

ДМИТРИЙ ФЕДЧУК*

ПОЗНАНИЕ КОНЕЧНЫМ ИНТЕЛЛЕКТОМ ВЕСКОНЕЧНОЙ СУЩНОСТИ БОГА У МОИСЕЯ МАЙМОНИДА И ФОМА АКВИНСКОГО**

Получено: 19.05.2025. Рецензировано: 23.06.2025. Принято: 06.08.2025.

Аннотация: Попытка мышления бесконечной сущности Первого Начала имела место во всех монотеистических традициях. Историко-философский интерес вызывает сопоставление подхода к теоретическому схватыванию интеллектом Бога у Моисея Маймонида и Фомы Аквинского. Близкие по целевой причине, две концепции различались содержательно, формально. Маймонид обосновывает свой запрет на предикацию Творцу сущностных атрибутов посредством указания на недопустимость внесения разумом множественности в Его абсолютное единство. Фома же разворачивает концепцию, позволяющую мыслить бесконечное сущее без ущерба его онтологической простоте, но при этом такое сущее становится доступным мышлению без привнесения тех тавтологий, в которые впадает метафизика и теология Маймонида, когда повторяет одинаковые формулировки природы Единого, по смыслу близкие к тексту Торы. Другие же варианты речи о Первом у Маймонида запрещены, ибо они ограничивают Бога, потому что нарушают высшую простоту сущности Первоначала, когда разум предсказывает множественные атрибуты постигаемой им природе Всевышнего. Именно продумывание Аквином смыслов *esse* позволило философски обосновать познание Бога по аналогии. Ведь бытие Первой причины и бытие конечной вещи суть разноприродные модусы экзистенции. Однако мы мыслим различные виды существования, подразумевая при этом, что смысл бытия Первой Причины нам доступен лишь в очень приблизительном модусе понимания: человеческий интеллект схватывает *esse* как сущность самого Творца через его соотнесение с бытием конечных вещей — аналогически. Максимальное не имеет границы и поэтому недоступно рассудочному мышлению в полноте своей чуждости, однако мышление удовлетворяется неполным пониманием сущностных свойств Первого начала.

Ключевые слова: божественный атрибут, бытие, Первая Причина, *esse*, аналогия, Маймонид, Фома Аквинский.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-127-151.

*Федчук Дмитрий Аркадьевич, д. филос. н., доцент, профессор, Институт философии человека РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург), Институт теологии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург), fedchukd@list.ru, ORCID: 0000-0003-4784-1512.

**© Федчук, Д. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда в рамках проекта № 24-18-00479.

ВВЕДЕНИЕ

Генезис европейской философской мысли однозначно показывает, что она была европейской лишь до некоторой степени. Конечно, метафизика началась в Древней Греции, считающейся колыбелью западной культуры, однако после крушения Римской империи и расселения новых народов на ее бывшей территории античная культура, как мы хорошо помним, приходит в упадок, а позже и в забвение: очень многое из литературы и науки утрачено, а новое еще только предстоит создать. Однако активное философское воссоздание античной мысли и разработка собственной философии европейцами начнутся не раньше XII в., в то время как на Ближнем Востоке уже с IX столетия ведется глубокое изучение древнегреческих философов — в первую очередь Платона и Аристотеля (но последнего знали гораздо лучше) — и инкорпорирование аристотелизма с платонизмом в догматический контекст исламской и иудейской мысли, составлявшей общее мировоззрение людей той эпохи. До XII в. евреи и арабы успеют в метафизике достаточно много, хотя их философию нельзя считать полностью оригинальной по причине ее концептуальной укорененности в философии греческой. Такие мыслители, как аль-Фараби, Ибн Сина (Авиценна), Ибн Рушд (Аверроэс), Моисей Маймонид, предлагали, с одной стороны, собственные варианты герменевтики перипатетизма, а с другой — оригинальные метафизические учения, представлявшие собой синтез рациональной философии с соответствующей монотеистической теологией. Надо сказать, что названные философы во многом преуспели, ибо они сформулировали на несколько веков вперед те сложные вопросы научного характера, которые будут детально продумываться в европейской схоластике и философии XVII в. ее выдающимися представителями (Декартом, Спинозой, Мальбраншем, Лейбницем). Ближневосточные интеллектуалы фактически рассуждают о том же, что и древние греки: что собой представляет сущее как таковое и какова первая причина бытия сущего, универсума. У арабов и евреев уже имелся предварительный ответ на последний вопрос: первая причина бытия мира есть Бог. Следовательно, задачей философской теологии становится экспликация сущности Первого Сущего. В силу бесконечности последнего артикуляция логоса сущности такого Сущего вызывала бесконечные трудности. Одним из центральных вопросов средневековой мысли был следующий: обладаем ли мы правом и возможностью предиктировать Богу какие-либо свойства, совершенства, не умаляя при этом Его природы? Моисей Маймонид дал на него ответы в

XII в., когда западноевропейские философы еще не углубились именно в философскую рефлексию над ним (богословская к тому моменту, безусловно, существовала). Они обратятся к проблеме именования Бога в XIII в., уже прочитав и Авиценну, и Аверроэса, и Маймонида. Схоласты, в том числе и Фома Аквинский, не просто изучат соответствующие тексты, но и предложат собственный вариант ответа на вопрос о божественных именах, опираясь не только на христианское латинское и греческое богословие, но и на исламскую рациональную теологию и иудейскую теолого-философскую мысль.

Вначале я бы хотел привести некоторые общие соображения чисто технического характера и сформулировать проблему как таковую. Подступая к ней все ближе и ближе, мы оказываемся в сердце естественной теологии как философской науки о познании Бога. Именно философской, поскольку здесь содержится претензия на доступ к сущности Первого начала через *lumen naturale*, естественный свет данной нам от рождения познавательной способности. Кроме того, рефлексия претендует и на мышление бесконечности, что сопряжено с особыми трудностями как чисто теологического характера — несовершенная тварь не имеет права претендовать на знание о Творце в несовершенных терминах, — так и философского, а именно: каким способом, с опорой на какой познавательный модус бесконечное начало может быть схвачено ограниченным умом, и без того постоянно ошибающимся в познании тварных вещей? Научная традиция с античности до Средневековья испытывала колоссальные проблемы с мышлением бесконечного. Но в данном случае речь идет даже не о бесконечной величине, а о сущем, чью природу можно эксплицировать лишь на языке неколичественных характеристик, то есть описывать его скорее согласно величине интенсивности его совершенств. Ведь Бог бестелесен, поэтому бесконечная природа Творца не представима количественным способом: под категорию количества подпадают только сущие материальные.

Однако как понимать познание в этом случае? Должно ли мышление претендовать на понятийное мышление бесконечности? В рамках средневекового перипатетизма очевидно, что нет. Понятие есть форма, причем в двух значениях: *forma formans* (форма формирующая) и *forma formata* (форма сформированная). Во второй схоластике эту дистинкцию зафиксировали в терминах *conceptus formalis* и *conceptus obiectivus*

(Suárez, 1960: 360–373)¹. Формальное понятие — это акт интеллекта, которым полагается объективное понятие как интенция, смысл. Бог не может быть предметом *conceptus obiectivus*, ибо последнее представляет собой то, что положено чем-то иным как зависящее от этого иного, а Бог абсолютен и ни с чем не связан; но можно ли признать Бога формой, соответствующей ее активному значению — форме формирующей? В этом случае ответ затруднителен. Первое начало — активное, действующее, а значит, дающее формы. Но чтобы схватить Первую *forma formans* в конечном акте знания, человеческий ум обязан стать изоморфным интеллекту Творца, он обязан уподобиться Ему собственным актом мышления. Должен уподобиться, но не стать тождественным. Вот из признания такой возможности или запрета ее вытекают две позиции, рассматриваемые ниже. Одна позиция признает возможность уподобления, и в ней речь идет о познании и именовании Бога по аналогии; другая категорически не допускает этого. Первая точка зрения принадлежит Аквинату, вторая — Моисею Маймониду. Причем Фома, живший на век позже Рамбама² и в ряде других тем зависевший от его взглядов, тут отказывается соглашаться с ним.

1. МАЙМОНИД О ЗАПРЕТЕ ИМЕНОВАНИЯ БОГА

Аргументы против наложения имен на Творца Маймонид формулирует в первой части «Путеводителя растерянных» (Маймонид, Шнейдер, 2003: 239–324)³. Он отвергает любые атрибуты в Боге (за исключением атрибутов действия), поскольку каждый вносит множественность в Единого. Рассмотрим несколько доводов Маймонида, показывающих невозможность именования Бога.

- (a) Не может существовать среднего между противоположностями: сущим и не-сущим, тождественностью и нетождественностью и т. п. Атрибут подпадает под одну из десяти категорий Аристотеля: сущности, когда он «тождествен субъекту предикации», либо акциденции, когда не тождествен. Если же предикцируемое

¹О дистинкции между формальным и объективным понятиями подробно написано у Франсиско Суареса во втором рассуждении, посвященном понятию сущего, трактата «Disputationes metaphysicae» (русский перевод: Суарес, Вдовина, 2007: 293–307).

²«Рамбам» — акроним имени «Рабби Моше бен Маймон».

³Атрибуции имен Богу посвящено немало в первой части трактата: главы 50–61, 68.

свойство имеет место в Вечном Сущем, то оно будет тоже вечным; стало быть, окажется несколько вечных — что абсурдно⁴.

- (б) Лишенный множественности Бог не должен иметь каких-либо свойств — ни сущностных, ни акцидентальных. Соотносительные качества в равной мере Ему не должны приписываться, считает Маймонид, ибо ставят Высшее сущее в отношение зависимости, пусть даже последняя будет наименьшей из возможных.
- (в) Если Творец и способен пребывать в отношении, то лишь с сотворенным Им, однако между тварью и ее причиной бытия нет основы для появления отношения: соотносимые должны принадлежать общему виду, который отсутствует для Бога и вещей, поскольку они абсолютно инаковые, разноприродные сущие. Ведь нет никакого отношения, например, между бледным и горячим.

Единственные допустимые свойства в Боге есть атрибуты действий, происходящих из одного динамического центра единства — единой простой сущности, каковая представляет собой силу мыслящего ума, абсолютно единого. Известные из священных книг свойства Бога суть либо модусы Его действия, либо абсолютные совершенства, рассуждает Рамбам. Виды отношения Творца к творению представляют собой именно действия, основывающиеся на воле Бога и не происходящие из его сущности (Маймонид, Шнейдер, 2003: 261). Когда Творец осуществляет акты, то он не создает собственную природу, как было бы, если бы утверждалось, что действия Единого ей принадлежат. Логика рассуждения очевидна: действия входят в сущность Бога; Он действует, ибо обладает волей; следовательно, когда Он действует, то создает свою сущность. Однако это умозаключение ложное, и одна сущность способна быть причиной разных отличающихся от нее актов. Как позже станут писать христианские схоласты, Бог не может быть собственной действующей причиной бытия, Он не должен сам себя конституировать, так как находился бы одновременно и в потенции — в качестве причиняемого, и в акте — как причиняющий.

Таким образом, с точки зрения Рамбама, божественные желания, повеления и запрещения не относятся к сущностным характеристикам. Замечу, что Маймонид на страницах «Путеводителя...» вступает в полемику с некоторыми мутакаллимами — представителями исламского

⁴От греков до философии Средневековья считалось, что актуально наличных бесконечных сущих не может быть более одного, так как несколько бесконечностей друг друга ограничивали бы.

калама, считавшими, что Бог создает себя через атрибуты (Маймонид, Шнейдер, 2003: 262, прим. 15)⁵. Таким образом, могущество и воля рассматриваются как атрибуты не сущностные, а соотносительные, то есть в связи с изменяющимися отношениями между Богом и творениями. Речь идет о том, что Он — могущий сотворить творимое и волящий сделать сущее сущим именно в том виде, в каком создал его, и что Он знает то, что он сделал (там же: 265). Это подразумевает, что в природе Творца нет отличающихся друг от друга дополнительных аспектов, одним из которых он желает, другим создает, третьим знает и т. д., а его природа едина и проста.

Со слов Рабама, Бог лично заявляет Моисею о непостижимости Его сущности такой, какая она есть, но при этом Создатель обещает даровать пророку познание божественных атрибутов (там же: 266). Знать Бога — значит ничего не знать о Его природе. В этом случае познание в глазах Моисея выглядит как подражание Первой причине через следование ее деяниям. Знание божественных характеристик отсылает конечный интеллект к путям Творца, о которых идет речь в Торе, где Иегова обещает провести перед Моисеем «всю славу Его» (Исх. 33:19). В этом месте Писания Творец дает понять в форме метафоры, что смотреть на Его лицо человеку невозможно, и есть один лишь выход — глядеть вслед. Тогда человек переходит от познания бесконечного начала к подражанию ему. Отказ от дискурсивного знания выглядит как необходимое следствие претензии на схватывание умом божественной природы. Так происходит приобщение к единому и абсолютно простому. Подражание представляет одну из 613 заповедей Торы. *Imitatio Dei* выглядит уподоблением человека в своих поступках благим деяниям Творца, атрибутируемым Ему возвышенным качествам. Метафорическое именование Бога Милосердным, Долготерпеливым, Справедливым и проч. указывает верующему на то, что он должен идти в жизни именно этими стезями, каковые суть пути уподобления. Метафоры описания Бога на языке людей формируют представления о Нем как о совершенном сущем. Маймонид в «Книге Заповедей» утверждает, что подобные дескрипции предстают в качестве нравственного идеала, а он и есть образец. Через подражание атрибутам действия человек

⁵В известной книге Вольфсона конкретно этому посвящен раздел, см.: Wolfson, 1976: 143–146. В мусульманской философии и теологии (мутазилиты, мутакаллимы) имела место большая полемика по этой теме, подробно изложенная там же (ibid.: 112–204). О влиянии мутакаллимов на еврейскую рационалистическую теологию можно прочитать также в: Сират, Баскакова, 2003: 98.

совершенствует форму собственного этоса и становится способным к более высокому виду познания — интеллектуальному постижению Бога (Маймонид, Шнейдер, 2003: 275–276). М. А. Шнейдер, комментатор перевода на русский, пишет, ссылаясь на Маймонида, что подражание божественным актам становится внутренней формой души, обеспечивающей продолжение познания, энтелехией «образа Божьего». Образцом подобного образа жизни служит Моисей, который способен был заботиться о нуждах своего народа и управлять им, не отвлекаясь мыслью от созерцания Творца⁶.

Шломо Пинес в статье, посвященной ограниченности человеческого познания (Пинес, Копелян, 2017: 190–229), обсуждает отношение к возможности познания атрибутов Бога у нескольких еврейских средневековых авторов. Они много, как известно, читали аль-Фараби, Авиценну и Аверроэса. Первый из них отрицал бессмертие души на том основании, что если бы конечная субстанция была способна к постижению изначально нематериальных форм, а именно полностью отделенных от материи, то в силу того, что абстрактные формы вечны и неизменны, конечная познающая субстанция — душа — через акт познания была бы способна приобщиться к вневременному, вечному, а «природа возможного стала бы природой необходимого». Но это нельзя признать, по мнению аль-Фараби, поэтому людям недоступен высший вид знания, исключаящий опору на чувственность. Под абстрактными формами аль-Фараби понимает Бога и ангелов. Следовательно, человеку недоступно знание о них (там же: 194–195). Авиценна и Аверроэс занимали противоположную позицию. Аль-Фараби большинство арабских мыслителей критиковало. Ибн Баджа⁷ предлагал вариант истолкования деятельности мышления, близкий к более распространенным концепциям. Знание конечного ума связано по необходимости с перцептами чувственности, но, когда последние становятся умопостигаемыми объектами, они претерпевают трансформацию и уже не имеют отношения к материи и чувственно воспринимаемым вещам. То есть разум познает чистые формы (там же: 195–198). Соответственно, возникал вопрос о том, сохраняется ли знание абстрактных форм интеллектом после смерти тела. Позже, в первой

⁶См. Маймонид, Шнейдер, 2003: 274.

⁷Ибн Баджа (кон. XI в. – 1139) — арабо-мусульманский философ, врач, поэт и государственный деятель. Основатель западно-мусульманского перипатетизма (Андалусия). Жил в Сарагосе, Севилье, Гренаде и Фесе. Основная часть из дошедших до нас трудов представляет собой комментарии к естественнонаучным и логическим работам Аристотеля.

половине XIV в., Герсонид даст положительный ответ⁸. Позиция же Маймонида куда менее определенная.

В научной литературе по вопросу об атрибуции имен Творцу пишут в целом в одном ключе. Маймонид защищает единство Бога, исключая при этом любые попытки внесения сложности, а значит и множественности, в его сущность. Как пишет Т. М. Рудавский (Rudavsky, 2010: 28–48), Маймонид пользуется методом библейского аллегорического толкования, введенным Филоном Александрийским, а позже унаследованным стоиками. Он намекает на этот герменевтический принцип в «Мишне Тора», а в «Путеводителе» использует его уже активно, чтобы исключить какой-либо антропоморфизм в понимании Бога, часто возникающий при буквальном прочтении библейских текстов. Последнее необходимо заменить на метафорическое. Но метафорическое истолкование предполагает «физическое описание» Бога, что связано с атрибуцией ему эмоций (ibid.: 38). Цель Рамбама — проанализировать отрывки из Торы таким образом, чтобы исключить физические и антропоморфические свойства из сущности Творца. Для этого требуется переосмыслить и классические философские понятия — например, понятие формы, которое содержит физические коннотации, отсылающие к материальному объекту, с точки зрения Маймонида.

Согласно Рудавскому, Рамбам разделяет атрибуты на 3 группы: (1) включающие позитивные предикаты и предикаты действий, связанных с актами конечных сущих; (2) сущностные (абсолютно простые) предикаты Бога — могущество, мудрость, жизнь, воля; (3) описывающие либо действия Бога, либо негативные атрибуты. Описание Бога через позитивные предикаты «приводит к парадоксальному результату — отдалению от Бога в познании». Только сущностные предикаты допустимо применять к Создателю (ibid.: 39).

Предикаты связи (*relation*) в равной мере Маймонидом запрещаются. Однако как тогда быть с тем фактом, что Бог как Творец должен находиться в отношении с творением, ибо Он всезнающий и провидящий (ibid.: 41)? Ряд исследователей предложили так называемое слабое прочтение Маймонида. Чарльз Манекин советует переводить термин *nisbah* в значении «пропорция» или «соотношение», но не как «связь»,

⁸Леви бен Гершом (Леви бен Герсон, Лев Герсонид, Ралбар) — средневековый еврейский теолог и философ, аристотелик, рационалист. Главный его труд называется «Войны Господа».

поскольку не существует каких-либо пропорций, в смысле внешних стандартов, для сравнения Бога и человека (Manekin, 2005). Но Рудаковский не согласен с подобным истолкованием.

Присущие Богу атрибуты, пишет Рудаковский, принадлежат к сущности Творца, а не к действиям его. Маймонид отвергал позицию арабских философов, утверждавших, что всеведение, всемогущество, жизнь и воля относятся к сущности Бога и отличаются от отдельных действий. Ведь указанные четыре предиката возникают лишь из связи между Богом и творением. Следовательно, атрибуция их Первому Существу никоим образом не разрушает Его единства, потому что не касается его сущности. Бог в себе остается единым и простым.

Проводя дистинкции между предикатами, Рамбам обращается к традиционной классификации между унивокальными, эквивокальными терминами и амфиболиями. Амфиболия есть отношение аналогии, когда один термин применяется к нескольким объектам на том основании, что между ними имеется нечто общее, но не входящее в сущность каждого из объектов. То есть существуют, например, две вещи, между которыми устанавливается подобие на основе отношения их к одному и тому понятию. При этом данное понятие не является сущностным элементом каждой из них, а добавлено к вещам акцидентально (Rudavsky, 2010: 43). Так вот, божественные атрибуты не могут быть ни амфиболиями, ни унивокальными понятиями на том основании, что между Богом и человеком нет ничего общего. Следовательно, сказывающиеся о Творце атрибуты суть эквивокальные термины, к которым относятся «жизнь», «всемогущество», «всеведение» и «воля».

Рудаковский комментирует точку зрения Маймонида в связи с позицией Аквината весьма кратко. Теория божественных имен Фомы Аквинского возникла как ответ на точку зрения Рабби Моисея: предикаты совершенств могут по аналогии сказываться о Творце и творении (ibid.: 44). Единственно корректный способ употребления языка для описания Бога — это отрицательная предикация. Автор пытается это сформулировать с позиции современного лингвистического подхода. «Тот, кто объясняет Бога на цветущем, сияющем языке (*glowing, flowery language*), эпистемологически дальше от Бога, чем тот, кто осознает, что Бог вообще не способен быть подвержен объяснению» (ibid.: 47). Соот-

ветствующий лингвистический ответ на божественную предикацию — это молчание⁹.

Ш. Пинес, подытоживая рассуждения в «Путеводителе...», связывает их с пониманием Рамбамом природы и цели «божественной науки», метафизики (*al-ʿilm al-ilāhī*) (Пинес, Копелян, 2017: 210–214). И хотя в арабской и иудейской средневековой традиции нет ее фиксированных границ, большинство было согласно с тем, что Бог и бестелесные сущности — один из главных ее предметов. Такой взгляд близок к Ибн Сине, для которого Бог является единственным предметом «всеобщей науки». Как ясно из разобранных в этой статье выше, а также из работ Пинеса, люди, за исключением пророка Моисея, не способны к познанию нематериальных сущностей и даже к обретению полной уверенности в их бытии. О Боге у нас имеется не положительное знание, а только негативное, и познаются мышлением лишь атрибуты действия. Это есть познание естественных явлений и их причин. А негативное знание — «это знание о том, чем Бог не является» (там же: 211). Именно в сфере физического мира конечный разум способен обрести устойчивые понятия, в отличие от объектов науки божественной. Поэтому человеку в качестве постижения Бога служит понимание того, как последний управляет мирозданием. Им обладают люди на самом высоком уровне мышления — пророки. Моисей был удостоен созерцания божественных атрибутов действия. Другим же следует подражать этим атрибутам в своей практической деятельности, осуществляя милосердие, правосудие и справедливость. В этом и обнаруживается стремление стать подобными Богу и достичь высшего совершенства.

Теперь я хочу предложить некоторую критику философской стороны дискурса Маймонида. В тексте «Путеводителя растерянных» видна сильная зависимость от текста Танаха в интерпретации философско-теологических проблем. Я бы выразился даже более сильно: отсутствует свободное движение мысли в границах рассматриваемой проблематики. Предложить понять Бога вне тех указаний, что дает Писание, Моисей отказывается. Любое отступление от буквы священного текста грозит его искажением, поэтому требуется ограничиваться смыслами, вытекающими непосредственно из него. Абстрактное постижение бесконечного по его природе, вне библейского контекста, отсекается сразу, так что

⁹Из современных исследователей многие считают, что учение о положительных атрибутах у Маймонида противоречиво, а потому и невозможно, ибо оно входит в конфликт с учением о Законе (Pines, 1956; 1963).

чисто логических аргументов с опорой на рассудочную познавательную способность и на философскую рефлексию мы практически не встречаем. Философия Маймонида — это, как правило, экзегеза, в большей или меньшей степени допускающая использование философских понятий. Видно яростное стремление дать интерпретацию смысла бесконечного, но актуальным бесконечным сущим может быть только Бог, поэтому в отношении него следует очень строго методологически ограничивать себя в познании. Все атрибутируемые Ему свойства должны пониматься как метафоры, коих лучше избегать, ибо они, взятые от тварных вещей, лишь искажают абсолютно единую и простую сущность Создателя. Они ее антропоморфизируют, что совершенно недопустимо для Маймонида.

Обращаю внимание на то, что Рамбам формулирует тезисы апофатической теологии еще до того, как схоласты в XIII в. переосмысляют их на свой лад, но фактически повторив идеи и формулировки их предшественника. Маймонид же, в свою очередь, основывался на доводах арабских философов: Ибн Сины, аль-Фараби. Однако названные авторы, а в дальнейшем и Фома Аквинский, зависят от Аристотеля и его различия между «сущим в возможности» и «сущим в действительности», известным в средневековом схоластическом языке как дистинкция между потенцией и актом. В главе 55 «Путеводителя растерянных» (Маймонид, Шнейдер, 2003: 280–282) коротко перечисляются группы свойств, подлежащих исключению из природы Бога: все подразумевающее телесность; любые аффекты, ибо они связаны с изменчивостью сущего, испытывающего их; лишенность любого вида — а значит, и потенция. Аргументы приводятся фактически аристотелевские. Один из главных распространен в литературе Средневековья от арабской философии до схоластики: потенциальное становится актуальным через актуальное. Соотношение между элементами пары «возможность — действительность» аналогично соотношению в паре «материя — форма». Материя — как первая, так и вторая — не воздействует на себя сама, ибо пассивна, ин-актуальна и нуждается в форме как акте, который она воспримет. Любое сущее, а Бог в особенности, не может, согласно предпосылкам перипатетизма, совмещать в себе актуальное и пассивно потенциальное. Чем меньше в сущем актуальности, тем менее оно совершенно. Бог лишен материальности в любом из значений этого понятия, следовательно, он всецело актуален.

Атрибутируемые Богу совершенства — Сущий, Живой, Знающий, Волящий, Могущий — сказываются о нем не по аналогии с вещами, а омонимически, эквивокально. Аналогия невозможна потому, считает

Маймонид, что между приписываемыми Богу атрибутами и известными нам тварными свойствами вещей нет никакой общности, за исключением общности имени. Налицо в употреблении (например, термина «сущий») амфиболия, ибо Бог и тварь существуют в разных значениях понятия существования. Бог и сотворенное абсолютно инаковы. Более того, Рамбам уверен в том, что даже амфиболия в предикации одинаковых имен совершенств Творцу и творению не имеет места, а присутствует только омонимия. Аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд как раз считали обратное: приписываемые Богу имена суть амфиболические термины (здесь: употребляемые по аналогии), и более поздние еврейские философы (Герсонид, Хасдай Крескас) были согласны с ними. Аквинат, во многом повторяющий Маймонида, утверждает право на аналогию сущего в деле предикации божественных совершенств. Я не стану рассматривать проблему аналогии и виды последней подробно, так как это не входит в содержание данной работы. Но один из видов аналогии (или амфиболии, ибо она используется у Маймонида как синоним аналогии) — а именно аналогия, основанная на причинной зависимости, — не подходит для именованя Творца. Причинно-следственная связь между атрибутом Бога и причиненным им реальным конечным совершенством не порождает отношения аналогии между понятиями, которые именуют Бога, и теми же понятиями, именующими творение. С точки зрения Маймонида, нет сходства между абсолютным знанием Высшей причины и знанием как способностью конечного интеллекта.

Интересно, что, отказывая природе Бога в любом варианте сложности, средневековая философия отрицала и возможность добавления бытия к сущности Бога. Если бытие отличается от сущности Первого сущего, то оно должно войти в композицию с ним, но тогда Бог утрачивает абсолютное единство и простоту. Так объясняли это многие европейские философы, в том числе и Аквинат, а также восточные — например, Авиценна. Однако Маймонид уходит от отождествления сущности Бога с бытием и пишет, что «Он существует не существованием... знает не знанием» (Маймонид, Шнейдер, 2003: 290). В чтойности Создателя все ее реальное содержание должно быть редуцировано к лишенному множественности одному аспекту. При этом суть единства берется от количественного единого, принадлежащего категории качества. Единство и множественность — это акциденции, а ими оказывается всё, что не относится к сущности вещи. Но Сущий по необходимости, и лишенный сложности, не может включать в свою чтойность множественность, а стало быть, рассуждает Маймонид, и акциденцию единства, которая

должна была бы добавиться к ней. Поэтому Он един не единством (Маймонид, Шнейдер, 2003: 291). Какой бы степенью качественной интенсивности ни обладал приписываемый к сущности Первого аспект, он должен исключаться из нее, так как является приобретенным свойством, а Бог — даже если мы допустим, что Он абсолютно совершенен, — не сумма всех конечных совершенств. Ведь бесконечное сущее не имеет ничего в себе, помимо природы, которая и представляет собой Его совершенство. Познать ее конечному разуму можно только через негативные суждения, но они не дают знания истинного предмета в его реальности, следовательно, никто не познает, что есть Бог позитивно. Тот, кто относит к Богу позитивный атрибут, — не схватывает умом реального сущего, ибо он налагает на объект атрибуции пустое имя, и кроме этого имени ничего нет. Вещь, которая должна относиться к имени, — «не нечто сущее, а порождение вымысла» (там же: 317)¹⁰.

2. ФОМА АКВИНСКИЙ И ПРАВО НА АТРИБУЦИЮ СОВЕРШЕНСТВ БОГУ

В комментарии на трактат Боэция «О Троице» (Фома Аквинский, Ашполонов, 2019, «*Expositio super librum Boethii De trinitate*», далее — *De Trin.*) Аквинат рассуждает как философ, претендующий на познание любого сущего согласно степени познающей способности своего интеллекта. Бесконечно отстоящее от творения сущее — Бог — не служит пределом движения для любой тварной вещи в отношении полного уподобления ее Бесконечному. Однако в случае познания конечных вещей акту знания как определенного вида движения отвечает познаваемая форма известного объекта в виде предела движения ума, когда последний достигает полного соответствия мыслимой форме. Но, поскольку Бог бесконечно отстоит от твари — то есть познавательная граница для мышления отодвигается в бесконечность, — то Он и не может быть пределом движения конечного сущего. Поэтому ни одно творение не направлено к Богу, дабы стать равным (адекватным) Ему либо посредством восприятия от Бога чего-либо, либо через познание Его. Тем не менее любое творение устремлено к Творцу, чтобы все больше и больше уподобиться Ему — настолько, насколько оно способно собственным модусом мышления схватить бесконечность. Допустимо вести речь о двух способах мышления Первого: (а) с помощью разума

¹⁰ Аналитические философы сказали бы, что в этом случае отсутствует референция и никакого подлинного познания не происходит: вынесенные таким актом ума суждения бессмысленны.

(*ratio*), опирающегося на чувственно воспринимаемые начала, — и такое познание соответствует первой философии; (б) на основе божественных вещей как таковых, когда они мыслятся, пусть и несовершенно, через запечатленную в нашей душе веру. Постигнутые на основе веры вещи становятся принципами для божественной науки философов. Наука не пребывает в противопоставлении с мудростью религии, а дополняет ее. О Первом Начале человек может знать многие свойства (*passiones*) — как негативные, так и относительные, которые доступны через мышление Первого в его связи-отношении с другими вещами. Познается же это все из вложенного в нашу душу от природы света естественного разума (*lumen naturale*), с одной стороны, и из принципов христианства — с другой. Фома Аквинский показывает, что истины света естественного разума, дающие доступ к знанию божественных вещей, не уничтожаются светом веры (Фома Аквинский, Апполонов, 2019: 44–47)¹¹.

В шестом вопросе рассматриваемого трактата¹² (там же: 299–307) мы встречаем у Аквината рассуждения о неполном познании божественной сущности, аналогичные тезисам Маймонида. Даже если признать, что умопостигаемые субстанции суть причины чувственных, невозможно конечному интеллекту подняться от знания природы следствий к знанию природы их причин, так как следствия не адекватны последним: *quod quid est causa* (то, чем является причина согласно собственной чтойности) остается неизвестным. Ее сущность, *quid*, доступна только в аналогии и через уподобление сотворенному. Маймонид же такой вариант познания божественной сущности исключал.

Схоластика различала два подхода к мышлению одной и той же вещи, которые выражаются в виде соответствующих вопросов: есть ли нечто, *an est* (или *quo est*, посредством чего есть), и что есть, *quid est*. Однако утверждать, что мы знаем о бытии сущего (нам известно, что оно существует актуально), но при этом нам неизвестна его сущность — значит претендовать в акте знания на невозможное. Требуется хотя бы смутное и неотчетливое знание о той вещи, чье бытие утверждается, — в противном случае, как рассуждал и Аристотель, возникает вопрос, что, собственно, оказывается предметом экзистенциального суждения, если мы не знаем его «что». Приведенная логика рассуждений касается и Бога: о нем уже должно иметься предварительное, хотя и неадекватное его природе знание, иначе невозможно было бы признать бытие

¹¹De Trin., q. 1, art. 3.

¹²De Trin., q. 6, art. 3.

такого сущего, так как *esse* не к чему было бы отнести. Действительно, ведь существование атрибутируется некой сущности, о которой должно в интеллекте иметься знание, даже если оно и неполное.

Стоит вспомнить, что история классической онтологии связана с историей развития понятия субстанции. По крайней мере до второй половины XVII в. «субстанция» оставалась центральным концептом философии¹³. Субстанция есть онтологическое ядро, центр бытийных характеристик. Она обрастает другими определениями, которые без своего ядра существовать не могут. Кроме того, субстанция (сущность) становится смысловым средоточием в мышлении сущего: интеллект познает в первую очередь сущность как то, что было, есть и будет для этого нечто быть именно этим конкретным нечто — ее чтойность, суть бытия вещи¹⁴. С позиции Аквината, вопрос о ясности и отчетливости этого знания принадлежит гносеологии, а не метафизике. Но важно иметь хотя бы какое-то определение бытийного ядра сущего. Иначе познание как некий акт не состоится. Поэтому Первую Причину, согласно Фоме, разум мыслит в ее вещной определенности еще до утверждения бытия Причины. «Следовательно, о Боге и других нематериальных субстанциях мы можем знать, есть ли [они], если мы знаем каким-либо образом о том, что они есть, хотя бы смутно» (Фома Аквинский, Апполонов, 2019: 304)¹⁵. Однако *quid* Бога, его «что», отличается от *quid* сотворенного. В силу абсолютной простоты Первого чтойность Его есть его бытие. Тут Фома опирается на Авиценну, которого, как уже выше было сказано, не мог не знать и Рамбам. Однако интерпретации точки зрения Ибн Сины у Аквината и Маймонида разные. Фома вместо мышления божественного «что» предлагает знание о Боге и бестелесных субстанциях через негацию: чем больше свойств мы отрицаем, «чем больше негаций познаем», тем в большей мере ограничиваем и фиксируем мыслимый объект в его определенности, которая пусть и не может стать окончательной, но все же каким-то образом нашему уму этот объект представляет, и потому тем менее темным и неясным будет наше понимание Первой Причины, поскольку на основе последующих отрицаний самое первое сущее ограничивается и определяется — подобно

¹³Попытки английских сенсуалистов (Локк, Юм) отказаться от термина до известного объяснения его Кантом в «Критике чистого разума» нам сейчас не важны.

¹⁴Так передает на русском переводчик «Метафизики» Аристотеля А. В. Кубицкий греческое *το τί ἦν εἶναι*.

¹⁵De Trin., q. 6, a. 3, Resp.: «Sic ergo et de Deo et aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est, nisi sciremus quomodo de eis quid est sub quadam confusione».

тому, как ограничивается род видовыми отличиями (Фома Аквинский, Апполонов, 2019: 305–306)¹⁶.

Исследователи философии Аквината любят говорить о его реализме: Фома исходит из доказанного им положения о начале познания конечным интеллектом, гласящего, что знание начинается с обращения ума к фантазмам, представляющим собою чувственные образы. Интеллект непосредственно, напрямую способен схватить сущность чувственно воспринимаемой вещи, но не умопостигаемой. И если философская мысль Маймонида здесь останавливалась и отказывалась идти дальше в объяснении доступа рассудка к мышлению Первого согласно его сущности — словно даже сама попытка подобного допущения выглядит кощунственной, — то рефлексия Фомы пытается продвигаться вперед, чтобы именно посредством *lumen naturale* предоставить человеку в этой земной жизни возможность хотя бы частичного интеллектуального понимания Бесконечности. Тогда на помощь приходит Дионисиевская идея знания по аналогии из второй главы трактата «О небесной иерархии» (Дионисий Ареопагит, Прохоров, 2017: 39–51). Основание для аналогии заимствуется от отношения Бога к сотворенному существу. А то, что Творец пребывает в такого рода отношении, несомненно. Действительно, ведь Он не просто создал тварь, но и промышляет о ее существовании, поддерживая последнее через конечный акт бытия. Я полагаю, что разработка Аквинатом смыслов *esse* позволила обосновать именно философски познание Бога через аналогию. Ведь бытие Первой причины и бытие конечной вещи суть разнoprиродные модусы экзистенции. Однако мы мыслим виды существования, подразумевая при этом, что смысл бытия Бога нам доступен лишь в приблизительном модусе понимания: мы схватываем *Esse*, как сущность самого Творца, через его соотнесение с бытием конечных вещей — аналогически. Но в таком подходе нет ничего противного положениям веры: бытие Творца может быть доказано, по Фоме, посредством рассудочной аргументации исходя из факта наличия творения. Не требуется исчерпывающего знания сущности Первой причины, достаточно лишь знать, что она существует и лишь отчасти — не ясно и не отчетливо — мыслить ее через аналогию с экзистенцией конечного. Следовательно, также, по аналогии, допустимо приписывать Богу те виды совершенств, которые заимствованы от вещей, но при этом никак не умаляют Его бесконечную природу, а наоборот, интенсивно распространенные в мышлении до

¹⁶De Trin., q. 6, a. 3, Resp.: «Nec autem non potest esse per cognitionem...»

абсолютных (то есть безграничных) пределов, представляют ее в максимальной полноте. Такие совершенства могут быть как негативными (бесконечность, бестелесность, несоставность как абсолютная простота), так и позитивными (всеблагодать, всемогущество, абсолютная мудрость и т. п.). Максимальное не имеет границы и поэтому недоступно рассудочному мышлению в полноте собственного «что», так как ум мыслит формы, но форма есть то, чему по необходимости границы положены. Однако мышление вполне довольствуется неполным пониманием сущностных свойств Первого начала: достаточно того, что интеллект признает необходимость бытия такого сущего, мыслимого лишь отчасти. В конце концов, наше знание часто ущербно, и в том, что ему кажется в какой-то момент ясным и известным целиком из сотворенного, позже обнаруживается фундаментальная неполнота. Тем более такое допускается в случае познания Бога.

Можно задать вопрос: что представляет собой указанная «самая первая негация» в отношении Бога в эпистемологическом смысле? Я предполагаю, что на ее место подходит технический термин, который Аквинат вслед за Авиценной именует по-латински *potentia passiva*, пассивной силой (Фома Аквинский, Апполонов, 2006: 337–339, 804)¹⁷. Ибн Сина об этом писал в разных трактатах (Ибн Сина, Диноршоев и др., 1980: 132–134; Ибн Сина, Ибрагим, 2024–: Т. 1, 197–214)¹⁸. *Potentia passiva* противопоставляется активной силе (*potentia activa*). Активная сила — способность к действию, причем такая, что она не может не перейти в акт — например, жар огня: огонь не может не жечь. Пассивная же сила — чистая восприимчивость, страдательность: восприятие формы материей. Именно через дальнейшую экспликацию смысла пассивной потенции и показ невозможности ее связи с природой Творца и вытекают как апофатические, так и катафатические атрибуты Бога: нематериальность, бестелесность, несоставленность, абсолютная простота и единство¹⁹.

¹⁷Summa theologiae, P. I, q. 25, art. 1.

¹⁸В недавно вышедшем переводе «Теологии» Ибн Сины (Ибн Сина, Ибрагим, 2024–: Т. 1), которая представляет собой одну из частей многотомного (22 тома) энциклопедического труда «Исцеление», подробно анализируется смысл пассивной потенции во второй главе четвертой книги: «Потенция и акт, способность и неспособность; доказательство бытия материи у всякого возникающего».

¹⁹Понятно, что любое катафатическое определение можно логически преобразовать в апофатическое: например, единство — несоставленность, или неотличимость от себя и отличимость от иного.

Экспликация Фомой Аквинским смыслов бытия и различия между абсолютным бытием, сущностью и существованием конечного сущего позволила ему обосновать возможность спекулятивной науки о Боге как первом начале сущего, подлежащего объяснению со стороны некоторых своих аспектов естественным разумом человека. Маймониду же не дала возможность осуществить нечто аналогичное исходная установка религиозного сознания, в данном случае работавшая весьма догматически: всякая атрибуция Первому Началу тварных определений, в соответствии с Писанием, превращает Творца в тварь, лишает его единства и абсолютности, антропоморфизует Его; поэтому любые атрибуты, за исключением атрибутов действия, недопустимо предиктировать Богу.

Современная томистская исследовательская традиция существует уже более ста лет, и количество материалов, посвященных проблеме именования Бога и теме *analogia entis*, весьма велико. В первую очередь я бы хотел обратиться к Этьену Жильсону. Он постоянно в своих работах и публичных выступлениях настаивал на том, что философия Аквината — это христианская философия, причем образец последней. Бог есть Бытие, и тождественное божественному сущему и его сущности. Он просто бытие и ничего больше (Жильсон, Вдовина, 1999: 101–126, Жильсон, Вдовина, 2011: 53–85). Это означает, что сознание не способно добавить к так понимаемому Первому Сущему никакого свойства вообще: строго говоря, чистое Бытие, Первый чистый Акт (*actus purus*) исключает из собственной природы любой предикат, кроме предиката «бесконечный». Остальные характеристики нарушали бы простоту и единство Творца. Следовательно, Он есть бесконечное Бытие, ничем не ограниченное даже для нашего мышления. Его совершенства следуют из Его бесконечности, из бытия, которое лишено какого-либо недостатка. Бог совершенен, бесконечен и завершен, но при этом ничем не ограничен. Здесь мы сталкиваемся с возможным противоречием: если Он завершен, то как Бог может быть бесконечным? Ведь, с точки зрения Аристотеля, актуальное бесконечное должно быть лишено границ — а значит, оно несовершенно, ибо бесформенно. Лишенное же формы есть материя, то есть не-сущее. По мнению Жильсона, утверждение бесконечного бытия, но при этом являющегося абсолютным совершенством, возможно только в христианском контексте, где допускается, я бы сказал, некое подобие «диалектики», позволяющей мышлению соединять в высшем сущем противоречащие свойства. В данном случае — бесконечность бытия и оформленность. Но здесь форму следует понимать не в ее аристотелевом смысле, как сущность конечной вещи,

а в значении определенности Бытия как Акта, который лишен телесных ограничений. Так как Бог пребывает по ту сторону любых ограничений, то Он «запределен любым именованьям, сколь бы высокими они ни были» (Жильсон, Вдовина, 2011: 77). Единственное адекватное выражение Бога — Логос (Слово). Бог есть наиболее чистая форма, форма форм, являющаяся самым бытием. Он присутствует во всем, и не существует ничего, что воспринимало бы Его и ограничивало. Бог — бытие всего не по сущности, а по причинности (Жильсон, Вдовина, 1999: 106–107). Так что речь идет об именовании по аналогии, основанном на подобии между Творцом и тварью. Все совершенства творения включены в единое и простое совершенство Бога как его сущность (там же: 110). Имена совершенств обозначают реально принадлежащие Творцу свойства, однако способ их принадлежности нам не известен, поскольку мы не знаем акта бытия, в них выраженного. Ведь бытие — это сущность Первого, а она не познаваема конечным интеллектом. «...рассуждать о Боге путем аналогии — значит утверждать всякий раз, что Он есть некоторое совершенство в превосходной степени» (там же: 112). Всякий раз, когда мы высказываем о Боге некие совершенства, то мы, согласно доктрине аналогии, считает Жильсон, утверждаем тождество сказываемого с субъектом предикации — «одно и то же об одном и том же». Посредством связи терминов в суждении мышление подразумевает, что они реально тождественны друг другу и субстрату их атрибуции.

В отношении подходов к исследованию наложения имен на Бога следует указать на следующее. Как и Этьен Жильсон, многие согласны с тем, что сама доктрина об именовании Бога у Аквината занимает мало места, он описывает эту предикацию очень кратко и поэтому дает основания для различного рода интерпретаций. Можно рассматривать ее, с одной стороны, как логическую и лингвистическую теорию, касающуюся терминов вторичной интенции, а не первичного порядка реальности. С другой же, аналогию можно понимать чисто онтологически как основанную на том, что принято именовать аналогией сущего (*analogia entis*) (Barnes, 2014: 433–453)²⁰.

Сторонники теории аналогии сущего строят доказательства через сведение причинной связи божественных имен к онтологической причастности, которая истолковывается в терминах действующей причинности (ibid.: 434). Хотя, например, Виктор Салас объясняет важность не

²⁰В связи с первым подходом отмечу следующие работы: Burrell, 1979; Hemming, 2004; McInerney, 1961; 1986; DeHart, 2012: 37–63; в связи со вторым: Betz, 2011; White, 2011.

действующей, а формальной причинности при рассмотрении метафизического основания предикации по аналогии. Тем не менее, считает Барнс, различие в подходах не должно мешать признанию наличия внутренней связи между божественными именами и онтологической причастностью, поскольку учение *analogia entis* корнями уходит в структуру томистской метафизики. С этим, безусловно, согласился бы и Жильсон.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем кратко итоги. Проблема атрибуции совершенств Высшему существу важна для метафизики в целом: вопрос о бытии сущего одновременно есть вопрос о причине его экзистенции, а философский поиск этой причины ведет к Богу, который, как творец мира, бесконечен по природе в рамках трех монотеистических традиций. Однако каждая из них налагает свои ограничения в мышлении сущности Первоначала. Я рассмотрел две философски (но не богословски) наиболее удаленные друг от друга концепции — Маймонида и Аквината. Рамбам следует за буквой Торы и традицией иудейской экзегезы, он не хочет погружаться в рефлексии, что ведут к идеям, вступающим в этом вопросе чисто по внешним признакам в противоречие с раввинистическим иудаизмом (при этом сам Моисей не был представителем ортодоксального иудаизма). Тем не менее подробный философский анализ проблемы атрибуции совершенств Всевышнему, рассмотренный в «Путеводителе рассеянных» и затем перешедший в латинскую схоластику XIII в., позволил Фоме Аквинскому разработать учение об аналогии сущего. Эта понятийно продуманная в деталях другими метафизиками концепция в дальнейшем станет одной из центральных тем *theologia naturalis* и наполнит философию новыми концептами, разделами и ходами аргументации. Фома предлагает теорию, позволяющую мыслить бесконечное сущее без ущерба его онтологической простоте, но при этом такое сущее становится доступным мышлению и слову о Нем без привнесения тех тавтологий, в которые впадает метафизика и теология Маймонида, постоянно повторяя на разные лады одни и те же формулировки природы Единого, имеющие близкий к тексту Торы смысл. А другие варианты речи о Первом, по мнению Рамбама, запрещены, ибо они умаляют Создателя через нарушения высшей простоты, когда разум вносит множественные атрибуты в постигаемую им сущность Бога. Более широкая свобода философского мышления Аквината дала возможность не только теологии, но и средневековой науке в целом продвинуться дальше на пути

объяснения сущности бесконечности, обогатив тем самым представления европейской мысли о сущности бесконечного начала. Как знать, создал ли бы Георг Кантор свою теорию множеств, открывшую нам многое в данном вопросе, если бы до него в совсем ином контексте — не математическом — мыслители Средневековья не заложили бы философскую традицию мышления и речи о бесконечном Первом Начале. Тем более что и Кантор отнюдь не был равнодушен к проблемам богословия, которому он также уделял внимание.

ЛИТЕРАТУРА

- Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / пер. с греч. Г. М. Прохорова. — СПб. : Олег Абышко, 2017.
- Жильсон Э.* Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского / пер. с фр. Г. В. Вдовиной. — М., СПб. : Университетская книга, 1999.
- Жильсон Э.* Дух средневековой философии / пер. с фр. Г. В. Вдовиной. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.
- Ибн Сина (Авиценна)*. Избранные философские произведения / пер. с араб. М. Диноршоева, Т. Мардонова, А. Богоутдинова. — М. : Наука, 1980.
- Ибн Сина (Авиценна)*. Исцеление. Теология : в 2 т. / пер. с араб. Т. Ибрагима. — М. : ИВ РАН, Садра, 2024— .
- Пинес Ш.* Ограниченность человеческого постижения согласно ал-Фараби, Ибн Бадже и Маймониду / пер. с англ. С. Копелян // Шломо Пинес. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния. Избранные исследования / под ред. У. Гершовича, С. Рузера ; пер. с англ., с ивр. С. Копелян, Е. Рохлиной, С. Рузера, Е. Федотовой. — М. : Мосты культуры, 2017. — С. 190–229.
- Рабби Моше бен Маймон (Маймонид)*. Путеводитель растерянных / пер. и коммент. М. А. Шнейдера. — М., Иерусалим : Гешарим, Мосты культуры, 2003.
- Сират К.* История средневековой еврейской философии / пер. с англ. Т. Баскаковой. — М., Иерусалим : Мосты культуры, Гешарим, 2003.
- Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Рассуждения I–V / пер. с лат. Г. В. Вдовиной. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
- Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть первая (вопросы 1–64) / пер. с лат. А. В. Ашполонова. — М. : Издатель Савин С. А., 2006.
- Фома Аквинский*. Комментарий к трактату Боэция «О Троице». Билингва латино-русский / пер. с лат. А. В. Ашполонова. — М. : Ленанд, 2019.
- Barnes C. L.* Ordered to the Good : Final Causality and Analogical Predication in Thomas Aquinas // *Modern Theology*. — 2014. — Vol. 30, no. 4. — P. 433–453.
- Betz J. R.* After Barth : A New Introduction to Erich Przywara's "Analogia Entis" // *The Analogy of Being : Invention of the Antichrist or the Wisdom of*

- God? / ed. by T. W. White. — Grand Rapids (MI) : W. B. Eerdmans Publishing Company, 2011. — P. 35–87.
- Burrell D.* Aquinas : God and Action. — Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1979.
- DeHart P.* Aquinas and Radical Orthodoxy : A Critical Inquiry. — New York : Routledge, 2012.
- Hemming L. P.* Analogia non entis sed entitatis : The Ontological Consequences of the Doctrine of Analogy // International Journal of Systematic Theology. — 2004. — Vol. 6. — P. 118–129.
- Manekin C.* On Maimonides. — Belmont (CA) : Thomson Wadsworth, 2005.
- McInerney R.* The Logic of Analogy : An Interpretation of St. Thomas. — The Hague : Nijhoff, 1961.
- McInerney R.* Being and Predication : Thomistic Interpretations. — Washington : Catholic University of America Press, 1986.
- Pines S.* Analyses of The Guide for the Perplexed // The Guide for the Perplexed / M. Maimonides ; trans. from the Arabic by M. Friedländer. — New York : Dover Publications, 1956. — XXIX–LIX.
- Pines S.* Translator's Introduction : The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed // Guide of the Perplexed. In 2 vols. Vol. 1 / M. Maimonides ; trans. from the Arabic by S. Pines. — Chicago : University of Chicago Press, 1963. — LVII–CXXXIV.
- Rudavsky T. M.* Maimonides. — Oxford : Blackwell, 2010.
- Suárez F.* Disputationes metaphysicae. Vol. 1. — Gredos, Madrid : Editorial Gredos, 1960.
- White T. J.* Introduction : The Analogia Entis Controversy and Its Contemporary Significance // The Analogy of Being : Invention of the Antichrist or the Wisdom of God? / ed. by T. W. White. — Grand Rapids (MI) : W. B. Eerdmans Publishing Company, 2011. — P. 1–31.
- Wolfson H. A.* The Philosophy of the Kalam. — Cambridge (MA), London : Harvard University Press, 1976.

Fedchuk, D. A. 2025. "Poznaniye konechnym intellektom beskonechnoy sushchnosti Boga u Moiseya Maymonida i Fomy Akvinskogo [The Finite Intellect's Cognition of the Infinite Essence of God in Moses Maimonides and Thomas Aquinas]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (3), 127–151.

DMITRY FEDCHUK
DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY
ASSOCIATE PROFESSOR
PROFESSOR

INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE HERZEN STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY OF RUSSIA
(SAINT PETERSBURG, RUSSIA)

INSTITUTE OF THEOLOGY OF ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY (SAINT PETERSBURG, RUSSIA);
ORCID: 0000-0003-4784-1512

THE FINITE INTELLECT'S COGNITION OF THE INFINITE ESSENCE OF GOD IN MOSES MAIMONIDES AND THOMAS AQUINAS

Submitted: May 19, 2025. Reviewed: June 23, 2025. Accepted: Aug. 06, 2025.

Abstract: Of historical and philosophical interest is the comparison of the approach to the theoretical grasping of God by the intellect of Moses Maimonides and Thomas Aquinas. Maimonides justifies his prohibition against the predication of essential attributes to the Creator by pointing out the inadmissibility of the introduction of plurality by reason into His absolute unity. Thomas develops a concept that makes it possible to think of an infinite being without compromising its ontological simplicity but at the same time such a being becomes accessible to thought without introducing those tautologies into which Maimonides' metaphysics and theology fall when he repeats the same formulations of the nature of the One which have a meaning close to the text of the Torah. Other variants of Maimonides' speech about the First are forbidden. It was Aquinas' thinking through the meanings of *esse* that made it possible to philosophically substantiate the knowledge of God by analogy. For the existence of the First Cause and the existence of the finite thing are different modes of existence. However, we conceive of different kinds of existence implying that the meaning of being of the First Cause is accessible to us only in a very approximate mode of understanding. Really the human intellect grasps the *Esse* as the essence of the Creator Himself through his correlation with the being of finite things — analogously. The maximum has no limit and therefore is inaccessible to rational thinking in the fullness of its quidditas, but thinking is satisfied with an incomplete understanding of the essential properties of the First Principle.

Keywords: Divine Attribute, Being, First Cause, Esse, Analogy, Maimonides, Thomas Aquinas.

DOI: 10.17323/2587-8719-2025-3-127-151.

REFERENCES

- Barnes, C. L. 2014. "Ordered to the Good: Final Causality and Analogical Predication in Thomas Aquinas." *Modern Theology* 30 (4): 433–453.
- Betz, J. R. 2011. "After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's 'Analogia Entis'." In *The Analogy of Being : Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, ed. by T. W. White, 35–87. Grand Rapids (MI): W. B. Eerdmans Publishing Company.

- Burrell, D. 1979. *Aquinas: God and Action*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- DeHart, P. 2012. *Aquinas and Radical Orthodoxy: A Critical Inquiry*. New York: Routledge.
- Dionysius the Areopagite. 2017. *Korpus sochineniy. S tolkovaniyami prep. Maksima Ispovednika [The Corpus of Works. With the Commentaries of Maxim the Confessor]* [in Russian]. Trans. from the Greek by G. M. Prokhorov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Oleg Abyshko.
- Gilson, E. 1999. *Tomizm. Vvedeniye v filosofiyyu Fomy Akvinskogo [Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin]* [in Russian]. Vol. 1 of *Izbrannoye [Selected]*, trans. from the French by G. V. Vdovina. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Universitet-skaya kniga.
- . 2011. *Dukh srednevekovoy filosofii [L'Esprit de la philosophie médiévale]* [in Russian]. Trans. from the French by G. V. Vdovina. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [St. Foma's Institute of Philosophy, Theology & History Publishing].
- Hemming, L. P. 2004. "Analogia non entis sed entitatis: The Ontological Consequences of the Doctrine of Analogy." *International Journal of Systematic Theology* 6:118–129.
- Ibn Sina (Avicenna). 1980. *Izbrannyye filosofskiye proizvedeniya [Selected Philosophical Works]* [in Russian]. Trans. from the Arabic by M. Dinorshoyev, T. Mardonov, and A. Bogoutdinov. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2024–. *Istseleeniye. Teologiya [Kitāb al-Shifā']* [in Russian]. Trans. from the Arabic by T. Ibragim. 2 vols. Moskva [Moscow]: IV RAN / Sadra [Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences and Sadra].
- Manekin, Ch. 2005. *On Maimonides*. Belmont (CA): Thomson Wadsworth.
- McInerney, R. 1961. *The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas*. The Hague: Nijhoff.
- . 1986. *Being and Predication: Thomistic Interpretations*. Washington: Catholic University of America Press.
- Pines, Sh. 1956. "Analyses of The Guide for the Perplexed." In *The Guide for the Perplexed*, by M. Maimonides, trans. from the Arabic by M. Friedländer, XXIX–LIX. New York: Dover Publications.
- . 1963. "Translator's Introduction: The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed." In vol. 1 of *Guide of the Perplexed [Dalatāt al-Ḥairin]*, by M. Maimonides, trans. from the Arabic by Sh. Pines, LVII–CXXXIV. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2017. "Ogranichennost' chelovecheskogo postizheniya soglasno al-Farabi, Ibn Badzhe i Maymonidu [The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides]" [in Russian]. In *Shlomo Pines. Iudaizm, khristianstvo, islam: paradigma vzaimovliyaniya. Izbrannyye issledovaniya [Sh. Pines. Judaism, Christianity, Islam. Paradigms of interaction. Selected studies]*, ed. by U. Gershovich and S. Ruzer, trans. from the English by S. Kopelyan, 190–229. Moskva [Moscow]: Mosty kul'tury.
- Rabbi Moshe ben Majmon (Moses Maimonides). 2003. *Putevoditel' rasteryannykh [More nebuchim]* [in Russian]. Trans. and comm. by M. A. Shneyder. Moskva [Moscow] and Iyerusalim [Jerusalem]: Gesharim / Mosty kul'tury.
- Rudavsky, T. M. 2010. *Maimonides*. Oxford: Blackwell.
- Sirat, K. 2003. *Istoriya srednevekovoy yevreyskoy filosofii [A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages]* [in Russian]. Trans. from the English by T. Baskakova. Moskva [Moscow] and Iyerusalim [Jerusalem]: Mosty kul'tury / Gesharim.
- Suárez, F. 1960. *Disputationes metaphysicae* [in Latin]. Vol. 1. Gredos, Madrid: Editorial Gredos.
- . 2007. *Metafizicheskiye rassuzhdeniya. Rassuzhdeniya 1–v [Disputationes metaphysicae, Disp. 1–v]* [in Russian]. Trans. from the Latin by G. V. Vdovina. Moskva [Moscow]: Nauka.

- cow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [St. Foma's Institute of Philosophy, Theology & History Publishing].
- Thomas Aquinas. 2006. *Summa teologii. Chast' pervaya (voprosy 1–64)* [*Summa Theologiae*] [in Russian]. Trans. from the Latin by A. V. Appolonov. Moskva [Moscow]: Izdatel' Savin S. A.
- . 2019. *Kommentariy k traktatu Boetsiya "O Troitse"*. *Bilingva latino-russkiy [Expositio super librum Boethii De trinitate]* [in Russian]. Trans. from the Latin by A. V. Appolonov. Moskva [Moscow]: Lenand.
- White, T. J. 2011a. "Introduction: The Analogia Entis Controversy and Its Contemporary Significance." In *The Analogy of Being : Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, ed. by T. W. White, 1–31. Grand Rapids (MI): W. B. Eerdmans Publishing Company.
- White, T. W., ed. 2011b. *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?* Grand Rapids (MI): W. B. Eerdmans Publishing Company.
- Wolfson, H. A. 1976. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge (MA) and London: Harvard University Press.