

А.Р. Фокин

ПРИНЦИП САМОРАСПРОСТРАНЕНИЯ БЛАГА: ОТ ПЛАТОНА ДО БОНАВЕНТУРЫ

Фокин Алексей Русланович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: al-fokin@yandex.ru

В статье прослеживается возникновение и основные вехи развития концепции самораспространения блага в античности, патристике и средневековье. Показывается, что в «Государстве» Платон впервые формулирует идею блага как универсального первоначала, являющегося не только целью стремления всех сущих, но и дающего всем бытие и способность познания. Эта концепция была творчески воспринята и переосмыслена внутри как античной философской, так и христианской богословской традиции. В статье впервые предложена классификация двух основных разновидностей (или версий) концепции самораспространения блага – «демиургической» и «эманатической», выявлены их характерные признаки и способы приложения к рассматриваемому историко-философскому материалу. Показано, что в христианской патристической и средневековой мысли преобладала первая концепция, в которой благодать Творца рассматривается как главный мотив творения мира, а ее распространение в тварном мире является свободным волевым актом и предполагает сообщение блага творениям через подобие и причастие. Установлено, что эманатическая версия концепции самораспространения блага, характерная для неоплатонизма, была воспринята христианами мыслителями лишь в усеченном виде; она нашла свое применение почти исключительно для обоснования существования в едином Боге трех единосущных и совечных ипостасей.

Ключевые слова: античная философия, неоплатонизм, патристика, схоластика, метафизика, агатология, благо, бытие, эманация, творение, причастность

1. *Введение в проблему. «Идея блага» и «благодать Демииурга» Платона.* Концепция блага как универсального первоначала, являющегося не только источником всякого блага и целью стремления всех сущих, но и наделяющего все сущие бытием, составляет неотъемлемую часть истории европейской метафизики. Она встречается уже в классической античности, красной нитью проходит через всю позднюю античность, патристику и средневековую схоластику и продолжается вплоть до немецкого идеализма и русской религиозной философии XIX – начала XX вв. **Одной из важных составляющих философско-**

го учения о благе как первоначале сущего является принцип «самораспространения блага», подразумевающий, что первоначало обладает в себе такой сверхполнотой бытия, которая провоцирует его на распространение блага и бытия вовне – за пределы самого первоначала, что приводит к порождению всей мировой иерархии сущих, проистекающих от блага и несущих на себе его отпечаток. Данный аспект агатологии еще не был в достаточной мере изучен в широкой историко-философской перспективе, где были бы учтены разнообразные как философские, так и богословские аспекты данной метафизической концепции¹. Надеемся, что эта статья отчасти восполнит данный пробел в отечественной историко-философской науке.

Как хорошо известно, в своем «Государстве» Платон впервые формулирует идею блага как универсального первоначала, пребывающего «по ту сторону бытия», но одновременно являющегося целью стремления всех сущих и метафизическим источником их бытия. В шестой книге «Государства» (507b–509d) Платон рисует картину двух миров – чувственно-воспринимаемого и умопостигаемого, которыми управляют два соответствующих «владыки» – два солнца: обычное, видимое солнце, господствующее над областью чувственно-воспринимаемого и дарующее зрению возможность видеть мир и окружающие предметы, и идеальное солнце – идея блага (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), порождающая мир идей и дающая нашей разумной способности возможность познания истины². В самом деле, подобно тому, как в мире видимых вещей солнце является не только причиной света и зрения, которое есть как бы его истечение (ἐπίρροτον)³, но и рождения, роста и питания растений, животных и человека, а также смены дня и ночи, времен года и прочего, точно так же и в мире бестелесных идей идея блага не только дает идеям возможность быть познаваемыми, а нашему уму – возможность их познавать, но и, по словам Платона, «от него [блага] к ним присоединяется и бытие, и сущность (καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν), хотя само благо не есть сущность, оно – за пределами сущности (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), превышая ее достоинством и силой»⁴.

¹ Насколько нам известно, в настоящее время существуют лишь четыре специальные статьи, посвященные данной теме (укажем их в хронологическом порядке): *Péghaire J.* L'axiome "bonum est diffusivum sui" dans le néoplatonisme et le thomisme // *Revue de l'université d'Ottawa*. 1932. Vol. 1. P. 5*–30*; *Nicolas M.J.* "Bonum diffusivum sui" // *Revue Thomiste*. 1955. Vol. 55. P. 363–367; *Jossua J.P.* L'axiome "bonum est diffusivum sui" chez S. Thomas d'Aquin // *Revue des Sciences Religieuses*. 1966. Vol. 40. P. 127–153; *Kremer K.* Bonum est diffusivum sui: Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. T. I. II. Bd. 36, 2. В.; N. Y., 1987. S. 994–1033. При этом большая часть указанных авторов ограничивается исследованием учения Фомы Аквинского, и только в статье немецкого ученого Клауса Кремера концепция самораспространения блага рассматривается в историко-философской перспективе: он кратко останавливается на Платоне (почему-то не касаясь идеи блага в «Государстве», см. S. 997–998), подробно разбирает учение об эманации у Плотина (S. 998–1017), несколько менее подробно у Прокла (S. 1017–1021), совсем кратко у Псевдо-Дионисия (S. 1022–1023) и Августина (S. 1023–1025) и заканчивает подробным анализом темы самораспространения блага у Фомы Аквинского (S. 1025–1032). Следует отметить, что основные идеи нашей статьи и круг изучаемых авторов сформировались у нас еще до знакомства с указанными тремя статьями и совершенно независимо от них, а содержащиеся в них данные были использованы нами лишь для уточнения отдельных моментов в нашей собственной классификации, представленной ниже.

² См.: *Plato*. *Resp.* 508b–509a.

³ *Resp.* 508b. Платон придерживался распространенной в античности теории зрительного восприятия, согласно которой зрение возникает у нас благодаря соединению внутреннего света, заключенного внутри наших глаз и изливающегося из них наружу, и внешнего света, истекающего от предметов. См. также: *Tim.* 45b–47c; 67d–68d; *Meno*, 76c; *Theaetet.* 156de и др.

⁴ *Plato*. *Resp.* 509b.

Из этих рассуждений Платона следует, что идея блага как наивысшая из идей, или, говоря по-другому, *высшее благо*, обладает в себе некоей *сверхполнотой бытия* (и потому само оно как первопричина превышает бытия и сущности)⁵, которая не может быть ничем ограничена, и поэтому благо как бы *распространяет* само себя, *порождая* сначала мир идей, а затем – мир вещей и наделяя разумные существа способностью познания, тем самым делая их по своей природе подобными благу (*ἀνάλογον ἑαυτῷ*) и как бы его порождениями (*ἔκγονον*)⁶.

Дальнейшее развитие данная тема получает в седьмой книге «Государства», в знаменитом мифе о пещере (514a–517d), где Платон, в частности, говорит:

В том, что познаваемо, идея блага – это предел (*τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*), и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она – причина всего правильного и прекрасного (*ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία*). В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависят истина и разумение⁷.

Таким образом, для Платона благо – это наивысшая идея (*τελευταία ἰδέα*) и первопричина (*αἰτία*), порождающая все сущее – как умопостигаемое, так и чувственное – и вместе с тем влекущая все к себе как к конечной цели и совершенству. Как мы покажем далее, данное представление легло в основу неоплатонического («эманатического») варианта концепции самораспространения блага.

Другую интерпретацию идеи блага мы встречаем в диалоге «Тимей», где Платон разграничивает мир идей как мир «вечно сущего» (*τὸ ὄν ἀεί*), и мир вещей как мир «становления» (*τὸ γιγνόμενον*): первый служит тем образцом (*παράδειγμα*), используя который Демиург создает последний⁸. При этом особое внимание следует обратить на то, как Платон объясняет мотивы творения мира Демиургом:

Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту вселенную тот, кто их устроил. Он был благ (*ἀγαθός*), а тому, кто благ, никогда и ни в чем не присуща скупость (*φθόνος*). Будучи чужд этого, он пожелал (*ἐβουλήθη*), чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому (*παρὰλήσια ἑαυτῷ*). Усмотреть в этом вслед за разумными мужами подлинное и наивысшее начало рождения и космоса было бы, пожалуй, вернее всего. Итак, пожелавши, чтобы все было хорошо (*ἀγαθὰ μὲν πάντα*) и чтобы ничто по возможности не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движе-

⁵ Как отмечает С.В. Месяц, «развивая аналогию с солнцем, Платон утверждает, что идея блага является не только началом познания, но и началом бытия вещей, т. к. “быть” значит быть чем-то определенным, осмысленным. Как источник бытия и познания благо по необходимости оказывается за пределами и того и другого, так что в определенном смысле оно непознаваемо и не существует» (*Месяц С.В. Благо // Античная философия: Энциклопедический словарь*. М., 2008. С. 208). Более того, та же исследовательница справедливо замечает, что «старшинство блага по отношению к бытию позволяет Платону отождествить его с единым, поскольку единство также является необходимым условием бытия сущего и также, взятое само по себе, не может рассматриваться как существующее» (там же. С. 208; ср. также: *Бриссон Л. «О Благе» Платона: Метаморфоза одного анекдота // Платоновские исследования*. 2017. Т. 6. № 1. С. 73–74). О тождестве блага и единого речь пойдет ниже, в разделе о Плотине.

⁶ Resp. 508b.

⁷ Resp. 517bc (пер. А.Н. Егунова); ср. также: Resp. 509d.

⁸ Tim. 28a–30c.

нии; он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого. Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто является наилучшим (τῷ ἀρίστῳ), произвел нечто, что не было бы прекраснейшим (τὸ κάλλιστον); между тем размышление явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишённое ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом, если сравнивать то и другое как целое; а ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее (κάλλιστον) и по природе своей наилучшее (κατὰ φύσιν ἄριστον)⁹.

Из этого знаменитого платоновского пассажа следует, что Демиург, являющийся богом-творцом и первопричиной космоса, не просто по своей природе благ (ἀγαθός), но сам есть «Наилучшее» или «наивысшее Благо» (ἄριστος / ἄριστον), что сильно сближает его с идеей блага в «Государстве», описанной там как солнце умопостигаемого мира¹⁰. Кроме того, мотивом творения мира для Демиурга опять-таки является благо – стремление и даже свободное желание (ἐβουλήθη) сделать мир благим и наилучшим, то есть как можно больше уподобить его миру умопостигаемых образцов и в конечном счете – самому себе, если принять гипотезу о том, что сам Демиург и есть высшее Благо. В связи с этим неслучайно, что Платон не только приписывает Демиургу высшую благодать, но и отрицает у него свойство «зависти» или, точнее, «скупоности» (φθόνος), поскольку он щедр и готов поделиться своей благодатью со своими творениями. Этот последний мотив творения мира будет неоднократно встречаться у христианских мыслителей, хорошо знавших и ценивших платоновский «Тимей» – самый популярный из всех диалогов Платона в эпоху патристики и Средние века¹¹. Представленный в нем вариант концепции самораспространения блага мы будем называть далее «демиургическим».

2. Концепция эманации блага у Плотина. В неоплатонизме начиная с Плотина платоновская идея блага была переосмыслена как Единое – высшее, сверхсущее и сверхмыслимое Первоначало, по своей природе необходимо порождающее все уровни иерархии мирового бытия. Вопросу о тождестве Единого и Блага Плотин посвящает отдельный трактат VI 9 под названием «О Благое или Едином» (περὶ τὰγαθοῦ ἢ τοῦ ἐνός)¹². Там, в частности, приводится следующий аргумент: только Единое в силу своего единства и простоты может считаться абсолютно самодостаточным и не нуждающимся ни в чем ином; а то, что ни в чем не нуждается, есть само по себе благо (τὸ εὖ αὐτὸ γὰρ ἐστὶ)¹³. В другом месте Плотин указывает, что Благо по своей природе – это то, к че-

⁹ Tim. 29e–30d (пер. С.С. Аверинцева с небольшими изменениями).

¹⁰ Сопоставление идеи блага в «Государстве» и образа Демиурга в «Тимее» см.: Benitez E.E. The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato // Apeiron. 1995. Vol. 28. No. 2. P. 118–129.

¹¹ Так, Аврелий Августин в трактате «О граде Божиим» прямо ссылается на Платона для обоснования того, что благо в творении происходит от одного лишь благого Творца: «Нет более превосходного Творца, чем Бог, нет более действенного искусства, чем Слово Бога, и нет более совершенной причины, чем та, чтобы благое создавалось благим Богом (ut bonum crearetur a Deo bono). Ведь и Платон именно эту причину создания мира называет справедливейшей (causam condendi mundi iustissimam) – а именно, чтобы благие творения произошли от благого Бога (ut a bono Deo bona opera fierent)» (Augustin. De civ. Dei XI 21, пер. наш).

¹² См.: Porphyry. Vita Plotini 4.39. Тождество Единого и Блага – это общее место в неоплатонизме. См., напр.: Procl. Institutio theologica, 25. См. также: Месяц С.В. Указ. соч. С. 208; Шичалин Ю.А. Благо в античной философии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М., 2009. С. 235.

¹³ См.: Plotin. Enn. VI 9. 6. 16–30; ср. также: Enn. V 4. 1. 12–15.

му все стремится, в чем все нуждается и от чего берет свое начало. При этом само Благо является самодостаточным и ни в чем не нуждается ($\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\nu\epsilon\nu\delta\epsilon\acute{\epsilon}\varsigma$), будучи мерой и пределом для всего ($\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$ $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$). Но начало всего, к которому все стремится, есть Единое, следовательно, Благо и Единое тождественны¹⁴. Кроме того, Благо по своей природе простое и первое, но первым и простым может быть только Единое, поскольку оно не является ничем иным помимо единого, следовательно, когда мы говорим: «Единое» и «Благо», следует полагать, что это – «одна и та же природа» ($\tau\eta\nu$ $\alpha\upsilon\tau\eta\nu$ $\tau\eta\nu$ $\phi\upsilon\sigma\iota\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\mu\acute{\iota}\alpha\nu$)¹⁵.

Следуя мысли Платона, Плотин сравнивает Благо, находящееся «по ту сторону бытия» ($\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\kappa\tau\epsilon\iota\nu\alpha$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$) и ни в чем не нуждающееся, – с солнцем, а все сущие, которые к нему стремятся и от него зависят, – с исходящим от него светом ($\phi\acute{\omega}\varsigma$), а также с центром круга ($\kappa\acute{\epsilon}\nu\tau\rho\nu$), к которому стремятся исходящие из него радиусы¹⁶. Более того, в первом трактате пятой *Эннеады*, особенно популярном у христианских авторов, Плотин подробно рассматривает вопрос о том, каким образом от Единого-Блага произошло, или «излилось», множество сущих ($\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\rho\rho\acute{\upsilon}\eta$)¹⁷. При этом философ формулирует принцип *эманации* или *самораспространения* Единого-Блага – такой способ порождения высшим началом низших уровней бытия, которое мыслится как неконтролируемый процесс, когда Единое бессознательно, просто по необходимости своей природы порождает мировой Ум и при этом само никак не изменяется и не теряет свой полноты:

Если есть нечто второе после Единого, оно должно прийти в бытие не в результате согласия или желания Единого ($\omicron\upsilon$ $\pi\rho\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\epsilon}\upsilon\sigma\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$ $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}$ $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma$) и вообще не потому, что то пришло в движение. – Тогда как и чем нужно мысленно представить пребывающее вокруг того? – Неким сиянием, исходящим от него ($\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\lambda\alpha\mu\iota\nu$ $\acute{\epsilon}\xi$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$), при том что оно пребывает неподвижно, как от солнца [исходит] окружающее его сияние, словно бегающее вокруг него, вечно рождающееся от него, хотя оно пребывает неизменным. Да и вообще все сущие, пока они пребывают в бытии, необходимым образом ($\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\kappa\alpha\iota\acute{\alpha}\nu$) производят из своей сущности в зависимости от имеющейся у них силы некую реальность, находящуюся около них, связанную с ними и направленную вовне, которая есть подобие тех первообразов, от которых оно произошло: так, огонь распространяет исходящую от него теплоту; и снег содержит холод не только внутри; но в особенности это подтверждают благовония: пока они существуют, от них что-то исходит и распространяется вокруг них, и этим, когда оно появляется, наслаждается то, что находится рядом. И вообще все то, что уже достигло совершенства – порождает; а то, что всегда совершенно ($\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$), порождает всегда, причем порождает вечное, но худшее, нежели оно само. Что же тогда сказать о самом совершенном ($\tau\omicron\upsilon$ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\tau\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$)? От него происходит только самое великое после него; а самое великое после него – Ум, то есть второе¹⁸.

В этом, как и в других сходных рассуждениях¹⁹, Плотин для описания происхождения Ума и остальных уровней бытия от Единого использует разные природные образы и метафоры, в том числе платоновский образ *солнца* и распространяющегося от него *света*, причем само это распространение рассматривается им как *непроизвольный* процесс, обусловленный природной

¹⁴ Enn. I 8. 2. 1–7; ср. также: VI 5. 1. 11–18.

¹⁵ Enn. II 9. 1. 1–8.

¹⁶ Enn. I 7. 1. 20–28; ср. также: V 3. 12. 39–43; VI 8. 18. 33–35.

¹⁷ Enn. V 1. 6. 4–8.

¹⁸ Enn. V 1. 6. 25–41 (пер. Ю.А. Шичалина с некоторыми изменениями).

¹⁹ См. также: Enn. V 4. 1. 29–32 (образы огня и тепла, снега и холода, лекарства и его действия); III 7, 10–11 (образ корня и растения); III 8. 10. 5–10 (образ источника и рек, корня и растения).

полнотой, необходимо требующей порождения себе подобного, которое вместе с тем обладает уже меньшей степенью совершенства по сравнению с тем, что его порождает²⁰. В связи с этим данный вариант концепции самораспространения блага мы будем называть далее «эманатическим»²¹.

В другом месте Плотин еще сильнее подчеркивает самодостаточность и полноту Единого, которое породило Ум совершенно незаметно для самого себя, подобно тому, как вода из наполненной до краев чаши не удерживается в ней, но переливается через ее края:

Таково первое как бы порождение Единого: будучи совершенным, поскольку оно ни к чему не стремится, ничего не имеет и не нуждается ни в чем, оно словно бы перелилось [через края] (οἶον ὑπερέρρῳη), и эта его сверх-полнота (τὸ ὑπερπλήρες) произвела нечто иное; а происшедшее от него обратилось к нему, наполнилось им и стало смотрящим на него – и это Ум²².

Таким образом, в системе Плотина принцип самораспространения Единого-Блага применяется для объяснения происхождения как мирового Ума, так и всех остальных уровней бытия через последовательный процесс эманации, в результате которого мы имеем вселенную, являющуюся системой зеркал, в разной степени отражающих в себе совершенства высшего Блага, но никогда не могущих отразить его во всей полноте²³. Хотя данное представление не могло быть заимствовано христианскими богословами во всей полноте из-за его слишком философского и пантеистического характера, тем не менее оно оказало определенное влияние на христианскую мысль эпохи патристики и Средневековья.

3. *Благодать Бога как причина творения мира в греческой патристике.* Прежде всего, под влиянием платоновского «Тимея» многие отцы Церкви видели главную причину возникновения мира именно в *благодати* его Творца²⁴. Так, св. Афанасий Александрийский в «Слове о вочеловечении» приводит следующее рассуждение:

Бог является благим (ἀγαθός), скорее же – Источником благодати (πηγὴ τῆς ἀγαθότητος). А у благого ни в чем не может быть скупости (φθόνος). Поэтому Бог, ни для кого не покупившись бытием (οὐδενὶ τοῦ εἶναι φθονήσας), сотворил все из не сущего Своим собственным Словом²⁵.

²⁰ Подробнее о принципе эманации у Плотина см., напр.: *Dodds E.R.* Proclus. The Elements of Theology. Oxf., 1963. P. 212–215, 290; *Wallis R.T.* Neoplatonism. L., 1972. P. 61–63; *Péghaire J.* Op. cit. P. 9*–13*; *Kremer K.* Op. cit. S. 999–1017; *Bussanich J.* Plotinus's Metaphysics of the One // Cambridge Companion to Plotinus. Camb., 2006. P. 49–50. Ср. также: *Procl. Institutio theologica*, 25–27, 174–175.

²¹ Как отмечает С.В. Месяц, платоники «называют начало благом, поскольку, создавая мир, оно с бесконечной щедростью отдает себя вовне и само делается миром» (*Месяц С.В.* Указ. соч. С. 208).

²² Enn. V 2. 1. 7–11 (пер. наш).

²³ Из соображений краткости мы не будем здесь рассматривать учение о самораспространении Единого-Блага у других неоплатоников, которые (например, Прокл), опираясь на образ «тимеевского» Демиурга, внесли в нее некоторые новые элементы «волюнтаристского» толка. Подробнее об этом см.: *Kremer K.* Op. cit. S. 1017–1021. Ср., впрочем, с мнением Р. Уоллиса о том, что «Прокл, как и все неоплатоники, исходит из учения Плотина о том, что Божественное провидение действует автоматически, без использования свободной воли» (*Wallis R.T.* Op. cit. P. 149).

²⁴ См.: *Лобов Д., свящ.* Понятие блага в святоотеческом богословии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М., 2009. С. 238–239; *Фокин А.Р.* Благо в западном средневековом богословии // Там же. С. 241.

²⁵ *Athanas. Alex.* De incarn. 3. 3. 1–5 (пер. наш). Ср.: *Contra Gent.* 41. 12–16: ὁ δὲ τῶν ὄλων Θεὸς ἀγαθὸς καὶ ὑπερκαλὸς τὴν φύσιν ἐστὶ. διὸ καὶ φιλόανθρωπος ἐστίν. ἀγαθὸν γὰρ περὶ οὐδενὸς ἂν γένοιτο φθόνος· ὅθεν οὐδὲ τὸ εἶναι τι φθονεῖ, ἀλλὰ πάντας εἶναι βούλεται, ἵνα καὶ φιλανθρωπεύεσθαι δύνηται.

Интересно отметить, что здесь, как и в платоновском «Тимее», идея *благости* (ἀγαθότης) Творца мира соединяется с идеей его *полноты* или *щедрости* (отсутствие у него «скупости» или «скудости» – φθόρος), по причине которой он не хочет ограничиваться своим собственным бытием, но желает наделить им все остальное. Более точно данную мысль сформулировал св. Григорий Богослов, у которого также ясно прослеживается влияние платоновского «Тимея»:

Поскольку для Благости (τῆ ἀγαθότητι) недостаточно было двигаться в созерцании самой себя, но Благу надлежало разливаться и продвигаться вперед (ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὀδεῦσαι), чтобы число получающих благодеяния было как можно больше, – ибо это свойственно высшей Благости (τῆς ἄκρας ἀγαθότητος) – в первую очередь [Бог] замышляет [сотворить] ангельские и небесные силы. И мысль стала делом, которое исполняется Словом и усвершается Духом²⁶.

Здесь мы встречаемся с продуманной концепцией творения мира как самораспространения высшего Блага, тождественного с Богом, для которого замыкаться в самом себе противоречит Его благой природе. Это рассуждение Григория будет пользоваться особой популярностью в Византии и неоднократно цитироваться²⁷. Наиболее известной стала та формулировка, в которую мысль Григория в VIII в. облек Иоанн Дамаскин:

Поскольку благой и сверхблагой Бог (ὁ ἀγαθὸς καὶ ὑπεράγαθος θεός) не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по избытку благости (ὑπερβολῇ ἀγαθότητος) благоволил, чтобы произошло нечто, пользующееся Его благодеяниями и причастное Его благости (μεθέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος), – то Он приводит из не сущего в бытие и творит все – как видимое, так и невидимое, а также человека, состоящего из видимого и невидимого. Творит же Он мысля, и эта мысль становится делом, которое исполняется Словом и усвершается Духом²⁸.

В этом тексте обращает на себя внимание несколько моментов. Прежде всего, вместо абстрактной «благости» Григория Богослова у Дамаскина появляется *личный* Бог, Который называется здесь не только «благим» (ἀγαθός), но и «сверхблагим» (ὑπεράγαθος), т. е. обладающим *сверхполнотой* или «преизбытком благости» (ὑπερβολῇ ἀγαθότητος), которая не может в нем удержаться и как бы естественным образом побуждает Его к творению духовных и материальных созданий, каждое из которых, в свою меру, *становится причастным* Его благости.

Но вернемся к Григорию Богослову. Для исследуемого нами вопроса также весьма интересно, что Григорий знал не только платоновский демиургический, но и платиновский эманатический вариант концепции саморас-

²⁶ Greg. Naz. Orat. 38. 9 (пер. наш). Ср. также: Carm. Dogm. 4. 60–80.

²⁷ См., напр.: Maxim. Confess. Amb. Ioann. 35. 1; Ioann. Damasc. Exp. fidei, II 2 (16); Nicol. Methon. Refut. Institut. Theolog. Procli, 10. 18–19; Gregor. Acindyn. Refutatio Magna. Orat. 1. 48; Nicephor. Gregoras. Antirrhethica priora, Orat. 3. 1. 357; Callist. Angelicud. Refutatio Thomae Aquinae, 105 и др. Интересно, что поздневизантийский автор Григорий Акиндин (XIV в.) предостерегает от буквального понимания этого выражения Григория Богослова: «Как нам понять [слова]: “Благу надлежало разливаться и продвигаться вперед, чтобы число получаемых благодеяния было как можно больше”? Неужели мы будем думать, что Божественная природа действительно разливается (χεθῆναι ὄντως τὴν θεϊαν φύσιν)? Ведь именно это есть истинное и подлинное Благо (τὸ ὄντως ἀγαθὸν καὶ κυρίως) – Божественная сущность» (Gregor. Acindyn. Refutatio Magna. Orat. 1. 48. 24–29). Другими словами, Акиндин понимает это «саморазлитие» Блага не как распространение сущности Бога на творения, а как *само творение* других существ, сущность которых лишь отражает в себе Божественную благодать.

²⁸ Ioann. Damasc. Exp. fidei, II 2 (16) (пер. наш).

пространения Блага. Однако он опасается использовать эту концепцию в том виде, в каком она присутствовала у Плотина, чтобы объяснить, как, согласно христианскому тринитарному учению, «Единица, двинувшись в Двоицу, остановилась в Троице»²⁹, поскольку, по мнению каппадокийского богослова, эта концепция не согласуется с христианским представлением о Боге как личности, но придает процессу исхождения Божественных ипостасей некий природно-необходимый и произвольный характер:

Мы не дерзаем назвать это [происхождение ипостасей] преизлиянием благодати (ὑπέρχυσιν ἀγαθότητος), как осмелился назвать некто из философствовавших греков, который, философствуя о первой и второй Причине, ясно выразился: «подобно тому, как некая чаша переливается [через края]» (οἷον κρατὴρ τις ὑπερέρρη) ³⁰. [Мы не дерзаем говорить так из опасения], чтобы не ввести произвольного рождения (ἀκούσιον τὴν γέννησιν) и как бы некоего естественного и неудержимого выделения (οἷον περιττώμα τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον), что меньше всего соответствует [истинным] понятиям о Божестве³¹.

Однако, как мы увидим далее, именно этот эманатический вариант концепции самораспространения блага через посредство Псевдо-Дионисия будет заимствован в тринитарное богословие отдельными латинскими средневековыми авторами. Но сначала рассмотрим, какой вклад в эту концепцию внес сам автор «Ареопагитик».

4. Концепция самораспространения высшего Блага в «Ареопагитиках». Прежде всего обращает на себя внимание, что Псевдо-Дионисий в трактате «О небесной иерархии» просто воспроизводит уже известное нам из предшествовавшей патристической мысли представление о том, что мотивом творения мира была благодать Творца:

Пресущественное Богочадие (ὑπερούσιος θεαρχία), по благодати (ἀγαθότητι) осуществив все сущности сущих, привело их в бытие. Ведь Причине всех (τῆς πάντων αἰτίας) и всех превосходящей Благодати (ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος) свойственно призывать сущие к причастию себе (πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς) таким образом, как каждому из сущих определено, сообразно его особенности³².

Как представляется, можно с полным правом отнести это рассуждение Псевдо-Дионисия к демиургической концепции самораспространения Блага, а встречающаяся здесь идея благодати по причастию призвана объяснить, каким образом высшей Благодати свойственно распространяться: творения не являются ее эманацией, но, будучи приведены из небытия в бытие, лишь получают от нее причастие благу, т. е. определенное подобие или форму блага³³.

²⁹ Orat. 29. 2. 11–12.

³⁰ См.: Plotin. Enn. V 2. 1. 7–11. Следует отметить, что в тексте «Эннеад» не упоминается о чаше, но просто говорится: οἷον ὑπερέρρη. Впрочем, образ наполненной до краев чаши здесь, конечно, подразумевается.

³¹ Orat. 29. 2. 16–22 (пер. наш).

³² Corp. Areopagit. Cael. hier. IV 1. P. 20.11–13. Цитаты из «Ареопагитик» мы даем в нашем собственном переводе.

³³ В самом деле, согласно Псевдо-Дионисию, Бог создал мир не из предсуществовавшей материи, а из небытия, поскольку Он является «началом и концом всего, охватывающим все, творящим виды [сущих] из не сущих (εἰδοποιὸν τῶν οὐκ ὄντων) и причиной всех благ» (πάντων ἀγαθῶν αἰτίον, Div. nom. IV 35. P. 180. 3–4). Кроме того, Бог творит мир согласно Своим «замыслам, творящим сущности сущих» (τοὺς τῶν ὄντων οὐσιολοιοὺς... λόγους), которые суть также Его «божественные и благие желания, разделяющие и творящие сущие (θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ)» (Div. nom. V 8. P. 188.7–9). С этой точки зрения творение мира у Псевдо-Дионисия также не является необходимым, но свободным творческим актом, что хорошо согласуется с демиургической версией самораспространения Блага. Ср. также: Kremer K. Op. cit. S. 1023.

С другой стороны, в трактате «О Божественных именах» мы встречаемся с развернутой концепцией самораспространения Блага, близкой к ее неоплатонической эманатической версии. В самом деле, Псевдо-Дионисий рассматривает здесь «Благо» (τάγαθόν) как первое среди имен Божиих, объясняющее творческое выступление Бога из Его «сверхсущественной сокрытости» и происхождение от Него всех сущих:

Богословы исключительным образом выделяют наименование блага (τὴν ἀγαθωνομίαν) из всех других, применяемых к сверхбожественной Божественности, называя Благостью (ἀγαθότητα), как я полагаю, само богоначальственное Сущее (τὴν θεαρχικὴν ὑπάρξιν), [имея при этом в виду], что для Блага, которое по самой сущности есть Благо (ὡς οὐσιῶδες ἀγαθόν), существовать – [это значит] распространять благость на все сущие (τῶ εἶναι τὰγαθόν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα). Ибо как это наше солнце, не рассуждая и не выбирая (οὐ λογίζομενος ἢ προαἰρούμενος), но просто существуя, освещает все, что по своему определению способно воспринимать его свет, так и Благо (τάγαθόν), которое есть первообраз, беспредельно превосходящий солнце как свое смутное отображение, в силу одного лишь своего существования (αὐτῇ τῇ ὑπάρξει) соразмерно ниспосылает всем сущим лучи всецелой благости (πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας)³⁴.

В этом фрагменте³⁵, приобретшем широкую известность как в Византии, так и на средневековом Западе, после появления там в IX в. первых переводов *Corpus Areopagiticum*, без труда узнается платоновский образ идеи блага как солнца умопостигаемого мира, самим своим существованием естественно порождающего все сущие и дающего всем способность познания³⁶. В полном согласии с эманатической концепцией самораспространения блага Псевдо-Дионисий учит, что природа высшего Блага не терпит ограниченности и самозамкнутости, но по причине своей сверхполноты выходит из своих пределов и распространяет благость, а вместе с ней и бытие на все сущее. С этой точки зрения творение мира для Псевдо-Дионисия, так же как и для неоплатоников, есть процесс естественный и необходимый, поскольку высшее Благо силу одного лишь Своего существования (τῶ εἶναι, τῇ ὑπάρξει) распространяет благость на все сущие³⁷.

Кроме того, в терминологическом аппарате автора «Ареопагитик» принципу самораспространения Блага соответствует принцип Божественной «различимости» или «разделимости» (θεῖα διάκρισις), означающий «благолепный исход [Бога] из Своего Божественного единства (ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόδος τῆς ἐνώσεως τῆς θείας), которое, не теряя своего сверхъединства, по благости умножает и многократно увеличивает само себя (ὑπερηνωμένως ἐαυτὴν ἀγαθότητι πληθουούσης τε καὶ πολλαπλασιαζούσης)»³⁸. По мнению Псев-

³⁴ Div. nom. IV 1. P. 143.9–144.5. Ср. также: *ibid.* I 2; II 5.

³⁵ Именно это место из «Божественных имен» Псевдо-Дионисия легло в основу схоластической формулы: *bonum est diffusivum sui*, которая в научном мире стала называться «аксиомой самораспространения блага»; см.: *Péghaire J.* Op. cit. P. 6*, 19*; *Jossua J.P.* Op. cit. P. 127; *Kremer K.* Op. cit. S. 1002, 1031.

³⁶ Подробнее о связи имени «Благо» у Псевдо-Дионисия с платоновской идеей блага из «Государства» и ее развитием в неоплатонизме см.: *Wear S.K., Dillon J.* *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes.* Aldershot; Burlington (VT), 2007. P. 17–18.

³⁷ Данные формулы заимствованы Псевдо-Дионисием у Прокла; см.: *Procl.* *Elem. Theol.* 147; 189; *Com. in Tim.* I 362.2–4 и др. См. также: *Wallis R.T.* Op. cit. P. 149; *Kremer K.* Op. cit. S. 1019–1022.

³⁸ *Div. nom.* II 5. P. 128.15–17. Ср. также: *ibid.* II 11; IV 13.

до-Дионисия, «Божественное имя Благо (ἡ τὰγαθοῦ θεωνυμία) разъясняет все исхождения всеобщей Причины (τὰς ὄλας τοῦ πάντων αἰτίου πρῶδου); оно распространяется и на сущее и на не сущее, и превышает и сущее, и не сущее»³⁹. Обращает на себя внимание, что использованный здесь греческий термин πρῶδος («исхождение», «продвижение вперед») напрямую заимствован автором у Прокла, где он означает процесс эманации всякого низшего начала из высшего⁴⁰.

В целом же, согласно автору «Ареопагитик», высшее Благо есть начало, середина и конец всех сущих:

Благо – это То, из чего все [сущие] возникли и существуют, произойдя от Него как от всесовершенной Причины (ὡς ἐξ αἰτίας παντελοῦς), и в Нем все [сущие] находятся, будучи хранимы и содержимы в Нем как во всеохватывающей Глубине, и в Него все [сущие] возвращаются как в свой собственный Предел (εἰς οἰκεῖον πέρας), отведенный для каждого, и к Нему устремляются: мыслящее и разумное – посредством познания, чувственное – посредством чувств, непричастное же чувствам – посредством врожденного движения жизненного стремления, а неживое и просто существующее – лишь благодаря способности причастия бытию⁴¹.

Таким образом, у Псевдо-Дионисия мы впервые в истории христианской мысли встречаемся с хорошо разработанной концепцией самораспространения Блага, объединившей в себе характерные черты как демиургической, так и эманатической версии, которую от него заимствовали последующие поколения византийских и западных богословов.

5. *Переосмысление принципа самораспространения Блага в византийской мысли.* Это хорошо видно уже на примере такого византийского мыслителя, как св. Максим Исповедник. В самом деле, Максим, стремясь свести воедино мысль Григория Богослова и Псевдо-Дионисия, утверждает, что Бог, будучи по природе абсолютно единым и не имеющим никаких различий, «по беспредельно дарственному излиянию благодати (κατὰ ἀπειρόδοτον χάριν ἀγαθότητος) привел в бытие и осуществил [все] сущие из не сущего», на что, по мнению Исповедника, указывает процитированная выше фраза Григория о том, что «Благо разливается и продвигается вперед» (τὸ χεῖσθαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὀδεύειν), означающая, что «единый Бог умножается посредством раздаяния благ (τῇ μεταδόσει τῶν ἀγαθῶν πληθύνεσθαι) соразмерно тем, кто способен к [их] восприятию»⁴². Вероятно, Максим тем самым стремится сгладить крайности эманатической версии концепции самораспространения Блага у Псевдо-Дионисия и интерпретировать ее в свете демиургической версии Григория⁴³.

Другой византийский богослов Николай Мефонский (XII в.), взявший на себя труд по опровержению «Первооснов теологии» Прокла, в одноименном трактате рассматривает поставленный Проклом вопрос о том, могут ли понятия «самодостаточности» и «полноты» быть тождественны понятию «блага самого по себе» (αὐτὰγαθόν). При этом Мефонский епископ замечает, что хо-

³⁹ Div. nom. V 1. P. 181.1–3.

⁴⁰ См., например: *Procl. Institutio theologica*, 29–38. О термине πρῶδος у Псевдо-Дионисия и его отличии от неоплатонической теории эманации см.: *Golitzin A. Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: with special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. Thessaloniki, 1994. P. 55–59.*

⁴¹ Div. nom. IV 4. P. 148.12–18. Ср. также: *ibid.* V 8; V 10.

⁴² *Maxim. Confess. Amb. Ioann.* 35. 2.

⁴³ О благодати как главном мотиве творения в «демиургической» концепции см. также: *Amb. Ioann.* 41. 2; *Cap. car.* 4. 3 и др.

тя все сущие «исполнены благостью Бога» (πλήρη τῆς τοῦ θεοῦ ἀγαθότητος), они не являются «благами сами по себе» (αὐτάγαθα), поскольку обладают благом не сами от себя, но суть блага по причастию Богу как высшему Благу, от которого оно изливается на все сущие:

Следовательно, они не самодостаточны, поскольку все они нуждаются в Благе. Значит, только Бог самодостаточен (αὐταρκές), поскольку только Он ни в чем не нуждается и есть Благо само по себе (ἀνευδεές καὶ αὐτάγαθον). И все [сущие] исполнены [благом], насколько каждое [его] вмещает, будучи причастны благости, проистекающей от Сверхблага (μετέχοντα τῆς ἐκ τοῦ ὑπεραγάθου προεχομένης ἀγαθότητος). А Оно [само] является сверхполной (ὑπέρπληρες), сверхисточая и изливая свою благость (ὑπερβλύζον καὶ προχέον τὴν οἰκείαν ἀγαθότητα) и все [собой] наполняя⁴⁴.

Как видим, Николай, стремясь опровергнуть Прокла, вместе с тем не отвергает неоплатоническую эманатическую концепцию самораспространения Блага, но придает ей такие христианские черты, как отождествление высшего Блага, или «Блага самого по себе», с одним лишь Богом, а также идею причастности, объясняющую как сходства, так и различия между высшим нетварным Благом и низшими тварными благами.

6. *Концепция самораспространения Блага в латинской патристике и схоластике.* Конечно, не только византийские мыслители, но и западные патристические и средневековые авторы также восприняли философскую концепцию самораспространения блага. Так, согласно Аврелию Августину, Бог есть

Благо всякого блага (omnis boni bonum), от которого [проистекает] всякое благо (unde omne bonum) и к которому уже не добавляется, что такое само это Благо. Ведь благим [или добрым] называется и человек, и поле, и дом, и животное, и дерево, и тело, и душа. И ты добавляешь [слово] «благое» столько раз, сколько произносишь [слов]. А это есть просто Благо (bonum simplex), само Благо, благодаря которому все остальные суть блага (ipsum bonum quo cuncta sunt bona), **само Благо, от которого [проистекают] все блага** (ipsum bonum ex quo cuncta sunt bona)⁴⁵.

При этом, как отмечают исследователи, философская концепция самораспространения блага (bonum diffusivum) у **Августина дополняется богословской концепцией самораспространения любви (amor diffusivus), в которой** волевой момент уравнивает природную необходимость изливания Божественного Блага на творения⁴⁶. Неоплатоническую доктрину о самораспространении Единого-Блага воспринял другой латинский автор раннего Средневековья – Северин Боэций, утверждающий, что Бог, который есть «Само по себе Благо» (ipsum bonum) и «высшее Благо» (summum bonum), «устроил все посредством блага» (per bonum cuncta disponit). Он есть «то Единое, которое есть то же самое, что и Благо (ipsumque unum id ipsum esse bonum), и к которому устремлена всякая природа вещей»⁴⁷. При этом Боэций формулирует важный принцип тождества блага и бытия, так что от высшего Блага все остальное получает не только свойство благости, но и свое бытие⁴⁸:

⁴⁴ Nicol. Methon. Refut. Procli, 10. 1–16 (пер. наш).

⁴⁵ Augustin. Enarrat. in Psalm. 36. 8 (пер. наш). Ср. также: ibid. 134. 10; Confess. XIII 1. 1–2. 2; XIII 4. 5; De doctr. christ. I 32. 35; De Gen. ad litt. I 7. 13; De civ. Dei XI 21–24; De Trinit. Prooem. 3. 4; XI 5. 8 и др.

⁴⁶ Подробнее об этом см.: Cousineau R.-H. Creation and Freedom. An Augustinian Problem: 'Quia voluit' and/or 'quia bonus' // Recherches Augustiniennes. 1962. Vol. 2. P. 262–263.

⁴⁷ Boeth. Consol. III, pr. 12. Ср. также: ibid. III, pr. 11.

⁴⁸ См. также: Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 568–569.

Поскольку бытие вещей произошло от воли Блага (a boni voluntate defluxit), они называются благами (bona). Ведь первое Благо (primum bonum) есть благо постольку, поскольку оно существует (in eo quod est, bonum est), а второе благо также есть благо, но лишь постольку, поскольку оно произошло от того Блага, само бытие которого благо (ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est)⁴⁹.

Как представляется, здесь Боэций объединяет две версии самораспространения Блага – демиургическую и эманатическую: упоминание о воле (voluntas) первого Блага соотносит его рассуждение с первой, а термины «истечение» и «приотечение» (fluere, defluere) – со второй.

Эти идеи Августина и Боэция были восприняты и развиты в позднейшей схоластической традиции. Так, согласно Ансельму Кентерберийскому, Бог есть «единое и высшее Благо (unum et summum bonum), сам для себя вполне достаточный, ни в чем не нуждающийся, в ком все нуждаются для бытия и благого бытия (ut sint, et ut bene sint)»⁵⁰. Он есть то Благо, благодаря которому все является благом и в котором заключаются все блага⁵¹. Другой схоластический авторитет, Фома Аквинский⁵², в согласии с принципом Божественной простоты полагает, что «сама сущность Бога есть Его благодать» (sua substantia est sua bonitas), и поэтому Бог не просто благ, но есть «сама Благодать» (ipsa bonitas)⁵³. Повторяя мысль Августина, он говорит, что Бог есть «Благо всякого блага» (omnis boni bonum), поскольку Он как самый совершенный содержит в своем совершенстве все совершенства вещей и в Его благодати превосходным образом содержатся все остальные блага⁵⁴. При этом Фома Аквинский делает упор на Божественной свободе: именно воле Бога (ad voluntatem divinam) свойственно, насколько это возможно, сообщать другим по подобию свое благо (bonum suum aliis per similitudinem communicet)⁵⁵. Другими словами, Бог желает (velit), чтобы существовали другие творения, отличные от Него самого, ради той цели, которой является Его благодать (propter finem qui est sua bonitas), а Его воля не приводится в движение ничем другим, кроме Его благодати⁵⁶. Так от Бога благо и бытие посредством волевого распространения (diffusio) передаются всем сущим⁵⁷, представляющим собой различные отображения и подобия благодати Бога, которой они причастны⁵⁸.

Оригинальная концепция высшего Блага встречается у Петра Абеляра. Она предполагает, что вся полнота и совершенство Блага (tota boni perfectio) состоит в трех взаимосвязанных божественных атрибутах: «высшем могу-

⁴⁹ Boeth. Quomodo substantiae bonae sint. PL. 64. 1313A (пер. наш). Ср.: ibid. 1313B.

⁵⁰ Anselm. Cantuariens. Proslog. XXII.

⁵¹ Monolog. I; Proslog. XXV.

⁵² На сегодняшний день в зарубежной литературе концепция самораспространения блага у Фомы Аквинского является самой изученной; см.: Pégahaire J. Op. cit. P. 19*–24*; Nicolas M.J. Op. cit. P. 363–376; Jossua J.P. Op. cit. P. 132–153; Kremer K. Op. cit. S. 1026–1032.

⁵³ Thomas. Aquin. Sum. contr. gent. I 38.

⁵⁴ Ibid. I 40.

⁵⁵ Sum. Theol. I 19. 2, resp. Ср.: ibid. I 106. 4, resp.; III 1. 1, resp.; In De divinis nominibus. 1. 1.

⁵⁶ Sum. Theol. I 19. 2, ad. 2.

⁵⁷ Sum. contr. gent. I 37. 5. Ср. Super Psalmo 24. 6: In Deo autem consideratur bonitas, scilicet communicatio bonorum in creaturis, quia bonum est diffusivum sui. Как отмечают ученые, заимствованная у Псевдо-Дионисия аксиома *bonum est diffusivum sui* встречается у Фомы Аквинского 22 раза; ссылки см.: Pégahaire J. Op. cit. P. 19*, n. 45–46; Jossua J.P. Op. cit. P. 132–152 (passim).

⁵⁸ Как справедливо заметил К. Кремер, «распространение благодати» (diffusio bonitatis) у Фомы Аквинского происходит «посредством причастия (über den Weg der Partizipation)» (Kremer K. Op. cit. S. 1028).

ществе» (*summe potens*), «высшей мудрости» (*summe sapiens*) и «высшей благодати/доброте» (*summe benignus*). **Абеляр поясняет свою мысль следующим образом:**

Если бы тот, кто обладает могуществом, не знал бы, как осуществить то, что он может, разумным способом, то его могущество было бы губительным и опасным. Если бы он был мудрым и рассудительным в действии, но не все мог, то ему не хватало бы эффективности. А если бы он был и могущественным, и мудрым, но не был бы добрым (*benignus*), то оказался бы настолько же склонен к нанесению вреда, насколько из-за своего могущества и коварства легко бы осуществлял то, что пожелает. Ибо тот, кто не побуждается к действию чувством доброты (*benignitatis affectu*), не мог бы дать остальным надежду на благодеяния. А в Том, в Ком соединяются все эти три, чтобы он мог исполнить то, что пожелал, и желал бы только добра, будучи добрым (*bene velit, utpote benignus*), **и, наконец, его мудрость не выходила бы за пределы разума, Тот, конечно же, поистине есть Благо (*vere bonum*), которое во всем совершенно (*in omnibus perfectum*), и под Его началом наилучшим образом сохраняется все, что Он наилучшим образом создал**⁵⁹.

Отсюда следует, что у Абеляра благодать, доброта или щедрость (*benignitas, affectus benignitatis*) Бога рассматривается не только как божественный атрибут, но и как необходимое условие существования и сохранения мира и всех его творений, получающих от него различные благодеяния. При этом Абеляр, развивая некоторые мысли Августина⁶⁰, склонен отождествлять эту благодать с одним из лиц Божественной Троицы – Святым Духом, который, по его словам, есть «благое действие в отношении творений» (*bonus effectus erga creaturas*)⁶¹. Тем самым Абеляр придает божественной благодати личностный характер и вводит ее в размышление о Св. Троице.

Данный аспект агатологии вполне раскрыл другой схоласт – францисканец Бонавентура, который в своих рассуждениях о благе опирается на принцип самораспространения Блага, заимствованный им непосредственно у Псевдо-Дионисия, который он существенно переосмысляет. В самом деле, повторяя автора «Божественных имен»⁶², Бонавентура говорит, что «благо называется изливающим само себя (*bonum dicitur diffusivum sui*), а значит, высшему Благу (*summum bonum*) в высшей степени свойственно изливаться (*summe diffusivum est sui*)»⁶³. Ведь Бог не был бы высшим Благом, если бы не изливал себя полностью. При этом Бонавентура различает *два модуса* изливания высшего Блага: Его временное изливание *ad extra*, в творении⁶⁴, и его вечное изливание *ad intra*, внутри самого себя:

Излияние [Блага] в творение, совершившееся во времени (*diffusio ex tempore in creatura*) – это только капля или точка по сравнению с безграничностью вечной Благодати (*immensitatis bonitatis aeternae*), из чего следует, что можно

⁵⁹ *Abaelard. Theologia Christiana*, I 2 (пер. наш).

⁶⁰ См.: *Aug. De civ. Dei* XI 28. Подробнее см.: Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. 2-е изд. М., 2017. С. 569.

⁶¹ *Abaelard. Theologia Christiana*, I 2.

⁶² См. выше: *Corp. Areop. De Div. nom.* IV 1.

⁶³ *Bonavent. Itiner.* VI 2; ср. *Breviloq.* I 3.

⁶⁴ О внешнем изливании блага в творение, зависящем от свободной воли Бога, см. также: In I Sent. d. 1, pars II, dub. I: «Поскольку Бог благ, Он хочет распространять себя (*vult se diffundere*); и поскольку Он хочет себя распространять, он хочет произвести творение (*vult creaturam producere*); и поскольку Бог хочет произвести творение, Он хочет, чтобы творение существовало (*vult creaturam esse*); и таким образом, мы существуем, поскольку Он благ». Ср. также: In I Sent. d. 44. 1, q. 2 ad 4; In I Sent. d. 1, dub. XIII; In II Sent. d. 1. 1, q. 1, concl. и др.

помыслить иное излияние [Блага], большее первого (*aliqua diffusio maior illa*), в котором [Благо], разливаясь, сообщает другому всю свою сущность и природу (*diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam*)⁶⁵.

По мысли Бонавентуры, этот второй, высший модус «излияния» или «саморазлития» Блага (*diffusio, emanatio boni*) есть процесс одновременно «деятельный и внутренний, сущностный и ипостасный, природный и волевой, свободный и необходимый, неумалющийся и совершенный»⁶⁶. В Боге как высшем Благое вечно (*aeternaliter*) совершается такой деятельный, сущностный и ипостасный процесс «актуального и единосущного производства» (*productio actualis et consubstantialis*), в результате которого получают свое бытие Сын и Св. Дух, которым Бог Отец целиком передает свою сущность и природу⁶⁷. При этом Сын происходит от Отца «по образу рождения» (*per modum generationis*), а Св. Дух – «по образу дыхания» (*per modum spirationis*)⁶⁸. Можно также сказать, что высшее Благо вечно изливается «природным и волевым образом» (*per modum naturae et voluntatis*), т. е. по образу Слова (*per modum Verbi*) – Сына и по образу Дара (*per modum doni*) – Св. Духа⁶⁹. Другими словами, Богу присущи два совершенных модуса излияния (*modi emanandi perfecti*) – по образу природы и воли (*per modum naturae, et per modum voluntatis*). Первое – это рождение (*generatio*), а второе – дыхание или исхождение (*spiratio sive processio*). **И поскольку две ипостаси с необходимостью исходят (*necesse est emanare duas hypostases*) двумя сущностнообразующими излияниями (*duabus emanationibus substantificis*), то необходимо также полагать, что первая производящая ипостась не исходит от другой [ипостаси] (*hypostasim primo producentem ab alio non emanare*), чтобы не уйти в бесконечность, и таким образом там существуют [только] три ипостаси (*tres hypostases*)⁷⁰.**

Таким образом, Бонавентура переосмыслил философский принцип самораспространения блага, положив его в основу не только творческого исхождения Бога в творение, но и триипостасного бытия Самого Бога. Тем самым он связал воедино две версии самораспространения Блага – демиургическую и эманатическую, тем самым исчерпывающим образом раскрыв данную тему в истории средневековой философско-богословской мысли.

7. Заключение. В нашем кратком исследовании мы постарались показать, каким образом принцип или концепция «самораспространения блага», впервые возникшая в «Государстве» Платона, была творчески воспринята и переосмыслена внутри как античной философской, так и христианской богословской традиции. Она предполагает, что благо является высшим началом или первопричиной, от которой проистекают и к которой стремятся все сущие. При этом от высшего Блага они получают не только свойство благодати, но и само свое бытие. Само же высшее Благо остается запредельным всему и никак не умалется от того, что от него благо и бытие распространяется на все сущее. Мы установили, что и в античной философии, и в патристике, и в средневековой схоластике встречаются две основные разновидности или версии самораспространения блага: демиургическая и эманатическая. Основными чертами первой является представление о благодати Творца как

⁶⁵ Itiner. VI 2 (пер. наш).

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Breviloq. I 3 (пер. наш).

главном мотиве творения мира, а ее распространение в тварном мире является свободным волевым актом. При этом творения хотя и не являются благами сами по себе, поскольку обладают благом не по природе, но получают его каждое в меру своего причастия Богу как высшему Благу и источнику благодати, различными отражениями и подобиями которого они становятся. В свою очередь, характерными чертами эманатической концепции являются тождество Блага и Единого, природно-необходимый и произвольный характер распространения блага, единство природы блага во всех сущих и его постепенное умаление по мере удаления от своего первоисточника. Как мы видели, в христианской патристической и средневековой мысли преобладала первая концепция, в то время как эманатическая версия самораспространения блага, характерная для неоплатонизма, была воспринята христианскими мыслителями лишь в усеченном виде; она нашла свое применение почти исключительно для обоснования существования в едином Боге трех единосущных и совечных ипостасей.

Список сокращений

PL – Patrologiae Latinae Cursus Completus / Ed. J.-P. Migne. P., 1844–1865.

Список литературы

- Бриссон Л.* «О Благое» Платона: Метаморфоза одного анекдота / Пер. с фр. О.В. Алиевой // Платоновские исслед. 2017. Т. 6. № 1. С. 64–81.
- Месяц С.В.* Благо // Античная философия: Энцикл. слов. / Отв. ред. М.А. Солопова. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 207–210.
- Морескини К.* История патристической философии / Пер. с итал. Л.П. Горбуновой. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 2011. 864 с.
- Лобов Д., свящ.* Понятие блага в святоотеческом богословии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М.: Православ. Энцикл., 2009. С. 238–239.
- Фокин А.Р.* Благо в западном средневековом богословии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М.: Православ. Энцикл., 2009. С. 239–243.
- Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. 2-е изд. М.: Общецерков. аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. 784 с.
- Шичалин Ю.А.* Благо в античной философии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М.: Православ. Энцикл., 2009. С. 233–237.
- Anselmus Cantuariensis.* Monologium // PL. 1853. T. 158. Col. 143–224.
- Anselmus Cantuariensis.* Proslogium // PL. 1853. T. 158. Col. 224–242.
- Athanasius Alexandrinus.* Contra Gentes // Athanasius. Contra gentes and de incarnatione / Ed. by R.W. Thomson. Oxf.: Oxford University Press, 1971. P. 2–132.
- Athanasius Alexandrinus.* De incarnatione // Sources chrétiennes. Vol. 199 / Ed. C. Kannengiesser. P.: Serf, 1973. P. 258–468.
- Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos // PL. 1841. T. 36. Col. 67; T. 37. Col. 1966.
- Benitez E.E.* The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato // Apeiron. 1995. Vol. 28. No. 2. P. 113–140.
- Boethius.* De consolatione philosophiae // PL. 1847. T. 63. Col. 580–862.
- Boethius.* Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona // PL. 1847. T. 64. Col. 1311–1314.
- Bonaventura.* Breviloquium // S. Bonaventurae Opera Omnia / Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. T. 5. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1901. P. 199–292.

Bonaventura. Itinerarium mentis in Deum // S. Bonaventurae Opera Omnia / Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. T. 5. Quaracchi: Typographia Collegii S. Boinaventurae, 1901. P. 293–316.

Bussanich J. Plotinus's Metaphysics of the One // Cambridge Companion to Plotinus / Ed. by L.P. Gerson. Camb.: Cambridge University Press, 2006. P. 38–65.

Corpus Dionysiacum I–II / Hrsg. von B.R. Suchla, G. Heil und A.M. Ritter. B.: De Gruyter, 1990–1991.

Corpus Thomisticum. Fundación Tomás de Aquino, 2000–2017. URL: <http://www.corpusthomisticum.org/>

Cousineau R.-H. Creation and Freedom. An Augustinian Problem: 'Quia voluit' and/or 'quia bonus' // Recherches Augustiniennes. 1962. Vol. 2. P. 253–271.

Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2: Expositio fidei / Hrsg. von P.B. Kotter. B.: De Gruyter, 1973. lix, 291 S.

Dodds E. R. Proclus. The Elements of Theology. Oxf.: Clarendon Press, 1963. xlviii, 348 p.

Golitzin A. Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: with special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. Thessaloniki: George Dedousis's Publ., 1994. 447 p.

Gregorius Acindynus. Refutatio Magna // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 31 / Ed. J.N. Cañellas. Turnhout: Brepols, 1995. P. 3–410.

Gregorius Nazianzenus. Oratio 29 // *Gregor von Nazianz*. Die fünf theologischen Reden / Hrsg. von J. Barbel. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963. S. 128–168.

Gregorius Nazianzenus. Oratio 38 // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. T. 36. P., 1857. Col. 312–333.

Jossua J.P. L'axiome "bonum est diffusivum sui" chez S. Thomas d'Aquin // Revue des Sciences Religieuses. 1966. Vol. 40. P. 127–153.

Kremer K. Bonum est diffusivum sui: Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Tl. II. Bd. 36, 2 / Hrsg. von W. Haase. B.; N. Y.: Walter de Gruyter, 1987. S. 994–1033.

Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / Ed. et trans. by N. Constas. Vol. 1–2. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 2014.

Nicolas M.J. "Bonum diffusivum sui" // Revue Thomiste. 1955. Vol. 55. P. 363–367.

Nicholas of Methone. Refutation of Proclus' elements of Theology / Ed. by A.D. Angelou. Athens: Academy of Athens, 1984. lxxx, 204 p.

Péghaire J. L'axiome "bonum est diffusivum sui" dans le néoplatonisme et le thomisme // Revue de l'université d'Ottawa. 1932. Vol. 1. P. 5*–30*.

Petrus Abaelardus. Theologia Christiana // PL. 1855. T. 178. Col. 1123–1330.

Platonis opera. Vol. 1–5 / Ed. by J. Burnet. Oxf.: Clarendon Press, 1900–1905.

Plotini opera. Vol. 1–3 / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. P.: Desclée de Brouwer, 1951–1973.

Porphyrius. Vita Plotini // Plotini opera. Vol. 1 / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. P.: Desclée de Brouwer, 1951. P. 1–41.

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. Vol. 1–3 / Ed. E. Diehl. Leipzig: Teubner, 1903–1906.

Wallis R.T. Neoplatonism. L.: Duckworth, 1972. 212 p.

Wear S.K., Dillon J. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes. Aldershot; Burlington (VT): Ashgate, 2007. 141 p.

The principle of self-diffusion of the Good: from Plato to Bonaventura

Alexey R. Fokin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: al-fokin@yandex.ru

In this article, the author investigates the origins and the main stages in the development of the doctrine of self-diffusion of the Good in ancient philosophy, patristics and medieval scholasticism. The first formulation of the idea of the Good as a universal principle, which is not only the final goal of all things, but also bestows being on all things and renders them capable of cognition, is given by Plato in the *Republic*. This doctrine of the Good came to be adopted and further reinterpreted both in the ancient philosophy and Christian theology. The present author proposes a classification of the two main forms (or versions) of the concept of self-diffusion of the Good, ‘demiurgic’ and ‘emanational’, and identifies their respective attributes when applied in the analysis of the surviving works of the philosophers. It can be shown that in Christian patristic and medieval thinking it is the first, or ‘demiurgic’, variant of this doctrine that dominates the discourse, since the goodness of the Creator is commonly regarded as the main reason for creating the world, and his bestowing of goodness on all things is viewed as an act of free will, which presupposes communication of the Good by way of assimilation and participation. The ‘emanational’ version of the concept of self-diffusion of the Good, on the other hand, was characteristic of Neoplatonism, and as such was adopted by Christian thinkers only to a limited degree: it was applied almost exclusively to justify the existence of the three consubstantial and coeternal hypostases in one God.

Keywords: ancient philosophy, Neoplatonism, patristics, scholasticism, metaphysics, agathology, the Good, being, emanation, creation, participation

References

- Angelou, A. D. (ed.) Nicholas of Methone, *Refutation of Proclus' elements of Theology*. Athens: Academy of Athens, 1984. lxxx, 204 p.
- Barbel, J. (Hg.) Gregorius Nazianzenus, “Oratio 29”, in: Gregor von Nazianz, *Die fünf theologischen Reden*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963, S. 128–168.
- Benitez, E.E. “The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato”, *Apeiron*, 1995, Vol. 28, No. 2, pp. 113–140.
- Brisson, L. “‘O Blage’ Platona: Metamorfoza odnogo anekdota” [Plato’s ‘On the Good’: A Metamorphosis of an Anecdote], trans. by O.V. Alieva, *Platonovskie issledovaniya*, 2017, Vol. 6, No. 1, pp. 64–81. (In Russian)
- Burnet, J. (ed.) *Platonis opera*, Vol. 1–5. Oxford: Clarendon Press, 1900–1905.
- Bussanich, J. “Plotinus’s Metaphysics of the One”, *Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L.P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 38–65.
- Cañellas, J.N. (ed.) Gregorius Acindynus, “Refutatio Magna”, *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Vol. 31. Turnhout: Brepols, 1995, P. 3–410.
- Conas, N. (ed. and tr.) Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, Vol. 1–2. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014.
- Cousineau, R.-H. “Creation and Freedom. An Augustinian Problem: ‘Quia voluit’ and/or ‘quia bonus’”, *Recherches Augustiniennes*, 1962, Vol. 2, pp. 253–271.
- Diehl, E. (ed.) *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, Vol. 1–3. Leipzig: Teubner, 1903–1906.
- Dodds, E.R. *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1963. xlviii, 348 pp.
- Fokin, A.R. “Blago v zapadnom srednevekovom bogoslovii” [Notion of the Good in Western Medieval Theology], *Orthodox Encyclopaedia*, Vol. 5. Moscow: Pravoslavnaya Entsiklopediya Publ., 2009, pp. 239–243. (In Russian)

Fokin, A.R. *Formirovanie trinitarnoy doctrini v latinskoj patristike* [The Formation of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics], 2nd ed. Moscow: Ss. Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate Studies Publ.; IPh RAS Publ., 2017. 784 pp. (In Russian)

Golitzin, A. *Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: with special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessaloniki: George Dedousis's Publ., 1994. 447 pp.

Henry, P. et Schwyzer, H.-R. (eds.) *Plotini opera*, Vol. 1–3. Paris: Desclée de Brouwer, 1951–1973.

Jossua, J.P. “L’axiome “bonum est diffusivum sui” chez S. Thomas d’Aquin”, *Revue des Sciences Religieuses*, 1966, Vol. 40, pp. 127–153.

Kotter, P. B. (Hg.) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. 2: *Expositio fidei*. Berlin: De Gruyter, 1973. lix, 291 S.

Kremer, K. “Bonum est diffusivum sui: Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Tl. II, Bd. 36, 2 / Hrsg. von W. Haase. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1987, S. 994–1033.

Lobov, D. “Ponyatie blaga v svyatootecheskom bogoslovii”, [Notion of the Good in Patristic Theology], *Orthodox Encyclopaedia*, Vol. 5. Moscow: Pravoslavnaya Entsiklopediya Publ., 2009, pp. 238–239. (In Russian)

Mesyats, S. V. “Blago” [The Good], *Antichnaya filosofiya: Entsiklopedicheskii slovar’* [The Encyclopaedic Lexicon of Ancient Philosophy], ed. by M.A. Solopova. Moscow: Progress Traditsiya Publ., 2008, pp. 207–210. (In Russian)

Migne, J.-P. (ed.) *Patrologiae Latinae Cursus Completus*. Paris, 1844–1865.

Moreschini, C. *Istoriya patristicheskoj filosofii* [Storia della filosofia patristica], trans. by L. Gorbunova. Moscow: GLK Publ., 2011. 864 pp. (In Russian).

Nicolas, M. J. “Bonum diffusivum sui”, *Revue Thomiste*, 1955, Vol. 55, pp. 363–367.

Pégahaire, J. “L’axiome «bonum est diffusivum sui» dans le néoplatonisme et le thomisme”, *Revue de l’université d’Ottawa*, 1932, Vol. 1, pp. 5*–30*.

Shichalin, Yu. A. “Blago v antichnoi filosofii” [Notion of the Good in Antique Philosophy], *Orthodox Encyclopaedia*, Vol. 5. Moscow: Pravoslavnaya Entsiklopediya Publ., 2009, pp. 233–237. (In Russian)

Suchla, B. R., Heil, G. und Ritter, A. M. (Hg.) *Corpus Dionysiacum*, I–II. Berlin: De Gruyter, 1990–1991.

Wallis, R.T. *Neoplatonism*. London: Duckworth, 1972. 212 pp.

Wear, S.K., Dillon, J. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*. Aldershot; Burlington, VT: Ashgate, 2007. 141 pp.