

# БЫЛ ЛИ БОГ СТОИКОВ ЛИЧНОСТЬЮ?

П. А. БУТАКОВ

Институт философии и права СО РАН

[pavelbutakov@academ.org](mailto:pavelbutakov@academ.org)

---

PAVEL BUTAKOV

Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk, Russia

WAS THE STOIC GOD A PERSON?

ABSTRACT. Peter Forrest claims that his “Personal Pantheist” conception of God is in agreement with the Stoic pantheism. The traditional interpretation, however, treats the Stoic God as the non-personal universal law. I demonstrate that arguments in favor of the personal interpretation typically imply either a personalist or an anthropocentric metaphysical foundation. I also argue that the Stoics were neither personalists nor anthropocentrists, therefore those arguments should be rejected.

KEYWORDS: Pantheism, Stoicism, person, personhood, personalism, anthropocentrism.

---

В своей недавней работе “The Personal Pantheist Conception of God” (Forrest 2016) австралийский философ Питер Форрест предложил оригинальную концепцию Бога, которая занимает некую промежуточную территорию между классическим теизмом и пантеизмом. Вкратце суть его концепции «личностного пантеизма» такова: материальная вселенная является телом Бога; при этом, у Бога кроме материального тела нет никакой души; и этот Бог является личностью. Форрест утверждает, что его подход не является, строго говоря, пантеистическим, поскольку тезис о личностном Боге противоречит сути пантеизма. Он надеется, что внедрение слова «личность» в название его концепции (“*Personal Pantheism*”) будет достаточным для того, чтобы избежать каких-либо недоразумений. При этом Форрест делает любопытное заявление: он предпочел бы называть свою концепцию «нео-стоической» (Ibid., 36) или даже просто стоической (Ibid., 22n2). Он убежден,

ΣΧΟΛΗ Vol. 11. 2 (2017)

[www.nsu.ru/classics/schole](http://www.nsu.ru/classics/schole)

© П. А. Бутаков, 2017

DOI: 10.21267/AQUILO.2017.11.6482

что его «личный пантеизм» – это доктрина стоиков, и что кроме него самого и стоиков у этого учения других сторонников, по-видимому, нет.

Правомерно ли Форрест приписывает стоикам учение о личном Боге? Я полагаю, что нет. Концепция личного пантеизма не является продолжением теологической традиции стоицизма; по-видимому, она является собственным изобретением Форреста.<sup>1</sup> К сожалению, сам Форрест не приводит каких-либо доводов в пользу личной трактовки теологической концепции стоиков.<sup>2</sup> В данной статье я не стану обсуждать достоинства и недостатки самой философско-теологической концепции Форреста. Я намерен обсудить вопрос о том, на каких основаниях Бог в представлении стоиков может или не может быть охарактеризован как личность.

Для того чтобы взяться за рассмотрение вопроса о том, является ли Бог стоиков личностью, для начала необходимо разобраться с тем, какой смысл вкладывается в само понятие личности. Здесь возможны два пути: либо понятие личности будет рассматриваться как простое, базовое и, следовательно, неопределяемое, либо оно будет рассматриваться как сложное и определяться через указание на некие свойства личности.

Сначала рассмотрим варианты использования простого понятия личности. Первый вариант применения простого понятия личности связан с философией персонализма. В XX веке в западной философии возник целый спектр различных направлений, которые, несмотря на их несхожесть, тем не менее, принято обозначать общим термином «персонализм». К этому спектру среди прочих принадлежат экзистенциалистские версии персонализма, феноменологические, идеалистические и неотомистские.<sup>3</sup> В самых

---

<sup>1</sup> Одним из очевидных принципиальных отличий концепции Форреста от учения стоиков является то, что в стоицизме Бог рассматривается как дух или душа, наполняющая собой неживую материю, причем сама материя ни в коем случае не отождествляется со всей полнотой Бога, но лишь с его телом. Форрест же утверждает, что материальная вселенная – это и есть Бог, и что никакой души у материальной вселенной нет (Forrest 2016, 25).

<sup>2</sup> В подтверждение своей трактовки стоического пантеизма Форрест приводит лишь ссылку на обзорную статью о стоицизме в Стэнфордской Энциклопедии Философии, составленную другим австралийцем, Дирком Балцли. Однако в указанной им статье не содержится никаких рассуждений о том, почему стоического Бога следует считать личностью. При этом Балцли в свое время опубликовал другую статью – “Stoic Pantheism” (Baltzly 2003), – в которой отстаивал личностные свойства стоического Бога. По-видимому, Форрест намеревался сослаться именно на эту, более раннюю работу своего коллеги. *Errare humanum est.*

<sup>3</sup> Информативный обзор персоналистских учений приведен в (Williams, Bengtson 2016).

общих чертах, основой всех вариантов персоналистских учений является убежденность в том, что личности – это важнейшие элементы мироздания, несводимые к каким-либо более примитивным составляющим; личности представляют собою наивысшую ценность, обладают неотъемлемым достоинством и автономией. Всякая персоналистская онтология, эпистемология или аксиология рассматривает личность как фундаментальное понятие, на котором должны базироваться любые теоретические построения. В рамках персонализма ответ на вопрос о том, является ли Бог личностью, будет очевидным: если персоналист признает существование Бога, то этот Бог безусловно должен быть личностью. Поскольку Бог по определению обладает самым совершенным бытием, и поскольку самыми ценными онтологическими элементами являются личности, то вполне логично, что персоналистский Бог просто не может не быть личностью. Таким образом, если бы удалось показать, что стоики придерживались персоналистских взглядов, то ответ на вопрос о личностном Боге в стоицизме можно было бы считать решенным.

Возможны ли другие варианты употребления личности как простого понятия, но не связанные с признанием персоналистской метафизики? Почему бы и нет. В этом случае личности будут входить в число базовых элементов мироздания, но при этом они не будут обладать безусловным приоритетом по отношению к другим элементам. Нечто подобное, например, предлагает Питер ван Инваген (van Inwagen 2007, 202–206). В его метафизической схеме все сущее представляет собой либо материальные, либо нематериальные субстанции. Бог и ангелы, например, нематериальны, а человек материален. Под «человеком» ван Инваген подразумевает не только тело, но всю «человеческую личность» (“human person”). Он рассматривает «человеческую личность» как фундаментальное интуитивно ясное понятие, не нуждающееся в каком-либо определении. При этом он специально подчеркивает, что «человеческая личность» не *состоит* из материальной субстанции и не *конституируется* ею (что противоречило бы заявлению о фундаментальном статусе этого понятия), а просто *есть* материальная субстанция. Следует отметить, что при таком способе построения было бы некорректно относить «божественную личность» к таким же фундаментальным понятиям, как «человеческая личность». Поскольку здесь понятие «личности» задается через его интуитивную доступность, то мы можем применять этот способ лишь к «человеческим личностям», и не должны распространять его на какие-либо другие сходные объекты. Как же тогда в рамках такого подхода можно было бы ответить на вопрос о том, является ли личностью Бог? К сожалению, здесь доступно не так много вариантов.

Самым легким для нас будет тот вариант, если философ декларативно добавляет тезис о личности Бога к набору базовых постулатов своей теории. Более сложным вариантом будет тот случай, когда в основу философской теории закладывается некий антропоцентрический принцип,<sup>4</sup> который позволяет корректно переносить наши интуитивные представления о самих себе на иные объекты. В противном случае, применять к Богу базовое понятие личности, сформированное нашими интуитивными представлениями о человеке, будет некорректно.

Теперь перейдем к сложному понятию личности. При таком подходе термин «личность» будет служить условным обозначением объекта, имеющего определенный ряд признаков. В этом случае наш вопрос о том, является ли Бог личностью, по сути, будет сводиться к вопросу о том, обладает ли Бог некоторыми конкретными свойствами. Чаще всего людям важно не то, подпадает ли Бог под умозрительную категорию «личности», а то, слышит ли он их молитвы, сочувствует ли их страданиям, и придет ли он им на помощь. По сути, вопрос о личности Бога останется бессодержательным до тех пор, пока не будут перечислены конкретные интересующие нас свойства личности.

Какие же свойства нам следует отнести к необходимым признакам личности? На этот счет мнения философов настолько разнообразны, что вряд ли нам удастся подыскать более-менее универсальный ответ. Поэтому я остановлюсь на тех двух свойствах, которые приписывает своему личностному Богу сам Питер Форрест (со ссылкой на Канта): это осознание (*awareness*) и деятельность (*agency*).<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Этот маневр применяет в своей аргументации Питер Форрест, когда заявляет, что его метафизика «подлинно антропоцентрична» (“Properly Anthropocentric Metaphysics”), а его теистическая концепция «вызывающе антропоморфна» (“Defiantly Anthropomorphic Theism”) (Forrest 2016, 24).

<sup>5</sup> Стоит заметить, что Форрест при обосновании своей концепции «личностного пантеизма» пытается совместить сразу несколько теоретических стратегий. Во-первых, он совершает персоналистский маневр и заявляет, что все сущее состоит из личностей: из людей (и подобных им личностей) и Бога, который тождествен всему остальному миру. Форрест сравнивает своего Бога со швейцарским сыром, в котором люди являются «дырками» в Боге (Forrest 2016, 22). Во-вторых, Форрест вводит принцип антропоцентризма, настаивая на том, что весь мир должен быть подобен человеку (Ibid., 23–24). Наконец, он выделяет два необходимых свойства личности и пытается показать, что вселенная обладает этими свойствами (Ibid., 25ff). Несмотря на то, что критика концепции Форреста не является основной целью данного исследования, я все же замечу, что одновременное использование

Под «осознанием» Форрест понимает интенциональный процесс обретения осведомленности о некоем положении дел. В отличие от сознания (consciousness), осознание всегда направлено на некий объект. Видами осознания являются, например, перцепция, проприоцепция и интроспекция (Forrest 2016, 25). Вдобавок, осознание может быть приятным или неприятным, истинным или ложным (как, например, в случае фантомной боли). При этом личность определяется через единство содержимого различных процессов осознания. Что касается Бога, то его осознание, согласно Форресту, происходит через проприоцепцию или кинестезию, т. е. ощущение того, что происходит с его собственным телом.

«Деятельность» Форрест определяет через каузальность, при которой причиной действия хотя бы отчасти является некий довод или мотив (reason, motive). Эту каузальность следует отличать от грубой телеологии (brute teleology), поскольку в телеологических сценариях все действия направляются некими безликими «конечными причинами» или общим «благом», а у Форреста деятельность осуществляется посредством осознанного личного выбора (Ibid., 30). О деятельности Бога Форрест говорит, что она направлена на постоянное улучшение Богом его собственного тела.

Таким образом, если придерживаться предложенных Форрестом свойств личности, то для утверждения о личностном пантеистическом Боге необходимо, чтобы этот Бог обладал единым осознанием происходящего в мире и действовал на основании осознанного выбора в соответствии с некими разумными мотивами. Поскольку Форрест справедливо указывает на Канта как на своего идейного предшественника, то мы для краткости назовем такой подход «кантианским».

Итак, мы выделили четыре возможных способа рассуждения, наличие которых в философском учении может позволить нам утверждать, что в данном учении Бог расценивается как личность. Еще раз кратко перечислим их:

1. *Декларативный подход*: явным образом постулируется тезис о том, что Бог – это личность.
2. *Персоналистский подход*: понятие личности служит основой всей метафизической системы.
3. *Антропоцентристский подход*: утверждается антропоморфность Бога.
4. *Кантианский подход*: Богу приписывается единство осознания происходящего в мире и осознанный выбор разумных действий.

---

трех принципиально разных метафизических оснований не добавляет убедительности, но напротив, делает аргументацию Форреста более уязвимой.

Теперь мы готовы перейти к рассмотрению вопроса о том, можно ли расценивать стоического Бога как личность. Здесь следует сразу же отметить, что мое собственное понимание стоического учения противоречит тому, что утверждает Форрест. Я убежден, что Бог стоиков не является личностью, какое бы общепринятое значение «личности» мы не имели в виду. Стоический «Бог» – это безликий закон, действующий во всем мире и управляющий всеми живыми и неживыми существами. «Этот всеобщий закон (κοινὸς νόμος) – «верный разум» (ὀρθὸς λόγος), вездесущий и тождественный Зевсу, управителю всего сущего распорядка»<sup>6</sup> (DL VII, 88 = SVF I 162). Стоики называют его Богом потому, что благодаря ему возник, сохраняется и развивается вся наша вселенная. Иногда его называют судьбой, потому что все в мире происходит так, как предписано этим законом. Часто стоики называют его Логосом, подчеркивая рациональный характер этого закона и его нормативную значимость для всех сфер жизни. А еще его называют духом или душой, потому что под действием этого закона пассивная материя обретает жизнь и движение. Но этот всеобщий закон не является личностью, как не являются личностями законы физики или законы логики.

Те, кто считает стоического Бога личностью, могли бы с легкостью обосновать свою точку зрения: им достаточно было бы сослаться на пару-тройку пассажей из произведений стоиков, где присутствуют черты хотя бы одного из четырех вышеперечисленных подходов. Доказать противоположную точку зрения практически невозможно, ведь для этого придется продемонстрировать, что ни в одном из стоических текстов ни разу не используется ни один из этих четырех подходов. Даже имея на вооружении возможности электронного поиска в оцифрованных античных текстах, демонстрация *отсутствия* соответствующих идей в текстах является попросту невыполнимой задачей. Поэтому нам потребуются иная полемическая стратегия. Во-первых, я постараюсь привести косвенные доводы в пользу того, почему в произведениях стоиков не может или не должно быть ни одного из этих четырех подходов. Во-вторых, я переложу бремя доказательства на самих сторонников личностной трактовки и оценю их собственные аргументы.

1. Отсутствие *декларативного подхода* в стоических произведениях может быть обосновано достаточно просто. Подобного заявления в стоицизме просто не могло быть, поскольку само понятие личности, обозначаемое термином *πρόσωπον* или *persona*, появляется в философии только в III в. н. э. в связи с христианской тринитарной проблематикой. Во времена стоиков словом *πρόσωπον* или *persona* называлась исполняемая человеком роль: те-

---

<sup>6</sup> Пер. А. А. Столярова (1998, 73).

атральная, социальная или судебная.<sup>7</sup> Позже, в эпоху тринитарных споров христианским теологам понадобился специальный технический термин, которым можно было бы обозначить то, чего в Троице три. Тертуллиан (ок. 200 г.) предложил целый ряд возможных терминов: *gradus, forma, species* (*Adv. Prax.* 2, 4).<sup>8</sup> Вдобавок, комментируя речь Премудрости в библейской книге Притчей (гл. 8), Тертуллиан называет ее «второй персоной» после «Господа» (*secunda persona, Adv. Prax.* 6, 1), как бы подразумевая появление второго действующего лица на сцене. Последующие латинские теологи отдали предпочтение термину *persona*; именно этим термином было решено обозначать то, чего в Боге три несмотря на единство сущности, и то, что во Христе одно несмотря на двойственность природы. В итоге Боэций (ок. 500 г.) в контексте христологической полемики формулирует первое в истории западной философии определение личности: «индивидуальная (неделимая) субстанция разумной природы»<sup>9</sup> (*Contra Eutychem* III). В результате, в философский язык слово *persona*, как и само понятие личности, вошло с тем значением, которым наделила его христианская теология. Но все это случилось уже после заката стоицизма во II веке н. э., поэтому надежда отыскать у стоиков понятие личности противоречит историко-философской хронологии.

2. Попытка приписать стоикам применение *персоналистского подхода* чревата еще большим анахронизмом, чем в предыдущем случае. Если возникновение философского понятия личности отделяет от стоицизма всего лишь столетие, то персоналистский подход возникает в западной философии через тысячу лет после стоиков. Фома Аквинский в своей «Сумме Теологии» (ок. 1270 г.) берет на вооружение определение личности Боэция и снабжает его дополнительной ценностной нагрузкой. Согласно Фоме, личность – это «наисовершеннейшее во всей природе»<sup>10</sup> (*ST I.29.3*). А «поскольку все совершенное должно приписываться Богу», то Бог является личностью в самом превосходном смысле. Помимо Бога личностями также можно назвать всех индивидов разумной природы, поскольку они также обладают особым достоинством по сравнению с безличными субстанциями. В этих рассуждениях Фомы заложено основание всех последующих направлений

<sup>7</sup> Подробнее об истории термина и понятия личности см. Williams, Bengtsson 2016, §2.

<sup>8</sup> Из этих трех терминов сам Тертуллиан предпочитал слово *gradus* и, например, неоднократно в трактате «Против Праксея» обозначал Святого Духа как «*tertius gradus*».

<sup>9</sup> «*Naturae rationabilis individua substantia*» (Warmington 1968, 84).

<sup>10</sup> Пер. А. А. Юдина (Еремеев, Юдин 2002, 375).

персоналистской мысли: личности, будь то божественные, человеческие или ангельские, являются основополагающими элементами всей онтологической картины. Если бы в произведениях стоиков можно было бы отыскать признаки такого подхода, то это позволило бы считать стоического Бога личностью. Однако ни у стоиков, ни у их современников, ни у других философов, живших в последующее за ними тысячелетие, мы не находим никаких проявлений персонализма.

3. Говоря об *антропоцентристском подходе* следует еще раз уточнить, что речь здесь идет не о признании сходства между людьми и Богом, и даже не о выделении неких особых отличительных черт, присущих как человеку, так и Богу. В основе антропоцентристского подхода должен лежать некий теоретический принцип, согласно которому мы можем беспрепятственно приписывать Богу или вселенной те базовые понятия, которые мы интуитивно приписали самим себе. В стоицизме описано немало сходств между людьми и Богом, например, жизнь, разум, счастье. Однако здесь важно то, приписываются ли Богу эти свойства декларативно или через антропоморфизм. Другими словами, либо стоики прямо постулируют, что Бог живой, разумный и счастливый, либо приходят к этому выводу в результате умозаключения, основанного на антропоцентристском переносе свойств. Я убежден, что стоическая философия не антропоцентрична. В подтверждение своей интерпретации я сошлюсь на свидетельство Диогена Лаэртция, который утверждает, что Бог стоиков не антропоморфен<sup>11</sup>:

Бог есть живое существо, бессмертное, разумное, совершенное или же умное в счастье, не приемлющее ничего дурного, а промысел его – над миром и над всем, что в мире; однако же он не человекоподобен (*Vitae*, VII, 147).<sup>12</sup>

Таким образом, при рассмотрении стоического учения о природе Бога нам следует избегать антропоцентризма и не приписывать стоическому Богу человеческие качества лишь на том основании, что они присущи людям.

4. Наконец, нам остается выяснить, можно ли обнаружить в стоицизме признаки *кантианского подхода*. Несмотря на то, что стоики не использова-

<sup>11</sup> Естественно, что при работе с фрагментами стоиков не следует целиком полагаться на единичное свидетельство. Так, например, существует противоположное свидетельство Плутарха о том, что стоики полагают Бога антропоморфным: «Хрисипп утверждает, что Зевс, т. е. космос, подобен человеку» (*De comm. not.* 36, 1077d, пер. Т. Г. Сидаша [2008, 278]). Тем не менее, полагаться на данное свидетельство Плутарха было бы рискованно, так как в произведении «Об общих понятиях. Против стоиков» Плутарх полемизирует со стоиками и приводит этот тезис Хрисиппа как указание на то, что стоики в данном случае противоречат сами себе.

<sup>12</sup> Пер. М. Л. Гаспарова (цит. по: Лосев 1979, 313).

ли термины Питера Форреста «осознание» и «деятельность», это еще не значит, что они не выражали сходных идей при помощи иных терминов. Здесь также нужно признать, что в дошедших до нас свидетельствах об учении стоиков и в самих сохранившихся стоических произведениях можно отыскать немало отдельных высказываний, где Бог описывается как деятельный моральный субъект. Этого Бога, или Судьбу, или Зевса, или Провидение стоики нередко называют разумным, блаженным, милосердным, заботящемся о благе людей и осуществляющем справедливое управление всем миром. Если истолковать все эти эпитеты буквально, то действительно может сложиться впечатление, что речь идет о полноценной кантианской личности. Однако все подобные описания, по-видимому, являются не более чем риторическими иносказаниями, персонификациями<sup>13</sup>. В противовес множеству «персонифицированных» фрагментов можно привести немало количество других утверждений стоиков, в которых Бог описывается как безликая сила, как законная необходимость, жесткая детерминированность, в которой нет места произвольности или спонтанности.<sup>14</sup> Таким образом, вопрос о том, следует ли приписывать стоическому Богу черты кантианского субъекта, должен решаться не столько на основании самих фрагментов, сколько на решении, толковать ли эти фрагменты в буквальном или же в переносном смысле.

Напоследок нам следует обратиться к тем аргументам, которые используют сами сторонники личностной трактовки стоического Бога. Мы рассмотрим аргументы Дирка Балцли (Baltzly 2003), на которого ссылается Питер Форрест, отождествляя свой «личностный пантеизм» с учением стоиков.

Аргумент 1. Бог – разумное живое существо (*DL VII, 147*), и я тоже разумное живое существо. При этом я – личность. Следовательно, Бог не может быть чем-то меньшим, чем личность (Baltzly 2003, 10–11).

В основе данного аргумента лежит невысказанная его автором персоналистская посылка о том, что быть личностью – важнее и ценнее, чем не быть ею. Если принять эту посылку, то, как было показано ранее, Бог должен быть личностью; более того, замечание о том, что и Бог, и люди – это живые разумные существа, будет лишним. Но, как мы уже отмечали, мы не находим в произведениях стоиков никаких признаков персонализма.

---

<sup>13</sup> А. А. Столяров утверждает, что подобная мифологическая аллегоризация использовалась стоиками намеренно и рассматривалась в качестве универсального научного метода (Столяров 1995, 157).

<sup>14</sup> Нет необходимости составлять полный список ссылок на подобные утверждения стоиков, но чтобы не быть голословным, я сошлюсь на следующие фрагменты: *SVF I 167; I 175; II 528; II 913; II 1025; II 1050c, d.*

Аргумент 2. Бог способен предаваться размышлениям, как, например, он обдумывает устройство вселенной перед ее сотворением (*SVF* II 1065). Следовательно, Бог – личность (Baltzly 2003, 11).

Данный аргумент является наиболее сильным из тех, которые приводит Балцли. Поскольку речь идет о размышлениях, которые направлены на выбор наилучшего устройства мира, то это, по-видимому, соответствует принятому нами *кантианскому* критерию деятельности личности. Однако здесь следует внести одно важное уточнение: обладает ли Бог свободой при данном выборе, или этот выбор заранее детерминирован «верным разумом»? Ведь и река выбирает себе наилучшее русло, и птицы выбирают самый эргономичный маршрут, и компьютерная программа «размышляет» над оптимизацией системы, но это не дает нам повода считать их личностями. Я полагаю, что «размышления» стоического Бога жестко детерминированы его логико-физической природой, и ни о каком свободном выборе в данном случае речь не идет, ведь единственной целью этих размышлений является создание максимально прекрасной и упорядоченной системы (Цицерон, *De nat. deor.* II 58 = *SVF* I 172).

Аргумент 3. Бог стойков должен быть личностью, поскольку он обладает телом и умом, также как и я. Вдобавок, не будет абсурдным предположить, что мое управление собственным телом можно уподобить тому, как Бог управляет миром (Baltzly 2003, 12).

Очевидно, что стоический Бог чем-то похож на людей. Но наличие некоторых сходных свойств еще не означает полного сходства. Если бы стоики придерживались *антропоцентристского* принципа, то это позволило бы нам наделять их Бога всеми основными характеристиками человека. Но, как уже было сказано ранее, антропоцентризм не входит в набор стоических постулатов.

Аргумент 4. Согласно гимну Клеанфа (*SVF* I 537), Бог является добродетельным, он управляет миром и может рассматриваться как морально ответственный за происходящее в мире, что можно сказать только о моральном субъекте. Он способен давать людям знание, и из всего космоса только люди могут быть уподоблены Богу (Baltzly 2003, 12). Клеанф в своем гимне обращается к Зевсу как к личности. Следовательно, он считал Зевса личностью (*Ibid.*, 13).

Здесь наиболее явно видна проблема толкования персонификаций. Гимн Клеанфа – поэтическое произведение, поэтому вряд ли содержащиеся в нем заявления следует истолковывать буквально. Когда, например, православные христиане читают молитву Животворящему Кресту, в которой содержится обращение к Кресту и просьба о помощи, из этого вовсе не следу-

ет, что они считают Крест личностью. Так и молитва Клеанфа Зевсу может и, по-видимому, должна быть истолкована как образец поэтической персонализации, на основании которой не следует делать каких-либо доктринальных выводов. Более того, этот гимн заканчивается утверждением о том, что истинным почитанием Зевса является восхваление общего закона и честование справедливости. Если бы Клеанф действительно считал Зевса личностью, то он бы указал иные, традиционные способы богочитания, такие как молитвы, поклонение или пение хвалебных гимнов.

Аргумент 5. Судьба, с которой стойки отождествляют Бога, должна иметь нарративную структуру. Личности и их мысли также имеют нарративную структуру.

Балцли даже не делает заключения из этих посылок, понимая, что утверждение о личностном Боге из них никак не выводится. Более того, он и сам признает, что некоторые вещи, имеющие нарративную структуру, личностями не являются. В качестве примера он приводит книгу – книга имеет нарративную структуру, но не является личностью. Однако вслед за этим утверждением Балцли все же допускает возможность иметь «личные отношения» с книгой благодаря ее нарративной структуре (Ibid., 14). Под «личными отношениями» с книгой он подразумевает не опосредованные отношения с автором книги, а, скорее, личную привязанность к ее персонажам. Я полагаю, что здесь происходит смешивание двух разных явлений: личного отношения с кем-то и личного отношения к кому-то. Личные отношения с кем-то подразумевают участие двух личностей, а отношение к кому-то – лишь одной. Личное отношение к персонажу любимой книги означает лишь то, что личностью является сам читатель, но не вымышленный объект его привязанности. Поэтому аргумент про книгу никоим образом не доказывает личностной природы стоического Бога, даже в том случае, если человек может испытывать личную привязанность к этому безликому Богу.

Подводя итог, следует еще раз признать, что некоторые доводы сторонников личностной трактовки стоического Бога выглядят достаточно убедительными и, возможно, заслуживают более обстоятельного опровержения. К таким доводам, в первую очередь, относится описание этого Бога в терминах кантовского морального субъекта. Что же касается аргументов, основанных на переносе на Бога человеческих качеств, или на приписывании личности высшей степени достоинства, то здесь можно достаточно уверенно утверждать, что в философии стойков не было ни антропоцентризма, ни персонализма.

Также следует отметить, что бремя доказательства лежит не на противниках, а на сторонниках личностной трактовки стоического Бога, поскольку

именно безличная концепция Бога является более естественной для пантеизма. Приходится признать, что приведенных аргументов в защиту стоического «личностного пантеизма» пока что не достаточно для отказа от традиционной безличной трактовки.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Еремеев, С. И.; Юдин, А. А., пер. (2002) *Фома Аквинский. Сумма Теологии. Часть I. Вопросы 1-43*. Киев, Москва.
- Лосев, А. Ф., ред. (1979) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Сидаш, Т. Г., пер. (2008) *Плутарх. Сочинения*. Санкт-Петербург.
- Столяров, А. А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.
- Столяров, А. А., пер., комм. (1998) *Фрагменты ранних стоиков*. Т. 1. Москва.
- Baltzly, D. (2003) "Stoic Pantheism," *Sophia* 42(2), 3–33.
- Forrest, P. (2016) "The Personal Pantheist Conception of God," A. A. Buckareff and Y. Nagasawa, eds. *Alternative Concepts of God*. New York, 21–40.
- van Inwagen, P. (2007) "A Materialist Ontology of the Human Person," P. van Inwagen and D. Zimmerman, eds. *Persons: Human and Divine*. New York, 199–215.
- Warmington, E. H., ed. (1968) *Boethius: The Theological Tractates; The Consolation of Philosophy*. Loeb Classical Library 74. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Williams, T. D., Bengtsson, J. O. (2016) "Personalism," E. N. Zalta, ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2016 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/personalism/>>