

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 141.31

А.Б. Абилкаламова

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ДОГМАТИКИ В ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ТРАКТАТАХ СЕВЕРИНА БОЭЦИЯ

Рассматривается лингвистический аспект методологии Боэция, применяемой для решения богословских проблем. В основе этой методологии лежит учение Аристотеля, переработанное в духе неоплатонизма. «Грамматический платонизм», задающий правила предикации в теологии, влечет за собой метафизический платонизм, определяющий философскую интерпретацию христианской догматики.

Ключевые слова: С. Боэций, теологические трактаты, унивокальное, мультивокальное, субстанциальная предикация.

Начиная с раннего Средневековья и до наших дней остается открытым вопрос: был ли Боэций христианином? За исключением теологических трактатов, более ни в одном из его сочинений нет примеров использования христианской тематики. Особое место среди произведений Боэция занимает «Утешение философией». Э. Жильсон видит в нем христианское начало и находит неявную отсылку к Библии. «Все теологические понятия в трактате “Об утешении философией” даны без ссылок на Писание, и в этом нет ничего удивительного, потому что здесь говорит Философия. Отметим, пожалуй, единственный случай в книге III, § 12, где Боэций рассуждает о Высшем благе: “regit cuncta fortiter, suaviterque disponit”. Это, несомненно, цитата из хорошо известного текста “Книги Премудрости” (VIII. 1), на который многократно ссылался св. Августин» [1. С. 111]. Библейский стих говорит о том, что премудрость распространяется от одного конца до другого и все устрояет на пользу (attingit enim a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter). По смыслу это коррелирует с боэциевским высказыванием о высшем благе, которое могущественно правит всем и все располагает сладостно. Но даже если Боэций в такой форме ссылается на Писание, которое, несомненно, является одним из источников «Утешения», вывод о влиянии на него христианских священных текстов неоднозначен.

«Утешение философией» содержит стихи, прозаические диалоги и монологи, ассоциирующиеся в восприятии читателей с самыми разными поэтическими и прозаическими жанрами. «Многочисленные прямые аллюзии и менее очевидные ассоциативные связи с предшествующей литературной традицией создают впечатление осознанного литературного эклектизма» [2. С. 25]. Некоторые строки поэмы из третьей книги «близки по стилю к литургическим гимнам (таким как «Gloria»), с которыми их сближает, в частности, введение союза «ибо» (лат. namque), характерное для доксологии» [Там же.

С. 21]. Но в целом эта поэма и по композиции, и по лексике следует традиции неоплатонической гимнологии.

Именно проникнутое античной мифологической символикой «Утешение» заставляет усомниться в приверженности автора христианской религии. В нем отсутствуют упоминания о вере, которая должна быть главным утешением христианина.

В Средние века не сомневались ни в христианской вере Боэция, ни в авторстве теологических трактатов. Для всего Средневековья они были образцом богословского рассуждения, единственным «научным катехизисом» [3. Р. 173]. Такие средневековые мыслители, как Иоанн Солсберийский и Винсент из Бове, скорее будут сомневаться в аутентичности «Утешения философией».

В XVIII в. на эту проблему взглянули по-новому. Только теологические трактаты не вписываются в систему произведений языческого философа. Нашлось немало доводов в подтверждение этой гипотезы. Во-первых, современники Боэция обходят молчанием теологические трактаты. Во-вторых, сам Боэций был представителем греко-романской философии, интересы которой никогда не совпадали с интересами христианства. Наконец, в «Утешении философией» – его последнем слове – «нет абсолютно ничего, соответствующего принципам христианского вероучения» [Там же. Р. 174]. Возражения основывались на том, что влиятельные римские фамилии, к которым принадлежали и Аниции, были христианами хотя бы только в силу традиции.

Спор продолжался до тех пор, пока в 1877 г. не был опубликован найденный А. Холдером фрагмент из письма Кассиодора, в котором говорится о том, что Боэций «написал книгу о Святой Троице, а также несколько глав по догматике (*capita quaedam dogmatica*) и книгу против Нестория» (цит. по [4. С. 327]).

Все это время спор ведется так, как будто для самого Боэция вопрос о вере был принципиальным. Такое допущение не согласуется с представлением об античных истоках его философского мировоззрения. Античная философия никогда не придавала большого значения догматике, интерпретация мифологической символики служила философским целям. Для античного философа было важно не придерживаться установленного мнения о Боге, а понимать божественные законы, стремиться к благу. Бесспорно, акт принятия веры имел социальный и морально-этический смысл во времена гонений на христианство. Но в эпоху Боэция, когда христианами становились, отдавая дань семейной традиции, для практической философии это уже ничего не значило. Можно сказать, что Боэций являлся христианином лишь в той мере, в какой это согласовывалось с его философией. Что же касается теологических трактатов, то вопрос заключается в следующем: соответствует ли эта философская интерпретация догматики основам христианского вероучения?

В трактате «О Троице» (*Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii*) для решения тринитарной проблемы Боэций использует формальные приемы и концептуальный аппарат античной диалектики. К подобным методам прибегали и первые апологеты, и Августин Аврелий в своей книге «О Троице». При этом христианская апологетика соединяет догматику и философию так, как если бы «христианство предлагало новое решение проблем, поставленных самими философами» [1. С. 15]. Юстин, например, объясняет свое обращение в христианство тем, «что только эта философия надежна и полезна»

[Там же]. Но если апологеты используют философский инструментарий для обоснования религиозной догматики, то Боэцию догмат служит средством конституирования философских концептов.

Догмат о единстве Троицы рассматривается в логико-лингвистическом аспекте. «Говорят: Отец Бог, Сын Бог, Святой Дух Бог; следовательно, Отец, Сын, Святой Дух – один, а не три Бога» [5. Col. 1249C]. Для того чтобы истолковать это выражение, Боэций исследует логическую и лингвистическую возможность подобных высказываний. Он устанавливает три способа утверждения тождественного (*idem*): «во-первых, по роду: так, например, человек – то же самое, что и лошадь, поскольку у обоих один и тот же род – животное. Во-вторых, по виду: так, Катон – то же, что и Цицерон, поскольку оба по виду люди. В-третьих, по числу, как, например, Туллий и Цицерон – числом ведь он один» [6. С. 146].

Боэций в своем анализе использует понятия унивокального и мультивокального, детально разработанные в комментариях к «Категориям» Аристотеля. Унивокальным (у Аристотеля – соименным) называется «то, у чего общее имя и соответствующий имени смысл (*ratio*) субстанции один и тот же» [7. С. 126]. «Животное» сказывается о человеке и лошади посредством унивокальной предикации: «оба ведь могут быть названы животными и оба связаны одним определением (действительно, и животное – субстанция одушевленная, чувствующая, и человек также субстанция одушевленная, чувствующая)» [Там же]. Таким же способом «человек» сказывается о Катоне и Цицероне: «вторые субстанции, сказываясь о своих субъектах, то есть о первых субстанциях, сказываются унивокально» [Там же. С. 129]. К ним применимо и одно имя, и одно определение: субстанция разумная, смертная. Но если в первом случае определение дается от общего имени (*nomen commune*), то во втором – от одиночного имени (*unum nomen*), т.е. имени последнего вида. Здесь также можно усмотреть противопоставление имен собственных (*proprium nomen*), называющих «одно лицо и одну субстанцию», и имен нарицательных (*nomen appellativum*), обозначающих «определенную субстанцию» [8. Coll. 0424C – 0424D].

Последний пример демонстрирует то, что Боэций называет мультивокальным (*multivoca*). «Мультивокальное – то, у чего много имен и одно определение, например, круглый щит (*clipeus*) и прямоугольный щит (*scutum*), или Марк Порций Катон: ведь столь многими именами обозначается одна подлежащая вещь» [7. С. 127]. По сути, это – не предикация, а – идентификация, в которой устанавливается эквивалентность имен, относящихся к одному и тому же объекту: Туллий – это Цицерон.

Эти три примера объединяет то, что они являются утверждениями тождества. Значение тождества выражает связка «есть», так называемое дефинициальное «есть». Если «есть» опущено, предложение воспринимается как эллипсис. Очевидно, Боэций рассматривает догмат «Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой» не как цепочку именных предложений, а как такую же связочную конструкцию: Отец [есть] Бог, Сын [есть] Бог, Дух Святой [есть] Бог. В таком случае «есть» играет очень важную роль, ведь от его смысла зависит интерпретация всего положения. Поэтому прежде чем приступить к даль-

нейшему анализу трактата, кратко рассмотрим теорию связи, изложенную Боэцием в комментарии на «Об истолковании» Аристотеля.

Глагол «есть» – это глагол как таковой; он является конститутивным элементом любого высказывания. В этом пункте Боэций прямо следует Аристотелю. Помимо предложений, которые содержат глагол «есть», в языке имеются предложения, «в которых мы не можем предиктировать с глаголом «есть», например когда мы говорим «человек гуляет», «человек бежит». Но между ними нет никакой разницы, говорит ли кто-нибудь так, как [обычно] говорится, т.е. «человек гуляет», «человек бежит», или предиктирует с глаголом «есть», поскольку сказать «человек есть гуляющий», «человек есть бегающий» – значит сказать то же самое» [8. Col. 0348D].

В отличие от Аристотеля Боэций рассматривает «есть» как предикат. В предложении «человек есть справедливый» имеется «один субъект и два предиката»: «мы говорим «est justus homo», «est» и «justus» – предикаты, «homo» же – субъект». Эти предикаты сказываются универсальнее субъекта, «ведь может быть справедливым и тот, кто человеком не является, как, например, Бог, с другой стороны, может просто «быть» и то, что не есть человек» [Там же. Coll. 0343B – 0343D].

Глагол «есть», с точки зрения Боэция, «всегда показывает некое соединение, либо, если ставится просто, с теми вещами, которые суть, либо с другими вещами через причастность. Когда я говорю «Сократ есть», я говорю, что Сократ есть нечто среди тех, которые суть, и с теми вещами, которые суть, соединяю Сократа. Если же я скажу «Сократ есть философ», то тем самым я скажу, что Сократ причастен философии» [Там же. Coll. 0433A – 0433B]. Таким образом, глагол бытия принимает грамматическое значение связи в экзистенциальных предложениях, а связка приобретает экзистенциальный смысл в предикатных предложениях. «Есть» имеет значение только в контексте высказывания, одно «есть» не обозначает ни истину, ни ложь, и поэтому «совершенно ничего не обозначает» [Там же. Col. 0433B].

Вернемся к анализу догмата. Если положение о единстве Троицы понимается как идентификация, то «Отец», «Сын» и «Святой Дух», подобно именам собственным, сказываются о Боге мультивокально. В таком случае троекратное именование Бога является «повторением одного и того же, а не перечислением разного... Однако, – продолжает Боэций, – мы произносим “Отец”, “Сын” и “Святой Дух” совсем не так, как [равноправные синонимичные названия] какой-нибудь многоименной вещи. Ибо клинок и кинжал – это одно и то же (*idem*) и то же самое (*ipse*); а Отец, Сын и Святой Дух – это хоть и одно и то же, но не то же самое» [6. С. 150].

Оставляя открытым вопрос об идентификации, Боэций переходит к исследованию того, «каким образом что-либо высказывается (*praedicatur*) о Боге?» [Там же]. Здесь возникает апория. Если предикат сказывается универсальнее субъекта, то между ними устанавливаются отношения причастности. Значит, если мы говорим «Бог справедлив», Бог становится причастен справедливости, нуждаясь в ней для того, чтобы быть справедливым.

Боэций решает эту апорию с помощью принципа «*substantia ultra substantiam*». Когда мы говорим «Бог», хотя нам кажется, что мы обозначаем субстанцию, но это такая субстанция, которая находится за пределами суб-

станции (*sit ultra substantiam*). А когда говорим «справедливый», хотя мы и обозначаем его качество, но не как акциденцию, а как то, что было бы субстанцией (*non accidentem, sed eam quae sit substantia*) и было бы за пределами субстанции (*ultra substantiam*). Ибо в Боге не разделено то, что он «есть», и то, что он «есть справедливый», поскольку быть Богом то же самое, что быть справедливым (*idem est esse Deo quod justo*) [5. Col. 1252B].

А. Тиссеранд полагает, что в предикации применительно к Богу субъект и предикат взаимнообратимы. Это отличает ее от любой другой предикации. Например, «человек» и «справедливый» – не одно и то же. Человек может быть справедливым, но «справедливый» не сводится к человеку, остается для него просто качеством, которое не может его определять. Напротив, «Бог» и «справедливый» – это одно и то же, субъект и определение взаимно исчерпываются [9. Р. 131]. Однако если определение дается от общего имени, а не от одиночного, то оно не обращается. Такое объяснение не решает апорию, а скорее игнорирует ее.

Для того чтобы понять принцип «*substantia ultra substantiam*», рассмотрим особенности предикации применительно к Богу. В ней нет субъекта. Субъектом теологической предикации должен быть «Бог», но божественная субстанция не может служить подлежащим: «ведь она – [чистая] форма, а формы не могут быть подлежащими» [6. С. 148]. Можно ли трактовать онтологический субъект как грамматический? Боэций исходит из идеи соответствия имен вещам. «Поскольку вещи всегда связаны со своим знаком, то что бы ни происходило в вещах, это же можно обнаружить и относительно имен вещей» [7. С. 123]. Говоря о первых именах вещей, звуках, обозначающих вещи в том, что они суть обозначающие (*voces significativae rerum in eo quod significantes sunt*), Боэций перифразирует выражение *in eo quod est*, которое обыкновенно используется им в логических и теологических трактатах для того, чтобы выразить *quid est*, сущность, чтойность. Здесь оно выражает соединенность (*conjunctio*) слова и вещи. Обозначение – это чтойность слова и выражение самой вещи. Этому не противоречит различие языков, «соответствие слова вещи находится по ту сторону конвенций, и это соответствие есть сущность имени» [9. Р. 126]. Логическая структура предложения тем более не может быть относительной. Она соответствует структуре вещи, поэтому отсутствие субъекта должно отразиться на форме высказывания. Если отнять у вещи-высказывания субъект-субстанцию, форма «S есть Р» превратится в «есть Р», предикатное предложение – в экзистенциальное. Экзистенциальное предложение не является предикацией, поэтому вопрос об обратимости снимается.

Функцию подлежащего берет на себя предикат. Для этой роли пригодны только «субстанциальные» предикаты, а именно предикаты, относящиеся к категориям субстанции, качества и количества. Эти категории «в том, в чем они находятся, составляют само бытие, которое сказывается» (*ipsum esse faciunt quod dicitur*) [5. Col. 1252B]. Они отличаются от прочих категорий предикатов именно своей способностью, соединяясь с глаголом бытия, образовывать законченное (*perfectum*) высказывание, т.е. высказывание, состоящее из имени и глагола.

Особый смысл приобретает глагол-связка «est». Мы видели, что значение соединения усматривается Боэцием в экзистенциальных предложениях, а значение бытия привносится в предикативные структуры. Очевидно, что на лингвистическую теорию Боэция оказала влияние неоплатоническая концепция, согласно которой «быть» значит то же, что «быть единым». В теологическом высказывании, где нет и не может быть субъекта, именно «est» выражает смысл того, что называется «привычным для всех именем – Бог» [6. С. 247]. «Грамматический платонизм» переходит в платонизм метафизический. «Бог» – квазисубъект, а «est» – дальше, за, за пределами субстанции (*ultra substantiam*). Но само по себе «est» не обозначает вещь, не указывает на реальную субстанцию, поэтому оно обретает смысл только тогда, когда выступает соединенно и связано (*conjuncte atque copulate*) с субстанциальными предикатами. Поэтому Боэций говорит, что божественная субстанция есть форма без материи, и по этой причине – одно «есть» и то, что есть (*divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est, et id quod est*) [5. Col. 1250C]. «То, что есть» – это субстанциальный предикат, который в высказывании о Боге понимается как универсальная сущность.

Таким образом, смысл теологического высказывания состоит в утверждении универсального бытия божественных предикатов. Они постигаются «соединенно и связано» с божественным есть-бытием. Этим они отличаются от того общего, которое рассудок получает при помощи абстрагирования, и в то же время они не могут быть истолкованы только как идеи Бога, существующие в его уме, поскольку одно «есть» совершенно ничего не означает. Бытие Бога высказывается через его предикаты. Это – справедливое, великое, благое бытие.

Множественность божественных атрибутов не противоречит самотождественности Единого Бога. В «Утешении философией» в связи с разработкой этической проблематики эта самотождественность предстает как блаженство. Блаженство есть высшее благо (*summum bonum*). «Оно с необходимостью является одновременно достатком, могуществом, славой, уважением, удовольствием: названия их различны, но по сущности своей они нисколько не различаются... Когда эти вещи отличаются одна от другой, они не суть блага, когда же они соединяются воедино, то становятся благом, и не в единстве ли заключено их благо?» [6. С. 236–243]. Боэций убежден в том, что благо и единство – одно и то же, и в том, что все существующее «до тех пор лишь продолжается и существует, пока является единым» [Там же. С. 243]. Теология, эксплицитно выраженная в «Утешении философией», присутствует в трактате имплицитно на лингвистическом уровне. «Грамматический платонизм», задающий правила предикации в теологии, влечет за собой метафизический платонизм, определяющий философскую интерпретацию христианской догматики.

Тогда какой смысл может иметь положение о единстве Троицы, в котором вместо субстанциальных предикатов стоят сказуемые отношения?

Категорию отношения, *relatio*, Боэций чаще называет *ad aliquid*, слово в слово переводя аристотелевское *πρός τι*. В языке эта категория представлена прилагательными в сравнительной степени и наречиями, нуждающимися в дополнении. «Больше», «вдвое», «вполовину» являются относительными по самой форме. Аристотель включает в эту категорию также относительное по определению, например «раб» и «господин». Относительное по форме не

способно составить завершённого высказывания с глаголом «есть», поэтому Боэций заявляет: *ad aliquid* никоим образом не может предикцироваться, ибо субстанция в высказывании о Боге не есть настоящая субстанция, но сверх субстанции (*ad aliquid vero omnino non potest praedicari; nam substantia in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam*) [5. Col. 1252A].

Сказуемые, относительные по определению, а к таковым относятся «Отец» и «Сын», могут образовать с глаголом «есть» предложение, но оно не будет выражать законченную мысль. Эти сказуемые не способны предикцироваться субстанциально, поскольку отношение «состоит не в том, что есть бытие (*quod est esse*), а в том, как [вещь] выступает (*quod est se habere*) в каком-либо сравнении» [6. С. 155]. Поэтому о Боге нельзя сказать, что Он стал Отцом. «Он никогда не начинал быть Отцом (*esse... Pater*), потому что, хотя произведение Сына для Него и субстанциальное [свойство], тем не менее предикация Отца для него относительна» [Там же]. Но если «произведение Сына» (*productio Filii*) – это субстанциальное сказуемое, значит Богу-Сыну оно также должно быть присуще. Ведь по своим субстанциальным свойствам Сын не отличается от Отца: «и Отец, и Сын, и Святой Дух – один и тот же Бог, тот же справедливый, тот же благой, тот же великий; один и тот же во всем, что может быть высказано о Нем сообразно Ему самому» [Там же. С. 156]. Но Богу-Сыну невозможно приписать произведение Сына, если действительно сохраняется различие в отношениях. Предикация сводится к идентификации. «Отец», «Сын», «Святой Дух» могут рассматриваться только как собственные имена одной единственной вещи, «повторение единиц в исчисляемых вещах не во всех случаях дает множество. Поэтому из трех вполне правомерно (*idonee*) составила единица» [Там же]. Боэций заканчивает тем же выводом, который он сделал, исследуя возможность мультивокальных наименований. Понимаются ли сказуемые отношения в качестве собственных имен или же они полностью лишаются своего содержания, как «отец» – «произведения сына», интерпретация Боэция не соответствует основам христианского вероучения. Концептуализация догматики служит для него средством утверждения собственных философских позиций.

Литература

1. Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004. 678 с.
2. Матюшина И.Г. Боэций и король Альфред: поэзия и проза // Стих и проза в европейских литературах Средних веков и Возрождения. М., 2006. 277 с.
3. Lambert M. Nouveaux éléments pour une étude de l'authenticité boécienne des *Opuscula Sacra* // *Boèce ou la chaîne des savoirs*. Paris, 2003. P. 171–191.
4. Майоров Г.Г. Судьба и дело Боэция. // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 315–413.
5. Boethius. *Quomodo Trinitas Unus Deus Ac Non Tres Dii* // Migne J.P. *Patrologia Latina*. Vol. 64. Paris, 1847. Coll. 1247–1256A.
6. Боэций. Утешение «философией» и другие трактаты. М., 1990. 414 с.
7. Боэций. Комментарий к «Категориям» Аристотеля // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья: В 2 т. Т. 1. СПб., 2001. С. 120–160.
8. Boethius. In *Librum Aristotelis De Interpretatione Libri Duo* // Migne J.P. *Patrologia Latina*. Vol. 64. Paris, 1847. Coll. 0293–0640A.
9. Tisserand A. *Pars theologica: logique et théologique chez Boèce*. Paris, 2008. 480 p.