

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

## 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 Платином .....	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

## 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. Непрекращающиеся 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

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

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 по-разному, 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-

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 Эпilogue 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

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 Боэций 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

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 Файнамоу, 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.