

## О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ПОНИМАНИЯ “ПРОМЫСЛА” И “СУДЬБЫ” В ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ

Тема промысла—одна из ключевых в философии поздней античности, она была общей для языческих и христианских мыслителей. В этом отдавали себе отчет и сами христиане. Иустин Философ в разговоре с Трифоном-иудеем сходится со своим собеседником в том, что все рассуждения философов (речь идет о философах языческих), как и Закон и Пророки, имеют своим предметом единовластие (μοναρχία) Бога и Его промысл (πρόνοια),<sup>1</sup> хотя и уточняет, что отнюдь не все языческие философы придерживались по этому поводу верного учения. Климент Александрийский писал, что философия, которая согласна с христианской традицией, признает и утверждает промысл,<sup>2</sup> как, впрочем, и сама истинная философия была дана эллинам по промыслу Божию.<sup>3</sup> Таким образом, наличие учения о промысле оказывается общим знаменателем позднеантичной языческой философии (по крайней мере, некоторых ее важнейших школ) и христианской мысли. Вместе с тем, обычно считается, что, в отличие от языческих философов, христианские мыслители отвергли судьбу (εἰμαρμένη), которая играет большую роль и в античной, и в позднеантичной культуре и философии, так что при наличии общего знаменателя в учении о промысле эти два течения мысли поздней античности расходятся по данному вопросу именно в этом пункте.<sup>4</sup>

В самом деле, существуют многочисленные сочинения христианских авторов, направленные против учения о судьбе, то есть самого ее существования (особенно в контексте полемики с астрологией), и противопоставляющие ей промысл Божий.<sup>5</sup> Однако настоящая

<sup>1</sup> Iust. Mart. *Dial. cum Tryph.* 1, 3, 10 (ed. E. J. Goodspeed).

<sup>2</sup> Clem. Al. *Strom.* I, XI, 52, 2 (ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu).

<sup>3</sup> Clem. Al. *Strom.* VI, XVII, 159, 8.

<sup>4</sup> См., напр., А. А. Столяров. Судьба // *Античная философия. Энциклопедический словарь* (М. 2008) 720.

<sup>5</sup> Orig. *Philocalia* XXIII (ed. J. A. Robinson); Hippol. *Refutat.* 5, 3–4 (ed. M. Marcovich); Method. *Symp.* 8, 13–17 (ed. Janius); Euseb. *Praepar. Evang.* 6, 6 (ed. K. Mras); Basil. Caes. *Hexaemer.* 6, 5 sqq. (ed. S. Giet); Greg. Naz. *Carmina*

картина трансформации христианами парадигмы языческой философии, относящейся к проблематике промысла и судьбы, сложнее. Наряду с тенденцией отказа от учения о судьбе, можно заметить его переосмысление и творческую трансформацию. В настоящей статье я постараюсь показать на нескольких ключевых примерах, каким образом это переосмысление происходило. Вместе с тем, при такой постановке вопроса, я полагаю, понятней станут и некоторые особенности учений о промысле и судьбе в языческой философии, в первую очередь, в среднем платонизме и неоплатонизме, с которыми христианские философы соприкасались больше всего.

В самом деле, у апологетов можно заметить двойственное отношение к судьбе. Так, Иустин Философ, с одной стороны, отвергает детерминированность наших поступков судьбой (вводимую некоторыми на основании наличия пророчеств) и утверждает нашу свободу (иначе бессмысленны и награды и наказания Божии),<sup>6</sup> а с другой – тот же Иустин говорит о положительном смысле εἰς αὐμὲνη: “Неизбежную же судьбу (εἰς αὐμὲνην) мы допускаем в том, что избирающим доброе предлежит достойная награда, равно как и избирающим противоположное – сообразные наказания”.<sup>7</sup> В духе того же позитивного понимания судьбы латинский апологет Минуций Феликс говорит, что судьба (fatum) – это определение Божие о каждом из нас, которое делается на основании предвидения Божия относительно заслуг и нравственных свойств человека, исходя из которых выносятся решение о судьбе (fatum) каждого.<sup>8</sup>

У Климента Александрийского, разработавшего, хотя и несистематически, самое обширное учение о промысле среди раннехристианских авторов,<sup>9</sup> понятие судьбы почти нигде не используется и не обсуждается.<sup>10</sup> Исключение представляет дошедшее в отрывках

*dogmat. De Provident. PG 37, 424–438; Diod. Tars. Contra fatum (Phot. Biblioth. Cod. 223); Greg. Nyss. Contra fatum (ed. J. McDonough); Nemes. De nat. hom. 34–38 (ed. B. Einarson); Ioann. Chrys. De fato et providentia. PG 50, 749–774.*

<sup>6</sup> Iust. Mart. *I Apol.* 43 (ed. E. J. Goodspeed), ср. idem. *II Apol.* 7, 3, 4 и далее, где Иустин вступает в полемику со стоиками, которые говорили, как он утверждает, что “все происходит по необходимости судьбы” (*ibid.* 7, 4, 2).

<sup>7</sup> Iust. Mart. *I Apol.* 43, пер. П. Преображенского с изменением цит. по: *Ранние отцы Церкви. Антология* (Брюссель 1988) 313.

<sup>8</sup> Minuc. Felix. *Octav.* 36, 1–2 (ed. Waltzing); *PL* 3, 350.

<sup>9</sup> J. D. Ewing. *The Christianization of Pronoia: Clement of Alexandria's Conception of Providence*. PhD diss. (Graduate Theological Union 2005).

<sup>10</sup> Впрочем, в *Увещевании к эллинам* он отрицает, что Судьба или Мойры являются богами (Clem. Al. *Protr.* 10, 102 [ed. C. Mondésert]), и противопоставляет им божественный промысл (*ibid.* 10, 103), но упоминание здесь Судьбы и Мойр можно счесть данью “диалогичности” в отношении языческой аудитории.

сочинение *Выписки из Феодота*, где нельзя с абсолютной уверенностью отличить слова Климента от цитат из христианского “гностика” Феодота. Особый интерес представляет свидетельство о вере в то, что “Господь, вождь человечества, сошел на землю с тем, чтобы верующие во Христе могли быть переведены из [мира] Судьбы в Его Промысл (ἀπὸ τῆς Εἰμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου Πρόνοιαν)”.<sup>11</sup> Что эти слова принадлежат Клименту, сказать нельзя<sup>12</sup> хотя бы потому, что в других сочинениях он в собственном учении не пользуется понятием судьбы, то есть, вероятно, в нее не верит. Тем не менее, свидетельство о существовании в среде христианских “гностиков” валентиновского толка учения о Христе, спасающем из мира судьбы и переводящем в сферу своего промысла, весьма интересно. В том же сочинении судьба связывается с астрологией, то есть с подчиненностью человеческих судеб звездам – концепция широко распространенная в позднеантичном язычестве, как и в гностицизме. При этом влияние звезд на людей понималось не как их материальное воздействие, но как воздействие демонических сил (Clem. Al. *Excerpta ex Theodoto* 4, 69), знаменами которых служат звезды (*ibid.* 4, 70). В христианской среде первых веков противостояние демоническим силам понималось как серьезная задача, а у христианских “гностиков” валентиновского толка она ставилась и в контексте необходимости духовного выхода из мира судьбы. Очевидно, что этот мир, мир необходимых причинно-следственных связей и обусловленности (именно так его понимали и стоики), воспринимался в этой среде как то, из чего следует духовно выйти (у стоиков такой установки, конечно, не было), и в Христе видели спасителя из этого мира. Судьба считалась реальной для тех, кто не принял крещение, но переставала быть таковой для крестившихся во Христа. Впрочем, одного водного крещения было недостаточно, требовалось еще познание о своем происхождении, цели жизни и искуплении (*ibid.* 4, 78).

Вряд ли Климент разделял это учение: у него представления о существовании мира судьбы, который бы противостоял миру промысла, нет, хотя противопоставление промысла Божия Керу, Судьбе и Мойрам, за которыми он отрицает божественный статус, однажды встречается.<sup>13</sup> В целом же, в отличие от христианских гностиков первых

<sup>11</sup> Clem. Al. *Excerpta ex Theodoto* 4, 74, 2, 7 (ed. F. Sagnard).

<sup>12</sup> Эвинг, хотя и с оговорками, делает это слишком поспешно (Ewing [прим. 9] 150–151). Большинство исследователей приписывает этот отрывок Феодоту (см., напр.: É. Junod. Introduction // Origène. *Philocalie* 21–27, *Sur Le Libre Arbitre*, Éd. Éric Junod. Sources Chrétiennes, no. 226 [Paris 1976] 41–42).

<sup>13</sup> Clem. Al. *Protr.* 10, 102–103 и прим. 10.

веков, в мейнстриме церковной письменности реальность “судьбы” для кого бы то ни было, в конечном счете, вообще отвергается (хотя, как мы видели, у Иустина Философа εἰσαρμένῃ и у Минуция Феликса *fatum* употребляются и в позитивном контексте – в смысле суда Божия, а у Минуция Феликса еще и в смысле Божия (пред)определения земной участи человека, выносимого на основании Божия предведения о его моральном выборе). Если же говорить о христианской традиции в целом, то отрицание христианами реальности εἰσαρμένῃ<sup>14</sup> необходимо рассмотреть подробнее, имея в виду, что в языческом платонизме, современном христианству, как, впрочем, и у христианских “гностиком”, это понятие никуда не исчезает и играет существенную роль. В самом деле, ведь недостаточно констатировать, что христиане просто отказались от учения о судьбе языческой философии, – само это учение было призвано отвечать на определенные вопросы. Так, если у стоиков судьба имеет значение природной необходимости, то ведь само существование такой необходимости должно было и у христиан получить какое-то описание. Аналогично обстоит дело и с моральным аспектом судьбы – в среднем платонизме этот аспект существовал и выражался в учении об “условной судьбе” – судящем и наказывающем действии судьбы, происходящем в соответствии с моральным выбором человека.

Так, в приписываемом Алкиною *Учебнике платоновской философии* XXVI глава посвящена толкованию учения Платона о судьбе. Судьба (или рок) не предписывает то или иное действие, она распространяется на то, что последует из того или иного нашего выбора. Это и есть так называемая “условная судьба”. Изначальный выбор не определяется судьбой, но создает для судьбы определенные условия, то есть при определенном решении будут обязательно определенные последствия. Так в среднем платонизме благой (по определению) Бог выводится из-под обвинения в ответственности за зло, а также и за наказание (страдания, беды и т. п.), поскольку оно совершается объективно – за нарушение законов судьбы.<sup>15</sup> Итак, поскольку учение о таком “педагогическом” действии судьбы, исходящем из представления о справедливости богов (ср. Plat. *Leg.* X, 903–904), существовало, то и христиане, отказавшись от учения о судьбе, не могли оставить без ответа вопрос, которым это учение было вызвано.

<sup>14</sup> См. прим. 5, где приведены ссылки на многочисленные примеры из христианских авторов, отрицающих существование судьбы.

<sup>15</sup> Ср. Ps.-Plut. *De fato* 570 a–e и критику этого учения в Nemes. *De nat. hom.* 38, ниже мы к ней еще обратимся.

Что касается первого аспекта судьбы–понимания εἰμαρμένη как природной необходимости,—то в этом отношении характерно использование Евсевием Кесарийским сочинения Александра Афродисийского *О судьбе* в полемике с учением о судьбе. У Александра εἰμαρμένη практически отождествляется с тем, что происходит по природе; так, он писал: “Ведь ‘фатальное’ [происходит] по природе, а [происходящее] по природе—‘фатально’ (τό τε γὰρ εἰμαρμένον κατὰ φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν εἰμαρμένον)”.<sup>16</sup> Именно на эту мысль Александра ссылается Евсевий в полемике с учением о детерминизме в моральной сфере.<sup>17</sup> Судя по контексту, он счел такую интерпретацию судьбы единственно допустимой с христианской точки зрения, заменяющей ее понимание в смысле астрологического фатализма или иной системы детерминации нашей жизни судьбою. Сходное понимание судьбы, приемлемое для христиан, дает и Немесий Эмесский в трактате *О природе человека* (кон. IV в.). Остановимся на его учении подробнее.

В целом, Немесий, как и большинство церковных авторов его времени, предпочитает понятием судьбы не пользоваться, хотя, как мы увидим, он полемизирует не с самим словом и даже не с понятием как таковым, но с определенным его пониманием. Как и другие христианские авторы, он отвергает астрологический фатализм (Nemes. *De nat. hom.* 35), учение стоиков о судьбе (*ibid.* 34), но также и утверждение, что “выбор действий зависит от нас, а результат нашего выбора—от судьбы”,<sup>18</sup> а также полемизирует с концепцией, во многом напоминающей учение о судьбе средних платоников (Ps.-Plut. *De fato* 568 с–570 е), в частности изложенной в трактате Пс.-Плутарха *О судьбе*.

Можно предположить, что интерес к этой теме подогревался в Немесии тем, что его собственное имя имело тот же корень, что и имя Немесиды (Νέμεσις), богини воздаяния и олицетворения судьбы,

<sup>16</sup> Alex. Aphr. *De fato* 169, 20.

<sup>17</sup> Euseb. *Praepar. Evang.* 6, 9, 18, 1–3 (ed. K. Mras). Ср. чуть более осторожное утверждение Евсевия: εἴπερ τὰ κατὰ φύσιν ταῦτά ἐστι τὰ καθ’ εἰμαρμένην (*ibid.* 6, 9, 19, 5).

<sup>18</sup> *Ibid.* 36, 3–4. Кого именно имеет в виду Немесий под “эллинами”, утверждающими это, сказать точно нельзя. Одни исследователи полагают, что речь идет о платонической концепции “условной судьбы”, но о ней Немесий эксплицитно говорит в следующей главе. Другое предположение—что речь идет о стоическом учении о вещах, которые последуют за выбором согласно судьбе (или: соохватываемых, соопределяемых судьбой [συνεμαρμένα]), см. примечание Шарплеса: Nemesius. *On the Nature of Man*. Tr. with intr. and notes by R. W. Sharples and P. J. Van der Eijk, Translated texts for historians 49 (Liverpool 2008) 188 n. 929.

одно из имен которой было Адрастея (Немесий упоминает ее, излагая учение средних платоников).<sup>19</sup> Именно этот аспект языческого учения о судьбе—ее роль в возмездии за несправедный выбор—критикуется Немесием ярче и оригинальнее всего (хотя он говорит и о том, что возмездие преступникам за сокрытые до времени преступления является доказательством существования *промысла*: Nemes. *De nat. hom.* 41, 36).

Острые полемики Немесия направлено против учения о том, что результат наших действий является следствием нашего выбора и *необходимости*, то есть против того, что действие судьбы носит неотвратимый характер “по причине неизбежности”. Речь, очевидно, идет о том, что в рамках этой концепции, после того как делается тот или иной выбор, он подпадает под неумолимый закон судьбы, и последствия наступают так же, если не более, неотвратимо, как кара закона за преступление. Именно с учением о судьбе в такой интерпретации Немесий, судя по всему, и не соглашается. Он понимает характер отношений человека с Богом иначе, настаивая на том, что “действия промысла происходят не от необходимости” (*ibid.* 37, 43). В качестве аргумента он приводит довод, который христиане обычно приводили в полемике с астрологическим фатализмом: если бы все было предопределено судьбой, то бессмысленны были бы молитвы богам,—но расширяет этот аргумент: ведь молиться Богу следует не только в начале какого-то дела (при выборе его), но и в течение его, то есть все время (*ibid.* 37, 45–50). Таким образом, речь идет о том, что между человеком и Богом существуют или, по крайней мере, могут и должны существовать отношения, в которых нет поступков или поведения, с необходимостью ведущих к неотвратимым последствиям как в положительном, так и в отрицательном смысле.

Иллюстрируя свой тезис, Немесий приводит “бытовой” пример: отправляясь в плавание, следует, чтобы не потерпеть кораблекрушение, молиться не только перед отплытием, но и в море, до самого конца плавания (*ibid.* 37, 49–50). Интересно отметить, что одно из немногих буквальных упоминаний в *Септуагинте* промысла Божия касается именно промысла в плавании: “промысл Твой, Отец, управляет кораблем, ибо Ты дал и путь в море, и безопасную стезю в волнах”

<sup>19</sup> “Платон двояко говорит о судьбе—по сущности и по действию (κατ’ οὐσίαν, ... τὴν δὲ κατ’ ἐνέργειαν); по сущности это Мировая Душа (τοῦ παντὸς ψυχῆν), а по действию это нерушимый божественный закон по причине неизбежности (ἀναπόδραστος). Называет же он это законом Адрастеи” (Nemes. *De nat. hom.* 37, 3–7). Немесий здесь излагает учение, встречающееся в Ps.-Plut. *De fato.* 564 b 4–5. Об Адрастее см. Plat. *Phaedr.* 248 с.

(Прем. 14, 3). Но еще важнее, в каком контексте встречается это упоминание о промысле. Речь в Прем. 13–14 идет о бессмысленности молитв перед рукотворными идолами, тем более это очевидно в плавании в море, где промысл Божий (а не искусное изделие художника, т. е. идол) может спасти даже и неопытных моряков. Немесий не ссылается в своем примере на Писание, но весьма вероятно, что он имеет это место в виду, развивая его мысль: если спасают не идолы, а Бог-Промыслитель, то и молиться (в течение всего плавания) нужно Ему. Интересно в этой связи отметить, что в среднем платонизме, например, у Максима Тирского (II в.) в сочинении *О том, следует ли молиться*, можно найти полное отрицание целесообразности молитв о бытовых нуждах, а порой и моления-прошения вообще о чем-либо. Немесий же приводит самый обыденный пример, суть которого, очевидно, состоит в том, чтобы подчеркнуть, что человеку в его повседневной жизни (этом житейском плавании) следует быть обращенным к Богу, что у человека нет ни гарантированного благого выбора, ни неотвратимого дурного. Да и вообще Бог открыт для обращенности к Нему без опосредования этого обращения законами судьбы.

В самом деле, отличие христианского учения от учения средних платоников пролегает не только в онтологической сфере (где заметным отличием является присутствие в платонизме учения о судьбе как особой сущности – Мировой Душе),<sup>20</sup> но и в сфере педагогической и духовной. Учение о разумности и справедливости законов судьбы, которыми управляется этот мир, как и подчеркивание их неумолимости, имеет, очевидно, педагогическую цель морального характера, а именно внушение ответственности за зависящее от нас, то есть за пороки и добродетели. В христианстве духовная установка несколько иная: еще более важной, чем ответственность за пороки и добродетели, у христиан считается установка на богообщение, которое, если оно прерывается грехами, необходимо восстановить (ср. *1Фес.* 5, 17). Именно в этом контексте аргумент Немесия о необходимости постоянной молитвы выглядит понятным. Жить, не нарушая неумолимые законы мироздания, пусть и установленные по воле Бога, – это одно, а жить, постоянно обращаясь к Богу, – нечто иное. Для первого существенно учение о судьбе, второе требует понятия о Божией воле, которая, в том числе и у средних платоников, именовалась промыслом. Этот промысл, понимаемый как Божия воля и непосредственно охватывавший в платонизме только высшую, “умную”, сферу (Ps.-Plut. *De fato.* 572 f – 573 a), Немесий “дотягивает” до земли.

---

<sup>20</sup> См. прим. 19.

Настаивая на том, что нежелание употреблять слово “судьба” вместо “промысла” имеет для него принципиальный характер, так как промысл он понимает иначе, чем неизбежность последствий выбора, то есть отказавшись от понимания судьбы в этическом смысле (то есть как возмездия согласно установленным Богом законам), Немесий замечает, что есть один смысл, в котором он готов это слово допустить. В самом деле, Бог не подвластен необходимости, поскольку Он Сам является ее Творцом (Nemes. *De nat. hom.* 37, 54). Поэтому Немесий отвергает господство “необходимости” в отношениях “Бог–человек” в этической сфере. Однако есть очевидные закономерности в физическом мире. Как видно из дальнейшего, под “необходимостью” в этой сфере Немесий понимает пределы и границы, которые положены тем или иным природам, “всеобщему и родовому (τοῖς καθόλου καὶ γένικοῖς)” (Nemes. *De nat. hom.* 37, 56). Речь идет не о законах природы в новоевропейском смысле,<sup>21</sup> а о границах, положенных тем или иным природам и вещам, как они наблюдаются человеком. Если понятие судьбы понимать в этом смысле (стоики и платоники зачастую так его и понимали), то, говорит Немесий, он не станет против его использования возражать (Nemes. *De nat. hom.* 37, 57). Итак, спор идет не о словах, неприемлемо для него не слово εἰμαρμένῃ, но концепция судьбы, которая вводит некое опосредующее в духовном и этическом смысле звено между Богом и человеком.

Этический пафос средних платоников очевиден. Их понимание судьбы и неизбежных последствий, наступающих после того или иного жизненного выбора, призвано воспитывать моральную ответственность, о которой они учили вслед за Платоном, говорившим в десятой книге *Законов* о вере в то, что богов легко склонить на свою сторону молитвами и приношениями, как об источнике нечестия.<sup>22</sup> Не следует думать, что богов *потом* удастся задобрить, отвечать за свой выбор следует сразу – таков, очевидно, пафос этого учения.

Позиция Немесия сложнее. С одной стороны, в полемике с “египетскими астрологами” (возможно, речь идет даже об учении Ямвлиха)<sup>23</sup> он указывает на противоречие в этом учении, которое принимает астрологический детерминизм и в то же время предполагает, что звезд-богов можно “умолить” и, стало быть, отменить

<sup>21</sup> То есть в понимании посленьютоновской науки.

<sup>22</sup> Наиболее твердо тема неумолимости судьбы проводится у Сенеки (Sen. *Nat. quaest.* II, 35).

<sup>23</sup> См. примечание Шарплеса: Nemesius. *On the Nature of Man* (прим. 18) 186 n. 924, где говорится, что, возможно, Немесий полемизирует с учением египетского жреца Абаммона из *О египетских мистериях* Ямвлиха.



неотвратимость судьбы. Немесий не признает, что человек способен манипулировать высшими силами посредством особых приношений и молитв. Вместе с тем, он видит опасность в противоположном крене, который усмотрел у платоников. Поэтому, очевидно, он и посчитал, что их понимание судьбы в этическом смысле чревато отчуждением человека от Бога и подчинением Бога необходимости.

Немесий предпочел отказаться от теории необходимости как в этической и духовной сферах, так и в сфере физической, придав судьбе исключительно смысл границ, положенных природам Творцом. Он сделал это посредством утверждения господства Творца и над этими законами, вводя, таким образом, языческое понятие о судьбе в пределы, лишаящие его духовно-религиозного значения. Духовное значение в рамках данной проблематики имеют для Немесия не природные законы, а только Божий промысл. В той же главе он еще раз подчеркивает, что по отношению к природной необходимости установивший ее Бог всевластен и способен в какие-то моменты ее отменять, что видно по совершаемым Им и по Его воле Его святыми чудесам (здесь он ссылается на Писание: *Nemes. De nat. hom. 37, 66–75*). Вспомним, что у Александра Афродисийского судьба практически отождествляется с тем, что происходит по природе (*Alex. Aphr. De fato 169, 20*). Немесий для физического мира принимал близкое понятие о судьбе – как о пределах и границах природ, однако тут же уточнил, что над природной необходимостью существует власть промысла Творца, который волен ее отменять.

Интересно отметить, что в среднем платонизме тоже можно встретить утверждения о превосходстве силы промысла над судьбой, хотя примеры эти иного рода. Скажем, у Плутарха Херонейского, как замечает Д. Диллон, в качестве иллюстрации этого тезиса говорится, что Луна, имеющая земляную природу, должна была бы упасть в центр космоса (по законам природы), но, удерживаемая промыслом, не падает, а небесные тела, имеющие огненную природу, не поднимаются вверх, а двигаются по кругу.<sup>24</sup> Таким образом, Плутарх видит непосредственное действие промысла в чем-то наблюдаемом повседневно, а Немесий – в чудесах, когда материальные стихии и тела под действием силы Божией ведут себя иначе, чем обычно. Следовательно, в представлении Немесия четко различаются, с одной стороны, границы и пределы природ, установленные Богом, которые, за вычетом чудес, соблюдаются и самим Богом (это одно

<sup>24</sup> Д. Диллон. *Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 н. э.* (СПб. 2002) 215. Диллон имеет в виду: *Plut. De fac. in orbe lun. 927 a.*

из проявлений Его промысла), а с другой – чудесное, или сверхъестественное их “нарушение” (тоже по действию промысла). У Плутарха же в указанном месте планы “естественный” и “сверхъестественный” смешаны, поскольку некоторые природные (то есть наблюдаемое повседневно) феномены объясняются как имеющие место с нарушением имманентных природных законов. В христианской картине мира, напротив, потому и есть место чуду, что естественное мыслится существующим по установленным и соблюдаемым Богом “законам природ”.

Что касается учения о промысле, то следует сказать, что Немесий сформулировал, а крупнейшие христианские богословы от него восприняли понимание промысла, некоторые важные черты которого можно найти уже в среднем платонизме, например в трактате Пс.-Плутарха *О судьбе*, где читаем: “высший промысел (πρόνοια) – это мышление (νόησις) или же воля (βούλησις) первого Бога, являющаяся благотворительницей в отношении всего (εὐεργέτις ἀπάντων<sup>25</sup>). И в соответствии с ней, в первую очередь, устроены всяческие из божественных вещей наилучшим и прекраснейшим во всем образом” (Ps.-Plut. *De fato* 572 f–573 a). От этого понимания не сильно отличаются классические для христианской мысли определения Немесия: “Попечение (или забота) со стороны Бога о существующем (ἐκ θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια)” (Nemes. *De nat. hom.* 41, 169). Это определение промысла повторяют потом слово в слово Максим Исповедник – причем дважды – и Иоанн Дамаскин.<sup>26</sup> Немесий дает и другое определение, которое тоже повторяют Максим (опять дважды) и Иоанн:<sup>27</sup> “Промысл Божий есть воля Божия, посредством которой все существующее получает подобающее устройство (πρόνοιά ἐστι βούλησις θεοῦ δι’ ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει)” (Nemes. *De nat. hom.* 41, 170–171). При этом следует отметить, что промысл, по Немесию, подразумевает уже не акт творения как таковой, но поддержание его, обеспечение тождественности родов и видов, рост и развитие, то есть всю динамику жизни и движения творения, которую он связывает с промыслом.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Ср. у Немесия (Nemes. *De nat. hom.* 41, 89–91): ἄλλως τε ἀγαθὸς ἐστὶν ὁ θεός· ἀγαθὸς δὲ ὢν, εὐεργετικὸς ἐστὶν· εἰ δὲ εὐεργετικὸς, καὶ προνοητικὸς (кроме того, Бог – благ, а будучи благим, Он благотворителен, если же благотворителен, то промыслителен).

<sup>26</sup> Max. *QD.* 1, 82, 1 (ed. Declerck); *Amb.* 10: PG 91, 1189 B; Ioan. Damas. *Exp. fid.* 43, 2 (ed. Kotter).

<sup>27</sup> Max. *QD.* 1, 82, 2; *Amb.* 10: PG 91, 1189 B; Ioan. Damas. *Exp. fid.* 43, 3.

<sup>28</sup> *Ibid.* 41, 121–124.

Итак, у Немесия этическое измерение судьбы, имеющееся в языческой философии, в частности у средних платоников, было отброшено; единственный смысл судьбы, который он признавал, сводился к границам и пределам природ. Остался, тем не менее, вопрос, как быть с понятием о функции суда и наказания, которая у философов поздней античности была закреплена за судьбой. У Немесия она отдельно не рассматривается, фактически все функции суда переданы у него промыслу, но подробно он об этом не говорит. Были, однако, у христианских авторов в конце IV в. и другие подходы к данной проблематике. На одном из них необходимо кратко остановиться.

Речь идет об идеях виднейшего философа монашеского делания Евагрия Понтийского (IV в.).<sup>29</sup> Евагрий находился под сильным влиянием Оригена и платонизма. Учение о промысле у него тесно связано с учением о распадении первоначального единства умов, наделении их телами и дальнейшем пути по возвращению к первоначальному единству, осуществляемому во Христе. Промысл описывается как Божественное попечение о том, что каждой разумной душе необходимо для возвращения к единству с Богом.<sup>30</sup> Гностику вменяется в обязанность созерцать логос (то есть божественный замысел, цель) промысла<sup>31</sup> о себе самом и других (в первую очередь тех, кто ему вверен в качестве учеников и пасомых). Все творение рассматривается с точки зрения движения к Богу, к которому оно предназначено. Промысл, по Евагрию, имеет два измерения, которые можно назвать онтологическим и онтодинамическим: “Двояк промысл Божий, одна сторона его, как говорится, охраняет состояние (σύστασις) тел и нетелесных [существ]; а другая – обращает разумные твари (λογικοί) от порока и неведения к добродетели и ведению”.<sup>32</sup>

Наряду с логосом промысла подвижник призывается созерцать логос суда (κρίσις).<sup>33</sup> Суд у Евагрия касается не наказания, но дара, который доставляет Бог разумной твари в виде тела и соответствующего мира, в котором человек находится. Эти тела и миры присуждаются в педагогических целях. Евагрий говорит гностику, созерцающему логосы суда и промысла: “ты откроешь логосы суда во множестве

<sup>29</sup> См. анализ его учения о промысле и суде: L. Dysinger. The *logoi* of Providence and Judgment in the Exegetical Writings of Evagrius Ponticus // *Studia Patristica* 37 (2001) 462–471; idem. *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus* (Oxford 2005) 171–198.

<sup>30</sup> Evagr. *Kephalaia Gnostica* IV, 89 (ed. Guillaumont).

<sup>31</sup> Evagr. *Gnosticus* 48 (ed. A. Guillaumont–C. Guillaumont).

<sup>32</sup> Evagr. *Kephalaia Gnostica* VI, 59 (ed. Guillaumont).

<sup>33</sup> Evagr. *Gnosticus* 48 (ed. Guillaumont).

тел и миров, а логосы промысла в способах, посредством которых мы возвращаемся от пороков и неведения к добродетели и ведению”.<sup>34</sup> Суд для Евагрия – распределение тел в соответствии с состоянием души. Он соответствует переходу от одного состояния к другому и наделению соответствующим телом и жизнью в соответствующем мире. Влияние платоновской философии и, в частности, мифа об Эре из *Государства* очевидно.

Суммируя понятие суда у Евагрия в *Kephalaia Gnostica*, Диссинджер пишет: “В этом сочинении Евагрий использует термин ‘суд’ для описания трех различных, но связанных событий. Во-первых, ‘суд’ может быть отнесен к первому промыслительному творению материального мира в ответ на κίνησις (движение), или падение умов (λογικοί). Во-вторых, ‘суд’ может описывать серии трансформаций, в которых каждая умная тварь (λογικός) получает новое тело и обстановку, подходящие для ее духовного состояния. Наконец, ‘суд’ может обозначать совершенное преображение, которое возвратит все в единство с Богом”.<sup>35</sup> При этом высшее состояние единства с Богом – это единение с Ним чистых, уже освободившихся от тел, умов. Таким образом, Бог у Евагрия становится Судией в ответ на падение тварей. Этот момент следует подчеркнуть, имея в виду иной подход к той же проблематике, который мы увидим у Максима Исповедника, для которого, в то же время, учение Евагрия о промысле и суде будет иметь существенное значение.

Однако, прежде чем мы обратимся к учению Максима, следует хотя бы кратко упомянуть о промысле и судьбе в учениях неоплатоников V в., сравнение с которыми позволят яснее понять и учение Максима. Наиболее интересен для нас Гиерокл Александрийский, который написал трактат *О промысле* в семи книгах, сохранившийся в пересказе в *Библиотеке* Фотия (Phot. *Biblioth. Cod.* 214; Cod. 251). Гиерокл, по словам Фотия, не приемлет понимания судьбы ни как “иррациональной необходимости составителей гороскопов (γενεθλιαλόγων)”, ни как “принуждения (βίαν) стоиков”, ни как судьбы (Александра Афродисийского) в смысле “природы платоновских тел” (под последним может иметься в виду учение, либо соотносящее судьбу с индивидуальной телесно-душевной природой,<sup>36</sup> либо с космическими телами,

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Dysinger. *Psalmody and Prayer* (прим. 30) 178.

<sup>36</sup> Так понимает это место и Адо, мнение которой, основанное на толковании этого понятия у Прокла, кажется нам предпочтительным: I. Hadot. *Studies on The Neoplatonist Hierocles*, Transactions of the American Philosophical Society 91 [I] (Philadelphia 2004) 109.

скажем, небесами, и их влиянием),<sup>37</sup> не принимает он и учения о возможности манипулировать рождением человека посредством жертвоприношений (имеется в виду, очевидно, магическое воздействие на богов, которое должно сделать благоприятным момент рождения: Phot. Biblioth. Cod. 214, 172 b 8–13).

Вместо всего этого он понимает судьбу преимущественно в этическом смысле как “праведное действие божества, которое направлено на преступников, согласно постановлению промысла” (*ibid.* Cod. 214. 172 b 15). Судьба, таким образом, у Гиерокла, как и у всех платоников, подчинена промыслу, в смысле праведного “суда” и “приговора”.

Что касается промысла, то вслед за Плотиним Гиерокл понимает его в первую очередь онтологически – как порядок, который придает миру Ум-Демиург.<sup>38</sup> Промысл распространяется на богов, демонов и людей, по ниспадающей; боги причастны промыслу в высшей мере. По мере снижения, в жизни демонов (героев) и, тем более, людей к промыслу примешивается судьба и случайность (см. *ibid.* 130), хотя случайность в жизни людей только кажется таковой, а на самом деле – это результат взаимодействия судьбы и нашей свободной воли (см. *ibid.* 136). Судьба является подчиненной формой промысла, проявляющегося в распределительной справедливости, когда промысл воздает существам низшего порядка то, что они заслужили. Поэтому судьба именуется “божественной волей и законом божественной справедливости” (Phot. Biblioth. Cod. 251. 462 b 2–3). Это судящее и исправляющее действие судьбы Гиерокл называет также “материальным промыслом” (*ibid.* 464 a 18–20).

Как замечает Ильсетро Адо, образ судьбы-справедливости, сопровождающей промысл, восходит к Законам Платона (*Leg.* IV, 176 a 2 или *Leg.* X, 904 c 6 sq.) и *Орфическим гимнам* (62), где Зевса сопровождает богиня справедливости и возмездия Дика.<sup>39</sup> Существенно то, что Демиург выступает как распределитель благ, чему соответствует промысл, а наказание (а значит, и “зло”) оставляется на долю судьбы. Мотивы теодицеи здесь очевидны – Бог не должен быть ответственен за “зло” (ср. Plat. *Resp.* 617 e). Гиерокл называет судьбу: (1) божественной волей; (2) законом божественной справедливости и (3) божественным судом (Phot. Biblioth. Cod. 251. 462 b 2–3). Таким образом, это и закон, провозглашаемый Демиургом, и применение этого закона.

<sup>37</sup> Так понимает это место Шибли, допускающий, впрочем, и первое толкование: H. Schibli. *Hierocles of Alexandria* (Oxford 2002) 153.

<sup>38</sup> Schibli (прим. 38) 129. Как считает Шибли, выше Ума у Гиерокла стояло Единое (см. *ibid.* 53).

<sup>39</sup> Hadot (прим. 37) 103–105.

Следует обратить внимание на одно место, где, ссылаясь на Платона (*Leg. IV*, 709 b 7–8), у которого говорится, что Бог управляет миром не только промыслом, но и судьбой, случаем и подходящим моментом, Гиерокл пишет о том, что предшествующее (προηγούμενη) наделение благами и сохранение сущих в согласии с природой является делом чистого промысла (τῆς καθαρᾶς προνοίας), тогда как исправление тех, кто имеет противоприродное расположение, и наказание согрешений – дело промысла материального (ἐνύλου), который пользуется случайностью (τύχη) и подходящим моментом. Он добавляет, используя важное понятие, получившее свое развитие и в христианской мысли, что не согласно предшествующему принципу (или: “логосу” – προηγούμενον λόγον) божественный суд навлекает ужасное на одних и приносит благополучие другим, но на основе того, чего мы достойны, исходя из прошлых жизней (*ibid. Cod. 251. 464 a 20*). Здесь особенно интересно понятие о “предшествующем промысле”, от которого отличается Гиероклов “последующий” суд (последний уже не непосредственно осуществляется Богом, очевидно потому, что за Богом нужно сохранить абсолютную благость), но посредством судьбы или случая.

Интересно, как уже было отмечено Мишелем Лёкьеном (Michaelis Lequien) в комментариях к изданию Иоанна Дамаскина,<sup>40</sup> что параллельно Гиероклу и даже раньше него Иоанн Златоуст использует сходные понятия, говоря о двух волях Бога: одна из них предшествующая (τὸ προηγούμενον), первая, “чтобы не погибли те, которые грешат”, воля благоволения, но есть и другая воля, состоящая в том, “чтобы те, кто предался злу, наконец погибли”.<sup>41</sup> Учение о предшествующей и последовавшей воле Бога благодаря его использованию Иоанном Дамаскиным будет весьма распространено у христианских богословов, и восточных, и западных. От Дамаскина это учение попало в средневековое латинское богословие, в частности к Фоме Аквинскому.<sup>42</sup>

Отметим, что у Златоуста и у Гиерокла “предшествующая” воля – благоволящая, а последующая, или вторая, – судящая (Гиерокл припи-

<sup>40</sup> Воспроизведено в: *PG 94*, 967–969 n. 95.

<sup>41</sup> Ioan. Chrys. *In epistulam ad Ephesios*: *PG 62*, 13, 15–20. Ср. прим. III к гл. XXIX, кн. 2 А. Бронзова: *Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры* (М. 1992) 416–417.

<sup>42</sup> Thom. Aquin. *Summa Theol.* 1 a. 19. 6, ad 2. От Фомы, вероятнее всего, эту концепцию воспринял Геннадий Схоларий, для которого она была вдвойне убедительна, поскольку она же встречается у Дамаскина (J. A. Demetracopoulos. *Georgios Gennadios II – Scholarios’ Florilegium Thomisticum II (De fato) and its anti-Plethonic Tenor // Recherches de théologie et philosophie médiévales 74* [2007]: 2, 320).

сывает ей и награды, а Златоуст только наказания). Отличие состоит в том, что у Златоуста обе воли принадлежат непосредственно Богу, а у Гиерокла последующий суд, хотя в конечном счете тоже восходит к Богу, осуществляется согласно судьбе (как и у средних платоников). В целом же, вероятно, оба автора опираются на общую философскую традицию, восходящую к Платону и средним платоникам и стремящуюся как “оправдать Бога” (теодицея), так и утвердить свободу человека.

Соотношение промысла, судьбы и свободной воли, по Гиероклу, таково, что наш выбор создает условия для божественной справедливости, этого осуществления судьбы, в соответствии с которым на уровне человеческого бытия реализуется промысл. Это все та же теория “условной судьбы”, что и у средних платоников. Справедливость осуществляется через демонов, стражей человеческих поступков. Для Гиерокла понятие свободной воли и зависящего от нас, то есть ответственности, подразумевает существование промысла, и существование промысла подразумевает наличие зависящего от нас. Ибо наша свобода выбора подтверждает справедливую судьбу, а последняя сохраняет свободу (см. Phot. *Biblioth. Cod.* 251, 465 a–b). Действие судьбы, понимаемой как суд, начинается с самого рождения, условия которого (родители, место и время рождения) и телесность, как и особенности характера, определяются выбором души в вечности перед вселением в тело (см. *ibid.* 466 a). Гиерокл говорит, что “для каждой души есть и промысл, и суд, и приговор (ἐκάστης ἐστὶ πρόνοια καὶ κρίσις καὶ δίκη), и очищение (κάθαρσις), и отсылание для [нового] рождения, и подобающая жизненная доля (λῆξις), и не сам собой наступающий конец [жизни], и после смерти путешествие в Аид с ведущим (ἡγεμόνος) демоном, которому по жребию была препоручена наша жизнь” (*ibid.* 466 b 2–7). Влияние мифа Платона об Эре очевидно.

При этом сфера судьбы не воспринимается Гиероклом как враждебная, из нее следует извлекать пользу, как больной извлекает пользу из горьких лекарств (*ibid.* 461 b; 464 a). “Порядок промыслительной судьбы (ἡ τῆς προνοητικῆς εἰμαρμένης τάξις) воспитывает то, что зависит от нас (τὸ ἐφ’ ἡμῶν) посредством страданий, которые не зависят от нас (οὐκ ἐφ’ ἡμῶν)” (*ibid.* 465 a 19–21). Нечто похожее мы найдем и у Максима Исповедника, который пишет, что существуют “Промысл<sup>43</sup> и Суд, которые тесно связаны с устремлениями наших произволений.

<sup>43</sup> Здесь и далее написание Промысла и Суда с прописной буквы соответствует пониманию их в качестве божественных энергий, соотносимых с соответствующими божественными именами (традиция *Ареопагитик*, которой наследует и Максим).

Они различными способами удерживают нас от дурного и мудро обращают к благому и искореняют в нас прошлое, настоящее и будущее зло, направляя то, что не зависит от нас, против того, что зависит от нас” (Мах. *Amb.* 10/19: *PG* 91, 1136 A). Вряд ли речь может идти о заимствовании и даже влиянии, как и в случае отмеченных выше сходных мыслей Герокла и Златоуста, скорее – о существовании в общем контексте философской культуры поздней античности.

Перейдем теперь непосредственно к учению Максима Исповедника (VII в.) о Промысле и Суде. В системе Максима учение о промысле и суде Евагрия претерпело существенное изменение, хотя он и неоднократно повторяет наставление Евагрия о созерцании логосов промысла и суда, считая это созерцание важной частью богопознания.<sup>44</sup> В *Трудностях к Иоанну* (*Amb.* 10/19: *PG* 91, 1133 A – 1137 C) Максим излагает теорию пяти способов (тропосов) естественного созерцания. Посредством первых трех осуществляется познание Бога из творения, с помощью двух других – наставление в добродетели и усвоении Богу. В контексте трех тропосов познания Бога из творения Максим говорит о познании Бога как Творца, Промыслителя и Судии, проводя, таким образом, различие между этими тремя аспектами деятельности Бога в отношении творения. Что касается Бога как Творца, то в этом качестве Он познается из категории “сущности” при поиске не сводимой ни к одной сущности и не познаваемой по сущности Первопричины всего. Говоря о познании Бога как Промыслителя и Судии, Максим использует категории “движение” (κίνησις) и “различие” (διαφορά). Исходя из движения тварей, которое происходит в соответствии с природными логосами (разными у всех природ, но едиными для каждого из творений данной природы), можно познать наличие Промысла:

Движение указывает на Промысл о сущих: посредством него созерцаем неизменную тождественность каждого из пришедших в бытие по сущности и виду, а также безукоризненное управление, и постигаем Содержащего и Сохраняющего все вещи в неизреченном единстве в надлежащем порядке отдельно друг от друга согласно тем логосам, по которым каждая вещь возникла (Мах. *Amb.* 10/19: *PG* 91, 1133 C).

При этом Максим подчеркивает, что он говорит не об обращающем Промысле, то есть не о его моральном аспекте (который он не

<sup>44</sup> См., например, в *Сотницах о любви*: Мах. *Carit.* 1, 78; 1, 99; 1, 100; 2, 27; 2, 99; 3, 99.



отрицает, но в данном месте, так сказать, опускает, дистанцируясь, как считают исследователи, от Евагрия),<sup>45</sup> но лишь об его онтодинамическом аспекте:

Я говорю (здесь) о Промысле Ума, не об обращающем (ἐπιστρεπτικήν) и как бы устраивающем [домостроительно] восстановление тех, о ком Промысл, из того, что не должно, в то, что должно. Но я говорю о Промысле, содержащем в себе все и сохраняющем [все] согласно логосам, по которым все изначально возникло (Max. *Amb.* 10/19: PG 91, 1133 D).

Такое понимание Промысла перекликается с учением о нем у Немесия, который, как было отмечено выше, подчеркивал в Боге-Промыслителе (в отличие от Творца) уже не акт творения как таковой, но обеспечение поддержания творения, тождественности родов и видов, рост и развитие, то есть всю динамику жизни и движения творения, которую он и связывает с Промыслом (Nemes. *De nat. hom.* 41, 121–124) (Максим излагает сходное понимание на языке учения о логосах, заимствованного им из *Ареопагитик*). Увлеченные темой полемики Максима с Евагрием, исследователи обычно не придают значения этой параллели с Немесием. Далее, также опуская моральный аспект (что принципиально), Максим говорит о Боге как Судии, познаваемом в этом качестве через категорию “различия”:

Различие же указывает на Суд, посредством различия мы научаемся, что Бог – премудрый распределитель (διανομήν) соответствующих каждому логосов, (научаемся же этому,) исходя из природной способности, [имеющейся] в каждом из сущих, соразмерной по отношению к подлежащему сущности (Max. *Amb.* 10/19: PG 91, 1133 CD).

Моральный аспект Суда (то есть понимание его как наказывающего и воспитующего) здесь опускается, вероятно, не только потому, что Максим хочет отмежеваться от понимания суда Евагрием, но и потому, что моральный аспект уместен лишь в отношении разумных творений, а Максим хочет, очевидно, поднять понятие о Суде на всеобщий уровень, как он применительно ко всей твари говорил о Промысле. Лишенный морального аспекта Суд, постигаемый через “различие” (διαφορά), соответствует познанию Бога-Судии из самого факта существования строгих, ограничивающих отличий между существами, не только в природно-видовом отношении, но и на индиви-

<sup>45</sup> M. Törönen. *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor* (Oxford 2007) 137.

дуальном уровне. В рамках этого видения, каждая природа и каждая тварь существует согласно предвечному Суду и установлению Божию в отношении ее бытия, природы, способа существования и качества:

И о Суде (я говорю), как о распределителе (διανομέα), не воспитующем (παιδευτικήν) и словно бы карающем согрешающих, но о сохраняющем и разграничивающем (или: “определяющем” – ἀφοριστικήν) сущие, по коему каждое тварное (сущее) в (неразрывной) связи с логосами, согласно которым оно появилось, имеет неизменное в природной тождественности узаконение (νομιότητα) нерушимым, поскольку Создатель изначально вынес суд и установил относительно бытия каждого и того, что оно должно быть, и как, и каково (оно) [должно быть] (ἐξ ἀρχῆς ὁ δημιουργὸς περὶ τοῦ εἶναι καὶ τί εἶναι καὶ πῶς καὶ ὁποῖον ἕκαστον ἔκρινε τε καὶ ὑπεστήσατο) (Max. *Amb.* 10/19: *PG* 91, 1133 D – 1136 A).

В *Богословско-полемическом сочинении* 21<sup>46</sup> в контексте полемики с монофизитом Севиром Антиохийским Максим дал определение “различию” применительно к сущностям, что это “[нечто], составляющее (συστατικήν) и определяющее (ἀφοριστικήν) сущности”, и добавил, что понимает различие как то, что разграничивает сущее по сущности, и по природе, и по лицу, и по ипостаси и искореняет любое превращение и слияние (Max. *TP* 21: *PG* 91, 248 B).

Обычно, рассматривая пассаж из *Amb.* 10/19, посвященный Суду, в совокупности с предыдущим, посвященным Промыслу, исследователи подчеркивают отличие их понимания у Максима по сравнению с Евагрием.<sup>47</sup> Однако представляется, что далеко не только Евагрий (да и не столько Евагрий!) повлиял на мысль Максима. В самом деле, можно заметить, что в способе описания Суда Божия Максим близок к тому, как Пс.-Дионисий описывает Божие имя “Справедливость” (Δικαιοσύνη) и сходное с ним “Спасение” (Σωτηρία):

Бог воспевается как Справедливость – как всех по достоинству награждающий, и определяющий (ἀφορίζων) благомерность, и красоту, и благочиние, и устройство, и все распределения (διανομέας), и порядки каждому в соответствии с поистине сущим справедливейшим пределом, и для всех и каждого из них являющийся Причиной самостоятельности. ... Эта божественная справедливость воспевается и

<sup>46</sup> Трактат написан либо примерно тогда же, когда сочинялись *Трудности*, либо позднее, во время полемики вокруг монофелитства.

<sup>47</sup> L. Thunberg. *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of St Maximus the Confessor* (Lund 1965) 73–74.

как Спасение всех, потому что она поддерживает и сохраняет особые у каждого и несмешанные с другими сущность и чин беспримесно, будучи причиной свойственных всем особенностей поведения.<sup>48</sup>

Из сопоставления обоих авторов видно, что в своем онтокосмологическом понимании Суда Максим подчеркивает те же моменты, что и Ареопагит, когда он говорит об именах Бога “Справедливость” и “Спасение”, а именно – об устройении творения, в котором все получает подобающий ему чин, строго отграничивается друг от друга, существует “несмесно” и “неслиянно” с другим в пределах своей природы и своего образа существования. Можно вспомнить, что и Немесий, когда говорил о том значении судьбы, в котором это понятие приемлемо для христиан, писал о пределах и границах, положенных Богом природам (Nemes. *De nat. hom.* 37, 56). Однако непосредственное влияние на концепцию Суда Максима оказал, очевидно, все же Ареопагит. Тем более заслуживают внимания и некоторые отличия. В *Ареопагитиках* нет подчеркнутого различения онтологического и морального плана применительно к Божественной справедливости; приводя отрывки из них, я опустил посвященные моральному аспекту Справедливости, хотя Ареопагит специально подчеркивает правомерность весьма нетривиального онтологического понимания “Спасения” и “Избавления” (или: “Искупления” – Ἀπολύτρωσις) в смысле обеспечения границ и пределов природ и удержания их в соответствующем чине и порядке (Ps.-Dion. *DN* 8, 9) и показывает, что духовный или моральный аспект “спасения” неотделим от онтологического понимания подобного рода. С другой стороны, имена “Справедливость”, “Спасение”, “Избавление” для Ареопагита – одни из множества Божественных имен. У Максима же Суд (наряду с Промыслом) занимает особенное место, что, очевидно, следует объяснять и диалогом с Евагрием, у которого пара Промысл–Суд играет ключевую роль, и большим значением в Св. Писании и церковной традиции понятий Бога-Судии и судов Божиих.<sup>49</sup> Эти понятия, как правило, имеют моральный смысл, Максим же наполняет их особым, философским, онтологическим смыслом, что

<sup>48</sup> Ps.-Dion. *DN* 8, 7–9, рус. пер. с изменениями цит. по: Дионисий Ареопагит. *Сочинения. Максим Исповедник. Толкования* / Пер. под ред. Г. М. Прохорова (СПб. 2002) 481–487.

<sup>49</sup> Ср. многочисленные упоминания Божиих “судов” в Писании: 1 *Пар.* 16, 12–14; *Тов.* 3, 15; *Пс.* 9, 26; 18, 10; 104, 5–7; 118, 13, 30, 39, 43, 52, 62, 75, 106, 137, 164, 175; 147, 8; *Прем.* 17, 1; *Эккл.* 17, 10; 48, 7; *Ис.* 26, 9; *Иер.* 1, 16; *Дан.* 3, 27; *Откр.* 15, 4; 16, 7; 19, 2. Некоторые из этих мест упоминаются в различных контекстах у Максима.

лишний раз доказывает, что он был не только богословом, но и философом. Наконец, говоря о Суде, Ареопагит делает большой (если не исключительный) акцент на различии и разграничении *природ*, тогда как Максим, как видно из приведенной цитаты из *Богословско-полемиического сочинения* 21, категорию “различия”, а значит и Суд, соотносит с различием не только природ, но и ипостасей. В целом же понятия Промысла и Суда в их онтокосмологическом аспекте у Максима тесно переплетены по своему содержанию и неотделимы друг от друга. В совокупности они описывают принципы тождественности и различия всего тварного так, что ни о тождестве (которое определяется и выявляется движением сущих согласно логосу природы каждого), ни об отличии, определяемом различием природных и ипостасных особенностей, друг без друга говорить нельзя.

Если сравнить концепцию Промысла и Суда Максима с учениями платоников-язычников, то можно заметить, что Суд у него в определенном смысле занял место, которое в языческих учениях занимала судьба, по крайней мере, в некоторых своих существенных моментах. Можно вспомнить, например, что у Гиерокла судьба – подчиненная форма промысла, проявляющегося в распределительной справедливости, когда промысл воздает разумным существам то, что они заслужили; поэтому судьба именуется “божественной волей и законом божественной справедливости” (Phot. *Biblioth. Cod.* 251. 9. 462 b 2–3. P. 194), и говорится о ней в контексте божественного суда. В целом же у неоплатоников-язычников судьба охватывает по преимуществу материальное творение, человека же – в той мере, в какой он ему принадлежит, а Суд у Максима распространяется на все тварное. Кроме того, Суд у него не является чем-то подчиненным Промыслу (как судьба у язычников), а, как и Промысл, принадлежит непосредственно Богу. При этом решение о бытии и индивидуальных особенностях тварей не является у Максима фатальным следствием из выбора души до ее вселения в тело или ее прошлых жизней, как у Платона и платоников-язычников, но исключительно решением Суда Божия.

У Евагрия, в отличие от языческого платонизма, уже нет понятия судьбы, но, как и у философов-язычников, есть предсуществование душ и наделение их соответствующими телами, совершаемое по логосу суда Божия. У Евагрия это является следствием отпадения умов от пребывания в единении с Богом, с которым и соотнобразует Божий суд, зависящий, таким образом, от выбора тварей. В этом отношении система Евагрия находится на полпути от языческой философии к христианской. Что касается Максима, то он не просто, как большинство христианских философов, отказывается от понятия судьбы, но, синтезируя и творчески перерабатывая Евагрия, Немесия и Ареопа-

гита, христианизует судьбу, поднимает ее до суверенного Суда Божия. При этом, как справедливо отмечает Мелхиседек Торонен, Максим так формулирует концепцию Промысла и Суда (в их не-моральном смысле), что Бог оставался бы у него Промыслителем и Судией и без грехопадения, для Евагрия же эти действия Божии неразрывно связаны с мифом о распаде и собирании Энады.<sup>50</sup>

Возвращаясь к разбираемому тексту из *Amb.* 10/19, можно заметить, что, указав на онтодинамическое понимание Промысла и Суда, релевантное для всех тварей, Максим тут же отмечает, что, если говорить о нас, людях, имеющих по природе произволение, то к нам вполне относится и моральный аспект Промысла и Суда:

Потому что ведь есть и по-другому сказываемые Промысл и Суд, которые тесно связаны с устремлениями наших произволений. Они различными способами удерживают нас от дурного и мудро обращают к благому и искореняют в нас прошлое, настоящее и будущее<sup>51</sup> зло, направляя то, что не зависит от нас, против того, что зависит от нас.<sup>52</sup>

Более того, применительно к людям нельзя говорить о двух разных типах Промысла и Суда, не-моральном и моральном, но те же самые Промысл и Суд являются по отношению к ним и онтодинамическими, и моральными, только проявляются по-разному:

Я не говорю из-за этого о том, что существует [какой-то] один и другой промысл и суд. Ибо я знаю, что есть по силе [или: “в возможности”] один Промысл и Суд, имеющий разное и многообразное [по способам] действие на нас (*Max. Amb.* 10/19: *PG* 91, 1136 A).

Фактически это означает, что применительно к людям хранение и поддержание нашей природы в ее энергии и движении (онтодинамический аспект Промысла) сопровождается обращением и направлением к единой цели разумной твари (Ср. *Max. Thal.* 2, 10–12). Равно и Божий Суд в отношении нас действует не только наделяя нас соответствующими качествами и особенностями, отличающими одну ипостась от другой, но и воспитывая и наказывая уклоняющихся от Бога.

<sup>50</sup> Tögrönen (прим. 46) 136–137.

<sup>51</sup> То есть возможное в будущем.

<sup>52</sup> *Max. Amb.* 10/19: *PG* 91, 1136 A. Максим использует категории античной нравственной философии, воспринятые, скорее всего, от Немесия (см. *Nem. De nat. hom.* 38–39).

В одном месте *Трудностей* (*Amb. 67: PG 91, 1400A–B*) Максим говорит о тройственных логосах Суда и Промысла об умопостигаемом и чувственном. Каждое из сущих характеризуется сущностью (или природой), способностью (или силой) и действием (или энергией). Именно из-за этой тройственности тройственны и логосы Промысла и Суда относительно них. Тройственный логос Промысла, согласно Максиму, связывает бытие сущего с сущностью, способностью и действием, а логос Суда наказывает грехи (прошлые, настоящие и будущие) – уклонения от (или “порчи”) соответствующих логосов (то есть воли Божией) относительно сущности, способности и действия сущих. Таким образом, применительно к разумным тварям онтологический план у Максима всегда еще в возможности онтодинамический и моральный, то есть подразумевает и движение твари, и направленность этого движения, определяемую отношением нашего производства к Божией воле. Нарушения этой воли влекут за собой действие Суда, который совершается в течение всей жизни человека, а не только после смерти.

При этом Промысл и Суд у Максима имеют божественный и надвременной характер.<sup>53</sup> Не случайно в *Amb. 67: PG 91, 1400 B*, как и в *Amb. 10/19: PG 91, 1136 A*, он говорит, что Суд Божий искореняет в нас не только прошлое и настоящее, но и *будущее* зло. Бог обладает

---

<sup>53</sup> Ср. о надвременном характере судьбы, которая выше не только людей, но и богов, в древнегреческой культуре: В. П. Гайденок. *Тема судьбы* и представление о времени в древнегреческом мировоззрении // *Вопросы философии* (1969): 9, 88–98. При всей условности такого сравнения и наличии существенных отличий, можно заметить, что в одном важном аспекте обнаруживается сходство между древнегреческим пониманием судьбы и учением Максима. Так, если, согласно Гайденоку, героическое поведение у греков предполагает сознательное принятие героем своей судьбы, являющейся составной частью единого предвечного плана, то и Максим говорит, что не зависящее от нас посылается нам Богом и предвечно ведомо Ему, и должно быть принято в качестве такового. Это видно, например, из диалога между Максимом и посетившим его в заключении еп. Феодосием: “Говорит ему Феодосий епископ: ‘Как живешь, господин авва Максим?’ Ответил святой: ‘Как предопределил (προώρισεν) Бог прежде всех веков Свое промыслительное (προνοητικὴν) обо мне решение (или: “устроение” – διεξαγωγήν), так и живу’. Феодосий говорит: ‘Что же ты говоришь? Но разве прежде всякого века о каждом из нас предопределил Бог?’ Максим сказал: ‘Если предуведал (προέγνω), то без сомнения и предопределил’ (ср. *Рим.* 8, 29). Феодосий: ‘Что значит это – “предуведал” и “предопределил”?’ Максим: ‘Предведение [касается] зависящих от нас мыслей и слов и дел, а предопределение касается не зависящих от нас событий’” (Диспут в Визии, пер. М. Д. Муретова с изменениями: *Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом* / Сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин [СПб. 2007] 176).

абсолютным знанием и предведением, и суды Божии, по которым совершается то, что не зависит от нас, происходят в соответствии с этим предведением, в том числе наших намерений, так что нельзя сказать, что человек вынуждает Бога выносить тот или иной суд, поскольку суды Божии лишь реализуются во времени, но принадлежат Божественной вневременной реальности и вытекают из Божественного предведения. У Евагрия, у которого суд Божий (по крайней мере, первый суд) выносился на основе выбора души до ее вселения в тело, дело обстояло иначе – как если бы тварь могла своим выбором влиять на Бога.

Подводя итог этому краткому рассмотрению “христианского ответа” на учения о промысле и судьбе языческой философии, можно сказать, что, вопреки наиболее распространенному мнению, что учение о судьбе было отброшено христианами и заменено учением о промысле, мы имеем дело с куда более сложной картиной. Действительно, подавляющее большинство христианских авторов III–VI вв. отказываются от употребления понятия судьбы. В то же время, уже у апологетов у Иустина Философа *εἰς αὐτένῃ* и у Минуция Феликса *fatum* употреблялись и в позитивном контексте в смысле суда Божия. С другой стороны, Евсевий Кесарийский и Немесий Эмесский, отбросив моральный аспект судьбы, допустили его понимание в смысле границ и пределов, положенных Богом природам. Немесий разрабатывает учение о промысле, близкое среднеплатоническому, но промысл у него не ограничивается необходимостью и распространяется на все творение.

У Евагрия Понтийского в контексте философии монашеской жизни разрабатывается специфическое учение о Промысле и Суде, которое, с одной стороны, отмечено сильным влиянием языческого платонизма (усвоенного им через Оригена), а с другой – является попыткой христианизации этого учения. Наконец, у Максима Исповедника находим онтодинамическое понимание Промысла и Суда, в рамках которого Суд, в некотором роде занявший в его системе место “судьбы” языческой философии, наполнился не только моральным, но и в первую очередь онтологическим смыслом, не зависящим от факта грехопадения. Таким образом, Максиму удалось преодолеть детерминированность концепции судьбы моральной проблематикой и нуждами теодицеи, прослеживаемую начиная с Платона. Вместе с тем, он предложил свой ответ на вопрос о принципе упорядоченности космоса, существующего в нем разнообразия, различий и единства, что у средних платоников и неоплатоников описывалось в рамках их концепции судьбы, понимаемой как природа и Душа Мира. При этом, в отличие от учения платоников-язычников, учение о Суде Максима

Исповедника исключает иерархию между Промыслом и Судом, исходит из их равнозначности и равной принадлежности единому Богу. В целом же у него проблематика промысла и судьбы, играющая столь важную роль в языческой философии, получает разработку, сравнимую по охвату вопросов с построениями таких языческих философов, как Гиерокл и Прокл. Материалы, представленные в настоящей статье, позволяют еще раз подтвердить наличие общего контекста языческой и христианской мысли в эпоху поздней античности, как и необходимость учета языческих философских учений для адекватного понимания христианских философов.

Г. И. Беневиц

benevitch@mail.ru

*Русская христианская гуманитарная академия,  
Санкт-Петербург*

This paper examines the way Christian thought of Late Antiquity transformed the theory of providence and fate found in pagan philosophy. It shows that the concept of fate was not rejected by Christian thinkers (as it is commonly believed), but that it underwent a long process of transformation. Several important Christian thinkers have been studied in this context, among them Justin Martyr, Clement of Alexandria, Eusebius of Caesarea, Nemesius of Emessa, Evagrius and Maximus the Confessor. Special attention is paid to Nemesius's constructive criticism of the Middle Platonists' teaching on fate and necessity.

It is shown that Maximus the Confessor's theory of providence and judgment may be treated as a Christian alternative to theory of providence and fate found in pagan philosophy (especially in the Platonists). Maximus did receive his notions of God's providence and judgment from Evagrius, but he modified his concepts, so they were no longer a variation of a common Platonic myth, which was typical of both Evagrius and Origen. From Nemesius, Maximus received his definition of providence elaborated in a dialogue with Middle Platonists. Unlike many other Christian authors, Maximus understood God's judgment not only as a moral judgment and punishment or reward, but predominantly as an act of ontological differentiation and maintenance of individuals and species in their unique features and movement towards God.

Maximus's theory of providence and judgment presupposed a dynamic view of a world order, which was a fulfillment of God's plan. Unlike his pagan predecessors, particularly Hierocles (whose views are also discussed in the paper), Maximus did not make God's judgment and justice some “lower” deity or force in comparison with providence. In Maximus, both God's providential care for the world and for each human being and God's judgment (understood in its ontological dimension) were equally and eternally belonging to One God, as were His two main forces directed towards His creation.



В статье рассматриваются пути трансформации в христианской мысли поздней античности учений о промысле и судьбе в языческой философии. Показывается, что понятие судьбы не было отвергнуто христианами мыслителями (как обычно принято считать), но претерпело длительную трансформацию. В этом контексте изучается наследие Иустина Философа, Климента Александрийского, Немесия Эмесского, Евсевия Кесарийского, Евагрия Понтийского и Максима Исповедника. Особое внимание уделяется конструктивной критике Немесием учения средних платоников о судьбе и необходимости.

В статье показано, что учение Максима Исповедника о промысле и суде может рассматриваться в качестве христианской альтернативы учению о промысле и судьбе языческих философов (особенно неоплатоников). Максим воспринял понятия о Божественном промысле и суде от Евагрия, но он очистил эти понятия, так что они перестали быть одной из вариаций платонического мифа, как это было у Оригена и Евагрия. От Немесия Максим воспринял определение промысла, выработанное в диалоге со средними платониками. В отличие от многих других христианских авторов, Максим понимал Божественный суд не только как моральный суд и наказание или вознаграждение, но по преимуществу как акт онтологической дифференциации и поддержания индивидов и родов в уникальности их особенностей и движения к Богу. Учение Максима о промысле и суде предполагает динамическое видение мироустройства, являющегося исполнением Божественного замысла. В отличие от своих языческих предшественников, в частности Гиерокла (чьи взгляды также рассматриваются в статье), Максим не делает Божий суд и справедливость некими “низшими” божествами или силами по сравнению с промыслом. У Максима и Божественное промыслительное попечение о мире и каждом человеке, и Божественный суд (понимаемый в его онтологическом измерении) в равной степени извечно принадлежат Единому Богу как две Его главные силы, проявляющиеся в творении.