

Никита Зверев

## Отношения Бога и творения: неоплатонический и христианский экземпляризм

---

NIKITA ZVEREV

GOD AND CREATURE: NEOPLATONIC AND CHRISTIAN EXEMPLARISM

**ABSTRACT.** The paper compares Bonaventure's doctrine of exemplarity with the Neoplatonic interpretation of this concept. Within this framework, it becomes evident that Bonaventure's theory, while employing a conceptual apparatus similar to that of Neoplatonism, encounters certain difficulties in reconciling exemplarity with the Christian notion of *creatio ex nihilo*. This tension is particularly clear when examining medieval metaphysics of light as a specific development of the doctrine of exemplarity. As demonstrated in the article, abandoning categorical labels such as "creationist dualism" and "emanationist pantheism" not only facilitates the reconciliation of exemplarity with the idea of creation, but also helps to identify fundamental parallels between Christian and Neoplatonic exemplarity regarding questions of the world's origin, the manifestation of God within it, and the creature's likeness to its Creator. By contrast, concepts such as "pantheism" and "manifestationism", which emphasize the simultaneous transcendence and immanence of God, provide a more fruitful hermeneutical framework for uncovering the profound affinities between these traditions. From the standpoint of both Christian and Neoplatonic thought, these convergences appear to be more significant than their divergences in the interpretation of exemplarity. In conclusion, the article outlines possible ways of explaining the observed similarities. The first is the historical approach, which interprets them either as coincidental or as the result of direct intellectual influence between traditions. An alternative explanation, advanced by proponents of the perennial philosophy, holds that historical influence is not decisive. Rather, what matters are certain universal ideas, dwelling within an autonomous ontological domain and manifesting themselves in diverse forms across various religious and philosophical traditions.

**KEYWORDS:** exemplarism, Bonaventure, Neoplatonism, metaphysics of light.

---

© Н.С. Зверев (Санкт-Петербург). zvernikit@gmail.com. Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025)

DOI: 10.25985/Pl.23.2.08

Доктрина экземпляризма призвана объяснить отношение между вечно неизменными идеями и их проявлением в контингентном мире вещей. Для философии св. Бонавентуры этот вопрос был центральным, и именно данная проблема, по мнению теолога, должна занимать ум подлинного метафизика (*Hex.* 1.17)<sup>1</sup>. Современник Фомы Аквинского, Бонавентура отвергал аристотелизм как чуждую христианству языческую философию, полагая, что между философией и теологией не существует принципиальной разницы: первая должна быть продолжением второй, а не представлять собой самостоятельную сферу интеллектуальной деятельности человека<sup>2</sup>. При этом в его доктрине экземпляризма обнаруживаются явные сходства с философией Аристотеля и Платона, с частными выводами которых Бонавентура открыто соглашается, отказываясь признавать при формировании своей собственной доктрины те принципы античной философии, которые связаны с вопросом о творении мира.

Исследователи творчества Бонавентуры полагают, что теолог итальянского происхождения довольно рано сформировался как философ, причем его взгляды не претерпевали существенных изменений в течение дальнейшей жизни<sup>3</sup>. Возможно, именно раннее интеллектуальное становление сделало Бонавентуру довольно самобытным мыслителем, в центре внимания которого были вопросы, связанные с творением мира, отражением Бога в видимой вселенной, а также возвращение вещей к их Первопричине. Ради возможности сформулировать ответы на эти вопросы св. Бонавентура представил собственную доктрину экземпляризма, затрагивающую как онто-космологический, так и гносеологический аспекты отношения между Богом и сотворенным Им миром.

Экземпляризм неразрывно связан с понятием форм и идей, а также с отношением между вещами и их вечным и неизменным прообразом. Таким образом, экземпляризм затрагивает еще

---

<sup>1</sup> См. также Gilson 1965: 128.

<sup>2</sup> Gilson 1965: 5–8.

<sup>3</sup> Gilson 1965: 5.

одну фундаментальную проблему — проблему соотношения одного и многого, являющуюся центральной для неоплатонической традиции, имеющей свой собственный подход к экземпляризму. Каковы различия и сходства христианского экземпляризма с неоплатоническим? Можем ли мы говорить о прямом влиянии неоплатонических идей на св. Бонавентуру? На каких допущениях основываются эти доктрины и к принятию каких следствий они неизбежно ведут? Как мы выясним по ходу исследования, данные вопросы вскрывают фундаментальные философские коллизии, лежащие в основании обеих традиций, а также позволяют взглянуть на специфику отношения христианства и неоплатонизма в совершенно нетривиальной перспективе, проливающей свет на природу сходств и различий этих традиций. Но для начала кратко рассмотрим представления самого Бонавентуры об экземпляризме.

#### *Христианский экземпляризм*

Принято выделять два основных источника доктрины экземпляризма в христианской традиции, которые породили соответствующие подходы к пониманию отношений между божественными идеями и сотворенными вещами. Первый источник представлен работами св. Августина. Второй восходит к Дионисию Ареопагиту<sup>4</sup>. В средневековой схоластике данная теория разрабатывалась многими теологами, самыми известными из которых являются Дунс Скот и Фома Аквинский, но именно в работах Бонавентуры она получила наибольшее развитие. Давайте вспомним, на каких идеях основывается богословие францисканца.

Мысль Бонавентуры структурирована вокруг трех основных понятий: эманация (*emanatio*), экземплярность (*exemplaritas*) и завершение (*consummatio*) (Hex. 1.17). Эти концепты описывают процесс, в соответствии с которым появляется бытие, отражающее и выражающее Бога в своих проявлениях, и возвращается к Нему.

---

<sup>4</sup> Подробнее об истоках христианского экземпляризма см. Zavattero 2022.

Этот цикл называется цикличным домостроительством экземпляризма<sup>5</sup>.

Первая стадия этого процесса связана с Отцом — первым ликом Святой Троицы и источником исхождения. Первичная эманация Отца заключается в акте самопознания, являющемся Сыном. Единосущный Отцу Сын представляет творительную силу Отца, репрезентируя все возможные состояния бытия (*Hex.* 11.11). Отец, находящийся в преизобилии собственного Блага, *fontalis plenitudo*, каким Его обозначает Бонавентура (*I Sent.* 31.2.6), порождает знание о себе — Сына, в котором отражается тотальность Отца и Его творческая сила. Сын есть вечный образец (*exemplar*), Слово, выражающее Отца. Самопознание Отца и рождение Сына относятся к внутренней жизни Троицы, находящей свое завершение в Святом Духе, который есть не что иное, как любовь Отца к Сыну и их связь.

Итак, Сын является «вместилищем» божественных идей, предстающих как образцы для тварных вещей. Любовь Отца к Сыну приводит к «взрыву тысяч форм»<sup>6</sup>, создавая видимую вселенную. Вся Троица относительно сотворенного мира становится изливающимся фонтаном божественной полноты. Именно таким образом осуществляется первая фаза космического домостроительства согласно Бонавентуре.

Вторая фаза говорит нам о том, как уже сотворенные вещи выражают Бога. Вместо аристотелевской действенной причинности Бонавентура вводит экземплярную причинность, где Бог — прототип всех вещей<sup>7</sup>. Экземплярная причина может быть определена как имитация пассивной стороной (вещью) своего образца (Слова как божественного экземпляра), описываемая Бонавентурой как *некачественное уподобление* Богу<sup>8</sup>. Образ — это аналогия, которую творческий акт запечатлевает в сотворенном бытии. По-

---

<sup>5</sup> Bowman 1975: 181.

<sup>6</sup> Gerken 1970: 1.

<sup>7</sup> Bowman 1975: 183–184.

<sup>8</sup> Bowman 1975: 183. Ключевое понятие некачественного уподобления мы разберем в следующем разделе.

нятие «анalogии» описывает подобие между двумя сущностно различными вещами, и только такого рода подобие возможно между вечным Богом и конечным контингентным миром вещей.

Итак, изливающаяся полнота Троицы свободно выражает себя как изливание благодати, осуществляя, таким образом, акт творения мира. Мир предстает перед нами книгой, отражающей, репрезентирующей и описывающей Создателя (*Brev.* 2.12). В этом смысле мир есть результат Вечного Искусства (*ars aeterna*), познать который означает познать его экземплярную причину<sup>9</sup>. Бонавентура говорит о том, что сотворенный мир — подходящее для человека откровение (*Itin.* 2.11, *I Sent.* 3.1). Писание же дано человеку не как новое откровение, а как своего рода словарь, свет, благодаря которому он может обнаружить настоящее значение сотворенных вещей<sup>10</sup>. Жильсон говорит о том, что если мир — это книга, то он может быть прочитан как книга, ведь происходящее в мире можно понимать не только буквально (эмпирически), но и в аллегорическом ключе, усматривая в нем мистерии Троицы<sup>11</sup>.

Существует восходящая иерархия между тварями, определяющая способ (*modus*), которым они отражают Троицу. Самый элементарный — тень (*umbra*), отражающий Бога как Единое. Следующий — след (*vestigium*), отражение трех лиц через действительную, экземплярную<sup>12</sup> и конечную причину. Наконец, образ (*imago*) не просто отражает Бога, как след, но делает это сознательно и знает Бога как объект.

Экземпляризм Бонавентуры описывает сущность видимого мира, который происходит от Бога, существует как выражение Бога и возвращается к Богу. Отец выражает себя, порождая Сына, и они в своей любви дышат через Святого Духа. Через их переполняющую любовь, Троица становится источником полноты

<sup>9</sup> Bowman 1975: 186.

<sup>10</sup> Shaefer 1961: 229.

<sup>11</sup> Gilson 1965: 198–199.

<sup>12</sup> Некоторые исследователи прямо соотносят экземплярную причину Бонавентуры с формальной причиной Аристотеля. Мы не будем ничего утверждать о справедливости такого сравнения, так как это потребует от нас совершенно другого исследования. Те, кому интересна эта тема, см. Bowman 1975; Gilson 1965.

и выражает себя в свободном творческом акте, причем в Слове всё многообразие возможного творения достигает синтеза в своем прообразе — единой вечной идее. Как выражение Бога и его знамение, мир возвращается к Богу через человеческое различие и любовь к Богу в сотворенном выражении<sup>13</sup>.

Обрисовав в общих чертах представленную в трудах св. Бонавентуры доктрину экземпляризма, настало время задаться некоторыми уточняющими вопросами. Один из них касается природы божественных идей. Сотворены ли они или вовсе нетварны? Сколько их и применим ли к ним вообще вопрос о количестве? Не нарушают ли они божественную простоту, если Слово является их вместилищем? Какова природа связи между божественными идеями и сотворенными вещами?

Разумеется, когда речь идет о соотношении идей и вещей, проблеме одного и многого, то на ум сразу же приходит платоническая традиция, получившая свое развитие в философии неоплатонизма, в рамках которой на поставленные выше вопросы даются вполне отчетливые ответы. Чтобы подчеркнуть особенности теории Бонавентуры, мы сопоставим две версии экземпляризма: христианский и неоплатонический. Тем более, как мы выясним по ходу анализа, эти традиции, вопреки ключевым отличиям, оказываются куда ближе друг к другу, чем это представляется на первый взгляд, а попытка Бонавентуры избежать неоплатонического эманационизма и примирить экземпляризм со своей теорией творения лишь приводит к появлению еще больших проблем.

#### *Неоплатонический словарь христианского экземпляризма*

Рамки христианской догматики не позволяли Бонавентуре принять подход неоплатоников, согласно которым мир появляется вследствие перехода Единого в иное, и в результате этого предвечного исхождения (πρόοδος) возникает иерархически упорядоченный универсум, в котором наиболее удаленная от Единого сущность обладает наименьшим бытием. Для Бонавентуры,

---

<sup>13</sup> Bowman 1975: 188–190.

как для христианина, в рамках своей богословской системы очень важно сохранить следующие два тезиса:

1. Простоту Бога, отсутствие в Нем всякой множественности.
2. Креационистский взгляд на природу вселенной, согласно которому видимый мир — не следствие перехода Единого в иное, а результат свободного божественного творческого акта.

Сложность, связанная с первым пунктом, возникает из-за принятия Бонавентурой допущения о нетварности божественных идей<sup>14</sup>: если они являются частью Бога, то каким образом Он остается абсолютно простым? — Бонавентура разрешает эту проблему довольно изящным образом, заявляя, что говорить о множественности божественных идей возможно только *в отношении* к множественности вещей тварного мира. Действительно, говорит Бонавентура, существует столько же идей, сколько и вещей, однако само Слово, будучи чистым Интеллектом и божественным образом (экземпляром), является абсолютно единым и простым<sup>15</sup>. Множественность идей актуальна только относительно несовершенного человеческого разума, который способен лишь последовательным образом взойти от вещей к созерцанию их конечной причины — Слова как единого экземпляра и простого прообраза всего сущего<sup>16</sup>.

Здесь возникает вопрос: каким именно образом вещи отражают свой вечный образец, то есть сам Божественный Экземпляр? Что есть подобие твари Творцу согласно Бонавентуре? — Для ответа на эти вопросы францисканец прибегает к понятию «некачественного подобия», описывающему возможность уподобления Божественному Экземпляру отличных от Него по природе сотворенных вещей. Вещи подобны своему Прообразу не на основании наличия общего качества, а по структурным особенностям, которые эти качества репрезентируют<sup>17</sup>. Так, к примеру, поражающее воображение множество сотворенных вещей отражает бесконеч-

---

<sup>14</sup> Gilson 1965: 140–141.

<sup>15</sup> Gilson 1965: 138.

<sup>16</sup> Gilson 1965: 157.

<sup>17</sup> Bowman 1975: 184.

ность как атрибут Бога<sup>18</sup>. Иными словами, понятие «некачественного подобия» описывает, каким образом сотворенные вещи, будучи отличными от Творца по своей сущности, могут быть уподоблены Ему в своей структуре, в которой обнаруживается отпечаток Божественного Экземпляра.

Далее стоит отметить важнейший для христианского экземпляризма момент: перед Словом как Божественным Экземпляром все вещи имеют одинаковый онтологический статус. Между ними не существует той нисходящей иерархии бытия, какую мы можем обнаружить в неоплатонизме. Все вещи равны перед Богом, и только в Нем происходит объединение множества вещей в единое духовное начало в соответствии со словами ап. Павла:

в устроении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом (*Еф.* 1:10).

Согласно Бонавентуре, каждая отдельная тварь имеет свое основание и свою конкретную модель в Слове, в вечных причинах — каждая вещь одинакова близка к Богу, и только способ (*modus*) отношений с Богом различается у вещей относительно их способностей отражать Божественный Экземпляр<sup>19</sup>. Для Бонавентуры не существует знаменитой, представляющей иерархически устроенный мир, гомеровской золотой цепи, в которой удаленные относительно Единого звенья участвуют в бытии в меньшей мере, чем сравнительно более близкие к Нему.

Этьен Жильсон пишет об этом так:

Выраженная истина уникальна и тождественна себе как с точки зрения нашего разума, так и в самой реальности. Выраженные вещи, напротив, виртуально множественны, поскольку они осуществимы, и действительно множественны, поскольку они действительно реализованы. Что касается самого выражения, а следовательно, и идеи, то, с нашей точки зрения, они являются посредником между познающим субъектом и познаваемой вещью. Рассматриваемые сами по себе, они тождественны истине, которая их выражает, но рассматриваемые в отношении к тому, что

---

<sup>18</sup> Gilson 1965: 140–141.

<sup>19</sup> Gerken 1970: 7–80.



они выражают, они приближаются в наших глазах к природе выражаемых вещей<sup>20</sup>.

Следовательно, множественность материальных вещей, созданных божественными идеями, бросает своего рода отражение разнообразия на их единство, в результате чего мы полагаем, в силу вполне естественной иллюзии, что находим в идеях уже сформированную множественность, которая не может реально существовать, поскольку она подразумевает присутствие материи<sup>21</sup>.

Признание онтологического равенства вещей тварного мира и понятия некачественного подобия позволяют избежать смешения с эманационистской метафизикой неоплатоников. При этом, несмотря на очевидные различия неоплатонического экземплиаризма с христианским, мы должны отметить их сходства и даже, может быть, констатировать влияние неоплатонизма на доктрину св. Бонавентуры. В пользу последнего свидетельствует тот факт, что Бонавентура опирается на труды Дионисия Ареопагита — автора, в сочинениях которого обнаруживаются не просто пересечения с прокловской философией, но и объемные соответствия с текстами афинского схоларха<sup>22</sup>. Кроме того, Бонавентура активно использует словарь неоплатонического эманационизма в вопросах о соотношении одного и многого, Творца и творения. Может ли вообще такой язык сочетаться со строго постулируемыми принципами христианской метафизики?

Разумеется, эта проблема не ускользнула от взора самого Бонавентуры. В попытке проиллюстрировать отношения между Божественными Идеями и тварными вещами, францисканец обращается к метафоре света. Свет — это то, что приближается к иллюстрации этого отношения ближе всего; свет является источником своего собственного освещения и своего же собственного излучения: если внешнее излучение светящейся точки тождественно ей

---

<sup>20</sup> Gilson 1965: 138.

<sup>21</sup> Gilson 1965: 138–139.

<sup>22</sup> Более подробно о крайне объемной теме связи ареопагитского корпуса с трудами Прокла можно почитать в недавно опубликованном оксфордском издании Wear 2024.

самой, оно в то же время является каждым из ее лучей<sup>23</sup>. Аналогично Божественная Истина есть свет, и выражающие Ее вещи являются как бы множеством светящихся излучений, направленных на то, что они выражают. При этом Бонавентура отмечает, что определение Бога как «света», хоть и является наиболее подходящим с точки зрения человека, но всё еще неточное, ведь к Божественной Истине можно лишь приблизиться посредством дискурсивного познания, но не схватить ее в полной мере<sup>24</sup>. В катафатическом же контексте свет является наилучшим образом Божественного действия в нашем мире. Именно поэтому теперь нам стоит подробнее остановиться на метафизике света для того, чтобы лучше понять природу отношения между Творцом и тварью, экземпляром и вещами, а также их подобия друг другу.

### Метафизика света

Свет был синонимом божественности во многих традициях — от Зороастризма до религии древних греков<sup>25</sup>. Еще Платон сравнивал Благо с Солнцем (*R.* 508a). В схоластической философии природа божественного экземпляризма постоянно иллюстрировалась с помощью подобия света, например:

Хотя численно — это (свет) единица, тем не менее, она выражает множество различных типов цвета (*I Sent.* 35.1)<sup>26</sup>.

В посвященной средневековым представлениям о свете статье Дж. Маццео мы читаем:

Еще неоплатоники полагали, что чувственный свет есть не что иное, как низший извод нематериального, интеллектуального света. Именно в этой форме эта доктрина была известна в средние века через труды Псевдо-Дионисия, *Liber de causis* и, более

---

<sup>23</sup> Gilson 1965: 140.

<sup>24</sup> Gilson 1965: 140–141.

<sup>25</sup> Разбор представлений о божественном свете в древних традициях см. Baumecker 1908.

<sup>26</sup> О связи метафизики света с доктриной экземпляризма см. Кумарасвами 2021: 103; Соомарасвами 1940.

всего, через труды Святого Августина, который представляет собой второй и латинский источник этой доктрины. Уже у Августина мы находим несколько видов света: божественный, материальный, ангелический, интеллектуальный<sup>27</sup>.

Фома Аквинский, в свою очередь, высказался против существования света *sui generis*. Ссылаясь на отрывок Августина, в котором говорится, что свет буквально и правильно предикцируется духовным субстанциям, он высказывается против такой позиции и приписывает его представление о том, что телесный свет является благороднейшей и первой из телесных вещей, языческой философии, которая была распространена в его время и которую он естественным образом усвоил. Поэтому, согласно Аквинату, авторитет Августина в этих вопросах не был убедительным. Далее Doctor angelicus по очереди рассматривает различные теории о телесных и нематериальных формах света и отвергает их, приходя к выводу, что свет является качеством или «акциденцией» тела (*Super Sent. lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2*).

Отвергая существование божественного света, св. Фома заявляет, что видимый нами свет является наиболее благородной субстанцией из всего сотворенного. Ту же позицию высказывал Варфоломей Болонский (*De luce 2.2 Squadrani*) и, что примечательно, сам Бонавентура (*I Sent. 13.2*), однако при этом они полагали видимый свет лишь подобием Света Божественного.

Среди подобных представлений о свете помимо Аквината из общего ряда явно выбивается автор трактата *Liber de intelligentiis*<sup>28</sup>, но уже совершенно по другой причине: в тексте представлена попытка синтезировать различные формы умозрения о свете, представляя собой наиболее всеобъемлющие попытки увидеть всю

<sup>27</sup> Mazzeo 1958: 192.

<sup>28</sup> К. Беймкер, впервые издавший трактат *De intelligentiis*, приписал его Вителону Силезскому и датировал примерно третьей четвертью XIII века (см. Baemker 1908); позже эта версия была отвергнута (Baemker 1924), более вероятным автором стал считаться Adam Pulchrae Mulieris (= di Belladonna) ряда рукописей, а дата создания произведения передвинулась примерно на период Гроссетеста, то есть на первые несколько десятилетий XIII века. В любом случае книга пользовалась большой популярностью (Mazzeo 1958: 195, п. 14).

вселенную *sub specie lucis*. Согласно *Liber de intelligentiis*, свет есть не что иное, как актуализирующий принцип, лучи которого распространяются вплоть до низших уровней бытия<sup>29</sup>. В трактате мы находим неоднократное подтверждение происхождения материального света из духовного<sup>30</sup>.

Свет — первая из субстанций, и именно о Самом Боге фактически говорится как о свете. Это буквальное утверждение, а не аллегорическое, «как в случае, когда Бога называют агнцем»<sup>31</sup>. Все остальные субстанции, кроме Бога, первой из субстанций, лишь участвуют в свете в разной степени интенсивности и «*per prius et posterius*» в зависимости от их близости к Первичному Свету, либо непосредственно, либо через разную степень опосредования<sup>32</sup>. Самый божественный, благородный или прекрасный аспект вещей — это их свет. Светом обладают все вещи в разной степени, выстраивая, таким образом, иерархию сияющей красоты, ведущую к Богу. Каждая субстанция, оказывающая какое-либо влияние на другую, либо есть свет, либо обладает природой света. Вся причинность, таким образом, сводится к действию света и понимается как эманация света как причинной силы из самой первой субстанции<sup>33</sup>.

Первое действие света в вещах чувственного порядка — дарование жизни<sup>34</sup>. В связи с этим вспоминается платоновское представление о душе как об активном первоисточнике движения. Умножение света, очевидно, было аналогично представлению о душе как о самодвижимой сущности, поскольку обе концепции под-

---

<sup>29</sup> Mazzeo 1958: 198.

<sup>30</sup> Mazzeo 1958: 200.

<sup>31</sup> «*Prima substantiarum est lux. Hoc manifestari potest per auctoritatem beati Augustini in II super Genes. ad litteram di centis, quod Deus non dicitur lux, sicut dicitur agnus; dicitur enim agnus translativae et non proprie, lux autem dicitur proprie et non translativae*» (Baeumker 1908: 8).

<sup>32</sup> «*Manifestari etiam potest per hoc quod ipsius est natura una, per prius et posterius secundum magis et minus participat; et hoc est in eis maxime divinum et nobile. quod autem in istis sensibilibus apparentibus maxime est nobile, hoc est lux*» (Baeumker 1908: 8).

<sup>33</sup> Baeumker 1908: 8.

<sup>34</sup> Baeumker 1908: 11.

разумевают понятие автономной деятельности. Таким образом, свет понимался как своего рода творческая сила, подобная душе. Но Бог есть творческая деятельность *par excellence* и, следовательно, свет в истинном смысле этого слова<sup>35</sup>.

Варфоломей Болонский, автор другого важного трактата о свете, проводит довольно тщательное различие между божественным светом и светом, исходящим от небесных тел (*De luce* 4.1 Squadrani). В действии материального света он находит намеки на свойства и действие божественного или духовного света. Но связь между двумя видами света чисто аналогическая и никогда не описывается как субстанциальное или сущностное происхождение: как свет телесный примиряет стихии, божественный свет примиряет тело и душу; как естественная враждебность между стихиями «большого мира» тварной вселенной, макрокосма, преодолевается светом и преобразуется в некое «дружелюбие» (*amicitiam*), так и божественный свет, даруя благодать, преодолевает естественную враждебность плоти в «меньшем мире» человека, микрокосме. Телесный свет первенствует в порядке чувственных вещей, а нематериальный свет, который есть Бог, первенствует в высшем порядке духовных, или умопостигаемых, вещей (*De luce* 4.4 Squadrani).

В отличие от Варфоломея, который разделяет свет умопостигаемый и свет чувственный, автор трактата *De intelligentiis* утверждает, что в той мере, в какой вещь причастна природе света — а, как мы увидим ниже, все вещи к ней причастны, — в той же мере она причастна и самому божественному бытию<sup>36</sup>.

Из этого следует, что иерархия света и иерархия бытия едины. Именно в той степени, в какой ее природа светоносна, вещь находит свое место в иерархическом порядке существ, простирающемся от низшего уровня конечных существ до бесконечного существа, которое есть Бог. Для автора *De intelligentiis* эта иерархия, по видимому, полностью формируется посредством диффузии самого божественного существа в соответствии с пантеистической вер-

<sup>35</sup> De Bruyne 1946; Mazzeo 1958: 204.

<sup>36</sup> Baeumker 1908: 9.

сией метафизики света, которую Варфоломей избегает<sup>37</sup>. Оба согласны с тем, что степень бытия вещи, как и ее действенная причина, является функцией ее светоносности, но Варфоломей старательно разделяет категорию света на две части, отделяя Творца от Его творения и устанавливая связь по принципу аналогии между двумя видами света, в то время как автор *De intelligentiis* объединяет вселенную с самой божественной бесконечностью.

Альберт Великий также находит в свете принцип непрерывности во вселенной и называет первопричину чистым светом, добавляя, однако, что только в этом чистом свете существование и сущность едины, тем самым радикально отличая природу божественного света от других видов света<sup>38</sup>. Однако вся лестница бытия возникает из «нисходящего» излучения или падения этого первичного света бытия и описывается языком, как говорит Дж. Маццео, «сильно напоминающим эманационистский пантеизм»<sup>39</sup>.

С другой же стороны, Альберт Великий соглашается с автором *De intelligentiis* в том, что все вещи имеют природу света, но свет не может даровать жизнь и движение всем вещам не из-за какого-либо недостатка в его силе, а из-за недостатка «материи», принимающей его, — пассивного принципа, делающего низших существ слишком инертными, чтобы воспринимать или проявлять дары света<sup>40</sup>. Дж. Маццео пишет:

Философ в Альберте стремится к унифицированной концепции, в то время как христианин подталкивает его к ортодоксальному (христианскому) дуализму в онтологии<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> Данное смелое, но довольно проблемное предположение высказывает Дж. Маццео, на работу которого мы опираемся при рассмотрении различных вариантов метафизики света (Mazzeo 1958: 202–203). Ближе к концу данной статьи мы еще поднимем вопрос о справедливости использования таких понятий, как «пантеизм» или «дуализм», при анализе христианских доктрин.

<sup>38</sup> См. Mazzeo 1958: 203 о противоречиях в мышлении Альберта, вызванных конфликтом между его христианским теизмом, с одной стороны, и неоплатонизмом — с другой.

<sup>39</sup> Mazzeo 1958: 203.

<sup>40</sup> Baeumker 1908: 9–10.

<sup>41</sup> Mazzeo 1958: 203.

Справедливо ли такое разделение и насколько христианский тезис вообще можно назвать дуалистической онтологией? — Перед тем, как перейти к ответу на этот вопрос, безусловно связанный с доктриной экземпляризма, рассмотрим, наконец, представления о природе света самого Бонавентуры.

Св. Бонавентура также соглашается с тем, что свет — благороднейшая из всех телесных форм, как единодушно утверждают философы и отцы церкви, поэтому верно и то, что все существа причастны ей и что степень их достоинства измеряется степенью причастности к этой форме (*II Sent.* 12.2.1). Первичный сотворенный свет — эмпирей, соответствующий формальному принципу тел, подобно тому, как то, что он содержит, соответствует их материальному принципу, и подобно тому, как ангелы учреждают порядок разумных существ.

Отметим, что в теории Бонавентуры мы опять сталкиваемся с различием Духовного (Божественного) Света и видимого света: согласно францисканскому теологу, свет правильнее относить к духовным, а не к телесным вещам, ибо истинный свет есть только Бог<sup>42</sup>. Таким образом, предикат «свет» буквально верен лишь по отношению к духовным субстанциям и, следовательно, лишь метафорически по отношению к телесным вещам. Свет для средневековых мыслителей был своего рода Протеем, проявляющимся во множестве образов и форм: как Несотворенный Духовный Свет, как сотворенный духовный свет, как интеллектуальный свет, как телесный свет. Так или иначе, вся реальность, как видимая, так и умопостигаемая, оказывалась той или иной модификацией света, и эти формы света не всегда тщательно различались. В некоторых случаях эти различия даже не имели большого значения, однако, если мы хотим остаться в рамках христианской ортодоксии, нам обязательно нужно прояснить следующий момент: как телесный и видимый свет, являющийся принципом непрерывности в природе, соотносится с Несотворенным Светом,

---

<sup>42</sup> «Item, lux de spiritualibus et corporalibus dicitur proprie, magis tamen proprie de spiritualibus quam de corporalibus, sicut dicit Augustinus super Genesim ad litteram. Propriissime enim Deus lux est, et quae ad ipsum magis accedunt, plus habent de natura lucis» (*II Sent.* 13.1.1).

который есть Бог? Являются ли эти два света в конечном счете чем-то единым? Или же эти два «света» радикально различны и несводимы к одному принципу? Опасность этой проблемы для христианских мыслителей заключается, с одной стороны, в возможном приходе к пантеизму, ибо если видимый свет является проявлением Божественного Света, не имея самостоятельного бытия, то мы автоматически принимаем неоплатонический эманиционизм, согласно которому видимый мир является результатом излияния Единого и не имеет самостоятельного онтологического статуса. С другой стороны, если между светом видимым и Светом Духовным нет вообще ничего общего, то каким образом они связаны? Возможна ли здесь вообще последовательная и при этом промежуточная позиция между пантеизмом и жестким дуализмом? — Перед тем как мы перейдем к попытке ответа на эти вопросы, давайте подведем промежуточные итоги. Пока все рассмотренные нами позиции укладываются в следующую классификацию:

1. Видимый свет появился в результате эманации Несотворенного Света, участвуя, таким образом, и в божественном бытии — точка зрения, которой придерживается автор *De intelligentiis*.
2. Два вида света находятся в чисто аналогических отношениях друг с другом, не имея онтологической общности. Эту позицию разделяли Варфоломей Болонский и св. Бонавентура.
3. Переход Божественного Света в свет видимый представляется как эманация, но понимается в терминах, которые сохраняют Творца совершенно отличным от Его творения. Так можно обозначить позицию Альберта Великого.

Дж. Маццео, давший подробный обзор теории света всех упомянутых выше авторов, приходит к выводу, что все эти доктрины при более глубоком изучении оказываются гораздо ближе друг к другу, чем это может показаться на первый взгляд, и ни одну из этих позиций невозможно уличить ни в пантеизме, ни в радикальном дуализме<sup>43</sup>. Действительно, при более детальном рас-

---

<sup>43</sup> Mazzeo 1958: 207–208.



смотреии описанные нами теории не будут четко втискиваться в рамки обозначенной классификации: у каждого автора мы, скорее всего, сможем найти высказывания в пользу каждой из этих трех позиций. К примеру, автор *De intelligentiis* всё же различает телесный и бестелесный свет, добавляя, что оба они причастны божественному бытию<sup>44</sup>. С другой стороны, св. Бонавентура и Варфоломей утверждают аналогическую и метафорическую связь между двумя видами света, однако в некоторой степени окрашивают свои описания языком эманационного неоплатонизма<sup>45</sup>.

У Бонавентуры, в свою очередь, мы можем найти такой текст: «*Lux spiritualis est communis creatori et creaturae secundum analogiam*» (*II Sent.* 13.2.1)<sup>46</sup>. То есть телесный свет по своей активной, энергичной природе есть наиболее подходящая аналогия Вечного Света. Бонавентура утверждает это, ссылаясь на авторитет Дионисия Ареопагита<sup>47</sup>. Бог — свет в истинном смысле, духовный, а не телесный, творящий бестелесный сотворенный свет, при помощи которого мы познаем, и телесный сотворенный свет, благодаря которому мы видим<sup>48</sup>. В любом случае, согласно средневековым представлениям, свет является космологической и эпистемологической категорией, а не просто понятием, обозначающим буквальное физическое проявление света. Свет — это то, что дает

<sup>44</sup> Baeumker 1908: 13. Некоторые исследователи утверждают, что *De intelligentiis* не следует пантеистическим тенденциям, заложенным в его учении, и что предлагаемый им эманационизм не является «субстанциальным», однако всё же существует определенная общность бытия между божественным и видимым светом. См. Mazzeo 1958: 207.

<sup>45</sup> Например, Варфоломей говорит, что все сотворенное зависит от Христа так же, как пространство и «великолепие» зависят от света: «*Est etiam stabilissimum, et sic non cadit circa ipsum fluxibilitas; et absolutissimum, et sic non cadit in eo ulla dependentia, imo potius ab ipso dependet quaelibet alia natura creata, quemadmodum a luce dependet aliorum trium natura, scilicet radii, luminis et splendoris, ut ostensum est supra*» (*De luce* 1.2 Squadrani).

<sup>46</sup> Духовный свет, сотворенный или несотворенный, полностью актуален: «*spiritualis lux in omnimoda actualitate*» (*II Sent.* 13.2.1).

<sup>47</sup> «*Lux inter omnia corporalia maxime assimilatur luci aeternae, sicut ostendit Dionysius de Divinis Nominibus, et maxime in virtute et efficacia*» (*II Sent.* 13.2.2).

<sup>48</sup> Mazzeo 1958: 194.

начало вещам, а также то, что является условием их познания. Мы видим, что понятие «света» становится метафорой не только на уровне Несотворенного Духовного Света, но и на уровне своего бестелесного, но сотворенного проявления.

Но так ли важно, что свет есть не что иное как метафора? — Согласно одной из неокантианских теорий в эпистемологии, любое определение, в сущности, есть метафора<sup>49</sup>. Как писал Ф.Р. Анкерсмит, метафора становится условием нашего познания, ведь любой феномен мы определяем через некоторое родственное ему понятие, но отличное от него самого<sup>50</sup>. Согласно такой логике, любое определение строится с помощью метафоры. Получается, что, определяя Бога как истинный свет, а свет физический — как Его подобие, мы пользуемся метафорой. Интересно, что в контексте апофатического богословия мы даже можем частично принять подобную точку зрения, ведь в том моменте, где мы подходим к определениям Бога, мы можем говорить лишь о приблизительной истинности наших утверждений. Однако, когда мы рассматриваем самые фундаментальные вопросы метафизики, вроде сотворения мира и отношения между сотворенным и несотворенным, эпистемологическая точка зрения Анкерсмита оказывается недостаточной для нас, ведь она ничего не говорит нам о том, что одни метафоры могут оказаться сравнительно более истинными, чем другие. Это значит, что мы должны продолжать искать ответ вне релятивистской концепции Анкерсмита, каковой она, разумеется, является<sup>51</sup>.

Итак, Бог — это Несотворенный Свет, видимый же свет явля-

---

<sup>49</sup> Анкерсмит 2003.

<sup>50</sup> Анкерсмит 2003: 82–84.

<sup>51</sup> Теория метафоры Ф.Р. Анкерсмита раскрывает перед нами эпистемологическую ценность метафоры, но ничего не говорит нам о категории истины, которую мы не можем никак игнорировать, говоря о христианском богословии: несмотря на то, что мы можем лишь приблизительно предиктировать Богу различные атрибуты, эта приблизительность также имеет определенную степень истинности, что говорит о необходимости принятия наличия этой единой и универсальной истины, которая и есть Бог в Его явленном, катафатически определяемом аспекте.

ется Его образом. Интересно следующее: насколько абсолютным является разделение этих двух видов света, если первый так или иначе проявляет себя во втором? Не оказывается ли это различие в конце концов иллюзорным? Подробно рассмотрев представления о свете мы так и не получили ответа на вопрос о том, как происходит переход от Божественного Света к свету тварному, а также о природе их связи, которая, безусловно, каким-то образом существует. Здесь мы подходим к самому фундаменту доктрины экземплиаризма, ведь обозначенная проблема связана с вопросом о творении: как произошел переход от Нетварного Света к тварному? — Для прояснения этого важнейшего момента нам необходимо остановиться на взглядах св. Бонавентуры на *creatio ex nihilo* и рассмотреть тот понятийный аппарат, которым пользуется францисканец при описании сотворения мира и связанным с этим процессом экземплиарной причинности.

#### *Проблема «излияния» в христианском экземплиаризме*

Описывая три основных концепта, вокруг которых выстраивается метафизика Бонавентуры, мы упомянули «эманацию» в качестве хронологически первичной категории, описывающей отношения Творца и мира. Как именно стоит понимать термин «эманация» в христианском экземплиаризме, если Бонавентура стоит на строго креационистской позиции<sup>52</sup>? — Дело в том, что в этом месте, св. Бонавентура опирается на фрагмент из «Божественных имен» Дионисия Ареопагита<sup>53</sup>. Францисканец обращает наше внимание на то, что первое имя Бога — «Благо», а в природе Блага сообщать себя другому<sup>54</sup>. Образ этого «Блага» Бонавентура сравнивает с солнцем и светом, описывая Троицу как изливающийся вовне источник полноты (*I Sent.* 6.31). Отсюда и возникают понятия эманации (*emanatio*) и светоизлучения (*illuminatio*),

<sup>52</sup> Э. Жильсон исчерпывающим образом рассматривает представление францисканца о сотворении мира в соответствующей главе Gilson 1965: 167–184.

<sup>53</sup> Bowman 1975: 181–182.

<sup>54</sup> Bowman 1975: 181–182.

а также сравнение Бога с солнцем. Конечно, точно такую же метафору использовал Платон, отношение св. Бонавентуры к которому не является загадкой для современных исследователей. Как отметил Э. Жильсон, Бонавентура полагал, что отправная точка философии Платона превосходна, а путь, по которому она следует — верен, но ей не хватает интеллектуальной силы дойти до конца по причине отсутствия Откровения: философ вынужден был полагаться лишь на собственный несовершенный разум<sup>55</sup>.

При этом отношение Бонавентуры к Аристотелю также неоднозначно. Несмотря на явное неодобрение языческих оснований философии Стагирита, Бонавентура полагает, что Аристотель оказался ближе к истине в вопросе сотворения мира, нежели Платон. Касательно такого вывода нужно пояснить, что позицию Платона о творении мира Бонавентура извлекает из диалога «Тимей», согласно которому вселенная имеет три самостоятельных начала: Демиург, идеи и материя. Причем Демиург не создает материю, он лишь использует ее для создания вещей в соответствии с идеями — вечными прообразами вещей. Неудивительно, что такое представление о творении в рамках христианского тезиса считается неприемлемым.

С другой стороны, как мы отмечали выше, Бонавентура активно использует понятия эманации и излияния при описании акта Божественного творения, что на первый взгляд роднит категориальный аппарат францисканца с таковым у неоплатоников. В своей фундаментальной работе, посвященной теологии Бонавентуры, Э. Жильсон описывает теорию творения с позиции францисканца следующим образом:

Вселенная была сотворена из ничего и во времени по единому принципу. Это утверждение не просто констатирует очевидный факт единства Бога или даже то, что мы не можем, вслед за манихеями, признать один принцип добра и другой — зла; его главное значение заключается в том, что Бог создал всё из Себя, непосредственно и без какого-либо посредника. Идея предоставить орудия для создания мира в распоряжение Бога немыслима, если мы

---

<sup>55</sup> Gilson 1965: 94.

признаем, что мир был сотворен *ex nihilo*. Фактически мы пришли к определению творения как творения бытия и как способа деятельности, предназначенного только для Бога. Однако, подобно тому как одно лишь Бытие может порождать множественное бытие, так и всё, что не существует само по себе, но получает свое бытие от другого, не может обладать в себе бесконечной силой, которая одна только способна заставить бытие возникнуть из ничего<sup>56</sup>.

Мы видим, что францисканец твердо стоит на позиции *creatio ex nihilo*, а понятия излияния и эманации относительно описания сотворения мира используются как наиболее подходящие метафоры, способные хоть как-то описать свободный творческий акт Бога, не поддающийся человеческому осмыслению. Кроме того, Бонавентура акцентирует внимание на важности признания одного начала у мира, которое есть Бог. Бог творит материю и формы из ничего, а божественные идеи, как мы помним, пребывают в единстве Слова как одного из Ликов Святой Троицы. Весьма примечательно, что некоторые неоплатоники тоже подчеркивали важность постулирования одного-единственного начала космоса. К таковым относился Прокл<sup>57</sup>, философия которого в наибольшей относительно других неоплатоников степени комплементарна христианской мысли, благодаря трудам Дионисия Ареопагита.

Итак, согласно Бонавентуре, преисполненная полнотой собственной благодати Святая Троица творит мир *ex nihilo*, образец которого предзадан в Слове — Вечном Экземпляре, воплотившемся от Святого Духа и указавшем тем самым людям путь к возвра-

---

<sup>56</sup> Gilson 1965: 178.

<sup>57</sup> Напомним, что для Прокла было настолько важно утвердить единое начало мира, что он вступает в полемику со своим предшественником Плотинем, полагавшим, что материя является источником зла. Прокл усматривал в этом дуализм, согласно которому зло имеет некоторое самостоятельное бытие, отличное от Единого — источника блага. С позиции афинского схолаха, материя не может являться источником зла, но лишь частные решения свободных существ, отклоняющихся от согласия с Единым. Именно прокловскую позицию восприняла христианская традиция посредством Дионисия Ареопагита. Более подробно об этом см. Беневич 2014.

щению и спасению. Это возвращение происходит через некачественное уподобление Творцу, представляя из себя восходящий путь различных уровней подобий, описанных нами в первом разделе данной статьи. При этом два вопроса всё еще остаются без ответа. Первый из них связан с проблемой проявления Творца в мире: если мы сохраняем жесткий дуализм между Богом и творением, по отношению к которому Он остается абсолютно трансцендентным, то как возможна Его манифестация в тварном мире, которая как раз и описывается доктриной экземпляризма? Вторая проблема появляется при рассмотрении темы подобия тварных вещей Божественному Экземпляру: как возможно уподобление без какого-либо тождества? Ведь на самом деле любое подобие требует определенной *точки тождества* уподобляемого и его Образа. Даже если сотворенная вещь структурно уподобляется Творцу, не имея с ним никаких общих качеств, то это всё равно означает наличие определенной связи между ними. К тому же любое подобие само по себе объединяет подобных в некоем единстве, и, говоря о самой возможности уподобления, мы вынуждены признать, выражаясь метафорически, наличие некоего пространства соприкосновения и взаимопроникновения между Образцом и уподобляющейся Ему твари. — Это и есть то, что Мейстер Экхарт называл «искоркой»<sup>58</sup>.

Экземпляризм Прокла избавлен от такого рода проблем: проявление Единого в мире, а также уподобления Ему совершаются в контексте иерархии бытия, то есть неприемлемой для Бонавентуры концепции. В рамках прокловской метафизики сохраняется определенного рода онтологическая дистанция между Единым и видимым миром, однако последний, будучи проявлением Единого, является Его подобием, и только благодаря этому подобию он и существует. Иными словами, неоплатонизм Прокла способен предоставить ответы на все обозначенные нами выше проблемы, всплывающие в контексте рассмотрения экземляризма Бонавентуры. Очевидно, Прокл не разделяет концепции творения

---

<sup>58</sup> Ср. Pr. 2 Quint и комментарий к этой проповеди (Quint, Largier 2002: 768 sqq.); русский перевод см. Сабашникова 1991: 40–46.

ex nihilo, но строится ли последовательность афинского схоларха на этом?

Проблема creatio ex nihilo заключается в сложности утверждения в рамках этой концепции какой-либо связи сотворенных вещей с Богом. Возникающий при принятии креационизма жесткий дуализм между Творцом и миром не допускает никакого сообщения между видимой вселенной и Нетварной Божественностью. С другой же стороны, эманационизм не обязательно соответствует пантеистической картине мира. Более того, нельзя даже говорить, что эманационизм можно понимать только в строго определенном ключе. «Эманация» или «исхождение» (πρόοδος) — специальный прокловский термин, и неверно говорить, что им пользуются все представители неоплатонизма: Плотин, к примеру, понимает исхождение совершенно по-другому<sup>59</sup>. Позволительно ли в таком случае говорить, что обе концепции являются эманационистскими, если данное обозначение создает иллюзию их сходства, игнорируя при этом различия в ключевых вопросах?<sup>60</sup>

К тому же противопоставление креационизма и эманационизма оказывается истинным только в том случае, если мы предполагаем, будто бы принятие креационизма ведет к дуалистической метафизике, в то время как эманационизм подразумевает монистический взгляд на мир. При этом христианская теология, основанная на креационистском представлении, не является дуалистической. Для христиан очень важно говорить о проявлении Бога в мире, ведь оно совершенно необходимо для возможности теозиса и познания самого Бога через изучение Его созданий. Оставаясь в рамках жесткого дуализма гностико-манихейского образца, невозможно будет произнести фразу Галилея о создании Богом двух книг: Библии, запечатленном Божьем слове, и окружающей нас природы<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Сидаш 2004: 48–52, 67–70.

<sup>60</sup> Подробнее разбор этой темы см. Сухов, Сидаш 2004, где рассматривается довольно сложный вопрос о понятиях «эманации» и «творения» у Плотина.

<sup>61</sup> По сути, доктрина экземпляризма рассматривает мир в точно такой же оп-

Дискуссии вокруг понимания креационизма также связаны с проблемой зла, волнующей многих теологов, вынужденных отвечать на вопрос: если мир есть прямое произведение Бога, то откуда взялось зло? В эманационистской перспективе эта проблема разрешается отсутствием у зла самостоятельного бытия, ведь в противоположном случае Благое Единое должно содержать в себе зло в качестве принципа, что невозможно, так как Благо не может содержать в себе никакого зла. Таким образом, зло есть лишь отсутствие Блага, существующее лишь как мера удаления от Единого, но не как собственное субстанциональное начало. В качестве такового, зло может быть результатом творения *ex nihilo*, однако как возможно допустить, что какая-либо вещь произошла из ничего, или, другими словами, что могло бы существовать нечто, что не имело бы никакого отношения к Первоначалу? Однако понятый в строгом смысле креационизм не допускает никаких гипотез о бессмертии, ведь то, что имеет начало и основу *ex nihilo*, в конечном счете и закончится ничем, согласно парафразе строк Лукреция: *ex nihilo nihil fit, ad nihilo nil posse reverti*<sup>62</sup>. Категории спасения и возвращения подразумевают возможность установки какой-то связи сотворенного мира с Творцом, который есть также Первоначало мира.

Так или иначе, мы приходим к признанию одного-единственного Принципа всех вещей, содержащего эти вещи в потенции и порождающий их. Именно о таком Принципе пишет Бонавентура, говоря о Слове, содержащем в себе весь тварный мир в возможности<sup>63</sup>; неоплатоники же такой Принцип называют Мировым Умом, в котором находятся все идеи-прообразы вещей<sup>64</sup>.

---

тике: сотворенная Богом вселенная предстает перед нами символом, в котором мы усматриваем мистерии Святой Троицы, посредством чего восходим к Божественному Экземпляру — изначальному образцу всех вещей. Подробнее об этом см. Gilson 1965: 198, 208, 395–399. Также известно, что образ видимого мира как книги является одним из центральных символов в суфизме.

<sup>62</sup> Генон 2013: 13. Ср. Lucr. 1.150 sqq.

<sup>63</sup> Bowman 1975: 182.

<sup>64</sup> В наши цели не входит проведение подробного сравнительного анализа христианского понимания Слова как второго лица Святой Троицы и неоплато-



Действительно, стоит отдельно подчеркнуть сходство философии Бонавентуры с неоплатонической традицией, несмотря на очевидные различия, к которым относится представление о происходящем во времени сотворении мира *ex nihilo*. При этом и Бонавентура, и неоплатоники (и на этот раз без исключения) стоят на позиции, которую можно обозначить как манифестационизм. Эта не-дуалистическая позиция предполагает, что видимый мир является проявлением Бога, и его познание может служить средством спасения. Манифестационизм совершенно не обязательно подразумевает принятие эманационистской теории в буквальном смысле этого термина<sup>65</sup>. Манифестационизм сподвигает нас рассматривать мир как проявление Бога, и человек, благодаря своему особому положению как «созданный по образу и подобию» (*Быт.* 1:26), способен познать Бога через созданный Им мир. Сам Бонавентура полагает, что мир существует лишь как образ Божий и никак иначе: если это не манифестационистская позиция, то что тогда? Францисканец, наряду с неоплатониками, подчеркивает важность принятия единого начала мира, проявления в творении Бога и иерархию подобия, восходящую к Первоначалу. Только в христианском контексте эта иерархия является таковой исключительно в аспекте уровней уподобления Богу, а не представляет собой космологически образованную структуру мира, описывающую нисхождение уровней сущего как следствие удаления от их источника бытия.

В любом случае манифестационизм предполагает наличие какой-то связи между созданием и Создателем вне контекста принципиальных отличий креационистской и эманационистской модели. В этом смысле та перспектива, которую предлага-

---

нического Мирового Ума. Для нас важно лишь обозначить схожую роль этих понятий в обеих версиях экземплиаризма. О тонкостях теории Мирового Ума в раннем и позднем неоплатонизме см. Rist 1964.

<sup>65</sup> Стоит сделать важную оговорку: мы понимаем, что «эманационизма» в качестве цельной доктрины вовсе не существует. Более того, не стоит каждый раз понимать термин «эманации» буквально, так как «эманация» в любой теологической доктрине — это тоже всего лишь приблизительная метафора, описывающая мистику появления мира и его связь со своим Первопринципом.

ет категория манифестационизма, оказывается способной сохранить необходимые отношения между Творцом и миром, а также избежать абсолютизации как дуализма, так и пантеизма. Возможно, именно в осознании относительности метафоры творения или исхождения кроется тайна перехода Нетварного Света к видимому, уподобления твари Творцу и проявлении Бога в видимом мире. Действительно, многие христианские теологи соглашались, что творение мира — тайна, которую человеческий разум не может постичь своими собственными силами: мы знаем об этом акте только из Откровения<sup>66</sup>. Но при этом совершенно точным образом мы констатируем проявление Божественного в мире, упираясь в некоторую диалектически совмещающуюся двойственность трансцендентного и имманентного Бога: «God immanent yet transcendent», как было заявлено архиепископом Каллистом Уэром<sup>67</sup>. Иными словами, характеристика христианского мировоззрения гораздо лучше описывается такими категориями, как манифестационизм и панентеизм. Последний термин — кстати, описывающий одновременно имманентность и трансцендентность Бога — применяется к богословию св. Григория Паламы<sup>68</sup>. И те же самые категории применимы и к неоплатонической метафизике.

Ярчайшим примером мыслителя западного христианства, отстаивавшего явно панентеистическую позицию, очищенную от дуалистических проблем, является Данте Алигьери<sup>69</sup>, чья *Divina*

---

<sup>66</sup> Radde-Gallwitz 2009; Gilson 1965: 170.

<sup>67</sup> Ware 2004.

<sup>68</sup> Ware 1977.

<sup>69</sup> На этом моменте читатели могут возразить, что пример Данте неуместен в контексте общего христианского учения, учитывая его многочисленные расхождения с традиционной католической ортодоксией, подробно рассмотренные в книге «Данте еретик, революционер и социалист» (Agoux 1854). Мы же отметим, что некоторые другие исследователи творчества флорентийского поэта, напротив, полагают Данте благочестивым католиком, представления которого соответствуют духу изначального христианского учения даже в большей степени, чем догматы католической церкви. К таким, к примеру, относится Р. Генон (см. Генон 2017). Это в высшей степени спорный вопрос, который в контексте нашего исследования не играет никакой роли: для нас, в первую очередь, важно

*commedia* представляет из себя путешествие по вертикальной иерархии света: начиная с наиболее темных уголков мироздания, «где солнце молчит», Данте возносится в Эмпирей, где созерцает Троицу во всем Ее светоносном великолепии: «de l'alta luce che da sé è vera» (*Paradiso* 33.54).

В сущности, Данте постулирует изоморфизм иерархии света и иерархии бытия. В той степени, в которой ее природа светоносна, вещь находит свое место в иерархическом порядке существ, который простирается от низшего уровня конечных существ до бесконечности, которой является Бог<sup>70</sup>.

Если мир устроен иерархически (что панентеизм неизбежно предполагает, ведь вещи в различной степени обладают способностью быть Ему причастным и отражать Его в своем бытии), то мы вынуждены рассматривать несколько уровней близости к Богу. А значит, в этом смысле мы признаем Его имманентность. Как сформулировал Дж. Маццео:

иерархии бытия, истины, красоты, совершенства, действительно, всеобщей ценности, сводятся к иерархии света, восходящей к самому Первичному Свету, духовному, несотворенному, божественному, видение которого есть видение всего. Доктрины о свете, которые мы рассмотрели, являются голыми костями самой важной части вселенной Данте. Плоть и сущность — это *Paradiso*<sup>71</sup>.

Если это так, то оказывается, что креационизм и эманационизм — лишь метафоры, которые позволяют приблизительно описать тайну появления мира в доступном человеку ключе (в соответствии с вышеописанной теорией метафоры Анкерсмита). Иными словами, это весьма приблизительные описания, которые лишь уподобляются своему предмету в той мере, как низшие уровни бытия уподобляются высшим. Отсюда следует признание

---

обнаружить пример последовательной панентеистической доктрины, построенной в контексте христианской метафизики, а не вступать в споры о расхождении с ортодоксией тех или иных частных решений.

<sup>70</sup> Mazzeo 1958: 221.

<sup>71</sup> Mazzeo 1958: 229.

наличия некоего единого метафизического поля, которое описывается разными языками, каковыми в данном случае являются доктрины тех или иных религиозных традиций.

Именно поэтому в задачу данного исследования не входит прослеживание заимствований идей платоновской философии христианским экземплиаризмом. При обнаружении схожих доктринальных решений мы склонны рассматривать получившийся результат как проявление одной и той же идеи в разных интеллектуальных традициях, которое не обязательно должно быть обусловлено историческим влиянием одного автора на другого. Здесь мы должны отметить следствие, принятие которого совершенно неотвратимо при признании истинности такой точки зрения: получается, что за внешними философскими или теологическими формами существует некое метафизическое пространство, проявляющееся в различных философских или религиозных традициях как в своих формах. Такой позиции придерживались мыслители перенниализма (*sophia perennis*), полагавшие, что различные религиозные традиции представляют из себя пути возвращения к Богу, подобно тому, как на вершину горы ведет несколько различных путей<sup>72</sup> В современных академических кругах эта позиция считается спорной, если не сказать маргинальной, однако с чисто аналитической точки зрения она оказывается довольно продуктивной, ведь она, с одной стороны, подчеркивает важность различий традиций в их внешних формах, а с другой — утверждает возможность постижения некоего более глубокого метафизического ядра различных традиций, говорящих о проявлении Божества в мире, уподобления мира Творцу и бессмертной сущности человека<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Наиболее полным образом эта позиция изложена в книге Ф. Шюона *De l'unité transcendante des religions* (Schuon 1948).

<sup>73</sup> Стоит отдельно подчеркнуть, что традиция *perennial philosophy* (перенниализм) говорит о возможности глубинного синтеза метафизики различных традиций. При этом перенниализм отвергает синкретизм, который состоит во внешнем сочетании разрозненных элементов, приводящем к фрагментарному и непоследовательному эклектизму. Синтез же усматривается в единстве прин-

## Заключение

Швейцарский метафизик австрийского происхождения Ф. Шуон писал о том, что в Евангелии от Иоанна содержится «неэллинизированная метафизика христианства»<sup>74</sup>. Это значит, что учение о Логосе, являющееся Божественным Экземпляром, одновременно трансцендентным и имманентным, присуще христианскому учению как таковому, а не становится результатом смешения христианской и эллинской культур.

С точки зрения гнозиса, Христос — «Свет мира» — предстает как всеобщий Интеллект, так же как Логос именуется «Премудростью Отца». Христос есть как микрокосмический, так и макрокосмический Интеллект: «Был Свет истинный, который просвещает всякого человека» (Ин. 1.9). Христос есть Интеллект, пребывающий в нас самих, Интеллект, пронизывающий вселенную, и, в высшем смысле, Интеллект, укорененный в Боге. Поэтому можно утверждать, что всякая подлинная истина и всякая мудрость восходят к Нему и не связаны с ограничениями времени или пространства. Подобно тому как «и свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1:5), так и Интеллект рассеивает тьму страстей и заблуждений. Как говорил Фома Аквинский: «Бог является причиной бытия всех вещей посредством своего ума и воли» (*Contra Gentiles* 3.65.3).

Как мы увидели, христианский экземпляризм имеет несколько внешних отличий от неоплатонического, среди которых — раз-

---

ципа рассматриваемых вещей — прослеживании того, как они выводятся и зависят от этого принципа. Синтез, таким образом, осуществляется преимущественно изнутри. Разница между синкретизмом и синтезом в рамках философии перенниализма подробно описана в Генон 2004: 1–2. Можно сказать, что метафизика перенниализма разделяет неоплатонический «нисходящий» взгляд на онтологию: порождая мир, Абсолют создает различные оформленные пути возвращения к Себе, которые в нашем мире представлены различными религиозными традициями, предоставляющие материальные, психологические и духовные инструменты для прохождения этого пути, итогом которого должно стать спасение, то есть определенного рода объединение с Абсолютом. Подробнее об этом см. Schuon 1948.

<sup>74</sup> Schuon 2004: 5.

ные взгляды на отношения между Экземпляром и вещами, которые его проявляют, на сотворение мира и его иерархическое устройство. С другой стороны, при более глубоком рассмотрении этих доктрин мы вынуждены констатировать схожесть в нескольких фундаментальных моментах: обе традиции подчеркивают одновременную имманентность и трансцендентность Бога, а также говорят об уподоблении сотворенного сущего своему Божественному Образцу. Конечно, ни о какой опасности пантеизма не может идти и речи. Гораздо более подходящим термином, описывающим специфику обеих традиций, является *панентеизм*<sup>75</sup>, в рамках которого, с одной стороны, преодолеваются сложности, связанные с дуализмом креационизма, а с другой — избегается пантеистическая ошибка отождествления Бога с видимым миром. И если мы отойдем от таких понятий-ярлыков, то сможем увидеть множество сходств в доктринах разных традиций, объяснить наличие которых можно несколькими способами. Один из них — историцизм, согласно которому сходство идей является либо случайным, либо обусловленным историческим влиянием представителей одной традиции на другую. Согласно же иному способу объяснения, который разделяется представителями *perennial philosophy*, историческое влияние — не определяющий фактор. Гораздо важнее сами идеи, обитающие в самостоятельном онтологическом регионе и проявляющиеся в разных формах, то есть тех или иных религиозно-философских традициях.

Если вторая модель объяснения может показаться излишне спекулятивной и оторванной от эмпирического поля, то мы напомним, что историцизм тоже является метафизической теорией, ведь как и любая другая модель объяснения, она также осно-

---

<sup>75</sup> Данный термин впервые был употреблен К. Краузе для описания учения, согласно которому «единое содержит в себе и через себя весь мир» (Krause 1828: 313–314). В дальнейшем он стал использоваться для обозначения метафизических систем, в рамках которых утверждается иерархическое устройство мира и подчеркивается одновременная трансцендентность и имманентность Бога. Примечательно, что к панентеистической метафизике относят как неоплатонизм, так и некоторые христианские доктрины, вроде учения св. Григория Паламы (см. Ware 2004).

вана на принятии аксиоматического допущения, согласно которому возникновение тех или иных идей в рассматриваемом обществе всегда обусловлено лишь условиями исторического развития этого общества. Отличие этих двух метафизических моделей заключается в том, что историцизм основан на грубом редуccionизме, сводя процесс конструирования идей к социально-политическому фактору<sup>76</sup>.

Как мы убедились на примере рассмотрения доктрины экземпляризма, мы можем обнаружить сходства между различными традициями (в данном случае — христианской и неоплатонической), в рамках которых даются схожие ответы на фундаментальные вопросы, связанные с сотворением мира, с трансцендентностью и имманентностью Бога, перехода одного во многое, познания видимого сущего и бытия Абсолюта. Несмотря на то, что воззрения на эти проблемы, как и на сам экземпляризм, у христиан и неоплатоников разнятся, мы можем констатировать наличие некоего общего основания, общих принципов, которые разделяют эти традиции. Среди них — преодоление дуалистического взгляда на мир, заключающееся в признании наличия связи между Богом и эмпирической реальностью, а также наличия определенной онтологической иерархии близости к Первопричине.

Если мы откажемся от языка строгих ярлыков, таких как жесткое разграничение эманационистской и креационистской метафизики, а также забудем об абсурдной опасности пантеизма в контексте использования словаря эманационизма, то мы увидим фундаментальные сходства доктрин, выстроенных на мани-

---

<sup>76</sup> Весьма примечательно, что даже такой антиплатоник, как Карл Поппер, пришел к выводу о необходимости допущения автономного онтологического региона, где существуют идеи. Это неудивительно, ведь в ином случае мы неизбежно редуцируем идеи к социальным, психологическим или иным факторам. Иными словами, мы приходим к релятивизму, в рамках которого невозможна формулировка критериев истинности той или иной идеи. Чтобы назвать идею хотя бы относительно ложной или истинной, необходимо допустить ее автономное существование, ведь в противном случае мы не можем говорить о самих идеях, а только о полагаемых нами в качестве реально существующих причинах, стоящих за этими идеями (ср. Popper 1972).

фестационистской и панентеистической основе. Разумеется, на это можно возразить, что сходства христианского и неоплатонического экземпляризма и так очевидны. К тому же определение этих сходств никак не влияет на наличие существенных разногласий между этими традициями. С этим можно было бы согласиться, если не принимать во внимание отношение к тем или иным богословским утверждениям в рамках самих этих традиций. Мы видим, что некоторые тезисы, связанные с самыми фундаментальными метафизическими вопросами, вроде сотворения мира, признаются обеими традициями как приблизительное, адаптированное к несовершенному человеческому разуму описание божественных тайн. Конечно, различия в этих описаниях существенны, однако перед лицом Божественной Истины противоречащие друг другу тезисы оказываются лишь метафорой, подходящим описанием невыразимых свершений. Сходства в рассмотренных нами доктринах, напротив, указывают на наличие в этих традициях схожих незыблемых оснований. Таким образом, можно сказать, что, к примеру, постулирование связи видимого мира и Божественного Бытия — на чем настаивают обе традиции — является в какой-то степени более важным утверждением, чем тезисы, описывающие природу этой связи. Исходя из этого можно заключить, что панентеистическая общность христианского и неоплатонического экземпляризма оказывается важнее различий между эманационизмом и креационизмом в вопросе о сотворении мира. Иными словами, родство рассмотренных нами типов экземпляризма оказывается фундаментальнее их различий.

В этом легко убедиться, возвратившись к нашему разделу о метафизике света, в котором мы отмечали, что определенные авторы больше тяготели к пантеизму, в то время как другие — к дуализму. В итоге же оказалось, что между ними не так много различий, как кажется, и все они стремятся прийти к общему знаменателю, сохранив определенное различие между сотворенным и несотворенным светом, но и показав их связь друг с другом.



Еще раз подчеркнем, что нельзя игнорировать очевидные доктринальные различия религиозных традиций. Так, основанное на креационизме христианство будет больше тяготеть к дуализму, в то время как неоплатонизм больше напоминает монистическую метафизику. При принятии гипотезы *sophia perennis* может показаться, что это означает следующее: традиции в разной степени соответствуют истинной метафизике, а значит, какие-то из них оказываются более верными, чем другие. Мы полагаем, что такое суждение совершенно несправедливо, ведь практически любая религиозная традиция полагает в своей основе не только набор высказываний о Боге и мире, но также и некий мистический элемент, выходящий за рамки аналитических возможностей человека. Кроме того, апофатическое богословие, разделяемое и христианами, и неоплатониками, подчеркивает ограничение чисто доктринального аспекта, напоминая о том, что к Абсолюту в строгом смысле неприменимы никакие сделанные нами утверждения. Таким образом, любая традиция содержит в себе всю полноту истины, неизбежно подчеркивая в своей проявленной доктрине лишь некоторые ее образы.

---

### Литература

- Brev.* = “Breviloquium”, in *Bonaventurae Opera omnia*, 5.201–291. Ad Clara Aquas (Quaracchi): Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891.
- Hex.* = “Collationes in Hexaëmeron”, in *Bonaventurae Opera omnia*, 5.329–454. Ad Clara Aquas (Quaracchi): Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891.
- I Sent.* = “In primum librum Sententiarum Petri Lombardi”, in *Bonaventurae Opera omnia*, 1.1–861. Ad Clara Aquas (Quaracchi): Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882–1883.
- II Sent.* = “In secundum librum Sententiarum Petri Lombardi”, in *Bonaventurae Opera omnia*, 2.1–1016. Ad Clara Aquas (Quaracchi): Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1885.
- Itin.* = “Itinerarium mentis in Deum”, in *Bonaventurae Opera omnia*, 5.295–316. Ad Clara Aquas (Quaracchi): Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891.

- Анкерсмит, Ф.Р. (2003), *История и тропология: взлет и падение метафоры*. Пер. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. М.: Прогресс-Традиция.
- Беневич, Г.И. (2014), “Апперцепция полемики Прокла Диадоха с Плотинем о материи и зле в *Corpus Areopagiticum*”, *EINAI* 3.1/2: 309–335.
- Генон, Р. (2004), *Символика креста*. Пер. Т. Фадеевой, Ю. Стефанова. М.: Прогресс-Традиция.
- Генон, Р. (2017), *Заметки об исламском эзотеризме и даосизме. Эзотеризм Данте*. Пер. Т. Любимовой. М.: Беловодье.
- Генон, Р. (2013), *Наука чисел*. Пер. В. Быстрова. СПб.: Владимир Даль.
- Кумарасвами, А.К. (2021), *Метафизика*. Том 2: Погружение. Пер. Е. Захарова. М.: Тотенбург.
- Сидаш, Т.Г. (2004), “Натурфилософия Плотина (часть вторая)”, in Id. (ред.), *Плотин. Эннеады. Третья Эннеада*, 46–90. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Шуон, Ф. (2007), *Очевидность и тайна: избранные труды Фритьофа Шуона*. Пер. А. Уждавинаса. М.: Номос.
- Сабашникова, М.В., пер. (1991), *Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения*. М.: Политиздат.
- Aroux, E. (1854), *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélation d'un catholique sur le Moyen Âge*. Paris: Jules Renouard et Cie.
- Baeumker, C., ed. (1908), “Liber de intelligentiis”, in Id., *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, 1–126. Münster: Aschendorffsche Buchhandlung.
- Baeumker, C., (1924), “Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschriebenen Liber de intelligentiis”, *Miscellanea Francesco Ehrle* 1: 87–102.
- Bougerol, J.G. (1969), “Saint Bonaventure et la Hiérarchie dionysienne”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 36: 131–167.
- Bougerol, J.G. (1969), *Lexique saint Bonaventure*. Paris: Éditions Franciscaines.
- Bowman, L.J. (1975), “The Cosmic Exemplarism of Bonaventure”, *The Journal of Religion* 55.2: 181–198.
- Coomaraswamy, A.K. (1940), *The Nature of Medieval Art*. Boston: Museum of Fine Arts.
- De Bruyne, E. (1946), *Études d'esthétique médiévale*. Brugge: De Tempel.
- Gerken, A. (1970), *La théologie du Verbe: La relation entre l'Incarnation et la Création selon S. Bonaventure*. Paris: Éditions Franciscaines.
- Gilson, E. (1965), *The Philosophy of St. Bonaventure*. Translated by I. Trethowan and F.J. Sheed. Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press.

- Krause, K. Chr. F. (1828), *Vorlesungen über das System der Philosophie*. Göttingen: In Commission der Dieterich'schen Buchhandlung.
- Mazzeo, J. A. (1958), "Light Metaphysics, Dante's *Convivio* and the Letter to Can Grande Della Scala", *Traditio* 14: 191–229.
- Popper K.R. (1972), *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press. Quint, J.; Largier, N., eds. (2002), *Meister Eckhart. Werke I*. Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag.
- Radde-Gallwitz, A. (2009), *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford University Press.
- Rist, J.M. (1964), "Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism", *Hermes* 92.2: 213–225.
- Schuon, F. (1948), *De l'unité transcendante des religions*. Paris: Gallimard.
- Schuon, F. (2004), *The Fullness of God: Frithjof Schuon on Christianity*. Translated by M. Perry et al. Bloomington, IN: World Wisdom.
- Shaefer, A. (1960), "The Position and Function of Man in the Created World according to Bonaventure", *Franciscan Studies* 20.3/4: 261–316.
- Squadroni, I., ed. (1932), "Tractatus de luce Fr. Bartolomaei de Bononia", *Antonianum* 7.4: 201–238, 337–376, 465–487.
- Ware, K. (1977), "The Debate about Palamism", *Eastern Churches Review: A Journal of Eastern Christendom* 9.1/2: 43–63.
- Ware, K. (2004), "God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas", in Ph. Clayton and A. Peacocke (eds.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, 157–168. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Wear, S. K. (2022), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford University Press.
- Zavattero, I. (2022), "At the Origins of Franciscan Exemplarism. Introductory Remarks", *Flumen Sapientiae* 20.8: 9–21.