются исторические и философские основания указанных парадигм, а также их роль в современной философской теологии. В частности, показывается, что критика А. Платинги относится только к парадигме тождества и совершенно не применима к парадигме различия.

Ключевые слова: тождество, различие, простота, энергии, метафизика, патристика.

Summary

The article deals with patristic philosophy, which includes two fundamental paradigms underlying the eastern and western branches of Christianity. According to the paradigm of identity (Western tradition), essence and properties are identical in God. This leads to the concept of absolute divine simplicity. According to the paradigm of difference (Eastern tradition), the essence is fundamentally different from any kind of predication. This leaves the essence in situation of the complete ontological uncertainty. The paper presents the historical and philosophical foundations of these paradigms, as well as their role in the modern philosophical theology. In particular, the article shows that criticism of Alvin Plantinga relates only to the paradigm of identity and does not apply to the paradigm of difference.

Keywords: identity, difference, simplicity, energies, metaphysics, patristics.