

УДК 2-1

DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-13-28

Ансельмово понятие Бога и Библия

Илья С. Вевюрко

*Московский государственный университет
им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия;
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, vevurka@mail.ru*

Аннотация. Первые главы «Прослогиона» Ансельма Кентерберийского и заключающийся в них «онтологический аргумент» рассматриваются в этой статье не столько с точки зрения доказательства бытия Бога, сколько с точки зрения понятия о Боге, которое, как утверждает Ансельм, необходимо заключает в себе доказательство реальности своего предмета. В центре внимания автора статьи находится вопрос о том, обладает ли Ансельмово понятие Бога специально-философским происхождением, или оно, несомненно коррелируя с философской мыслью, само по себе органично для религиозного благочестия христианина в той его первичной форме, которая выражена в текстах Библии. Для ответа на этот вопрос разбирается ряд примеров из Библии, которые, по мнению автора статьи, заключают в себе вариации понимания Бога как того, «больше чего нельзя ничего помыслить», и даже того, что «больше, чем можно помыслить». Примеры подобраны из Псалтири, книги Премудрости Сираха и 2-го послания к Фессалоникийцам, с параллелями из книги Иова и других библейских текстов. В итоге автор приходит к выводу, что «метафизичность» традиционного библейского понятия о Боге не должна недооцениваться, хотя его «историчность» и остается на первом плане.

Ключевые слова: Бог, Библия, Ансельм, «Прослогион», трансцендентность, метафизика

Для цитирования: Вевюрко И.С. Ансельмово понятие Бога и Библия // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 4. С. 13–28. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-13-28

Anselm's concept of God and the Bible

Ilia S. Vevjurko

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia;
Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities,
Moscow, Russia, vevurka@mail.ru*

Abstract. The first chapters of Anselm of Canterbury's "Proslogion" including his «ontological argument» are examined in this article not so much from the point of view of proving the existence of God, but from the point of view of the concept of God, which, as Anselm argues, necessarily contains a proof of the reality of its object. The author of the article focuses on the question of whether Anselm's concept of God has a special philosophical origin, or whether it, undoubtedly correlating with philosophical thought, is in itself inherent to religious piety of a Christian in its primary form, which is expressed in the texts of the Bible. In order to solve the main task of this small study, a number of examples from the Bible are analyzed, which, in the opinion of the author of the article, contain variations of the understanding of God as that «than which nothing greater can be thought» and even that which «greater than can be thought». Examples are selected from the Psalter, the Book of Wisdom of Sirach, and the 2nd Epistle to the Thessalonians, with parallels from the Book of Job and other biblical texts. The author comes to the conclusion that the traditional biblical concept of God should not be deprived from its "metaphysicality", although its foreground remains to be the sacred "historicity".

Keywords: God, Bible, Anselm, "Proslogion", transcendence, metaphysics

For citation: Vevjurko, I.S. (2025), "Anselm's concept of God and the Bible", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 13–28, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-4-13-28

В начале Нового времени, после нескольких веков развития схоластики, Блёз Паскаль выразил момент разрешения кризиса рационалистического восприятия веры в знаменитой формуле: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, не философов и ученых»¹. Авраама, Исаака и Иакова объединяет не только семейное родство (хотя нетрудно заметить, что для христианина именно такое родство изначально служит архетипом Церкви), но прежде всего то, что каждый из них использовал понятие «Бог мой», – ко временам

¹ *Pascal Bl.* Pensées sur la religion, et sur quelques autres sujets / éd. G. Couton, J. Jenasse. Saint-Etienne: Université de Saint-Etienne, 1971. P. 629.

Паскаля сохранившееся, в основном, только как присловье, – и каждый сподобился богоявления, прямого разговора с Богом, понять смысл которого, с рационалистической точки зрения, не представляется возможным, если не превратить эти рассказы в аллереию: ведь, как покажет Кант (оформив тем самым интуицию всего Просвещения), ни разум, ни чувства не имеют инструментов для отличения истинного откровения от его подделки, кроме соответствия этого откровения нравственному закону, познание которого делает особые откровения избыточными.

Спор с этой установкой Просвещения открывает путь в направлении экзистенциализма и персонализма, в рамках которых личный опыт может быть более достоверным, чем всеобщее. Как не потерять при этом связи с реальностью – вопрос, представляющий всю картину в целом в диалектическом свете. Ансельм Кентерберийский, в котором усматривают диалектичность «лирика и теолога» [Gasper 2014, p. 195], как будто находится в точке другого поворота на кривой этого движения западной мысли: на языке «Исповеди» св. Августина он обращается лично к Богу с горячей молитвой, но в то же время, в форме самой этой молитвы, пытается сделать Его понятием разума, причем сразу же обнаруживает, что это единственный в своем роде предмет, понятие о котором заключает в себе доказательство его бытия.

Первый вопрос, который можно адресовать к доказательству Ансельма (независимо от того, называть ли его «онтологическим» и принимать ли как доказательство или нет), состоит в следующем: почему Бог, определенный как «то, больше чего нельзя себе ничего представить / помыслить (*cogitare*)», тождествен тому Богу, в Которого верует христианин?² Этот вопрос не подразумевает, однако, что можно считать христианином того, кто в состоянии представить себе нечто «большее», чем Бог. Скорее, вопрос сводится к следующему: включает ли в себя понятие *quo nihil maius cogitari possit* основной набор божественных качеств – благодать, мудрость, милосердие, праведность и т. п.? Ведь эти качества предполагают не только совершенство как таковое, но и определенное *отношение* к миру в целом и каждому существу в отдельности, *отношение*, которое, в некотором смысле, может быть названо *неравнодушным*, и которое, как кажется, по крайней мере, на первый взгляд, не вытекает из данного Ансельмом определения. Теолог, однако, сам отвечает на этот вопрос в главе 5-й своего «Пролога»:

² «Атеист может протестовать: “Но это не Бог!”... Ансельм, впрочем, говорит в конце своего “Монологиона”, что люди называют Богом все то, что достойно поклонения из-за его превосходного достоинства» [Engelland 2023, p. 392].

Что же Ты тогда есть, Господи Боже, Кого ничто большее не может быть мыслимо? Что, если не то, что превыше (*summum*) всего единственное существующее само по себе, все другое сотворило из ничего? Ведь все, что не таково, меньше чем то, что можно помыслить; но о Тебе такого помыслить нельзя. Ибо какого блага недостает высшему благу (*summo bono*), через которое – всякое благо? Итак, Ты справедлив, истинен, блажен, и все то, чем лучше быть, нежели не быть³.

Этот подход считается «платоническим», как основанный на том, что быть чем-то определенным и положительным можно только в силу сопричастия тому, что обладает этим же качеством в высшей мере; а следовательно, если есть разумность, должна существовать и абсолютная разумность, и т. п. [Robinson 2004] Мы попробуем, однако, посмотреть на него с несколько иной точки зрения. Богу Ансельма, определенному только как *quo nihil maius cogitari possit*, недостает, на первый взгляд, «человеческих» качеств – того самого «антропоморфизма», в котором нередко уличают религиозное сознание, причем под ним без разбору могут подразумеваться столь разные человеческие качества, как наличие разума и бороды, воли и способности сидеть, свесив ноги. Если же мы зададимся, в свою очередь, вопросом о том, какие именно качества в этом весьма нестрогом понятии антропоморфизма считаются человеческими, мы без труда увидим, что это все те качества, которые присутствуют у человека и отсутствуют в окружающем его мире (так что наличие рогов у того или иного божества будет уже не антропоморфизмом, а тероморфизмом)⁴. Поскольку качества, присущие человеку, специфицируют его – выделяют из окружающего мира, кажется, что приписывание их кому-либо/чему-либо еще является просто

³ *Anselmo d'Aosta. Monologio e Proslogio. Testo latino a fronte. Milano: Bompiani, 2009. P. 322.*

⁴ Замечено еще в начале прошлого века: «Было бы слишком наивно и легкомысленно объяснять богосознание фактом антропоморфизма, когда сам-то антропоморфизм является в высшей степени странным и непонятным. Почему в самом деле человек не смотрит прямо на то, что дано ему в явлениях природы, а непременно старается заглянуть еще и подальше явлений? Почему он непременно проектирует в мире хотя бы даже и себя самого? Почему за пределами физических явлений он непременно ищет живую личность? Сказать, что все это так бывает, – значит ничего не сказать; спросить же о том, почему все это так бывает, – значит положить конец всем натуралистическим объяснениям богосознания и предоставить слово метафизике, потому что ответ на поставленный вопрос, очевидно, заключается не в явлениях сознания и жизни, а в природе духа» [Несмелов 2000, с. 234].

«перенесением», подобно тому как мы иногда трактуем поведение животных на основании человеческих эмоций («обиделся», «приревновал» и т. п.). Если же в случае с животными это может быть оправдано единством биологического, то перенесение на структуру вселенной, к примеру, расположения органов в человеческом теле или структуры нейронов мозга представляется в высшей степени произвольным и фантастическим.

Картина становится не столь однозначной, если мы зададимся вопросом о том, являются ли такие качества, как самосознание, воля и т. д., в отличие от бороды, конечностей и т. д., скорее сродными материальному миру или отличными от него и царящих в нем законов. Такие вопросы, конечно же, настолько не решаются с плеча, что в течение многих веков их до сих пор так и не удалось разрешить принудительным для разума образом, и все же сама эта невозможность означает некую подвешенность, а стало быть, и неснимаемость этих вопросов. Не нужно быть платоником для того, чтобы предположить, что самосознание, воля и т. д. скорее чужды материальному миру, чем вполне укладываются в его алгоритмы, а при отсутствии такого предположения (как оно, пожалуй, отсутствует еще у Гесиода и Гомера) населить сам космос множеством невидимых операторов, обладающих этими качествами в равной степени, вплоть до приписывания их и космосу в целом: «мир одушевлен и полон демонов», «все полно богов», «все Юпитером полно». Ансельм, как мы видим, и переходит к утверждению, что Бог обладает названными «человеческими» качествами, не через платонический аргумент *ex gradu*, а через библейский догмат сотворения всего универсума *ex nihilo*. Что, кроме воли, может быть объяснением чистого перехода от небытия к бытию, который отличается от метаморфозы тем, что ему не предшествует никакой процесс? Поскольку же воля всегда направлена на то, что уже известно, Бог не мог бы сотворить в мире качества, которых не имеет Сам: отсюда в 6-й главе Он оказывается и чувствительным (*sensibilis*), и милосердным⁵. Эти качества излишни для Демиурга из платоновского «Тимея», так как он и не творил материю, и не сочувствует ей.

Вопрос о том, является ли Ансельмово понятие о Боге философским по происхождению, лишь искусственно соединенным с потребностью религиозного благочестия, или у него есть собственно религиозный исток, с точки зрения истории мысли представляется важным. Мы хотели бы внести в его разбор небольшой вклад на основе библейских параллелей, которые, как нам представляется, показывают, что Ансельм имел основания для своей формулировки

⁵ *Anselmo d'Aosta. Monologio e Proslogio. Testo latino a fronte.* Milano: Bompiani, 2009. P. 322.

того, что подразумевается словом «Бог», в тексте Св. Писания. При этом нами не подразумевается, что без текста он бы не мог иметь этих оснований: скорее, Библия просто свидетельствует об их древности, несводимости к исторически определенным философским системам.

«Нет Бога»

Выражение «нет Бога» (др.-евр. אין אלהים) несколько раз встречается в ветхозаветной книге Псалмов. В Пс 9:25/10:4⁶, где о нечестивце сказано אין אלהים כל מזמותיו – буквально «нет-Бог все помыслы его», это словосочетание, скорее всего, означает «безбожие», подобно тому как в Притч 12:28 словосочетание с другой отрицательной частицей אל מות, вполне вероятно, может переводиться как «бессмертие» [Smick 1968, р. 17]. Но в почти идентичном начале псалмов 13/14 и 52/53, на которое ссылается Ансельм в знаменитой цитате «сказал безумец в сердце своем» (он медитирует над ней во 2-4 главах «Прослогиона»), имеет место более сложная семантика. Цитируем по Пс 13/14:

אמר נבל בלבו אין אלהים

Сказал безумный в сердце своем: Нет Бога...

אין עשה טוב

... Нет делающего благое...

יהוה משמים השקיף על בני אדם לראות היש משכיל דרש את אלהים

Yhwh с небес посмотрел на сынов Адама, видеть, есть ли разумный, ищущий Бога?

אין עשה טוב אין גם אחד

Нет делающего благое, нет хотя бы одного.

Можно заметить следующее: «нет Бога» и «нет делающего благое» – параллельные высказывания, одинаково выражающие полное отсутствие по самому понятию. Хотя в контексте Библии несуществование делающих благое и ищущих Бога является риторическим преувеличением⁷, здесь понятна его структурная роль: в ответ на утверждение о Своем отсутствии Бог смотрит, *есть* ли

⁶ Нумерация псалмов еврейского текста и принятой у нас греческой традиции в большинстве случаев различается; при цитировании мы указываем вначале номер по Синодальному переводу, затем по еврейскому тексту, который цитируем.

⁷ Ср. Пс 23/24:6, где, напротив, утверждается: «это род ищущих Господа, ищущих лице Бога Иаковлева».

кто-то, кто ищет Его по-настоящему, и оказывается, что такого *нет* (частицы утверждения и отрицания создают здесь тоже строгую параллель: это именно тезисы о (не)бытии). Причем фраза «нет делающего благое» является интегральной: это констатация со стороны, прежде всего, самого «безумного», для которого недостаток блага в мире является аргументом, обосновывающим положение, что Бога нет⁸. Уже вслед за «безумным» Бог со Своей стороны констатирует, что «нет делающего благое, нет хотя бы одного», откуда выясняется, что и сам «безумный» не является «делающим благое», а следовательно, не ищет Бога по-настоящему.

Отсутствие «хотя бы одного» – тоже структурная параллель, она соответствует единственному числу отрицаемого Бога. Итак, в этом псалме бытие Бога отрицается не просто на уровне «мой бог, который меня оставил», или «бога *здесь* нет, он не видит», но на концептуальном уровне, как понятие, которому соответствует столь же конкретное понятие «ищущий Бога» = «делающий благое». Ансельм прав, когда утверждает, что безумец из псалма имеет в разуме понятие об отрицаемом им Боге, и это именно то понятие, которое формулирует Ансельм, о совершенном Существо, способном гарантировать благо в мире и самим Своим бытием определяющий, что есть благо. Безумец потому и отрицает Его, что видит дисбаланс между возможным, ввиду существования Бога, и действительным количеством блага. Его безумие отличается от решения эпикурейской трилеммы разве что большей радикальностью.

«Блага мои Тебе не нужны»

Если в предшествующем рассуждении Бога делает понятием Его отрицание, то в Пс 15/16:2 содержится эксплицитная формулировка понятия о том, что значит быть Господом:

אמרתי ליהוה אדני אתה טובתי כל עריך

Сказал я Yhwh: Господь мой Ты, блага мои не на Тебя.

Это буквальный перевод, причем древнееврейский предлог *ל* можно понять и как «сверх», т. е. «блага мои не больше Тебя»,

⁸ Ср. Пс 72/73, где ставится под сомнение, правда, не бытие Бога, но наличие ведения и «разума у Вышнего», и сам герой псалма спрашивает себя, не напрасно ли он «делал праведным сердце свое». Хорошо известно, что такие сомнения в истории литературы Древнего Востока, в принципе, не редкость: для сравнения можно взять «Диалог разочарованного со своим Ба», «Вавилонскую теодицею» и др.

и тогда Господь предстает здесь как *summum bonum*, хотя еще не в философской связи с категорией блага как такового, но субъективно, с точки зрения *моего* блага, действительного и возможного⁹. В некоторых переводах трактуется «нет у меня благ помимо Тебя», но в Синодальном – «блага мои Тебе не нужны», так же как в Септуагинте (τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρεῖαν ἔχεις) и на церковнославянском. Определение понятия «Господь» через отсутствие нужды в благах, которые может дать человек, не только делает ненужной языческую практику жертвоприношений, но вообще переворачивает человеческое понятие господства: если, как правило, раб служит интересам господина, здесь истинным господством оказывается отсутствие нужды в рабе, иными словами, самодостаточность¹⁰. Господин есть *existens per seipsum*, как определяет Бога Ансельм в уже цитировавшейся 5-й главе. В других местах Библии прямым текстом говорится: «Если ты грешишь, что делаешь ты Ему? и если преступления твои умножаются, что причиняешь ты Ему? Если ты праведен, что даешь Ему? или что получает Он от руки твоей? Нечестие твое относится к человеку, как ты, и праведность твоя к сыну человеческому» (Иов 35:6-8).

Рассуждая вместе с Ансельмом, мы могли бы сказать, что для существа, больше которого *можно* нечто помыслить, остается возможность быть причастным большему благу и, следовательно, нуждаться в нем. Даже если это только возможность, такое существо уже не будет определяться на уровне понятия через отсутствие этой нужды, разве что его господство (самовластие) сводится именно к тому, чтобы через отказ, отрицание и противление никогда не приобщаться к большему, чем оно само – но такое господство над собой не являлось бы господством над другими, которые, даже будучи сами по себе меньше, чем оно, благодаря тому, что могут приобщиться к большему, не подлежали бы его господству.

⁹ Эта мысль отчетливо выражена в Пс 72/73:25 «кто́ мне на небе? и с Тобой <ничего> не хочу на земле», и более поэтически в Пс 62/63:4 «блага милость Твоя паче жизни».

¹⁰ Впрочем, Дж. Вико (1730) считал, что архаическое рабство и возникает в связи с отсутствием нужды в рабах, и что первоначально именно раб нуждался в господине. «Ромул... заложил Рим на основе Клиентел; последние представляли собой вид покровительства, которое Отцы семейства оказывали укрывающимся в убежище, принимая их в качестве поденщиков, не имеющих никаких прав Гражданства... Из одних Благородных состояли первые Города, где плебеи были рабами» [Вико 2018, с. 21–122, 205].

«Бог богов»

Такие титулы, как «Бог богов» иногда понимают в качестве реликта генотеизма, что косвенно должно свидетельствовать о древности соответствующих библейских текстов по сравнению с более «строгими монотеистическими». Но не будем забывать о невозможности дать исчерпывающую аргументацию подобным гипотезам: по структуре они представляют собой типичные образцы *petitio principii*, когда то, что требуется доказать на имеющемся материале (а именно, выработка древними евреями культа Yhwh на основе постепенной вытяжки его почитания из пантеона богов), ложится в основу возможной, но не единственно-возможной интерпретации этого материала¹¹. Впрочем, Библия вполне определенно свидетельствует, что евреи время от времени веровали в разных богов (см.: Быт 35:2-4), и что Yhwh действительно вставал в такое отношение к этим богам, которое могло варьироваться от простой альтернативы «или-или» до соревнования с ними по вопросу «кто есть Бог» (см.: 3 Цар 18:39) или господства над ними (что продолжается также в Новом Завете: см.: 1 Кор 8:5-6). Но сама постановка вопроса «кто есть Бог» уже предполагает, что понятие «Бог» может быть исключаяющим для тех или иных богов. В соревновании Yhwh с Ваалом при пророке Илии выясняется, собственно, то, что Ваал не есть Бог, потому что не имеет власти над природными процессами, а вопрос о его существовании оказывается после этого, пожалуй, ненужным.

С грамматической точки зрения титул «Бог богов», который встречается в Пс 135/136:2 в составе призыва ἐξομολογεῖσθε τῷ θεῷ τῶν θεῶν / הוֹדוּ לֵאלֹהֵי הָאֱלֹהִים («провозглашайте Бога богов»), причем другие боги в этом псалме более не упоминаются, полностью аналогичен названию книги «Песнь песней» (שִׁיר הַשִּׁירִים). Как объясняют комментаторы, такое название «по свойству древнееврейского языка означает “песнь по преимуществу” или “превосходнейшая из всех песен”» [Хвальков, Юлаев 2024, с. 43]. Вполне возможно, что и «Бог богов», по крайней мере, в контексте псалма 135/136 (а Септуагинта усматривает этот титул и в начале Пс 49/50, где он оказывается определением к имени «Господь»), следует понимать, по аналогии с «Песнью песней», как «Бог по преимуществу» или «превосходнейший из всех богов». Эта точка зрения не столько противоречит гипотезе «генотеизма», сколько

¹¹ См., например, типичное исследование в этом роде: [Hundley 2022]. Как ни странно, Майкл Хандли, анализируя и сопоставляя разные божественные эпитеты из широкого древнеближневосточного контекста, ни разу не упоминает о «Боге богов».

проходит мимо нее: даже если есть другие существа, которых вполне законно можно называть «богами» (а в Библии «боги», «сыны богов» и «сыны Бога» встречаются нередко), все они таковы, что в сравнении с ними можно помыслить еще нечто большее; и есть один Бог богов, в сравнении с Которым ничего большего помыслить нельзя.

«Он есть всё»

В неканонической, но относимой к ортодоксально-иудейским и даже враждебным эллинизму [Hengel 1974, pp. 131–135]¹² произведениям межзаветной эпохи книге Премудрости Иисуса Елезара бен Сираха, иерусалимлянина, мы неожиданно (по крайней мере, для стандартных историко-философских схем) встречаем «пантеистическое» высказывание о Боге: «Он есть всё» (Сир 43:27). До открытия еврейского оригинала можно было вообразить, что эта фраза – достояние только греческого перевода, сделанного несколькими десятилетиями позднее:

πολλὰ ἐροῦμεν καὶ οὐ μὴ ἐφικώμεθα, καὶ συντέλεια λόγων· τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός
Многое скажем и все-таки не доберемся; и завершение речи: Он есть всё.

В обнаруженном позднее в Каирской генизе (1896), а затем и среди рукописей Мертвого моря (1963) древнееврейском тексте оказалось очень простое и лаконичное выражение, в точности соответствующее «пантеистической» формуле греческого перевода:

עוד כאלה לא נוסף רקץ דבר הוא הכל

Большого, чем это, не прибавим; и конец слова: Он есть всё.

Загадочные слова «большого не прибавим», судя по тому, как их интерпретировал переводчик на греческий, означают некую дистанцию между тем, что уже было сказано (речь шла о совершенстве и разнообразии творений) и последним суммирующим обобщением, т. е. универсум в целом превосходит, добавить к нему нечего, кроме Бога. Само по себе утверждение превосходства универсума было бы, пожалуй, спорным: ведь в мир, каким мы его знаем, теоретически вполне возможно добавить разумности,

¹² Обоснование более сложного взгляда, по которому Сирах оказывается приспособляющим «мудрость других народов к языку и мудрости Израиля», см.: [Wright 2016, p. 88].

правды и доброты, иногда они кажутся даже весьма дефицитными по сравнению с потребностью в них целого множества существ. Но текст Сираха – теологический, им заранее подразумевается Бог, в Котором тонут все несовершенства мира, так как Он дает им конечное завершение.

Следует добавить, что *πολλά* греческого текста означает не просто «много», а «очень много», в некоторых случаях «слишком много», т. е. это слово является инструментом (не специально-терминологическим, скорее, разговорным) для выражения понятия максимума, и такое же предельное, завершающее значение может принимать слово *συντέλεια*, которое по самой морфологии своей означает буквально «с-кончание». После всего что может быть вообще сказано о Боге, – а в этой главе в целом, как мы отмечали, говорится о Его творениях, – остается только назвать Его «всем». И дальше греческий Сирах говорит буквально следующее: *δοξάζοντες ποῦ ἰσχύσομεν; αὐτὸς γὰρ ὁ μέγας παρὰ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ* «прославляя, как возможем? ведь Он – Великий паче всех дел Своих». Иными словами, здесь обосновывается невозможность адекватного Богу славословия именно тем, что творения, посредством которых Бог познается, неадекватны Ему Самому, при сопоставлении Он всегда оказывается *μέγας* – то же, что *magnum*, а учитывая, что это не просто *μέγας*, но *ὁ μέγας παρὰ* («тот, кто велик паче»), здесь точное соответствие ансельмову *maius*¹³. В еврейском оригинале выражение идентично: *הוא גדול מכל מעשיו* («Он велик паче всех дел Своих»).

Мы далеки от утверждения, что данный конкретный текст повлиял на определение Бога в «Прослогионе» Ансельма: латинский текст Сираха, который должен был быть в руках у Кентерберийского епископа, вместо «Он есть всё» читает «Он во всех», а вместо «Он велик паче всех дел Своих» – «Он всемогущ над всеми делами Своими».

¹³ Справедливости ради отметим, что в тот же исторический период, в XII в., на другой оконечности Европы св. Кирилл Туровский писал: «От твари... Творца познай и разумей: не качество, но величество и силу, славу же и благодать... иже никакоже описается, ни меры качеству иматъ» (*Кирилл Туровский. Притча о человечестей души и телеси // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 12. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 342*). Слова «не имеет меры качеству» очень точно выражают идею безмерности не как абстрактной количественной бесконечности, а как неизмеримости и несоизмеримости с той самой тварью, «от» которой можно уразуметь ее трансцендентный Источник.

«И вознесусь»

Такой же ход мысли, как в предыдущем примере, содержится в одном стихе книги пророка Исаии, особенно в греческой версии:

Ис 40:25

ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש

И кому уподобите Меня, и сравняюсь? говорит Святой.

νῦν οὖν τίς με ὁμοιώσατε καὶ ὑψωθήσομαι εἶπεν ὁ ἅγιος

И вот: кому Меня уподобите? и вознесусь, говорит Святой.

Форма ὑψωθήσομαι встречается еще, например, в Пс 45:11. Она выражает не пассивное претерпевание, но активное действие – не «буду вознесен», но именно «вознесусь». В Ин 12:32, наоборот, когда Иисус говорит «буду вознесен от земли» (на крест), употребляется иная форма: ὑψωθῶ. Итак, мы можем констатировать, что еврейский текст Ис 40:25 говорит о *несравнимости* Бога с каким-либо представляемым существом, от которого Бог всегда, при любом представлении, будет отличаться; греческий же перевод, сохраняя смысл оригинала, усиливает его динамику: чему бы ни уподобили Бога, Он вознесется над этим, всякий раз окажется *выше*. До Ансельмова *maius* здесь не нужно делать даже шага, по сути это лишь разные выражения одного и того же.

«Нет числа»

Известнейшая строка из поэтического наследия М.В. Ломоносова «звездам числа нет», вероятно, написана под впечатлением от Пс 146/147, где тоже говорится о «множестве звезд», а в ст. 5 сказано: גדול אדונינו ורב כח לתבונתו אין מספר «велик Господь наш и много силою, разуму Его нет числа». Можно перевести также «нет счета», в контексте древнего Ближнего Востока это более подходящее слово, чем абстрактное «число». Сколько ни считай, не сосчитаешь. В то же время, в интерпретации этого стиха следует учитывать, что понятие «разум» вообще не является количественным. Значит, хотя и говорится «счет», имеется в виду, скорее, предел или измеримость как таковые. Разум Бога – то, чего нельзя измерить, а значит, больше чего нельзя ничего помыслить. Аналогичны выражения «судьбы Твои – бездна великая» (Пс 35/36:7) и т. п.

«Превыше всякого так называемого бога»

В заключение приведем еще пример из Нового Завета, который ближе всего, как нам кажется, подходит к определению Ансельма. Речь идет о том месте во 2-м послании апостола Павла к Фессалоникийцам, самом эсхатологическом – наряду с Евангелиями и Апокалипсисом – произведении в составе Нового Завета, где апостол описывает явление перед концом света некоего духовного узурпатора, по смыслу являющегося Антихристом:

2 Фес 2:4

ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραίρούμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα,
ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ ὡς θεὸν καθίσει, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι
ἐστὶ θεός

Противящийся и превозносящийся над всяким так называемым богом или чтилищем, так чтобы ему и в храме Божиим как Богу сесть, представляя себя, что он есть Бог.

В этом стихе мы можем без труда различить два понятия «бог». Первое тождественно «чтилищу» (σέβασμα, от σέβομαι «почитать», «благоговеть»), т. е. представляет собой вообще предмет религиозного поклонения. Это не истинный Бог, а только представляемый людьми, поэтому апостол называет его «так называемым богом». Второе – Бог, который «выше всякого так называемого бога или чтилища», и которым представляет себя «противящийся». Поскольку он выше «всякого так называемого», можно понять, что и выше всякого представляемого, так как здесь нет никакой оговорки о возможности такого представления, которое не было бы им покрыто, и абстрактное выражение σέβασμα дополнительно подчеркивает, что, какой бы ни была номенклатура человеческих представлений о священном (т. е. достойном религиозного почитания), надо всем этим превозносится Бог и, соответственно, тот, кто выдает себя за Бога. Тем самым понятие о Боге отчетливо выстраивается как понятие о том, выше чего нельзя уже более ничего помыслить.

Каким образом такой Бог может оказаться меньше храма, в котором выдающий себя за Него намеревается «сесть»? Эта проблема в новозаветном контексте явственно смотрит в сторону христологии. Если противник Христа, в других текстах прямо называемый Антихристом, и в еще большем количестве их подразумеваемый¹⁴, в 2 Фес 2:4 выдает себя именно за Бога, выше которого нельзя себе ничего представить, и делает это именно в «храме Божиим», а не на каком-либо месте «идолослужения», то этим действием он «пред-

¹⁴ См.: [Kusio 2020].

ставляет себя» (таков точный смысл глагола ἀποδείκνυμι – выявлять или доказывать нечто, в особенности делом) тем, кто в действительности должен это совершить: Мессией, Христом. Следовательно, этот стих свидетельствует нам не только о том, что в новозаветном послании обнаруживается такое же понятие о Боге, как у Ансельма Кентерберийского, но и о том, что Христос понимается здесь как Бог, и именно в объеме этого понятия.

Заключение

В статье «Бог» в «Большой российской энциклопедии» В.Г. Лысенко, специалист по истории теизма, пишет: «Для всего ветхозаветного подхода к высказыванию о Боге характерно, что там, где мы ожидали бы увидеть дискурс о природе Бога, о его свойствах и атрибутах (тема позднейшей теологии), о метафизике его единства и трансцендентности (тема греческой философии), об исходящей от него законосообразности всего сущего, вместо этого мы встречаем слова об отношении между ним и человеком или народом, как оно проявляется в некотором событии»¹⁵. Мы надеемся, что нам удалось на репрезентативных примерах показать неполноту такого ракурса. Несомненно, *история Бога* составляет основное содержание как Ветхого, так и Нового Завета, и более того, вера в истинность этих книг предполагает, что она является основным содержанием всей человеческой истории, которая целиком поэтому предстает ничем иным как священной историей. Однако это не значит, что понятийное мышление о Боге было кем-то изобретено, введено или приложено к библейской основе в рамках той или иной образовательной традиции. Оно, конечно, развивалось и изощрялось во всякой схоластике благодаря известным преимуществам *scholae*. Но в своей основе оно уже на уровне языка присутствовало в исторически первичных для схоластики текстах Св. Писания.

Литература

- Вико 2018 – *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. М.: Рипол, 2018. 704 с.
- Несмелов 2000 – *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб.: Центр изучения,

¹⁵ *Лысенко В.Г.* Бог // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал. М.: АНО БРЭ, 2023. URL: <https://bigenc.ru/c/bog-19dbb3> (дата обращения: 31.06.2025).

- охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. 394, III с.
- Хвальков, Юлаев 2024 – Хвальков Е.А., Феодор (Юлаев), иером. Песнь песней: предисловие, перевод с древнегреческого и комментарии // Библия и христианская древность. 2024. № 3 (23). С. 39–139.
- Engelland 2023 – Engelland Ch. Anselm and the problem of ostending God // Journal of the History of Philosophy. 2023. No. 3. P. 373–396.
- Gasper 2014 – Gasper G.E. Between dialectic and the Sacred Scripture: Anselm of Canterbury and the Bible // Prayer and thought in monastic tradition: Essays in honour of Benedicta Ward / ed. by S. Bhattacharji, D. Mattos, R. Williams. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014. P. 181–195.
- Hengel 1974 – Hengel M. Judaism and Hellenism. Studies in their encounter in Palestine during the Early Hellenistic period / transl. by J. Bowden. 2 vols. Philadelphia: Fortress Press, 1974. 314+335 p.
- Hundley 2022 – Hundley M. Yahweh among the Gods: The Divine in Genesis, Exodus, and the Ancient Near East. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 422 p.
- Kusio 2020 – Kusio M. The Antichrist tradition in Antiquity: Antimesianism in Second Temple and Early Christian literature. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. 292 p.
- Robinson 2004 – Robinson T.A. A new formalization of Anselm's Ontological argument // Philosophy Faculty Publications. 2004. No. 6. URL: https://digitalcommons.csbsju.edu/philosophy_pubs/6 (дата обращения: 16.07.2025).
- Smick 1968 – Smick E. The bearing of new philological data on the subjects of Resurrection and immortality in the Old Testament // Westminster Theological Journal. 1968. Vol. 31. No. 11. P. 12–21.
- Wright 2016 – Wright B. III. Ben Sira and Hellenistic literature in Greek // Tracing sapiential traditions in Ancient Judaism / ed. by H. Najman, J.-S. Rey, E. Tigchelaar. Leiden: Brill, 2016. P. 71–88.

References

- Vico, G. (2018), *Osnovaniya novoi nauki ob obshchei prirode natsii* [New science: principles of the new science concerning the common nature of nations], Ripol, Moscow, Russia.
- Nesmelov, V.I. (2000), *Nauka o cheloveke. T. 1: Opyt psikhologicheskoi istorii i kritiki osnovnykh voprosov zhizni* [The science of man. Vol. 1: An experience of psychological history and criticism of the fundamental questions of life], Tsentr izucheniya, ohrany i restavratsii naslediya svyashchennika Pavla Florenskogo, Saint Petersburg, Russia.
- Khval'kov, E.A. and Yulaev, F. (2024), “‘Song of Songs’. Preface, translation from Ancient Greek and notes, *Bible and Christian Antiquity*”, vol. 23, no. 3, pp. 39–139.

- Engelland, Ch. (2023), "Anselm and the problem of ostending God", *Journal of the History of Philosophy*, no. 3, pp. 373–396.
- Gasper, G.E. (2014), "Between dialectic and the Sacred Scripture: Anselm of Canterbury and the Bible", in Bhattacharji, S., Mattos, D. and Williams, R., ed., *Prayer and thought in monastic tradition: Essays in honour of Benedicta Ward*, Bloomsbury T&T Clark, New York, USA, pp. 181–195.
- Hengel, M. (1974), *Judaism and Hellenism. Studies in their encounter in Palestine during the Early Hellenistic period*, Fortress Press, Philadelphia, USA.
- Hundley, M. (2022), *Yahweh among the Gods: The Divine in Genesis, Exodus, and the Ancient Near East*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Kusio, M. (2020), *Antichrist tradition in Antiquity: Antimesianism in Second Temple and Early Christian literature*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.
- Robinson, T.A. (2004), "A new formalization of Anselm's Ontological argument", *Philosophy Faculty Publications*, no. 6, available at: https://digitalcommons.csbsju.edu/philosophy_pubs/6 (Accessed 16 Jul. 2025).
- Smick, E. (1968), "The bearing of new philological data on the subjects of Resurrection and immortality in the Old Testament", *Westminster Theological Journal*, vol. 31, no. 11, pp. 12–21.
- Wright, B. III. (2016), "Ben Sira and Hellenistic literature in Greek", in Najman, H., Rey, J.-S. and Tigchelaar, E., eds., *Tracing sapiential traditions in Ancient Judaism*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 71–88.

Информация об авторе

Илья С. Вевюрко, кандидат философских наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119234, Россия, Москва, Ломоносовский пр-кт, д. 27, корп. 4;
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 127051, Россия, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; vevurka@mail.ru

Information about the author

Ilia S. Vevurko, Cand. of Sci (Philosophy), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; 27/4, Lomonosovsky Av., Moscow, Russia, 119234;
Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia; 6/1, Likhov Lane, Moscow, Russia, 127051; vevurka@mail.ru