

А. М. Гагинский

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ЕЕ ПРЕДЕЛЫ В ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматривается вопрос о компетенциях рациональности в теологии на примере блаж. Августина (354–430) — мыслителя, определившего ход развития всего последующего богословия на Западе. Согласно Августину, истины, которые душа воспринимает *per se ipsum*, несомненны и неопровержимы, речительством чему служит аргумент против скептицизма; язык мышления подобен совершенной речи Адама, адекватно выражающей свой предмет, на этом праязыке разумная душа «совещается» (*consulit*) с вечной премудростью Божией; идеи Платона есть мысли Бога, идеи постижимы, следовательно, мысли Бога тоже. Все это в совокупности поднимает статус мышления на уникальный, почти сверхчеловеческий уровень, весьма контрастирующий с компетенциями разума в греческой патристике.

Ключевые слова: патристика, Августин, рациональность, простота, Бог, платонизм, тождество, различие, мышление, речь.

С древних времен философы полагали, что истина является достоянием мышления. Платон говорит, что разум философа обращен на то, в чем заключается божественность бога (οἷσλερ θεὸς ὧν θεῖός ἐστιν)¹ — предполагается, что философ в состоянии это постигнуть. Отсюда появляется возможность теологии, т.е. речи о божественном, которая *адекватна своему предмету*. Неслучайно сам характер европейской теологии является по существу философским — этот язык способен разомкнуть сферу таинственного, открыть ее для любого подготовленного слушателя. Иными словами, у философов с давних времен одно сокровенное упование: ὁ νοῦς γὰρ ἦμῶν ὁ θεός². Однако рационализм античной мысли

Алексей Михайлович Гагинский — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН (algaginsky@gmail.com).

Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ № 15-33-01207: «Тождество и различие как базовые парадигмы патристической философии».

Я выражаю благодарность коллегам А. Р. Фокину и К. В. Карпову, ознакомившимся с черновым вариантом этой работы и сделавшим ряд существенных замечаний, которые я постарался учесть.

¹ Plato. Phaedrus. 249 c.

² Aristoteles. Protrepticus. Fr. 110: «ум — наш бог», т.е. божественное в нас, а то и даже так: наш бог — разум...

и его беспредельные компетенции в теологии были ослаблены с приходом христианства. Уже во II в. был поставлен вопрос о том, что общего у Афин и Иерусалима, ответ на который следует искать не в поверхностном отношении к эллинизму, полемическом по своему характеру (Татиан, Тертуллиан), а в преемстве обсуждаемых тем, в границах, которые устанавливаются для разума. И здесь имеется существенная разница между Востоком и Западом. Говоря несколько обобщенно, христианский Восток, для которого греческий был родным, понятным языком, относился к античному наследию по-свойски и скорее критически, тогда как христианский Запад, напротив, с благоговением взирал на эллинскую мудрость, прикладывая немало усилий к тому, чтобы перевести и освоить этот неисчерпаемый источник знаний. Возможно, в этом кроется одна из причин того, почему рационализация на Западе приобретает более масштабный характер, нежели на Востоке. Во всяком случае, исторически дело обстоит так, что богословская мысль латинян постепенно вытесняется философской, эпоха святых отцов на Западе оканчивается в VIII в., тогда как на Востоке она не прерывается и с гибелью Византии. По каким-то причинам богословие на Западе вытесняется схоластикой, вместо отцов появляются доктора: «Ангельский», «Тонкий», «Чудесный», «Непобедимый», «Общепризнанный», «Всеобъемлющий», «Торжественный» и др. Содержательно это — по-прежнему свод христианского вероучения, а по способу изложения — схоластическая философия. Что-то меняется в западном мироощущении³. На Востоке, напротив, богословие в целом превалировало над философией. Еще совсем недавно многие ученые сомневались, была ли вообще в Византии философия⁴. (Поэтому, кстати говоря, понятие «византийская философия» лишь недавно начало входить в научный обиход, что поразительно контрастирует с судьбой «средневековой философии».) Таким образом, античный рационализм усваивался латинскими и греческими мыслителями по-разному.

В этом отношении весьма показательна фигура блаж. Августина (354–430) — мыслителя, определившего ход развития всего последующего богословия на Западе. Исследователи, как правило, обращают внимание

³ Ср.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 280; *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С. 345–347.

⁴ См.: *Каприев Г.* Византийская философия: понятие, аксиоматика, рецепция // Сайт Богослов.ру. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/print/2686964.html> (дата обновления: 18.07.2012; дата обращения: 08.10.2015).

на эволюцию его взглядов, поскольку с возрастом Августин все больше и больше отходил от философии. Однако при таком подходе мы можем лучше понять самого Августина, но не то влияние, которое он оказал на последующих мыслителей. Для того чтобы осознать, как слово епископа Иппонского отзывалось в веках, нужно учитывать ранние его произведения не в меньшей степени, чем поздние, ведь переписывали и изучали не только Августина периода «Пересмотров», но и Августина периода обращения. И влияние последнего не следует недооценивать. Как заметил К. Морескини, «Августин сохранил для Средних веков греческую традицию, согласно которой разум является самым драгоценным достоянием человека»⁵. Поэтому, даже теряя интерес к философии, Августин тем не менее выступает посредником между античным рационализмом и нарождающейся схоластикой. Причем более важным для настоящего исследования оказывается не влияние каких-то конкретных концепций, почерпнутых Августином из *platoniorum libri*, а определенный этос мышления, эпистемический оптимизм, в целом более характерный для философии, нежели для богословия⁶. Одна из причин этого, несомненно, связана с кратким увлечением скептицизмом, который Августин без особого труда преодолел, обретая уверенность в доступности истины разуму человека.

Как известно, Августин находит неудовлетворительной скептическую критику разума, против которой он выдвигает ставший классическим аргумент. Все познаваемое можно разделить на то, что душа воспринимает через тело (*per sensus sui corporis*) и то, что она воспринимает посредством самой себя (*per se ipsum*)⁷. Если первое обманчиво, то второе является несомненным, с точки зрения Августина, как тезис «я знаю, что живу» (*scio me vivere*)⁸. Оспаривая скептическую точку зрения, Иппонский епископ обосновывает право разума на обладание истиной, ибо если есть хоть что-то несомненное, то из этого можно вывести все

⁵ Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 502. Ср.: *Augustinus. Contra academicos*. I. 2.

⁶ Неслучайно в исследовательской литературе встречается мнение, что в 386 г. Августин обратился скорее в неоплатонизм, нежели в христианство (см.: *Madec G. Petites études augustiniennes*. Paris, 1994. P. 51–69). Ясно, что это преувеличение, но в связи с тем, о чем речь пойдет ниже, оно весьма симптоматично. Более корректно мысль Августина следует охарактеризовать как *христианский платонизм* (см.: Фокин А. П. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 435).

⁷ *Augustinus. De Trinitate*. XV. 12. 22.

⁸ В трактате «О граде Божиим» этот аргумент встречается в версии *si fallor sum* — «если даже ошибаюсь, я существую» (*Augustinus. De civitate Dei*. XI. 26).

остальное: тот, кто говорит «я знаю, что я живу», говорит о чем-то одном, но если он добавит «я знаю, что я знаю, что я живу» — он будет знать уже нечто двойственное, из чего можно вывести третье, четвертое, пятое и т.д.⁹ Таким образом, Августин полагает, что имеются некие несомненные истины, воспринимаемые *per se ipsum*, благодаря которым можно преодолеть скептицизм, ибо *intellectualis visio non fallitur* — «разумное зрение не ошибается»¹⁰. Из этих «вечных истин» рождается то, что Августин называет «истинным словом»:

«Из этого и рождается истинное слово, когда мы говорим то, что знаем; но это слово — прежде всякого звука и прежде всякого звукового представления. Ибо тогда слово совершенно подобно известному, из чего также рождается его образ, поскольку из видения знания возникает видение мысли. Оно и есть слово, не принадлежащее ни к одному языку, истинное слово об истинном, в котором нет ничего от себя, но все — от того знания, из какового оно рождается»¹¹.

Учение о внутреннем слове, не принадлежащем ни одному языку, является ключевым для понимания гносеологии Августина. Вслед за античными философами он трактует мышление как внутреннюю речь, которая предшествует произнесению слова¹². По мысли Августина, языки различны и, по сути говоря, вторичны по отношению к праязыку мышления, т.е. довербальной внутренней речи, которая произносится в сердце и предшествует какому-либо словесному выражению (латинскому, еврейскому, греческому, пуническому и т.д.)¹³. Можно сказать, что внутренняя речь подобна совершенному языку Адама, поскольку

⁹ *Augustinus. De Trinitate. XV. 12. 21.* Судя по всему, здесь следует искать источник не только философского проекта Р. Декарта, но и методологии Ансельма Кентерберийского, искавшего такой довод, который «не будет нуждаться для своего обоснования ни в чем, кроме одного себя».

¹⁰ *Augustinus. De Genesi ad litteram. XII. 14. 29.* Кажется, в этом можно уловить отголосок аристотелевской концепции истинности чувственного восприятия, которое не ошибается (см.: *Aristoteles. De anima. 428a11–12, 428b18–19; Metaphysica. 1051b17–32*). Отсюда, вероятно, и картезианское: «истинно то, что воспринимается ясно и отчетливо».

¹¹ *Augustinus. De Trinitate. XV. 12. 22* (пер. А. А. Тащиана).

¹² О предыстории этого понятия в античности, в раннехристианской мысли и его развитии у Августина см.: *Нестук Т. А. Понятие внутреннего слова в средневековой философии мышления (Августин и Фома Аквинский) // Знание и традиция в истории мировой философии: Сборник статей. М., 2001. С. 81–93.*

¹³ Подробнее: *Kirwan Ch. Augustine's Philosophy of Language // The Cambridge Companion to Augustine. Cambridge University Press, 2001. P. 186–204; конкретно о внутренней речи: P. 199–201.*

она свободна от лингвистической (вавилонской) спецификации, благодаря чему и обеспечивает доступ разума к истинно сущему. Следовательно, все языки относительны, тогда как мышление — безусловно. Однако столь высокий статус мышления обретает лишь в сочетании с тем, что Августин называет «внутренним светом истины», т.е. божественным просвещением, когда разумная душа « совещається » с вечной Премудростью. В одном из ранних сочинений он пишет:

«И обо всем понимаемом нами мы совещаемся... с правящей внутри самого нашего ума истиной (*intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem*), словами, возможно, увещаемые совещааться с нею. Опять же тот, с кем совещаемся, и учит, — обитающий по Писанию во внутреннем человеке Христос (Еф. 3:16–17), т.е. непреложная сила и вечная премудрость Божия, с которой собственно и совещається всякая разумная душа; но каждому подается столько, сколько он способен вместить по своей злой или доброй воле. И если когда ошибется, то не по вине советующей истины (*non fit vitio consultae veritatis*), как не вина внешнего света, если телесные глаза часто ошибаются; с этим светом мы невольно совещаемся о видимых вещах, чтобы он показал их нам в меру нашей распознающей силы»¹⁴.

С точки зрения Августина, слова суть условные знаки вещей (обозначаемого); знак служит для познания, в котором выделяются четыре элемента: имя, предмет, познание имени, познание предмета¹⁵. При этом познание происходит не благодаря словам или знакам, а в силу (и в меру) божественного просвещения. Иными словами, подлинный акт познания связан с божественным откровением. По-видимому, Августин таким образом переосмысляет платоновское учение о припоминании¹⁶, причем нужно заметить, что он не отказывается от теории иллюминации и на позднем этапе своей деятельности¹⁷. Слова — лишь некие приемы,

¹⁴ *Augustinus*. De magistro. 11. 38 (пер. В. В. Бибихина).

¹⁵ *Ibid.* 9. 27.

¹⁶ *Rist J.* Augustine: Ancient Thought Baptized. Cambridge University Press, 1994. P. 31. О теории иллюминации у Августина написано много работ, см., напр.: *O'Daly G.* Augustine's Philosophy of Mind. Berkeley, Los Angeles, 1987. P. 199–207; *Nash R.* The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge. Kentucky, 1969.

¹⁷ В «Пересмотрах» Августин отмечает лишь то, что в книге «Об учителе» описал «дискуссию, исследование и открытие того, что нет учителя, который учит человека, за исключением Бога» (*Augustinus*. *Retractiones*. I. 11; ср. схожие отсылки к иллюминации в I. 7), из чего следует, что в поздний период он не переменил мнение об этом предмете. Надо добавить, что данная теория оставалась общепризнанной в западной мысли вплоть до XIII в., а именно до Бонавентуры, тогда как последующие францисканцы отвергли ее

посредством которых человек способен учиться, однако момент понимания обусловлен внутренним просвещением — восприятием истины непосредственно от Бога:

«Когда же дело идет об усмотрениях ума, т.е. о понимании и осмыслении, то мы говорим конечно то, присутствие чего созерцаем в том внутреннем свете истины (*interiore luce veritatis*), каким озарен и пользуется сам так называемый внутренний человек... Следовательно и его тоже, созерцателя истины, я не учу, говоря истину; он научается не от моих слов, а от самих явленных вещей, открываемых внутри Богом (*sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis*)»¹⁸.

Так Августин переходит от критики скептицизма к обоснованию возможности познания «вечных истин»: подобно тому, как глаза видят в свете Солнца, так и умственное зрение видит в свете Истины. Этот образ восходит к «Государству» Платона, где говорится о том, что солнце по отношению к зрению и зримому есть то же, что Благо по отношению к уму и умопостигаемому¹⁹. Августин, однако, вносит сюда существенные коррективы: безличное Благо, тождественное абсолютно простому и пустому Единому, наполняется жизнью и персонифицируется; философские трудности, связанные с невозможностью такой персонификации, занимавшие Плотина, Августина уже не волнуют. Как отмечает К. Морескини, «„Единое“ Плотина и „мысль мысли“ Аристотеля через Порфирия достигнут отождествления, которое впоследствии Августин, совершенно естественным образом, приложит к онтологии Ветхого Завета, претворив *id ipsum esse* в Единое и в верховный Ум»²⁰. Надо добавить, что «образ солнца» вполне типичен для всего христианского платонизма, например, он встречается у свт. Григория Назианзина²¹. Но между взглядами двух выдающихся богословов имеется значительная разница: если свт. Григорий не признает ни теории идей, ни учения о припоминании²²,

(см. об этом: *Schumacher L. Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*. Chichester, 2011).

¹⁸ *Augustinus. De magistro*. XII. 40 (пер. В. В. Библихина).

¹⁹ *Plato. Respublica*. 508c. Ср.: *Augustinus. Soliloquia*. I. 6. 12 – 8. 15.

²⁰ *Морескини К. История патристической философии...* С. 512.

²¹ *Gregorius Nazianzenus. De theologia (Oratio 28)*. 30. 1–2.

²² *Idem. Adversus Eunomianos (Oratio 27)*. 10. 3–5. Вообще говоря, многие греческие мыслители сознательно ограничивали компетенции рациональности в богословии (ср. отношение к философии свт. Афанасия Александрийского и Василия Кесарийского), когда же этого не происходило, возникали различные гетеродоксальные концепции, как в случае с Оригеном или свт. Григорием Нисским, которые в скором времени отбраковывались.

то для Августина они были очень важны, конечно, в христианизированном виде, особенно на раннем этапе творчества²³. Уже будучи епископом, Августин публикует небезыңтересное рассуждение, написанное в духе среднего платонизма:

«Итак, все сотворено в соответствии с особыми замыслами. Где же следует признать находящимися эти замыслы, если не в уме (in mente) Творца? <...> Итак, если эти замыслы всех вещей, которые уже были сотворены или еще будут созданы, заключаются в Божественном уме, а в Божественном уме не может быть ничего, кроме вечного и неизменного, и эти первые замыслы (rationes) вещей Платон называет идеями, то они не только являются идеями, но суть и самые истины (veraе), так как вечны и пребывают тождественными и неизменными. Благодаря причастности им все, что есть, бывает таково, каково оно есть. 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, 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 разума (per intellegentiam)»²⁴.

Таким образом, вопреки Ис 55:8: «Мои мысли — не ваши мысли», Августин полагает, что человек может постигать мысли Бога, — утверждение, вполне типичное для платоника²⁵. Как отмечает Ф. Кэри, «идиосинкразия Августина заключается не в том, что он христианский платоник, а в том, что он удерживает платоническое понятие умопостигаемого,

²³ В общей сложности Августин ссылается на Платона и платонизм 252 раза (*Van Fleteren F. Plato, Platonism // Augustine Through the Ages: An Encyclopedia. Michigan, 1999. P. 651*).

²⁴ *Augustinus. De diversis quaestionibus octoginta tribus. 46* (пер. Д. В. Смирнова). Надо отметить, что попытки отыскать теорию идей у каппадокийцев приводят к более чем скромному результату (*Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. Oxford University Press, 2008. P. 37–40*), однако она присутствует в виде учения о логосах у преп. Максима Исповедника, но, что важно, логосы относятся не к сущности Бога, а к энергиям (см.: *Ibid. P. 64–137*).

²⁵ Ср.: *Cary Ph. Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist. Oxford, 2000. P. 53–55*; о среднем платонизме и идеях в уме божества: *Диллон Дж. Средние платоники: 80 г. до н.э. — 220 н.э. СПб., 2002. С. 102–104*; см. также: *Нестик Т. А. Понятие внутреннего слова в средневековой философии мышления... С. 92*. Как тут не вспомнить С. Хокинга, который заканчивает книгу «Краткая история времени» словами о том, что если будет создана универсальная теория всего, мы сможем познать the mind of God...

с его допущением, что существует глубокое родство между душой и божественным, которое проявляется в интеллектуальном видении»²⁶. Тем не менее Августин отнюдь не отождествляет мышление человека и мышление Бога, ибо они различны как переменчивое и неизменное, временное и вечное:

«Но даже если слово наше истинно и потому справедливо называется словом, разве допустимо говорить о нем как о свете от света или же о знании от знания так, как допустимо и должно говорить преимущественно о Том Слове Божиим как о сущности от сущности? Отчего же так? Оттого, что у нас быть не есть то же, что знать. Ведь мы знаем много того, что живет в памяти, и умирает, будучи преданным забвению; и хотя того уже нет в нашем знании, сами мы есть, и хотя то знание само, ускользнув из души, исчезло, мы все же живем»²⁷.

Согласно Августину, Бог вне времени, вне «было» и «будет», поэтому к Нему неприменимо «знал» и «узнает», ибо Он знает всегда, Он неизменен. Более того, Бог абсолютно прост, поэтому в Нем «знать» тождественно с «быть». Если у всего тварного «быть» и «знать» не одно и то же, то у Бога, и только у Него, — одно. Последнее Августин поясняет:

«...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»²⁸.

По Августину, *quod habet, hoc est* — что Бог имеет, то и есть²⁹. С его точки зрения, сущность и свойства 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. Следствием этого является

²⁶ Ibid. P. 55.

²⁷ *Augustinus. De Trinitate. XV. 15. 24* (пер. А. А. Тащиана).

²⁸ Ibid. XV. 13. 22 (пер. А. А. Тащиана). Ср.: Ibid. V. 10. 11; VII. 1. 1–2; XV. 5. 7; *Idem. De civitate Dei. VIII. 6.*

²⁹ *Idem. De civitate Dei. XI. 10.* О метафизических предпосылках данной концепции Августина см.: *Bradshaw D. Augustine the Metaphysician // Orthodox Readings of Augustine. New York: Crestwood, 2008. P. 227–252.*

³⁰ Напр.: *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.

то, что Бог осмысливается как тождество абстрактных понятий, в принципе постижимое, ибо ничто не мешает понять эту концепцию. Как отмечал сщмч. И. В. Попов, сущность Бога, по Августину, «...настолько же познаваема, насколько познаваемы и ее свойства»³². Однако именно поэтому ученый едва ли был прав, когда писал, что в отношении философии языка Августин «движется к той же цели, но совсем другими путями», что и каппадокийцы³³. Относительно условности языков взгляды каппадокийцев и Августина действительно совпадают, но учение о внутренней речи, в сочетании с ярко выраженным платонизмом и доктриной абсолютной простоты, на мой взгляд, до некоторой степени сближают Иппонского епископа с оппонентом греческих отцов — Евномием.

Как было сказано выше, внутренняя речь подобна языку Адама, точнее даже сказать, она подобна божественному Слову, ибо как мышление воплощается в слова, так Слово облеклось в плоть³⁴. Значит, мышление человека подобно языку Бога³⁵, что поднимает статус внутренней речи на предельно высокий эпистемический уровень. Со своей стороны, Евномий полагает, что таким статусом обладает даже *внешняя речь*, ибо названия «даются вещам свыше (ἄνωθεν)»³⁶, вследствие чего

³² Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина // *Он же*. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2005. Т. 2. С. 527. Подробнее о постижимости Бога у Августина: Cary Ph. Augustine's Invention of the Inner Self... P. 55–57; Бредшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе... С. 298–302.

³³ Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина... С. 471–472.

³⁴ Augustinus. De Trinitate. XV. 11. 20. Как отмечает Т. А. Нестик, «Внутреннее слово способно встать над временем только через причастность к Слову божественному. Августин сравнивает Слово с мышлением человека и представляет их отношение прежде всего как отношение вечности и времени...» (Нестик Т. А. Понятие внутреннего слова в средневековой философии мышления... С. 91–92).

³⁵ Как поясняет К. Кирван, «Бог выражает свою волю с помощью речи («О книге Бытия буквально» 1. 3. 8), например, „Да будет свет“ (Быт 1:3). Поскольку Бог бестелесен, божественная речь не звуковая: она есть то, что Августин назвал внутренним словом (*verbum quod intus lucet*, „О Троице“ 15. 11. 20). Бог говорит таким способом к людям, которые слышат Его слово внутри („Слова“ 180. 7. 7). Он не использует „язык“, т.е. речь, ни еврейскую, ни греческую, ни латинскую. Слово Бога, которое человек может слышать, подобно слову человека, которое он еще не произнес» (Kirwan Ch. Augustine. London, New York, 1989. P. 55–56).

³⁶ Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. I. 386. 5–7. Такое представление восходит к Платону: «...какая-то сила, высшая, чем человеческая, установила вещам первые имена, так что они непременно должны быть правильными» (Plato. Cratylus. 438 с.; пер. Т. В. Васильевой); оно встречается также у Оригена (Origenes. Contra Celsum. V. 12) и Евсевия Кесарийского (Eusebius. Praeparatio evangelica. XI. 6) — земляка Евномия.

слова выражают сущность предметов, что справедливо и для богословия³⁷. Но именно поэтому кизический епископ и оказывается близок к Августину — он так же полагает, что познавательные способности человека обладают предельно высоким статусом. Однако Евномий идет по этому пути гораздо дальше, что приводит его к такому радикальному утверждению: «Бог о Своей сущности знает не больше нас»³⁸. Возможно, эта трактовка является полемическим преувеличением, но нет дыма без огня: Евномий действительно полагал, что сущность Бога можно выразить в понятии³⁹, следовательно, если мы познали значение этого понятия, то тем самым познали и сущность Бога. Как отмечает А. Рэдд-Галлвиц, «По Евномию, если Бог прост, то именованная, 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»⁴⁰. Интересно, что и в концепции Августина предикаты отождествляются с сущностью, поскольку не предполагается несущественных свойств: «в Боге нет ничего, что говорилось бы в отношении акциденций (in Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur)»⁴¹. Разница между их концепциями заключается в том, что, по Августину, речь о Боге может быть как сущностной, так и относительной, т.е. касаться внутритроичных отношений или отношения Бога и творения (на этом он строит свою критику аномея в V книге трактата «О Троице»), тогда как анти-

³⁷ Ср.: *Eunomius. Liber apologeticus*. 12. 7–10. Подробнее о взглядах Евномия на язык см.: Карфинова Л. Имена и вещи согласно Григорию Нисскому и Евномию Кизическому // EINA: Проблемы философии и теологии. СПб., 2012. № 1. С. 282–306.

³⁸ *Socrates. Historia ecclesiastica*. IV. 7. 35. Вероятно, имеются в виду слова свт. Григория Нисского о неких современных ему аномеях, которые «похваляются тем, что знают Бога так, как Он самого себя (οὕτω τὸν Θεὸν γινώσκειν μεγαλαυχῶντες ὡς αὐτὸς ἑαυτὸν)» (*Gregorius Nyssenus. De deitate*. 122. 7–10).

³⁹ Евномий говорит о том, Бог является нерожденным не в смысле лишения, а потому, что Он сам по себе — οὐσία ἀγέννητος (*Eunomius. Liber apologeticus*. 7. 11). См. также: *Radde-Gallwitz A. Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford University Press, 2009. P. 96–112.

⁴⁰ *Ibid.* P. 111–112.

⁴¹ *Augustinus. De Trinitate*. V. 5. 6. Августин понимает акциденции достаточно широко, включая в их число как случайные свойства, так и неотъемлемые (*Ibid.* V. 4. 5; здесь он опирается на Порфирия, см.: *Ayres L. Augustine and the Trinity*. Cambridge University Press, 2010. P. 212), так что можно сказать, что он понимает их как свойства вообще.

тринитарная доктрина Евномия этого не учитывает. По-видимому, возможность полного (Евномий) или частичного (Августин) познания сущности Бога обуславливается философским влиянием, а также доктриной абсолютной простоты, предполагающей тождество сущности и свойств⁴². Разумеется, как восточные, так и западные мыслители единодушно признавали простоту Бога, однако если Августин на этом основании отрицал различие сущности и свойств, «как ошибочное и оскорбительное для Бога»⁴³, то у каппадокийцев эта дифференция имеет прямо противоположное значение, являясь залогом благочестия, охраняя возможность богопознания⁴⁴.

Таким образом, на Западе и Востоке в IV–V вв. были сформированы две фундаментальные концепции, которые можно назвать парадигмами тождества и различия, — именно они, на мой взгляд, во многом определяют специфику философско-богословских построений латинских и греческих мыслителей. Парадигма тождества намечается уже в трудах Мариа Викторина и свт. Илария Пиктавийского⁴⁵, а благодаря Августину становится общепризнанной в западном богословии и остается таковой по сей день. Согласно этому подходу, *quod habet, hoc est* — что Бог имеет, то Он и есть, т.е. сущность Бога тождественна Его свойствам, тогда как у всего тварного они различаются. На этом зиждется важнейшее положение схоластической метафизики, согласно которому эссенция и экзистенция в Боге совпадают⁴⁶. Напротив, согласно парадигме различия, сущность принципиально нетождественна свойствам, поэтому то, что говорится о Боге, относится к Его действиям, т.е. энергиям, но не сущности. Как пишет свт. Василий Великий, «энергии разнообразны, а сущность проста (αἱ μὲν ἐνέργειαί 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 недоступной»⁴⁷. Поэтому в греческой патристике, напри-

⁴² Следует уточнить, что хотя Евномий и признавал божественные энергии, однако понимал их существенно иначе, нежели каппадокийцы. См.: *Vaggione R. P. Eunomius of Cyzicus and Nicene Revolution*. Oxford University Press, 2000. P. 130–134, 250–251.

⁴³ Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина... С. 524–527.

⁴⁴ См., напр.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святого Василия Великого // *Он же.* Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 527–535; *Он же.* Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому // Там же. С. 614–643.

⁴⁵ См.: *Фокин А. Р.* Формирование тринитарной доктрины... С. 298–301, 427.

⁴⁶ Напр.: *Thomas Aquinas.* Summa theologiae. I. 12. 2.

⁴⁷ *Basiliius Magnus.* Epistulae. 234 (1. 27–31).

мер, не было традиционного для Запада учения о блаженном видении⁴⁸, а компетенции разума в богословии имели существенные ограничения.

На чем основано расширение этих компетенций? Согласно Августину, истины, которые душа воспринимает *per se ipsam*, несомненны и неопровержимы, речительством чему служит аргумент против скептицизма; язык мышления подобен совершенной речи Адама, адекватно выражающей свой предмет, на этом праязыке разумная душа «совещается» (*consulit*) с вечной премудростью Божией; идеи Платона есть мысли Бога, идеи постижимы, следовательно, мысли Бога тоже. Все это в совокупности поднимает статус мышления на уникальный, почти сверхчеловеческий уровень, весьма контрастирующий с компетенциями разума в греческой патристике, где отношение к познавательным способностям человека было очень умеренным не только в сфере богословия, но даже и в области познания естественных вещей⁴⁹. И даже принимая во внимание эволюцию взглядов Августина, надо признать, что высокий статус рациональности в богословии останется неизменным и найдет продолжение в трудах других латинских мыслителей.

Вместе с тем, если посмотреть на это обстоятельство в более широком историко-философском контексте, то можно увидеть, что в тот момент, когда платонизм потеряет интеллектуальное доверие в Европе, то и все «истины», высказанные в соответствии с ним, неизбежно будут поставлены под сомнение. А поскольку христианство будет восприниматься как «платонизм для народа»⁵⁰, данная философская ориентация окажется чуть ли не интеллектуальной удавкой на шее веры. Однако дело даже не в том, что платонизм (аристотелизм, стоицизм и т.д.) сам по себе плох, отнюдь, речь идет о том, что христианство, как заметил однажды С. С. Аверинцев, трансцендентно любой культуре⁵¹, причем не только национальной, но и культуре интеллектуальной. Стало быть, христианство, выраженное языком античной философии, будет в зените лишь до тех пор, пока жива эта философия, пока она есть настоящее для культуры, тогда как уходя в прошлое, она потянет за собой и христианство. Что и произошло в Новое время. К примеру, когда Лаплас сказал о том,

⁴⁸ См.: *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе... С. 332–335.

⁴⁹ Напр.: *Basiliius Magnus. Adversus Eunomium.* I. 13; *Homiliae in hexaemeron.* 1. 8; *Epistula* 233. 2; *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium.* III. 8. 3–4.

⁵⁰ *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Он же.* По ту сторону добра и зла: Сочинения. М.; Харьков, 2001. С. 560.

⁵¹ См.: *Аверинцев С. С.* Смысл вероучения и формы культуры // *Христианство и формы культуры сегодня.* М., 1995. С. 33–47.

что не нуждается в гипотезе Бога для объяснения устройства Вселенной, он тем самым высказал лишь мысль, что ему не нужно для этого нечто наподобие Перводвигателя. И не более того. Физика Нового времени преодолела Аристотеля, чему можно было бы только порадоваться. Однако авторитет философа был настолько велик, что вместе «с водой выплеснули и ребенка», распахнув объятия нигилизму — «самому жуткому из всех гостей»⁵².

Почему это происходит? По-видимому, благодаря синтезу платонизма и аристотелизма Бог стал пониматься как Идея идей, а в силу Своей удивительной простоты — наиболее абстрактным из всего, что может быть помыслено. И даже учитывая, что Бог не постигается полностью, важно то, что эта абстракция есть именно Он. Так Бог затмевается *концептуальным идолом*, который характеризуется тем, что «покоряется человеческим условиям опыта божественного, а его подлинность не может быть подтверждена ничем»⁵³. Поэтому средневековая *концепция Бога* в Новое время перестает соответствовать действительности, ибо представления о последней начинают стремительно меняться. Появляются попытки как-то реанимировать платонизм, но они не приносят существенного успеха, потому что для платоников *мир идей был живым*, а в Новое время он становится *пустой абстракцией*, да и мышление более не божественное в нас, а всего лишь атрибут материи. Соответственно, Идея идей становится наиболее абстрактным и безжизненным из всего, что только может быть помыслено. Появляется деизм как попытка снять проблему, а также понимание того, что Бог философов и ученых — это не Бог Авраама, Исаака и Иакова. И преодоление этой ситуации является одной из самых насущных задач философии и богословия сегодня.

Источники и литература

Источники:

1. *Aristoteles*. Protrepticus // Aristotle's protrepticus / ed. I. Düring. Stockholm, 1961.
2. *Augustinus*. Contra academicos // Patrologia latina. Paris, 1841. Т. 32. С. 905–958.
3. *Augustinus*. De civitate Dei // Patrologia latina. Paris, 1845. Т. 41. Col. 13–803.
4. *Augustinus*. De diversis quaestionibus octoginta tribus // Patrologia latina. Paris, 1845. Т. 40. Col. 11–100; рус. пер.: *Августин, блж.* О восьмидесяти трех различных

⁵² Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005. § 1. С. 29.

⁵³ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. Париж; М., 2009. № 56. С. 19.

вопросах // *Он же*. Тракаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М., 2005. С. 41–202.

5. *Augustinus*. De Genesi ad litteram // *Patrologia latina*. Paris, 1845. Т. 34. Col. 245–486.

6. *Augustinus*. De magistro // *Patrologia latina*. Paris, 1841. Т. 32. Col. 1193–1220; рус. пер.: *Августин*. Об учителе // Памятники средневековой латинской литературы IV–VII вв. / отв. ред. С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров. М., 1998. С. 147–208.

7. *Augustinus*. De Trinitate // *Patrologia latina*. Paris, 1845. Т. 42. Col. 819–1098; рус. пер.: *Августин, блаж.* О Троице / пер. А. А. Тащиана. Краснодар, 2004.

8. *Augustinus*. Retractationes // *Patrologia latina*. Paris, 1841. Т. 32. Col. 583–656.

9. *Augustinus*. Soliloquia // *Patrologia latina*. Paris, 1841. Т. 32. Col. 869–904.

10. *Basilius Magnus*. Adversus Eunomium // Basile de Césarée. Contre Eunome I–III // *Sources chrétiennes*. 299, 305 / ed. B. Sesboüé. Paris, 1982–1983.

11. *Basilius Magnus*. Epistula // St. Basile. Lettres: In 3 vol. / ed. Y. Courtonne. Paris, 1957.

12. *Basilius Magnus*. Homiliae in hexaemeron // Basile de Césarée. Homelies sur l'hexaemeron // *Sources chrétiennes* / ed. S. Giet. Paris, 1968. Т. 26bis.

13. *Gregorius Nazianzenus*. De theologia // *Gregorius Nazianzenus*. Orationes theologicae / Hrsg. H. J. Sieben. Freiburg, 1996.

14. *Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium // *Gregorii Nysseni Opera* / ed. W. Jaeger, H. Langerbeck. Leiden, 1960. Vol. 1–2.

15. *Gregorius Nyssenus*. De deitate Filii et Spiritus Sancti et in Abraham // *Gregorii Nysseni Opera* / ed. E. Rhein et al. Leiden, 1996. Vol. 10 (2). P. 117–144.

16. *Eunomius*. Liber apologeticus // *Eunomius*. The Extant Works: Text and Translation / ed. R. P. Vaggione. Oxford: Clarendon Press, 1987.

17. *Eusebius*. Praeparatio evangelica // *Eusebius Werke* / ed. K. Mras. Berlin, 1954–1956. Bd. 8. 1–2.

18. *Origenes*. Contra Celsum // *Sources chrétiennes* / ed. M. Borret. Paris, 1976. Т. 227.

19. *Plato*. Phaedrus // *Platonis opera* / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. Vol. 2. P. 227a–279c.

20. *Plato*. Respublica // *Platonis opera* / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902. Vol. 4. P. 327a–621d.

21. *Plato*. Cratylus // *Platonis opera* / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. Vol. 1. P. 383–440.

22. *Socrates*. Historia ecclesiastica // *Socrates' ecclesiastical history* / ed. W. Bright. Oxford: Clarendon Press, 1893. P. 1–330.

Литература:

23. Аверинцев С. С. Смысл вероучения и формы культуры // Христианство и формы культуры сегодня. М., 1995. С. 33–47.
24. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012.
25. Василий (Кривошеин), архиеп. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святого Василия Великого // Он же. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 527–535.
26. Василий (Кривошеин), архиеп. Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому // Он же. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 614–643.
27. Диллон Дж. Средние платоники: 80 г. до н.э. — 220 н.э. СПб., 2002.
28. Карфикова Л. Имена и вещи согласно Григорию Нисскому и Евномию Кизическому // EINA1: Проблемы философии и теологии. СПб., 2012. № 1. С. 282–306.
29. Капринев Г. Византийская философия: понятие, аксиоматика, рецепция // Сайт Богослов.ру. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/print/2686964.html> (дата обновления 18.07.2012; дата обращения: 08.10.2015).
30. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
31. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. Париж; М., 2009. № 56.
32. Морескини К. История патристической философии. М., 2011.
33. Нестик Т. А. Понятие внутреннего слова в средневековой философии мышления (Августин и Фома Аквинский) // Знание и традиция в истории мировой философии: Сборник статей. М., 2001. С. 81–100.
34. Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005.
35. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. М.; Харьков, 2001.
36. Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина // Он же. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2005. Т. 2.
37. Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.
38. Ayres L. Augustine and the Trinity. Cambridge University Press, 2010.
39. Bradshaw D. Augustine the Metaphysician // Orthodox Readings of Augustine / ed. G. Demacopoulos, A. Papanikolaou. New York: Crestwood, 2008. P. 227–252.
40. Cary Ph. Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist. Oxford, 2000.
41. Kirwan Ch. Augustine. London; New York, 1989.
42. Kirwan Ch. Augustine's Philosophy of Language // The Cambridge Companion to Augustine / ed. Stump E., Kretzmann N. Cambridge University Press, 2001. P. 186–204.
43. Madec G. Petites études augustinienes. Paris, 1994.

44. Nash R. *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*. Kentucky, 1969.
45. O'Daly G. *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley, Los Angeles, 1987.
46. Radde-Gallwitz A. *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford University Press, 2009.
47. Rist J. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge University Press, 1994.
48. Schumacher L. *Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*. Chichester, 2011.
49. Tollefsen T.T. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford University Press, 2008.
50. Vaggione R.P. *Eunomius of Cyzicus and Nicene Revolution*. Oxford, 2000.
51. Van Fleteren F. *Plato, Platonism // Augustine through the Ages: An Encyclopedia* / ed. Fitzgerald A. D. Michigan, 1999. P. 651–654.

Aleksey Gaginsky. Rationality and its Limits in Patristic Philosophy.

In this article, the author considers the problem of the competences of rationality in theology using as his example Augustine of Hippo (354–430), a thinker who defined the subsequent development of all theology in the West. According to Augustine, the truths that are perceived by the soul *perse ipsum* are beyond doubt and irrefutable, which can be proven by the argument against skepticism. As well, the language of thought is similar to the perfect speech of Adam, which is able to adequately articulate its object; in this *ur-language*, the rational soul is able to consult with the eternal Wisdom of God. Furthermore, Augustine identifies Platonic ideas with the thoughts of God, and, since ideas are comprehensible, the thoughts of God are likewise comprehensible. These arguments taken together elevate the status of rationality to a unique, almost super-human level, quite distinct from the competences of the mind in Greek patristic thought.

Keywords: patristics, Augustine, rationality, simplicity, God, Platonism, equivalence, difference, cognition, speech.

Aleksey Mikhailovich Gaginsky – Candidate of Philosophical Sciences, Research Fellow at the Department of the Philosophy of Religion at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (algaginsky@gmail.com).