

Специфика раннехристианских представлений о Божественном Промысле в контексте античной философии (с I по III век)

Игумен Антоний (Каменчук)

Центр подготовки церковных специалистов
Владивостокской епархии Русской православной церкви,
Российская Федерация, 690091, Приморский край, Владивосток, ул. Пологая, 65

Для цитирования: Каменчук А. А. Специфика раннехристианских представлений о Божественном Промысле в контексте античной философии (с I по III век) // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 3. С. 302–321. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.302>

В статье обозначаются ключевые особенности христианского понимания Промысла в сравнении с философскими течениями Античности с I по III в. (до неоплатонизма). Автор выделяет три парадигмы понимания Божественного Промысла в античной языческой философии указанного периода — атеистическую, пантеистическую и деистическую — и в этом контексте определяет христианскую парадигму как диалогический пантеизм. По мнению автора, христианство в самой своей основе предлагает нехарактерное для язычества мировоззрение, согласно которому космос сосредоточен на осуществлении диалога человека с Богом и достижении экзистенциальной близости Творца и творения. Также отмечается, что христианство, в отличие от античной мысли, ставит акцент на том, что фундаментальным свойством высшего Божества является Его разомкнутость по отношению к Иному, а не просто самосозерцающее или самодовлеющее спокойствие. Это, в свою очередь, определяет два других аспекта в христианском учении о Промысле: всепронизывающее участие Бога в жизни мира и Его попечение об индивидуальном и несовершенном. Также указывается на то, что православное понимание Промысла представляет собой гармоническую середину между крайностями пантеизма и деизма.

Ключевые слова: Промысл, средний платонизм, эпикуреизм, аристотелизм, стоицизм, судьба, личность.

Введение

Учение о Божественном Промысле является одной из центральных тем как античной философии, так и христианского богословия. Это обусловлено прежде всего тем, что человеку в принципе свойственно задаваться вопросом об участии невидимых высших сил в жизни мира, народа и конкретного человека. Как в древности, так и в наши дни о возможности Божественного Промысла размышляют в контексте обсуждения пробле-

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2021

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2021

мы теодицеи, феномена свободы воли человека, достоверности астрологических прогнозов, реальности судьбы.

Внутри богословской науки указанная проблематика дополняется специальными темами: о сотрудничестве Божественного Промысла и свободы воли человека, о соотношении понятий «Промысл» и «предопределение», о согласовании Божественного Промысла и Божественного Предвещения, а также об особенностях православного понимания Божественного Промысла в сравнении с инославными традициями и нехристианскими религиями. Некоторые аспекты в представленном перечне остаются дискуссионными для современного православного богословия (например, вопрос о правильной формуле согласования Божественного Предопределения / Предвещения со свободой воли человека, вопрос о православности августиновского детерминизма и т. д.). Все перечисленное свидетельствует об актуальности изучения святоотеческого учения о Промысле в самых разных теоретических контекстах — как богословских, так и философских.

Мы обратим внимание и на еще один важный аспект в рамках этой тематики, а именно на ключевые особенности раннехристианского учения о Божественном Промысле в сравнении с античной мыслью. Данный вопрос довольно часто затрагивается в различных исследованиях, в частности анализирующих взаимодействие раннехристианской мысли с эллинистической философией. Однако в русскоязычной литературе мало специальных работ, посвященных сравнительному анализу античных и раннехристианских представлений о Промысле. Здесь нужно отметить исследование Г. И. Беневица, в котором автор раскрывает формирование античных представлений о Божественном Промысле и соотносит их с христианским богословием¹.

Мы предпримем попытку обобщить и систематизировать особенности раннехристианских представлений о Божественном Промысле в сравнении с античной мыслью с I по III в. (до возникновения неоплатонизма)², а также постараемся объяснить специфику христианских представлений о Промысле из содержания персоналистской парадигмы (конкретнее — парадигмы диалогического панентеизма), которая в корне отличает новозаветное мировоззрение от языческого эллинистического.

1. Антропологический и катабатический поворот Нового Завета

Прежде чем переходить к разбору заявленной темы, скажем о некоторых особенностях новозаветного мировоззрения, которые проявили себя в раннем христианстве еще до взаимодействия с эллинистической

¹ Беневиц Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013.

² Полагаем логичным соотносить неоплатонический и христианский взгляд на Божественный Промысл в рамках отдельной статьи.

мыслью. В данном контексте нас интересует то, что можно было бы назвать антропологическим и катабатическим поворотом Нового Завета³. Во-первых, в Новом Завете подчеркивается внимание Бога к отдельной личности как таковой, вне зависимости от ее наличного статуса (Кол 3:11). Во-вторых, Сын Божий не гнушается соприкасаться с самыми низшими слоями космической, социальной и этической сферы (Мф 9:13). В-третьих, новозаветные тексты акцентируют идеал непосредственного богообщения в сравнении с ветхозаветным опосредованными его формами: храмовый культ — концепция «человек-храм»⁴; внешний ритуал — акцент на духовном/умном служении⁵; иерархия — концепция «царственного священства»⁶; книжная рациональность — концепция внутренних/духовных скрижалей⁷. Особенно Новый Завет возвышает метафизический статус человека перед лицом закона (например, Мар 2:27)⁸. В-четвертых, новозаветные тексты не предполагают растворения отдельного человека в образованиях родового и коллективистского характера.

В то же время Новый Завет сохраняет некоторые фундаментальные установки Ветхого Завета: человек существует перед лицом Божиим и является Его образом; Бог пронизывает все сущее (Пс 138:8; Иер 23:24) и Своим ведением проникает во внутренний мир человека (Пс 43:22); человек существует в апокалиптической перспективе, что подчеркивает динамизм диалога между Богом и человеком.

³ В современной литературе словосочетание «антропологический поворот» ассоциируется прежде всего с именами Сократа и М. Шелера. На наш взгляд, новозаветное благовестие также представляет собой антропологический поворот, не уступающий по значимости двум другим «поворотам». Словосочетание «катабатический поворот» означает нисхождение и приближение Бога к человеку. Для нашего исследования важно, что в христианском понимании Бог снисходит к человеку для непосредственной встречи, минувшая эпоха космической иерархии. Этот сюжет обыгрывается, например, в текстах праздника Рождества Христова, когда говорится о «преклонении небес». Обратный процесс, также подчеркивающий идеал близости Бога и человека, описан в Послании к Евреям, где Иисус Христос назван «Первосвященником, прошедшим небеса» (Евр 4:14), и в текстах праздника Вознесения Господня, где «естество Адамово» было возведено Христом «превыше всякого Начала и Власти». Напомним, что для иудейской культуры и культуры греческой вполне естественно представлять себе небо (и в физическом, и в метафизическом смысле) иерархично.

⁴ «Тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа» (1 Кор 6:19).

⁵ «Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения (τὴν λογικὴν λατρείαν) вашего» (Рим 12:1); «Потому что обрезание — мы, служащие Богу духом (οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες)» (Фил 3:3).

⁶ «Но вы — род избранный, царственное священство» (1 Пет 2:9).

⁷ «Вы — письмо Христово, через служение наше написанное не чернилами, но Духом Бога живого» (2 Кор 3:3); «Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3:6).

⁸ Подобно тому, как Новый Завет отстаивает ценность человека перед лицом ритуально-этического закона, христианские апологеты позднее будут отстаивать ценность индивида перед лицом античных представлений о законе космическом.

Отмеченные особенности новозаветного мировоззрения раскроются в диалоге христианства с античной мыслью относительно Божественного Промысла — диалоге, который активизируется в период раннехристианской апологетики.

2. Парадигмы понимания Божественного Промысла в эллинистической языческой философии с I по III в.

Христианство начало распространять свое понимание взаимоотношений между Богом и человеком в той интеллектуальной культуре, в которой уже велась дискуссия о Божественном Промысле⁹. Мы не будем давать характеристику концепциям Промысла у конкретных античных авторов, так как данная тема уже достаточно хорошо рассмотрена исследователями. Для нас важно, что в языческой философии эллинистического периода (при всем ее многообразии) присутствовали три основные парадигмы понимания Божественного Промысла: 1) пантеистическая, представленная стоицизмом¹⁰; 2) атеистическая, представленная эпикуреизмом; 3) деистическая¹¹, представленная средним платонизмом и в большей степени аристотелизмом. Новизна христианского понимания Промысла в сравнении с пониманием античной языческой философии состояла в том, что с парадигмальной точки зрения новозаветное откровение концептуально реализовало себя в новой возможности — в той парадигме, которую можно

⁹ В настоящем исследовании под Божественным Промыслом в широком смысле подразумевается рациональный аспект участия Божества в жизни мира и человека. Данное определение во многом соответствует этимологии слова «Промысл» и соотносимо не только с христианской, но и с античной языческой мыслью.

¹⁰ Конечно же, к пантеистической парадигме понимания Божественного Промысла стоит отнести и неоплатоническое учение, но, как было сказано выше, о нем мы не будем здесь говорить. Позволим себе лишь указать на то, что стоический и неоплатонический пантеизм представляют собой два разных типа пантеистического мировоззрения. В первом случае мы имеем дело с обожествлением наличного космического бытия вплоть до ее материального аспекта (материалистический пантеизм; см. об этом: *Бородай Т. Ю.* Проблема зла в языческом античном платонизме: Прокл как критик Плотина // Проблема зла и теодицеи. М.: Институт философии РАН, 2006. С. 57). Во втором случае мы встречаемся с идеей, что космос представляет собой нисходящую эманацию высшего Божественного начала вплоть до ее полного оскудения на уровне материального бытия.

¹¹ Предлагаемые здесь наименования парадигм являются условными, так как, например, понятие «деизм» в разных контекстах может употребляться по-разному. Эпикурейцев могут называть то деистами, то атеистами (в античном значении). И сам термин «деизм» по умолчанию стал обозначать учение, отрицающее Божественный Промысл в его классическом христианском понимании как личностное и деятельное участие Творца в жизни творения. Но если мы берем словосочетание «Божественный Промысл» в том широком значении, которое обозначали выше, то даже классический европейский деизм будет содержать в себе представления о Промысле, правда, опосредованном и не предполагающем личной озабоченности Творца течением мировой истории. Также отметим, что термин «деизм» употребляют по отношению к философии Аристотеля, которая действительно более «деистична» по сравнению с платонизмом.

назвать парадигмой диалогического панентеизма¹². Дадим краткую характеристику этих парадигм, а также расположим их по степени удаленности от основ христианского понимания Промысла.

Конечно, наиболее далека от христианского понимания Божественного Промысла эпикурейская атеистическая¹³ парадигма, отрицавшая Божественный Промысл. За это воззрение эпикуреизм подвергали критике такие христианские богословы, как Иринея Лионский, Климент Александрийский и Тертуллиан, и ряд позднейших авторов.

Св. Иринея Лионский осуждает еретиков за поиски божества, которое превосходило бы библейского Бога, уподобляя их воззрения богословию Эпикура, у которого Бог «не делает ничего ни себе, ни другим, т. е. ни о чем не промышляет»¹⁴.

Климент Александрийский называет Эпикура безбожником:

И как ереси вырастают в нашем учении среди хорошей пшеницы, так и эпикурейское безбожие и чувственность и тому подобное противоречащее разуму вырастает среди эллинской философии, как незаконнорожденные плоды среди богоданных посевов, возделанных греками¹⁵.

Тертуллиан понимает эпикурейское представление о непромышляющем Боге как ничтоженье божества:

Так платоники говорят, что Бог заботится о мире и есть его Промыслитель и Судия, а эпикурейцы полагают, что Он беспечен и недейтелен, — так сказать, *никто*¹⁶.

¹² Здесь мы сталкиваемся с аналогичной терминологической проблемой. Довольно часто панентеизм (концепцию, согласно которой все находится в Боге, но не есть Бог) воспринимают как разновидность пантеизма. Однако существуют и примеры иного употребления термина «панентеизм». Например, панентеизм может восприниматься как преодоление пантеизма в пользу теистического мировоззрения и даже как обозначение православной паламитской метафизики. Чтобы избежать пантеистической интерпретации, мы предлагаем говорить о том, что христианство — это именно *диалогический* панентеизм, тогда как в пантеистическом мировоззрении диалог с Богом в его христианском понимании невозможен. Возможность применения термина «панентеизм» применительно к православной теологии убедительно обосновал митрополит Каллист (Уэр): *Ware K. God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2004. P. 157–168.*

¹³ Термин «атеизм», как уже было сказано, берется здесь в античном, а не в новоевропейском значении. Мы не считаем, что эпикурейцев стоит называть деистами, так как в деизме все-таки предполагается хотя бы опосредованный контакт отделенного Божественного бытия с космическими объектами.

¹⁴ *Иринея Лионский. Обличение и опровержение лжеименного знания. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 318.*

¹⁵ *Климент Александрийский. Строматы / пер. Е. В. Афонасина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 41.*

¹⁶ *Тертуллиан. К язычникам // Тертуллиан. Избранные сочинения / пер. А. А. Столярова. М.: Прогресс, 1994. С. 62.*

Однако при всей диаметральной противоположности эпикуреизма и христианства по данному вопросу, «и в эпикурейской этике, и в христианском нравоучении проявился характерный интерес к отдельной личности и поискам личного счастья, свойственный эпохе эллинизма, но они были оппонентами»¹⁷.

В сравнении с эпикуреизмом чуть ближе к христианству располагается стоическая концепция Промысла, поскольку «принятый “стоически” фатум является “местом встречи” человека с богом»¹⁸, что невозможно для Эпикура:

Вместе с тем стоики в большей степени, чем Платон, не говоря об Аристотеле¹⁹, сделали мир общим домом богов и людей, а их учение о человеколюбивом промысле, пекущемся о людях и всей вселенной, служащей человеку (так что их даже обвиняли в том, что они сделали богов слугами людей и отождествили божию сущность с промыслом о человеке), стало грандиозным философским проектом по «обоснованию» человека в мире, оправданию этого мира и преодолению дихотомии духа и материи²⁰.

Однако для христианства неприемлем контекст стоического учения о промысле — пантеистическая космология, материализация духовных явлений, крайний детерминизм. Н. Н. Глубоковский отмечает: «Естественно, что стоичество несколько напоминает христианские истины лишь при уклонениях от своих коренных основ и — преимущественно — в этической области общечеловеческих стремлений»²¹. Пристальное внимание христианских авторов к этике стоицизма характерным образом проявляется в «Педагоге» Климента Александрийского, где использованы фрагменты из Музония²². Влияние стоицизма на христианскую теологию, космологию, антропологию и этику действительно довольно заметно²³.

¹⁷ Шахнович М. М. Эпикуреизм и христианство в философском и теологическом дискурсе эллинистической эпохи // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. С. 196.

¹⁸ Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 30.

¹⁹ Предлагаемая нами градация парадигм не универсальна. Степень близости стоицизма, платонизма и аристотелизма к христианскому учению о Промысле может быть разной в зависимости от того, какой аспект этого учения мы рассматриваем. Св. Иустин Философ в «Апологии» свидетельствует, что для него степень близости античных философов к христианству зависит от точки отсчета: «Когда говорим, что все устроено и сотворено Богом, то окажется, что мы высказываем учение платоново; когда утверждаем, что мир сторит, то говорим согласно с мнением стоиков» (*Иустин Философ. Апологии* // Св. Иустин. Философ и мученик. Творения. М.: Паломник, Благовест, 1995. С. 51). В нашем исследовании указанная близость концепции определяется количеством совпадающих моментов.

²⁰ Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 33.

²¹ Глубоковский Н. Н. Св. Апостол Павел и стоицизм // Христианское чтение. 1907. № 11. С. 514.

²² Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М.: Ками Групп, 1995. С. 316.

²³ А. А. Столяров отмечает: «II и III века были временем сильного влияния Стои на христианскую литературу, влияния, от которого не был свободен ни один сколько-нибудь крупный христианский автор» (Там же. С. 331).

Неоднозначно оценивает стоиков и их современник св. Иустин Философ. Он называет последователей стоических учений «прекрасными в своей нравственной системе» (по причине всеянного в них семени Божественного Логоса), однако в то же время подвергает критике их крайний детерминизм:

И не по судьбе люди действуют или терпят случающееся с ними, но — думаем — каждый делает добро или грешит по своему выбору; а что добрые, каков Сократ и подобные ему, бывают гонимы и заключаемы в узы, а Сарданапал, Эпикур и подобные им, по-видимому, благоденствуют в изобилии и славе, то это происходит по действию злых демонов: но стоики, не понимая этого, учили, что все бывает по необходимости судьбы. Но так как Бог в начале сотворил род и ангелов и человек с свободною волею, то по справедливости они будут нести наказание в вечном огне за грехи свои. Ибо такова природа всякой твари — быть способною к пороку и добродетели, и ни одна из них не была бы достойною похвалы, если бы не имела возможности склоняться в ту или другую сторону. Это же подтверждают все где-либо бывшие здравомыслящие законодатели и философы тем, что предписывали иное делать, а иного удаляться. И стоические философы в своем учении о нравственности весьма одобряют это же самое²⁴.

Больше сходства с христианством (в плане парадигмы понимания Божественного Промысла) у двух других философских течений, которые мы с оговорками назвали деистическими, — аристотелизма и платонизма. Аристотелизм в большей степени деистичен по сравнению со средним платонизмом и потому сильнее отдалается от христианства. Бог Аристотеля нематериален и обуславливает движение космоса, однако, согласно традиционной оценке, промысл его не распространяется на подлунную сферу. Даже такой ограниченный промысл мало напоминает христианские представления о Божественном участии в поддержании мира — Бог Аристотеля, по сути, занят лишь самим собой: «Поскольку Бог есть высшее Благо, Аристотель заключает, что Бог созерцает лучший объект, которым является Он Сам»²⁵.

Тем не менее можно говорить о том, что аристотелизм допускает опосредованный промысл о родовидовой иерархии космоса:

Ум у Аристотеля — нематериален и очень далек от материальных воздействий на материю. Тем не менее он является у Аристотеля в качестве не чего иного, как именно космического перводвигателя, как оформителя всего существующего, всей действительности... Ум у Аристотеля — это вполне самодовлеющая ценность, которая для своего обоснования совершенно не нуждается ни в каких других ценностях. Но зато он сам является принципом ценности для всего существующего, и все существующее прекрасно только благодаря своему приобщению к этому Уму²⁶.

²⁴ *Иустин Философ*. Апологи. С. 112.

²⁵ *Дадли Дж.* Физические и метафизические основания этики у Аристотеля // *Verbum*. 2017. Вып. 19. С. 17.

²⁶ *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: в 8 т. Т. 4. М.: АСТ, 2000. С. 77.

Мы можем говорить о том, что Божественный Ум Аристотеля обеспечивает движение мироздания в целом, тогда как заботу Бога об индивидах и участие Бога в индивидуальных событиях подлунного мира аристотелизм отрицает. Александр Афродисийский, например, допускает опосредованно-иерархизированное участие небесного в управлении поднебесным:

Александр говорит о промысле небесных тел, который простирается на поднебесные, он осуществляется душами небесных сфер и небесными телами (а не непосредственно неподвижным Движителем), через движения небесных сфер, что обеспечивает поддержание родов посредством рождения (и уничтожения) индивидов, которые существуют для родов²⁷.

Однако Промысл об индивидуальном Александр прямо отрицает.

Представление об ограниченном Промысле Бога у Аристотеля стало объектом критики уже в раннехристианской апологетике. Афинагор Афинянин подчеркивает, что, согласно Аристотелю, поднебесная не управляется Промыслом, «между тем вечный Промысл Божий постоянно бодрствует над нами»²⁸. Татиан критикует Аристотеля за то, что тот «положил предел провидению»²⁹. Климент Александрийский также подчеркивает, что Аристотель ограничивал влияние Провидения подлунной сферой, считая это мнение оригинальной интерпретацией библейского стиха: «Господи, милость Твоя до небес, истина Твоя до облаков» (Пс 35:6)³⁰. В сочинении «Октавий» специально оговаривается, что «Бог печется не о целом только, но и о частях»³¹.

Следующая парадигма понимания Божественного Промысла по степени сближения с христианским богословием — парадигма среднего платонизма. Она была отнесена нами в разряд деистических концепций, поскольку здесь, во-первых, заметна тенденция к персонификации Божественного начала (концепция Демиурга³²); во-вторых, Божественное начало признается отделенным и отдаленным от низшей части космической реальности; в-третьих, высшая Божественность опосредует свои отношения с миром через иерархию сущностей: «Чем более трансцендентным ста-

²⁷ Беневиц Г. И. Краткая история «промысла»... С. 46.

²⁸ Афинагор Афинянин. Прошение о христианах // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. 5. М.: Катков и Ко, 1864. С. 50.

²⁹ Татиан. Речь против эллинов // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. 4. М.: Катков и Ко, 1863. С. 137.

³⁰ Климент Александрийский. Строматы. С. 198.

³¹ Минуций Феликс. Октавий // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Алетей, 1999. С. 243.

³² А. Ф. Лосев пишет о том, что Демиурга в строгом смысле нельзя считать Божественной «личностью»: «Однако было бы ошибкой христианизировать Платона, поскольку в своем Абсолюте он видел только единство, т. е. математическую природу, но никак не личность с каким-нибудь определенным именем. Формально — это монотеизм, но по существу — принципиальный и последовательный политеизм» (Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 2. С. 365).

новится Бог, тем в большей мере он нуждается в посредниках между ним и материальным миром, которым, как с этим соглашались все платоники, он управляет с помощью своего промысла»³³. В то же время для христианства важно, что «Платон первым отчетливо и последовательно утвердил понятие единого всеблагого Бога как первоначала всего сущего»³⁴.

Высший Божественный Промысл, согласно общей позиции платоников, не распространяется на материальный подлунный мир и на *многое*: «Одним из основных пунктов, по которым христиане критиковались такими платониками, как Цельс (живший на поколение позже Плутарха), было именно это христианское допущение о слишком тесном контакте Бога и подлунного мира»³⁵. Максим Тирский, как представитель среднего платонизма, считал, что «для Демиурга гибель частей представляется необходимым условием спасения мира как целого, части не могут не терпеть зла, они приносятся в жертву ради сохранности целого»³⁶.

Сам Демиург хоть и благ, но не всемогущ: в своей творческой и упорядочивающей деятельности он сталкивается с сопротивлением: «В “Тимее”, наряду с упорядочивающей и разумной деятельностью Демиурга, Платон признает некую “необходимость” (ἀνάγκη) как метафизический принцип, лежащий в основе физического космоса, именно из-за него космос достигает не полного, а только максимально возможного совершенства»³⁷.

Соответственно, высший Промысл сопрягается с низшим по отношению к нему фатумом, что позволяло платоникам уводить Бога от обвинения в ответственности за зло, происходящее в мире: «Если у стоиков промысл — имманентный принцип, организующий весь мир, то средние платоники подчеркнули ту не до конца эксплицированную, но явно присутствующую у Платона идею, что Промысл высшего Бога хотя и объемлет все творение, но не соприкасается со многим, в частности, с поднебесным миром в этом творении»³⁸.

Представления о Промысле и фатуме проявили себя и в этико-антропологическом контексте. Например, Апулей считал, что Промысл выше судьбы так же, как разумная часть души в человеке выше страстной. Поэтому судьба может обуславливать лишь низшие проявления души³⁹. Платоническое учение о нематериальной душе вырывало человека (хотя бы отчасти) из мира жесткой причинно-следственной обусловленности, перенося его в пространство разумного самовластия. Эта идея впоследствии будет по-своему развита в патристике, однако христианское богословие

³³ Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н.э. — 220 г. н.э. СПб.: Изд-во Олега Абышко, Алетея, 2002. С. 34.

³⁴ Бородай Т. Ю. Проблема зла в языческом античном платонизме. С. 55.

³⁵ Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н.э. — 220 г. н.э. С. 35.

³⁶ Приводится по: Волкова Н. П. Плотин о материи и зле. М.: Аквилон, 2017. С. 61.

³⁷ Там же. С. 49.

³⁸ Беневиц Г. И. Краткая история «промысла»... С. 34.

³⁹ См. об этом: Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н.э. — 220 г. н.э. С. 46.

не согласится с платоническим отдалением Бога от низшей и множественной сферы космоса через концепцию фатума⁴⁰.

Весьма далека от платонизма библейская и христианская концепция творения и грехопадения первых людей, которая задает диалогическую тональность в рамках космологии и учения о соотношении Божественного и человеческого. Идея фатума позволяла платоникам подчеркивать объективный характер наказания, которое испытывает человек в мире, ведь оно происходит из-за нарушения объективных законов мироздания, и ответственность за это лежит на душе⁴¹. Христианство смещает акцент с сугубо морального на диалогический: «В христианстве духовная установка несколько иная: еще более важной, чем ответственность за пороки и добродетели, у христиан считается установка на богообщение, которое, если оно прерывается грехами, необходимо восстановить»⁴².

Несмотря на то что описанная парадигма имеет определенное сходство с христианством в понимании Божественного Промысла (по сравнению с другими античными концепциями), мы не можем не увидеть ее радикального отличия от новозаветного персонализма и диалогизма, на которые нанизывается христианское представление о Божественном управлении мирозданием. Об этом отличии хорошо сказал А. Ф. Лосев:

Однако важно учитывать, какой характер получает у Платона идеальное как первообраз материального космоса и какой характер получает у него материальный космос как отражение идеального первообраза. В первом случае мы, очевидно, получаем такое же безличное и пластическое целое, каким является материальный космос со своим вечно-правильным круговращением. Другими словами, здесь *не нужно искать никакой личности или личностей, никакой единственной и неповторимой судьбы личных становлений*... отсутствует у Платона, да и вообще во всей античности, чувство личности⁴³.

3. Особенности христианской парадигмы понимания Божественного Промысла

Обозначим существенные особенности христианской парадигмы в сравнении с установками античной языческой философии, важные для понимания новозаветного учения о Промысле.

⁴⁰ В то же время христианская концепция Промысла, проникающего до самой глубины бытия и охватывающего личностным вниманием даже индивидов, максимально обострит проблему теодицеи.

⁴¹ В христианском богословии эта идея также будет по-своему развита для демонстрации того, что Бог не гневается на грешника: грешник получает наказание по причине нарушения законов духовного мира, которые действуют столь же неумолимо и неотвратимо, как и законы гравитации, которые нарушает прыгающий с крыши человек.

⁴² *Беневич Г.И.* О некоторых особенностях понимания «промысла» и «судьбы» в христианской мысли поздней античности // *Hyperboreus.* 2012–2013. № 18. С. 158.

⁴³ *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 2. С. 760.

Во-первых, онтологической основой Божественного Промысла в христианстве однозначно выступает личный Бог⁴⁴. Персонализация высшего Божественного начала, конечно, встречается и в античной языческой философии, однако именно для христианства характерна предельная последовательность в утверждении этого постулата. Христианство заблокировало возможность *аллегорического* понимания Бога как самосознающей личности⁴⁵, а также представления о том, что Бог есть, по сути, сам космос в наиболее подлинном (рациональном и формообразующем) аспекте своего существования.

Уже бывшие в языческой философии идеи персонафицированного Божества христианство дополнило новыми смыслами. Языческая античная мысль могла описывать персонафицированную Божественность (наивысшего порядка) как самосозерцающую рациональность, для которой характерны самодовольство, неподвижное спокойствие и отделенность от низших уровней космоса. С одной стороны, христианская концепция Бога включала в себя представления о внутренней (природной) самодостаточности Бога, о самосознании Бога и его природной отделенности от космоса. С другой стороны, в Новом Завете личностность Бога стала проявляться как Его обеспокоенность судьбами конкретных людей и как Его *открытость к диалогу* с каждым человеком.

Представление о персонафицированном Боге теперь включает в себя по меньшей мере два акцента: на Его самосознающей рациональности и на Его предрасположенности к диалогу. Этот двойной акцент, по-видимому, проявился и в христианском учении о Божественном Промысле, который понимается и как рационализация космического бытия, и как активное попечение Бога о каждой твари, как предельная озабоченность ее судьбой. Последнее серьезнейшим образом отличает христианскую концепцию Про-

⁴⁴ Применение современного термина «личность» для обозначения смыслов античной философии — это особая проблема, о которой нет возможности подробно говорить в данной статье. Приведем суждения А.Ф.Лосева по этому вопросу, чтобы оттенить специфику христианского понимания личности: «Человеческое в античности есть телесно человеческое, но отнюдь не личностно человеческое. Человек здесь — это отнюдь не свободная духовная индивидуальность, не неповторимая личность; он, согласно античным представлениям, природно повторим во всей своей индивидуальности» (*Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 1. С. 70*); «У Платона “душа” не обладает никаким личностным содержанием (по-гречески даже нет такого термина “личность”), а в ней важно только самодвижение, вечное самодвижение» (*Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 2. С. 344*); «Ни “душа”, ни “ум”, ни “мудрость”, ни “идея” не содержат у античных мыслителей чего-нибудь духовного или личностного» (Там же).

⁴⁵ Нужно иметь в виду проблему применения концепта «сознание» для характеристики античных представлений о Божественном и человеческом (причем не только языческих, но и древнехристианских). Подробнее об этом см.: *Месяц С. В. Сознание и личность в философии Плотина // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ: Исследования по истории платонизма. М.: Кругъ, 2013. С. 147–169; Мезенцев И. В. Проблема применимости концепта «сознание» в интерпретации христианской триадологии // Свет Христов просвещает всех: альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2018. Вып. 28. С. 43–60.*

мысла от соответствующих античных идей. Некоторые языческие философы распространяли Божественный Промысл на низшие уровни бытия, включая конкретных индивидов, однако этот Промысл вряд ли понимался ими как личностная озабоченность Бога участием конкретного человека с целью активировать диалог с ним. В природе Бога, понятого в духе языческой античности, нет прямых онтологических оснований для такого диалогизма.

Во-вторых, христианское Откровение пошатнуло доминирование космического и видового над индивидуальным, характерное для языческой античной философии в целом. Общая логика античной языческой культуры предлагает понимать индивида как существующего для вида, а конкретный вид — для реализации космической гармонии. Согласно же христианской космологии и антропологии, космос создан для человека, а природа человеческого вида — для реализации высших личностных свойств индивида, прежде всего богопознания и свободного богообщения. По существу, *космос в данной парадигме представляет собой «тело» межличностного диалога между Богом и человеком и между людьми — в Боге*. Не будет ошибкой утверждать, что христианский Бог создает космос именно для осуществления такого экзистенциального диалога. В этом контексте Божественный Промысл как рациональное участие высшей силы в жизни человека становится еще и *призывом к диалогу*. В библейском понимании космос, не будучи совечным Богу, онтологически и исторически вторичен по отношению к Божественной личности. Соответственно, вторичным космос является и по отношению к человеку как образу Бога.

В-третьих, из идеи предельной личностной открытости христианского Бога⁴⁶ вытекает концепция единого Промысла, охватывающего все тварное сущее без исключения. Бог, отличный от мира, в то же время пронизывает своим личностным (непосредственным и активным) присутствием весь космос как в «ширину», так и в «глубину», вплоть до материи, тела, индивида — и в нормальном, и в ущемленном их состоянии. Средоточием указанного диалогического панентеизма, безусловно, является событие Боговоплощения.

4. Христианское учение о Промысле как золотая середина между крайностями деистического и пантеистического понимания

Обратим внимание на еще одну интересную особенность христианского учения о Божественном Промысле. Метафизическая схема, предложенная христианским богословием, представляла собой *золотую середину*

⁴⁶ Для реального диалога Бога и индивида необходимо преодолеть пантеизм, который метафизически ситуацию диалога снимает. Пантеистичными были не только стоицизм и неоплатонизм. Даже «деистичные» средний платонизм и аристотелизм сохраняли в себе общий для древнегреческой философии дух пантеизма. Радикальное преодоление пантеизма возможно только через концепцию творения мира Божественной Личностью из ничего.

между двумя противоположными друг другу тенденциями — деистической и пантеистической. Христианское учение удержало некоторые — положительные с христианской точки зрения — моменты обеих концепций. Позитивный момент деизма состоит в том, что он в принципе отделяет и отдаляет Божественное от космического, создавая пространство для диалога и позволяя говорить о персонифицированном Божестве. Пантеистическая позиция совпадает с христианством в представлении о близости Божественного и космического, о глубинной включенности Божества в «плоть» актуального бытия.

Примечательно, что это согласуется с представлениями доникейских апологетов о том, что языческая греческая философия предвосхитила некоторые аспекты христианского Откровения, выступая аналогом Ветхого Завета для эллинов. Для них истинное понимание Промысла возможно только благодаря сверхъестественному Откровению. Это, в свою очередь, объясняет с богословских позиций, почему концепция диалогического пантеизма не получила развития в языческой античности. Новозаветный взгляд на Промысл заявил о себе вовремя: существовавшие в начале нашей эры языческие концепции Промысла позволили более ясно обозначить специфику христианского понимания взаимных отношений между Богом и человеком.

Приведем известный фрагмент из Послания апостола Павла:

Так и мы, когда были младенцами, были в рабстве у стихий мира⁴⁷. Но когда пришла полнота времени, послал Бог Сына Своего... Но тогда, не зная Бога, вы были в рабстве у тех, которые по природе не боги. Теперь же, познав Бога, а более того, будучи познаны Богом⁴⁸, как возвращаетесь вы снова к немощным и бедным стихиям⁴⁹, которым опять и снова хотите отдаться в рабство? (Гал 4:3–4; 8–9).

Отталкиваясь от этого текста, можно прийти к выводу, что христианская концепция Промысла действительно возникла в удачном контексте — ведь данная проблематика на тот момент была достаточно разработана в античной философии. Но гораздо больше этот фрагмент интересен тем, что здесь можно обнаружить противопоставление христианской парадигмы (диалогического пантеизма) парадигмам языческой мысли. Как явствует из текста, апостол Павел ставит в один ряд языческое рабское служение стихиям и рабство иудейскому закону: «Апостол хочет разъяснить галатам, что они до обращения в христианство были такими

⁴⁷ Здесь дается перевод епископа Кассиана (Безобразова). В синодальном переводе «τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου» переводится как «вещественные начала».

⁴⁸ В синодальном переводе вместо «познаны Богом» (γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ) стоит «получившие познание от Бога», что в меньшей степени подчеркивает диалогический пантеизм.

⁴⁹ В синодальном переводе вместо «стигиям» (στοιχεῖα) стоит «началам».

же рабами своих богов, как евреи — рабами своего закона»⁵⁰. Языческая античная философия в самом деле ставила космический закон⁵¹ выше человеческого индивида. Этот принцип, как и ветхозаветное законничество, препятствовал раскрытию новозаветного диалогизма. О глубине проникновения Бога в космическое бытие, о которой говорит панентеизм, свидетельствуют слова апостола о том, что христиане непосредственно познаны Богом (Гал 4:9).

В указанном фрагменте также стоит обратить внимание на метафору взросления. С христианской точки зрения, рабство и скованность космическим законом — это младенчество, которое требует преодоления через возрастание. Примечательно, что разработка учения о Промысле в античной мысли совпала с христианством в основополагающей направленности: древнегреческая философия представляла собой преодоление (диалектическое развертывание) изначальной матрицы — *политеистического пантеизма* в его до- и внефилософском виде. На фоновом уровне пантеистическая (как и политеистическая) направленность, конечно, была характерна для всей языческой античной мысли, но в рамках отдельных концепций и течений греческая философия все же стремилась выйти на некий новый уровень.

Сказанное порождает вопрос: можно ли говорить, что языческая античная философия *хотя бы отчасти* была близка к панентеистической парадигме? Ответ на этот вопрос позволил бы лучше высветить специфику христианского представления о мире и Божественном Промысле.

Как правило, о панентеистических тенденциях в античной философии говорят лишь в связи с платонизмом. Д. Балцли отмечает, что наличие панентеистических тенденций в платонизме является предметом дискуссии. Сам он считает возможным говорить о политеистическом панентеизме на материале платоновского диалога «Тимей»⁵². Так или иначе, но платонизм сыграл существенную роль в становлении панентеизма, в частности своей концепцией Мировой души, которая, как показывают исследования, не может быть однозначно истолкована⁵³. Для нас важно, что представление о близости платонизма к панентеизму совпадает с предлагаемой нами схемой, согласно которой платонизм ближе всего к христианскому пониманию Промысла.

Можно предположить, что платонизм имеет панентеистическую тенденцию в сравнении с пантеизмом стоиков и деизмом аристотеликов, но в сравнении с христианством платонизм не может считаться вполне

⁵⁰ Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. / под редакцией А. П. Лопухина. Т. VII. М.: Даръ, 2009. С. 855.

⁵¹ Бл. Иероним толкует «стихии» как закон — правда, иудейский (*Иероним Стридонский*. Три книги толкований на Послание к Галатам // Творения блаженного Иеронима Стридонского: в 17 т. Т. 17. Киев: Типография И. И. Чоколова, 1894. С. 99).

⁵² Baltzly D. Is Plato's Timaeus panentheistic? // *Sophia*. 2010. No. 49. P. 193.

⁵³ См., напр.: *Culp J.* Panentheism // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2008. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/panentheism> (дата обращения: 20.02.2021).

реализованным панентеизмом, так как деистические тенденции, отдаляющие высший аспект Божественности от низшей части космоса, в нем достаточно сильны. Н. Грегерсен подчеркивает, что в контексте христианской мысли допустимо говорить о *сотериологическом* панентеизме⁵⁴. Идея спасения искаженного творения через воплощение наивысшего Божества чужда платонизму, о чем свидетельствует, например, Цельс, которого принято считать представителем среднего платонизма:

Бог добр, прекрасен, блажен и пребывает в прекраснейшем и наилучшем. Если он спускается к людям, Ему приходится измениться, (причем) изменение (будет) из доброго в злое, из прекрасного в безобразного, из блаженного в несчастного, из наилучшего в наихудшего. Кто избрал бы себе в удел такую перемену?⁵⁵

Христианство максимально раскрывает панентеизм в концепции страдающего и сопричастующего в человеческих страданиях Бога⁵⁶.

Специфика христианского понимания Божественного Промысла может быть объяснена не только ссылкой на сверхъестественное Откровение как его источник. Очевидно, что панентеистическая парадигма возникла в языческой античности под влиянием иной — библейской — культурной основы. Т. Клибенгайтис специально задается вопросом о том, можно ли говорить о присутствии панентеизма в содержании библейских текстов, и приходит к положительному ответу. В подтверждение своего тезиса он приводит цитаты из книги Иеремии, из Псалмов, книги Сираха, а также подчеркивает, что в Новом Завете панентеистических фрагментов гораздо больше⁵⁷. Примечательно, что исследователи панентеизма датируют его первые проявления, относя их к в древнеегипетской культуре⁵⁸. Видимо, языческая античность нуждалась в восполнении извне для того, чтобы внутри возникла панентеистическая концепция, не получившая развития в дохристианский период. Панентеистический потенциал философии Платона будет развернут лишь позднее — например, в процессе христианизации (библейзации) неоплатонизма в Ареопагитиках.

Однако панентеистическая парадигма не характерна для всего классического христианского богословия. Ссылаясь на таких исследователей панентеизма, как митрополит Каллист (Уэр), прот. Эндрю Лаут и Алексей Нестерук, Т. Клибенгайтис подчеркивает, что христианский панентеизм

⁵⁴ Gregersen N. H. Three Varieties of Panentheism // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ., 2004. P. 21.

⁵⁵ Цельс. Правдивое слово // Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1990. С. 291.

⁵⁶ См. подробнее: Shaab G. L. The creative suffering of the triune God: An evolutionary panentheistic paradigm // Theology and science. 2007. Vol. 5, no. 3. P. 302.

⁵⁷ Klibengajtis T. The World as God's Body? Some remarks about the panentheistic theological tradition exemplified by the conceptions of Maximus the Confessor // Studies in Science and Theology. 2007–2008. No. 11. P. 119.

⁵⁸ См., напр.: Culp J. Panentheism.

сильнее проявил себя именно в восточном богословии, нежели в западном⁵⁹. Действительно, деистические тенденции характерны для западной схоластики, а пантеистические — для западнохристианской мистики.

Пантеистическая направленность соотносится Т.Клибенгайтисом с аристотелевско-монархической моделью Бога⁶⁰. В рамках нашего исследования первая модель будет акцентировать факт живого Божественного присутствия в вещах, тогда как во второй будет доминировать акцент на опосредованном Божественном управлении вещами. Исторически христианская мысль склонялась в сторону то пантеистического, то деистического понимания Божественного Промысла, не всегда удерживая свою изначальную пантеистическую направленность как срединный путь. А. Нестерук указывает на то, что в даже в раннехристианской апологетике не было монолитной пантеистической линии⁶¹. Более того, эти крайние логические возможности поддерживались непосредственным знакомством христианских авторов с античной языческой мыслью. В то же время проведенное нами исследование показывает, что именно пантеистическая парадигма понимания Божественного Промысла является исконно христианской.

Взаимодействие христианской пантеистической парадигмы со своими историческими соседями проявлялось также в следующем. Как уже было сказано выше, христианское богословие устранило эллинские представления о фатуме, множестве богов, располагающихся на различных уровнях бытия, астрологическом и материалистическом детерминизме. Однако при внимательном рассмотрении можно обнаружить, что христианство не просто «вычистило» некоторые элементы из античной картины мира — оно скорее заполнило эти кластеры новым содержанием. На место

⁵⁹ *Klibengajtis T.* The World as God's Body? P. 119.

⁶⁰ Г.Милески также противопоставляет деистическое представление о Боге пантеистическому, которое подчеркивает интимность и родство, открытые в Троице: «Но, возможно, смерть Бога, достаточно могущественного, чтобы предотвратить катастрофу, но решившего не делать этого, может позволить появиться корректирующему течению в христианском богословии, которое соединяется с нитью, проходящей через саму традицию, которое резонирует с опытом Бога, который есть нечто более интимное, чем далекий суверен, которое чтит фундаментальную взаимосвязь, раскрытую в Троице, и которое лучше отражает происходящее» (*Mileski G.* The Person in Panentheism: A Trinitarian Panentheistic Anthropology // Eighth International Conference on Religion and Spirituality in Society: Religion, Society, and Sociopolitical Engagement. Berkeley, CA: University of California Berkeley, 2018. URL: https://www.academia.edu/42145578/The_Person_in_Panentheism_A_Trinitarian_Panentheistic_Anthropology (дата обращения: 20.02.2021).

⁶¹ Сравнивая концепции св. Иустина Философа и св. Иринея Лионского, именно у последнего автор обнаруживает то, что сейчас называется пантеизмом: «В своей борьбе с гностицизмом Ириней разработал подход к отношениям между Богом и миром, который отличался от подхода Юстина. Ириней утверждал, что Бог как трансцендентный творец не исключает себя из своего творения. Бог отличается от любого творения присущей ему простотой, и именно это позволяет Богу присутствовать в отношении каждого творения» (*Nesteruk A. V.* Light from the East: Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003. P. 18).

языческих представлений о фатуме (как некоторой автономии по отношению к божеству) и об астрологических влияниях христианство поставило материальные законы мироздания, которые послушны Богу, но в то же время обладают определенной автономией и влияют на судьбы человека. Место даймонов и божеств разных уровней заняли ангелы и души святых, которые осуществляют посредническую функцию и в религиозном представлении выстраиваются около Бога⁶². Стоический детерминизм из сферы онтологии перешел в область христианской этики и аскетики, которая провозглашает безоговорочное смирение перед волей Божией. И даже эпикурейский атеизм в рамках учения о Промысле может быть описанием того, как человек ощущает свою оторванность от Бога.

Заключение

Христианство сформировало уникальное представление о Божественном Промысле именно на парадигмальном уровне. С течением времени в христианском богословии панентеистическая парадигма будет неоднократно склоняться к деистической на путях рационализации учения об отношении Бога к тварному миру (например, в средневековом томизме). Различные мыслители по-разному согласовывали непосредственное и опосредованное отношение Бога к миру. Однако именно панентеистическая парадигма понимания Божественного Промысла, как мы показали, является исконно и специфически христианской.

Срединность христианского учения о Промысле в сравнении с парадигмальными направлениями языческой античности обладает большим апологетическим потенциалом. Панентеизм как логическая середина между крайностями пантеизма и деизма привлекает красотой своего «математического баланса». Таинственное личностное участие Творца в истории мироздания, которое провозглашается в панентеистической парадигме, в чисто психологическом смысле больше соответствует евангельскому идеалу любящего Бога-Отца, тогда как деистическая и пантеистическая парадигмы понимания Божественного Промысла не могут в должной мере утвердить основную максиму Евангелия — достижение непосредственно диалога человека с Богом в течение земной истории.

Статья поступила в редакцию 1 марта 2021 г.
Статья рекомендована к печати 1 июня 2021 г.

Контактная информация:

Игумен Антоний (Каменчук Алексей Александрович) — клирик храма Покрова Пресвятой Богородицы города Владивостока, преп.; antony-kamenchuk@yandex.ru

⁶² «Но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства» (Евр 12:22).

The specificity of early Christian ideas about divine providence in the context of ancient philosophy (from the 1st to the 3rd centuries)

Hegumen Anthony (Kamenchuk)

The center for the Training of Church Specialists
of the Vladivostok Diocese of the Russian Orthodox Church,
65, Pologaya ul., Primorsky Krai, Vladivostok, 690091, Russian Federation

For citation: Kamenchuk A. A. The specificity of early Christian ideas about divine providence in the context of ancient philosophy (from the 1st to the 3rd centuries). *Issues of Theology*, 2021, vol. 3, no. 3, pp. 302–321. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.302> (In Russian)

This article outlines the key features of the Christian understanding of divine providence in comparison with the philosophical trends of Antiquity from the 1st to the 3rd centuries (before Neoplatonism). The author identifies three paradigms of understanding divine providence in the ancient pagan philosophy of this period (atheistic, pantheistic and deistic) and in this context defines the Christian paradigm as “dialogical pantheism”. According to the author, Christianity at its core offers a worldview, which is uncharacteristic for paganism: the cosmos is focused on the implementation of a dialogue between man and God and the achievement of existential intimacy between the Creator and creation. It is also noted that Christianity, in contrast to ancient thought, placed an emphasis on the fact that the fundamental property of the higher Deity is His openness in relation to the Other, and not just self-contemplating or self-contained calmness. This, in turn, determines two other aspects in the Christian doctrine of providence: the all-pervading participation of God in the life of the world and His concern for the individual and those who are flawed. The author also says that the Orthodox understanding of providence is a harmonious middle between the extremes of pantheism and deism.

Keywords: providence, middle Platonism, Epicureanism, Aristotelianism, Stoicism, fate, personality.

References

- Athenagoras (1864) “Embassy for the Christians”, in *Pamiatniki drevnei khristianskoi pis'mennosti v russkom perevode*. Vol. 5, p. 11–66. Moscow, Katkov i Ko Publ. (In Russian)
- Baltzly D. (2010) “Is Plato’s Timaeus pantheistic?”, in *Sophia*, iss. 49, pp. 193–215.
- Benevich G. I. (2012–2013) “About some features of the understanding ‘providence’ and ‘fate’ in the Christian thought of the late antiquity», in *Hyperboreus*, iss. 18, pp. 152–176. (In Russian)
- Benevich G. I. (2013) *A short history of the “providence” from Plato to Maximus the Confessor*. St. Petersburg, Izdatel'stvo Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii Publ. (In Russian)
- Borodai T. Yu. (2006) “The problem of evil in the pagan ancient platonism: Proclus as the critic of Plotinus”, in *Problema zla i teoditsei*, pp. 54–68. Moscow, Institut Filosofii RAN Publ. (In Russian)
- Celsus (1990) “Logos Alethes”, in *Pervoistochniki po istorii rannego khristianstva. Antichnye kritiki khristianstva*, pp. 263–331. Moscow, Politizdat Publ. (In Russian)
- Clement of Alexandria (2003) *Stromata*, transl. by E. V. Afonasin. St. Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko Publ. (In Russian)
- Culp J. (2008) “Pantheism”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/pantheism> (accessed: 20.02.2021).

- Dillon J. (2002) *The middle platonists 80 B.C. — 220 A.D.* St. Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko Publ., Aleteia Publ. (In Russian)
- Dudley J. (2017) "The Physical and Metaphysical Foundations of Ethics for Aristotle", in *Verbum*, iss. 19, pp. 9–23.
- Glubokovskii N. N. (1907) "St. Paul and Stoicism", in *Khristianskoe chtenie*, iss. 11, pp. 513–533. (In Russian)
- Gregersen N. H. (2004) "Three Varieties of Panentheism", in *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, pp. 19–35. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publ.
- Irenaeus (2008) *Adversus Haereses*. St. Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko Publ. (In Russian)
- Jerome of Stridon (1894). "Three books of interpretations on the Epistle to the Galatians", in *Works of the blessed Jerome of Stridon*. In 17 vols, vol. 17, pp. 1–390. Kiev, Tipografia I. I. Chokolova Publ. (In Russian)
- Justin Martyr (1995) "Apologies", in *Sv. Iustin. Filosof i muchenik. Tvoreniia*, pp. 31–124. Moscow, Palomnik, Blagovest Publ. (In Russian)
- Klibengajtis T. (2007–2008) "The World as God's Body? Some remarks about the panentheistic theological tradition exemplified by the conceptions of Maximus the Confessor", in *Studies in Science and Theology*, iss. 11, pp. 113–130.
- Lopukhin A. P., ed. (2009) *Explanatory Bible or commentaries on all the books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*. In 7 vols, vol. VII. Moscow, Dar" Publ. (In Russian)
- Losev A. F. (2000) *The history of the ancient aesthetics*. In 8 vols, vol. 1. Moscow, AST Publ. (In Russian).
- Losev A. F. (2000) *The history of the ancient aesthetics*. In 8 vols, vol. 2. Moscow, AST Publ. (In Russian)
- Losev A. F. (2000) *The history of the ancient aesthetics*. In 8 vols, vol. 4. Moscow, AST Publ. (In Russian)
- Marcus Minucius Felix. (1999) "Octavius", in *Works of ancient Christian apologists*, pp. 223–274. St. Petersburg, Aleteia Publ. (In Russian)
- Mesiats S. (2013) "Consciousness and personality in the philosophy of Plotinus", in *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ: Issledovaniia po istorii platonizma*, pp. 147–169. Moscow, Krug" Publ. (In Russian)
- Mezentsev I. V. (2018) "The problem of the applicability of the concept 'consciousness' in the interpretation of the Christian triadology", in *Svet Khristov prosveshchaet vsekh: al'manakh Sviato-Filaretovskogo pravoslavno-khristianskogo instituta*, iss. 28, pp. 43–60. (In Russian)
- Mileski G. (2018) "The Person in Panentheism: A Trinitarian Panentheistic Anthropology", in *Eighth International Conference on Religion and Spirituality in Society: Religion, Society, and Sociopolitical Engagement*. Berkeley, CA, University of California Berkeley. Available at: https://www.academia.edu/42145578/The_Person_in_Panentheism_A_Trinitarian_Panentheistic_Anthropology (accessed: 20.02.2021).
- Nesteruk A. V. (2003) *Light from the East: Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition*. Minneapolis, Augsburg Fortress Publ.
- Shaab G. L. (2007) "The creative suffering of the triune God: An evolutionary panentheistic paradigm", in *Theology and science*, vol. 5, iss. 3, pp. 289–304.
- Shakhnovich M. M. (2010) "Epicureanism and Christianity in the philosophical and theological discourse of the Hellenistic era", in *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, iss. 4, pp. 189–196. (In Russian)
- Stoliarov A. A. (1995) *The Stoa and the stoicism*. Moscow, Kami Grup Publ. (In Russian)
- Tatian the Assyrian (1863) "Oratio ad Graecos", in *Pamiatniki drevnei khristianskoi pis'mennosti v russkom perevode*. Vol. 4, pp. 135–182. Moscow, Katkov i Ko Publ. (In Russian)
- Tertullian (1994) "Ad Nationes", in *Tertullian. Selected works*, transl. by A. A. Stoliarov, pp. 37–82. Moscow, Progress Publ. (In Russian)
- Volkova N. P. (2017) *Plotinus on the matter and the evil*. Moscow, Akvilon Publ. (In Russian)

Ware K. (2004) “God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas”, in *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Pantheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World*, pp. 157–168. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publ.

Received: March 1, 2021

Accepted: June 1, 2021

Author’s information:

Hegumen Anthony (Aleksi A. Kamenchuk) — Lecturer; antony-kamenchuk@yandex.ru