УДК: 111.82

DOI [dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2019-3/77-84](https://doi.org/10.24866/1997-2857/2019-3/77-84)

Д.А. Федчук*

ПОКОЙ ДЛЯ БОГА И ПОКОЙ ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА В СВЯЗИ СО СРЕДНЕВЕКОВЫМ ПОНИМАНИЕМ ПРИРОДЫ ТВОРЦА

Понятие покоя, взятое в смысле «свободы от чего-то», рассматривается в данной статье в контексте средневековой схоластики. Существует прямое отношение между покоем и блаженством. Интуитивное созерцание божественной природы человеком достигается после жизни – по ту сторону человеческой экзистенции как конечного сущего. Блаженство и покой ассоциируются с Благом, но так как мышление по своей природе является деятельностью (актом), то оно различно для Бога и для человека. Интеллектуальна активность (*operatio*) Творца в сравнении с конечным сознанием представляет собой сверх-деятельность, лишенную форм дискурсивного мышления. Мистики, такие как Майстер Экхарт и Ангелус Силезиус, писали о блаженстве, вечности и достижении Ничто. Для достижения благодати душа должна выйти за пределы сущего и существования. В этой ситуации субъект, так сказать, лишается самости, освобождает себя от какого бы то ни было вида активности. С точки зрения феноменологии, сознание субъекта интенционально, оно конституирует объект, следовательно, конечный интеллект всегда пребывает в акте, в отличие от интеллекта божественного, чей акт не представляет собой деятельность в расхожем смысле слова. Так что Бог в своем абсолютном покое недостижим для конечного сущего. Смысл земного покоя, как более низкого аналога покоя подлинного, образован на основании недостаточно проясненной идеи Абсолюта. Покой и блаженство суть регулятивные идеи экзистенции, конституирующие *causa finalis* ее жизни.

Ключевые слова: покой, блаженство, схоластика, Фома Аквинский, Майстер Экхарт, сущность, Бог

Peace for God and peace for man in the context of medieval understanding of the Creator's nature. DMITRIY A. FEDCHUK (Far Eastern Federal University)

The article discusses the concept of peace as «freedom from something» in the context of medieval scholasticism. There is a direct relationship between peace and beatitude. However, the intuitive contemplation of the divine essence is achieved by a man after life, on the other side of human existence. Beatitude and peace are associated with the Good, but since thinking, by nature, is an activity (act), therefore it is different for God and human being. The intellectual activity (*operatio*) of the Creator in comparison with the finite mind of man is *super-activity*, devoid of the forms of discursive thinking. Mystics, such as

* ФЕДЧУК Дмитрий Аркадьевич, кандидат философских наук, доцент Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: fedchuk.da@dvfu.ru

© Федчук Д.А., 2019

Meister Eckhart and Angelus Silesius, wrote about beatitude, eternity, and the achievement of Nothing. To achieve grace, a soul must go beyond the borders of being and existence. In this situation, the subject loses its self and frees itself from any kind of activity. From the point of phenomenology, consciousness is intentional, it constitutes its object and therefore the human intellect is always in the act, unlike the divine intellect whose act is not the action in the conventional sense of this word. That is why God in his absolute peace is unattainable for the finite being. The meaning of human peace, as an inferior analog of genuine peace, is formed on the basis of the insufficiently clarified idea of the Absolute. Peace and beatitude are the regulative ideas of *existentia*, constituting the *causa finalis* of its life.

Keywords: peace, beatitude, scholasticism, Thomas Aquinas, Meister Eckhart, essence, God

Понимание блаженства в Средние века и связь с покоем

Покой – слово из повседневного языка, и его семантика достаточно размыта. Мы не станем касаться профанных смыслов термина, которые все охватываются представлением об отсутствии вынужденной, не приносящей удовольствия деятельности. В сакральных текстах «покой» характеризует безмятежное состояние бога. Но в зависимости от религиозной традиции смыслы покоя различаются, равно как различаются и сущие, способные им обладать или же его достигнуть. Так, например, в неоплатонизме, у Плотина, богу присущ покой, а человеку в обыденном состоянии – его лишенность. В христианстве покой, *requiem*, есть предельная цель для верующего, достижение которой связано со спасением и созерцанием божественного света. Но и в патристике интерпретации покоя у авторов разнятся¹. Состояние блаженства (*beatitudo*), счастья, позволяющего интуитивно созерцать природу Бога, есть цель человеческой жизни². Однако она достигается после самой жизни, по ту сторону экзистенции человека как конечного сущего.

Божественное блаженство и покой непосредственно связаны с благом мышления. Творец благ не по причастности к высшему благу – как все сотворенное, а по собственной сущности. Об этом в Средние века писали многие: например, Боэций в кратком трактате, известном в схоластической традиции под именем *De*

Hebdomadibus, «О Гебдомадах»³, а позже, со ссылкой на него, и Фома Аквинский [10, с. 353–354]. По Фоме, в Боге тождественны бытие и мышление. Поэтому блаженство-счастье, присущее Творцу, отсылает нас к совершенному благу Его интеллектуальной природы (*bonum perfectum intellectualis naturae*). Каким бы ни был интеллект – бесконечным божественным или конечным человеческим – самое совершенное в нем – умопостигаемая деятельность, которой он схватывает все сущее. Тут можно вспомнить Аристотеля, писавшего в III книге «О душе», что душа есть некоторым образом все сущее. Имеется в виду, что душа вмещает формы вещей, но в возможности: фантазмы – для чувственно постигаемых и сущности (формы как таковые) – для постигаемых разумом. Античная формула «все сущее стремится к благу» в данном случае также работает: для всякого обладающего мышлением сущего высшим счастьем служит полнота реализации самой деятельности мышления, ибо она – его цель. Но сущность человека как составного целого и разум его – разное. Нельзя ведь сказать: «Сократ есть его разум», ибо разумность есть входящее в сущность человека видовое отличие, образующее часть его природы. Но можно сказать: «Сократ есть составное, образованное из души и тела». В Боге же, который тоже мыслит, не провести реальное различие между сущностью Бога и интеллектом. Дистинкция возможна не между разными реальными (то есть способными обладать бытием в природе вещей, *in rerum natura*, отдельно друг от друга) сущими «божественная сущность» и «божественный интеллект», а только в соответствии с порядком

¹ Фома Аквинский ведет речь о стремлении души к познанию сущности первой Причины, посредством которой достигается блаженство [11, с. 51–52].

² См.: Августин Аврелий. О Троице, I. 9: «Полнота награды есть блаженное видение» [1, с. 416].

³ В русском переводе см.: [3, с. 161–166].

нашего (конечного) рассудка, выделяющего в абсолютно простой природе Бога некие квази-составляющие, квази-компоненты, которые ее как бы (*виртуально*) образуют. Блаженство Бога нами понимается согласно Его сущности (*secundum suam essentiam*), но при этом рассматриваемой с точки зрения порядка мышления (*secundum rationem intellectus*). Поэтому божественное блаженство – это акт божественного интеллекта. Дойдя до божественного блаженства, обращенная к нему как к цели воля обретает покой. Здесь мы сталкиваемся со следующими идеями: блаженство и его достижение связаны с деятельностью (актом) интеллекта; покой как состояние Бога увязывается, на основании текста Аквината, с деятельностью ума [5, с. 419–424]. Бог сразу и в покое, и в состоянии совершения операции ума. Понятно, что это логическое (с точки зрения естественного рассудка) противоречие в схоластике снимается не логическим путем. Признавая абсолютную простоту божественной сущности и ее бесконечность, мы тем самым признаем нашу неспособность схватить последнюю в мышлении адекватно ее собственной природе. Поэтому все атрибутируемое Творцу приписывается Ему по аналогии с нашими представлениями о конечных совершенствах тварей. Отсюда следует, что божественное мышление хотя и представляет собой деятельность (*operatio*), но она – сверх-деятельность, при которой разум Бога не дискурсивно рассуждает от посылок к следствиям (как это в большинстве случаев делаем мы), а созерцает все интуитивно в едином акте, лишенном темпоральных определений, тогда как последние, безусловно, суть неотъемлемые характеристики нашего акта познания.

Центральное для европейской не только средневековой, но и всей христианской традиции понимание блага связано непосредственно с рассматриваемой темой. Благо как таковое – в акте, а не в потенции. Акт же есть *operatio*: «...Безусловное благо заключается в акте, но не в потенции, а последним актом является действие...» [10, с. 616; 17, с. 65–68]. Совершенство сущего также состоит в актуальности, а не в потенциальности. И благо высшего сущего, как и человека, заключено в деятельности. Однако акты мышления Бога и человека сущностно различаются. Здесь появляются основания для вопроса: если мыслящие существа совершенны благодаря акту конечного интеллекта, то могут ли они достигнуть состояния прекра-

щения когнитивной деятельности, итогом которой окажется покой?

Чтобы не впасть в эквивокацию при употреблении термина «покой», я предлагаю следующее определение: под покоем я понимаю состояние сущего, в котором отсутствуют какие бы то ни было изменения – физические (количественные, качественные) или же связанные с душой и сознанием. Покой физических объектов нас здесь не интересует, поскольку речь идет о покое, рассматриваемом в контексте обладающего мышлением (разумной душой) сущего. Иные возможные коннотации – связь с ленью, праздностью, но это – этическая область употребления «покоя». Мы же ограничим себя рамками онтологии, естественной теологии и теории познания.

Современная философия может принимать или не принимать приведенное выше описание сущности божественного интеллекта, однако вне зависимости от выбранной позиции следует признать, что даже гипотетический архетипический интеллект (даже если и не допускается существование его носителя) обладает представленной выше, на основании богословия Фомы Аквинского, природой: вечной, бесконечной, абсолютно простой; простой настолько, что в ней деятельность неотличима от покоя, чистого интуитивного созерцания. Первое Высшее Начало должно пребывать в покое от века, производные же от него вещи лишены такого преимущества.

Ум, в рассматриваемом нами состоянии, схватывает и удерживает благо как высшую цель стремления воли. Удержание в актуальном присутствии есть некое оперативное усилие мышления. Вспомним введенное в широкое философское употребление Brentano и Husserl фундаментальное свойство сознания – интенциональность. Если сознание интенционально изначально, то оно перманентно (в бодрствующем состоянии и поскольку оно существует) совершает те или иные акты. Эти акты, конечно, в большинстве случаев не требуют специальных когнитивных усилий со стороны их субъекта, поскольку связаны с тем, что Гуссерль относил к пассивному синтезу. На языке Канта они есть априорные (в данном случае – темпоральные) чистые формы синтеза, конституирующие сам чистый поток сознания. Безусловно, усилие, переживаемое сознанием актуально, как таковое связано не только с рефлексивной позицией интеллекта, но и с просто теоретической.

Ибо она – эта позиция – не может иметь место сама по себе, «за спиной сознания». Всякое познавательное отношение между мышлением и предметом, включающее не способ данности предмета, а попытку схватывания природы в конкретной определенности (в ее смысловом «что»), есть теоретическое отношение. Последнее является осознаваемой последовательностью актов, производящих изменения в душе. Тем не менее чистые переживания вряд ли стоит считать нейтральными когнитивными состояниями. Они всегда имеют результат, и этот результат – интенциональный предмет.

Термин *intentio* стал широко использоваться в средневековой психологии с XIII в. Одно из пониманий принадлежит Аквинату: интенция есть *ratio*, объективный смысл, понятие, порожаемое умом в акте знания [13, с. 241–244]. Она – предел мышления, в то время как умопостигаемый вид (*species*) – его начало. Вид – то, посредством чего интеллект мыслит; интенция – то, чем заканчивается акт мышления. Но чтобы интенция появилась, разум должен из потенции перейти в акт – то есть находиться в деятельности, а не в покое. Его состояние – энергия, начинающаяся с себя и возвращающаяся к себе деятельность. Предмет как бы протягивается (*intendit*) к уму, продолжая себя в нем. Вещь реальная и вещь мыслимая – не две разные вещи, а одна, но в разных модусах существования: реальном и интенциональном. Чтобы получить второй из них, требуется действие разума, который переходит из потенции в акт посредством *species*. Конечный интеллект нуждается во множественных актах, умопостигаемых образах, и мыслит поэтому разные интенции; божественному же уму не нужно другого умопостигаемого вида, помимо своей сущности, и порождает Он лишь одну интенцию – Слово Божье, через которое познает все вещи в едином простом акте интуиции.

Краткий исторический экскурс

Средневековый мир, которого мы здесь касаемся непосредственно, не обладал четко развитыми представлениями о труде, противопоставляемом связанному с покоем и отдыхом досугу. По крайней мере века до XIII. Поэтому и не существовало теологии труда, несмотря на то, что сословные различия определялись принадлежностью к определенному виду профессиональной деятельности: воин, пахарь, ремесленник, купец и т. д. Социальный статус

человека (*ordo*) зависит в том числе от близости к грубой физической работе или удаленности от нее. Крестьянин – наиболее презируемое в средневековой среде существо: он никогда не свободен от грубого принуждения к тяжелому отупляющему труду, он лишен досуга – главного, чем обладает свободный человек. И хотя в текстах проповедников и теологов тех времен мы обнаруживаем восхваление изнурительно-го крестьянского труда, а самого крестьянина – как главного претендента на спасение в раю, реальное отношение к нему в обществе было презрительным. Получив через литературную греко-римскую традицию представление о сельском труде как об одном из достойных занятий, средневековые также усвоили и мысль «о превосходстве досуга»: достойный человек не должен трудиться, свой досуг он проводит с достоинством (*cum dignitate*) [6, гл. VII, VIII; 7, с. 533–537]. Обратим внимание на интересный факт этимологии: Жак Ле Гофф объясняет происхождение французского *travail* («работа») от позднелатинского *tribalium*, которое обозначало использующийся в пытках треножник [7, с. 535]. То есть работа ассоциировалась с пыткой, мучкой. Мы имеем право экстраполировать это наблюдение на более широкие представления об отдыхе и покое.

Отношение средневекового христианства к жизни как к страданию – известный культурно-исторический факт. Строго говоря, в этой, то есть земной жизни человек не может быть счастливым. Он подчиняет свое существование фундаментальной цели – обретения спасения после конца земного пути, получения оправдания перед лицом Господа за совершенные преступления. Всего этого можно добиться только через непрестанное покаяние и праведную жизнь, весьма далекую от покоя, в том числе и физического. Ведь она есть самоотречение. Но это касается праведников. Если же речь идет о простых смертных, то им, помимо того, что нужно пребывать в постоянной молитве и покаянии, требуется искупать свои грехи и трудом, определенным видом работы (*labor*), которую они обязаны выполнять в соответствии со своим статусом в обществе. В Средние века этот статус в большинстве случаев сохранялся за человеком как положение, данное Богом. Не в наших силах менять его, возроптав на судьбу. Подобные попытки обычно осуждались церковью и обществом. Так называемые *exempla* (примеры) – составляемые клириками назидательные рассказы о добродетельных и пороках

тельные нравственные притчи для верующих – сплошь и рядом повествуют о поплатившихся за собственное высокомерие и гордыню представителях низких сословий, вознамерившихся подняться выше по социальной лестнице⁴.

Иерархия земная представляется отображением иерархии небесной – в том виде, в каком последняя была описана в трактате Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии». Праздность часто понимали как синоним лени. Грамотный человек, сформировавший в себе хабитусы для занятий свободными искусствами – математикой, философией, теологией, не тратит досуг впустую. Он способен осуществлять интеллектуальную работу, которая тяжелее физической и сближает нас с Творцом, ибо мы сотворены по образу и подобию Бога. В человеке образом Божиим является разум. Тот, кто может (имеет способности, образование и принадлежит соответствующему *ordo*), не должен пренебрегать этим даром, а обязан использовать интеллект в земной жизни для познания высших истин в полной мере [12, с. 20–25]. Безграмотный же человек свой досуг не в состоянии тратить на познание. Время отсутствия достойного занятия нужно сократить до минимума, ибо лень есть грех. Тогда физический труд для большинства – необходимое средство от безделья. Он заслуживает уважения, но по своей природе и объекту, на который направлен, менее достойный, чем труд интеллектуальный. Последний имеет дело в сущими вечными, а первый – с преходящими.

С позиции теологов и историков (в то время, как правило, они были либо представителями церкви, либо из университетской среды), как мы уже видели, горделивое непризнание своего социального происхождения и попытка стать выше того, что тебе даровано Творцом, анало-

гично восстанию человека против Создателя, и за это последует неминуемое наказание. Но, в то же время, сами восстающие не понимают всей бессмысленности собственных начинаний. Они надеются на более легкую, не столь унижительную для них жизнь, не осознавая при этом, что жизнь рыцаря или клирика не безмятежнее, чем жизнь крестьянина. На земле нет покоя и подлинного отдохновения от труда; покой, как результат достигнутого блаженства, – целевая причина (*causa finalis*) жизни, не достижимая в ее имманентной длительности. Покой трансцендентен, он «по ту сторону сущности», если пользоваться известной характеристикой Платона в отношении блага: «Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» [9, с. 291]. Адаптировав платоновскую философию соответственно собственным нуждам, пересадив ее в контекст христианского богословия, отцы Церкви и схоласты Средних веков отождествляют Бога с Высшим Благом. Бог как Благо унаследовал от античной философской традиции основные характеристики последнего: простоту, неизменность, тождественность себе, вечность, блаженность. Все перечисленное – состояния сущего, которое пребывает в абсолютном покое. Оно всегда «на досуге», и даже когда оно «делает» (а делать для Бога значит мыслить и творить), то оно не делает ничего (в нашем, профанном понимании).

Майстер Экхарт и христианская мистика о Боге, вечности и блаженстве

Молитва, по мнению Аквината, – возвышенная форма труда. Она приближает нас к возможному блаженству и покою через погружение в созерцание, религиозную сосредоточенность. Майстер Экхарт много писал о единении с Богом. Единение души с Господом представляет собой когнитивный акт, акт экзистенции. Благодать понимается Экхартом «как сверхъестественный облик души, через который Он дал ей сверхъестественную сущность» [14, с. 137]. Значит, наша душа в стремлении к блаженству переходит за границы бытия и сущего. Состояние благодати есть пребывание в ничто – отсутствие самости, каких-либо движений (актов). Она освобождается от любого действия

⁴ А.Я. Гуревич упоминает поэму XIII в. «Майер Хельмбрехт», написанную автором, известным под псевдонимом Вернера Садовника. В ней повествуется о младшем Хельмбрехте, сыне крестьянина, возмнившим себя незаконнорожденным сыном рыцаря. Исполнившись гордыни, он решил изменить свою судьбу: не обращая внимания на советы отца вернуться к честному труду, Хельмбрехт присоединяется к шайке разбойников и ведет разгульную жизнь. Однако для него все заканчивается, как того и следовало ожидать, трагически. В конце концов он попадает в руки крестьян, которые за совершенные Хельмбрехтом преступления жестоко его наказывают. Изуродованный он возвращается домой, но отец прогоняет его, и вскоре непослушный сын кончает свою жизнь на виселице [4, с. 166].

– внешнего или внутреннего [14, с. 138]. Богу, как считает Экхарт, не соответствует бытие; Он есть нечто высшее по отношению к сущему (*est aliquid altius ente*). Более того, сам Бог – Ничто, как превышающий любой сотворенный разум, а человек становится ничто, когда переживает блаженство: дух поднимается над любой сущностью и ее подобием: чтобы стать равной Богу, душе необходимо обратиться в Ничто. Такое возвращение к Творцу происходит посредством отрешенности через интеллектуальное познание. Отрешенность ведет нас, в чистоте, к простоте, а от нее – в неизменность. Простота и неизменность суть основания подобия между Богом и человеком [15, с. 77]. Состояние отрешенности для Бога – состояние непреходящее, ибо в нем Он пребывает от века и вне зависимости от того, идет ли речь о времени до творения, во время творения или после него. Все названное «мало касается Его неподвижной отрешенности». Место покоя – в отрешенном сердце, взыскующем Бога [15, с. 80]⁵.

Обратим внимание, что Майстер Экхарт, вопреки мнению большинства авторитетных магистров XIII – начала XIV вв., рассматривая различие между божественным бытием и мышлением, онтологическое первенство отдавал мышлению: Бог знает не потому, что он есть, но Он есть, потому что Он знает.

Вспомним Ангелуса Силезиуса (Ангела Силезского), поэта-мистика XVII в.:

Бог – вечное Ничто, Нигде и Никогда:
Явиться не успел – уж сгинул без следа
[2, 1.25].

В этих стихах, несомненно, прослеживается влияние Майстера Экхарта, Николая Кузанского на теологию Ангелуса. Вот и праведность он соотносит с покоем: 53 афоризм I части его книги носит название «Праведность – в покое» (*Die Tugend sitzt in Ruh*). Возвращение к истоку предстает как возвращение к Богу, а сам Творец отождествляется с покоем:

Бог – вечность и покой, не знает Он забот,
Отречься от всего настал и твой черед [2, 1.76].

Мы видим, как поэт перерабатывает в собственном мистико-поэтическом опыте идею о

внебытийности Бога, возникшую у греков и сохранившуюся до Средних веков:

Не будет мир, не есть и не был никогда,
Но если мир перейдет – пребудет и тогда
[2, 3.181].

Через отречение от мира, от всего конечно-го, допускается приобщение к покою в вечности. Онтологическую невозможность пребывать в *земной* жизни в вечности Ангел также объясняет:

Ты время сам творишь – твоими чувствами
всеми,
Останови завод – и остановишь время
[2, 1.189].

Мы, если использовать хайдеггерианский язык, «временем» время, то есть конституируем его актом экзистенции, основанном на нашей чувственной природе (напомню, что «представление» тоже имеет чувственный характер). Про-изведение времени в акте существования прекратить нельзя; оно останавливается «по ту сторону существования», после жизни. Значит, стремление к блаженству представляет собой трансцендирование имманентного нам бытия, которое реализуется вне опыта мира. Такой «переход за» не может «стать предметом возможного опыта» (то есть основанного, как сказал бы Кант, на созерцании). Формы его протекания не эмпиричны, следовательно, убедиться окончательно в истинности этих положений можно лишь после достижения покоя в блаженстве.

Вечность и покой – удел Бога, не человека. Наше существование – «суета сует»:

Что вечность есть? Она не это и не то,
Ни днесь, ни здесь, нигде и просто не-
весть что [2, 2.153].

Коль вечность для тебя длинна, а время – нет,
Ты не в блаженстве сый, а в суете сует [2, 2.258].

Однако человек может стремиться к вечности, когда движим тщеславием, чтобы получить власть над ней. Истинное же стремление направлено к обретению вечного покоя:

Ты ищешь вечности, чтоб властвовать над
ней,
А я – покой обрести: что лучше и нужней
[2, 3.170].

⁵ Краткий обзор философии и телологии Майстера Экхарта дан в широко известной работе Этьена Жильсона [5, с. 524–529].

Безусловно, за поэзией Ангелуса Силезиуса тянется длинная, больше чем в полторы тысячи лет, история христианского богословия и личного религиозного опыта всех, кто жил во Христе. Рассматривать это здесь нет возможности. Но общие идеи доктрины спасения и представлений об обожении посредством мистического слияния с Богом Ангелус нам представляет.

Возвращение к схоластике

Фома Аквинский в «Сумме теологии» признает, что в этой жизни человек способен созерцать Бога только с помощью интеллекта: «Отвечаю: следует сказать, что божественная сущность не может созерцаться человеком через иную познавательную способность, чем интеллект. ... Потому надлежит, когда разум человека возвышается до видения высочайшей сущности Бога, чтобы интенция разума полностью обращалась бы туда, и именно так, чтобы ничего не мыслила из чувственных образов (фантасм), но целиком стремилась бы к Богу. Поэтому никак нельзя, чтобы человек в земной жизни созерцал Бога через сущность без отвлечения от чувств» [17].

Таким образом, истинный покой – состояние, присущее только Богу. Человек же изначально покоя лишен. Его бытие в мире есть *vita activa*. Однако покой существует как регулятивная идея экзистенции (в кантианском смысле): субъект стремится к покою как к *causa finalis* своей активной деятельности или собственной жизни, но эмпирически он недостижим. Желание покоя, некой «абсолютной праздности» тускло мерцает в качестве конца на пути к Благу, когда мы погрузимся в познаваемое нами смутно и неотчетливо состояние блаженства (*beatitudo*). Такое блаженство-счастье, понятое как полнота созерцания, вряд ли обретается вне религиозной идеи об Абсолюте. Даже преходящие модусы покоя для человека, которые суть некие неполноценные аналоги покоя истинного, наполняются смыслом, пусть часто актуально и не осознаваемом нами, через не проясненную до конца идею Абсолютного. Как сегодня философия может (или должна) мыслить Абсолютное – отдельный теоретический вопрос⁶. Но пребывать в покое значит в своем бытии не быть подверженным изменениям. Это касается, конечно, и отсутствия изменений в нашей душе. Однако именно его не достичь сознающему субъекту.

⁶ Подступы к нему имеются в современном спекулятивном реализме, в частности в книге Квентина Мейясу «После конечности» [8].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин Аврелий. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. Краснодар: Глагол, 2004.
2. Ангелус Силезиус. Херувимский странник. СПб.: Наука, 1999.
3. Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990.
4. Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. М.: РОССПЭН, 2005.
5. Жильсон Э. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999.
6. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Западе. М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992.
7. Ле Гофф Ж. Труд // Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. М.: РОССПЭН, 2003. С. 533–537.
8. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015.
9. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.
10. Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Первая часть. Вопросы 1–64. М., 2006.
11. Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Первая часть второй части. Вопросы 1–67. М., 2008.
12. Федчук Д.А. Средневековая метафизика. СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 2011.
13. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 1. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
14. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. М.: Политиздат, 1991.
15. Экхарт М. Трактаты. Проповеди. М.: Наука, 2010.
16. Stump, E., 2003. Aquinas. London: Routledge.
17. Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Opera omnia. URL: <http://www.corpusthomicum.org/sth3171.html#45972/>

REFERENCES

1. Augustine of Hippo, 2004. O Troitse: v pyatnadsati knigakh protiv arian [On the Trinity]. Krasnodar: Glagol. (in Russ.)
2. Angelus Silesius, 1999. Kheruvimskii strannik [The cherubic wanderer]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)
3. Boethius, 1990. «Uteshenie filosofiei» i drugie traktaty [«The consolation of philosophy» and other works]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

4. Gurevich, A.Ya., 2005. Individ i sotsium na srednevekovom Zapade [Individual and society in the Medieval West]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
5. Gilson, E., 1999. Izbrannoe. T. 1. Tomizm. Vvedenie v filosofiyu sv. Fomy Akvinskogo [Selected works. Vol. 1. Thomism. Introduction to the philosophy of St. Thomas Aquinas]. Moskva; Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga. (in Russ.)
6. Le Goff, J., 1992. Tsivilizatsiya srednevekovogo Zapada [Medieval civilization]. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress, Progress-Akademiya. (in Russ.)
7. Le Goff, J., 2003. Trud [Labour]. In: Gurevich, A.Ya. ed., 2003. Slovar' srednevekovoi kul'tury. Moskva: ROSSPEN, pp. 533–537. (in Russ.)
8. Meillassoux, Q., 2015. Posle konechnosti: Esse o neobkhodimosti kontingentnosti [After finitude: An essay on the necessity of contingency]. Ekaterinburg; Moskva: Kabinetnyi uchenyi. (in Russ.)
9. Plato, 1994. Sobranie sochinenii v 4 t. T. 3 [Collected works in 4 volumes. Vol. 3]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)
10. Saint Thomas Aquinas, 2006. Summa teologii. Pervaya chast'. Voprosy 1–64 [Summa theologiae. Part 1. Questions 1–64]. Moskva. (in Russ.)
11. Saint Thomas Aquinas, 2008. Summa teologii. Pervaya chast' vtoroi chasti. Voprosy 1–67 [Summa theologiae. First section of part two. Questions 1–67]. Moskva. (in Russ.)
12. Fedchuk, D.A., 2011. Srednevekovaya metafizika [Medieval metaphysics]. Sankt-Peterburg: Izd-vo SPbGUEF. (in Russ.)
13. Thomas Aquinas, 2004. Summa protiv yazychnikov. Kn. 1 [Summa contra Gentiles. Book 1]. Moskva: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy. (in Russ.)
14. Eckhart, M., 1991. Dukhovnye propovedi i rassuzhdeniya [Spiritual sermons and discourses]. Moskva: Politizdat. (in Russ.)
15. Eckhart, M., 2010. Traktaty. Propovedi [Treatises. Sermons]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
16. Stump, E., 2003. Aquinas. London: Routledge.
17. Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Opera omnia. URL: <http://www.corpusthomisticum.org/sth3171.html#45972/>