

XXIX НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

«УНИВЕРСУМ
ПЛАТОНОВСКОЙ
МЫСЛИ»:
«РАЦИОНАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ
В ПЛАТОНИЗМЕ»



Санкт-Петербург, 24–25 июня 2021 г.





INTERREGIONAL ORGANIZATION
"RUSSIAN PLATONIC PHILOSOPHICAL SOCIETY"



The Herzen State Pedagogical University of Russia



RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES

29TH INTERNATIONAL CONFERENCE
«THE UNIVERSE OF PLATONIC THOUGHT»:
«Rational Theology in Platonism»

Saint Petersburg
24–25 June 2021

St Petersburg
2021



МЕЖРЕГИОНАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ ОБЪЕДИНЕНИЕ
«ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО»



Российский государственный педагогический университет
имени А. И. Герцена



РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

При поддержке Издательской группы «Весь»

XXIX НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«УНИВЕРСУМ ПЛАТОНОВСКОЙ МЫСЛИ»:
«Рациональная теология в платонизме»

Санкт-Петербург, 24–25 июня 2021 г.

Сборник материалов

Санкт-Петербург

2021

Оргкомитет конференции:

Председатель организационного комитета: Светлов Роман Викторович,
доктор филос. наук, профессор РГПУ им. А.И. Герцена

Заместитель председателя организационного комитета: Christov Ivan, PhD,
professor Sofia University «St. Kliment Ohridski»

Организационный комитет: Melina Musala, PhD, Assistant Professor, University of Patras; Tiziana Andina, Dr., professor, University of Turin, Italy; Thomas Robinson, Emeritus Professor, University of Toronto; Степанова Анна Сергеевна, доктор филос. наук, профессор РГПУ им. А.И. Герцена; Протопопова Ирина Александровна, кандидат культурологии, ведущий научный сотрудник РГГУ; Тантлевский Игорь Романович, доктор филос. наук, профессор СПбГУ; Аванесов Сергей Сергеевич, доктор филос. наук, профессор Новгородского гос. университета им. Ярослава Мудрого; Литвин Татьяна Валерьевна, кандидат филос. наук, доцент РХГА.

Программный комитет конференции:

Председатель программного комитета: Шмонин Дмитрий Викторович, доктор филос. наук, профессор, РГПУ им. А.И. Герцена.

Заместитель председателя программного комитета: Курдыбайло Дмитрий Сергеевич, кандидат филос. наук, старший научный сотрудник РГПУ им. А.И. Герцена, научный сотрудник РХГА.

Программный комитет: Афонасин Евгений Васильевич, доктор философских наук, профессор Новосибирского государственного университета; Алымова Елена Валентиновна, кандидат филос. наук, доцент СПбГУ; Мочалова Ирина Николаевна, кандидат филос. наук, доцент СПбГУ.

XXIX научная конференция «Универсум Платоновской мысли»: «Рациональная теология в платонизме». Сборник материалов. Санкт-Петербург, 24–25 июня 2021 г. — СПб.: МОО «Платоновское философское общество», 2021. — 253 с.

ISBN 978-5-6042054-3-3

Настоящий сборник включает тексты докладов участников XXIX международной конференции «Универсум Платоновской мысли: Рациональная теология в платонизме». (Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Русская христианская гуманитарная академия. 24–25 июня 2021 г.)

© Коллектив авторов, 2021

© МОО «Платоновское философское общество», 2021

© Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена, 2021

© Русская христианская гуманитарная академия, 2021

СВЕТАЛОВ РОМАН ВИКТОРОВИЧ, доктор философских наук,
профессор; Институт философии человека РГПУ
им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), директор

АНТИЧНЫЙ СКЕПТИЦИЗМ И ЭМПИРИЦИСТСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ЗНАНИЯ*

Античный, в том числе академический, скептицизм стал одним из важнейших источников для формирования той области науки, которую мы называем эпистемологией. Одной из доминирующих тенденций в современной эпистемологии, ориентирующейся на идеалы эмпиризма, является понимание знания как правильного мнения с обоснованием. Это определение генетически вытекает из платоновского «Теэтета», и продолжением его обсуждения, начатого в этом диалоге, стала полемика между скептиками и стоиками по поводу постигающего представления. Эта полемика снова и снова привлекает внимание исследователей, причем не только историков философии, но и методологов знания. Тот факт, что скептические аргументы против определения знания (как знания в целом, так и знания в какой-то определенной области) оказываются действенными и в современности, вызывает подозрение в том, что современная философия и наука так и не вышли за рамки постановки вопроса о знании, которую мы видим в «Теэтете». Несмотря на радикальную перемену угла зрения на природу познавательных процессов, общераспространенную критическую оценку метафизики и идеализма, скептицизм, который как раз является продуктом Академии, истока европейского идеализма, сохраняет свою роль «оселка» для эпистемологических проектов эмпирически ориентированной философии и философии науки.

Ключевые слова: античный скептицизм, Академия, стоицизм, эпистемология, философия науки

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00349.

ROMAN SVETLOV, DSc in Philosophy, Professor; Institute of the philosophy of a human, Herzen University (Saint Petersburg, Russia), Director

ANCIENT SKEPTICISM AND EMPIRICIST CONCEPTS OF KNOWLEDGE*

Ancient skepticism has become one of the most important sources for the formation of epistemology. One of the dominant tendencies in modern epistemology, which is guided by the ideals of empiricism, is the understanding of knowledge as a correct opinion with justification. This definition is genetically related to Plato's *Theaetetus*. A continuation of this discussion, begun in the dialogue, was the controversy between skeptics and Stoics about the comprehending representation. This polemic again and again attracts the attention of modern researchers, not only historians of philosophy, but also methodologists of knowledge. The fact that skeptical arguments against the definition of knowledge (both knowledge in general and knowledge in a particular field) are effective in our time, raises suspicions that modern philosophy and science have not gone beyond the formulation of the question of knowledge that we see in the *Theaetetus*. Despite a radical change in the interpretation of the nature of cognitive processes and a widespread critical assessment of metaphysics and idealism, skepticism, which is precisely the product of the Academy, this source of European idealism, retains its role as a "touchstone" for epistemological projects of empirically oriented philosophy and philosophy of science.

Keywords: Ancient skepticism, Academy, stoicism, epistemology, philosophy of science

Формула «правильное мнение (убеждение) с объяснением», впервые выведенная в «Теэтете», а зачем активно дискутирующаяся в современной и даже новейшей эмпирической эпистемологии, действительно кажется очень хорошим и аккуратным подходом к определению знания. Истинное мнение имеет частную природу и не может претендовать на все-

* The research was funded by the Russian Foundation for Basic Research, project No 19-011-00349.

общность и даже общность просто потому, что не получило признака рефлексивности — речевой демонстрации оснований к нему. Это верно даже для того случая, когда истинное мнение является достоянием «common sense» какого-то слоя общества. Принятые «по традиции» (то есть «по умолчанию») системы норм поведения абсолютно неустойчивы перед любой формой рефлексии — что неоднократно демонстрирует уже платоновский Сократ, предлагающий собеседниками порассуждать по поводу тех убеждений, которым они следуют. Зафиксированные просто в словесной форме, они оказываются уязвимы перед сократическим «эленхосом». А потому словесная демонстрация, сопровождающаяся объяснением (в случае Сократа — «логосом», в случае У. Клиффорда, автора концепции «этики убеждения» — достаточным подтверждением, «sufficient evidence» (Clifford 1990, 70–96; см. обсуждение этой темы — McCarthy 1986, Stenmark 1995) придает мнению интерсубъективный и рефлексивный характер, делает его одним из элементов более сложной структуры, структуры знания — как с точки зрения ее организации, так и с точки зрения функционирования в общественных практиках. В случае появления мнения с объяснением появляется и знание, доступное для «взвешивания» и «проверки» рациональными методами, использование которых представляется очевидным и общезначимым. Однако мы знаем, что с этой формулой далеко не все просто в современности, как не было просто и в античной мысли.

Нет никаких сомнений, что скептическая тематика, которую можно обнаружить у Платона, имеет отношение к формированию того раздела в философском поиске, который мы называем эпистемологией (Светлов, Шевцов 2019). Сократовское стремление найти формы правильной и добродетельной жизни, приводило к необходимости вывода о том, что методическое незнание является важнейшей чертой мудрого человека. (Dutton 2016, 33–48). Но даже постановка вопроса о методическом незнании уже имеет эпистемологический характер. Таким образом античный скептицизм демонстрирует нам необходимую связь между этикой и эпистемологи-

ей: и Аркесилай, и Карнеад столь же, как и Сократ были озабочены поиском параметров благой жизни. Академический выбор вероятного означает отказ от критерия всеобщности как нормативного требования к каждому конкретному поступку мудреца. Кантовское: «Поступай так, чтобы максима твоей воли в любое время могла стать принципом всеобщего законодательства» приложимо к скептическому выбору вероятного лишь в своем обратном смысле: принципом всеобщего законодательства является у скептиков отказ от претензии максимы воли на всеобщее. Любой поступок всегда конкретно-единичен, а его моральная и прагматическая успешность лишь вероятны. Занявшее два столетия развитие скептической методологии в Академии, важнейшим стимулом для которой была полемика со стоической теорией познаний (особенно с концепцией постигающего представления) и связанной с ней этикой, привело к воззрениям Филона из Лариссы, который полагал, что мы способны обрести истинное мнение на основании наших когнитивных практик, но все-таки не сможем отличить их от мнений ложных, так как критерий истины сам является одним из наших мнений/убеждений, а потому фальсифицируем (Brittain 2001, 195).

Как известно, главным аргументом против неизбежной возможности появления «дубликата» истинному постигнутому представлению в виде точно такого же, но ложного, у стоиков являлась концепция различия: любой из предметов, постоянно возникающих благодаря взаимодействию огненно-пневматического и материального начал, обладает уникальностью — просто потому хотя бы, что он другой, чем все иные сущности. Способность мудреца к твердому и нерушимому постигающему представлению вызвана благодаря выработанному у него навыку различения. Для стоиков (как, к слову и для эпикурейцев) это прямо вытекало из очевидности, важного понятия, встречающегося еще в текстах Афинской школы. Различение вызывает представление потому, что оно очевидно — мы видим, что один человек отличается от другого, что при приближении, например, к городу, общая масса домов впереди начинает распадаться на отдельные строения, которые, даже

если они похожи друг на друга, все равно находятся в разных местах и т. д. Поэтому постигающее представление и очевидность существенным образом друг с другом связаны.

Но скептиков смущал сам статус очевидности. Ведь еще со времен Протагора известно, что нечто очевидное для одного («ветер теплый»), совсем не очевидно для другого, находящегося в ином состоянии («от этого ветра мне холодно»). Очевидность может быть таким же источником заблуждения, как и вызывающие ее чувственные впечатления. То, что кажется мне разным, может быть одним и тем же.

Да, скептики не говорили о «матричной», или «морфеевой» иллюзорности чувственного опыта (хотя «аргумент от сна» у них, естественно, встречается). Сомнение в том, что различение дает нам верную информацию для постижения, является интеллектуальным актом, а не порождается самими чувственными впечатлениями. Но поскольку любая претензия на «научность», то есть на знание, имеет интеллектуальный характер, мы не имеем права пренебречь таким сомнением, а потому «очевидность» для академиков не является признаком истинности (См., например, *Cic. Acad. pr.* 84). Да, она может свидетельствовать в пользу убедительности данного впечатления, достаточной для того, чтобы мы в нашей жизни и разумении ориентировались на него. Однако убедительность, повторимся, не тождественна истинности. В скептическом представлении о человеческой деятельности сфера теоретического становится чем-то подобным области практического, где каждый поступок в любом случае базируется на предположении о наиболее вероятном. Умопостижение, «закольцованное» еще Пирроном, а затем и Карнеадом с чувственным восприятием (ум исходит из опыта, который принципиально не полон, опыт вынужден опираться на ум, который без опытных данных принципиально не достоверен — срв. *Sext. Adv. math.* VII 164–165), должно опираться на стратегии практической деятельности и практического выбора, а не на некую умозрительно-аподиктически выведенную реальность.

Интересно, что и стоики пытались максимально сблизить нашу интеллектуальную деятельность и праксис, пре-

жде всего моральный. Однако они были решительно настроены в пользу того, что и сфера разума, и сфера морали могут быть объяснены в рамках развернутой научной (как сказали бы в наше время) модели мироздания. Скептики же столь же решительно не соглашались с этим, отстаивая неконсистентность нашего моделирования реальности. С их точки зрения стоическая эпистемология имеет еще одну дополнительную проблему (к слову, намеченную в завершающей части «Теэтета», где Сократ занят критикой обсуждаемого нами определения знания как истинного мнения с убеждением). Действительно, если мы не можем правильно определить мнение для того, чтобы перевести его в статус знания, не означает ли это, что в таком случае у нас не будет и правильного мнения? Ведь дискурсивное его подтверждение является главным условием его оценки — в случае стоического учения о познании. Почему практический критерий здесь не поставлен на первое место? По той причине, что можно оказаться практически успешным, обладая ложным мнением — например, по воле случая. Разум же — в стоическом его понимании — позволит нам достигать успеха, всегда имея правильное представление о реальности.

Скептики полагали, что верное мнение/убеждение о вероятном — единственное, что нам доступно, все остальное нужно исследовать, но отказываться от суждения о чем-либо. Они предлагали не заменять «я уверен» на «я знаю», так как (в отличие от некоторых «витгенштейнианских» наблюдений за речевыми практиками) они не видели оснований для такого перехода. Все попытки обнаружить некоторое схватывающее познавательное впечатление в чувственном опыте и в связанном с ним мнении, с точки зрения Аркесилая и его последователей безосновательны. В связи с невозможностью сформулировать непротиворечивый интеллектуальный или чувственный критерий истины, правильность проявляется на поведенческом, практическом уровне, на уровне внутреннего опыта и уверенности, но не на рациональном различении истинного убеждения/мнения от ложного. Все попытки стоиков доказать, что при последовательном проведении этих

принципов, академики должны оказаться в ситуации абулии и апраксии, не достигают успеха, так как отсутствие знания в академическом понимании природы человеческой деятельности не является признаком отсутствия мотивов и желания совершить поступок. Критика «согласия», каковое только, по мнению стоиков, и делает наш выбор разумным и свободным, вовсе не превращает идеал академиков в подобие животного, действующего исключительно рефлексивно. Академическая когнитивистика говорит о разумно выбирающем субъекте, только выбирающем вероятное и отказывающегося судить об истинном (Срв. 2010, 165–176). Часто карнеадовское учение об «убедительном», как единственной критерии, позволяющем нам выбирать правильный образ действий и мысли, рассматривалось как компромисс между стоицизмом и крайним скепсисом Аркесилая — это спровоцировал еще Секст Эмпирик (Sext. Adv. math. VII 173. См. интересную интерпретацию стоической эпистемологии праксиса: Obdrzalek 2006). Однако скорее всего сам Карнеад, вслед за Платоном, четко отличал мнение от знания. И поэтому «верность» первого не имела ничего общего с «истинностью» второго, и не могла как-то подменять ее с точки зрения своей эпистемической ценности. Напротив, могли возразить академики, именно требование стоиков основывать наши жизненные практики на твердом постигнутом представлении и согласии с ним, чревато невозможностью совершения выбора — так как следствием академической критики становится отказ от трактовки какого-то из представлений как истинного и постигнутого.

Опыт «Теэтета» и последующая история античного (в нашем случае — академического) скептицизма показывают, что тот же самый инструмент, который позволяет нам поставить под сомнение нерелексивные и неконцептуализированные убеждения, заставляет нас критически отнестись и к результатам рефлексии и концептуализации. Это является одной из причин того, что современная философская мысль столь много внимания уделяет логике и математике: еще Рене Декарт и Дэвид Юм объявили их местом обитания «необходимых истин» в отличие от эмпирического опыта. Другое дело, что со-

временный принципиально анти-априористски настроенный философский эмпиризм вынужден и их выводить из опыта, чтобы затем иметь возможность оправдать эпистемологическую логику и математику связь с последним. Собственно, и принцип фальсифицируемости, сформулированный Карлом Поппером, и известные споры вокруг «парадоксов Геттиера», и разветвленная дискуссия по поводу действительности «картезианских» и «пирронистских» скептических аргументов против возможности рационального обоснования нашей убежденности в реальности внешнего мира и себя самих (см. Goldberg 2015, Goldberg 2016), а также попытки найти альтернативы эпистемологическому натурализму или эвиденциалистским теориям, поддерживающим тезис Клиффорда (например: Quine 1969, Quine 1975, Nozick, 1981), — все это показывает, что «старая проблема» еще не решена (Ср.: Светлов, Слободковский 2017, 5–14).

Более того, скептические аргументы мы видим в дебатах по поводу целого ряда проблем, которые волнуют современную науку. Для этого достаточно ознакомиться с разделом, посвященном современному скептицизму, в «Истории скептицизма от древности до современности», опубликованной три года назад. Как признает Бэрн Рид, один из издателей этого 752-страничного труда, во вступлении к данной его части, «скептические вызовы сегодняшнего дня проистекают из великих скептических аргументов прошлого» (Reed 2018, 523).

Но аргументы, как мы понимаем, возникают и сохраняются не в «безвоздушном» пространстве. Их появление обусловлено и исторически, и теоретически — тем уровнем проблем, которые возникают перед мыслителями. Тот факт, что скептические аргументы против определения знания (как знания в целом, так и знания в какой-то определенной области) оказываются действенными и в современности, вызывает подозрение в том, что современная философия и наука (по крайней мере, в каких-то достаточно важных своих тенденциях) так и не вышли за рамки постановки вопроса о знании, которую мы видим в «Геэтете». Подобная вневременная универсальность аргументационных стратегий античных скептиков

накладывает отпечаток и на воззрения, против которых они применяются. Предложенное платоновским Сократом определение знания как истинного мнения/убеждения с логосом/объяснением, возможно все-таки сконструированное в лаборатории мысли платоновской Академии, как один из требующих проверки способов сочетания реальности чувственного становления (многообразной и текучей) и реальности умопостижения, требующей ясности и однозначности, оказалось некоторой универсалией, к которой вернулась современная мысль, стоящая перед той же задачей. А именно — необходимостью сопряжения эмпирического опыта, само теоретическое «картирование» которого чревато обнаружением целого ряда «скрытых трудностей», с интеллектуальной областью, уже утратившей свою принадлежность «умопостижаемому бытию» (лишенного права на самостоятельное существование), но все-таки составляющей необходимый уровень любого познавательного акта. Несмотря на радикальную перемену угла зрения на природу познавательных процессов, общераспространенную в современности критическую оценку метафизики и идеализма, скептицизм, который как раз является продуктом Академии, этого истока европейского идеализма, сохраняет свою роль «оселка» для эпистемологических проектов эмпирически ориентированной философии и методологии науки.

Литература

Reed B. (2018) Contemporary Skepticism. Introduction. *Skepticism. From Antiquity to the Present*. Bloomsbury Publishing, 2018, p. 523–534.

Brittain, C. (2001) *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*. Oxford: Oxford University Press.

Clifford W. K. (1990) The ethics of belief. *The ethics of belief and other essays*. Amherst, MA: Prometheus, P. 70–96.

Dutton B. D. (2016) *Augustine and academic skepticism. A philosophical study*. Cornell University Press.

Stenmark M. (1995) *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life*. Notre Dame.

McCarthy G. (ed.) (1986) *The ethics of belief. Debate*. Atlanta: Scholars Press.

Quine W. V. O. (1969) Epistemology Naturalized. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, P. 69–90.

Quine, W. V. O. (1975) The Nature of Natural Knowledge. *Mind and Language*. Oxford, P. 67–81.

Goldberg S. (ed.) (2015) *Externalism, Self-Knowledge, and Skepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goldberg S. (ed.) (2016) *The Brain in a Vat*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nozick R. (1981) *Philosophical Explanations*. Harvard University Press.

Obdrzalek S. (2006) Living in Doubt: Carneades' Pithanon Reconsidered. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* № 31, P. 243–80.

Vogt K. M. (2010) Scepticism and action. *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge University Press. P. 165–180.

Светлов Р. В., Слободковский С. В. (2017) «Хорошо обоснованное сомнение», принцип фальсифицируемости и «четыре основных положения» Цицерона в контексте реалий римского правоприменения. *Универсум Платоновской мысли: Платон и Античная наука. Сборник статей XXV международной научной конференции. Приложение к журналу «Вестник Русской христианской гуманитарной академии»*, С. 5–14.

Светлов Р. В., Шевцов К. П. (2019) Скепсис и парадокс: проблема предпосылок скептицизма у Платона и античная традиция парадоксов. *Scholé. Философское антиковедение и классическая традиция*. Т. 13. № 2. С. 683–694.

СЛОБОДКОВСКИЙ СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ, Российский
государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

ПРОБАБИЛИЗМ В РИМСКОМ ЭПОСЕ*

В статье представлена попытка рассмотреть несколько фрагментов из «Энеиды» Вергилия через учение скептической Академии. В частности, сюжет второй книги сосредоточен на рассказе Энея о причинах падения Трои и какую роль в этом сыграл троянский конь и его создатель Одиссей. Автор предлагает рассмотреть троянский конфликт, как своего рода диалог, а хитрость Одиссея, нашедшую свое отражение в троянском коне, как его прекращение. Ахейцы, будучи убежденными в своей победе и отбросив вероятность продолжения войны, отклоняются от скептической доктрины, что влечёт их будущее поражение.

*Видеозапись
доклада:*



Ключевые слова: Эней, Одиссей, Троянский конь, пробабилизм, скептицизм, эпос

SERGEY SLOBODKOVSKY, Herzen State Pedagogical University
of Russia (Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

PROBABILITY IN ROMAN EPIC**

This research dwells upon an attempt to look at a few abstracts from The Aeneid by Vergil through the perspective of the sceptic teaching. The plot of the second book is centered around the story told by Aeneas, his explanation of the defeat of Troy and the role played in it by the trojan horse created by Odysseus. It is suggested to consider the trojan

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00349 «Скептическая традиция в античном платонизме».

** The research was funded by the Russian Foundation for Basic Research, project No 19-011-00349.

conflict as a sort of dialogue, while the ploy of Odysseus embodied in the trojan horse as the way to put an end to it. Well convinced in their own victory, the Achaeans disregard the possibility of a renewed war and therefore diverge from the sceptic doctrine concerning the probability, which in its turn brings about their own defeat in remote future.

Keywords: Aeneas, Odysseus, Troy Horse, skepticism, epic, probability

Влияние, которое оказал гомеровский эпос на мир древнего грека, сложно преувеличить. Называемый, по праву, учителем всей Греции, Гомер, в прямом смысле, проник во все сферы жизни человека того времени и дал толчок к развитию культурной, мифологической и исторической мысли Греков о самих себе. Ко всему этому следует добавить, что в произведениях Гомера можно обнаружить и своего рода различные модели, как человеческого поведения, будь то мужество или трусость, мудрость или глупость судьбы, так и судьбы человека. Всё это станет неотъемлемой частью, греческой пайдеи, которая со временем станет важной составляющей средиземноморской культуры. В каком-то смысле, именно вопросу об этом влиянии, посвящена данная статья, в которой автор предлагает интерпретацию второй книги эпоса Вергилия «Энеиды», где постарается рассмотреть две темы. Первая — попытка показать, что в тексте «Энеиды» присутствует мотив пересмотреть культурно-мифологическое мышление греков о самих себе и о своей истории. Второе — продемонстрировать, что Троянцы — будущее Римляне, превосходят своих врагов Ахейцев, будущих Греков в морально-этическом и культурном плане. А также показать, что Римляне больше преуспели на поприще стремления к истине. Данный момент постараемся рассмотреть с позиции учения философии скептиков, а именно, через идею пробабиллизма.

Обозначив общие моменты перейдем к нашей теме. Отрывок, нас интересующий, рассказывает истории падения Трои. История о столь ужасных событиях для Троянцев передается нам из уст Энея. Будучи гостем в Карфагене, к берегу

которого его со товарищами выбросила морская стихия и после пира, в честь Троянцев, он начинает свой рассказ, о том, как пала его родина. В своей речи Эней упоминает несколько фигур и, он говорит о себе, Одиссее, Синоне и Паламеде. Конечно, им вспминаются и другие герои, но мы сосредоточимся на эти четверых. История о падении начинается с того, что Троянцы выходят на разорённый берег, видят пустой лагерь Ахейцев и сооружение, значение которого они не понимают до конца. [Virgil. *Aeneas*. II. 25–35] В этот момент пастухи приводят к лидерам Трои, связанного человека, который рассказывает им свою историю. Он признаётся, что его имя Синон, он из Ахейского войска и родом из Аргоса. Также он говорит, что является другом и сторонником Паламеда, погубленного Одиссеем:

*Верно, из чьих-нибудь уст ты имя слышал Паламеда,
Сына Бела: ведь он был повсюду молвою прославлен.
Ложно его обвинив по наветам напрасным в измене
Из-за того, что войну порицал он, пеласги безвинно
Предали смерти его — а теперь скорбят по умершем.
Был он родственник нам, и с ним мой отец небогатый
С первого года войны меня в сраженья отправил.
Твердо покуда стоял у власти и в царских советах
Силу имел Паламед, — и у нас хоть немного, но были
Слава, почет... Но когда коварного зависть Улисса
Со свету друга сжила (то, о чем говорю я, известно),
Жизнь я с тех пор влачил во мраке, в горе и скорби,
Гнев питая в душе за его безвинную гибель.*

[Virgil. *Aeneas*. II. 81–93]

Сейчас же Ахейцы, очень сожалеют и оплакивают героя и вместе с тем, желают вернуться домой. Он же Синон, за то, что обещал отомстить Одиссею, навлек на себя его гнев. Создатель Троянского коня, подстроил дело таким образом, что Синона, решают принести в жертву богам, взамен благополучного возвращения домой. [Virgil. *Aeneas* II. 125–130] Но всё это ложь, правда же заключается в том, что на самом-то деле Синон является не другом Паламеда, а Одиссея. Он нарочно подослан

к Троянцам с целью убедить их в том, что они победили в войне и видимый ими конь не представляет угрозы. Отметим, что необходимость убеждения подчеркивается Вергилием, ибо без дополнительных аргументов, подтверждающих, что опасности от Ахейцев больше нет, Троянцы попросту уничтожили бы коня, о чем говорит сам Эней:

*С умыслом злым иль Трои судьба уж так порешила
В город за стены ввести коня и в крепость поставить.
Капис и те, кто судил осмотрительней и прозорливей,
В море низвергнуть скорей подозрительный дар предлагают,
Или костер развести и спалить данайские козни,
Или отверстие пробить и тайник в утробе разведать.*

[Virgil. *Aeneas*. II 33–39]

Обратим внимание на то, что Вергилий, несколькими строчками ниже, вкладывает в речь Лаокоонта, почти прощальные слова, указывающие, что за всем этим, виден обман и рука Улисса:

*Тут, нетерпением горя, несется с холма крепостного
Лаокоонт впереди толпы многолюдной сограждан,
Издали громко кричит: «Несчастные! Все вы безумны!
Верите вы, что отплыли враги? Что быть без обмана
Могут данайцев дары? Вы Улисса не знаете, что ли?*

[Virgil. *Aeneas*. II. 40–44]

Учитывая это, становится ясно, что слова Энея о преступлениях Данайцев, были сказаны не просто так: «Ныне всё о кознях данайских услышишь — и все преступления постигнешь, узнав об одном!» [Virgil. *Aeneas*. II. 65]

О каких преступлениях Данайцев говорит Эней? Естественно, для него, первым и главным преступлением, является уничтожение Трои. Но точно ли это так? Всё же, он говорит о некоем основном, одном преступлении, которое лежит в основе всего. Рискну предположить, что речь идет обо лжи, которая и есть основное и главное преступление, Данайцев, и Одиссея. Но почему именно ложь? Всё дело в том, что в «Энеиде» это уже вторая ложь, Одиссея. Если в случае войны против Трои, она может быть допустима, ведь разговор идет о враге, которо-

го тяжело одолеть, то ложь, применённая по отношению к союзникам, уже не совсем оправдана. Действительно, упомянутый Паламед, со слов Вергилия, выступивший за прекращение войны с Троей, погиб от козней и лжи, его союзника Одиссея. Такого Одиссея представляет нам Вергилий в «Энеиде». Для него ложь — оружие, которым он пользуется для достижения своих целей. Такой же и Синон. Он лжёт Троянцам и притворяется жертвой, но на самом деле, он и Улисс становятся теми, кто губит ложью и своих, и чужих. Другие Ахейские герои аналогично изображены не с самой лучшей стороны. Вот как о них пишет Вергилий: Деомед кровожадный «...Первым предательским сном, тут убил Диомед кровожадный...». [Virgil. *Aeneas*. I. 475] Или пример с Ахиллом. Сцена выкупа тела Гектора, представлен Вергилием, как простая продажа тела за золото «...Гектора трижды влачит Ахилл вкруг стен Илионских, Тело его продает он за золото старцу Приаму...». [Virgil. *Aeneas*. I. 485–486] Вот ещё один пример. В сражении между Ахиллом и Троилом, даётся понять, что сам поединок не был честным, так как Ахилл сражался с тем, кто намного слабее его по силам:

*Вот на картине другой Троил, свой щит обронивший:
Отрок несчастный бежит от неравного боя с Ахиллом,
Навзничь упал он, но мчат скакуны колесницу пустую;
Не выпуская вожжей, по земле он влачится затылком,
И наконечником пыль бороздит копые боевое.*

[Virgil. *Aeneas*. I. 474–478]

Из упомянутой ранее речи Лаокоонта, мы знаем, что Улисс обманщик. В речах Синона, Одиссей, также предстаёт, как злодей:

*Когда ж нечестивый
Сын Тидея и с ним Улисс злодейств измыслитель
В храм священный вошли, роковой оттуда Палладий
Силой исторгли, убив сторожей высокой твердыни,
Образ священный схватив, дерзновенно смели коснуться
Кровью залитой рукой девичьих повязок богини,
Тотчас на убыль пошла, покидая данайцев, надежда.*

[Virgil. *Aeneas*. II. 163–170]

Интересно, что из всех тех героев, прятавшихся в Троянском коне, Вергилий опять выделил Одиссея, назвав его «свирепым Улиссом». [Virgil. *Aeneas* II. 261]

Со стороны Троянцев можно видеть противоположное описание героев. Не будем подробно задерживаться на этом месте и приведём только пару примеров. С их стороны присутствует дева — воин Пантесилея, объятая яростным палом, храбрый Клоант и верный Ахат. Об Энее говорят, как о отце всех Троянцев, а также: «...справедливостью и храбростью в битвах и благочестием никто в мире не мог с ним сравниться...». [Virgil. *Aeneas*. I. 544–545] Иными словами, в тексте отчетливо представлены две позиции, враждующих двух сторон. В одном случае Ахейцы, победившие используя ложь, характеризуются отрицательно. В другом случае Троянцы, будучи побежденными, предстают в более достойном виде. Но это то, что касается героев? А что насчёт войны? В первой книге, когда Эней находится в храме Юноны, он обнаруживает там барельеф, на котором запечатлена война. На нём он видит и себя и то, как троянская молодежь, теснит Ахейцев. Но на этом изображении не показана победа Ахейцев. Видны только последствия: тут и бедный Приам, плачущие женщины идущих к храму Паллады за защитой. Больше всего изображение в храме Юноны напоминает расправу, нежели победу в справедливой войне. Действия легендарных героев, так, как их описывает Вергилий, наводят на мысль не о мужестве или славе Греков, но на идею отступления от нормы благородного и достойного поведения. Представленный им образ Троянской войны, переворачивает представления о героических свершениях Ахейцев. В «Энеиде», Троя пала не вследствие доблести, но благодаря искусно сотканной лжи Одиссея и Синона. Действительно, Гомер, не описал, как была повержена Троя. В этом смысле Вергилий нас не обманывает. Даже сама история падения, пересказана как бы со слов Энея, того, кто точно, был при этих событиях. Уже в такой картине войны Одиссей и Синон, напоминает софиста Платона, стремящегося поймать жертву, в силки своего обмана. Его диалог с Троянцами, толь-

ко закрепляют образ человека, занимающегося искусством, охоты на ручных животных:

Чужеземец. Если только человек ручное животное. Считай, впрочем, как тебе угодно: либо что вообще не существует ручных животных, либо что есть какое-то другое ручное животное, а человек — животное дикое; или, может ты скажешь, что человек — ручное животное, но не признаёшь никакой охоты за людьми? Что из всего этого тебе понравится, это ты нам и определи...

Теэтет. Но я думаю, чужеземец, что мы ручные животные, и утверждаю, что существует охота за людьми.

[Plato. *Sophist*. 222d]

Разве Синон и Одиссей, в данной ситуации, не являются охотниками на Троянцев? Не используют ли они для этой охоты искусство лжи? Не желает ли он, военной победы и захвата побежденных в рабство? Их не интересует ни поиск истины, ни благородное поведение. Напротив, они руководствуются обыденным, можно сказать, догматическим пониманием блага — то, что мне приносит пользу, то и хорошо. Оказывается, что в традиции представленное, как доблесть, мудрость, справедливость — Вергилий раскрывает, с другой стороны. Он показывает, что всё, что мы знаем, может быть не тем, чем кажется. Ахилл сражается не с равными по силе воинами, а более слабыми. Одиссей — это лжец, а легендарная победа одержана ложью. Конечно, в большей степени Вергилий работает с образом Одиссея, который больше всех остальных напоминает путь судьбы человека. Эта важная и заметная фигура в греческой пайдеи, обличённая Энеем и словом Вергилия, превращена в хитреца, лжеца, обманщика. Такой Одиссей уже управляет своими страстями. В стремление закончить войну, он скорее догматичен, нежели рассудителен. Руководствуясь стремлением уничтожить врагов, он приблизил будущее поражение Греков. Только благодаря «успеху Одиссея», Эней отправился в свой путь к новой родине, где и продолжит свой род, от которого, появится будущий Рим. Можно сказать, что такой способ смотреть на историю Троянской войны, нивелирует историю греческого мужества, воинской славы, мудрости. Всё это в ка-

ком-то смысле стремление переосмыслить и возможно, отчасти пересмотреть греческую пайдейю. Поставить под вопрос её основания и предложить образ римской модели, человека и судьбы. Но верен ли путь, который был пройден Энеем? Для того, чтобы ответить на данный вопрос, нужно понять его, но не с позиции римское «лучше», а греческое «хуже», а с позиции стремления к истине. Для этого требуется демонстрация того, что Троянцы превосходят всех в стремление к ней. Рассмотрим эту мысль, через призму учения скептиков.

Нельзя сказать, что Эней не руководим стремлением к истине. Его путешествие не носит доктринальный характер и скорее находится в области вероятного. Конечно, он знает, что должен плыть в Италию, но где она находится, известно. Всё что он знает, это конечный пункт назначения. Доплывёт он до этого пункта, или нет, ему также не известно. Трудности, с которыми Эней сталкивается в пути показывают, что, возможно, ему и не суждено добраться до конца. Всякий раз, когда невозможно обосноваться на новом месте, он продолжает своё путешествие из стремления к возможному и наилучшему будущему. В каком-то смысле, это напоминает пробабиллизм, поскольку Эней всё же движется в сторону вероятного нахождения истины. Но это истина не будет окончательной. Слова Юпитера, дают понять, что тот, кто получает власть над миром — это Рим. В этом смысле, Эней не в какой мере не противоречит скептической концепции о невозможности достижения окончательной истины. Ему она и не доступна. Он всего на всего — начало пути к ней. Из сказанного может показаться, что только один Эней действует в парадигме вероятного, но это не совсем так. Все Боги, кроме Юпитера, также руководствуются этой стратегией. Например, Юнона, прямо желает уничтожить Энея, потому что знает, если этого не сделать, в будущем от руки Рима, погибнет ею любимый Карфаген. Властитель ветров Эол, соглашается ей помочь, руководствуется желанием, получить прекрасную жену: «... Есть у меня, но красой всех выше Деиопея. Я за услугу твою тебе отдам ее в жены...» [Virgil. *Aeneas*. I. 72–74]. Венера, так же обращается к Юпитеру с такими словами:

...Грустная, слезы в глазах блестящих, — подходит Венера,
Молвит такие слова: «Над делами бессмертных и смертных
Вечная власть тебе вручена и молнии стрелы,
Чем виноват пред тобой мой Эней Родитель? Троянцы
Чем виноваты, скажи? Почему для них, претерпевших
Столько утрат, недоступен весь мир, кроме стран Италийских?
Знаю: годы пройдут, и от крови Тевкра старинной
в Италии, род победителей-римлян восстанет,
Будут править они полновластно морем и сушей,
Ты обещал. Почему же твое изменилось решение?
Видя Трои закат и крушенье, я утешалась
Мыслью, что тевкров судьбу иная судьба перевесит.
Но и поныне мужей, испытавших столько страданий,
Та же участь гнетет, где предел их бедам, властитель?...»

[Virgil. *Aeneas*. I. 228–242]

Это демонстрирует, что она не знает истины в окончательной форме. Конечно знание богини, не в пример знанию людей, но и она вынуждена обратиться к Юпитеру с вопросом по возникшему у неё сомнению. На что, получает ответ о нерушимости его решения. Даже несмотря на это, Венера, боится козней Юноны:

Новый готовит обман: чтоб к Дидоне, плененной дарами,
Вместо Юла пришел Купидон, изменивший обличье,
Сердце безумьем зажег и разлил в крови ее пламя,
Ибо Венеру страшит двоедушье тирийцев двуличных,
Гнев Юноны гнетет всю ночь богиню тревогой.

[Virgil. *Aeneas*. I. 658–662]

Путь, который богиня прокладывает для Энея, с наибольшей вероятностью послужит завершению его пути и формированию основы будущего. Подобная стратегия заставляет и Энея покинуть Дидонну, поскольку в Италии, Троянцев ждёт дом, слава и счастье. Он покидает её неохотно, фактически, переламывая себя и отдаётся опять в руки вероятного будущего блага, отправляясь туда, где по завету богов, его ждут ещё три года войны.

Выводы

Из предложенной интерпретации второй книги «Энеиды» можно сделать следующий вывод: Вергилий очевидно работает с образами классических греческих героев, разворачивая уже сложившиеся в культуре представления о Троянской войне против Ахейцев. Великие деяния не только осуществляются через ложь, но и блекнут на фоне видимого поражения Троянцев. Само поражение становится, залогом будущего всего мира.

Тем самым с одной стороны Вергилий нивелирует важнейшие образы в воспитании древнего эллина, а с другой, показывает, что путь к подлинной истине ветвист и труден. Обличая Одиссея, Вергилий через Энея показывает, что «многумность» царя Итаки, не более чем догматизм. Подлинную мудрость проявляет Эней, так как он действует на основании напоминающих учения скептической академии. Такой взгляд на «Энеиду», открывает возможность её философского прочтения.

Источники

Вергилий 1979 — Буколики, Георгики, Энеида. Серия «Библиотека античной литературы». М.: «Художественная литература».

Платон 1993 — Платон Софист. Платон Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 2 М.: «Мысль».

ПАНТЕЛЕЕВ АЛЕКСЕЙ ДМИТРИЕВИЧ, кандидат исторических наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), доцент

Поникаровская Марина Владимировна, кандидат исторических наук; Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия), ученый секретарь

АКТЕРЫ И ГОСУДАРСТВО В АНТИЧНОСТИ: ОТ ПЛАТОНА ДО РИМСКОЙ ИМПЕРИИ*

В статье анализируется место зрелищ и актеров в идеальной конструкции платоновского полиса и в реальных государствах античного мира. Особое внимание уделяется союзам технитов Диониса, объединявшим актеров, музыкантов, драматургов, постановщиков и всех, причастных к миру театра, и их взаимоотношениям с властью в эллинистическом и римском мире. Деятельность сообществ артистов быстро вышла за пределы мира зрелищ, и их объединения, имевшие филиалы по всему Средиземноморью, стали принимать активное участие в политической жизни. Несмотря на то, что они в I в. до н. э. поддержали Митридата VI Евпатора, а затем Марка Антония, Октавиан Август не стал преследовать их. В это время греческие игры уже стали органической частью римской зрелищной культуры, и Август воспользовался их услугами для увеселения римского плебса и демонстрации своего уважения к эллинизированному Востоку и его культуре. В I в. н. э. в Риме существовали много объединений артистов и театральных поэтов: *parasiti Apollinis, societas cantorum Graecorum, collegia cantorum, corpus tragicorum* и *corpus comicorum* и другие. В первой трети II в. Траян и Адриан реформировали эти сообщества,

*Видеозапись
доклада:*



* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-00455 «Античные основы современной зрелищной культуры: визуализация и перформанс в религии и политике».

создав централизованную систему управления организаторами и участниками зрелищ. В результате этих мероприятий императоры получили новые возможности для проведения культурной и религиозной политики, а актеры приблизились к власти и повысили свой социальный статус и гонорары.

Ключевые слова: Римская империя, Зрелища, техниты Диониса, атлеты, сообщества

ALEKSEY PANTELEEV, CSc in History, Associate Professor; St Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Associate Professor

MARINA PONIKAROVSKAYA, CSc in History; the Saint-Petersburg Branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences (Saint-Petersburg, Russia), academic secretary

ACTORS AND THE STATE IN THE CLASSICAL WORLD: FROM PLATO TO THE ROMAN EMPIRE*

The article analyzes the place of spectacles and actors in the ideal construction of the Platonic state and in the real political formations of the ancient world, esp. the associations of “Technitai of Dionysus” in the first two centuries of the Roman Empire. The activities of the communities of performers quickly expanded beyond the world of entertainment, and their associations, which had branches throughout the Mediterranean, began to take an active part in political life. Despite the fact that they had once supported Mithridates VI Eupator and then Mark Antony, Octavian Augustus did not pursue them. At that time Greek games had already become an organic part of the Roman entertainment culture, and Augustus used their services to amuse Roman people and demonstrate his respect for the Hellenized East and its culture. In the 1st century AD there were many associations of performers and theater poets in Rome: “parasiti Apol-

* The reported study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, project No 20-09-00455 “Ancient foundations of modern spectacle culture: visualization and performance in religion and politics.”

linis,” “societas cantorum Graecorum,” “collegia cantorum,” “corpus tragicorum” and “corpus comicorum,” and others. In the first third of the 2nd century AD Trajan and Hadrian reformed these communities by creating a centralized management system for the organizers and participants of performances. As a result of these activities, the emperors were given new opportunities to conduct cultural and religious policies, while actors and athletes came closer to power and increased both their social status and, most likely, their fees.

Keywords: Roman Empire, performance, Technitai of Dionysus, athletes, associations

Общеизвестно непростое отношение Платона к мусическим искусствам. В лучшем случае они, обладая способностью нести красоту, относятся им к безвредным удовольствиям, эти искусства носят подражательный характер и привлекают к себе зрителей, не достигших мудрости. В идеальном государстве им нет места, «поэты и их исполнители, рапсоды, актеры, хороводы, подрядчики, мастера различной утвари» объявляются народом, присутствие которого не вызвано никакой необходимостью (Plato. Rep., II 373 b–c). Платон обосновывал свою позицию при помощи философии и эстетики, но как кажется, стоит учитывать и его воспитание и культурно-историческое окружение — занятия поэзией в молодости и, что много важнее, понимание того, какой эффект иной раз оказывают трагедии и комедии на толпу. Можно вспомнить драму «Взятие Милета» Фриниха, которая так расстроила афинских зрителей, что была запрещена к повторной постановке, а ее автор приговорен к штрафу (Hdt., VI, 21). Многие трагедии Эсхила, Софокла, Еврипида содержали аллюзии на события современной им внешней и внутренней политики, а вся древняя комедия была прямой реакцией на происходившее в полисе. Следует упомянуть о роли аристофановых «Облаков» в формировании негативного отношения сограждан к Сократу и в его осуждении (Plato. Apol., 18–19). Театральная жизнь и политика слишком часто переплетались до такой степени, что было сложно отделить одну от другой. Наконец, ни для кого не было секретом, что многие софисты обращались к изуче-

нию приемов театральной игры, чтобы пользоваться ими при выступлениях. Платон знал, какой силой обладает искусство, но не видел в нем нужды, не собираясь его использовать ни на пользу своему государству, ни во вред врагам, а для формирования общественного мнения и контроля за ним у него были предусмотрены другие инструменты.

Великие Дионисии и Ленеи, праздники, во время которых состязались трагические и комические драматурги, привлекали греков из всех уголков эллинского мира и создавали славу Афинам, но Платону был неинтересен и этот путь формирования публичного имиджа и «мягкой силы» своего идеального полиса. Еще одно расхождение с реальной политической практикой позднеклассического мира состоит в том, что некоторые правители греческих полисов перенимали приемы драматических постановок и даже использовали театральный реквизит для того, чтобы произвести впечатление на своих подданных. Так, гераклейский тиран Клеарх выходил к подданным в пурпурном плаще и на котурнах (Iust. Epit., XVI.5) — средство, явно недостойное правителей-философов.

Реальность, конечно, значительно отличалась от платоновских построений. Философ рассматривал актеров и остальных театральных мастеров как одиночек или, в крайнем случае, отдельные труппы, но уже в IV в. до н. э. в этой среде начались мощные интеграционные процессы. «Полулюбительская» организация зрелищ времен ранней классики сменилась целой индустрией, в которую было вовлечено множество профессионалов самых разных специальностей (Поникаровская 2013). Актеры и музыканты стали объединяться в так называемые союзы технитов Диониса; о них упоминают уже Ксенофонт и Демосфен (Xen. Cyrop. VIII.3; Dem. Or. XIX.192). В состав этих сообществ входили все, кто имел отношение к эллинскому театру и шире, мусическим искусствам: кифаристы, флейтисты, эпические поэты, поэты-трагики и комики, рапсоды, актеры, учителя хора, постановщики спектаклей (Poland 1934; Шарнина 2002; Пантелеев, Поникаровская 2021). Союзы технитов Диониса действовали на Балканах, в Малой Азии, на Кипре, в Египте, Южной Италии и на Сицилии. Они вы-

ступали организаторами и участниками различных игр для правителей эллинистических государств и отдельных полисов (Aneziri 2007). Иногда разные товарищества конкурировали из-за контроля над теми или иными мероприятиями, иногда сотрудничали. Вскоре их деятельность вышла за пределы мира зрелищ, и объединения технитов, имевшие филиалы во многих городах, стали принимать участие в дипломатических переговорах между полисами, царями и Римом (Шарнина 2002: 271–284). Техниты Диониса способствовали выступлению Афин на стороне Митридата, которого они объявили Новым Дионисом (Athen. V.212.49), что не помешало позже воспользоваться их услугами Сулле (App. BC, I.463) и Помпею (Plut. Pomp., 52.5). Во время последнего витка гражданских войн афинские и малоазийские техниты оказались вовлечены Марком Антонием в его противостояние с Октавианом: Плутарх рассказывает о его театрализованном въезде в Эфес, когда все было сделано для того, чтобы представить Марка Антония в образе Диониса (Plut. Ant., 23–24).

К этому времени греческие игры уже стали органической частью римских зрелищ, и вид актеров не смущал римлян. Первый шаг был сделан, когда их включили в триумфальные торжества, проводившиеся в честь побед на Балканах. В 186 г. до н. э. Марк Фульвий Нобилиор после Этолийской войны устроил игры, в которых принимали участие греческие актеры и атлеты (Liv., XXXIX.22.1–2). В 167 г. до н. э. в триумфе Луция Аниция Галла за победу над иллирийцами участвовали приглашенные из Эллады знаменитейшие артисты, музыканты и танцоры (Polyb., XXX.22).

В это время большая часть римлян только знакомилась с греческой культурой, поэтому иной раз эти зрелища принимали весьма странный вид. Афиной в «Пирующих софистах» передает рассказ из несохранившейся части «Истории» Полибия о том, как в 167 г. до н. э. артистам и музыкантам было приказано во время выступления устроить шутовскую драку, когда флейтисты, хористы и танцоры были вынуждены имитировать что-то вроде регулярного сражения. «Зрелище всех этих состязаний получалось неопишемое. Что

касается трагических актеров, прибавляет Полибий, то мои слова покажутся глумлением над читателем, если я вздумаю что-нибудь передать о них» (Athen., XIV.615). Вторым шагом в постепенном введении агонов стало включение греческих игр в римский погребальный обряд, что произошло в 58 или в 53 г. до н. э. (Val. Max., II.4.7; Plin. HN, XXXVI.24.120). Третий шаг был предпринят Помпеем Великим, организовавшим мусические и спортивные состязания в честь открытия построенного им театра (Plut. Pomp., 52.5; Dio Cass. XXXIX.38.1). Начиная с I в. до н. э. в Риме формируются сообщества, связанные с проведением этих зрелищ; как правило, это были узкоспециализированные ассоциации актеров, драматургов, музыкантов и других профессионалов, кроме того, у знатных римлян появляются свои домашние труппы, в состав которых могли входить как рабы и вольноотпущенники, так и свободные (Jory 1970). Возможно, существовали даже особые объединения иудеев-актеров (Пантелеев 2013: 396–397).

Вернемся к Августу. После своей победы над Марком Антонием он решил, что мстить технитам Диониса было бы недостойным делом, да и в его планах им нашлось свое место: он учредил праздничные Актийские игры, где без актеров, музыкантов и атлетов было не обойтись (Strabo, VII.7.6; Jos. BJ, I.20.4; Suet. Aug., 18; Dio Cass., LI.1). Можно было бы предположить, что Август решил отвести технитам Диониса большую роль в религиозной политике, но это было не так. Во 2 г. н. э. в Неаполе впервые были проведены состязания в честь принцепса, «равные Олимпийским» (Ἰταλικά Ῥωμαία Σεβαστὰ ἰσοὐμπλία; IG XIV, 748 = IGR I, 449), но постоянные игры, связанные с императорским культом, были установлены только при Нероне. Почти одновременно ок. 60 г. в столице были учреждены Ювеналии и Неронии; последние состояли из музыкальных, гимнастических и конных состязаний (Tac. Ann., XV.33.1; Plin. HN, 37.19; Suet. Nero, 12.3–4). После смерти императора Неронии прекратились, а Ювеналии, изменив свой характер, сохранились. Окончательно традиция проведения греческих игр, связанных с императорским культом, в Риме установилась только в 86 г., когда Домициан основал

Ludi Capitolini. Они прославляли Юпитера Капитолийского и принцепса — защитников империи и включали в себя музыкальные, конные и гимнастические агоны, сопровождавшиеся «конкурсом прозаических произведений на латинском и греческом языках, а помимо певцов, состязались также исполнители на цитре с пением и без пения» (Suet. Dom., 4; cf. Mart., IV.1.6; Cens. De die nat., 18.15). Эти игры проводились до IV в. Таким образом, хотя Август и устраивал игры от своего имени и за других магистратов (Suet. Aug., 43; RGDA 9;22), но при нем они или не были связаны с культом императора, или не имели регулярного характера. Важность технитов Диониса для Августа и его преемников была в другом: устраивая игры и покровительствуя этим союзам, императоры показывали себя защитниками и хранителями греческой культуры. Это имело большое значение для жителей восточной части Империи, всегда сохранявшей некоторую оппозиционность по отношению к столице и Западу вообще.

Императоры приглашали и щедро награждали актеров, музыкантов и поэтов из этих объединений, одновременно стремясь как-то упорядочить и единообразить этот пестрый, крикливый и сварливый мир служителей муз — ведь римские магистраты были вынуждены вмешиваться в споры технитов Диониса из-за выступлений на различных играх и их привилегий со II в. до н. э. (IG VII, 2413; 2414=Le Guen 2001, no. 34; Le Guen 2001, no. 12 et al.), и вряд ли в I в. н. э. ситуация улучшилась. В первые два века новой эры только в Риме, помимо технитов Диониса, действовали *parasiti Apollinis*, сначала объединявшие пантомимов и мимов, а позже вообще всех, кто не принимался в союзы технитов (Jory 1970: 237–242), *societas cantorum Graecorum* (AE 1925, no 127; Jory 1970: 242–243), некая *collegia cantorum*, которую следует отличать от предыдущей (AE 1945, no 118; Jory 1970: 243), *corpus tragicorum* и *corpus comicorum*, в которые входили драматурги (Jory 1970: 243), и множество других ассоциаций (Jory 1970; Pickard-Cambridge 1968; Caldelli 2012).

В начале II в. Траян и Адриан занялись реорганизацией этих сообществ, о чем свидетельствуют многочисленные над-

писи с прошениями и постановлениями, связанными с актерами и технитами (Gordillo Hervás 2017: 88). Новой чертой этих документов является обращения к императору как к покровителю ассоциации — отсюда эпитет «священный», — а иногда, как и царей-покровителей актеров в эллинистическом мире, его называли «новым Дионисом». Дж. Оливер счел, что Траян, больше занятый войной, чем театральными делами, был очень странной кандидатурой для роли покровителя этих союзов, и решил, что инициатива этого восходила к императрице Плотине, «скромной, образованной и сильной духом леди», которая была настоящим патроном технитов Диониса (Oliver 1975: 127–128).

Мы, со своей стороны, не видим здесь ничего странного. Во-первых, даже если Траян и в самом деле был безразличен к сфере культуры и знал греческий не идеально, это не должно было ему мешать публично проявлять интерес к эллинской образованности. Достаточно вспомнить рассказ Флавия Филострата о том, как Траян во время триумфа обнимал сопровождавшего его Диона Хризостома, говоря: «Не пойму, о чем толкуешь, но люблю тебя, как самого себя!» (Philostr. VS, I.7.488). Императорам было важно демонстрировать уважение к греческой культуре: хотя комедия и трагедия и не добились широкого признания на латинском Западе, они были популярны на Востоке и среди эллинизированной римской аристократии. Наконец, и это тоже не стоит упускать из виду, Траян мог рассматривать все эти коллегии и ассоциации как повод для беспокойства, так как они могли стать очагами заговоров и мятежей, о чем он без обиняков пишет Плинию Младшему (Plin. Epist., X.33–34). Одни современные историки считают все эти сообщества «постоянной проблемой для властей» (Achtemeier 1996: 25–26), другие указывают на возможность их взаимовыгодного сотрудничества, но тоже не без оговорок (Harland 2003: 161–173). С актерами со времени Августа часто были связаны всякого рода беспорядки, иногда грозившие перерасти в серьезные волнения (Bollinger 1969; Jory 1984; Slater 1994). Их изгоняли из города за выходы во время выступлений (Tac. Ann., IV.14.4; Suet. Tib., 32; Dio Cass., LVII.21.3), они отпускали обидные

шутки в адрес императора и его приближенных (Suet. Nero, 39; Dio Cass., LX.29.3 et al.), оказывались замешаны в дворцовые интриги (Dio Cass. LX.28; 63.3.1), а иногда знаменитый актер мог отказаться выступать за предложенную плату, и приходилось из-за этого даже срочно созывать сенат (Dio Cass., LVI.41). Таким образом, у Траяна было более чем достаточно причин поставить под контроль деятельность этих сообществ, и это было вполне в русле его политики.

Во время правления Траяна появляется новое объединение — *summum choragium*, в которое вошли артисты, находящиеся на службе императорского двора; это же название имела и постройка у Колизея, где находилось все необходимое для постановок (Jory 1970: 244–249). Типологически оно было, скорее всего, похоже на домашние труппы римских аристократов. Им управляли императорские рабы и вольноотпущенники под руководством вольноотпущенника-прокуратора (CIL III, 348; VI, 10083; 10085 et al.). Среди менее важных чиновников названы *auditores*, каким-то образом связанные с театральными костюмами (CIL 8950), *tabularii a veste scaenica*, отвечавшие за облачение императора во время посещения театра (CIL VI, 10089; 10090), *medici* (CIL VI, 10085), *dispensatores* — управляющие (CIL VI, 10084) и *contrascribtores* — контролеры (CIL VI, 8950). Это сообщество действовало не только в Риме, но и в других городах (Ним — CIL XII 3347; Лептис Магна — IRomTripol. 606). С деятельностью этого союза связан новый этап упорядочивания функционирования ассоциаций, занимавшихся организацией игр: императорские артисты становятся их членами, а затем и возглавляют их. Актер Плебей исполнял в *corpus scaenicorum Latinorum* должности *locator diurnus*, *scriba* и *magister perpetuus* (CIL XIV, 2299), а актеры Пардал, Аполавст, Пилад и Септентрион были *parasiti Apollinis*, причем Пилад стал патроном этого сообщества (ILS 5186). Наконец, в конце II в. выходцы из *summum choragium* занимают руководящие должности в союзе технитов Диониса: Пилад становится там *sacerdos* (ILS 5186), Септентрион — *sacerdos* и *archiereus* (CIL XIV, 2113; 2997), Аполавст — *archiereus* (CIL X, 3716). Одновременно с этой экспансией императорских артистов происходит

и стирание различий между латинскими и греческими играми и их участниками (Jory 1970: 248). Скорее всего, это связано как с общей эволюцией римской зрелищной культуры, так и с постепенным ростом популярности пантомимов и мимов, ранее считавшихся «низкими» жанрами (Кулишова, Пантелеев 2020: 714), но нельзя упускать из виду и административный аспект этого процесса, а именно унификацию и упрощение контроля за теми, кто развлекал народ. Совокупность этих факторов приводит к тому, что в III в. все эти мелкие сообщества мастеров искусства сливаются в один «вселенский» римский союз технитов Диониса, находившийся под покровительством императоров (Jory 1970: 249; Judge 2002: 67–68).

С этой теорией централизации и унификации сообществ артистов «сверху» не согласен Б. Фоконье: он считает, что этот процесс начался раньше, едва ли не на рубеже эр, а в I в. н. э. «вселенские союзы» уже функционировали в полной мере. Во II в. они лишь усилили свое влияние и статус благодаря многолетнему организационному опыту, первоклассным конкурсантам, которых они могли отправить на игры, возможностям для регулирования графика состязаний и управлению потоками их участников. Конечно, эти союзы не были полностью автономны, они зависели от императоров, но пользовались их покровительством в своих интересах, ловко маневрируя внутри этой системы (Fauconnier 2017). На наш взгляд, возможно, какие-то шаги со стороны технитов Диониса и атлетов в этом направлении и предпринимались, но учитывая особенности психологии звезд, стремящихся к первенству и жаждущих славы, трудно поверить в успешность этих мер. Мы полагаем, что основная инициатива в этом деле исходила от высшей власти, хотя процесс, безусловно, носил взаимовыгодный характер. После создания единого органа управления сообществами участников и организаторов зрелищ императоры получили новые возможности для проведения культурной и религиозной политики, а актеры приблизились к власти и повысили как свой социальный статус так и, скорее всего, гонорары.

Почему же Платон не придал никого значения этим союзам технитов Диониса, хотя и знал о них, ведь в приведенном

в начале этой статьи пассаже из «Государства» он перечислил практически все категории исполнителей и ремесленников, входивших в них? Мы полагаем, что дело не в его недалёковидности, а в том, что для афинского философа казалась нелепой сама мысль о перерождении их в мощную надполисную силу, с которой позже будут считаться эллинистические цари и римские императоры. Каналы для негласного регулирования межгосударственных отношений и влияния на внутреннюю политику были безусловно нужны, но Платон полагал, что это место должно быть занято не комедиантами и непристойно кривляющимися флейтистами, а людьми намного более серьёзными — философами. В его время такой силой были пифагорейцы, связанные общностью философии и образования. Когда Платон оказался в непростом положении, они оказали ему серьёзную поддержку (Plato. Epist. 7), и мысль о том, что таким же влиянием будут обладать актеры, просто не могла прийти ему в голову.

Литература

Кулишова, О. В., Пантелеев, А. Д. (2020) Полемика о зрелищах в поздней Римской империи (по данным литературной и агиографической традиции). *Индоевропейское языкознание и классическая филология*, т. 24(1), с. 712–723.

Пантелеев, А. Д. (2013) Пределы эллинизации: античный otium и иудеи. В кн. Фролов Э. Д. (ред.). *Феномен досуга в античном мире*. СПб.: Гуманитарная Академия, с. 386–399.

Пантелеев, А. Д., Поникаровская, М. В. (2021) Актеры и императоры: техниты Диониса в I–II вв. *Индоевропейское языкознание и классическая филология*, т. 25(2), с. 1003–1013.

Поникаровская, М. В. (2013) Эсхил и нововведения в театральное представление. Мнемон. *Исследования и публикации по истории античного мира*, т. 13, с. 325–330.

Шарнина, А. Б. (2002). Техниты Диониса. В кн.: Фролов Э. Д., Никитюк Е. В., Петров А. В., Шарнина А. Б. *Альтернативные социальные сообщества в античном мире*. СПб.: Издательство СПбГУ, с. 217–314.

Achtemeier, P. J. (1996) *1 Peter: A Commentary on First Peter*. Minneapolis: Fortress Press. (In English)

Aneziri, S. (2007): The Organisation of Music Contests in the Hellenistic Period and Artists' Participation: An Attempt at Classification. In: P. Wilson (ed.). *The Greek theatre and festivals. Documentary studies*. Oxford: Oxford University Press, pp. 67–84. (In English)

Bollinger, T. (1969) *Theatralis licentia. Die Publikumsdemonstrationen an den öffentlichen Spielen im Rom der früheren Kaiserzeit und ihre Bedeutung im politischen Leben*. Winterthur: H. Schellenberg. (In German)

Caldelli, M. L. (2012) Associazioni di artisti a Roma: una messa a punto. In: J. Nolle, O. M. Van Nijf, Ch. Kokkinia (eds). *L'organisation des spectacles dans le monde romain*. Geneve: Fondation Hardt, pp. 131–172 (In Italian).

Fauconnier, B. (2017) The organisation of synods of competitors in the Roman Empire. *Historia*, vol. 66, pp. 442–467. (In English)

Gordillo Hervás, R. (2017) Trajan and Hadrian's Reorganization of the Agonistic Associations in Rome. Religious Change in Greek Cities under Roman Rule. In: E. Muniz Grijalvo, J. M. Cortes Copete, F. Lozano Gomez (eds). *Empire and Religion*. Leiden: Brill, pp. 84–97. (In English)

Harland, P. A. (2003) *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*. Minneapolis: Fortress Press. (In English)

Jory, E. J. (1970) Associations of Actors in Rome. *Hermes*, vol. 98, pp. 224–253. (In English)

Jory, E. J. (1984) The Early pantomime Riots. In: A. Moffatt (ed.). *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, pp. 57–66. (In English)

Judge, E. A. (2002) The Ecumenical Synod of Dionysiac Artists. In: S. R. Llewelyn (ed.). *New Documents Illustrating Early Christianity* 9. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, pp. 67–68. (In English)

Kulishova, O. V., Pantelev, A. D. (2020): Polemika o zrelischchakh v pozdnej Rimskoj imperii (po dannym literaturnoj i agiog-

raficheskoj traditsii) [Polemics about Spectacles in the Late Roman Empire (According to the Literary and Hagiographic Tradition)]. *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya* [*Indo-European linguistics and classical philology*], vol. 24(1), pp. 712–723.

Oliver, J. H. (1975) The Empress Plotina and the Sacred Thymelic Synod. *Historia* 24, 125–128. (In English)

Panteleev, A. D. 2013: Predely ellinizatsii: antichnyj otium i iudei [Limits of Hellenization: Classical Otium and Jews]. In: E. D. Frolov (ed.). *Fenomen dosuga v antichnom mire* [*The Phenomenon of Leisure in the Ancient World*]. Saint Petersburg: Gumanitarnaja Akademija, s. 386–399.

Panteleev, A. D., Ponikarovskaja, M. V. (2021) Aktery i imperatory: tekhnity Dionisa v I–II vv. [Actors and Emperors: the Technitai of Dionysus in the 1st–2nd Centuries AD] *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya* [*Indo-European linguistics and classical philology*], vol. 25(2), pp. 1003–1013.

Pickard-Cambridge, A. (1968) *The dramatic festivals of Athens*. Oxford: Oxford University Press. (In English)

Poland, F. (1934) Technitai. In: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Vol. 2.5.10. Stuttgart: J. B. Metzlerscher Verlag, pp. 2473–2558.

Ponikarovskaja, M. V. (2013) Eskhil i novovvedenija v teatral'noe predstavlenie [Aeschylus and innovations in theatrical performance]. *Mnemon. Issledovanija i publikacii po istorii antichnogo mira* [*Mnemon. Investigations and Publications on the History of the Ancient World*], vol. 13, pp. 325–330.

Sharnina, A. B. (2002). Tekhnity Dionisa [Technitai of Dionysus]. In: Frolov E. D., Nikitjuk E. V., Petrov A. V., Sharnina A. B. *Al'ternativnye sotsial'nye soobchshestva v antichnom mire* [*Alternative Social Communities in the Ancient World*]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU, s. 217–314.

Slater, W. J. (1994) Pantomime Riots. *Classical Antiquity*, vol. 13, pp. 120–143.

ШЕВЦОВ АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ, доктор
психологических наук, профессор

МИФИЧЕСКИЕ НАЧАЛА РАЦИОНАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

Homo sapiens в своем развитии не просто развивает разум или осознает себя разумным. Он выделяет себя из окружающей его природы, теряя способность быть экологически вписанным в свою нишу, как это происходит с остальными животными. Эта потеря связи с рождающей его природой называется антропогенезом. Одним из шагов антропогенеза было выделение человеческим сознанием из природы не только себя, но и тех Причин, что породили человека и его разум. Так рождаются теогонии. Попытка их осмыслить ведет к рождению теологии. Поэтому теология формируется как попытка «рационализировать» религиозные истины, адаптировав их к тому, чем живет обычный человек.

Память о «времени оно», то есть о времени Начал сохраняется плохо. Особенно, пока не были изобретены способы ее сохранения в виде сказаний. Эти первые сказания, то есть слова, мы сейчас зовем мифами и эпосом. И считаем, что они очень плохо сохранили память о самых первых шагах человеческого разума.

Однако, стоит вчитаться в работы ранних философов, как проступает очевидная связь их построений с мифом. Даже такие «рациональные» сочинения, как «Метафизика» Аристотеля, в действительности исходят из мифов и свидетельствуют, что предшественники философа, вроде Фалеса, Анаксимандра или Гераклита, тоже исходили из мифов. Поэтому очевидно, что корни античной теологии надо искать в мифе.

Рациональная теология рождается как осмысление

*Видеозапись
доклада:*



мифов теогоний. Все рациональные начала, в сущности, осмысливают понятия «концов и начал», предшествовавших архе (ἀρχή) греческой философии. Однако при внимательном рассмотрении обнаруживается, что эти источники, с одной стороны, связаны с устройством Земли, а с другой, осмыслиются в мифе через

метафору женского тела в рамках концепции «Космос подобен микрокосму».

Ключевые слова: мифические начала, архе, Аристотель, космос, хаос, Платон, титаны, теология, теогония, греческая философия

ALEXANDER SHEVTSOV, DSc in Psychology, Professor

MYTHOLOGICAL ORIGINS OF RATIONAL THEOLOGY

Homo sapiens in their development doesn't just develop the mind or realize themselves to be reasonable. They distinguish themselves from the environment, losing the ability to be ecologically inscribed in their niche, as it happens with other animals. This loss of connection with the giving birth nature is called anthropogenesis.

One of the steps of anthropogenesis was that human consciousness not only separated itself from nature but also from those Reasons that gave birth to man and his mind. This is the way theogonies are born. An attempt to comprehend them leads to the birth of theology. Therefore, theology is formed as an attempt to "rationalize" religious truths, adapting them to what the ordinary person lives with.

The memory of "days of yore," that is, of the time of the Beginnings, is poorly preserved. Especially, until methods of preserving it in the form of legends were invented. These first legends, that is, words, we now call myths and epics. And we believe that they have very poorly preserved the memory of the very first steps of the human mind.

However, if one has only to read carefully works of early philosophers, as the obvious connection between their constructions and myth emerges. Even such "rational" writings as Aristotle's *Metaphysics*, in fact, proceed from myths and testify that the predecessors of the philosopher, such as Thales, Anaximander or Heraclitus, also proceeded from myths. Therefore, it is obvious that the roots of ancient theology should be sought in myth.

Rational theology is born as an understanding of the myths of theogonies. All rational principles, in essence, comprehend the concept of the "ends and beginnings" that pre-

ceded the arche (ἀρχή) of Greek philosophy. However, upon close examination, it is revealed that these sources, on the one hand, are associated with the constitution of the Earth, and on the other, they are interpreted in myth through the metaphor of the female body within the framework of the concept of “Cosmos is like a microcosm.”

Keywords: mythical principles, arche, Aristotle, cosmos, chaos, Plato, Titans, theology, theogony, Greek philosophy

Если исходить, вслед за Р. В. Светловым, из того, что теология формируются как попытка «рационализировать» религиозные истины, адаптировав их к тому, чем живет обычный человек, то корни античной теологии надо искать в мифе. Как пример такого поиска мифических начал, то есть архе — «Метафизика» Аристотеля.

Аристотель отталкивается от осколка гомеровского мифа, в котором говорилось, что все произошло из воды:

Океан и Тефию они считали творцами возникновения, а боги, по их мнению, клялись водой, названной самими поэтами Стиксом. (983b30)

Речь идет, в первую очередь, о Фалесе, который «утверждал, что начало — вода» (983b 22). От него Аристотель выводит некую последовательность развития рациональной философской мысли о первоначалах:

Анаксимен же и Диоген считают, что воздух первее (proteron) воды, и из простых тел преимущественно его принимают за начало; а Гиппас из Метапонта и Гераклит из Эфеса — огонь, Эмпедокл же — четыре элемента, прибавляя к названным землю как четвертое. (984a5–8)

Первым само слово «архе» использовал Анаксимандр, вероятно, в том высказывании, что приводит Гермий:

Согражданин его (Фалеса) Анаксимандр говорит, что вечное движение есть более древнее начало (ἀρχήν), чем влага (ὕψος), и что благодаря ему одни вещи рождаются, другие уничтожаются. (Дильс 12aг)

Отмечу: для передачи этого понятия — ὕψος, — в наших переводах используется слово «влага», в английских

«moisture» — то есть влажность, а не вода. Потому что по понятиям Анаксимандра пространство до затвердевшего аэра, то есть воздуха, заполняют пары кипящего мирового океана. Так что эта «влажность», в сущности, является состоянием испарившейся воды или водяным туманом, заполняющим пространство.

Что это за пространство?

Вероятно, речь идет не о космосе, а о том пространстве, в котором космос зарождается, и которое занимает. По Гесиоду мм может быть только Хаос, как исходное Начало всей теогонии. По Гомеру им мог быть и Океан, рождающий всех богов. Ахилл Татий в «*Isagoga excerpta*» свидетельствует, что Ферекид считал Хаос водой, как бы сближая его с Океаном. Это неоднократно отмечалось исследователями. Общий взгляд кратко выразила И. А. Протопопова [12]:

Жидкое — нечто неоформленное, не ставшее, но всегда становящееся. Как известно, Океан у Гомера — прародитель всего живого, а у Фалеса вода — первородное начало. Ферекид Сиросский саму воду зовет Хаосом, и такое приравнивание отсылает к главному для нас свойству воды и Хаоса — отсутствию определенной субстанции. Это свойство неразрывно связано со способностью жидкости постоянно изменяться, заполняя любые формы, со способностью отражать нечто, будучи словно ничем.

Уильям Гатри связывает эти взгляды с физиологически-ми воззрениями древних греков, хотя и допускает, что Фалес до них еще не дорос:

Кроме того, как отмечал профессор Болдри (1932), — интерес к рождению и другим явлениям, связанным с сексом, — это обычная черта примитивных обществ задолго до того, как начинают осмысляться другие аспекты биологии. Мы же отметим упоминание Аристотелем влажности семени как одной из возможных причин выбора Фалеса. (Гатри, с. 160)

Этот физиологический подход очень любопытен, и развивается, кроме Болдри, также Ричардом Ониансом, ярко показывающим, что по греческим представлениям, грудь, легкие,

то есть место разума и духа — Фрэнеса и Тюмоса — заполняются жидкостью, а сам Тюмос является насыщенным горячими парами крови дыханием, то есть воздухом:

В протоках легких движется тюмос, жизненный субстрат, мыслящий, чувствующий, побуждающий к действиям.
(Онианс, с. 49)

Но порождающая сила для грека скапливалась в виде жидкости в коленях. И это с очевидностью общеиндоевропейское представление. Если мы вдумаемся, то теогония, это не просто рассказ о рождении богов, но об их поколениях.

Что же касается влажности, то стоит отметить, что Гигин начинает свои «Мифы» с Тумана (Caligo), который у него порождает Хаос (11, с. 82). И это очень соответствует «влажности» Анаксимандра и, возможно, «воде» Фалеса.

Что послужило толчком древним мыслителям, чтобы искать исходные начала всего в этом направлении?

Как мне кажется, движение в сторону первоначал и физиков, и орфиков, и остальных мыслителей было вызвано несколькими потрясающими строками Гесиода, в которых он говорит о корнях, а потом о концах и началах:

*Медной оградой Тартар кругом огорожен. В три ряда
Ночь непроглядная шею ему окружает, а сверху
Корни земли залегают и горько-соленого моря.*

(Теогония, 726–8)

*Там и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке,
И от бесплодной пучины морской, и от звездного неба
Все залегают один за другим и концы и начала,
Страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут.
Бездна великая.*

(Теогония, 737–40)

Эти образы поражают воображение и приводит в ступор. Ум не знает, где найти ответы на вопрос: что такое эти корни, концы и начала? И замирает, потрясенный и немой. Однако, если задаться этим вопросом, то мифы дают немало подсказок, а вся последующая ранняя греческая философия оказывается поиском ответов на него.

Начала в философском смысле после Аристотеля принято называть архе, но Гесиод использует здесь другие слова. В оригинале стоит: πῆυαί καὶ πεύρατ.

При этом πῆυαί — это не совсем начало, это источник, прямо относящийся к воде.

А πεύρατ в словаре Гомера, в первую очередь 1) граница, предел, рубеж, край, конец (πεύρατα γαίης καὶ λόντοιο *Нот.* II. 478–479). Но также может быть и основной чертой, сутью, а может и веревкой, отсюда моряки уже в Древней Греции кричали: отдать концы! — имея в виду отвязать корабль и отправиться в море. Море — это бездна, и каждый раз, отправляясь в нее, моряк прощается с жизнью. Поэтому ‘отдать концы’ может означать и распрощаться с жизнью. Это хоть как-то объясняет, почему даже боги трепещут перед концами, очевидно, эти концы способны лишать жизни даже бессмертных.

Такое понятие не могло не быть осмысленно философами теологически. У Эмпедокла читаем:

*Прежде всего про четыре узнай мироздания корня:
Зевс то блестящий, Аид, жизнетворная Гера, Нестида,
Чьими слезами родник бытия создается для смертных*
(Diels B. frg 6)

Нестис была богиней подземной влаги в италийской мифологии. И как бы рационально ни выглядели первоэлементы Эмпедокла, но вода или влага у него оказывается источником человеческой жизни, рождающимся из слез богини... Архе в данном случае называется родником в прямом, природном смысле. Оправданно ли это?

Этимологически это очень верно: архе — это именно исток. Однако, не только. Агамбен, показывает связь исходного значения архе как истока с повелением и порождением, используя для иллюстрации именно греческий перевод Библии:

Именно это мы читаем в Библии. В греческом переводе... Книга Бытия открывается фразой «*En arche*», в начале сотворил Бог небо и землю, но — как мы тотчас же прочитываем — он сотворил их повелением, то есть императивом (*genetheto*). (15, с. 24)

Исток должен порождать, являясь началом, но он же может быть и концом для того, что изливается. Ведь источник начинается изнутри некоего наполненного пространства и опустошает его, почему имеет более сложное устройство, чем мы видим, стоя перед ним. Чтобы источник не стал концом, его надо постоянно наполнять.

У Платона в «Законах» читаем:

...Бог, по древнему сказанию, держит начало, конец и средину всего сущего. По прямому пути бог приводит все в исполнение, хотя, по природе своей он вечно обращается в круговом движении. За ним всегда следует правосудие, мстящее отстающим от божественного закона. Кто хочет быть счастливым, должен держаться его и следовать за ним смиренно и в строгом порядке. (Lg 715e–716a)

В данной отрывке Платон для обозначения начала использует слово архе. Однако в примечании к этому стиху говорится, что данное место отмечено схолиастом со ссылкой на орфический стих: «Зевс — начало, Зевс — середина, от Зевса все устроено, Зевс — это корень (πυθμῖν) земли и звездного неба (fr. 21) (4, с. 741).

Слово πυθμῖν может означать как корень, так и дно, основание или стебель, ножку.

Еще интереснее это звучит в приведенном в сочинении «De mundo» Псевдо-Аристотеля отрывке из орфического сочинения.

Первый Зевс, и он же последний, он — ярко-молниенный.

Зевс — голова, середина, от Зевса все совершилось.

Зевс — основание земли и звездного неба основа.

Зевс — самец, и Зевс оказался женой новобрачной.

Зевс — дыханье всего, огня неустанного рвенья.

Зевс есть корень морей... (10, с. 710)

Этот корень явно связан с сексуальным наполнением древних образов. Не будем забывать, что отсеченным Кроносом корень Урана был выброшен в море. Но место Урана занял Зевс, став богом Неба. Он словно вытеснил Урана из мира. И если взглядеться, то Зевс пытается вытеснить еще и Посей-

дона, взяв на себя его функции, поскольку у Гесиода корни моря, то есть Понта, определенно связаны с Посейдоном.

Эти строки нельзя понять в отрыве от других образов Гесиода. В частности без завершающих рассказ о концах и началах слов: *бездна великая*. Когда читаешь Гесиода, невольно связываешь это с исходным образом глубин земли, куда боги сбросили побежденных титанов, и где находятся и Тартар, и жилища сумрачной Ночи. Но эти слова: *бездна великая*, — могут быть и описанием концов.

У Гесиода стоит: $\chi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha \mu\acute{\epsilon}\gamma'$, что действительно можно перевести как 'бездна великая'. Но $\chi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$ — это не столько сама бездна, сколько разрыв, трещина, пропасть, которая лишь раскрывается в бездну или морскую пучину. И если принять, что $\chi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha \mu\acute{\epsilon}\gamma'$ означает трещины в своде чрева Земли, через которые можно выпасть из нашего мира и даже Хаоса, то попадание туда может действительно означать как смерть божества, так и исчезновение некоего принципа нашего мира, который там перестает действовать.

Не затрагивая такие Первоначала, как Океан, который проливается в Землю тысячами рек, подобно кровеносной системе, и его темного двойника Ночь, из которой орфическая теология выводила все остальные принципы, включая богов, взглядемся в сами корни, «залегающие сверху». Таким способом Вересаев переводит $\gamma\eta\varsigma \rho\acute{\iota}\zeta\alpha\iota \tau\epsilon\phi\acute{\upsilon}\rho\alpha\sigma\iota$. Здесь более подходит не залегающие, а 'нависающие', 'растущие' или даже 'являющие себя'.

В данном случае Гесиод использует слово $\rho\acute{\iota}\zeta\alpha$, которое Вересаев переводит как корни. Это совершенно верно. Но надо учитывать, что это слово имело у Гомера, Гесиода и Софокла значение не только корня, но и начала, и того же источника, что и дает основания считать, что здесь речь о тех же «концах и началах».

Соответственно, непроизвольно рождается подозрение, что источники и родники действительно должны иметь связь с Океаном и порождаемыми им реками, а Гесиодовы корни, если они являются началами, могли быть именно источниками тех стихий или частей мира, к которым относились. Источни-

ками в прямом жидкостном смысле, как ключи, через которые бьет соответствующая сила или субстанция.

Где обнаруживаются эти источники? В недрах земли (*Κενθμων*). Но что такое эти недра? Это то место, где Гея вынашивала своих детей, и куда их обратно «прятал» Уран. В сущности, речь идет или об утробе, или о матке Земли. Так что ассоциации с сексом и рождением в данном случае более, чем уместны. Теогония — это бесконечная сексуальная драма взаимоотношений богов и стихий, тем более, что у Гесиода Эрос оказывается зародившимся из Хаоса, вместе с Землей и Тартаром, как их желание.

Говоря о корнях, концах и началах, мы в некотором смысле говорим об анатомии Геи, если вдуматься. Океан в этом случае выглядит некой жидкостной системой земли. Но кроме него в эту анатомию входят и Аид, и Тартар, как некие внутренние полости земли. Описанное пространство, где залегают концы и начала, не может быть Тартаром. Тартар находится в «недрах» или «чреве» Земли, но ниже того места, где находятся корни Земли, бесплодного Понта, Урана и самого Тартара. Он также ниже пространства Аида.

Описание корней, начал и концов определенно относится к той части Земли, что в теогонии Ферекида и орфиков называлась Хтонией. Речь об утробе Земли. Но почему там присутствует море? Море в мифе может означать Понт или Океан. Но Океан — это великая река, дающая начало всем пресноводным рекам, он, безусловно, источник, но питьевой воды. Если говорится, что это горько-соленое, то речь идет о Понте.

Про Понт сказано: море бесплодное. Словно он способен пресечь деторождение. После свержения титанов повелителем Понта становится Посейдон. Само по себе упоминание корней Понта в одном ряду с корнями Геи странно: как их корни могут залегать рядом, причем, внутри Геи же? Странно, если мы не примем во внимание то, что все поколения богов боролись с плодовитостью Геи, пытаясь ее контролировать. Корни бесплодного Понта зачем-то помещены рядом с корнями Земли, и стережет их старший брат Зевса. Не средство ли это от ее безумной плодовитости?

Но еще больше странного открывается, когда взгляды-
ваешься в отношения богов с Тартаром. Мы воспринимаем
его как некую неподвижную бездну, пространство, в котором
трудно жить. Но вчитаемся:

*Медной оградю Тартар кругом огорожен. В три ряда
Ночь непроглядная шею ему окружает, а сверху
Корни земли залегают и горько-соленого моря.*

*Там-то под сумрачной тьмою подземною боги Титаны
Были сокрыты решением владыки бессмертных и смертных
В месте угрюмом и затхлом, у края земли необъятной.
Выхода нет им оттуда — его преградил Посидаон
Медною дверью...*

(Теогония, 726–735)

В оригинале Ночь не окружает шею Тартара, а обвивает ее как ожерелье — περιδέραιον. А в некоторых переводах это звучит, как сжимает его пасть. И Тартар после этого выглядит не как некая полость в недрах Земли, а как мировой Змей, ждущий часа разрушения мира. Концы Тартара находятся над его входом — он свернулся кольцом!

Если этот зверь вырвется, всему мирозданию придет полный... конец! В том самом смысле, который в русском языке можно выразить только экспрессивной лексикой.

Но самое удивительное — это неожиданное появление Посейдона. Как он оказался в нижнем мире, владениях брата Гадеса, даже еще и преграждающим путь титанам из Тартара медною дверью? Невольно вспоминаются орфические строки из Псевдо-Аристотеля: Зевс есть корень морей...

Зевс и Посейдон постоянно соперничают, Посейдон пытается свергнуть Зевса, утверждая, что Зевс занял его место. Соответственно, этот отрывок может быть свидетельством того, что Зевс действительно вытеснял культ Посейдона, пытаясь стать и «корнем морей». Но действительный корень моря, безусловно, Посейдон, именно он преградил выход из Тартара титанам.

Если бы эти двери стерег Аид, все было бы естественно, но их стережет Посейдон, да еще и присутствующий в этом

пространстве вместе с корнями Понта... Как если бы подавлять надо было сам Тартар, как глубинное естество Земли...

Как я уже показывал выше, орфики успокоили возбужденное воображение греков тем, что сделали эти корни, начала, основания — Зевсом, заодно сделав его и концом. И весь ужас и трепет, который испытывали перед корнями даже греческие боги, обратился в ужас и трепет перед Зевсом. Знаменитый отрывок из восьмой песни Илиады, в котором Зевс похваляется силой, объясняет это:

*Цель золотую теперь же спустив от высокого неба,
Все до последнего бога и все до последней богини
Свесьтесь по ней; но совлечь не возможете с неба на землю
Зевса, строителя вышнего, сколько бы вы ни трудились!
Если же я, рассудивши за благо, повлечь возжелаю, —
Самой землею и с самым морем ее повлеку я...*

(Илиада, VIII, 19–24)

Но если мы рассматриваем метафору о концах и началах анатомически, то возникает вопрос: что это за золотая цепь, которая связывает Зевса-Небо через ряд божеств с Морем и Землей? И может ли этот образ быть увязан с анатомией человеческого тела и рациональной теологией?

Возможно, ответ можно найти в четвертой книге «Государства» Платона, где дается троичное деление души. Три уровня, три архе, описанные Платоном, — Логистикон, Тюмодес и Эпитюметикон — легко ассоциируются с мифологическими образами Гесиода.

Правителям естественно соответствуют Небо и Зевс. Он прямой путь к мудрости, любимой философами. Легко приходящие в возмущение стражи, воюющие на стороне Неба с низшим, похотливым сословием людей земли, очень похожи на колебателя Земли Посейдона. А люди эпитеме, как Земля, закрыты в гинекее, женской части дома, и постоянно подавляемы, поскольку рожают чудовищ и опасности.

Мифы содержат подтверждения этой гипотезы, но объем материала настолько велик, что их стоит рассматривать отдельно. Поэтому я завершаю свое исследование гипотезой

о возникновении философского понятия о началах не из абстракций, а из вполне определенного сопоставления Космоса с микрокосмом, как устройством человеческого, и даже, в первую очередь, женского тела. Это может означать, что это сопоставление было проделано еще во времена матриархата.

Литература

1. *Светлов Р. В.* Рациональная теология в античности // Труды кафедры богословия СПб Духовной академии, № 1, 2019.
2. *Аристотель.* Метафизика. М.: Мысль, 1976.
3. *Платон.* Государство. М.: Мысль, 1994.
4. *Платон.* Законы. ПСС, т. 4. М.: Мысль, 1994.
5. *Гомер.* Илиада. М.: Терра, 1998.
6. *Гесиод.* Теогония. Лабиринт, 2001.
7. Досократики, ред. Маковельский. Минск.: Харвест, 1999.
8. Фрагменты ранних греческих философов, ред. А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989.
9. Ахилл Татий. *Isagoga excerpta* // *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996, с. 705.
10. *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996.
11. *Лосев А. Ф.* Античная мифология. Харьков-М.: Фолио, 2005.
12. *Протопопова И. А.* Сновидение у Гомера и Платона // <http://kogni.narod.ru/oneiros.htm>
13. *Гатри У.* История греческой философии. Т. I. СПб.: Вл. Даль, 2015.
14. *Онианс Р.* На коленях богов. М.: Прогресс-Традиция, 1999.
15. *Гигин.* Мифы. СПб.: Алетейя. 2000.
16. *Агамбен Д.* Что такое повелевать? М.: Грюндриссе, 2013.

ЗЕМЛЯКОВ ГЛЕБ СЕРГЕЕВИЧ, ГБПОУ СО «Гуманитарный колледж» (г. Тольятти, Россия), преподаватель

О ДВУХ СПОСОБАХ ИЗРЕЧЕНИЯ О «СУЩЕМ» В ФИЛОСОФИИ ПАРМЕНИДА

Статья посвящена раскрытию концепции перехода от «мифа» к «логосу», некогда произошедшего в философии Парменида. Обсуждению подлежит то гипотетическое положение, в соответствии с которым становление логического образа мышления в философии элеата происходит посредством «рационализации» италийским философом сюжета с превращением волшебницей Цирцеей спутников Одиссея в свиней.

Ставится ряд существенных для истории философии вопросов. Не является ли возможная интерпретация Парменидом названного сюжета X книги «Одиссеи» попыткой «рационализировать» какие-то старые религиозные истины, возможно известные в родном полисе философа? Или же речь здесь может идти лишь о простом заимствовании элеатом древнего сюжета, о простой и, по всей видимости, явной для слушателей Парменида иллюстрации частной философской «идеи», так сказать о наполнении старых мехов новым содержанием? Ответы на эти вопросы представляют собой актуальную, но трудноразрешимую задачу историко-философской науки.

Попытка решить поставленные вопросы предполагает экспликацию сюжетных аналогий между двумя поэмами, а также обращение к более широкому, культурно-историческому контексту. Настоящее исследование раскрывает по преимуществу только одну аналогию, а именно сходство между спутниками Одиссея и блуждающими «смертными» Парменида.

Основная задача данной статьи — показать, каким образом сюжет с превращением спутников Одиссея в свиней по-новому обыгрывается элейским мыслителем в метафоре блуждающих невежественных «смертных». Проводится сравнение между «логосом» заколдован-

ных в свиной спутников Одиссея и противоречивым мнением «смертных», блуждающих по третьему пути изыскания «сущего». Отдельно сравниваются особенности речи и мышления данных персонажей двух поэм.

Ключевые слова: Парменид, бытие, мнение, логос, Гомер, Одиссея

GLEB ZEMLYAKOV, St Alexius College of humanitarian and socio-pedagogical disciplines (Tolyatti, Russia), lecturer

ON THE TWO WAYS OF SAYING ABOUT “EXISTENCE” IN THE PHILOSOPHY OF PARMENIDES

The article is dedicated to revealing the concept of transition from “myth” to “logos,” which was once discovered in the philosophy of Parmenides. A thesis, according to which the formation of logical thinking in the philosophy of Parmenides occurs through his «rationalization» of the Homeric story of transforming Odysseus’ companions into pigs by the sorceress Circe, is to be discussed.

A number of issues significant to the history of philosophy are posed. Is Parmenides’ possible interpretation of the named passage of the 10th book of the *Odyssey* an attempt to “rationalize” some old religious truths, possibly known in the philosopher’s native policy? Or we can only talk about simply borrowing an ancient plot by the Eleate, about a simple and, apparently, obvious illustration for Parmenides’ listeners of a private philosophical “idea,” so to speak, about putting new wine into old wineskins? The answers to these questions represent an urgent but challenging problem of historical and philosophical science.

An attempt to solve the questions raised involves the explication of analogies between the plots of both poems, as well as an appeal to a wider, cultural and historical context. The present study mainly reveals only one analogy, namely the similarity between Odysseus’ companions and the wandering “mortals” of Parmenides.

The main task of this article is to show how the plot with the transformation of Odysseus’ companions into pigs is shown in a new way by the Eleian thinker through the

metaphor of wandering ignorant “mortals.” A comparison is made between the “logos” of enchanted Odysseus’ crew mates turned into pigs and the contradictory opinion of the “mortals,” wandering along the third path of finding “existence.” Separately, the features of speech and thinking of these characters of both poems are compared.

Keywords: Parmenides, being, opinion, logos, Homer, Odysse

На существование ряда параллелей между поэмой Парменида «О природе» и «Одиссеей» Гомера неоднократно указывали многие отечественные (М. Н. Вольф, А. В. Ахутин) и зарубежные (М. Симпсон, Дж. Хершбелл) исследователи. Тем не менее, все подобные параллели ограничивались установлением слабых аналогий, напрямую не затрагивающих сюжетов двух поэтических произведений.

«Одиссея» Гомера, как и поэма Парменида, конечно же, содержит в себе массу загадок и тайн, в силу вполне очевидных причин фактически неразрешимых для ученых-гуманитариев. Поэтому сопоставление двух произведений, сравнение и анализ их, сами по себе представляют собой сложнейшую задачу для науки. Тем не менее, несмотря на сложность этой задачи, некоторую общность между обоими поэмами можно установить.

Одним общим между «Одиссеей» Гомера и поэмой Парменида местом является эпизод превращения путников Одиссея в свиней. Этот эпизод X книги «Одиссеи» имеет странным образом гносеологический или, если угодно, эпистемологический характер, хотя и не выраженный в теории.

Обращенные «волею Кирки в свиней, спутники Одиссея теряют вместе с образом человеческим голос — речь (φωνή), хотя «разум» остается у них прежним» (Шталь 1978, 36). Особое значение занимает здесь именно «голос», вернее «речь», и самой Цирцеи, и ее гостей.

Цирцея у Гомера, как известно, имеет достаточно необычный голос, о котором говорят следующие строки из Одиссеи (Одиссея X, 226–228. Пер. Жуковского):

*Слышите ль голос приятный, товарищи? Кто-то, за тканью
Сидя, поет там, гармонией всю наполняя окрестность.
Кто же? Богиня иль смертная? Голос скорей подадим ей*
(Гомер 2000, 113)

В отличие от Цирцеи, спутники Одиссея не обладают «звонко-приятным» голосом. Их голос больше напоминает крик. Приведем слова Гомера (Одиссея X, 224–229. Пер. В. Вересаева):

*Спутникам стал говорить Полит, над мужами начальник,
Между товарищей всех наиболее мне милый и близкий.
— Кто-то, друзья, так прекрасно и звонко у ткацкого стана
Песню поет, — по всему ее звуки разносятся полю.
Женщина то иль богиня? Скорей подадим-ка ей голос! —
Так он сказал. И они закричали, ее вызывая.*
(Гомер 1953, 117)

Своим голосом чародейка и богиня Цирцея не только подобна всем богине богинь Калипсо. Она, как и нимфа Калипсо, уподобляются Гомером музам, считавшимся древними греками вдохновителями поэтов.

Участь гостей Цирцеи была неутешительной. Она обратила путников Одиссея в свиней, у которых «Головы, волосы, голос и вся целиком их наружность стали свиными. Один только разум остался, как прежде» (Одиссея X, 239–240. Пер. В. Вересаева) (Гомер 1953, 117).

Посмотрим внимательнее на то, что произошло в этой сцене. Гомер в действительности нарисовал несколько странную картину. У спутников Одиссея, потерявших вместе с прежним обликом свой «голос», но сохранивших при этом «разум», «речь» пришла в несоответствие с «разумом» или «мышлением», так что если бы они захотели, то стали бы говорить не то, что думали, и думали бы не то, что говорили. Иными словами, превращенные в свиней, спутники Одиссея получили странную способность мыслить одно, а говорить другое. И наоборот, способность говорить об одном, а мыслить другое. Таким образом, можно сказать, что их «логос», выражаясь более поздним, чем гомеровский, языком философии, то есть ос-

мысленная и связанная речь, единство речи и мышления, как бы удвоился, так что слова начали расходиться с мыслями.

Здесь необходимо отметить, что у Гомера «мышление» и «сознание», как это хорошо показал Онианс, чаще всего описывались как «речь», то есть отождествлялись с ней (Онианс 1999, 39). Поэтому, если «мышление» и «речь» в X книге «Одиссеи» специально разводятся Гомером, то есть расходятся в разные стороны, то «логос», единство «речи» и «мышления», также начинает как бы двоиться или раздваиваться, вследствие чего слова теряют свое значение, а суждения перестают отвечать какой-либо подлинной, пусть и вымышленной, поэтической действительности. Таковую «речь» действительно сложно было бы назвать разумной или осмысленной.

Стоит также отметить, что обиталищем «логоса» у Гомера был так называемый «тюмос», грудная клетка или «френес», т. е. легкие, как это продемонстрировал тот же Онианс в своем исследовании «На коленях богов». Что характерно, во времена Парменида уже у пифагорейца Алкмеона из Кротона местом обитания «разума» была признана голова (Онианс 1999, 124–125). Соответственно, удвоение «логоса» с точки зрения Алкмеона Кротонского, но также и Парменида, на которого медицинские воззрения Алкмеона безусловно оказывали какое-то влияние, вполне можно было бы представить как своего рода раздвоение или удвоение головы.

Здесь можно увидеть параллель с теми невразумительными, блуждающими «о двух головах» толпами «смертных», которые у Парменида выбирают неверные пути следования Истине, вернее третий путь тождества и различия «сущего» и «не-сущего».

Следует также отметить, что раздвоение «логоса» у спутников Одиссея с одной стороны, и сохранение главным героем гомеровской поэмы его «речи» с другой, по сути уже содержит в себе позднейшее расщепление в философии элейского мыслителя единой способности говорить и мыслить на ложную и истинную «речь», то есть на «миф» и «логос» соответственно.

У Гомера в «Илиаде», как известно, животные разговаривают на человеческом языке. Так, например, как хорошо

об этом пишет И. В. Шталь, «кони ахейских героев, осаждающих Илион, — или говорящие, как вещей Ксанф, конь Ахилла (Ил., XIX, 404–407), или понимающие человеческую речь, как кони Менелая (Ил., XXIII, 443–447) и Нестора (Ил., XXIII, 410–418)» (Шталь 1978, 12). Здесь, в гомеровской «Илиаде», боги, люди и животные говорят на едином общепонятном или обще-эпическом языке.

Однако уже в «Одиссее» такого рода размытость границ людской и животной «речи» кажется неким анахронизмом. Здесь животные немые. Так беспомощно «молчат, ползая по земле, шкуры негибнущих коров Гелиоса (Од., XII, 395). И баран Киклопа, к которому Полифем обращается со столь же прочувствованной речью, как некогда Ахилл к своим коням, в отличие от коней Ахилла, не может разделить с господином его скорбь, ибо лишен и дара человеческой речи и умения ее понимать» (Шталь 1978, 35). Только при помощи богов герои «Одиссеи» вновь получают былую возможность говорить на прежнем общем языке.

По заверению И. В. Шталь, единую обще-эпическую «речь» герои «Одиссеи» сохраняют или скорее приобретают при помощи богов. Однако обретение такого рода «речи» обрывается для непутевых спутников хитроумного Одиссея «забытьем» собственной индивидуальности. Этой незавидной участи, тем не менее, удастся избежать самому Одиссею (Шталь 1978, 37).

У крикливых спутников Одиссея «мышление» оказывается, по выражению И. В. Шталь, обще-эпическим, т. е. не имеющим жестких границ и принципиально не способным различить животных, богов и людей, сверхъестественное и естественное. О спутниках Одиссея, превращенных Киркой в свиней, вполне можно было бы сказать в данном отношении, что они не делают никакой разницы между кажущимся и существующим.

Напротив, сам Одиссей по ряду причин сохраняет свое «мышление» и «речь», благодаря чему его слова не расходятся с мыслями. И именно это единство «логоса» позволяет герою сохранить свою индивидуальность, не погрузиться в об-

ще-эпическое «забыть» (Шталь 1978, 38), и в конечном счете не сбиться с намеченного пути домой на о. Итаку. Одиссей в этом смысле остается по-прежнему хитроумным и рассудительным, что для него естественно.

Здесь можно провести параллель между гомеровскими обще-эпическим и индивидуальным мышлением с одной стороны, и мнением «смертных» вместе с рациональным мышлением у элейского философа с другой. Ясно, что главный герой Одиссеи совпадает в этом отношении со «знающим мужем» в поэме Парменида, а непутевые спутники Одиссея с теми «смертными» с двумя головами, которые праздно и бесцельно блуждают.

У Парменида в его поэме тождество мышления и речи сохраняется на пути Истины, но на ложном пути мнения, пути толпы, оно исчезает, слова и мысли становятся неопределенными, речь двусмысленной и непонятной.

Парменид в своей поэме настаивает на тождестве «мышления» и «речи», на их единстве. На пути «есть» они действительно всегда идут в паре. Философ прямо утверждает об этом в шестом фрагменте. В переводе А. В. Лебедева, этот фрагмент звучит таким образом: «Можно лишь то говорить и мыслить, что есть» (Фр. 6, 1) (Лебедев 1989, 296). Историк философии Г. В. Драч переводит этот же фрагмент несколько иными словами: «То, что говорится (*legein*), и то, что мыслится (*poein*), необходимо должны быть тем же самым» (Драч 2003, 265). С. П. Лебедев, комментируя данный фрагмент, указывает на то, что Парменид здесь пытается «найти правильное отношение между мыслью и речью, которое позволило бы отбросить «пустые понятия» и добиться соответствия мыслей значениям слов» (Коваленок А. А. 2015, 75). И это соответствие философ действительно находит на пути Истины, где мысли никогда не расходятся со словами. Однако, это соответствие устраняет вместе с двусмысленностью и неопределенностью также и миф.

Отечественный историк А. Н. Чанышев в свое время обращал уже внимание на факт разрушения Парменидом прежнего мифологического образа мышления. Он указывал,

что богиня справедливости Дике в поэме элеата, будучи традиционной древнегреческой богиней, предлагает путнику отречься от всяких традиционных мнений и привычек, чтобы обратиться к разуму как единственному своему руководителю (Чанышев 1975, 164–165; Драч 2003, 260). По мнению отечественного историка, в этом эпизоде можно видеть самоотрицание всей прежней мифологии.

С мнением Чанышева можно согласиться. Элейский философ действительно подводит черту под общегреческой мифологией, вернее под мифологическим образом мышления. Он рационализирует «мышление» и «речь», а «логос» сводит к «доказательной речи», в пределе — к логике. Так в поэме Парменида совершается знаменитый переход от «мифа» к «логосу», от пустого «мнения» к разумной «речи», наконец, от противоречия к логике.

Это все так. Однако, как кажется, отношение Парменида к прежней мифологической традиции сложнее. На это указывает хотя бы то, что некоторые мифологические персонажи его поэмы все еще говорят на обще-эпическом языке. Например, Гелиады обращаются к богине Дике не только с убедительными доводами, но также с ласковыми или льстивыми словами (*logoi*). Затем, сама «безымянная богиня» предлагает путнику выслушать «рассказ», то есть буквально «эпос» или «миф» (Кессиди 1972, 39). Она соответствующим образом обращается к юноше. В переводе Г. В. Драч богиня говорит «куросу»: «Хочешь, тебе я скажу, ты же выслушай слово (*mythos*) мое» (Фр. 2, 1) (Драч 2003, 261). И в другом месте Парменид указывает о встрече «юноши» и «богини»: «За руку взяв, слово (*eros*) ко мне обратила» (Фр. 1, 23) (Драч 2003, 255). Такой своеобразный лексикон мифологических персонажей поэмы элеата свидетельствует о том, что миф у Парменида все еще не изжит.

По словам Г. В. Драч, «безымянная богиня» проговаривает основные постулаты или пути изыскания «сущего» в рамках все еще мифопоэтической, т. е., используя выражение И. В. Шталь, обще-эпической речи. Поэтому, подводит итог отечественный историк, основные положения, которые позволяют главному герою поэмы оставаться на пути истины,

«излагаются как истинный миф в противоположность произвольным вымыслам» (Драч 2003, 261), остающимся в удел двухголовым «смертным». В этом смысле истина у элеата в поэзии действительно «рядится в мифологические одежды» (Драч 2003, 266).

И все же, несмотря на мифологический характер «речи» богини, ее «речь» постепенно утрачивает свое сугубо мифологическое содержание и мифопоэтическую форму. Слова ее становятся все менее образными, а «речь» более связанной аргументами и доводами, т. е. рассудительной. Она выдвигает требование путнику: «Словом (logos) рассуди многоспорное доказательство» (Фр. 7, 5) (Драч 2003, 265). Таким образом, начав с «мифа» у Парменида «безмянная богиня» постепенно обращается к «логосу», который по факту сводится к доказательной «речи».

Облекшись в новые мифологические одежды, возвещаемая «богиней» на пути «есть» истина «стремится вытеснить привычные сказания, «вымыслы прошлых времен», как говорил Ксенофан, новым непривычным мифом, высказанным как доказательство» (Драч 2003, 266). Однако, несмотря на то, что прежние мифы и сам мифологический образ мышления остаются за бортом философии, само парменидовское доказательство также оказывается легитимным лишь в рамках определенной мифологической традиции.

Что это была за традиция? Что за мифопоэтический вымысел легитимирует разумное мышление, единство «логоса»? Почему «логос» нуждается в своей легитимации? Наконец, не существует ли сам «логос» только в рамках определенной мифологии? Что это за странное родство между «мифом» и «логосом»? На эти вопросы нельзя ответить, не обращаясь к выходящему за рамки поэмы Парменида контексту.

Так или иначе, но очевидно одно. Парменид привязывает свое разделение на истинное знание и мнение к некоторой «мифологеме», иллюстрирующей соответствующее эпистемологическое деление на мифологическое и рациональное мышление. Но также кажется не менее очевидным и то, что данная «мифологема» не рождается в вакууме.

Смысл проводимого Парменидом различия между «мнением» и истинным «знанием» оказывается ясен из обрисованного выше контекста, из сопоставления поэмы элеата «О природе» и «Одиссеи» Гомера. Из этого сопоставления хорошо видно, что «мнение» у Парменида оказывается результатом мифологического образа мышления, носителем которого являются блуждающие «о двух головах» толпы «смертных», у которых «речь» и «мышление» не совпадают, также как у превращенных в свиней спутников Одиссея; истинное же «знание» у элеата становится прерогативой философов, если только они придерживаются истинного пути познания «сущего», заручаются поддержкой богов и следуют Правде и Необходимости, которым по-своему следовал и гомеровский Одиссей.

Литература

Гомер (1953) *Одиссея*. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 319 с.

Гомер (2000) *Одиссея*. Москва: Наука, 482 с.

Драч, Г. В. (2003) *Рождение античной философии и начало антропологической проблематики*. Москва: Гардарики, 314 с.

Кессиди, Ф. Х. (1972) *От мифа к логосу (Становление греческой философии)*. Москва: Мысль, 311 с.

Коваленок, А. А. (2015) *Становление принципа единства мира в античной философии (пифагорейцы, Парменид, Платон, Плотин): диссертация*. Нижний Новгород. 183 с.

Лебедев, А. В. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*. Ч. 1. Москва: Наука, 575 с.

Онианс, Р. (1999) *На коленях богов*. Москва: Прогресс-Традиция, 615 с.

Чанышев, А. Н. (1975) *Италийская философия*. Москва: Изд-во московского университета, 214 с.

Шталь, И. В. (1978) «Одиссея» — греческая поэма странствий. Москва: Наука, 167 с.

References

- Homer (1953) *Odisseia [Odyssey]*. Moscow: State Publishing House of Fiction, 319 p. (In Russian)
- Homer (2000) *Odisseia [Odyssey]*. Moscow: Nauka Publ., 482 p. (In Russian)
- Drach, G. V. (2003) *Rozhdenie antichnoi filosofii i nachalo antropologicheskoi problematiki [The birth of ancient philosophy and the beginning of anthropological issues]*. Moscow: Gardariki, 314 p. (In Russian)
- Kessidi F. K (1972) *Ot mifa k logosu (Stanovlenie grecheskoi filosofii) [From myth to logos (Formation of Greek philosophy)]*. Moscow: Mysl Publ., 311 p. (In Russian)
- Kovalenok, A. A. (2015) *Stanovlenie printsipa edinstva mira v antichnoi filosofii (pifagoreitsy, Parmenid, Platon, Plotin): dissertatsiia [Formation of the principle of the unity of the world in ancient philosophy (Pythagoreans, Parmenides, Plato, Plotinus): dissertation]*. Nizhny Novgorod, 183 p. (In Russian)
- Lebedev, A. V. (1989) *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ot epicheskikh teokosmogonij do vznikoveniya atomistiki [Fragments of the Early Greek Philosophers. From epic theocosmogonies to the birth of atomism]*. Vol 1. Moscow: Nauka Publ., 575 p. (In Russian)
- Onians, R. (1999) *Na kolieniakh bogov [On the knees of the gods]*. Moscow: Progress-Tradition, 615 p. (In Russian)
- Chanyshev, A. N. (1975) *Italiiskaia filosofia [Italian Philosophy]*. Moscow: Publishing house of the Moscow University, 214 p. (In Russian)
- Stahl, I. V. (1978) “*Odisseia*” — *grecheskaia poema stranstvii [“The Odyssey” — Greek wandering poem]*. Moscow: Nauka Publ., 167 p. (In Russian)

КОВАЛЕНКО МИХАИЛ АЛЕКСЕЕВИЧ, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), студент

ХОРА: СИТУАЦИЯ НА ГРАНИ ПОЛЕМИЧЕСКОГО

В статье предлагается толкование понятия «Хора» из диалога Платона «Тимей» (пер. С. С. Аверинцева), основанное на принципе изоморфизма. Актуальность заданной темы и избранного метода диктуется, во-первых, забвением метафизического и онтологического понимания в современном поле исследований и, во-вторых, принципиально новым подходом к рассмотрению исследуемого понятия у Платона. В статье осуществлён перенос Хоры из плоскости космоса в плоскость мышления, с целью обнаружить специфику последнего. При опоре на текст диалога даётся артикуляция объекта исследования — мышления — и его свойств с занимаемой позиции философского рассмотрения. Последующее разворачивание Хоры в мышлении даёт повод эксплицировать фундаментальное положение человека в мире, артикуляция которого будет подкрепляться местами из «Тимея» и иных диалогов Платона. В заключении представлена попытка проследить и выявить исследуемое понятие — Хору — в период так называемой рациональной теологии в теологическом мышлении.

*Видеозапись
доклада:*



Ключевые слова: Платон, Хора, «Тимей», мышление, место, граница, война, различие, уподобление, изоморфизм

MIKHAIL KOVALENKO, St Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia), Student

PLATO'S CHORA: AT THE EDGE OF POLEMICS

The article deals with an interpretation of the term “Chora” from Plato’s “Timaeus” based on the principle of isomorphism. The actuality of the topic and the chosen method arise from the current situation in the scientific field, which can

be called “metaphysical and ontological oblivion.” In the article, “Chora” is transferred from the cosmic understanding into the field of thinking in order to expose the specificity of the latter. Following the dialogue, the author gives an explication of thinking and its features. The below analysis of Chora as the object of thinking allows to reveal the fundamental situation of a human being in the world by using examples from other Plato’s dialogues as well. In conclusion, the author tries to discover Chora in the Medieval theological consciousness.

Keywords: Plato, *Timaeus*, chora, thinking, border, place, war, recognition, assimilation, isomorphism

Известно, что в «Тимее» Хора возникает в космологическом контексте и постулируется как некий принцип мироустройства наряду с тождественной идеей и возникающим сущим (Платон 1971b, 489). В данной статье предпринимается попытка поиска и последующей экспликации Хоры не в плоскости космоса, а в плоскости человека, руководствуясь так называемым принципом изоморфности. Дело в том, что для Платона очевидна сущностная связь между космосом, полисом и человеком. Об этой связи мы узнаем, в частности, из диалога «Государство», в котором Платон осуществляет перенос рассуждения из среза государства в срез человека с целью обнаружить искомую справедливость (Платон 1971a, 144). Другое указание на этот принцип даёт Платон в «Тимее», когда говорит о душе человека, которая сотворена из той же смеси, что и душа космоса, но уже 2-го или 3-го порядка (Платон 1971b, 482). Таким образом, данный принцип даёт основания для правомерного поиска Хоры в пространстве человека, тем более что на него имплицитно указывает и сам Платон. Связующее же человека с мирозданием начало, как представляется, расположено не иначе как в мышлении, которое и выступит пространством поиска.

Подступая непосредственно к Хоре, последуем за Тимеем и обособим в мышлении три рода. Сопоставляясь с текстом диалога, мы обнаружим тождественную идею с одной стороны и возникающее, но никогда не-сущее многообразие с другой (Платон 1971b, 469). Идея для Платона является некой интеллигибельной мышлению структурой, только обращаясь

к которой и только в которой мышление способно о тождественном мыслить тождественно, то есть породить мысль как таковую. Противопоставленное идее не-сущее многообразие в мышлении представляется множеством мыслей-подобий, мыслей-призраков, которые не имеют самостоятельного существования и которые, следовательно, не могут быть названы мыслью в её истинном значении.

Третьим родом, наряду с мыслью-по-идее и мыслями-подобиями, является, собственно, Хора, в исследуемом нами пространстве мышления выступающая как граница между ними, как место их встречи, как точка мышления, топос ума. Очевидно, что, подобно описываемой Платоном Хоре в рамках космоса, Хора в мышлении также имеет некие свойства. Понимая Хору как место, границу и точку и обращаясь к характеристике Хоры в «Тимее», можно эксплицировать некоторые из них.

Так, например, Платон устами Тимея говорит о том, что Хора не имеет места (Платон 1971b, 493). Мы же, осмысляя Хору в мышлении, можем это подтвердить, поскольку, как мы знаем из IV книги «Физики» Аристотеля, точка есть то, что не имеет места (Аристотель 1981, 133). Тезис же о том, что мышление есть не что иное как точка, будет нами разъяснён в дальнейшем. Выходит так, что в мышлении Хора оказывается не имеющим места местом встречи уже упомянутой идеи и множественности «эikonических» не-мыслей. В другом месте Платон укажет на то, что Хора может быть выявлена лишь путём «некого незаконного умозаключения, и поверить в неё почти невозможно» (Платон 1971b, 493). В случае мышления мы обнаруживаем эту «незаконность» в том, что для обнаружения точки мышления эта точка должна помыслить саму себя, то есть совершить акт рефлексии. Иными словами, чтобы быть явленной мышлению, Хора как точка мышления должна быть помыслена самой же этой точкой. Незаконность в данном случае проявит себя в тождестве субъекта и объекта мысли, в то время как «законное», обыденное мышление мыслит отличные от себя объекты.

Продолжая переносить платоновские метафоры и образы в пространство мышления, мы удивительным образом открываем известные, но в то же время точные характеристики по-

следнего. К примеру, вводимая Платоном развёрнутая метафора Хоры как восковой дощечки приводит к тому факту, что мысли в точке нашего мышления никогда не накладываются друг на друга, что, как следствие, является собой дискретность мышления (Платон 1971b, 492). Ту самую дискретность, на которую указывал Зенон в своих апориях и к которой приходит Аристотель в трактате «О душе» (Аристотель 1976, 382). С другой стороны, данный факт позволяет нам, вслед за тем же Аристотелем, утверждать наличие в точке мышления всегда лишь одной мысли. Упомянутая дискретность, в свою очередь, обеспечивается актом редукции, который «очищает» точку мышления от возникающей мысли и который, кроме того, является необходимым условием для мысли-по-идее. Иными словами, мышление, для того чтобы впасть в идею и породить мысль, должно сознательным волятивным актом редуцировать имеющееся в точке мышления содержание, освободить место для события понимания. Таковы лишь некоторые из свойств мышления, которые вскрываются при занимаемой нами позиции в рассмотрении Хоры.

Однако Платон не был бы величайшим философом, коим он и является, если бы дело ограничилось лишь свойствами. В действительности же артикулированная им Хора при переносе её в срез мышления бросает свет на бытийную ситуацию человеческого существа. «Ибо из сочетания ума и необходимости», говоря устами Тимея, явилось смешанное рождение не только нашего космоса, но и нашего мышления, положившее человека на границе между единым и многим (Платон 1971b, 488). Точка мышления как Хора явилась причиной нашего пограничного онтологического статуса, поместившей нас в темпоральном срезе и распяв между пределом и беспредельным, если говорить на языке платоновского «Филеба» (Платон 1971c, 26). Оказавшись вследствие необходимости в этом положении «между», человек в точке мышления совершает свой путь в срезе темпорального, пребывая в состоянии перманентного кризиса. Кризиса, понимаемого в своём изначальном греческом смысле как время различать.

Это — время того самого различения, о важности которого Платон в «Тимее» говорит с какой-то маниакальной регу-

лярностью (Платон 1971b, 457, 469). Это — — та самая способность различать, которая, между прочим, является важнейшим навыком стражей из платоновского «Государства» (Платон 1971a, 154). Очевидно, что Хора напрямую связана с этой способностью к распознаванию и разграничению. Это ясно хотя бы из того факта, что Платоном на Хору накладывается образ сита, которое как бы разбрасывает и обособляет проходящее через него сущее (Платон 1971b, 494). Необходимость подобного обособления разворачивается и в понимаемой нами Хоре как точке мышления, коль скоро речь идёт о Хоре как границе между единым и многим. Человек предпрешён самостоятельно полагать границу, осуществлять распознавание и проводить разграничение между тем, что возникает в точке его мышления. В то же время стоит воздержаться от соблазна проинтерпретировать этот процесс как классифицирование, обобщение либо иное терминологическое безрассудство. Ибо речь идёт о том и только о том, что акт распознавания есть акт понимания.

Осуществление разграничения как понимания, очевидно, связано идеей порядка как такового. И действительно, мышление, узнающее себя как мышление в акте рефлексии и, вместе с тем, распознающее то, что в нём как мышлению возникает, уподобляется космосу как порядку, коль скоро оно о тождественном мыслит тождественно. В этой связи неустанное повторение Платоном мысли об уподоблении космосу в «Тимее» представляется вовсе не случайным, ибо эта мысль, как и мысль о различении, напрямую, как мы видим, связана с Хорой (Платон 1971b, 482, 488, 539). Более того, в «Тимее» Платон обозначит некое первичное состояние упорядоченности и обособленности сущего Хорой, которое затем будет до-упорядоченно умом-демиургом (Платон 1971b, 494). В мышлении мы имеем аналогичную ситуацию, ибо человек уже изначально имеет некое первичное разграничение и обособление. А далее должен явиться ум и осуществить осмысленное упорядочивание мышления, коль скоро имеется понимание необходимости вхождения в состояние соответствия космосу.

Оказывается, что Платон в разговоре о Хоре открывает нам своё онтологическое мироощущение, которое разворачи-

вается как нескончаемый путь. Путь, выраженный в движении к порядку космоса посредством уподобления, заключающегося в чередовании актов понимания и узнавания того, что возникает в точке мышления как Хоре. И, самое главное, в схватывании мышлением самого себя, тем самым впервые отделив себя от мысли и узнав себя как нечто отличное от возникающего.

Однако эта вербализация была бы для Платона неполной, поскольку в ней отсутствует нота драматизма, столь у него устойчивая и столь необходимая для понимания Платона как мыслителя. Эта нота драмы человеческого положения привносится Платоном в самом начале диалога и, как всегда, крайне поэтично и метафорично. Вспомним, как Сократ, предвзято к космологический монолог Тимея, помнит о выстроенной им ранее структуре государства и выражает интенцию увидеть своё детище в движении. И не просто в движении, а в состоянии войны с другим полисом (Платон 1971b, 459). Рефлекс на движение нами ранее уже разъяснён как путь в точке мышления, отсылающий нас, кстати сказать, к речи Сократа в «Федоне» (Платон 1970a, 21–25). В свою очередь, желание положения полиса в ситуацию войны, во-первых, неожиданно предвещает разговор о Хоре и, во-вторых, высвечивает как раз тот оттенок драмы, который улавливается Платоном при созерцании мышления.

Вместо реактивного сползания в милитаризм Сократа, перед нами предстаёт поэтическое выражение Платоном самого существа дела, в иносказательности проясняющее статус человека в точке Хоры. Мы помним, что Хора нами понимается как место и граница. А ведь война имеет место именно на границе между тождественным и иным. Хора в мышлении теперь предстаёт как место метафизических боевых действий, как граница фронта в противостоянии истинного и ложного. И здесь нельзя не вспомнить Гераклита, говорившего о войне как о том, что правит всем (Гераклит 1989, 201–202). Действительно, в точке нашего с вами мышления разворачивается длящаяся борьба мысли-по-идее с мыслями-подобиями, во время которой мы должны осуществлять беспрестанное различение под знаком само-становления. Кажется, что Платон в этой

точке доходит на пределе и до предела говорения о драме человеческого существования, поскольку война как таковая есть предельное состояние человека; ибо она есть ситуация, в которой решается судьба, быть или не быть, жизнь или смерть.

Подведём итог, стянув всё вышесказанное в точку. Хора в мышлении оказывается, как мы выяснили, границей, на которой разыгрывается полемическая ситуация человека; местом, в котором встречаются предел и беспредельное, мысль и немысль; точкой, в которой мы вынуждены совершать неустанное различение и распознавание истинно сущего и не-сущего, действительного и призрачного, настоящей мысли и мысли-подобия. Целью же является уподобление космосу, являющего собой упорядоченность и гармонию. А уподобление своего мышления порядку космоса предполагает именно способность к различению, поскольку наведение метафизического мыслительного порядка возможно лишь при понимании, что есть одно и что есть другое. Мышление в точке Хоры оказывается подобно таинственному возникшему из диалога «Федр», которого кони интенций тянут в разные стороны (Платон 1970b, 181). И здесь не может быть и речи о выборе и свободе воли, ибо мышление раздирают в стороны не внешние ему способы действия, а сама сущность мышления в своём корневище оказывается пограничной и колеблет нас изнутри. Наша суть бытия заключается в том, что мы обречены на лихорадочное и полемическое существование.

Позволительно будет сказать несколько слов и о том, как артикулированная нами ситуация мышления предстаёт в эпоху так называемой рациональной теологии. Кажется, что тяжелейший по своим смыслам символ католического креста как нельзя более полно отражает ситуацию теологического мышления в точке Хоры. Мы понимаем, что вертикальная диагональ отсылает к дольному и горному истинно сущему Богу, горизонталь же — к сотворённому, низшему и земному способу существования. Религиозное и, тем более, теологическое сознание находится в точке постоянного колебания между двумя срезами бытия. Очевидно, что, созерцая символ креста, нетрудно обнаружить Хору в точке пересечения диагоналей, в которой человек под страхом Страшного суда ше-

ствует к Богу по границе между высшим и низшим. Ситуацию такого распятия в религиозном мышлении предельно выражает Августин в своей «Исповеди», говоря, что «быть здесь я в силах, но не хочу; там хочу, но не в силах: жалок обоюдно» (Августин Аврелий 1992, 158).

Итак, мы имели возможность увидеть, какое многообразие существенных смыслов открывается нам при подобной смене позиции в рассмотрении Хоры. Оказалось, что перенос топоса созерцания в пространство мышления не только способствует вычленению свойств последнего, но и позволяет узреть нашу собственную онтологическую ситуацию в точке мысли. Более того, представляется, что тут мы впервые открываем основания мышления Платона и становимся способны воспринять грань между уже-вербальным и ещё-невербальным в платоновской мысли.

Литература

Августин Аврелий. (1992) Исповедь. В кн.: Августин Аврелий. *Исповедь*. Петр Абеляр. *История моих бедствий*. М.: Республика, с. 8–223.

Аристотель. (1976) О душе. В кн.: В. Ф. Асмус (ред.). Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, с. 369–451.

Аристотель. (1981) Физика. В кн.: И. Д. Рожанский (ред.). Сочинения в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, с. 59–262.

Гераклит. (1989) Фрагменты. В кн.: А. В. Лебедев, И. Д. Рожанский (ред.). Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, с. 176–257.

Платон. (1970а) Федон. В кн.: А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус (ред.). Сочинения в 3 т. Т. 2. М.: Мысль, с. 11–95.

Платон. (1970b) Федр. В кн.: А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус (ред.). Сочинения в 3 т. Т. 2. М.: Мысль, с. 157–223.

Платон. (1971a) Государство. В кн.: А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус (ред.). Сочинения в 3 т. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, с. 89–455.

Платон. (1971b) Тимей. В кн.: А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус (ред.). Сочинения в 3 т. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, с. 455–543.

Платон. (1971c) Филеб. В кн.: А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус (ред.). Сочинения в 3 т. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, с. 9–89.

БОТКА ГЕОРГИЙ НИКОЛАЕВИЧ, Санкт-Петербургский
государственный университет (Санкт-
Петербург, Россия), студент

РЕЛИГИЯ В ФИЛОСОФИИ ПРОТАГОРА

В докладе рассматривается взгляд античного философа Протагора на религию. Приводятся позиции авторов, считавших Протагора атеистом, таких как Евсевий Кесарийский, Диоген из Эноады, Б. С. Чернышев, а также авторов, считавших его агностиком, таких как Цицерон и Теодор Гомперц. Анализируется связь между критикой Протагором возможностей человеческого познания в высказывании о «человеке — мере» и его взглядами на природу богов.

*Видеозапись
доклада:*



Ключевые слова: Протагор, софистика, религия, Платон, общество

GEORGI BOTKA, St Petersburg State University
(Saint Petersburg, Russia), Student

RELIGION IN THE PHILOSOPHY OF PROTAGORAS

The report is devoted to the Protagoras view on religion. The views of authors, who considered Protagoras an atheist, such as Eusebius of Caesarea, Diogenes of Enoad, and B. S. Chernyshev, are expressed. The views of authors, who considered Protagoras an agnostic, such as Cicero and Theodor Gomperz, are also expressed. The philosophy of Protagoras and his view on religion are analyzed.

Keywords: Protagoras, sophistry, religion, Plato, society

Согласно высказыванию Протагора из сочинения «О богах»: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать это: и неясность вопроса и краткость человеческой жизни».¹ Говоря о философии религии Протагора, необходимо отметить характерное для нее смягчение отношения к народной религии, по сравнению с отношением к ней более ранних греческих философов. Это можно заметить в так

¹ *Маковельский А.* Софисты. Баку. Вып. 1–2. 1940–1941 С. 16

называемом, «мифе Протагора» из одноименного диалога Платона, где религия признается необходимой для существования общества. По словам Вернера Йегера: «Как исторический плод человеческой природы, религия сама теперь, будучи чем-то необходимым, является следствием естественного закона. Это открытие выставляет новый аргумент в пользу целенаправленной умственной организации человека вдобавок к более древним доказательствам, укорененным в его психологической структуре. В то время как прежняя теология философов-физиков заменяла традиционные представления о богах своей собственной концепцией божественного, новый антропологический и психологический подход исходит из реабилитации народной религии, которая до этого казалась непримиримой с философской истиной».² Взгляд Протагора на религию можно назвать прагматическим. Согласно Йегеру: «Этот новый взгляд на религию может быть лучше всего охарактеризован как вариант прагматизма, поскольку он заменяет понятие верификации понятием пользы, а не объективной истины, перенося религию обратно в сферу субъективной духовности человечества».³ То есть, вопрос о влиянии религии на жизнь общества для Протагора важнее вопроса о существовании богов. Долгое время философия религии Протагора, выраженная в его изречении из сочинения «О богах», рассматривалась как атеистическая. Многие авторы считали Протагора атеистом. Так, например, по мнению античного автора Диогена из Эноады: «Абдерит высказал мнение, тождественное с Диагором. По форме же он высказался иначе, стремясь доставить мысли более легкий прием. Он сказал, что не знает, существуют ли боги. Но это равносильно выражению: он знает, что их нет».⁴ В своем сочинении «Подготовка к Евангелию» известный

² Jaeger W. *Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford. 1960. Цит. по: Галанин Р. Б. *Риторика Протагора и Горгия*. СПб. Издательство РХГА. 2016. С. 97.

³ Jaeger W. *Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford. 1960. Цит. по: Галанин Р. Б. *Риторика Протагора и Горгия*. СПб. Издательство РХГА. 2016. С. 97.

⁴ Цит. по: Чернышев Б. С. *Софисты*. М. 2019 С. 172.

церковный историк и богослов Евсевий Кесарийский писал: «Протагор, который был учеником Демокрита, навлек на себя репутацию атеиста».⁵ Подобной позиции придерживался и отечественный историк античной философии Борис Степанович Чернышев. По его мнению: «Предположение Диогена из Эноады совпадает с воззрением афинян, которые осудили Протагора за его атеизм к смерти. Протагор — безбожник».⁶ Однако, на мой взгляд, опираясь на слова Цицерона из его сочинения «О природе богов»: «По вопросу о богах есть ли они или нет, Протагор не имеет суждения»⁷ более верно считать Протагора агностиком, а не атеистом, ведь он не отрицал существования богов, а лишь утверждал невозможность их познать. Подобная точка зрения закономерна для Протагора, ведь ограниченность возможностей человеческого познания утверждается им в знаменитом высказывании: «Человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют».⁸ Протагора считал агностиком и немецкий филолог-классик Теодор Гомперц, который писал: «Темой исследования софиста являлась не вера в богов, а их познание. Полной уверенности в утверждении и отрицании бытия богов софист противопоставил сомнение, указывая на узкие границы человеческого разума».⁹ То есть, по словам современного исследователя софистики Рустама Баевича Галанина: «Протагора волнует не то, существуют ли боги, но то, какую роль играет признание их бытия в жизни общества».¹⁰ Итальянский филолог-классик Марио Унтерштайнер понимает философию религии Протагора феноменологически, переводя фрагмент Протагора «о богах»

⁵ Eusebius Caesariensis. Praeparatio Evangelica. Цит. по: *Галанин Р. Б.* Риторика Протагора и Горгия. СПб: Издательство РХГА. 2016. С. 102.

⁶ *Чернышев Б. С.* Софисты. М. 2019 С. 172.

⁷ Цит. по: *Чернышев Б. С.* Софисты. М. 2019 С. 172.

⁸ *Маковельский А.* Софисты. Баку. Вып. 1–2. 1940–1941 С. 15.

⁹ Цит. по: *Чернышев Б. С.* Софисты. М. 2019. С. 172.

¹⁰ *Галанин Р. Б.* Риторика Протагора и Горгия. СПб: Издательство РХГА. 2016. С. 97.

следующим образом: «Касательно богов, я не в состоянии постигнуть в опыте их феноменальное существование, или иначе, их природу в отношении их внешнего проявления; поскольку существует много трудностей, которые препятствуют этому опыту: не только невозможность обладания чувственным опытом в отношении богов, но также и краткость человеческой жизни».¹¹ Говоря о причинах невозможности познания богов у Протагора, историк философии Яп Мансфельд пишет: «Я толкую его ссылку на краткость человеческой жизни как определенное препятствие для решения, которое если и могло бы быть эпистемологически оправдано, влекло бы за собой тот факт, что в случае принятия им существования богов, единственным критерием был бы отчетливый и прозрачный личный опыт...».¹² То есть краткость человеческой жизни является главной причиной невозможности познания богов.

Таким образом, мы можем заключить, что философию религии Протагора можно охарактеризовать, как агностическую, что следует из его критики возможностей человеческого познания, выраженной в его высказывании о «человеке — мере всех вещей», ведь он утверждает невозможность познания богов, главной причиной которой является краткость человеческой жизни.

Литература

Галанин Р. Б. Риторика Протагора и Горгия. СПб. Издательство РХГА. 2016.

Маковельский А. Софисты. Баку. Вып. 1–2. 1940–1941.

Чернышев Б. С. Софисты. М. 2019.

Mansfeld J. Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons The Sophists and their Legacy Weisbaden. 1981.

Untersteiner M. The Sophists. Oxford. 1951.

¹¹ Untersteiner M. The Sophists. Oxford. 1951. Цит. по: Галанин Р. Б. Риторика Протагора и Горгия. СПб: Издательство РХГА, 2016. С. 104.

¹² Mansfeld J. Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons // *The Sophists and their Legacy*. Weisbaden. 1981. Цит. по: Галанин Р. Б. Риторика Протагора и Горгия. СПб: Издательство РХГА, 2016. С. 106.

ЗЕМЦОВА ЕКАТЕРИНА ЕВГЕНЬЕВНА, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

**НА ЗАПАД ОТ ГЕРКУЛЕСОВЫХ СТОЛБОВ:
МИФ ОБ АТЛАНТИДЕ В КОНТЕКСТЕ
АНТИЧНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ УТОПИИ**

Статья посвящена преданию об Атлантиде и Древних Афинах в платоновских диалогах «Тимей» и «Критий», а также дальнейшей судьбе этой мифологемы в античной и общеевропейской литературе. Автор исследует вероятные источники образа Атлантиды и его влияние на дальнейшее развитие жанров утопии и антиутопии в период классики и эллинизма. В статье предлагается проанализировать этот сюжет с нескольких сторон. История об Атлантиде и Пра-Афинах как пример авторского мифотворчества Платона. На протяжении своей творческой деятельности философ обращался к мифу множество раз, это обуславливалось тем, что он наделял миф огромной дидактической силой, и это подвигало Платона на создание собственных мифов, поскольку традиционные предания, полные описаний неприглядных поступков богов, не годились в воспитательных целях. Атлантида — один из примеров подобного авторского мифотворчества, более того, эта самая объемная мифологема Платона.

Второй аспект исследования рассматривает образ Атлантиды и Древних Афин как иллюстрацию к дискурсу об идеальном государстве. В данном случае Афины являются прямой иллюстрацией к совершенному обществу, описанному в диалоге «Государство», а Атлантида становится сложной амальгамой утопических и антиутопических черт.

Третий сюжет посвящен космологии Платона, поскольку история об Атлантиде воплощает основные представления философа о строении космоса, о структуре космического периода и периодических катастрофах, влекущих за собой гибель людей и цивилизаций.

*Видеозапись
доклада:*



В статье также анализируются источники образа Атлантиды и Афин: это и явные восточные черты в описаниях метрополии атлантов, а также аллюзии на проблемы современных Платону Афин.

Ключевые слова: Платон, Атлантида, Утопия, Антиутопия, Тимей, Критий, Идеальное государство, Космология Платона

ЕКАТЕРИНА ЗЕМТОВА, St Petersburg State University
(Saint Petersburg, Russia), Postgraduate

**WEST OF THE PILLARS OF HERCULES:
THE MYTH OF ATLANTIS IN THE CONTEXT
OF ANCIENT SOCIAL UTOPIA**

The article is devoted to the legend of Atlantis and Ancient Athens in the Platonic dialogues *Timaeus* and *Critias*, as well as to the further fate of this mythologema in Ancient and European literature. The author explores the likely sources of the image of Atlantis and its influence on the further development of the genres of utopia and dystopia during the Classical period and Hellenism. The article proposes an analysis of this plot from several points of view:

The story of Atlantis and Athens is an example of Plato's own mythology. Throughout his creative activity, the philosopher used the myth many times, this was due to the fact that he endowed the myth with great didactic power, and this prompted Plato to create his own myths, because a traditional mythology had descriptions of unsightly acts of the gods, and was not suitable for educational purposes. Atlantis is one of the examples of such author's mythology, moreover, it is the most lengthy mythologema of Plato.

The second aspect of the study considers the image of Atlantis and Ancient Athens as an illustration of the discourse about an ideal state. In this case, Athens is a direct illustration of a perfect society described in the *Republic*, and Atlantis becomes a complex amalgam of utopian and dystopian features.

The third plot is devoted to Plato's cosmology, the story of Atlantis embodies the main ideas of the philosopher about the structure of cosmos, about the structure of the cosmic

period and periodic cataclysms that entail the death of people and civilizations.

The article also analyzes the sources of the image of Atlantis and Athens: these are clear eastern features in the descriptions of the metropolis of Atlanteans, as well as allusions to the problems of Athens Plato lived in.

Keywords: Plato, Atlantis, Utopia, Dystopia, Timaeus, Critias, Ideal State, Cosmology of Plato

Атлантида — мифологема удивительной структуры и не менее удивительной исторической судьбы. История об Атлантиде и Афинах, изложенная в платоновских диалогах «Тимей» и «Критий», впитала в себя черты утопии, антиутопии, космологию Платона и его представления об идеальном государстве. В некотором смысле, этот рассказ — квинтэссенция основных платоновских построений, его жизненных впечатлений и его кругозора.

В статье предлагается проанализировать этот платоновский сюжет с нескольких сторон: в первую очередь, важно рассмотреть историю об Атлантиде и Пра-Афинах как пример авторского мифотворчества. Миф у Платона — это отдельная большая и сложная тема. И на примере Атлантиды мы можем видеть, как Платон создает мифообразный авторский эпос, сравнимый с титаномахией.

Во-вторых, история, изложенная в диалогах «Тимей» и «Критий», это специфическая смесь утопии и антиутопии, тесно связанная с платоновским проектом идеального государства.

Третий аспект — космологический, ведь сам «Тимей» — обширный космологический диалог, и Атлантида воплощает платоновские представления о строении космоса.

Наконец, четвертый аспект связан с вероятными источниками образа Атлантиды, которые было бы интересно проанализировать.

Если говорить о феномене авторского мифа у Платона, то стоит отметить, что философ обращается к мифологии часто и охотно. Миф — один из его излюбленных дидактических инструментов. Платон наделял его мощной воспитательной си-

лой, что делало невозможным использование старых преданий, это подвигает философа на создание «правильных» мифов. Появление такого рода мифологии не случайно — это одно из проявлений кризиса полиса. Мифологии Платона предшествовала рационализация мифа софистами. Однако софистическая критика взамен не предлагала ничего, в то время как Платон создает свои собственные мифы (Немировский 2004, 438–439). К тому же, через эту традиционную форму сознания греков мыслителю было бы удобно обращаться к аудитории.

Как правило, Платон использует мифы тремя способами. В первом случае философ ссылается на какое-то известное предание. Во втором — он видоизменяет сложившуюся традицию на свой лад. Тогда бывает сложно отличить традиционный миф от его собственного. Примерами таких «видоизмененных» мифов могут служить описания Островов Блаженных, основанные на текстах Гомера, Гесиода и Пиндара; повествование о суде после смерти (Gorg. 523–527); предание о Золотом веке (Polit. 268d–274c), созвучное с рассказом Гесиода в «Трудах и днях» (Opp., 109–126); миф об андрогинах и их борьбе за власть (Symp., 169d–193d) и т. д. Наконец, в третьем случае Платон целиком выдумывает миф сам. В пример можно привести миф о рождении Эрота от Пороса — богатства и Пении — бедности (Symp., 203b–204d); рассказ о происхождении цикад (Phaedrus, 259c–d); сказание об Эре и подземном мире в (Resp. X, 614b–621b) и т. д.

Собственно, легенда об Атлантиде и Афинах является одним из примеров авторского мифотворчества, однако она занимает особое место среди прочих платоновских мифов.

Во-первых, это самая большая мифологема Платона. Ей посвящен целый диалог «Критий» и довольно обстоятельное упоминание в «Тимее». Это и неудивительно, ведь она иллюстрирует две центральные темы в творчестве Платона — проект идеального государства и космологические построения, о которых идет речь в «Тимее».

Атлантида отличается и тем, что она подается, как историческое событие, а не мифологическое. Она имеет свой «письменный источник» — историю семейного предания, благодаря

которому легенда сохранилась. Древние Афины в этой легенде воплощают модель идеального полиса. В повествовании им уделяется совсем немного места, вероятно, оттого что эта тема была уже освещена ранее в диалоге «Государство». Зато противник Афин — знаменитая Атлантида — занимает куда больше внимания писателя. И это во многом определило судьбу самого предания. В литературе немного историй, стяжавших такое внимание, как невероятная легенда о древней земле (Naddaf 1994, 189). Яркость описаний «Тимея» и «Крития» до сих пор заставляет многих верить в реальность истории Платона. Атлантида никогда не забывалась, ее обсуждения начались еще при жизни философа и продолжались его последователями.

Споры о таинственной земле то затихали, то разгорались вновь, особенно громко заговорили о ней после начала Великих Географических открытий и плавания Колумба к берегам Америки. В 1665 г. в книге Афанасия Кирхера «Mundus subterraneus» («Подземный мир») была даже опубликована карта Атлантиды, где она располагалась между Европой и Америкой.

Атлантида была не только фактическим объектом поиска, начиная с эпохи Возрождения, она становилась частью многих национальных концепций (Видаль-Накэ 2001, 366–390). Лишь много позже началось собственно научное исследование этого сюжета. У. Виламовиц-Мёллендорф по этому поводу остроумно заметил, что Атлантиду не прекратят искать, подобно гомеровскому острову Калипсо (Wilamowitz-Moellendorff 1959, 469).

Одна из причин привлекательности Атлантиды состоит в том, что эта история заявлена как реальная. «Послушай же, Сократ, сказание хоть и весьма странное, но, безусловно, правдивое», — говорит Критий (Tim. 20d). Рассказ заканчивается словами: «важно, что мы имеем дело не с вымышленным мифом, но с правдивым сказанием» (Tim. 26e). Собственно, с этих фраз и начались споры о существовании острова.

В действительности, Платон часто называет заведомо вымышленные истории правдивыми. Так, например, рассказ о разделе мира между богами и суде после смерти предваряет-

ся словами: «внемли, как говорится, прекрасному преданию, которое ты, вероятно, сочтешь сказкою, а я полагаю истинной» (Gorg., 523a). В «Тимее» мы находим замечание про миф о Фаэтоне, в котором может содержаться истина, ибо на земле периодически происходят глобальные катастрофы, уничтожающие все живое (Tim. 22c-d). Правдивым называется рассказ Эра в «Государстве» (Resp. X, 614b).

Но только Атлантида подается как историческое повествование, не априорная истина, а подкрепленное «фактическими доказательствами», научное знание. Вероятно, сделано это ради увеличения дидактического и литературного впечатления. История, претендующая на историческую реальность, имеет больший вес. Платону нравится балансировать на грани правды и вымысла, по выражению В. Хирша, «между шуткой и серьезностью» (Hirsch 1971, 221). Философ как бы сознательно размывает границу, за которой можно с уверенностью утверждать, где выдумка, а где реальность. Атлантида и Афины — своего рода синтез истории и фикции (Sciullo 2009, 142).

Рассказ об Атлантиде предваряется желанием собеседников увидеть мысленно сконструированное государство в действительности, тогда один из героев — Критий — вспоминает родовое предание. Традиционно Критием считали дядю Платона, одного из Тридцати тиранов, но вскоре некоторые исследователи стали называть этого персонажа дедом вышеназванного Крития (Friedlander 1964; Welliver 1977).

Причина здесь в хронологических трудностях. Солон узнает об Атлантиде от египетских жрецов и рассказывает об этом своему родичу — Дропиду, который, в свою очередь, передает легенду своему внуку Критию Старшему, а Критий Старший — своему внуку, Критию Младшему. Однако Дропид никак не мог быть прадедом Крития-тирана, как минимум, здесь пропущены два поколения. Примечательно, что Диоген Лаэртский, описывая генеалогию Платона, тоже упускает два поколения и даже называет Дропида братом Солона (D. L. III, 1). Мы полагаем, что речь идет все-таки о дяде Платона. Во-первых, Платон упоминает Крития Старшего. Это он, девяностолетний, передает легенду своему десятилетнему

внуку — Критию Младшему. Во-вторых, вводить личность Крития-деда не имело смысла, ибо он был малоизвестен. В-третьих, об этом загадочном собеседнике Сократа в диалоге говорится так: «Что касается Крития, то уж о нем-то все в Афинах знают, что он не невежда ни в одном из обсуждаемых нами предметов» (Tim. 20a). А именно это мы можем сказать о Критии Младшем.

Итак, Критий услышал этот рассказ, будучи десятилетним, в то время как его деду было около девяноста лет (Tim. 21a-b). Видимо, это упоминание о возрасте было призвано подтянуть генеалогию ко времени Солона. И Платон специально опускает два поколения, чтобы не повредить правдоподобию сохранности сказания. По этой же причине он максимально растягивает возрастную дистанцию между дедом и внуком (Панченко 1990, 136).

Возможно, что возраста 90 и 10 лет имеют еще один смысл. Рассказ об Атлантиде изобилует числами: 10 царей, 10 царских областей, длина канала, окружавшего равнину — 10 тысяч стадиев, на тысячу лет раньше Саиса основаны Афины. Девяносто веков назад происходила война афинян с атлантами. Так что именно такая возрастная дистанция хорошо вписывается в этот числовой ряд. Мы можем предположить, что связана она с пифагорейскими симпатиями Платона. Ведь и сам Тимей — один из заглавных героев диалога — пифагорец, и диалог создавался под сильным влиянием пифагореизма (Рабинович 1983). Число 10, многократно упоминаемое Платоном в описании Атлантиды, вероятно связано с понятием священного пифагорейского числа. 10 — это сумма первых четырех цифр или тетрактис (тетраκτύς) — треугольная форма, составленная десятью точками (Von Franz 1974, 114). Этот мистический символ пифагорейцев и важный элемент сакральной геометрии символизировал гармонию вселенной: четыре стихии, четыре базовых понятия геометрии, космические сферы вокруг Земли (Солнце, Луну и планеты). Треугольное число определяло соотношение музыкальных интервалов, смену времен года, движение планет и пр. (Siglind 2005, 65–66)

Итак, Критий Старший рассказывает семейное предание, которое запомнил Критий-внук, присутствовавший при беседе. Важно, что разговор происходит во время праздника Куреотис. Куреотис — это третий день Апатурий, праздника, связанного с обрядом перехода, когда дети принимались в члены фратрии. Когда еще вложить в сознание детей благородный миф, как не в день, когда они становятся полноправными гражданами (Рабинович 1983, 68).

Предание, привезенное Солоном, родом из Египта. Действительно, Солону приписывается путешествие в долину Нила, где он посетил саисский храм богини Нейт (Plut., Solon, 26), которую эллины отождествляли с греческой Афиной (Herod., II, 59). История, принесенная из египетского храма, обретала особый вес. На египетских жрецов ссылались и Гекатей, и Геродот. Да и сам Платон испытывал особую симпатию к деталям египетского строя. В мифологии египтяне и эллины были связаны узами родства (Aeschyl., Promet., 846–869; Apollodor., II, 3–5). У Платона же эта связь скорее духовного порядка. Хотя кровными потомками благородного народа, давшего отпор атлантам-завоевателям, являются афиняне (Tim. 23b-c), их духовными наследниками оказываются египтяне. Жрец храма говорит, что многие законы сохранились в Египте еще с тех времен и приняты они были по подобию древнеафинских. В качестве наследия прошлого в Египте сохранилось разделение на сословия (Tim., 24 a-b) и традиция изучения таких наук, как исследования космоса, науки врачевания и т. д. Наконец, именно жрецы Саиса сумели пронести через века столь важное для Афин предание. Все это только усиливает родство египтян и греков. Правда Платон все же пытается подчеркнуть превосходство эллинов, создать для них великолепное древнее прошлое, которым восхищаются даже саисские жрецы.

Еще один важный вопрос, заключается в том, почему Платон поместил свой остров в Атлантике и почему дал именно такое название. Отчасти ответ заключается в специфике утопического жанра. Любая утопия (а история об Атлантиде и Афинах — есть причудливая смесь идеального и порочно-го, утопии и антиутопии) требует изолированности. По этой

причине, все идеальные земли, начиная от Схерии и Гипербореи и заканчивая Панхаей и островами Солнца, размещаются в недоступном, часто сакральном пространстве, пространстве перехода, либо же отделены непреодолимой временной преградой, и существовали в далеком прошлом. Так и Атлантида находилась где-то за Гибралтарским проливом, скалы которого греки именовали Геркулесовыми Столбами.

Д. В. Панченко по этому поводу замечает, что Платону необходимо было обширное незанятое пространство, чтобы «разместить» большой остров (Панченко 1990, 91). Но и более того, образ Геркулесовых Столбов фигурирует во множестве мифов, как предел обитаемого мира на западе: там Елисейские поля и царство теней, там Атлант держит небо (Apollodor. II, 5, 11), и, собственно, Атлант становится героем платоновского мифа, он сын Посейдона и смертной женщины Клейто. А прямо за проливом начинается Океан, омывающий землю. Так где же еще быть мифической стране прошлого, как не за Столбами? Надо сказать, что свое название Атлантический океан получил достаточно рано. По крайней мере, уже Геродот называет его Атлантическим морем (Herod. I, 202). И хотя этот океан осваивался с древности — уже около 600 г. финикийцы совершили плавание вокруг Африки — греки плавали туда не часто.

Сам Платон говорит, что после того, как Атлантида затонула, «море в тех местах стало вплоть до сего дня несудоходным и недоступным по причине обмеления, вызванного огромным количеством ила, который оставил после себя осевший остров» (Tim. 25d). Так же он упоминает, что пока Атлантида существовала, от нее можно было перебраться на близлежащие острова.

Руф Фест Авиен в поэме «Морские берега» сообщает, что в Атлантическом море нет ветров, дно не глубоко и полно водорослей, а в воде обитают чудища (Ora maritima, 118–129; 378–389). Хотя Авиен жил в IV в. н. э., А. Шультен утверждает, что в основе его сведений об Атлантике лежит древний перипл VI века (Schulten 2006, 102).

Пиндар в «Немейских песнях» также упоминает о чудовищах моря и о мелководье за Столбами (Pind., Nem. 3.23–26).

Платон, скорее всего, был знаком с творчеством Пиндара. По крайней мере, они оба были близки орфической традиции.

Наконец, Аристотель в «Метеорологике» сообщает: «За Столбами море мелко из-за ила, но, в то же время, спокойно» (Arist. Meteorol. 354a). Его ученик Феофраст в «Исследовании о растениях» говорит, что в Атлантике встречаются водоросли удивительной величины (Theoph., Hist. Plant., IV.6.4).

Этот экскурс призван показать, что сведения о море за Столбами довольно однотипны, и Платон вполне мог их использовать.

В литературе встречаются упоминания о горе Атлас и ее обитателях — атлантах. Саму гору считали титаном Атлантом, окаменевшим после того, как Персей показал ему голову Горгоны (Ovid. Metamorph. IV, 630–661). Об Атласских горах античный мир узнал из путешествий финикийцев, а затем из перипла Ганнона, карфагенского путешественника V в. до н. э., который предпринял плавание вдоль западного берега Африки.

Геродот приводит по поводу горы и ее обитателей любопытные сведения: «Местные жители называют ее столпом неба, и от имени этойто горы они и получили свое название. И действительно, их зовут атлантами. Рассказывают [о них], будто они не едят никаких живых существ и не видят снов» (Herod. IV, 184–185).

Об атлантиях сообщает Диодор в связи с рассказом о неких ливийских амазонках, уничтоживших Керну — город атлантиев (Diod. III.54.4). Живет этот народ на краю океана, земля их плодородна, а сами атлантии отличаются почтением к людям и богам. Они даже говорят, что боги рождены среди них (III, 56. 1–2).

Итак, у Геркулесовых Столбов находится Атлант, давший название морю. Там же обитают некие атлантии. Так как еще Платон, стремившийся к правдоподобию в своих мифах, мог назвать свой остров? Вероятно, могло сыграть свою роль и название труда Гелланика Лесбосского — Атлантида (Немировский 1978, 218). Это сочинение было собранием мифов об обитателях Крита, потомках Атланта.

Что касается эпизода гибели Атлантиды и Афин, он мог быть связан с гипотезами об изменениях воды и суши. Геродот пишет, что такие события имеют место быть: в локальных случаях суша может подниматься из воды и опускаться в нее (II, 4–15).

О подобных процессах говорят так же Страбон (I, 3, 4) и Аристотель (Meteorol. 352a). Исчезновение Атлантиды представлялось событием хоть и невероятным, но не настолько, чтобы можно было предположить, будто бы это совсем невозможно.

Теория изменения воды и суши вписывается в платоновскую концепцию периодических катастроф, связанную с мировыми циклами. Когда приходит время, бог отпускает кормило и предоставляет мир самому себе. Постепенно Космос начинает отходить от божественных установлений, и воцаряется древний беспорядок. Тогда Кормчий снова берет кормило в свои руки, обустривая мир заново (Polit. 272e–273c). У Платона можно встретить несколько сюжетов на эту тему (Legg. 677a, 679d). «Уже были и еще будут многократные и различные случаи гибели людей, и притом самые страшные — из-за огня и воды, а другие, менее значительные, — из-за тысяч других бедствий» (Tim. 22c). Собственно, это еще одна канва, в которой подается история Атлантиды. Этот миф ярко иллюстрирует идею о смене циклов, которые заканчиваются катастрофами. В целом, структура космического периода у Платона довольно четкая. Е. Г. Рабинович подробно описывает платоновскую космогоническую парадигму, соотнося мифологические этапы космогонии с историческими событиями и показывая, как именно обыгрывает эти стадии Платон в предании об Атлантиде (Рабинович 1983).

Возможно, что некие реальные события навели Платона на мысль о периодической гибели людей от малых и больших бедствий. Отчасти прообразом Атлантиды могла быть Гелика, город в Пелопоннесе, ушедший под воду в результате землетрясения в 373 г. (Taylor 1928; Frutiger 1930; Панченко 1990). Событие это было знаменательным, о нем писал Страбон, Аристотель, Диодор Сицилийский, Эратосфен, Овидий

и Павсаний. И, главное, Платон был современником этого события. Диоген Лаэртский добавляет любопытную деталь: при волнении моря после землетрясения у берегов Ахайи погибли спартанские корабли. На одном из них находился Поллид, который в свое время продал Платона в рабство по приказу Дионисия Старшего (D. L. III.20). Интересно, что в Гелике существовал культ Посейдона, а разрушение города связывали с божественной карой. Причем, землетрясение произошло ночью, а днем волна затопила город. И у Платона читаем: «За одни ужасные сутки вся ваша воинская сила была поглощена разверзнувшейся землей; равным образом и Атлантида исчезла, погрузившись в пучину» (Tim. 25d).

Не стоит забывать и о вулкане на Санторине, извержение которого в середине II тыс. до н. э. привело к гибели эгейских городов и поселений на самом Санторине, Крите и побережье Средиземного моря.

В Критии Платон пишет, что потоп, погубивший Атлантиду, был третьим по счету перед Девкалионовым (Crit. 112a). В традиции мы находим три великих потопа: первый — при Огиге, через 260 лет после него — вышеупомянутый Девкалионов потоп и, наконец, потоп при царе Дардане. Затопить Атлантиду боги решили на совете, собственно, на этом эпизоде совета диалог и обрывается. Платон не успел дописать или же вовсе не планировал продолжать историю в «Критии», поскольку конец легенды известен из «Тимея». В целом, эпизод с потопом и советом богов, на котором выносятся судьбоносное решение, широко распространен в литературной традиции, особенно в месопотамском эпосе: в шумеро-аккадской мифологии — это сказание о Зиусудре, в аккадской — поэма об Атрахасисе, эпос о Гильгамеше — сказание о Утнапишти-ме, рассказ Бероса и пр.

Итак, история в Критии начинается с раздела земли между богами, Атлантида досталась в удел Посейдону. Мирный раздел земли в духе справедливости — еще одна переработка традиции в платоновскую мифологию. Причем, речь идет и о легендарном споре и постоянном соперничестве Посейдона и Афины. Именно эти два персонажа, не поделившие Афин-

скую землю в традиционной мифологии, возглавляют два враждебных государства.

В центре острова находилась гора, на которой жили двое первых атлантов — Евенор и его жена Левкиппа. Любопытно, что о Евеноре говорится, будто он был рожден самой землей. Мотив автохтонности, рождения из земли, чрезвычайно важен для Платона. Он не раз называет автохтонами афинян, и, в целом, это элемент классической традиции. Первые афинские цари были автохтонами: Кекроп — сын Геи, основатель акрополя, (Nonn., Dion., XLI, 58; Apollodor., III, 14); царь Кранай, афинян даже называли «сыновьями Краная» (Aeschyl., Eumenides, 1011); Эрихтоний, рожденный Геей от семени Гефеста, воспитанный Афиной Палладой (Nonn., Dion., XLI, 62; Apollodor., III, 14). Кстати, миф о рождении Эрихтония Платон упоминает в «Тимее» (Tim. 23d). Более того, Кекроп и Эрихтоний в «Критии» становятся участниками войны с атлантами (Crit. 110a).

Платон подчеркивает чистокровность афинян, намекая, что основатели других городов, такие как Кадм, Пелоп, Египет и Данай, хоть и имели божественное происхождение, но автохтонами не являлись (Menek. 245d). «Рожденными землей» афинян называют так же в «Софисте» (247c). В «Политике» Платон ссылается на сказание о том, что земля сама породила человечество. Это тоже отсылка к традиции, по крайней мере, упоминание об этом мы находим у Гесиода в «Теогонии» (Theog., 182–187). Наконец, афиняне из мифа об Атлантиде тоже сотворены из земли. С их судьбой, как и в традиции, связаны Гея, Гефест и Афина. Даже образ Пра-Афин из «Критии» символически связан с землей на протяжении всего рассказа.

Дочь Евенора и Левкиппы — Клейто — родила от Посейдона пять пар близнецов, ставших царями государства. Посейдон сам обустроивает остров, холм, на котором жила его возлюбленная, огораживается каналами и всячески обустроивается, из земли источаются два источника. Бог делит землю на десять частей по числу сыновей, а затем распределяет эти участки между ними. Посейдон дарует царям законы и как бы исчезает из легенды, подобно тому, как Кормчий в «Поли-

тике» устраняется от дела рук своих. И какое-то время, пока сохраняются заветы, его детище процветает.

В описаниях Атлантиды угадываются и современные Платону государства, и рассказы древности, почерпанные из мифов и литературы. Так, ее часто сравнивают с гомеровской Схерией. И действительно, Схерия, как и Атлантида — полис моряков, царь Алкиной — внук Посейдона. Этому богу, как и в метрополии атлантов, посвящен храм, единственный на острове (Hom. Od. VII, 266). Здесь так же упоминаются два источника воды (VII, 129–132). С пиром у феаков связан один любопытный эпизод. Евриал, обращаясь к Одиссею, выказывает пренебрежительное отношение к морской торговле и всякого рода «барышам» (VIII, 158–164). То же отношение можно проследить и в диалогах: Платон выступает не только противником торговли, но и мореплавания вообще, не принимая, например, морскую часть греко-персидских войн (Legg. IV, 707 b-c).

Если говорить об исторических прототипах, в Атлантиде явно прослеживаются черты восточных городов, сюда влились геродотовские описания Экбатаны и Вавилона (Herod. I, 98, 178). П. Фридлендер даже утверждает, что платоновский образ целиком восточного происхождения, а война атлантов и афинян — отражение греко-персидских войн (Friedlander 1969, 384). В определенной степени исследователь прав, мощь Атлантиды сравнима с персидской. Да и в описаниях архитектуры Платон подчеркивает, что в облике храма Посейдона было что-то варварское. Так же в рассказе об устройстве метрополии можно узнать описания гаваней Карфагена, которые много позже даст Аппиан в «Римской истории» (VIII, 1, 96) (Пучков 2006, 117).

Тем не менее, нам кажется, что не следует преувеличивать значение восточных черт в образе Атлантиды, ведь на нее повлияли и впечатления Платона от Сиракуз, которые он посетил, как минимум, дважды, а то и трижды, и, самое главное, от современных ему Афин. Захватнические цели последних отражают империалистические стремления атлантов, а сама история напоминает о Сицилийской экспедиции 415–413 гг.

Возможно, Платон использовал что-то из трудов Гиппократа, описавшего наилучшее расположение для города относительно топографии в трактате «О воздухах, водах и местностях» (De aere, 3–6). По крайней мере, Платон несколько раз упоминает знаменитого врача (Prot. 311b; Phaed. 270c).

Атлантида изображена огромной по размерам, войско ее несметно. Вряд ли философ мог создать ее иной. История о великом прошлом Афин должна была стать поистине грандиозна. А значит, враг идеального полиса должен быть силен, его владения обширными, его военная мощь несокрушимой. Потому описание могущества державы несколько гиперболичны — несметное войско гигантской державы обрушивается на Афины, но им удается выстоять и повергнуть противника. Эффект был бы не таким впечатляющим, если бы атланты оказывались, например, слабее персов.

Однако Атлантида не сразу стала агрессором, долгое время цари блюли законы, и «пока они так рассуждали, а божественная природа сохраняла в них свою силу, все их достоинство, нами описанное, возрастало» (Crit. 121a). Правда, о каких законах идет речь, остается неизвестным. Ранее в «Государстве» Платон подчеркивал, что законы должны регламентировать только вопросы культа. Большого не нужно, ибо правители — философы действуют сообразно пониманию блага. В «Политике» прямо говорится, что закостенелая система законодательства только мешает правителю. И цари атлантов придерживались известной добродетели, их государству необходима была определенная регламентация, ведь даже первые правители Атлантиды не представлялись идеальными, хотя законы строго блюли. А ведь, по мнению Платона, царское правление при соблюдении законов является лучшим государственным строем (Polit. 302 e).

В «Критии» приводится описание загадочного обряда, которые цари творят, собираясь то на пятый, то на шестой год. Речь идет о жертвоприношении быка, что являет собой общую греческую практику, хотя возможно, здесь есть что-то от критских обычаев. Закончив обряды, с наступлением ночи цари начинают творить суд. Этот ночной суд наводит на ассоциации

с Ночным Советом в «Законах», в котором, как известно, тоже десять человек (Legg. XII, 961a-969d) (Панченко 1988, 165).

Наконец, несколько слов о Пра-Афинах. Их получили в надел Гефест и Афина, (Crit. 109c). П. Видаль-Накэ, видит в союзе этих богов воплощение двух классов идеального государства (Видаль-Накэ 2001, 290). Афина и Гефест в качестве пастырей являются как бы первыми правителями-стражами. Афинский акрополь в рассказе гораздо больше, нежели он был на самом деле. Любопытно, что Платон не упоминает о наличии агоры — символа демократии.

Примечательно, что когда мы читаем об Атлантиде, мы встречаем массу чисел, размеров, пропорций, расстояний. В то время, как в описаниях Афин чисел совсем немного. К. Рейнхард считает это частью антитезы: искусственности и схематичности Атлантиды противостоит естественность Афин (Reinhardt 1960, 280–286). Но, как нам кажется, это скорее отражение пифагорейских взглядов Платона. В действительности, у Атлантиды и Афин немало общего. Почва обеих стран исключительно плодородна и изобильна. Также схожа топография метрополий. Стражи живут на акрополе за оградой, идущей по кругу. Так и цари Атлантиды живут во дворце на острове Клейто, окруженном земляными и водными кольцами. Принцип центра, средоточия соблюдается в обоих случаях. На акрополе обитают стражи и правители, во дворце атлантов — цари и самые верные копьеносцы. Вероятно, Платон мог использовать в качестве примера расположение телохранителей в Сиракузской крепости (Фролов 2004, 500). Только что созданная Атлантида была очень похожа на Афины. Центральный остров был изолирован, как изолированы стражи в акрополе. Судоходства еще не существовало, что очень важно, когда мы говорим о Платоне. С момента, когда Атлантида вышла в море, она вступила на путь завоеваний, приведших ее к гибели. Собственно, это касается и современных Платону Афин.

Однако Афины и Атлантида различны в символическом смысле. Афины — воплощение земли, из которой рождаются доблестные граждане. Это сухопутная держава, сторонящаяся

моря. Земля представлена у Платона как нечто неизменное, она не может принять другую форму (Tim. 56d). Соперник Афин является символом воды. Атлантида — остров в океане, вся суша острова изрезана водными каналами, его покровитель Посейдон. Вода — воплощение изменений. И поглощает оба государства то, что их породило (Tim. 25d). Все в Афинах подчинено единству, дихотомия Атлантиды несет в себе внутреннюю борьбу, разрушившую ее. Афины неподвижны, Атлантида динамична, ее история развивается во времени. Вспомним, как Платон отгораживает государство в «Законах» от всякого рода изменений, увековечивая систему. Атлантида, являвшаяся по-своему добродетельным государством, начинает свое перерождение, закончившееся трагической гибелью.

Единство Афин отражается на всем: в городе один источник, вода в котором приятна зимой и летом. Здесь умеренный климат круглый год. Число граждан четко определено и неизменно. Афиняне получали жилье и сохраняли его в неизменном виде на протяжении поколений. В целом, неподвижность, постоянство, замершее время — это характерные черты утопии. Цари же атлантов, принимая в наследство дворец, старались превзойти предшественников в его украшении. Собственно, самих царей пять пар близнецов, они собираются то на пятый, то на шестой год. Да и само государственное устройство представляет собой причудливую смесь из разных типов правлений. Когда Посейдон получает в удел остров, здесь жили два автохтона — мужчина и женщина. Устройство метрополии подвержено двойственности: здесь два источника с горячей и холодной водой, в градостроительстве земляные кольца чередуются с водными. Купальни устанавливают открытые и закрытые, постройки простые и пестрые. Урожай снимают дважды в год.

Такое чередование противоположностей уходит корнями в пифагореизм (Arist. *Metaphys.* A.5, 986a-15). Например, Платон постоянно противопоставляет числа 5 и 6: пять пар близнецов, пять ограждений, пять стадиев — диаметр острова Клейто. И шесть коней статуи Посейдона, шесть тысяч квадратных стадиев — площадь центральной долины.

Цари собираются то на пятый, то на шестой год. Соотношение 5 и 6 — это частный случай оппозиции между нечетным и четным, то есть между хорошим и плохим. *Четность* числа предполагает его разделение на равные части, а *нечетность* числа выражает полную невозможность такого распада (Лосев 2000, 372).

В результате, внутренняя борьба, заложенная в двойственности Атлантиды, вылилась в борьбу внешнюю, держава встала на путь завоеваний. Сначала государство разрушило себя изнутри, когда стало все дальше отходить от божественной природы, а затем было сокрушено силой извне.

Но погибли и праведные Афины. Совершив величайший из подвигов, они вместе со своим знаменитым противником исчезли. Закончился цикл, Кормчий отходит от своего творения, начинается эпоха катастроф. Время Афин и Атлантиды прошло, оба государства исчезают с арены. С той разницей, что блистательная Атлантида потеряла божественную природу и была повержена, а Афины, верные своему строю, уходят победителями, совершив свой самый величайший из подвигов.

Источники

Аполлодор. (1972) Мифологическая библиотека. Л.: Наука.

Аппиан. (1994) Римские войны. СПб.: Алетейя.

Аристотель. (1976) Сочинения в 4 т. М.: Мысль.

Геродот. (1972) История. Л.: Наука.

Гесиод. (2001) Полное собрание текстов. М.: Лабиринт.

Гиппократ. (1936) Избранные книги. М.: Государственное издательство биологической и медицинской литературы.

Гомер. (1967) Илиада. Одиссея. М.: Художественная литература.

Диоген Лаэртский. (1986) О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль.

Диодор Сицилийский. (2000) Историческая библиотека. М.: Лабиринт.

Нонн Панополитанский. (1997) Деяния Диониса. СПб.: Алетейя.

Овидий. (1977) *Метаморфозы*. М: Художественная литература.

Пиндар, *Вакхилид*. (1980) *Оды. Фрагменты*. М.: Наука.

Платон. (1990) *Собрание сочинений в 4 т.* М.: Мысль.

Плутарх. (1994) *Сравнительные жизнеописания в 2 т.* М.: Наука.

Полибий. (2004) *Всеобщая история*. М.: Олма-Пресс Инвест.

Страбон. (1964) *География*. М.: Наука.

Феофраст. (1951) *Исследование о растениях*. Л.: Издательство Академии Наук СССР.

Эсхил. (1989) *Трагедии*. М.: Наука.

Rufus Festus Avienus. (1986) *Periple. Ora maritima*. Barselona: Fundació Bernat Metge.

Литература

Видаль-Накэ П. (2001) *Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире*. М.: Ладомир.

Лосев А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. М.: АСТ.

Немировский А. И. (1978) *Две Атлантиды. Вопросы истории*. № 3, с. 214–220.

Немировский А. И. (2004) *Мифы и легенды народов мира. Т. 1. Мифы Древней Греции*. М.: Мир книги.

Панченко Д. В. (1988) *Мифологическое в платоновском рассказе об Атлантиде. Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции «Випперовские чтения — 1985», выпуск 18, ч. 1, с. 164–172.*

Панченко Д. В. (1990) *Платон и Атлантида*. Л.: Наука.

Пучков А. А. (2006) *Очерки о древних и раннесредневековых городах. К поэтике античной архитектуры*. Киев: Музична Україна.

Рабинович Е. Г. (1983) *Атлантида: (контексты платоновского мифа). Текст: семантика и структура*. М.: Академия наук СССР, Институт славяноведения и балканистики, с. 67–84.

Фролов Э. Д. (2004) *Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли*. СПб.: Санкт-Петербургский университет.

Friedlander P. (1964) *Platon. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Berlin: De Gruyter.

Friedlander P. (1969) *Plato the Dialogues Second and Third Periods*. London: Routledge and Kegan Paul.

Frutiger P. (1930) *Les Mythes de Platon*. Paris: Librairie Felix Alcan.

Hirsch W. (1971) *Platons Weg zum Mythos*. Berlin: De Gruyter.

Naddaf G. (1994) The Atlantis Myth: An Introduction to Plato's Later Philosophy of History. Phoenix. Vol. 48, No. 3. Classical Association of Canada. pp. 189–209.

Reinhardt K. (1960) *Vermächtnis der Antike: gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schulten A. (2006) *Tartessos: Contribución a la Historia más antigua de Occidente*. Sevilla: Editorial Renacimiento.

Sciullo Nick J. (2009) Atlantean prose and the search for democracy. *The Crit: A Critical Legal Studies Journal*. Vol. 2, pp. 130–153.

Siglind Bruhn. (2005) *The Musical Order of the World: Kepler, Hesse, Hindemith*. NY.: Pendragon Press.

Taylor A. E. (1928) *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press.

Von Franz, M.-L. (1974) *Number and Time: Reflections Leading Towards a Unification of Psychology and Physics*. London: Rider & Company.

Welliver W. (1977) *Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus-Critias*. Leiden: E. J. Brill

Wilamowitz-Moellendorf, U. von. (1959) *Platon. Sein Leben und seine Werke*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.

ВИНОГРАДОВ ДМИТРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ, Институт философии человека, РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), аспирант

ОБ ИСТОКЕ И ИТОГЕ РАЦИОНАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

Статья посвящена генезису понятия рациональной теологии в классических философских учениях Платона, Аристотеля и Прокла, в средневековом номинализме и реализме, а также в эмпиризме и метафизике Нового времени. В статье показывается, что рациональная теология стала достоянием истории благодаря «Критике чистого разума» Канта и «Феноменологии духа» Гегеля.

Ключевые слова: диалектика идеи, энтелехия, рациональная теология, метафизика, немецкая классическая философия

DMITRY VINOGRADOV, Herzen University (St. Petersburg, Russia), Postgraduate

ABOUT ORIGIN AND RESULT OF RATIONAL THEOLOGY

The article is devoted to the genesis of the concept of rational theology in the classical philosophical teachings of Plato, Aristotle, and Proclus, in medieval nominalism and realism, as well as in empiricism and metaphysics of Modern age. The article shows that rational theology became the property of history thanks to Kant's "Critique of Pure Reason" and Hegel's "Phenomenology of Spirit."

Keywords: dialectics of ideas, entelechy, rational theology, metaphysics, German classical philosophy

Дискуссии о теологии и ее научном статусе не утихают в нашем академическом сообществе с 2015 года, когда была защищена первая диссертация по этой специальности. Не вызывает сомнений, что решить вопрос о названной дисциплине, не исследовав ее исторические истоки, невозможно. Кроме того, чтобы установить место всякого (в том числе теологического) знания в системе наук, необходимо определить его предмет и метод. Эти

*Видеозапись
доклада:*



требования побуждают обратиться к истории формирования самого научного знания, в ходе которой все его дисциплины формировались с их предметной и методической стороны.

Можно выделить два существующих сегодня подхода к научному наследию прошлого: *исторический*, или *эмпирический*, и *философский*, или *теоретический*. Для первого предмет ограничен явлениями научного знания, т. е. исторически выступившими философскими учениями и научными концепциями, чьи авторы придерживались своих особенных позиций, связь между которыми представляет собой лишь смену этих учений и концепций. При таком подходе к истории познания бессмысленно говорить о его развитии, поскольку его результат ни в один момент времени не является окончательным и знать, к какой абсолютной конечной цели идет исторический процесс, невозможно.¹ Философский же подход, изначально озадаченный понятием развития, не останавливается на феноменальной стороне знания, а обнаруживает единую сущность и основу его истории — всеобщее отношение мышления и бытия. С этой точки зрения, только этот предмет действительно развивается в истории классической философии от Парменида до Гегеля включительно, а каждое учение становится ступенью в процессе возникновения логического метода познания этого предмета.² Теоретический подход свободен от догматизма и скептицизма как крайних следствий исторического подхода, так как авторы, следующие ему, исходят не из эмпирически

¹ Примером подобного подхода в целом может служить «История западной философии» Б. Рассела, которому философское познание представляется смешением эмпирической науки и религии (Рассел 2016, 10), а применительно к исследованию античной эпохи авторы, разделяющие исторический подход, как правило, сосредотачивают свое внимание на своеобразии философских учений (М. Канто-Спербер 2006, 12).

² В нашем отечестве разработкой собственно философского, или теоретического подхода к истории философии занимались М. А. Лифшиц, Э. В. Ильенков и Е. С. Линьков. Каждый из них по-своему развивал достижения классического немецкого идеализма в этой области.

данных, а потому всегда неполных и не всегда достоверных результатов истории познания, но из ее истинного, необходимого начала, тождественного абсолютному логическому результату исторического развития самой философии. Разделяя именно этот подход к истории философии, очертим генезис понятия рациональной теологии в истории классической философской мысли и на основе проведенного анализа зафиксируем статус научности этой дисциплины с философской точки зрения.

Строго говоря, несмотря на указания Аристотеля, записавшего в теологи даже мифотворцев Гомера и Гесиода (Аристотель 2002, с. 387), о теологии как области познания, очищенной от произвольных фантазий, можно говорить, начиная только с учения Платона, создателя диалектического метода, который впервые позволил определить всеобщий предмет философского познания — *идею* — не как абстрактную сущность, противоположную эмпирическому многообразию, но как включающую его в себя в определении своего иного. В отличие от субъективной диалектики софистов, стихийно и произвольно соотносивших роды и виды, погружая само их соотношение в дурную бесконечность, диалектический метод Платона выражает природу понятия. Она заключает в себе *беспредельное* (ἄπειρον) как всеобщую относительность множества возможностей и его *предел* (πέρας), полагающий форму и границы, постоянно стягивая предел и беспредельное воедино. Так как оба они не существуют в отдельности друг от друга, то необходимой мерой их реального смешения выступает вид как сущность этих противоположностей. Такое конкретное, различное триединство, постоянно пребывая в напряжении противоречия, реализует собой всеобщую идею блага в каждом особенном и единичном предмете в меру возможности последних. Ход познания идеи Платон разъясняет в диалоге «Филеб»: «Древние, которые были лучше нас и обитали ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, будто бы всё как вечно изрекающееся на деле есть сущее из единства и из множества и обладает в себе сросшимися воедино пределом и беспредельностью. Если таково вечное происхождение космоса, то надлежит искать и найти (конечно, мысля) одну идею обо

всем. Когда же мы ее уловим, нужно смотреть, нет ли после одной двух, а может быть трех идей или какого иного числа, и затем с каждым из таких единых вновь проделывать тоже самое до тех пор, пока не будет понято, что есть первоначальное единство не только как единое, и многое, и беспредельное, но и как количественно определенное. Беспредельную идею следует отнести ко множеству лишь после того, как будет рассмотрено всё ее число, заключенное между некоторым беспредельным и некоторым одним; только тогда каждое единое как всё можно с радостью отпустить в беспредельное»³ (Платон 1994, 13).

Мифологическая форма изложения Платоном философского содержания породила представление о дуализме идей и вещей. С целью отстоять единство предмета и метода диалектики философ вынужден был в диалоге «Парменид» продемонстрировать диалектическое исследование истины, которое начинается с единой сущности чего-либо, а завершается сущностью самого единого. «Если кто примется показывать тождество единого и многого в этих камнях, бревнах и ином подобном, то мы скажем, что он нам приводит примеры многого и единого, а не единое множество и многое единство, и нет ничего удивительного в его словах, но лишь то, с чем все мы могли бы согласиться. Если же кто-то сначала определит границу самих по себе видов, таких, как подобие и неподобие, множество и единство, покой и движение, и других в этом роде, а затем докажет, что они могут смешиваться между собой и отделяться, тогда я буду приятно изумлен» (Платон 1993, 349) — объясняет Платон задачу философского исследования. Систематически изложить методическое движение мысли Платона отчасти удалось Аристотелю, очистившему диалектику идеи от существенного, по словам Аристотеля, недостатка — метафорического выражения «причастности» (μέθεξις) (Аристотель 2002, 49), так как именно он послужил поводом для дуалистических трактовок платоновского учения уже в стенах Академии. С точки зрения первой философии

³ Все цитаты из античных произведений приводятся в переводе автора статьи с изданий, указанных в списке литературы.

Аристотеля, завершающей диалектику особенных определений в единой сущности, мыслимая идея — не модель, и даже не парадигма, как у Платона, а само мышление, сущее в себе и для себя. Аргументируя бытие первой сущности, философ указывает, что если все сущности преходящи, то всё преходяще, подвержено возникновению и уничтожению, однако движение и присущее ему время есть всегда, так как последнее, по определению Аристотеля, есть *до и после*. Следовательно, не было такого времени, когда времени не было, и ничто не двигалось, а есть то, что не может не действовать, т. е. быть действительным не в возможности, но в безусловной, действительной уже в своей возможности действительности (Аристотель 2002, 386). Таким образом, в мышлении, мыслящем мышление, каково оно само по себе, Аристотель обнаруживает не субъективную рефлексию, а безусловное единство мышления и бытия — энтелехию, неподвижно движущую всё иное. Поэтому занятое этим всеобщим предметом познание Аристотель образно называл *теологией*, т. е. познанием логики самого бога.

Неразработанность формы самосознания в эпоху расцвета античной философии привела к тому, что достигнутый ею логически разумный результат философского познания распался в эллинистических учениях на догматизм стоиков и эпикурейцев и скептицизм последователей Пиррона. Все старания неоплатоников сохранить этот результат, демонстрируя диалектическое мышление людям лишь изустно, запрещая любую запись, были тщетны. Нарушение этого предписания Плотином по просьбе учеников и дальнейшая экзегеза диалогов Платона привела к метафизическому закреплению трехчастного идейного движения в виде неподвижных ипостасей Единого, к которым апофатически восходит рассудок. «Стало быть, вот какое краткое определение можно дать истинной идее: она есть бестелесная причина, обособленная от участвующего в ней, оказывающаяся неподвижной сущностью и одним истинным образцом, — писал Прокл, последний из великих древних философов, — она есть мыслимое для душ в своих изображениях; она мыслит положенное ей для себя причинённым» (Прокл 2006, 326). Идея присутствует в нас как единство,

вызывая в душах «родовую муку» (Прокл 2006, 676), разрешение которой возможно через участие в процессе всеобщего самопознания. «И прежде чувств, и прежде единой жизни есть душевное единство, которое говорит: «я чувствую», «я рассуждаю», «я стремлюсь», «я хочу», и следует за действительностью всего и содействует ей, ибо в противном случае мы не могли бы познавать всё и обнаруживать различия, поскольку не было бы никакого единого, познающего всё и неделимо в нас пребывающего, которое бы в общем чувстве предшествовало мнению, вожделению и воле, знало бы их и неделимо изрекало, говоря в каждом: «я» и «действую»», — пишет Прокл (Прокл 2006, 352). Изначальное единство души есть источник всех представлений о видах и достоверное начало их познания, благодаря которому мыслящие души способны вернуться к себе. Поэтому философ полагает, что «вся наша жизнь есть упражнение в теории; именно в эту гавань мы стремимся, странствуя через диалектику» (Прокл 2006, 418–419).

Чуть ли не дословно следуя Платону, Прокл приступает к рассмотрению диалектики всеобщей идеи с её крайних противоположностей: «Действительно, началами видов, как и всех сущих, в более всего исконном смысле слова оказываются предел и беспредельное. Монаду каждого отдельно сущего полагает предел, а их множество — беспредельное» (Прокл 2006, 330). Всеобщая идея беспредельна, но будучи всеобщей, она не может быть только неопределенной, поэтому выступает в виде своих особенных определений — причин (αιτίες) вечно сущего. В этом самоопределении идея остается себе тождественной, различие возникает только в *способе* ее мышления, ведь «мнение воспринимает предметы своего познания вовсе не так, как ум, ибо последний изучает их причины, а первое — лишь то, что они существуют» (Прокл 2006, 351) — отмечает философ. Поэтому бытие, тождественное мышлению, не только содержит в себе все возможные различия, но и полагает их. Прокл пишет: «Подобно тому, как единое причина всего, отрицание — причина утверждений» (Прокл 2006, 479).

Порядку этих отрицательных утверждений посвящена «Теология Платона», называющая их *триадами*. «Итак, нам

следует понимать отрицание как утверждение обособленного перводвигателя, внеположного всему в неизреченной сверхмерной простоте, — полагает философ. — И, наоборот, богу нельзя приписать этих отрицаний, ибо в противном случае не было бы никакого их логоса, и не было бы также никакого отрицания» (Прокл 2001, 145). Прокл не ограничивается в постижении единого апофатическим методом Плотина и требует отрицания самого отрицания, так как «логос неизреченного кружится безостановочно вокруг самого себя и борется с самим собою» (Прокл 2001, 146). Первая триада есть предел всего сущего, его высшая граница, беспредельная по количеству своих определений, заключенных в простом единстве мыслимой сущности (Прокл 2001, 186). Это совершенное бытие — причина последующих триад. Благодаря ему беспредельное становится *возможностью* (δύναμις), переставая быть абстрактной противоположностью предела, а их единство заключается в *жизни* (ζωή). В этом пункте философ расходится с Платином, полагавшим ум сразу вслед за единым бытием. Для Прокла выхождение единства из себя остается лишь откровением истины — потенцией ума, поэтому вторая триада есть живая сущность, различенная на мыслимую и мыслящую. Только последняя триада есть ум (νοῦς). Он опосредует многообразие живого и обращен к истинному началу — тождеству бытия и мышления, что делает его совершенно мыслящим. Прокл настаивает, что каждая триада содержит в себе остальные, и все они приведены к единству. Он пишет: «Так как первая триада есть всё, но остается мыслимой, непосредственно исходя из единого и оставаясь в пределе, то вторая триада есть всё, но она — живая и, говоря по-философски, беспредельна по видам, точно также и третья триада произошла через своеобразное смешение (μικτοῦ). Предел обосновывает первое триединство, беспредельное — второе триединство, а смешение — третье» (Прокл 2001, 188). Единое, таким образом, не только распадается на собственные моменты, но и возвращается к себе через них. В дальнейшем изложении философ называет эти триады «соразмерным, истинным и прекрасным» (Прокл 2001, 189).

Триединство, понятое как процесс развития всеобщей идеи, позволило Проклу логически развернуть и выразить сущность христианского представления, исторически впитавшего в себя все возможные религиозные воззрения от монотеистического неведомого бога-творца до языческого пантеона мифологических божеств. Прокл не случайно сравнивает исследование истинного бытия с «испытанием веры» (Прокл 2003, 367). Действительно, мыслимые виды доступны мышлению лишь благодаря наличию единства в самих мыслящих, которое требует от последних собственного развития. Поэтому веры в единого бога для философии недостаточно, философия требует понимания всеобщего предмета религии: «Следовательно, вот каково наше внутреннее понимание единства, при котором мы распространяем на всё представление о едином в нас; такое единство в нашем внутреннем понимании мы и называем единым. Значит, мы, по сути, даем наименование не единому самому по себе, а единому в нас» (Прокл 2006, 674).

Именно отношение веры и знания станет основной проблемой средневекового философствования, рассудочно противопоставившего друг другу эти моменты мышления. Таким образом, всеобщее единство бытия и мышления, открытое в классических античных учениях, было принято Новым временем на веру, т. е. как данность, которую остается лишь *доказать*. Эту задачу поставили перед собой реалистические учения Средних веков, начиная с Ансельма Кентерберийского, которому принадлежит первая формулировка онтологического доказательства, а продолжили метафизики Нового времени от Декарта до Лейбница. В учениях последних теология приняла рациональный вид, обнажив тем самым свою догматическую основу, не выдержавшую скептических нападок метафизического эмпиризма в лице Юма, провозгласившего всякую связь явлений лишь субъективной привычкой.

Итоги рациональной теологии были подведены Кантом. В «Критике чистого разума» он опроверг любые попытки рассудочного доказательства бытия бога, поскольку в таком доказательстве мышление и бытие различены и присутствуют лишь в явлениях. Кант выделяет три главных способа

доказательства бытия бога: *онтологическое, космологическое и физикотеологическое*. Первое, согласно кёнигсбергскому мыслителю, неправомерно переходит от относительных предикатов к абсолютному субъекту. «Если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами и говорю: Бог есть или есть Бог, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как *предмет* в отношении к моему *понятию*» (Кант 1994, 452). Остальные два доказательства сводятся к онтологическому с той лишь разницей, что космологическое исходит из данной заранее безусловной необходимости первой сущности, а физикотеологическое — из наличного в опыте порядка. При этом каждое стремится взойти к высшей реальности, тождественной понятию, что для рассудка, согласно его основоположениям, сформулированным в трансцендентальной аналитике, принципиально невозможно. Анализ трансцендентального идеала вынуждает Канта признать невозможность рациональной теологии как науки и оставить ей только трансцендентальную, т. е. критическую, форму. Философ оправдывает негативность этой теологии тем, что возлагает на нее серьезную практическую задачу — удалить из понятия всереальной сущности все заблуждения, представленные *антропоморфизмом, деизмом и атеизмом*, ведь из демонстрации невозможности заключения от понятия к его реальности следует и невозможность противоположного. Однако Кант не обращает внимания на теоретическое значение выделенных им способов определения идеала, демонстрирующих логику восхождения рассудка от особенных связей, данных в опыте, до признания необходимости первой сущности и ее наличного бытия. Таким образом, в учении Канта непосредственное единство мышления и бытия в мышлении древних философов, расколовшееся в учениях великих мыслителей Нового времени, пришло к своей полной опосредованности — к противоположности. Дальнейшее определение этого единства обнаруживается им в тройном взаимоотношении категорий как тезиса, антитезиса и синтеза, т. е. априорных функций рассудка, в которых он мыслит себя, но не познаёт.

Поэтому разум как всеобщий принцип рассудка для Канта остается предметом веры, а познание должно довольствоваться особенным и единичным знанием в сфере феноменов.

Преодолеть этот дуализм веры и знания, установленный отцом трансцендентальной философии, удалось И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллингу и Г. В. Ф. Гегелю. Все они в качестве предпосылки своих философских занятий имели профессиональное теологическое образование. Гегель осознал необходимость феноменологического введения в философское познание, стихийно проделанного рефлексией Канта, но не вышедшего у последнего за рамки основоположения о пустоте категорий, противоположных чувственности, лишенных содержания последней. Учение Канта уже ранний Гегель называет «формальным идеализмом», и дает следующую оценку его достижениям: «Если рассудок должен быть рассмотрен для себя, как абстракция форм в ее троичности, то безразлично, рассматривать ли его как рассудок сознания или также и как рассудок природы, как форму сознательной или бессознательной интеллигенции, так что рассудок, как в Я он мыслим интеллектуализованным, в природе также мыслим реализованным. Если бы рассудок вообще был в себе, в природе, как вне разумного познания в себе и для себя разумный мир, он имел бы столько же реальности, что и рассудок, вне природы мыслящий себя в форме интеллектуальности; опыт субъективно, как сознательное, равно настолько же, насколько и опыт объективно, — бессознательная система множественности и связи мира. Но мир не потому ничто в себе, что лишь сознательный рассудок дает ему его формы, а потому, что он — природа, т. е. возвышается над конечностью и рассудком; и точно так же сознательный рассудок не потому ничто в себе, что он — человеческий рассудок, но потому, что он — вообще рассудок, т. е. в нем есть абсолютное бытие противоположности» (Гегель 2020, 182–183).

Тем самым Гегель возвращает диалектике, открытой Платоном, задачу очищения сознания духовного субъекта, и отличает ее от спекулятивного познания идеи в ее собственных логических определениях. Отношение веры и знания,

понятое Гегелем диалектически, выступает в единстве *сознания* (das Bewusstsein), которое верит в бытие разума и, таким образом, непосредственно знает о нем, но в опыте это единство преломляется в субъективной рефлексии, знающей себя только в конечном и опосредованном, а не как абсолютное. Поэтому разумному мышлению необходимо удостоверить себя теоретически и практически, чтобы стать *духом* — тем, для чего ничего иного нет, а потому способным постигнуть *понятие опыта*, с которого и начинается логика самого понятия. «Из этого основания следует сказать, что нельзя *знать* ничего, чего нет в *опыте*, или, как иначе выражают то же самое, что не есть налицо — как *чувствуемая истина, как внутренне данное откровением* вечное, как святое, в которое *верят*, или какие бы выражения еще не употреблялись. Ибо опыт есть как раз то, что содержание — а оно есть дух — есть *в себе*, субстанция и, следовательно, *предмет сознания*. Но эта субстанция, которая есть дух, есть становление его тем, что он *в себе* есть; а только как это себе в себя рефлектирующее становление есть он в себе поистине *дух*. Он есть в себе движение, которое есть познание, — превращение указанного *в-себе* в *для-себя, субстанции в субъект*, предмета *сознания* в предмет *самосознания, т. е.* в столь же снятый предмет, или в *понятие*, — формулирует Гегель итог своей «Феноменологии духа». — Это движение есть в себя возвращающийся круг, который предполагает свое начало, а достигает его лишь в конце» (Гегель 1999, 429–430).

Этот итог, в свою очередь, становится концом опыта сознания, включающего, наряду с другими духовными феноменами, историю философии вместе с рациональной теологией, и началом чисто логического развития философии в его «Науке логики».

Литература

1. Аристотель (2002) *Метафизика*. СПб.: Алетейя.
2. Гегель, Г. В. Ф. (2020) *Вера и знание*. СПб.: Умозрение.
3. Гегель, Г. В. Ф. (1999) *Феноменология духа*. СПб.: Наука.

4. Кант, И. (1994) Критика чистого разума. *Собрание сочинений в 8-ми томах*, т. 3, М.: Чоро, с. 8–678.
5. Платон (1993) Парменид. *Собрание сочинений в 4-х томах*, т. 2, с. 346–412.
6. Платон (1993) Филеб. *Собрание сочинений в 4-х томах*, т. 3, с. 7–80.
7. Рассел Б. (2016) *История западной философии*; М.: АСТ.
8. Канто-Спербер, М., Барнз, Дж., Бриссон, Дж., Брюн-сви, Ж., Властос, Г. (2006) *История греческой философии*. М.: Греко-латинский кабинет.
9. Прокл (2006) *Комментарий к «Пармениду» Платона*. СПб.: Миръ.
10. Прокл (2001) *Платоновская теология*. СПб.: РХГИ.
11. Burnet J. (ed.) (1903) *Plato. Platonis Opera*. Oxford: University Press. [Online]. Available at: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=plato> (accessed 30.07.2021). (In Greek)
12. Cousin V. (ed.). *Proclus. In Platonis Parmenidem / Procli philosophi Platonici opera inedita, ed., pars tertia*. Paris, 1864, 617–1244. [Online]. Available at: https://web.archive.org/web/20071006090832/http://www.lotophages.org/proclus/in_parm/pg.pl?617-618 (accessed 30.07.2021). (In Greek)
13. Ross W. D. (ed.). (1924) Aristotle. *Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press. [Online]. Available at: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=aristotle> (accessed 30.07.2021). (In Greek)
14. Saffrey D., Westerink L. G. (eds.) (1998) *Proclus. Théologie platonicienne*. Vol. 1–6. Paris. (In Greek)

ПОГОНЯЙЛО АЛЕКСАНДР ГРИГОРЬЕВИЧ, доктор философских наук, профессор; Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия), профессор

ПАВЛОВО «УСТАНОВЛЕНИЕ» И *ADVERSUS IUDAEOS* В ЗАПАДНОЙ ПАТРИСТИКЕ*

Очевидность догматических расхождений между иудаизмом и христианством скрывает собой то вовсе не очевидное обстоятельство, что богословская догматика как сумма вероопределений вторична по отношению к первоначальному культу и его заповедям. В случае христианства, богооткровенной религии, возникшей в лоне другой богооткровенной религии, разрыв с иудаизмом — *conditio sine qua non*, но совершается он как частичная нейтрализация вменяемой каждому обречанному еврею религиозной нормы. Отсюда ключевое значение т. н. «антиохийского эпизода» в формировании новой религии.

Ключевые слова: созерцание, установление, религия, богословие, философия, сущность, дискурс, откровение, завет, орос, закон

ALEXANDER POGONIAILO, DSc in Philosophy,
Professor; St Petersburg State University (Saint
Petersburg, Russia), Professor

ST PAUL'S *ESTABLISHMENT* AND *ADVERSUS IUDAEOS* IN OCCIDENTAL PATRISTICS**

The obvious dogmatic divergence between Judaism and Christianity conceals a circumstance, which is far from obvious, that dogmatic theology as a sum of creeds is secondary to the original cult and its commandments. In the case of Christianity, a revealed religion that arose from within the bosom of another revealed religion, the break with Judaism is a *conditio sine qua non*, but it occurs as a partial

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44058.

** The research was funded by the Russian Foundation for Basic Research, project No 21-011-44058.

neutralization of the religious norm, imposed on every circumcised Jew. Hence the central importance of the so-called Incident at Antioch in the shaping of a new religion.

Keywords: contemplation, establishment, religion, theology, philosophy, substance, discourse, revelation, testament, oros, law

Смысловые нити от «антиохийского эпизода», случившегося около 50 года, тянутся в далекое будущее — вплоть до строительства в городе св. Петра на Неве крепости и собора, посвященного обоим святым — Петру и Павлу, если не в прямом соответствии с рекомендациями Тридентских отцов (вряд ли о них помнили), постановивших не противопоставлять апостолов друг другу (как известно, Павел был знаменем Реформации), то все же в духе этих постановлений, которым, напротив, прямо следует Эль Греко в своих «Апостолах», находящихся в государственном Эрмитаже. Решительный жест Павла (автопортрет художника) и уклончивая поза Петра недвусмысленно отсылают к антиохийскому эпизоду и говорят о характере размолвки, положившей начало длинной комментаторской традиции, что свидетельствует о важности события для исторических судеб христианства.

Известно, что апостольская проповедь была обращена как к соблюдавшим Закон иудеям, так и к язычникам, «необрезанным», вследствие чего возникли разногласия по поводу того, должен ли христианин выполнять требования Закона. Обращение Павла на пути в Дамаск произошло через несколько лет после казни Христа, — тогда он и начал свое семнадцатилетнее странствие с проповедью Евангелия. О первой встрече Павла с Петром и другими апостолами в Иерусалиме после первых 3 лет странствий мало что известно. А вот о второй мы знаем, что она имела место в середине века, и на ней был достигнут некий шаткий компромисс. Павел стал преимущественно апостолом язычников, *ethnoi*. Вскоре после этого и случился разбираемый «эпизод».

Петр находился в Антиохии, куда прибыл Павел, обративший внимание на то, что до появления группы иудео-христиан, «некоторых от Иакова», Петр «ел вместе с язычниками;

а когда те пришли, стал таиться и устраниваться, опасаясь обранных. Вместе с ним лицемерили и прочие Иудеи...». Это возмутило Павла, и он сурово указал собрату на недопустимость такого поведения (Гал 2:11–14).

Антиохийский эпизод демонстрирует узел противоречий, решительно разрубленный Павлом. Именно эта решительность и позволила позднейшим авторам, в частности, Тертуллиану, говорить о Павловом «установлении».

Риторический вопрос «Разве ложно?..»¹ утверждает истину установленного. Аргумент апологета кажется странным, а почему, собственно, Павел не мог ошибиться в своем установлении? Тем более, что речь, по слову самого апологета, идет о событии, невероятном и невозможном — воплощении, смерти и воскресении Бога. Логика «абсурда веры», к которой обычно апеллируют, когда речь заходит о Тертуллиане, и которая лишь по видимости согласуется с «только верой» апостола,² в данном случае — ложный ход. Та оппозиция «разума» и «веры», которая лежит в ее основании, — продукт Нового времени. Тертуллиан противопоставляет не вообще «веру» и «разум», а веру в Христа вместе с иудейским законом (и это область божественных установлений, язык религии и религиозного разума) — другой разумности, «Афинам» с их философией. «Иерусалим» вполне себе разумен, но его разум — это прежде всего логос решения и поступка, за которыми креационизм (но исходно религиозный культ как таковой) признает бытийный приоритет: Бог сделал, и стало. По этой логике, «сущность всего» заключается в том, что надо бояться Бога и заповеди Его исполнять (Эккл. 12:13). Но «Афинская» речь о сущности (λόγος τῆς οὐσίας) как ответ на созерцательный (взгляд со стороны) вопрос «что это?» — это определение, неизменная форма (эйдос) изменчивых вещей. «Наше установление, — Тертуллиан повторяет слово, — с портика Соломонова (*Nostra institutio de portico Solomonis est...* — Tertullian. *Praescrip.*

¹ «Значит, Павел ложно установил (falso statuit), чтобы среди нас знали только Иисуса распятого (1 Кор. 2:2)?» (*Tert. De carne Christi* 5).

² См. ниже.

Haereticorum, 8). Установление Павла истинно, поскольку почитание Распятого установлено самим Распятым. Божественный поступок не подотчетен людям.

Узел затянулся туго: Павел, сам обрезанный иудей, чем гордится,³ и римский гражданин, полагал, что всякий уверовавший в воскресение Христа, т. е. в то, что Иисус и есть Христос, или ожидавшийся иудеями Мессия, независимо от того, был он ранее иудеем или язычником, благодаря своему новому статусу христианина освобождается от требований Закона, с чем категорически не соглашались иудео-христиане. Речь шла о внутрехристианской полемике, но ею, так или иначе, затрагивались иудеи не-христиане, к христианству отношения не имевшие. Если тут и фигурировало какое-то богословское положение, то, по сути дела, только одно: Иисус — Мессия, поскольку оно и было сутью нового культа. Но предметом обсуждения было не оно, а поведение, поступки, сообразные или несообразные со статусом христианина.

Павел считает поведение Петра несообразным. Петр то ли вяло возражает, то ли вообще молчит. Что происходило на самом деле, мы не знаем, но, ясно, что последующая комментаторская традиция должна была как-то объяснить конфликтную ситуацию — речь ведь об апостолах! — и по возможности снять ее. Как она это делает, мы увидим, но именно конфликтная ситуация позволила Павлу сформулировать тезисы, сделавшие христианство мировой религией и вошедшие как часть апостольских посланий в состав Нового завета.

Вот они:

«Человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа» (Гал. 2:16).⁴

«Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я распялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал. 2:19–20).

³ «Мы по природе иудеи, а не из язычников грешники» (Гал. 2:15).

⁴ Это «только верою», имеет прямое отношение к *sola fidae*, ставшее частью программы Лютеровой Реформации (*sola fidae, sola scriptura, sola gratia*), но контекст, разумеется, другой — см. выше.

«Не отвергаю благодати Божией, но если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2:21).

«Закон был для нас детоводителем ко Христу, чтобы нам оправдаться верою» (Гал. 3:24).

«Нет уже Иудея, ни язычника (*варианты перевода*: «эллина», «грека»); нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28).

Начнем с современной, отнюдь не богословской, интерпретации Павлова жеста. Можно не соглашаться с воззрениями Алена Бадью и совсем не разделять его идеологических установок, но надо отдать должное французскому философу: Павел для него — апостол *par excellence* по причине «верности событию», впрочем, для атеиста Бадью событию вполне баснословному, но — что важно — декларируемому без ссылок на «обстоятельства», весь тот культурно-исторический багаж и контекст, цепь причин и следствий, включенность в которую безусловно его спровоцировала, и которая может его объяснить и обосновать, но лишь задним числом, когда событие уже сбылось, признано таковым и стало «историческим».⁵ Верность Событию, по Бадью, есть верность ему как необоснованному:

⁵ «Неординарный жест Павла, — писал Бадью, — состоял в том, что он избавил истину от воздействия сообщества (идет ли речь о народе, городе, империи, территории или о социальном классе). Ибо то, что истинно (или справедливо, в данном случае это одно и то же), то не нуждается в обращении к какому-либо объективному единству — ни согласно своей причине, ни согласно своему предназначению.

Нам, конечно, могут возразить, что «истина», в таком случае, оказывается простой басней. И это верно, но важен именно субъективный жест, схваченный в своей основополагающей мощи, если говорить об условиях порождения универсальности. Отказ от баснословного содержания сохраняет форму таких условий и только её лишает всякой привязки дискурса истины к предзаданным историческим единствам.

Операция, которую демонстрирует нам Павел, состоит в том, чтобы четко отделить любой процесс истины от «культурной» историчности, в которой мнение намеревается растворить его» (Бадью А. 1999).

декларация события и есть его обоснование. «Человек как бессмертный держится на неподрасчетном и необладемом. Он держится на не-сущем», — гласит постулат «некошерной» этики г-на Бадью.⁶ Трудно с этим поспорить. Бадью писал:

Павел не был обращен представителями «церкви», не был посвящен. До него не донеслись слова Евангелия. Ясно, что встреча на дороге передает основополагающее событие. Подобно тому, как воскресение из мертвых совершенно непредсказуемо, и с него все берет начало, так и вера Павла есть начало его как субъекта, и ничто к этому началу не подводит. Событие просто «случилось» в безличности пути, и случившееся есть субъективный знак события в собственном смысле слова, каковым является воскресение Христа. Субъект воскресает в самом Павле. Образцовый пример взаимосвязи существования и доктрины, ибо Павел из условий своего «обращения» делает вывод, что исходить можно только из веры, из декларации веры. Возникновение христианского субъекта ничем не обусловлено. (Бадью 1999)

Как сказано, задним числом событие будет обосновываться, к нему будут подтягиваться причины и следствия, но сначала оно должно случиться. Либо оно случилось и отменило прежний закон, либо «Христос напрасно умер». Павел «законом умер для закона», сораспялся Христу, который в нем живет, как и он — в Нем. Закон в прежнем виде нейтрализован: «Обрезание ничто и необрезание ничто...» (1 Кор. 7:19).

От Петра, тоже обрезанного иудея, Павел требует достойного поведения: «если ты, будучи Иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски, то для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски?» (Гал. 2:14). В этой замысловатой фразе сошлось несколько смыслов. Прежде всего, быть Иудеем значит принадлежать избранному народу, который ве-

⁶ «Некошерной» она была названа в рецензии (Дванов А. 2007), приуроченной к выходу русского перевода книги, и рассказывающей о баталиях, развернувшихся на страницах Ле Монд в 2005 в связи с выходом другой книги автора «Значения слова “еврей”» (2005).

рен завету с Богом, знаком чего служит обрезание. Упрекая Петра в том, что он живет по-язычески — а язычество ассоциировалось с многобожием — Павел указывает не только и не столько на тот факт, что апостол ел с язычниками, сколько на то, что он нетверд в вере в Христа. Драматизм ситуации в этом и состоит: новая религия учреждается — а она тут и учреждается — в недрах или на периферии старой как ее собственная истина, поэтому христианство Павла это не другая религия, а тот же иудаизм, только истинный. И те евреи, которые этого не признают, плохие иудеи, они — не истинный Израиль.

В той мере, в какой евреи («еврей», «иудей», эти слова в патристическом дискурсе часто замещают друг друга; так же как «эллин», он — и «язычник», и «грек») упорствуют в своем заблуждении, они подлежат обличению, часто меры уже не знающему, поскольку обличительная риторика позволяет заимствовать инвективы и поношения откуда угодно, но главным образом, из изобилующего ими еврейского же Писания, где во множестве мест Израиль уподобляется неверной жене и красочно изображаются сцены блуда. Антиеврейство Павла продиктовано его сотериологией: заблудший народ спасется, придя к истине христианства через обращение не-евреев в «истинный иудаизм»: «ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников; и тогда весь Израиль спасется» (Рим. 11:25–26).

Полемика с иудеями какое-то время была исключительно внутрехристианской. Иудеи-не христиане на первых порах могли оставаться в стороне от распри «сектантов», пока развитие событий⁷ не сделало их участие в споре не-

⁷ «За отмежеванием Павла от евреев последовало отделение христианской секты в целом — сначала во время восстания против Рима в 66 году нашей эры, а затем, семьдесят лет спустя, во время мессианского движения Бар-Кохбы. Иудео-христианский антагонизм усиливался по мере того, как христианские проповедники пусть медленно, но делали успехи, а еврейские миссионерские начинания терпели неудачи, особенно во II веке» (Стоу 2007).

избежным. Тогда они включились в него, используя те же риторические приемы, что и их оппоненты. Накалу страстей способствовало то обстоятельство, что для обеих сторон речь шла о «своих», но «неправильных», и такие «свои» всегда хуже чужих; для иудея выкrest хуже язычника, для христиан сначала упорствующие иудео-христиане, а потом представители бесчисленных «еретических» сект «хуже евреев». Вероломный «свой» это Каин, поднявший руку на брата Авеля.

Монотеизм — вещь суровая. Избранничество как иудеев, так и христиан обеспечено единственностью Бога, у которого нет соперников, потому что Он — один. Бог — один, и Он либо еврейский, либо христианский, завет заключается либо с тем, либо с другим. Тут не может быть компромиссов. Речь может идти только о взаимоисключении. И оно разное: иудаизм исключает христианство просто и безоговорочно на том простом основании, что двух истинных религий не бывает, а истинная религия — иудаизм. Но исключение иудаизма христианством имеет ряд особенностей, главная из которых состоит в удвоении Заветов, в дополнении теперь уже Ветхого завета Новым. Такое исключение иудаизма включает его в орбиту христианства на особых правах — исключенной религии.

Появление второго Завета меняет смысловую структуру Писания, Книги. Не будем забывать, что речь идет о Книге Жизни, т. е. тексте, который в отличие от обычной книги не изображает с той или иной степенью подобия внешнюю ему реальность, а сам есть локус всякой реальности, каковая потому и имеет место, что вписана в Книгу. Иудейский буквализм в понимании Торы, многократно ставившийся в вину раввинам их христианскими оппонентами, этим и объясняется, и обвинения в бездуховности здесь притянуты за уши. Напротив, наличие двух заветов в христианском Священном писании создает некую симметричную структуру «двух створок», позволяющую соотносить эпизоды Ветхого завета с эпизодами Нового и таким образом понимать текст «символически», по-прежнему, однако, не выходя за пределы Книги

в некую предполагаемую реальность.⁸ В позднейших иудео-христианских контроверсиях такое соотнесение, связанное прежде всего с пророчествами и в достаточной мере формализованное, свелось к набору клишированных формул, с помощью которых та или иная сторона доказывала свою правоту. Но все это, пользуясь метафорой Тертуллиана, «Иерусалим», дискурс чисто религиозный, «установительный», и «Афины» с их философией и науками пока что здесь ни при чем или почти ни при чем.

В этом смысле показателен диалог Иустина (Юстина) Мученика, прозванного также Философом, с «иудеем Трифоном», написанный около 135 г. Автор носит философскую мантию, он действительно изучал философию, прошел через разные школы — стоики, перипатетики, остановился на платонизме — но приведение этих сведений скорее литературный прием, долженствующий объяснить, почему Трифон и его спутники стали вообще с ним разговаривать, что, как сообщают они же, узнав, что перед ними христианин, им запрещено, а также внушить уважение к учености собеседника. Что касается содержания «Диалога», то все его 142 главы представляют собой обширную экзегезу Писания, проводимую с целью нахождения проро-

⁸ Ср., к примеру, Ириней Лионский: «Господь пришел к своим ... и непослушание, бывшее по поводу дерева, исправил Своим послушанием на дереве; и обольщение, которому несчастли подверглась уже обрученная мужу дева Ева, разрушено посредством истины, о которой счастливо получила благовестие от ангела также обрученная мужу Дева Мария. Ибо как та была обольщена словами ангела к тому, чтобы убежать от Бога, преступив Его слово, так другая через слова ангела получила благовестие, чтобы носить Бога, повинувшись Его слову. И как та была непослушна Богу, так эта склонилась к послушанию, дабы Дева Мария была заступницею девы Евы. И как через деву род человеческий подвергся смерти, так через Деву и спасается, потому что непослушание девы уравновешено послушанием Девы. Грех первозданного человека получил исправление через наказание перворожденного, и хитрость змея побеждена простотою голубя, и таким образом разорваны узы, которыми мы были привязаны к смерти» (Ириней 2008, кн. 5, гл. 19).

честв и мест, якобы предсказывающих явление Христа и доказывающих его божественную природу.⁹ Что не исключает наличия более отвлеченных пассажей, например, о рождении Богом «из себя» «разумной силы», Сына, рождение которого уподобляется произнесению слова (гл. 61). Общий тон беседы вполне уважительный, а обвинения, предъявляемые иудеям, в целом укладываются в Павлову пропись.

Бог — один, «и не иного Бога почитаем нашим, а другого вашим, но признаем одного и того же, который вывел отцов ваших из земли египетской... не на другого кого уповаем (ибо нет другого), кроме того, на которого и вы, — Бога Авраама, Исаака и Иакова. ... Закон, данный на Хориве, есть уже ветхий закон и только для вас, иудеев, а тот, о котором я говорю, — для всех людей вообще; новый закон, положенный над законом, отменяет древнейший, и завет последующий подобным образом уничтожает прежний. ... Нам дарованы закон вечный и совершенный и завет верный, это — Христос, после которого нет более ни закона, ни постановления или заповедей (гл. 11)» (Иустин 1995).

Наказания евреям — заслуженные, они спасутся, пройдя через покаяние: «Конечно, не в баню посылал вас Исайа, чтоб очистить от убийства и других грехов, их все воды морские не могут омыть...» (гл. 13); и уже в следующей главе «матери-

⁹ При этом Иустин настаивает на том, что перевод Семидесяти неточен, а некоторые важные фрагменты Писания злонамеренно удалены иудеями. На кое-какие отсутствующие места он ссылается, например, в 73 главе: «Из девяносто пятого псалма Давида они уничтожили следующие немногие слова: «с дерева». Ибо сказано было: «говорите среди народов: Господь воцарился с дерева», а они оставили так: «говорите в народах: «Господь воцарился». Как отмечает переводчик (прим. 222), слов «с дерева» нет в библейском тексте и, кроме Иустина, они не приводятся ни у одного из греческих церковных писателей; но их употребляют многие латинские писатели — Тертуллиан, Амвросий, Августин, Лев, Григорий и др. Тертуллиан (*Adv. Iud.* С. 10) говорит: *age nunc, si legisti penes prophetam in psalmis: Dominus regnavit a ligno.* — Ср. Посл. Варнавы гл. VIII: «царство Иисуса на древе» (Иустин 1995).

альная» баня становится духовной — «баней покаяния и познания Бога». То же самое происходит с «плотским обрезанием». Теперь оно, «принятое от Авраама, было дано вам, как знак, которым вы были бы отделены от других народов и от нас, и чтобы вы одни терпели те бедствия, которые ныне постигли вас по справедливости, и чтобы страна ваша была опустошена и города пожжены огнем, плоды ваши истреблены в ваших глазах врагами ...» (гл. 16) (Иустин, 1995).

В раннехристианской литературе II–III вв. складывается репертуар предъявляемых иудеям инвектив, формируется некоторая антиеврейская топология, в которой евреи — это не реально жившие в те времена иудеи, а «типы, исполняющие предписанные паулинистской теорией роли» (Стоу, 2007). Так, Тертуллиан пишет о том, что «первый по времени из сих народов оставил Бога для служения идолам и, сделавшись предателем божества, преклонил колена пред суетными призраками», что «они (иудеи) всегда были преступны в идолопоклонстве. Напротив того, наш народ, то есть второй или младший, оставив идолов, которым прежде служил, обратился к Тому самому Богу, которого отверг Израиль <...> Через это младший из двух народов восторжествовал над старшим, обретя благостыню божественного покровительства, которой Израиль лишился». Апологет повторяет обвинения в бездуховности: евреи упорствуют в «плотском обрезании», вместо того, чтобы принять «обрезание сердца», они соблюдают «земную субботу», вместо того, чтобы уповать на «субботу вечную», и т. п. Но дарованное Богом Израилю обрезание, пишет Тертуллиан, есть «как бы знамение, по которому мог бы он быть узан в то время, когда ему воспретится вход в Иерусалим, по причине упомянутых <...> беззаконий его. Эти происшествия возвещены нам для того, что должны были исполняться; исполнение же их мы видим теперь на самом деле. Таким образом, подобно как плотское обрезание временно дано было в знамение мятежному народу, так обрезание сердца дано в залог спасения народу покорному». Причем, если Иустин говорит, что евреи не убивают христиан, потому что римский закон им этого не позволяет, то Тертуллиан упрекает власти в том,

что они преследуют мирных христиан, а не евреев-смутьянов (Тертуллиан 1850).

Проживший четверть века в Кесарии Палестинской Ориген, автор «Гекзаплы», предпринявший первую попытку систематизации христианства, знакомый с еврейской жизнью и защищавший христиан от нападок Цельса, в частности, от обвинений в человеческих жертвоприношениях, не удержался и приписал их современным ему иудеям, «оправдав» иудеев древних. Свою лепту в антиеврейскую полемику внесли все известные христианские авторы, от Ириния Лионского до Иоанна Златоуста, особенно отличившегося в поношении евреев. Все они, так или иначе, апеллируют к Павлову «установлению» и мыслят в заданных им параметрах.

Выдвижение христианства на роль имперской религии многое поменяло в расстановке сил. С одной стороны, антииудейская риторика со всем набором идеологических клише получила государственную поддержку, с другой, имперские законы обеспечивали иудеям право на исповедание собственной религии, запрещали разрушение синагог и насильственную христианизацию евреев. Что касается христиан, то усилия имперских властей по консолидации церкви привели к репрессиям такого размаха и свирепости, каких до Миланского эдикта христиане не знали. Консолидация потребовала выработки единого символа веры для всех христиан, что и обусловило явление на свет особой формы богословия — богословия догматического.

Главный век христианской догматики — четвертый. Именно тогда, в деятельности отцов по выработке догматов, и сошелся впервые по-настоящему «Иерусалим» с «Афинами». Религиозный дискурс «установления» пересекся с созерцательным («теоретическим») дискурсом тогдашней философии, конституированной вопросом о сущности, ибо грамотная формулировка догматов потребовала ответа на вопрос о применимости Аристотелевых категорий к сущему, разделившемуся на сотворенное и несотворенное. Философия стала служанкой этого богословия.

Формирующееся христианское богословие оказалось полем пересечения двух исходно противоположных дискурсов — религиозного и философского, каждый, напоминая, со своим

«логосом» (порядком, логикой), строящихся на принципиально разных онтологических основаниях — на божественном установлении, соответственно, на бытийном приоритете жеста, деяния, поступка (это то, что С. С. Аверинцев в свое время назвал «порядком истории», «Иерусалим», согласно Тертуллиану), с одной стороны, и на предпочтении «созерцания» («порядок космоса», «Афины»), с другой. Первый пользуется языком заповедей (делай/не делай), второй конституируется в своей основе вопросом о сущности, адресованном всему сущему, вопросом, созерцательным по своему характеру: что это такое (есть)? и говорит определениями. Вот этому логосу современной ему эллинской мудрости, т. е. созерцательной философии, и противопоставил Тертуллиан — в рамках складывающейся традиции — «свою логику», логос религиозного дискурса, порядок «установления». Поэтому, «Павел установил...».

Истинность установления подтверждается отсылкой к установителю, автору установленного, т. е. в итоге, к Творцу (*auctor mundi*), сотворяющему сущее «из ничего». Аргументация Иисуса, распятого за самозванство, значима именно в этой логике: «Все предано мне Отцем моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11, 27). По этой же логике Павел самозванно «назначает себя» апостолом: «Павел, апостол не от людей и не чрез человека, но чрез Иисуса Христа и Бога Отца, воскресившего Его из мертвых» (Гал. 1).¹⁰

¹⁰ Будучи в Афинах, Павел, судя по всему, учел, с кем имеет дело, поскольку заговорил об особенной набожности жителей города и их поклонении «неведомому богу» (Деян. 17:22–23). «Ученое незнание», как известно, не раз служило впоследствии мостиком над пропастью, разделяющей христианскую религию и античную философию (в ее неоплатонической версии). Именно с помощью апофатики «служанка» все больше начинала хозяйничать в доме. Но Павлово установление заставляет видеть в «эллине» не только «язычника», это с одной стороны, но и «грека», с другой, человека эллинской культуры, носящей на себе печать философии. Павлово «Нет» относится не только к Закону, но и к эллинской мудрости с ее доминантой созерцания (теория).

Однако, эллинистическая культура потому и была эллинистической, что созерцательная компонента, породившая философию и науки и ставшая основой античного образования, была из нее уже не изымаема. Странно не видеть в Платоновской басне о пещере не учение о потустороннем мире сущностей,¹¹ а нечто гораздо более серьезное: разрыв с замкнутостью ритуала, выход из мира культа в мир культуры. И заметим, что созерцание (*theoria*) здесь — в античной философии — с самого начала было поставлено в зависимость от практического шага, поступка, делающего «самим собой», субъектом собственных состояний и действий, — такая своеобразная философская инициация.¹² Созерцателю даны сущности, но созерцателем еще надо стать. То, что было названо «культурной революцией» в Древней Греции, как раз и было культивированием созерцательной установки, центрированной на вопросе о сущности (что это такое (есть)?), адресованного всему, что ни есть, включая самого себя. Можно заниматься практическим землемерием и достигать в этом искусстве высот, но геометрия как наука появляется там, где задаются вопросом о сущности собственных занятий: чем это таким мы занимаемся, когда измеряем землю? Ответом будет, как сказано выше, логос тес усиас, «речь о сущности» наших занятий (в данном случае), т. е. так или иначе определение, дефиниция.

Если в св. Писании практически нет определений, то метафизика вся из них состоит, и созерцательные науки (математика, физика и первая философия), по Аристотелю, превосходят в своем статусе науки, требующие решения и поступка (практические и поэтические). Вот почему Павлово размежевание — двойное: с иудейским законом и эллинской мудростью. Оно было актом самоидентификации новой религии, возникшей в эллинистическо-римском мире. И к нему, в конечном счете, восходят оба жанра *adversus* в христианской литературе — *adversus judaeos* и *adversus graecos*.

¹¹ Как раз религиозная установка способствовала такому истолкованию.

¹² Этому практическому «обращению» как введению в философию целиком посвящен «Алкивиад 1» Платона.

Меж тем, антииудейская полемика шла своим чередом, не упуская из вида своего начала — антиохийского эпизода, очередное обращение к которому спровоцировало спор крупнейших богословов того времени, в будущем главного отца латинской церкви Августина (354–430) и не менее авторитетного Иеронима Стридонского (342–419/420).

Иероним изложил бытовавшую версию размолвки апостолов: вслед за Оригеном он полагает, что разногласия на самом деле не было, Петр лишь изображал несогласие с Павлом, чтобы дать ему повод высказаться. Августин на это возразил, что думать так, значит, подрывать авторитет Писания (*“Si enim ad Scripturas sanctas admissa fuerint velut officiosa mendacia, quid in eis remanebit auctoritatis?”*) (Августин. *Epist.* 40.3.3), а кроме того, речь шла вообще не о них, не об обрезанных иудеях, а о христианах из язычников; именно последние не были обязаны соблюдать закон, тогда как сами апостолы вполне могли бы продолжать это делать. Иероним счел мнение Августина оскорбительным для Павла и вредным для церкви.¹³ Ответом было создание Августином учения о евреях как народе-свидетеле, находящемся под защитой Бога (*Enarrationes in Psalmos*, 59.1, 21; *ep.* 149.1, 9; *Contra Faustum*, 12.9, 12, 13; *De civitate dei contra paganos*, 18.46).

Суть этого учения сводится к тому, что исполнение евреями Моисеева закона было делом заведомо богоугодным, поскольку Богом он был и дан, тут не о чем спорить: своими «плотскими» ритуалами избранный народ как бы предсказывал явление Христа во плоти, который, между прочим, как и апостолы, тоже соблюдал закон. После Пришествия отторгнувшие Бога иудеи были рассеяны, однако под иноземным игом они продолжают соблюдать закон, и эта их верность ему достойна удивления, ибо говорит о Божьем замысле, который, согласно Августину, заключается в том, что, самим своим существованием евреи свидетельствует истину христианства, в том числе и истинность христианского понимания их же собственных книг, к подлинному смыслу которых они слепы.

¹³ Подробно о полемике см.: Fredriksen, 2018.

А посему их нельзя ни убивать, ни насильственно обращать в христианство. Это и есть «Каинова печать»,¹⁴ *signum legis suae, защитный знак, данный изгнаннику*.¹⁵ «Не умерщвляй их, дабы не забыл народ мой», — приводит Августин цитату из Библии (Пс. 58:12).¹⁶

Учение о народе-свидетеле сложилось в атмосфере бесконечных споров, которые можно было бы назвать внутрехристианскими, если бы их участники категорически не отрицали за оппонентами право именоваться христианами. Во II–III вв. широкое распространение среди христианских общин получил гностицизм, легко узнаваемая по ритуальным практикам, но трудно определяемая форма культа, никак не сводимая к гностическим доктринам, возникшим на Востоке и на Западе. С претензиями на истинное христианство в свое время выступил Маркион-гностик, которого опровергал среди прочих Тертуллиан («Против Маркиона»); многое у Маркиона позаимствовал манихей Фавст, получивший отповедь от Августина («Против Фавста»). Продолжались споры оригенистов и антиоригенистов, донатистов и пелагиан... Процесс выработки единого вероопределения Вселенскими соборами превратился в непрерывное отторжение «ересей», таковыми себя не признававших и делавшихся новыми церквями. Традиционная тематика жанра *adversus judaeos* в этом контексте

¹⁴ «...сделал Господь Бог Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его» (Быт. 4:15).

¹⁵ «Каин стонет *amisso regno*, «изгнанный из своего царства» — здесь изгнание Каина перекликается с событиями 70 года н. э., разрушением Храма и началом второго «изгнания» (Fredriksen, 2018).

¹⁶ Бог проклял Каина, и на его слова «наказание мое больше, нежели снести можно ... Ты теперь сгоняешь меня с лица земли, и от лица Твоего я скроюсь, и буду изгнанником и скитальцем на земле; и всякий, кто встретится со мною, убьет меня», Бог отвечает: «за то всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро. И сделал Господь [Бог] Каину знамение (*signum legis suae*), чтобы никто, встретившись с ним, не убил его» (Быт. 4:11–16), цитирует Августин (*Contra Faustum*, 12.9, 12. 12–13).

обогадилась новыми нюансами и смыслами, к которым Августин был чуток.

Общим местом антииудейской риторики был эпитет «плотские». На этом основании Маркион вообще отвергал Ветхий завет и ветхозаветного бога как низшего космократора. Возражая Маркиону, Тертуллиан оставил в силе обвинение, утверждая, напротив, что при духовном истолковании (на что евреи не способны) книги завета согласны с учением Христа. Фавст использовал аргументы Маркиона, чтобы показать полную несовместимость христианства с иудейским законом. И вот теперь в трактате Августина «Против Фавста» (трактат в 33 книгах был написан около 400 г.) это общее место подвергается переосмыслению.

Согласно Августину, еврейские книги, изобилующие предсказаниями пришествия Христа, являются также историческим повествованием (в них *facta narratur*), поэтому их фигуральное толкование надо сочетать с буквальным прочтением (*Contra Faustum*, 12.7). Из такого прочтения становится ясно, что данный Богом ветхозаветный закон был правильным, и соблюдавшие его иудеи были правы. Их вина в другом, — в неверии в пришествие Христа и предании Его на заклятие. Как жертва Каина предшествует жертве Авеля, так Ветхий завет — Новому. Как грех Каина — не в том, что он принес жертву от плодов земных, а в убийстве брата, так и вина иудеев не в следовании «плотскому» Закону (они «были правы, соблюдая все это»), а в убийстве Бога. Позже он напишет: «Бог явил Церкви на врагах ее иудеях благодать Своего милосердия, потому что, как говорит апостол, их падение есть спасение язычников (Рим. 11:11). И Он их не убивает, т. е. не теряет в них того, что они суть иудеи, хотя и побеждены и угнетены римлянами, с той именно целью, чтобы, не забывая закона Божия, они были свидетельством о том, о чем говорим мы. Поэтому мало было сказать: «Не умерщвляй их»; но еще и прибавлено: «Расточи их», ибо, если бы иудеи с этим свидетельством Писаний оставались только в своей земле, а не были рассеяны повсюду, Церковь, которая распространена повсюду, не могла бы иметь их среди всех народов сви-

детелями тех пророчеств, которые были изречены о Христе» (Августин 1998, кн. 18, гл. 46).

Впрочем, в других сочинениях (особенно в полемике с донатистами) Августин излагает вполне традиционный взгляд на евреев.

Создаваемый христианами образ еврея прямо зависел от представлений того или иного полемиста об истинном христианстве, иначе говоря, он диктовался полемическими нуждами. Не углубляясь в вопрос, насколько этот сконструированный («теоретический») иудей соответствовал историческому, заметим только, что переход Империи от многобожия к официальному единобожию, от *рaх deorum* к *рaх dei*,¹⁷ поменял характер и условия «божьего мира», потребовав, в частности, выработки соответствующих правовых норм, а последние касались уже не «теоретических», а настоящих евреев. В этой связи учение Августина о народе-свидетеле приобретает особое значение.

Римская традиция *рaх deorum* подразумевала почитание богов — как своих, так и чужих; последних лучше было не раздражать и не беспокоить — при условии признания адептами того или иного культа верховенства Рима. Поддержание *рaх deorum* со временем обрело, в частности, юридическую форму закона об «оскорблении величия» (*lex laesae majestatis*) римских богов и римского народа, породившего впоследствии массу злоупотреблений. Кроме того, амбивалентность «священного» произвела на свет такую фигуру римского пенального законодательства как *homo sacer*, «священный человек», т. е. человек, находящийся вне закона, которого нельзя принести в жертву, но которого каждый может безнаказанно убить. В связи с этой юридической нормой итальянский философ Джорджо Агамбен в своем многотомном проекте «Homo sacer» развивает концепцию «включающего исключения»: «вне закона» надо понимать буквально — не закон ставит кого-то вне за-

¹⁷ Получившему в Средние века узкий смысл передышки в междоусобицах во время церковных праздников, в пост, памятные дни и т. д.

кона, но положение вне закона конституирует саму правовую сферу. Без «вне закона» нет закона. Исключение из нормы есть акт ее — этой нормы — учреждения. Исключение из права «включает» право.

В отличие от *pax deorum*, *pax dei* не допускает иных религий и культов. Единственный Бог монотеистического культа не терпит рядом с собой других богов, даже низших. Тем не менее, согласно Августину, христианство в качестве «истинного иудаизма» включает в себя иудаизм «неистинный», который ему нужен для свидетельствования собственной истины и наглядного назидания, оно включает еврейскую религию, исключая ее из себя. Можно подумать, что это что-то вроде агамбеновского «включающего исключения». Но нет: Каин антииудейской полемики — это не *homo sacer* древнеримского права. Последнего может безнаказанно убить каждый. Убийство же Каина «отмстится всемеро». Августинова концепция народа-свидетеля создает предпосылки для законодательного оформления положения евреев при переходе от *pax deorum* к *pax dei*.¹⁸ Иудеи уже заранее включены в христианскую норму, а не «включают» ее. Исключенный иудаизм — необходимый структурный элемент античного и средневекового христианства. Поэтому римское право уже на новых основаниях по-прежнему в принципе запрещает преследование иудеев за их религию.

Дальнейший ход событий показал, однако, что реальное положение дел часто не соответствовало этому «в принципе»; далеко не все христианские властители и законодатели следовали Августиновой модели. Так, в вестготской Испании, во времена Исидора Севильского (560–636) евреев и преследовали, и насильственно обращали в христианство. Исидор был прекрасно знаком с соответствующими текстами Августина, тем не менее, не протестовал против антииудейской политики Сисебута.

¹⁸ Потребностям *pax dei* отвечала также политика церковного строительства — не прекращающиеся усилия по унификации и иерархизации церкви.

Источники

Августин (1998) О граде Божиим. // *Блаженный Августин. Творения*. Т. 3–4. СПб.: Алетейя.

Иринеи Лионский (2008) Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. // *Сщмч. Иринеи Лионский*. Пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб.: Изд. Олега Абышко.

Иустин (1995) Разговор с Трифоном иудеем. // *Св. Иустин-философ и мученик. Творения*. Перев., предисл. А. И. Сидорова. М.: Паломник. С. 125–358.

Тертуллиан (1994) *Тертуллиан. Избранные сочинения*. М.: «Прогресс», «Культура».

Тертуллиан (1850) *Против иудеев* // Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века / Пер. [и предисл.] Е. Карнеева, ч. 3. СПб, 1850. С. 171–224.

Augustinus *Contra Faustum; De civitate dei contra paganos*, 18; *Enarrationes in Psalmos*, 59; *Epist.* 40. URL: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>

Tertullian *De carne Christi; De Praescriptione Haereticorum*. URL: <https://www.tertullian.org/latin/latin.htm>

Литература

Бадью А. (1999) *Апостол Павел. Обоснование универсализма*. М., СПб.

Бадью А. (2006) *Этика: Очерк о сознании Зла*. / Пер. с франц. В. Е. Лапицкого. СПб., Machina.

Дванов А. (2007) *Некошерная «Этика» Алена Бадью*. Русский журнал, 1997–2015.

Стоу, К. (2007) *Отчужденное меньшинство = евреи в средневековой Латинской Европе*. Пер. с англ. Г. Зелениной. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим. С. 430. URL: <https://www.fedy-diary.ru/html/022013/2302013-01a.html>

Fredriksen P. (2018) *Augustine and “Thinking with” Jews: Rhetoric Pro – and Contra Iudaeos*. URL: <https://www.ancientjewreview.com/read/2018/2/3/augustine-and-thinking-with-jews-rhetoric-pro-and-contra-iudaeos?rq=p.%20fredriksen> Русский перевод: <https://lechaim.ru/academy/avgustin-i-edinomyслиe-s-evreyami/>

ДЕВЯТКО ИВАН ВЛАДИМИРОВИЧ, студент магистратуры
Института философии человека Российского государственного университета им. А. И. Герцена

С ЧЕМ НЕ СПРАВИЛСЯ ГНОСТИЦИЗМ

Ранние гностические сообщества исчезли с исторической сцены. Установление преемственности между ними и более поздними религиозными движениями, в которых можно выявить гностические мотивы, представляется крайне затруднительным. Поражение гностицизма перед лицом того, что в итоге стало ортодоксальным христианством, обусловлено не только социальными причинами, но и глубокими философскими и теологическими противоречиями внутри самих подобных учений. Выявление антропологической и онтологической составляющей гностических вероучительных систем и их последующий анализ позволяют сделать вывод о том, какие критические трудности привели к тому, что гностицизм потерпел поражение.

Ключевые слова: гностицизм, теология, философия, антропология, онтология, апокрифы

IVAN DEVIATKO, Herzen University
(Saint Petersburg, Russia), MA student

WHAT'S WRONG WITH GNOSTICISM?

The early Gnostic communities disappeared from the historical scene. Searching for continuity between such communities and later religious *gnosis*-oriented movements is extremely difficult. The defeat of Gnosticism happened due not only to social reasons but also to deep philosophical and theological contradictions. The identification of the anthropological and ontological components of Gnostic doctrinal systems and their subsequent analysis will allow us to conclude what critical difficulties led to the failure of Gnosticism.

Keywords: Gnosticism, theology, philosophy, anthropology, ontology, apocrypha

Гностицизм можно понимать очень широко. Достаточно обнаружить у какого-то учения соответствие хотя бы некоторым признакам, традиционно соотносимым с гностицизмом, — оно сразу же может получить соответствующий ярлык. С другой стороны, в последнее время в академической среде всё больше распространяется обратная тенденция. Кажется, что в своё время понятие было выбрано слишком поспешно. Чрезмерно большой набор предполагаемых религиозных групп начала новой эры оказался объединён под этим названием. Далеко не так очевидно, что эти течения действительно имеют между собой достаточно общих черт, которые позволяют подвергнуть их адекватному анализу как нечто единое. Однако существуют обстоятельства, которые заставляют не отвергать это понятие, пусть и настолько зонтичное.

Несмотря на то, что сами первые гностики, по всей видимости, не ощущали или не имели общности между собой, можно согласиться, что всё же можно выделить ряд общих признаков между разными религиозными группами. Соответствие некоторым из этих признаков будет индикатором, позволяющим назвать данное религиозное течение гностическим. Конечно, следует подойти к такой работе крайне осторожно. Похоже, традиция такого выявления и обобщения черпает своё начало уже во II веке. Так, в труде Ириния Лионского «Против ересей» мы находим большой перечень учений, названных по своим учителям или же по их центральным мотивам. Среди прочего, у Ириния можно обнаружить упоминание Маркиона как гностического учителя¹. Тем не менее, часть современных исследователей (Р. В. Светлов, Г. Йонас) и исследователей прошлого (А. фон Гарнак) готовы оспорить его принадлежность к гностицизму. Этот пример хорошо показывает, что анализ гностического феномена чрезвычайно труден — даже, по сути, создателю понятия «гностицизм» можно отказать в праве соотнесения с этим понятием того или иного конкретного религиозного течения.

¹ Впрочем, гностиком Маркион назван и у Климента Александрийского, который посвятил ему III главу третьей книги «Стромат».

Ситуация несколько осложняется тем, что существуют современные гностики. В данный момент активны несколько новых религиозных движений, которые могут быть отнесены к гностическим. Причём как в результате вышеупомянутого анализа, так и просто потому что они объявляют себя таковыми. У некоторых из этих религиозных групп (например, Ecclesia Gnostica) существует развитая теология и исследовательская традиция. Можно заметить, что такие группы, как это ни парадоксально, обычно склонны следовать первоначальной интенции Ирины Лионского. Они идут по пути самого широкого включения разнообразных религиозных групп в единое понятие гностического (см., например, «Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing» епископа Гностической церкви С. Хёллера). Предположительно такая стратегия позволяет опереться на авторитет целой плеяды учителей прошлого, но, главное, попытаться показать, что их преемственность древним учениям имеет основание и даже, в какой-то степени, непрерывна.

Также, за пределами первых веков христианства, говорят о последующих «вспышках» гностицизма: богомилах в Болгарии или катарах на юге Франции. Поражение и недостаточное распространение этих ересей можно объяснить в марксистском духе: не созрели ещё достаточные общественно-экономические условия для коренного перелома господствовавшего тогда аппарата подавления. В этом смысле эти поздние гностические секты представляются, скорее, ранними предвестниками протестантизма. В свете подобных соображений можно задать вопрос: с каким основанием мы можем говорить о гностической природе этих религиозных феноменов, когда с первыми гностиками их разделяет подчас тысяча лет?

Из всего этого следует, что для раннего периода понятие гностицизма оказывается авторизовано современниками самих гностиков. Ириной Лионский и Климент Александрийский² достаточно убедительно показывают наличие классификационных признаков, позволяющих говорить о разнообразных сектах, как о явлении одного типа. Но это касается

² См., например, «Clement of Alexandria» Дж. Фергюсона.

ся только ранних гностиков. Расширение понятия «гностицизм» на последующие эпохи требует гораздо больших теоретических усилий, которые не всегда будут оправданы, хотя и возможны. В этом случае лучше всего будет говорить о появлении «гностических мотивов» в тех или иных религиозных движениях.

В любом случае, понятие «гностицизм», взятое в наиболее общем смысле, может быть подвергнуто анализу, если будут изолированы только те черты, которые действительно являются общими для различных религиозных групп. Если ограничиться такими религиозными группами периода начала новой эры,³ то можно обратить внимание на тот очевидный факт, что они исчезли с исторической сцены, не переродившись и не дав устойчивой традиции. Это произошло со многими другими религиозными явлениями, шедшими параллельно с христианством и вдохновлявшимся его радикально новыми идеями. Причины, по которым распадались и исчезали такие сообщества многообразны. Безусловно, значительную долю этих причин составляют социальные или политические события. Например, последние секты падали под ударами могущественного государственного аппарата, частью которого христианство, собственно, и стало. И всё же, кажется, что для гностицизма существовал ряд непреодолимых трудностей фи-

³ Мы поставим в качестве ограничения период до середины IV века. По всей видимости наиболее драматические события борьбы радикально разных христианских групп происходили во II веке. Тогда Ириной Лионский и, обличаемый им, гностический учитель Валентин могли иметь примерно один и тот же вес среди рядовых христиан. Многое, по всей видимости, зависело от личной харизмы, умения убеждать и других подобных факторов. Однако корпус текстов из библиотеки Наг-Хаммади относится всё же к III и IV векам. По этой причине граница, проведённая по Никейскому собору (325 г.), будет достаточно точной, чтобы говорить о возникновении «ортодоксального христианства» и соответственно об автоматическом отнесении к ересям всех остальных христианских школ. Эти соображения в полной мере подтверждаются в работе Рольфа ван ден Брока *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (1996).

лософского или теологического характера. Именно невозможность их преодоления приводила к разочарованию в религиозном движении и, как следствие, отказу от борьбы. Необходимо выявить конкретные философские, метафизические или теологические положения, лежащие в основе религиозного явления, обнаружить трудности и противоречия в них, которые могли бы подтвердить или опровергнуть это предположение.

Р. В. Светлов, следуя длительной традиции концептуализации феномена гностицизма, отмечает: «Очевидно, что за гностическими концепциями стояла определенная установка сознания, которая причудливо преломлялась в пестром синкретизме первых по Рождеству Христову веков»⁴. Именно эта установка сознания позволяет говорить о сущностном сходстве гностических сект и, даже шире — гностических религий. Что из себя представляет субъект этой религии и с какими неразрешимыми трудностями он столкнулся при разворачивании своего религиозного мировоззрения? Попытка дать ответ именно на этот вопрос представлена ниже.

Первое, что подлежит рассмотрению — это объяснение гностиком своей собственной природы. Гностическая антропология сама по себе могла быть избавлена от противоречий инструментарием, имевшимся в распоряжении позднеантичного религиозного учителя. Но, как мы увидим ниже, она породила целый ряд неявных проблем.

Самые разные гностические учения приходили к тому, что быть гностиком — это врождённое состояние человека⁵. По мнению гностиков стремление к подлинному запредельному миру не может быть приобретено — с таким духовным статусом можно только родиться. Пневматик⁶ осознаёт себя

⁴ Светлов Р. В. Заключение // Йонас Г. *Гностическая религия*. СПб: Лань, 1998. С. 342.

⁵ «Естественно спасённый пневматик» (Йонас Г. *Гностическая религия*. С. 270).

⁶ Здесь и далее слова «гностик» и «пневматик» будут употребляться как синонимы. Похоже, что изнутри самой гностической религии, какой бы она ни была, эти понятия в отношении субъекта веры не имеют существенного теоретического различия.

таковым именно по праву рождения. В этот же самый момент носитель запредельной полноты, пневмы, сталкивается с фактом, что вся его жизнь отягощена. Весь мир вокруг гностика существует в виде материи, настолько, что его собственное рождение — исключительно материальное событие. Причём скверна материального мира распространяется не только на внешние объекты, но и на тело пневматика. Последнее обстоятельство означает, что мир глубоко укоренён даже в самой личности гностика. По причине рождения в материальном мире, пневматик получает не только язык и модель мышления. Материальный мир не просто оскверняет внутренний мир и свободное сознание гностика своим прикосновением, но и оказывается единственным источником познания. Описывать сам мир и своё внутреннее состояние пневматик оказывается способен только благодаря тем когнитивным инструментам, которые получены от этого мира. Одновременно с этим сам духовный статус диктует, что любое соприкосновение с миром материи скверно.

Первая попытка преодоления этого противоречия заключается в удвоении внутреннего мира, вслед за традиционным для религиозного сознания удвоением мира вообще. Ганс Йонас пишет об этом так: «Но гностический дуализм выходит за пределы этой беспристрастной позиции. И он считает «душу» как таковую, духовный орган принадлежности человека к миру не меньшей, чем его тело, эманацией космических сил и, следовательно, инструментом их власти над его истинной, но погружённой самостью. Как «земное покрытие пневмы», «душа» является представителем мира в человеке — мир проявляется в душе. Следовательно, глубокое недоверие к собственной внутренней сущности, подозрение демонического обмана, боязнь бытия, проявляющаяся в рабстве, вдохновляет гностическую психологию. Чуждые силы разместились в самом человеке как смешение плоти, души и духа. Презрение к космосу, радикально понимаемое, включает презрение к психе»⁷.

⁷ Йонас Г. *Гностическая религия*. С. 267.

Здесь мы видим, что гностик интуитивно находит стратегию защиты своего «пневматического статуса», когда осознаёт тотальную осквернённость не только Космоса как такового, но и самого себя, как части этого Космоса. Однако проблема представляется здесь ещё глубже: как можно утверждать, что в центре скверного мира появилось нечто абсолютно не скверное? Если даже сказать о неосквернённом можно только с использованием языка, принадлежащего «региону» скверного. Гностик не может не понимать, что любая попытка решить эту проблему — будет войной против всего, что сам он и все окружающие воспринимают как нечто само собой разумеющееся.

Таким образом, гностик, приступивший к оформлению своего религиозного чувства, сталкивается с тем, что для любой, даже самой минимальной работы в этом отношении он вынужден пользоваться исключительно теми инструментами, которые ему навязаны со стороны материального мира: языком, логикой, смыслами, примерами — вообще всем. Одной из стратегий, которая почти позволяет обойти это критическое противоречие, является попытка создать полностью новую лексику, логику, выстроить абсолютно новое семантическое поле. Здесь возникают две проблемы:

- (1) Невозможность передать учение, выстроенное таким образом, кому-то другому.
- (2) Осознание или интуитивная догадка, что даже такая работа будет в той или иной степени связана с чем-то, что уже существует в Космосе. Даже если она будет выстроена на отрицании всего, что было навязано гностике — он будет иметь отрицаемые объекты «в наличии» уже самим фактом их отрицания.

Представляется, что для древних гностиков проблема (1) была гораздо более насущной. По всей видимости, проблема построения религиозного сообщества являлась для первых христиан, какими бы они ни были, насущной жизненно-практической необходимостью. Требование создания общины или примеры совместного спасения содержатся и в канонических,

и в апокрифических Евангелиях⁸. Проблема (2) не появляется в гностических текстах или у их критиков в явном виде. Скорее, можно говорить о том, что она понятна гностикам интуитивно — именно обход этой проблемы приводит гностика к тем религиозным построениям, которые мы можем наблюдать. Дальше именно эта проблема будет прорабатываться очень подробно, и именно в ней видятся корни того, с чем не смогла в конечном итоге совладать гностическая теология.

В попытке обойти все эти ограничения гностик неизбежно был вынужден воспользоваться уже доступными ему философскими, религиозными и мифологическими аппаратами. В этом контексте христианство предлагало уникальный инструментарий, который только и был подходящим для целей гностических учителей. Новизна и маргинальность новой религии добавляли ей привлекательности для практической реализации гностических интуиций. Речь, конечно, идёт о том, что, по условиям культурного контекста, христианство появилось в мире совершенно новым способом. Это не была миссия пророка или явление божественного аватара, оно не было фундировано уже известными мифами, которые просто в силу своей древности и укоренённости воспринимались как «истина». Христианство одновременно: а) ничего не имело против своего недавнего происхождения, б) сообщало невиданную религиозную новость — полноценное воплощение Бога в теле человека. Последнее обстоятельство было настолько необычным, что открывало путь для целого ряда новых идей. По крайней мере было понятно, что вестник из совершенного мира, действующий «через голову» тех, кто ответственен за материю, всё же возможен.

При помощи нового языка христианства и традиционной греческой философской мысли гностический учитель был спо-

⁸ Здесь также следует отметить, что создание общин было, по-видимому, запросом не только христианского, но и протохристианского мира. Имеется ввиду та иудейская секта, которая в разных источниках выступает под разными именами: ессеи, секта, которой принадлежала Книга Дамасского Завета и описанные Филоном Александрийским египетские терапевты.

собен проделать ту самую колоссальную работу по тотальному, но систематическому реформатированию концептуальных фильтров во взгляде на мир. Решающим фактором в сложности такой работы является то, что при создании новых теоретических конструкций, мифологем и символических рядов гностический учитель должен был сделать их воспринимаемыми для окружающих. И язык христианства позволял сделать это.

Для иллюстрации вышеизложенных соображений о структуре и причинах гностической антропологии можно взять в качестве примера одну из довольно хорошо реконструированных гностических школ. Учение Василида представляется грандиозной конструкцией из самых разнообразных мифологем и философем⁹. Столь же велика и загадочна школа Валентина. Как было сказано, выбор конкретного священного текста рассматриваемого периода может быть произвольным. Задача состоит именно в том, чтобы показать, что и само гностическое ядро, и первоначальное развёртывание его оформления неизбежно будут проявлять одни и те же свойства.

Во-первых, возникает само понятие «гностик» (γνωστικός). Это необходимый шаг для описания самого себя и той позиции, которую занимает субъект гностической религии. Причём важно отметить, что слово «гнозис» не было известно классической античности, но было вполне понятно для современников гностических учителей. В текстах мы видим появление понятия в Первом послании Тимофею (6:20)¹⁰. Во-вторых,

⁹ Здесь и далее «философемами» называются распространённые в своём культурном ареале философские конструкции, образы, системы, которые универсальны для этого ареала. Так, фраза «познай самого себя» — типичная философема для обсуждаемого исторического периода и региона. Аналогично «теологемами» будут названы структурные единицы теологической системы.

¹⁰ Слово используется для указания на «ложное знание». Необходимо отметить, что по разным признакам (например, подробном перечислении качеств епископа) это послание считается относительно поздним. Таким образом в нём действительно может быть отголосок полемики с уже существовавшими гностическими общинами.

необходим следующий шаг — образ Спасителя. Как уже было отмечено, если гностический учитель со всей остротой ощущал непреодолимую пропасть между материальным и духовным, то само по себе возникновение гностического чувства внутри материального мира было принципиально невозможно. Любые объяснительные модели для понимания причин, по которым некто стал «гностиком» неизбежно наталкиваются на то, что сам этот статус для своего осуществления требует придания материальному миру статуса враждебного. Христианство, как раз, предлагало тот единственный способ обретения знания о собственной исключительности который разрешал эту проблему. Теологема личного спасения, которая появилась в христианских общинах превращалась в способ обретения «знания о гнозисе» во враждебном окружении. Это и есть основания, из которых гностик мог осознать самого себя и начать построение диалога с окружающим миром.

Вторая смысловая конструкция, которую неизменно можно найти в разных гностических учениях — концепция полноценности только того мира, который не имеет никакого отношения к миру материальному. Она может быть выражена в отдельной теологеме или быть включена описание структуры трансцендентного¹¹. То, что включает в себя гностическое понятие Полноты должно быть возможно описать или проиллюстрировать. Это так, потому что, как указано выше, гностик должен оставаться понятным для окружающих. Однако любые попытки дать Полноте строгое определение невозможны. Дело в том, что для неё не существует более элементарных понятий. Так, например, у нас нет возможности определить материю или пространство в каких-то более фундаментальных терминах. Всё, что можно сделать для подобных базовых понятий — охарактеризовать их на том же уровне. Таким образом, возможно только уяснить о чём идёт речь, «зафиксировать» сущность для дальнейшего обсуждения, но не дать ей определение.

¹¹ Примерами могут служить соответственно: Плерома из «Евангелия истины» и детальное описание эона Барбело (Варвелос) в XXIX главе «Против Ересей» Ириния Лионского.

В качестве иллюстрации для понятия гностической Полноты можно привести следующие соображения. Гностик ищет такую реальность, которая представляла бы собой нечто наиболее полное и незапятнанное. Источником того, что оскверняет, является, в первую очередь, материя. Если Бытие или же сущее оскверняет, то гностика интересует всё то, что можно было бы назвать не-сущим. Именно в том, что никогда не становилось частью Бытия, пневматик видит нечто полноценное. Гностика интересует такая Полнота, которая находится за пределами любых сравнений. Так, скверной становится не только материя, а вообще всё что может быть выражено внутри мира. Если Полноту можно хотя бы сравнить с чем-то, то это уже не Полнота. Как мы видим, обозначенная невозможность определить Полноту в более фундаментальных понятиях сталкивается здесь с трудностью её иллюстрации с помощью каких-то позитивных сравнений.

На помощь здесь приходит ситуация, благодаря которой возникает сама идея Полноты. Единственным примером полноценной реальности для гностика может служить только его собственное сознание. Именно оно оказалось причиной гностического поиска. Причём «сознание» в самом узком смысле — желания или эмоции могут быть порождены вполне материальными или душевными аспектами субъекта. Гностик может доверять только крошечному «наблюдателю от первого лица». Именно этот «наблюдатель» выглядит наименее затронутым материальным миром. Только апеллируя к сознанию, гностический учитель может попытаться указать на то, чем является искомая Полнота.

Для сравнения, при общей дуалистической направленности ортодоксальное христианство произвело мысль о ценности и души, и тела. В христианстве тот разрыв, который люди вынуждены переживать, и смертность тел — является одной из главных трагедий нынешнего существования мира. Для гностика же ситуация обстоит прямо противоположным образом. Внутренний мир слишком сильно привязан к внешнему, это требует концептуальных усилий по разрыву между Бытием и сознанием. Выше, однако, было отмечено, что даже

внутренний мир вызывает у гностика слишком сильное подозрение. Безусловно, оно с необходимостью подсказывает ему о том, что глубоко внутри спрятано «зерно»¹², которое служит причиной всех действий гностика. Всё за пределами этого «зерна» является осквернённым.

По этой причине, единственным способом хоть как-то сказать о Полноте оказывается философема «не-сущее». То есть всё то, что не является сущим или Бытием. Но в этом случае гностик вынужден определять сущее как таковое. В школе Валентина сущее названо «Кеномой» в противоположность Плероме. Причём от составителя вероучительных текстов требуются довольно большие ухищрения для того, чтобы описать Кеному и пути её возникновения:

(31,1) И поскольку тот, кто снизошёл, был доброй волей (εὐδοκία) всего («в нём же вся Плерома воплощена телесно»), и он страдал, то ясно, что сострадало ему так же и всё семя, пребывающее в нём, и через него вся Полнота научилась страданию.

(2) «Следуя за двенадцатью Эонами, вся Полнота узнала сострадание», — как он говорит.

(3) Тогда они узнали, кто они такие, благодаря благодеянию Отца, — неизреченное имя, форма и знание. Тот же Эон, который стремился постичь непостижимое, был ввергнут в состояние незнания и бесформенности.

(4) Так возникла кенома — лишенность знания (κένωμα γνώσεως), которая есть только тень имени. Напротив, Сын есть форма Эонов. Раздел же и распределение имени среди Эонов есть [утрата Полноты] и забвение имени¹³.

Здесь видно, что автор вынужден делать очень странный ход — он описывает историю появления и структуру обыденного мира, очевидного для каждого его читателя или

¹² «Оно подобно зерну горчичному, самому малому среди всех семян» («Евангелие от Фомы», 23).

¹³ Афонасин Е. В. *Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства*. СПб.: Алетей, 2002. С. 196–197.

слушателя, путём проведения различия между этим миром и Полнотой, ещё только учреждаемой в этом тексте. То есть можно наблюдать парадоксальную попытку убедить аудиторию в том, что явленный окружающий мир действительно существует. И делается это на противопоставлении с миром, который непосредственно не дан в ощущениях.

В «Евангелии от Фомы» можно найти несколько другую стратегию концептуализации материального мира:

61: Иисус сказал: Тот, кто познал мир, нашел труп, и тот, кто нашел труп — мир недостоин его. <...>

84: Иисус сказал: Тот, кто познал мир, нашел тело, но тот, кто нашел тело, — мир недостоин его.

85: Иисус сказал: Тот, кто сделался богатым, пусть царствует, и тот, у кого сила, пусть откажется. <...>

114: Иисус сказал: Тот, кто нашел мир (и) стал богатым, пусть откажется от мира!

Здесь речь идёт о необходимости познания материального мира как о шаге, который может привести к обретению спасения. При этом автор одновременно эксплицирует негативные характеристики сущего: труп, тело. Здесь видны огромные затруднения, с которыми сталкивается гностик. Если единственная возможность помыслить Полноту — это определить её как не-сущее, то необходимо провести скрупулёзную работу по определению природы самого сущего. Если приходится признать, что не-сущее — это противоположность сущего, то окажется, что гностик должен придать сущему колоссальное значение, чтобы не-сущее оказалось столь же значительным.

При рассмотрении данного затруднения, гностик неизбежно должен понять, каким образом он должен концептуализировать сущее, чтобы в мыслимом пространстве осталось место для такого не-сущего, которое бы не было при этом небытием. Только подробное выявление конкретной природы Полноты могло бы стать тем путём, которым гностик мог бы «пробиться» к подлинному характеру собственной приро-

ды: «Экзегетическое мышление в его первоначальном варианте имело корни в тех же гнозисных структурах сознания, а именно в представлении о фундаментальном тождестве искры абсолютного в человеке и Первобожества; убеждении, что священный текст есть максимальная выраженность всего сущего, что он — это мир и что судьба мира есть разгадка тайны человеческой судьбы»¹⁴.

После такого всеобъемлющего включения в сущее всего, что только возможно, становится понятно, что основная и единственная характеристика, объединяющая между собой элементы осквернённого мира, — это характеристика «существует». Это касается абсолютно всех вещей, свойств, событий. «Возможность существовать» становится универсальным родовым понятием абсолютно для всего. Все вещи, про которые можно сказать, что они существуют — относятся к сущему. И все эти вещи осквернены. Звёзды, люди, архонты, бог-творец — всё это существует, а следовательно — скверно. В качестве примера теологемы, в которой реализуется всё вышеизложенное, можно привести Топос из учения Валентина:

(38,1) Огненная река протекает мимо трона Топо́са (Пространства) и ввергается в [бездонную] пустоту творения (τὸ κενὸν τοῦ ἐκτίσμενου), то есть в Геенну, которую огонь этот не может заполнить, хотя течёт от начала творения.

(2) Но и сам Топос имеет огненную природу. По этой причине, как они говорят, он сокрыт за занавесью, чтобы тварные сущности не ослепли, глядя на него. Только архангелы допущены к нему, и, как символическое напоминание об этом, первосвященник входит раз в год в Святая Святыя¹⁵.

Здесь можно увидеть, что автору текста для описания сущего понадобилось ввести особый план Бытия — Топос, который включал бы в себя всё Бытие тем, что пронизывает

¹⁴ Светлов Р. В. *Гнозис и экзегетика*, СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1998. С. 458.

¹⁵ Афонасин Е. В. *Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства*. С. 199.

его, находится рядом с каждым участком сущего за «занавесью». Топос — оформляет вещи для существования и делает их существующими¹⁶.

Когда гностик справляется с подобной концептуализацией сущего, он, наконец, обретает стратегию, при помощи которой может быть выражена Полнота. Единственный способ как-то описать вещи, относящиеся к Полноте, и саму Полноту в целом — отказать им в применении предиката «существует». Однако этот ответ приводит к двум фундаментальным трудностям в построении гностического учения:

1) Если Полнота настолько чиста и не подвержена скверне, что про неё нельзя даже сказать, что она существует, то каким образом сам гностик стал носителем её частицы? Если познание через собственную внутреннюю пневму той Полноты, которая является целью и мотивом гностика, возможно, то как именно? Именно это затруднение вызывает к жизни переусложнённые онтологические конструкции, которые можно найти в гностических учениях. Иерархия Эонов, 365 Небес Василида, необходимость Иисуса «опустошить себя» перед схождением в Топос — всё это философемы, призванные опосредованно обеспечить взаимодействие между Полнотой и сущим. Гностик вынужден хотя бы попытаться создать убедительную картину того, как не-сущий мир может соприкасаться с сущим и не быть при этом «загрязнённым».

2) Гностик не может удовлетвориться отношением тождества между Полнотой и небытием. Не-сущее ни в коем случае не должно быть небытием. Устремлённость гностического сознания направлена именно к Полноте, которая всегда описывается как нечто большее и более настоящее, чем то, что дано людям в качестве творения. Таким образом, проблема того, что Полнота всё же существует, каким бы образом гностик не пытался это оспорить, остаётся. Гностик неизбежно на-

¹⁶ «(34,1) После прихода Света благородные силы, снизошедшие на изначально стоящих справа от нее, не придали им никакой новой формы, в то время как стоящие слева были оформлены Топосом (Пространством)». (Афонасин Е. В. *Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства*. С. 198)

ходит этому подтверждение в том факте, что иметь знание о Полноте, получить точку опоры для своего религиозного творчества он может только находясь внутри Бытия. Только оказавшись внутри сущего, можно иметь тягу к Полноте.

Разрешить эти два противоречия гностик не в состоянии. Так, напрашивается вывод, что отрицание Бытия не создаёт трансцендентного мира само по себе. Гностик может лишь декларативно заявлять, что мир существует, и в этом состоит его главная скверна, а Полнота — не существует, и в этом состоит её главная чистота. Однако признание такого подхода к поиску трансцендентного мира означало бы для гностика устремление к чему-то, чего действительно не существует. Для жаждущего знания гностика такая картина должна представляться совершенно неудовлетворительной.

Платонизм, древняя еврейская религия, а также позднее христианство и Ислам концептуализируют Полноту как Бога¹⁷. Существование и природа Бога — это просто утверждения. При этом Богу даже приписываются конкретные фундаментальные свойства, среди которых есть трансцендентность. Такая «простая» концептуализация Полноты приводит к очень понятным последствиям — становится ясна природа сознания субъекта, познающего Бога. Гностик же, в силу природы своего чувства, не может принять того факта, что утверждение о Полноте делается из осквернённого мира. Именно по этой причине концептуализация Полноты делается путём отрицания сущего, а не утверждения изнутри сущего.

Вопрос «Как и почему внутри осквернённого сущего появилась и существует Полнота?» остаётся без ответа. Гностические тексты запутывают и усложняют отношения между сущим и не-сущим, но так и не могут показать одного из двух: 1) что именно их связывает; 2) почему мы не должны считать Полноту частью сущего. Все операции по деонтологизации Полноты могут проводиться гностиками только изнутри он-

¹⁷ Конечно, для платонизма это высказывание требует существенных уточнений. Если кратко, то здесь достаточно сказать, что вся иерархия Бытия всё же возникает из Единого, которое декларативно заявляется как существующее и трансцендентное.

тологии. Настоящим вызовом гностического поиска является задача сделать утверждение о Полноте. В этом случае придётся конструировать такое утверждение, которое не имело бы ввиду ничего, кроме самой Полноты. Это задача по указанию на трансцендентное без существования имманентного. Чисто логически и философски эта задача не решается, однако в полноценной и непротиворечивой теологии со всеми возможными для неё инструментами и возможными противоречивыми (но остающимися рациональными!) конструкциями, такая задача предположительно может быть решена.

Исторический гностицизм с ней, однако, не справился. Сознание, которое может свидетельствовать само о себе, возникает только в противопоставлении Бытию, которое оно постигает. У гностиков II–IV веков и в более поздних, средневековых религиозных течениях, пропитанных гностическими мотивами, просто не было примеров того, что можно было бы соотнести с планом чистого сознания. Возможно, такие примеры могут появиться у современных гностиков.

Источники

Евангелие Истины // Хосроев А.Л. *Александрийское христианство. По данным текстов из Наг Хаммади*. М.: Наука, Гл. ред. вост. литературы, 1991. С. 223–232.

Евангелие от Фомы // Свенцицкая И. С., Трофимова М. К. *Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии*. М.: Мысль, 1989. С. 250–262.

Ириней Лионский, св. *Против ересей. Доказательство апостольской проповеди* / Перев. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб: Изд. Олега Абышко, 2008.

Климент Александрийский. *Строматы*. Т. 1–3 / Изд. подг. Е. В. Афонасин. СПб: Изд. Олега Абышко, 2003.

Филон Александрийский. *О созерцательной жизни* // *Тексты Кумрана*. Вып. 1 / Изд. подг. И. Д. Амусин. М.: Наука, Гл. ред. вост. литературы, 1971. С. 376–391

Литература

Йонас Г. *Гностическая религия*. СПб: Лань, 1998.

Светлов Р.В. *Гнозис и экзегетика*, СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1998.

van den Broek, R. *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996.

Ferguson J. *Clement of Alexandria*. New York: Twayne Publishers, 1974.

Hoeller S. A. *Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing*. Wheaton: Quest Books, 2002.

Афонасин Е. В. *Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства*, СПб.: Алетейя, 2002.

КУРДЫБАЙЛО ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ, кандидат фило-
софских наук; Русская христианская гуманитарная
академия (Санкт-Петербург, Россия), научный
сотрудник; РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург,
Россия), старший научный сотрудник

СКЕПТИЧЕСКАЯ АКАДЕМИЯ В СВИДЕТЕЛЬСТВАХ РАННЕХРИСТИАНСКИХ ГРЕКОЯЗЫЧНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ*

Начиная со II–III вв. н. э., начинают появляться свиде-
тельства об истории скептической Академии в трудах
грекоязычных христианских авторов. В основном это
краткие оценочные высказывания, посвящённые чаще
всего Аркесилаю или Карнеаду, либо общие замечания
о скептиках как таковых. Однако в «Евангельском при-
готовлении» Евсевия Кесарийского сохранились про-
странные фрагменты Нумения из Апамеи, в которых
представлена история Аркесилая, Лакида и Карнеада
в изложении, сравнимом по объёму и детализации с Ди-
огеном Лаэртским. В статье обсуждается содержание
этих фрагментов и их место в историографии скепти-
ческой Академии.

Ключевые слова: академический скептицизм, Аркеси-
лай, Карнеад, Нумений из Апамеи

DMITRY KURDYBAYLO, CSc in Philosophy; Russian
Christian Academy for the Humanities (St Petersburg,
Russia), research fellow; Herzen University
(St Petersburg, Russia), senior researcher

SCHEPTIC ACADEMY IN THE EVIDENCE OF EARLY CHRISTIAN GREEK AUTHORS**

Since the 2nd and 3rd centuries A.D., the history of skepticism
in Plato's Academy begins to be reflected in the writings
of Greek-speaking early Christian writers. Primarily, they

* Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект
19-011-00349 «Скептическая традиция в античном платонизме».

** The research was funded by the Russian Foundation for Basic
Research, project No 19-011-00349.

provide brief testimonials, which describe either Arcesilaus, Carneades, or ‘the skeptics’ in general. However, Eusebius of Caesarea in his *Praeparatio evangelica* preserved the fragments of writings by Numenius of Apamea, which contain the life stories of Arcesilaus, Lacydes, and Carneades. The volume and the details of Numenius’ evidence is comparable to that of Diogenes Laërtius. This paper discusses the contents of Numenius’ fragments and their place in the historiography of the skeptic Academy.

Keywords: Academic skepticism, Arcesilaus, Carneades, Numenius of Apamea

В текстах ранних христианских грекоязычных авторов — от Климента Александрийского до Феодорита Киррского — обнаруживается знакомство и иногда даже некоторый интерес к академическому скептицизму. Большинство авторов связывает скептическое учение с именами Аркесилая и Карнеада, несмотря на то, что со времён возглавления ими Академии прошло не менее четырёх веков. Климент Александрийский свидетельствовал о «новейших академиках»,¹ возможно, имея в виду своих современников. Об актуальности скептицизма позднее будет свидетельствовать и Августин Аврелий — причём, так же, как и Климент, из числа представителей Академии поимённо упоминая лишь Аркесилая и Карнеада.²

Климент Александрийский уделяет особое внимание преемству глав Академии, по его словам,

Слушателями Полемона были Кратет и Крантор, с которыми Древняя Академия и угасла. Далее Крантор имел учеником Аркесилая, от которого до времён Гегесина процветала Средняя Академия. Преемником Гегесина был Карнеад и его последователи.³

¹ ἐκ τῆς Ἀκαδημίας νεωτέρους... — *Strom.* 2.21.129.8, ll. 1–2. Здесь и далее Строматы цитируются по изд.: Stählin, Früchtel, Treu 1960–1970; русский перевод: Афонасин 2003.

² См. *Contra Academicos*, PL 32, coll. 905–958. Подробнее об аргументации Августина в этом диалоге: Курдыбайло, Васинева 2019.

³ *Strom.* 1.14.63.6.2–64.1.1. Рус. перевод: Афонасин 2003, т. 1, с. 113.

Также Климент приводит следующий анекдот о Бионе и Аркесилае:

«Что удивительного в том, — говорил БIon, — если мышшь, не находя ничего лучшего, изгрызла корзину?» «Вот если бы корзина съела мышшь, — рассмеялся в ответ Аркесилай, — это было бы удивительно».⁴

О Бионе подробнее известно от Диогена Лаэртского,⁵ который располагает его жизнеописание между Аркесилаем и Лакидом; впрочем, по всей видимости, БIon был скорее софистом,⁶ и среди приверженцев скептицизма он очень редко упоминается известными нам авторами. Этот же диалог между Бионом и Аркесилаем дословно воспроизводит Феодорит Киррский⁷ два века спустя.

Общие характеристики скептицизма, которые даёт Климент, довольно кратки. Он утверждает, что академические скептики «определяют цель как воздержание от суждений по поводу всего кажущегося»,⁸ а также что «не одни скептики (οί έφεκτικοί), но и все догматики» до некоторой степени признавали, что «либо познание слабо, либо вещи неясны, либо слова двусмысленны».⁹

Хронологически за Климентом следует Евсевий Кесарийский, который в «Евангельском приготовлении» кратко упоминает Аркесилая среди прочих античных мыслителей — на-

⁴ *Strom.* 7.4.24.5. Русский перевод: Афонасин 2003, т. 3, с. 209.

⁵ *Vitae philos.* 4.46–58 (Long 1964).

⁶ Диоген пишет, что БIon сначала принадлежал Академии, потом стал киником, затем был софистом и учился у перипатетика Феофраста (*Vit.* 4.51.10–52.4). Также и Нумений из Апамеи не даёт Биону никаких характеристик кроме как «софист» (*Num. ap. Euseb. Caes. Praep. Evang.* 14.6.6.5 (Mras 1956) = *des Places* 1974, fr. 25, l. 78).

⁷ *Graec. affect. curatio* 6.19.2–6.20.1, Canivet 1958, 260.

⁸ ἀξιουσί τινες τέλος ἀποδίδοναι τὴν ἀσφαλῆ πρὸς τὰς φαντασίας ἐποχῆν. — *Strom.* 2.21.129.8.2–9.1; Афонасин 2003, т. 1, с. 327.

⁹ παρὰ γνώμης ἀσθένειαν ἢ παρὰ πραγμάτων ἀσάφειαν ἢ παρὰ τὴν τῶν λόγων ἰσοσθένειαν. — *Strom.* 8.5.16.3. Перевод мой.

ряду с Эпикуром, стоиками и «новыми философами»,¹⁰ то есть современниками Евсевия. Но кроме собственных замечаний, Евсевий цитирует очень большой фрагмент сочинения Нумения из Апамеи, который среди прочего подробно описывает и скептическую Академию. Объём сохранившихся у Евсевия свидетельств Нумения можно сравнить с посвящённым скептикам страницам Диогена Лаэртского — это весьма пространный текст, который требует пространного обсуждения.

Заметим, прежде всего, что из «Евангельского приготовления» Евсевия на русский язык переведена лишь одна из пятнадцати книг (Ястребов 2002), равно как и последний полный английский перевод трактата датируется 1903 годом (Gifford 1903). Однако фрагменты Нумения, сохранившиеся у Евсевия, исследуются отдельно. Существуют современные критические издания этих фрагментов, собранные не только из текстов Евсевия, но и из других источников (*des Places* 1974), а также современный русский их перевод, выполненный Е. В. и А. С. Афонасиными, который и будем использовать далее (Афонасин, Кузнецова 2007). Подчеркнём, однако, что все сведения об академическом скептицизме у Нумения находятся исключительно во фрагментах, собранных в 14-й книге «Евангельского приготовления», где передано содержание Нумениева трактата «О неверности Академии Платону».

Если вычленить текст Нумения из обрамляющих фраз Евсевия, то всё повествование можно разбить на три крупные части: 1) *противостояние Аркесилая и Зенона*; 2) *история Лакида* и 3) *жизнеописание Карнеада и кратко о его преемниках*. В этой последовательности и рассмотрим свидетельство Нумения.

1. Противостояние Аркесилая и Зенона

В начале Нумений обозначает общую линию преемства от Спевсиппа и Ксенократа до Филона, Хармида и Антиоха:

Во времена Спевсиппа, племянника Платона, Ксенократа, преемника Спевсиппа, и Полемона, который принял школу от Ксенократа, учение оставалось по большей части

¹⁰ Euseb. Caes. *Praeparatio evangelica* 6.7.14.4–16.1. Далее этот труд Евсевия кратко будем обозначать *PE*.

неизменным, потому что пресловутое «воздержание от суждения» и другие подобные учения ещё не появились. ... Преемником Полемона ... стал Аркесилай, который, как сообщается, предал учение Платона и основал другую, так называемую вторую Академию. Он утверждал, что мы должны воздерживаться (ἐπέχειν) от суждения о чем-либо, потому что ничто не может быть постигнуто достоверно (ἀκατάληπτα) и по любому поводу можно выдвинуть равные по силе аргументы (λόγους ἰσοκράτεις ἀλλήλοις), и что чувства и разум в целом не заслуживают доверия. ... После Аркесилая ... Карнеад и Клитомах в свою очередь оставили мнения своих предшественников и основали третью Академию. Далее одни добавляют к ней ещё и четвертую, в которую входят последователи Филона и Хармида, в то время как другие говорят о пятой, основанной Антиохом.¹¹

Как видим, воздержание от суждения — главный критерий, по которому Нумений отличает скептическую линию в учении Академии от предшественников. Немного далее Нумений уточняет, что среди учеников Полемона был не только Аркесилай, но и Зенон¹² — тот самый Китиец, который основал стоическую школу — и оба соперничали друг с другом.¹³

И Аркесилай, и Зенон, как их описывает Нумений, в равной мере отходит от «подлинного» платоновского учения:¹⁴ каждый берёт себе в «союзники» учения других школ: Зенон «привлекает» на свою сторону Стильпона, Гераклита и Кратета, тогда как Аркесилай — «Теофраста, платоника Крантора и Диодора, а кроме того — Пиррона».¹⁵ По всей видимости, для Нумения зависимость от таких «союзников» безусловно

¹¹ PE 14.5.1.1–5; 14.4.15.1–16.5; Афонасин, Кузнецова 2007, 90–91.

¹² PE 14.5.11.1–2.

¹³ PE 14.5.12.1–2.

¹⁴ О том, что в диалогах Платона могли быть найдены основания для последующего «скептического поворота» в Академии, писали многие современные исследователи, см.: Светлов, Шевцов 2019.

¹⁵ PE 14.5.12.5–6; Афонасин, Кузнецова 2007, 93.

означает приверженность сторонним философским взглядам. В отношении Аркесилая для Нумения на первом месте стоит пирронизм. По мнению рассказчика, только уважение Аркесилая к полюбившему его академику Крантору заставило его сохранить на словах приверженность платоновской школе: «так что был он во всем, кроме имени, пирронистом; академиком же не был, хотя и назывался».¹⁶

Учение Платона, по словам Нумения, Аркесилай

низвёл ... до напыщенного словоблудия, утверждающий и отрицающий, подходящий то с одной стороны, то с другой (все по воле случая), вечно меняющийся и путанный, лживый и решительный одновременно, а также «ничего не знающий», как он сам по наивности говорил о себе.¹⁷

Примечательно, что для Нумения как Сократов принцип «знаю, что ничего не знаю», так и «утончённая диалектика», которой Аркесилай научился у Диодора, сами по себе не представляют ценности, если философ использует их «не по назначению», то есть отказываясь от базовых метафизических положений платонизма. Более того, Нумений признаётся, что ему вообще непонятны основания, которых Аркесилай мог придерживаться:

Как гомеровский Тидид, который неизвестно «с кем воевал, с племенами троян, с племенами ль ахеян?» [Hom. II. 5.84], так же непонятен и наш Аркесилай. Ведь придерживаться в чем-либо одного и того же положения было для него невозможным делом, да и не рассуждал он никогда так, как это принято у разумных людей.¹⁸

Для Нумения главное орудие Аркесилая — его софистическое и риторическое искусство, умение владеть речью и увлекать публику: «слушателям он доставлял удовольствие, причём, слушая его речи, они заодно отмечали и то, что он хорошо

¹⁶ PE 14.6.6.2–3; Афонасин, Кузнецова 2007, 94.

¹⁷ PE 14.5.14.2–6; Афонасин, Кузнецова 2007, 93.

¹⁸ PE 14.6.1.1–4; Афонасин, Кузнецова 2007, 93–94.

выглядит».¹⁹ При этом Аркесилай не стеснялся менять свою точку зрения, отказываться от только что им приведенных аргументов, подвергая сомнению не только эпистемологические, но и этические положения: «он расчленил себя и был расчленяем на куски, словно гидра, не отличая одну часть от любой другой и не признавая никаких приличий».²⁰ Ссылаясь на мнения других скептиков (а именно Мнасея, Филомела и Тимона), Нумений утверждает, что подобно им, и Аркесилай «отвергал и истинное, и ложное, и убедительное (τὸ πιθανόν)».²¹

Что касается Зенона, то Нумений хотя и его подвергает критике, но гораздо более мягкой:

возможно, имея представление о мнениях Аркесилая, но не зная Платона, насколько можно судить по тому, что он написал против него, он не достигал своей цели, нападая на того, кого не понимал, и оскорбляя грубо и безнравственно человека, которого не вправе был трогать, обращаясь с ним хуже, чем какой-нибудь киник. Разумеется, он проявил душевное благородство (μεγαλοφροσύνη), отвергая Аркесилая. Ведь либо по причине незнания мнений Аркесилая, либо потому, что стойки боялись «погибельной брани огромной пасти» [Ном. II. 10.8], он обратился против другого, то есть Платона.²²

Как видим, с точки зрения Нумения, Зенон не столько «не знал» учение Платона, но скорее добросовестно заблуждался в его интерпретации. Именно поэтому «оскорбления» и «нападения» на Платона вовсе не мешают Нумению говорить о «душевном благородстве» Зенона. Более того, Нумений утверждает, что «Зенон, сразившись с Аркесилаем, воздерживался от критики Платона (μηδὲ Πλάτωνι ἐπολέμει)»

¹⁹ PE 14.6.3.4–5; Афонасин, Кузнецова 2007, 94. В целом искусству риторики не были чужды и стойки, хотя их риторические приёмы Нумений не критикует, а Зенона описывает явно как более слабого противника Аркесилая. Подробнее о стоической риторике см.: Степанова 2021.

²⁰ PE 14.6.3.1–3; Афонасин, Кузнецова 2007, 94.

²¹ PE 14.6.5.3; Афонасин, Кузнецова 2007, 94.

²² PE 14.6.10.5–11.5; Афонасин, Кузнецова 2007, 96.

и тем самым «выказал себя ... прекрасным философом, как раз благодаря такому миролюбивому настрою».²³

Иными словами, с позиции Нумения, Зенон основательно не различал учение Аркесилая и учение Платона, несмотря на их существеннейшую несхожесть. В самом деле, если считать, что к этому времени взгляды Зенона уже сформировались в том виде, как мы их знаем из традиционных стоических источников, то платоновское учение об умопостигаемом мире было для него равным образом чуждо, как и скептическое учение о воздержании от суждения. Не исключено, что в представлении Зенона онтология Платона могла переплетаться с эпистемологией Аркесилая, образуя некую причудливую картину «общеакадемического» учения.

Собственно о борьбе Аркесилая с Зеноном Нумений говорит довольно кратко:

Видя, какой известностью пользуется в Афинах впервые введенное им учение и само название, «постигающее представление» (τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν), Аркесилай начал бороться с ним всеми доступными ему способами. Однако Зенон, занимая более слабую позицию и чувствуя себя вне досягаемости до тех пор, пока хранил молчание, уклонился от выпада Аркесилая, хотя ему было чем отразить его; не желая совсем отступить, он вместо этого набрасывается на тень Платона (ἑσκιόμαχεῖ), которого уже не было в живых, и криками с повозки шумит на все шествие, что, мол, сам Платон вряд ли сможет защитить себя, и никому больше до этого нет дела; ведь, как он думал, если Аркесилай вознамерится вступить за Платона, то он выиграет, отведя выпад Аркесилая от себя.²⁴

Однако, как мы уже прочитали выше, Аркесилай был последователем Платона только на словах, и уловка Зенона не помогла ему. Убедительность речей Аркесилая принесла ему победу, так что, по ироничному замечанию Нумения, «люди того времени пришли к убеждению, что ни слово, ни чувство, ни любое самое малое или бесполезное дело не есть нечто сущее

²³ PE 14.6.10.3–5; Афонасин, Кузнецова 2007, 96.

²⁴ PE 14.6.13.3–11; Афонасин, Кузнецова 2007, 96–97.

или ему противоположное, если это не согласуется с речами Аркесилая из Питаны».²⁵

Как видим, борьба основателей стоицизма и академического скептицизма описана Нумением на уровне стратегии, без упоминания конкретных аргументов или каких-либо иных доводов в пользу того или иного учения. Что касается Аркесилая, то в определённой мере это понятно ввиду того, что Нумений едва ли признавал за скептиками какую-либо систему аргументации как таковую. Итоговая характеристика Аркесилая у Нумения звучит довольно жёстко: «сам он не придерживался определенного мнения ... и не изрекал ничего отчётливого, за исключением разных словечек (ῥηματίσκια) и прорицаний».²⁶ Позиция стоиков, напротив, с одной стороны, хорошо известна и без свидетельства Нумения, а с другой стороны — не о ней он ведёт речь в данном случае. Поэтому его свидетельство об Аркесилае имеет преимущественно доксографический характер.

2. История Лакида

Согласно Диогену, Лакид «был зачинателем Новой академии и преемником Аркесилая» (*Vit. phil.* 4.59.1–2). Нумений, однако, сосредоточивает описание не на его деятельность в Академии, а на анекдотическом случае с домашней кладовой Лакида, в которой тот прятал съестные припасы, собственноручно закрывал на ключ, сам ключ помещал в «ящик для письменных принадлежностей», который запечатывал своим перстнем. Этот перстень Лакид, однако, не носил с собой, а бросал внутрь кладовой через замочную скважину (как свидетельствует Нумений²⁷) или просто некое отверстие (так пишет Диоген²⁸). Слуги, зная об этом, разумеется, с лёгкостью проникали в кладовую, забирали, что хотели, и повторяли те же действия с ключом, печатью и перстнем, как если бы никого в кладовой не было.

²⁵ *PE* 14.6.14.5–8; Афонасин, Кузнецова 2007, 97.

²⁶ *PE* 14.6.14.8–9; Афонасин, Кузнецова 2007, 97.

²⁷ διὰ τοῦ κλειθροῦ, *PE* 14.7.2.5.

²⁸ διὰ τῆς ὀπῆς, *Vit. phil.* 4.59.6.

Раз за разом обнаруживая исчезновение припасов из кладовой при нетронутой печати и закрытой на ключ двери, Лакид пришёл к выводу о «непостижимости» (ἀκαταλήψια) происходящего в его доме, заимствуя это учение у Аркесилая.²⁹ Какое-то время Лакид придерживался таких взглядов, пока, наконец, не рассказал в подробностях о происходящем собеседнику, который поднял его на смех. «С тех пор Лакид больше не опускал перстень внутрь и перестал приводить свою кладовую в качестве примера “непостижимого”, постигнув свои утраты и никчёмность такого рода философствования».³⁰

Примечательно, однако, что, по словам Нумения, слуги Лакида не сдались быстро, и пытались вернуть хозяина к его прежним взглядам. Чтобы убедить его,

они отправлялись в школу какого-либо стоика, дабы лучше затвердить то, что следует говорить, и, поднатюрев, готовы были ответить софистикой на его софистику, превосходя в своём жульничестве даже академиков. Он обвиняет их в стоицизме, его же слуги — не скрывая насмешек — отвергают его возражения аргументом «от непостижимости».³¹

Несмотря на то, что Нумений, судя по всему, не чужд гротескных описаний, пытаюсь подчеркнуть абсурдность взглядов и скептических академиков, и современных им стоиков, тем не менее трудно усомниться в самом факте описанного им противостояния: стоики и скептики времён Лакида, надо полагать, действительно сформировали два противостоящих лагеря. В центре внимания обоих оказались те же самые центральные концепты — «непостижимость» и «воздержание», причём последнее распространялось не только на теоретические суждения, но и на любые мнения, включая также и воспоминания.³²

²⁹ PE 14.7.4.1–5.

³⁰ PE 14.7.6.4–7.1; Афонасин, Кузнецова 2007, 98.

³¹ PE 14.7.10.3–11.1; Афонасин, Кузнецова 2007, 99.

³² μνήμην γὰρ εἶναι δόξαν. — PE 14.7.9.2–10.1.

И если по словам Нумения в споре Аркесилая и Зенона общественное мнение победу закрепило за главой Академии, то в том практическом споре, который развернулся между Лакидом и его слугами, победило стоическое учение:

так как эта битва противоречий шла у него дома, он сам ... занял стоическую позицию по отношению к своим слугам (ἔστωίκευετο πρὸς τοὺς παῖδας); а поскольку они продолжали настаивать на академической доктрине, он сам, дабы положить конец их бесчинствам, сделался домоседом и всё время проводил возле своей кладовой. Однако и эта мера оказалась бесполезной. Тогда только он начал подозревать, что дело в его философии, и наконец открыто признался: «Наши школьные рассуждения, дети мои, — это одно, а жизнь — совсем другое».³³

Учитывая, что тождество философского учения и образа жизни было традиционным критерием истинности соответствующего учения в античности, последние слова можно признать однозначным поражением скептицизма — по крайней мере, с точки зрения Нумения.

3. Жизнеописание Карнеада и кратко о его преемниках

После Лакида «преемником его стал Евандр, а за ним последовали другие. После них школу принял Карнеад и основал третью Академию».³⁴ Говоря о Карнеаде, Нумений снова в основном более описывает стиль его философствования, нежели используемые аргументы:

Он выдвигал (предположения) и отвергал их, бросая в бой противоречия и всевозможные частные уловки, одновременно отрицая и утверждая и противореча во всех смыслах: и как только дело доходило до удивительных речей (τι καὶ θαῦμα ἐχόντων λόγων), он тут же вздымался, как бурная река, вышедшая из своих берегов и заливающая

³³ “Ἄλλως,” ἔφη, “ταῦτα, ᾧ παῖδες, ἐν ταῖς διατριβαῖς λέγεται ἡμῖν, ἄλλως δὲ ζῶμεν.” — *PE* 14.7.13.1–6; Афонасин, Кузнецова 2007, 99–100.

³⁴ *PE* 14.7.14.2–15.2; Афонасин, Кузнецова 2007, 100.

окрестности, нападал на своих слушателей и увлекал их за собой в шумящий поток. Сбивая с толку других, сам он не поддавался обману, — чего не было у Аркесилая. Ведь последний, потчует своих собеседников, охваченных общим энтузиазмом, обманным снадобьем, не замечал, как сам первым неощутимо для себя вовлекался в обман, приняв все это сам и уверившись в истинности своих слов. Но новая напасть в дополнение к старой, Аркесилаю, — Карнеад немногим отличался от первого: он не соглашался даже на малейшую уступку, разве что в случаях, когда его оппоненты могли быть обессилены таким способом в применении того, что он называл утвердительным и отрицательным вероятностным представлением, устанавливающим, является ли данная сущность живым существом или неживым. Понемногу продвигаясь вперёд, подобно дикому зверю, который, отступив, снова с яростью бросается на острие копья, он, немного уступив, наносил ещё более мощный удар. А утвердившись на этой позиции и успешно победив противника, он мог затем добровольно отказаться от своего мнения и никогда не вспоминать о нём.³⁵

То, новое, что было внесено Карнеадом в скептическое учение, состоит из нескольких положений:

во-первых, он ограничил понятие воздержания от суждения: поскольку «человек не может воздерживаться от абсолютно всех суждений», то «следует отличать „неясное” от „непостижимого”, и что хотя все вещи непостижимы, не все они неясны»,³⁶

во-вторых, Нумений даёт краткое описание, в котором можно увидеть метод рассуждения Карнеада:

Признавая, что во всех вещах есть как истина, так и ложь, он как бы предлагает сотрудничество в исследовании и, подобно опытному атлету, на время уступив, снова берет верх. Взвесив относительную правдоподобность каждой пози-

³⁵ PE 14.8.2.2–6.1; Афонасин, Кузнецова 2007, 101.

³⁶ διαφορὰν δὲ εἶναι ἀδήλου καὶ ἀκατάληπτου καὶ πάντα μὲν εἶναι ἀκατάληπτα, οὐ πάντα δὲ ἄδηλα. — PE 14.7.15.6–7; Афонасин, Кузнецова 2007, 100.

ции, он затем говорит, что ни одна из них не может быть ухвачена достоверно. ... Вместе с истиной он брал похожую на неё ложь, а вместе с «постигающим представлением» рассматривал и подобное ему представление (καταληπτικῆ δὲ φαντασίᾳ καταληπτὸν ὁμοίον), а затем, уравнив их на чашах весов, заявлял, что нет ни истины, ни лжи, и что одного здесь не больше другого, и что вероятность одного не больше, чем другого (οὐ μᾶλλον τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἢ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ πιθανοῦ).³⁷

Если в отношении Аркесилая Нумений говорил просто о софистике и готовности опровергнуть любое принятое мнение, то в отношении Карнеада он видит уже определённую логику опровержения любого кажущегося достоверным утверждения.

Наконец, если Лакид впервые проявил слабость в следовании своему учению в жизни, что, если верить Нумению, его неприятно удивило, то для Карнеада неприменимость скептического учения к повседневной жизни была уже чем-то вполне привычным, что, однако, он старался скрывать от посторонних: «разжигая страсти на публике из желания ниспровергнуть стоиков, среди своих друзей втайне он мог соглашаться, говорить откровенно и позитивно высказываться о вещах, как обычный человек».³⁸

Такого же рода и история о Менторе, которого Карнеад изгнал из школы, застав со своей любовницей — эта сцена, как замечает Нумений, «предстала перед ним не как „убедительное представление” и не как „непостижимое”, а как нечто вполне достоверное и очевидное».³⁹ То есть и здесь, в повседневной жизни, глава Академии в своих действиях не руководствовался скептическими принципами.

Завершая жизнеописание Карнеада, уже сам Евсевий, цитировавший Нумения, добавляет: «Вот что говорят о Кар-

³⁷ PE 14.8.6.1–8.1; Афонасин, Кузнецова 2007, 101.

³⁸ PE 14.8.12.1–3; Афонасин, Кузнецова 2007, 102.

³⁹ PE 14.8.13.2–5; Афонасин, Кузнецова 2007, 102.

неаде. После него диадохом стал Клитомах, а затем Филон».⁴⁰
Далее мы снова читаем слова Нумения:

Приняв школу, этот Филон поначалу преисполнился радости. Из признательности он окружил почётом и стал превозносить учения Клитомаха, и против стойков «покрылся блистательной медью» [Ном. II. 7.206, 16.130]. Однако по прошествии времени, когда учение академиков о воздержании от суждения поистрепалось и он уже сам так не думал, «очевидность» чувств и «согласие» с ними вынудили его изменить свою точку зрения. Уже со всей чёткостью осознавая это, он тогда очень хотел — так и знай — найти того, кто бы его опроверг, чтобы не казалось, что он, «обращая хребет», бежит добровольно.⁴¹

Как видим, скептицизм в изображении Нумения выглядит как учение, только отягощающее Академию и препятствующее её развитию. Разумеется, для самого Нумения образцом был традиционный, «догматический» платонизм, по крайней мере, в том виде, как он его понимал.⁴² Как известно, с позиций среднего платонизма и скептицизм, и стоицизм подвергались беспощадной критике, которая в значительной степени повлияла и на восприятие этих школ внутри христианской традиции.

После Евсевия, впрочем, упоминания академических скептиков очень скудны.

Одно упоминание можно обнаружить у Епифания Кипрского, который, однако, упоминает Аркесилая и Карнеада не среди еретиков в своём «Панарионе», но в заключающем его «Кратком истинном слове о вере вселенской и апостольской Церкви»:

Аркесилай утверждал, что истина достижима только для Бога, для человека же нет. Карнеад думал одинаково с Аркесилаем.⁴³

⁴⁰ PE 14.8.15.1–3; Афонасин, Кузнецова 2007, 103.

⁴¹ PE 14.9.1.1–3.1; Афонасин, Кузнецова 2007, 103.

⁴² Подробнее о Нумении см.: Диллон 2002, 345–368.

⁴³ *Panarion* 3.508; Holl 1933, 507; рус. перевод: Епифаний Кипрский 1882, 328.

Таково неожиданное прочтение скептицизма с точки зрения христианского богословия. Однако, других следов знакомства Епифания Кипрского с академическим скептицизмом нам найти не удалось.

Для Григория Нисского скептичность — уже просто отрицательная черта характера: полемизируя с Арием и Савеллием, его оппонент — просто «скептическиейший из мужей».⁴⁴

Наконец, кроме упомянутого выше эпизода про мышь и корзину, у Феодорита Киррского в том же «Врачевании эллинских недугов» обнаруживается упоминание Аркесилая в списке прочих древних философов: «Протагора и Мелисса, Пифагора и Анаксагора, Спевсиппа и Ксенократа, Анаксимандра и Анаксимена, Аркесилая и Филолая, вместе со стоиками»⁴⁵ — то есть без каких-либо подробных свидетельств о личности или учении основателя скептической Академии.

Из века в век интерес к скептицизму угасает, и в среде христианских грекоязычных авторов это заметно очень отчётливо. Больше внимание к скептической Академии в среде среднего платонизма, тем не менее, и оно не столь велико, чтобы в подробностях изложить мнения конкретных мыслителей, ограничиваясь преимущественно доксографическим материалом. Однако, свидетельства Нумения не менее ценны, чем сообщения Секста Эмпирика и Диогена. Собирая их вместе, мы можем получить более точную и полную картину образа мысли и жизни скептической Академии.

Литература

Canivet, P., éd. (1958) *Théodore de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*, vol 1. (SC 57). Paris: Cerf.

des Places, É., éd. (1974) *Numénius. Fragments*. Paris: Les Belles Lettres.

Gifford, E. H., tr. (1903) *Eusebii Pamphili Evangelicae praeparationis libri XV*. Vols. 3–4. Oxford.

⁴⁴ σκεπτικωτάτοις τῶν ἀνδρῶν — *Adversus Arium et Sabellium de patre et filio*, 3.1.83, ll. 16-17; Mueller 1958, 82.

⁴⁵ *Graec. affect. curatio* 5.65.3–7; Canivet 1958, 247.

Holl, K., ed. (1933) *Epiphanius, Bd. 3: Panarion* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 37] Leipzig: Hinrichs.

Long, H. S., ed. (1964) *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

Mras, K., ed. (1954, 1956) *Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica*. 2 vols. Berlin: Akademie-Verlag.

Mueller, F., ed. (1958) *Gregorii Nysseni opera*, vol. 3.1. Leiden: Brill.

Stählin, O., Früchtel, L., Treu, U., eds. (1960, 1970) *Clemens Alexandrinus*, Bd. 2–3. Berlin: Akademie-Verlag.

Афонасин, Е. В., ред. (2003) *Климент Александрийский. Строматы*. Т. 1–3. СПб.: Издательство Олега Абышко.

Афонасин, Е. В., Кузнецова А. С., ред. (2007) Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция* 1 (1), с. 65–134.

Диллон, Дж. (2002) *Средние платоники. 80 г. до н. э. — 200 г. н. э.* / Перев. Е. В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко; Алетейя.

Епифаний Кипрский (1882) *Творения святого Епифания Кипрского*. Ч. 5 [Перев. МДА]. М.: Тип. М. Н. Лаврова.

Курдыбайло, Д. С., Васинева, П. А. (2019) Мудрец и мудрость в полемике Августина Аврелия с академическим скептицизмом // *Сборник материалов XXVII научной конференции «Универсум Платоновской мысли»: «Пайдейя, государство, человек: антропология в Платоновской традиции»* (Санкт-Петербург, 28 июня 2019 г.). СПб.: МОО «Платоновское философское общество». С. 240–262.

Светлов, Р. В., Шевцов, К. П. (2019) Скепсис и парадокс: Проблема предпосылок скептицизма у Платона и античная традиция парадоксов // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция* 13 (2), с. 683–695.

Степанова А. С. (2021) Дискуссия о соотношении философии и риторики в период эллинизма и поздней античности (от стоиков к Цицерону) // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция* 15 (1), с. 214–227.

Ястребов, А. О., перев. и комм. (2002) XI книга «Евангельского приготовления» // *Цекровь и время* 3 (20). С. 105–192.

ЯКИМЕНКО АРТЕМ ВЛАДИМИРОВИЧ, кандидат
теологии; МРО Приход храма прп. Алексия
Человека Божия в Горелово, г. Санкт-Петербург
(Санкт-Петербург, Россия), священник

ИДЕАЛИЗМ ПЛАТОНА И КОНЦЕПЦИИ ОБЩЕЙ И ЧАСТНОЙ ПРИРОД У ХАЛКИДОНИТОВ И МОНОФИЗИТОВ

Статья посвящена анализу термина «природа» в богословии халкидонитов и монофизитов. Актуальность работы обусловлена необходимостью межконфессионального диалога между Православными и Дохалкидонскими Церквями. Признание никейской формулы в качестве ортодоксии становится началом освобождения византийского богословия от влияния античной философии, приведшим к халкидонскому вероопределению. Непринятие Халкидона монофизитами заключается в исповедании собором двух природ во Христе. Консервативные последователи святителя Кирилла Александрийского настаивали на его формуле единой природы. В противостоянии этих формул есть очевидное противоречие. Но при внимательном исследовании вопроса выясняется, что в формулах «две природы» и «единая природа» под словом «природа» понимаются различные реальности. Халкидониты исповедуют во Христе две общие природы, монофизиты говорят об одной природе Воплотившегося Слова из двух частных природ. Автор исследовал философскую подоплеку и общефилософский фон концепций природы в античной традиции. На основании полученных данных было выявлено, что концепция общей природы коррелирует с идеей Платона, а концепция частной природы в формуле «единой природы» монофизитов с «чтойностью» Аристотеля. Поэтому непринятие монофизитами формулы «в двух природах» исходит из философских предпосылок о невозможности бытия неипостасных природ. То есть, для монофизитов сказать две природы, означает разделить Христа.

*Видеозапись
доклада:*



Ключевые слова: природа, сущность, ипостась, личность, идеализм, халкидониты, монофизиты

ARTEM IAKIMENKO, CSc in Theology; LRO Parish
Church of St. Alexy the Man of God in Gorelovo,
St. Petersburg (Saint-Petersburg, Russia), priest

**PLATO'S IDEALISM AND THE CONCEPTS
OF GENERAL AND PARTICULAR NATURE AMONG
THE CHALCEDONITES AND MONOPHYSITES**

The article is devoted to the analysis of the term “nature” in the theology of the Chalcedonites and Monophysites. The relevance of the work is due to the need for interfaith dialogue between the Orthodox and Do-Chalcedonian Churches. The recognition of the Nicene formula as orthodoxy becomes the beginning of the liberation of Byzantine theology from the influence of ancient philosophy, which led to the Chalcedonian faith determination. The non-acceptance of Chalcedon by the Monophysites consists in the confession of two natures in Christ by the Council. The conservative followers of Saint Cyril of Alexandria insisted on his formula of “one nature.” There is an obvious contradiction in the opposition of these formulas. But a careful study of the issue reveals that in the formulas “two natures” and “one nature” the word “nature” means different realities. The Chalcedonites confess in Christ two general natures, the Monophysites speak of one nature of the Incarnate Word from two particular natures. The author investigated the philosophical background and general philosophical context of the concepts of nature in the ancient tradition. On the basis of the data obtained, it was revealed that the concept of general nature correlates with the ideas of Plato, and the concept of particular nature in the formula of the “one nature” of monophysites with the “quidditas” of Aristotle. Therefore, the Monophysites’ rejection from the formula “in two natures” proceeds from philosophical premises about the impossibility of being of non-hypostatic natures. That is, for the Monophysites to say two natures means to separate Christ.

Keywords: nature, essence, hypostasis, personality, idealism, Chalcedonites, monophysites

Противостояние языка одной или двух природ в богословии воплощения халкидонитов и монофизитов основывается на том, что стороны под термином «природа» обозначают принципиально разные реальности. Последователи халкидонского собора говорят о двух общих природах во Христе, а консервативные сторонники свт. Кирилла Александрийского подразумевают единую природу Христа, состоящую из двух частных природ (Мкртчян 2014, 5–6).

В начале VI века в полемике между Севиром Антиохийским и Иоанном Грамматиком был поставлен вопрос о характере природы, воспринятой Логосом: человечество Христа является общей природой или человечеством одного индивидуума, Иисуса из Назарета. Иоанн Грамматик и последующая православная традиция настаивали на первом решении, Севир и остальные монофизиты на втором (Лурье 2006, 138–142).

Таким образом, мы видим, что концепции общей и частной природ стали достоянием широких кругов существенно позднее Халкидонского Собора. Но можно предположить, что через опосредованное влияние античной философии, в частности неоплатонизма, рассматриваемые концепции имплицитно присутствовали в христологических дебатах V столетия.

Концепции общей и частной природ опираются преимущественно на учения Платона и Аристотеля, а также на предложенные их последователями различные версии трактовки этих учений.

Идеализм Платона

Сократ выступал против релятивизма софистов и утверждал, что истинное знание существует и его мерилom является строго определенное понятие. Люди оперируют словами, понятий которых они не определяют. Определение понятия — это перечисление существенных признаков, из которых и состоит данное понятие. Платон, будучи учеником Сократа, восполнил его желание объяснить природу истинного знания: он придал строго определенному понятию, в своем известном учении об идеях, онтологический статус. Исходя из того, что вещи одного вида имеют одно общее наименование, Платон

заклучает, что все их множество восходит к некоему общему умопостигаемому началу, которое он именует идеей. При этом идеи являются образцами, в соответствии с которыми сотворены единичные вещи. То есть, идея вещи есть нечто существенно необходимое для познания и существования вещи. Поэтому всякая вещь, что существует на свете, имеет свою идею. Идея есть совокупность существенных свойств вещи, ее смысл, ее способ познания и самого существования вещи. Таким образом, в платонизме общему придаётся превосходство над частным, то есть, в подлинном смысле существует идея человека, тогда как отдельный человек, Сократ, существует по причастности к идее человека.

Идея Платона определила тот принцип, который в дальнейшем будет играть ключевую роль в концепции общей природы: в умопостигаемом мире нет места для двух или более абсолютно тождественных идей. То есть идея вещи одновременно и имманентна вещи и трансцендентна ей, как теорема Пифагора одновременно объёмлет все прямоугольные треугольники, но при этом она едина и в подлинном смысле находится в умозрительном мире (греч. *κόσμος νοητός*). Поэтому, по Платону, каждая идея сама по себе только одна. К примеру, идея человека одна, и этой одной и той же идее причастен каждый из людей (Мкртчян 2014, 47–48).

Форма Аристотеля

Идея Платона перешла к Аристотелю почти целиком, ни тот, ни другой не мыслит вещей без их идей. Только в интерпретации Аристотеля идея вещи находится в самой же вещи и является ответом на вопрос, *что* такое данная вещь. Поэтому в аристотелизме идея является «чтойностью» вещи.

Аристотель, являясь основателем Метафизики, выявляет её предметом как науки или «первой философии» сущее как таковое (Брентано 2012, 7). Слово «сущее» (греч. *τό ὄν*, лат. *ens*) является причастием настоящего времени к глаголу есть, быть (part. praes. к греч. *εἶμί*, лат. *sum*). И если рассматривать «сущее» исключительно в его причастном аспекте, то главный вопрос первой философии можно перевести в плоскость — что значит

быть? Тем самым, сущее (ὄν, ens), понятое как причастие, указывает на существование независимо от «чтойности», то есть от его (сущего) смысловой или содержательной определенности бытия. Однако ὄν, ens может пониматься и в ином смысле — в значении имени [существительного]. И тогда ὄν, ens «имеет силу» именовать вещь в ее смысловой определенности, то есть «чтойности» (Черняков 1999, т. 1, 23).

Аристотель в «Категориях» называет единичную вещь первой сущностью, а второй — то, что о ней сказывается. В Метафизике он пытается показать соотношение понятий «сущность» с «формой»: «причиною мы называем сущность (οὐσία) и основание, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было (τό τί ἔν εἶναι)» (Метафизика I, III, 1) (Аристотель 2006, 37).

Под сложным выражением τό τί ἔν εἶναι скрывается понятие того, что впоследствии схоластическая философия обозначила термином *causa formalis*, то есть форма, но не как геометрическое очертание только, а как зиждущее начало всякого предмета или явления, как его понятие (Аристотель 2006, 37).

Здесь уместно заметить, что традиционно греческий «эйдос» переводят латинским термином «форма», с целью сблизить идею вещи с самой вещью, тем самым, пытаясь примирить Платона и Аристотеля на почве умеренного реализма, то есть общие понятия (идеи) обладают реальным бытием, но которое осуществляется в конкретных вещах (сущностях) (Лосев, Тахо-Годи 1993, 318).

Относительно формы Аристотеля также встаёт закономерный вопрос при выборе между концепцией общей или частной природы. Является ли форма одной и общей для всех представителей данного вида или форма копируется по числу единичных вещей? Аристотель отвечает: «То, что обозначено как форма и сущность, не возникает, а возникает [её] сочетание [с материей]». (Аристотель. Метафизика. VII. 8, 1033b) (Аристотель 1976, т. 1, 201). Таким образом, перед нами концепция умеренного реализма — форма и сущность существуют до вещей, но познаются в единичных вещах, т. е. в ипостасях.

Дальнейшее развитие концепций общей и частой природы

Поскольку идея Платона и форма Аристотеля оказали непосредственное влияние на понятия «сущность» и «природа», то поставленные вопросы стали ключевыми в выборе концепции природы.

Начиная с Александра Афродисийского (II век) комментаторы Аристотеля строго различали сущность, понятую как общее, как род и как «чтойность» (Месяц 2006, т. 5–6, 674–5). Порфирий (232/233–304/306) в Комментариях на Категории Аристотеля первым начинает использовать термин «частная сущность» для обозначения единичной вещи (Мкртчян 2014, 61).

В комментарии на «Категории», Аммоний сын Гермия, объясняя каким образом, приводящие признаки находятся в частных сущностях, в качестве примера приводит Сократа, а не некую «отдельность человеческого индивидуума, одинаково присутствующую и в Петре, и в Павле» (Месяц 2006, т. 5–6, 673).

Следует отметить, что определение Аммонием частной сущности аналогично христианскому определению ипостаси, восходящее к свт. Василию Великому: «другие имена имеют более частное значение, благодаря которому в обозначаемом обнаруживается не общность природы, но особенное определение какой-нибудь вещи, не имеющей никакой общности с подобным по роду, например, Павел или Тимофей. <...> Итак, мы утверждаем следующее: то, что говорится об особенном, называется ипостасью» (Василий Великий 1995, 272–3).

Таким образом, «частную сущность» можно назвать *индивидуальной сущностью*, то есть *общей сущностью*, созерцаемой в конкретной человеческой ипостаси, в Петре или в Павле, но не в безличном индивидууме.

Исходя из выше сказанного, мы видим, что понятие *общей природы/сущности в византийском богословии коррелирует с идеей Платона*: она одновременно и имманентна каждому единичному представителю вида, и в то же время

трансцендентна ему (умеренный реализм). Иными словами, *общая природа* вида, существует реально в представителях вида и присутствует в каждом из них целиком, а частная рассматривается в конкретной человеческой ипостаси, например, Петре или Павле, то есть соответствует «чтойности» Аристотеля, которую отцы, в том числе свт. Василий в 38 Письме, называли ипостасью.

**Картина Христа у халкидонитов
и монофизитов в соответствии
с концепцией общей и частной природы**

В послехалкидонский период христологической полемики, ко времени Леонтия Византийского (485–543), становится ясно, что исповедание как двух природ во Христе, так и единой природы должно сопровождаться упоминанием соответствующей концепции природы: общей или частной. Но анализ аргументации полемизирующих сторон показывает, что имплицитно, через опосредованное влияние античной философии, а также ввиду полемической целесообразности, концепции общей и частной природ присутствуют в христологическом диспуте.

Консервативные последователи свт. Кирилла Александрийского придерживаются его формулы «единая природа Бога Слова воплощенная», при ответе на вопрос — Кто есть Христос? При этом понимают слова «природа» в значении частной сущности, эквивалентной ипостаси свт. Василия Великого. Невозможность исповедания человеческого начала во Христе «природой» в богословии монофизитов обусловлено философской онтологической парадигмой невозможности бытия неипостасных природ. Монофизиты перед страхом несторианской угрозы не в силах исповедать во Христе полноту двух природ и останавливаются на *ἐκ δύο φύσεων* (греч. из двух природ) в единой природе Христа, что для них равнозначно двум частным природам в единой ипостаси, но ипостаси в значении частной сущности или природы. Можно сказать, что понятие *воплощение*, на языке монофизитов соответствует признанию ими реальной полноценной человеческой природы во Христе.

Такие выражения как «стал человеком» и «воплотился» дают возможность говорить о реальности человека во Христе, но, не утверждая положительно вторую природу в Воплощенном Господе.

В послехалкидонский период монофизитские богословы для объяснения способа единства во Христе двух частных природ использовали выражение «сложная природа». Севир Антиохийский, как последователь богословского языка свт. Кирилла, не мог отказаться от термина природа, в значении ипостаси, понимаемой как *частная сущность*, и, таким образом, пытался выразить в этой формуле способ существования двух неединосущных сущностей (Божества и человечества) в единой природе — частной сущности.

Таким образом, в монофизитской концепции «единой сложной природы» мы видим отождествление ипостаси и природы, единство и различие происходит на едином природном уровне, даже если понимать термин природа в значении частной сущности.

Халкидониты же понимают ипостась в значении личности, неотделённой, но логически предшествующей или представляющей свою сущность. В оросе халкидонского собора ипостась приравнивается к лицу: «разница природ не исчезает через соединение, а ещё более сохраняется особенность каждой природы, сходящейся в одно Лицо и в одну Ипостась» (Карташев 2002, 273). Здесь к различению ипостаси и сущности как общего и частного добавляется определение свт. Григория Богослова: «Те, в Которых Божество» (Григорий Назианзин, 1912, 84), то есть ипостась предстает вместилищем, обладателем сущности, которая логически предшествует своей собственной сущности/природе, но находится в неразрывной связи с ней.

Согласно Халкидонскому вероопределению Един от Святыя Троицы родился от Девы Марии. Предвечная Ипостась Логоса восприняла в Себя полноту человеческого бытия, общую человеческую природу, к которой причастен каждый из людей. Общая человеческая природа ипостазирруется ипостасью Логоса: «мы все единогласно учим исповедовать Одного

и Того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, Совершенным по Божеству и Его же Самого Совершенным по человечеству; <...> Единосущным Отцу по Божеству и Его же Самого единосущным нам по человечеству. <...> Прежде веков рождённым из Отца по Божеству, а в последние дни Его же Самого для нас и для нашего спасения (рождённого) по человечеству из Марии Девы Богородицы» (Карташев 2002, 273).

В халкидонской формуле единство и различие находятся на двух разных онтологических уровнях природы и Лица, общая человеческая природа является воипостазированной Ипостасью Логоса. В халкидонском определении, Божество и человечество Христа познаётся в Предвечной Ипостаси Логоса, то есть на личном уровне. Тогда как в монофизитской концепции, единство и различие происходит на едином природном уровне, даже если понимать термин *природа* в значении, *частной сущности, самостоятельной индивидуальности*.

Подводя итог настоящему исследованию, можно сделать следующий вывод. Различное понимание концепции *природа* в христологиях халкидонитов и монофизитов основывается на отличии идеализма Платона и онтологии Аристотеля в контексте умеренного реализма (общие понятия реально существуют в представителях вида). Монофизиты отвечают на вопрос кто есть Христос, исходя из онтологии умеренного реализма: «единая природа Бога Слова воплощенная», то есть Христос — единый субъект воплощенных состояний Бога Слова.

Халкидониты в богословии воплощения отталкиваются от природно-личностной онтологии: каждая личность обладает общей природой. Двойное единосущие Халкидонского вероопределения, Отцу в Своём Божестве и нам в Своём человечестве, указывает на общий характер природ, соединённых в Воплощении в Ипостаси Логоса: «ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2:9). Бог воспринимает всю полноту человеческого бытия, человеческой природы, которую мы созерцаем в Ипостаси Бога Слова: «Видевший Меня, видел Отца» (Ин. 14:9).

Литература

- Аристотель. (1976) *Сочинения: в 4 т. Т. I*. М.: Мысль.
- Аристотель. (2006) *Метафизика*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Брентано, Ф. (2012) *О многозначности сущего по Аристотелю*. СПб.: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа».
- Василий Великий свт. (1995) *Письмо (38) Григорию брату о различии сущности и ипостаси*. М.: Историко-философский ежегодник, 1996. С. 268–281.
- Григорий Назианзин, свт. (1912) *Песнопения таинственные. Слово 31, о богословии 5, о Святом Духе. // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского*. СПб.
- Карташев, А. В. (2002) *Вселенские соборы*. Клин: Фонд «Христианская жизнь».
- Лурье, В. М. (2006) *История Византийской философии. Формативный период*. СПб: Аxioma.
- Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. (1993) *Платон. Аристотель*. М.: «Молодая гвардия».
- Месяц, С. В. (2006) *К вопросу о «частных сущностях» у Аммония Александрийского: по поводу статьи В. М. Лурье «Богословский синтез VII в.: св. Максим Исповедник и его эпоха*. Богословский вестник: Сергиев Посад, № 5–6, с. 670–680.
- Мкртчян Р. А. (2014) *Концепции общей и частной природ в контексте богословского диалога между Православной Церковью и Древними Восточными (Нехалкидонскими) Церквями: дис. ... канд. богословия.*: М., ПСТГУ.
- Черняков, А. Г. (1999) *Учение Суареса о сущности и существовании в интерпретации Мартина Хайдеггера. Verbum. Выпуск 1. Франсиско Суарес и европейская культура XVI–XVII веков*. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества. С. 21–33.

СОТНИКОВА НАДЕЖДА НИКОЛАЕВНА, кандидат
философских наук, доцент, доцент

«ПЛАТОН КАК ТЕОЛОГ» В ПОНИМАНИИ ВИЛЬГЕЛЬМА ВИНДЕЛЬБАНДА

В статье рассмотрено понимание теологических взглядов Платона историком философии В. Виндельбандом. Немецкий исследователь осмысливает теологию Платона, исходя из ее теоретических истоков: мифологии, греческой религии, религии Диониса, и анализирует каждый источник.

В. Виндельбанд утверждает, что Платон пытается обосновать религиозные догматы философски. Совершает античный мыслитель данное обоснование при помощи использования теологического метода, согласно которому учение о душе включается в теорию идей. В своей теологии Платон превратил религиозные представления в научные понятия, мир идей превращается у него в мир духа, царство Бога, разума, целей и порядка. Данную рационализацию чувственности Виндельбанд в свойственной ему традиции философствования оценивал как превращения мира демонов в мир ценностей, в «светлую сферу добра», где мир идей становится у Платона миром единого целого, Блага.

Теологические взгляды античного мыслителя по сути своей противоречивы, они неразрывно связаны с его метафизикой и диалектикой, в них соединяются религиозные представления и философские принципы, элементы монотеизма, признание одного Бога как Блага и политеизма, сохранение греческого пантеона богов.

Особое внимание в теологии Платона Виндельбанд уделяет трактовке сущности души и ее бессмертию. Душа Платоном трактуется двояко: во-первых, как причина целесообразности в мире, и, во-вторых, как собственно человеческая душа в ее стремлении к вечному спасению. В платоновской концепции этих два значения души не исключают друг друга, а могут взаимно переходить друг в друга, усугубляя противоречивость его теологии.

Проблема бессмертия души, по мнению Виндельбанда, осмысливается Платоном в различных диалогах

по-разному: во-первых, способность души познавать вечное и неподвижное является основанием для ее бессмертия; во-вторых, душа является порождением Демиурга, она имеет начало рождения, но она бессмертна, так как все порожденное Демиургом бессмертно.

Значимость теологии Платона, как замечает немецкий исследователь, заключается в признании Платоном внутренних ценностей главными, а спасение бессмертной души становится самой главной ценностью по сравнению с богатством и почестями. Этим поворотом к внутреннему миру человеческого бытия Платон открывает «источник новой жизни», где углубление сознания в себя приводит к внутреннему пе-

*Видеозапись
доклада:*



ревороту, переходу от чувственного мира к миру сверхчувственного блаженства. Платон, по глубокому убеждению Виндельбанда, является «первым теологом» в античной и всей последующей западной философии.

Ключевые слова: Платон, Виндельбанд, теология, религия, миф, монотеизм, политеизм

NADEZHDA SOTNIKOVA, CSc in Philosophy, Associate
Professor, assistant professor

“PLATO AS THEOLOGIST” IN THE WRITINGS OF WILHELM WINDELBAND

The article scrutinizes the understanding of Plato’s theological views by Wilhelm Windelband. The German historian of philosophy understand Plato’s theology based on its theoretical origins: the mythology, the Greek religion, and the cult of Dionysus, analyzing each of them.

Wilhelm Windelband argues that Plato attempts to ground the religious dogmas in philosophy. The ancient thinker does so with the help of the theological approach, in accordance to which, the theory of soul becomes a part of the theory of Ideas. In his theology, Plato turned the religious notions into scientific concepts, the world of Ideas turns into the world of soul, the realm of God, reason, goals, and order. Windelband, in his typical manner, assessed this rational-

ization of sensuality as a transformation of the world of demons into the world of values, the “bright sphere of good,” where the world of Ideas becomes, according to Plato, the world of the Good.

The theological views of the ancient thinker are essentially contradictory, they are inseparably linked with his metaphysics and dialectics, they unite religious ideas and philosophic principles, elements of monotheism, the acknowledgement of one God as the Good, and the Greek polytheistic pantheon.

Windelband pays the most attention to Plato’s understanding of the soul and immortality. Plato interprets the soul in two ways, as an origin of reason in the world, and as a human soul striving for the eternal salvation. According to Plato, these two interpretations are not mutually exclusive, they can transform into each other, exacerbating the contradictions of his theology.

The problem of immortality, in Windelband’s opinion, is differently understood by Plato in different dialogues. Firstly, the ability of the soul to know the eternal is the reason for its immortality. Secondly, the soul is created by the Demiurge, it has a beginning, but it is immortal, as everything created by the Demiurge is.

The importance of Plato’s theology, as noted by Windelband, lies in the acknowledgement of the internal values as superior, while the salvation of the immortal soul becomes the most valuable thing in comparison to richness and honours. With this turn to the inner world of the human being, Plato discovers the “spring of new life” where the turn of consciousness inside itself leads to the transformation of the sensual world into the world of supersensual bliss.

Keywords: Plato, Windelband, theology, religion, mythos, monotheism, polytheism

Родоначальник философии ценностей Вильгельм Виндельбанд известен в мировой философской мысли еще и как историк философии, чьи работы по античной философии и философии Нового времени имеют значение для всей последующей философии XX — начала XXI столетия. Немецкий исследователь осмысливает труды великих философов прошлых веков с аксиологических позиций. Именно исследования мыслителей

прошлых веков с позиций ценности и смысла их творений представляет интерес для современной научной мысли. Сочинения Виндельбанда «История древней философии» и «Платон» по сути своей оригинальны и сугубо личностны, в них особое внимание уделяется Платону как одному из важнейших мыслителей античности. Немецкий исследователь подробно излагает свое понимание трудов Платона и значимость самого античного мыслителя как «человека, учителя, философа, социального политика, теолога и пророка». При осмыслении ценности творчества античного мыслителя акцентируется внимание на каждой проблеме, разрабатываемой Платоном, и одновременно создается систематизированная и целостная интерпретация трудов великого философа. Особого внимания в неокантианской интерпретации заслуживает осмысление теологической концепции Платона.

Концепция Платона «как теолога» анализируется немецким мыслителем на основе понимания им метафизических, социально-политических взглядов, а также понимания личности античного философа и написания им произведений в диалогичной форме. Виндельбанд трактует сочинения Платона не как строго научные, а как особую разновидность научного исследования, в котором «политико-религиозные идеалы и научные идеи принимают живые образы», становясь поэтическим повествованием, суть которого выражена в работе с философскими понятиями. Синтез эпической повествовательности и понятийности в диалогах Платона, особо подчеркивается Виндельбандом, так как этот синтез делает произведения античного мыслителя образцом «эстетического конспекта», в котором присутствует «религиозная направленность».

Виндельбанд выделяет в мировоззрении Платона не только интеллектуальные, этические моменты, но и определяет значимость мифов как в изложении основных проблем, так в осмыслении невидимого, сущностного мира и теологии. Теологию Платона Виндельбанд осмысливает, исходя из ее теоретических истоков: мифологии, греческой религии и религии Диониса, а также определяет значимость каждого

из этих источников в теологической концепции античного мыслителя.

Немецкий исследователь совершенно верно замечает, что мифы в философии античного мыслителя выступают как бы в нескольких значениях: как «главный литературный прием», и как «подлинные мифы». В первом значении, по мнению Виндельбанда, мифы сводятся к аллегориям и сравнениям и выступают как неподлинные мифы. Во втором значении мифы не сводимы к аллегориям и сравнениям, они предстают перед нами как «подлинные мифы, содержание которых не может быть перенесено из сферы образов в сферу понятий».¹ Эти подлинные и самые ценные мифы, по глубокому убеждению немецкого исследователя, изложены Платоном в ряде диалогов: «Менон», «Горгий», «Федр», «Пир», «Федон» и в завершении книги «Государство». Подлинным мифам, по мнению Виндельбанда, характерны общие важные признаки:

во-первых, они вводятся в качестве древних сказаний и откровений, почитаемых пророков и пророчиц из среды жрецов;

во-вторых, все они вращаются в одной и той же сфере представлений, ставят один и тот же вопрос о судьбе человеческой души в потустороннем мире до и после земной жизни.²

Эти мифы, по утверждению Виндельбанда, являются основой для религиозного учения определенной секты и одновременно представляют собой теоретические основания для теологической концепции Платона.

В становлении и развитии теологических взглядов Платон, по мнению Виндельбанда, использует не только мифологию древних греков, но существующие религиозные формы. Для греческой религии, которая являет себя нам в творениях Гомера, по утверждению немецкого исследователя, характерны мифологические представления о богах, которые переосмысливаются Платоном и включаются в его концепцию. Противоположно-

¹ В. Виндельбанд. Платон. // Дух и история. Избранное. М.: Юрист, 1995. С. 453.

² Там же.

стью этой религии является религия Диониса, которая появилась в Греции из Фракии, и как верно отмечает Виндельбанда, «овладела эллинами», и стала народной религией, суть которой выражалась в «ночном фантастическом служении вакханок», где душа освобождалась от «повседневного плена в теле». Эта религиозная форма сохранила себя «в орфических мистериях» и получила развитие в последующем в религиозных доктринах, где душа изначально имела божественную природу, но превратилась в демона, тело для нее стало тюрьмой, в которой душа оказалась по собственной вине. Служение же богу представляет собой «искупление», проявляющееся в «искупительном энтузиазме и экстазе вакханок». В процессе искупления душа очищается и может вновь вернуться к богу. Эта форма религии, по утверждению Виндельбанда, представляла опасность для интеллектуальной жизни греческого мира. Особую роль в осмыслении данной религии сыграли ионийские естествоиспытатели, именно они, изучающие природу вещей, способствовали развитию познания на основе наблюдения и размышления, позволили избавить религиозные секты от «искупительного энтузиазма и экстаза». В греческом мире существовали оба эти религиозные течения, параллельно или борясь друг с другом.

Теологические взгляды Платона занимают особое место в греческом мире. Значимость их заключается в том, что античный мыслитель соединил оба эти религиозные течения в одно и не просто соединил, а попытался их обосновать. В. Виндельбанд утверждает, что Платон «делает попытку философски обосновать религиозные догматы».³ Совершает античный мыслитель данное обоснование при помощи использования теологического метода, согласно которому учение о душе включается в теорию идей. Этот теологический метод наиболее ясно представлен Платоном в «Федоне», где он свои рассуждения подтверждает не «религиозными источниками», которых еще не было в античности, а конкретными воззрениями религиозной общины. Виндельбанд предполагает, что религиозные мысли Платона были взяты античным мыслителем из ре-

³ В. Виндельбанд. Платон. // Дух и история. Избранное. М.: Юрист, 1995. С. 455.

лигиозных верований сект и использованы для разработки философского воззрения, учения о двух мирах. Мир вечной и невидимой сущности, мир идей у Платона представляет собой не только мир чистых образов и идей, но и «царство богов и демонов», из него возникла человеческая душа и снизошла в тело, и в этот мир сверхчувственной сущности душа сможет вернуться после очищения. Совокупность идей воплощается в мирообразующем боге, демиурге, который, глядя на неизменные идеи, создает мир из «ничего», наделяет его душой, дает ему жизнь и устанавливает в нем математический порядок. Тем самым «невидимое» становится основой для «видимого». В диалоге «Тимей», как замечает В. Виндельбанда, причудливым образом переплетены религиозные и философские взгляды Платона, где он устранил дуалистические трудности, связанные с противопоставлением диалектического рассмотрения и метафизического постулата.

Немецкий исследователь утверждает, что Платон смог очистить религиозные представления, существующие в секте, превратил эти представления в научные понятия, следовательно, «мир духов превращается у него в мир духа, царство Бога, разума, целей и порядка».⁴ Данную рационализацию чувственности Виндельбанд в свойственной ему традиции философствования оценивал как превращения мира демонов в мир ценностей, в «светлую сферу добра», где мир идей становится у Платона миром единого целого, Благом, порождающим все многообразие идей и их копий в видимом мире.

Анализируя диалог «Филеб», В. Виндельбанд на основе анализа данного диалога устанавливает, что «философское учение, разработанное в «Филебе» перешло в теологическую историю сотворения мира, пытающуюся при помощи понятий диалектики и теорий естествознания научно разработать космогонический догмат».⁵ Платон, по глубокому убеждению немецкого исследователя, является «первым тео-

⁴ В. Виндельбанд. Платон. // Дух и история. Избранное. М.: Юрист, 1995. С. 456.

⁵ В. Виндельбанд. Платон. // Дух и история. Избранное. М.: Юрист, 1995. С. 456.

логом» в античной философии и всей последующей западной философии.

Многие исследователи теологии античного мыслителя оспаривали тезис о монотеизме Платона. Виндельбанд, совершенно верно замечает, что теологическая концепция Платона, представляет собой монотеизм особой формы. Суть особой формы монотеизма заключается в том, что в ней сохраняются политеистические моменты, унаследованные античным мыслителем из греческого мира. Непоследовательный монотеизм таит в себе противоречия, которые проявляются в трактовке Платоном понятия Бога, сущности души, ее бессмертия, а также ее судьбы. Эти противоречия обоснованы, прежде всего, дуализмом Платона и использованием им в создании теологической концепции двух противоположных типов мышления метафизического и религиозного. Тезис о том, что Бог есть Благо, является собственно Платоновским. Бог как демиург является причиной Блага и Добра, действующим и он есть одновременно всеобщая сущность, мировая душа, которая вносит в мир действие. При всем при этом Бог, дающий основания для действия сам неизменен. Идея Блага и Бог по сути своей в философии Платона субстанциональны, но эти понятия не тождественны и полностью не сводимы друг к другу, ибо идея Блага разрабатывается в метафизике, а о Боге речь идет в теологии, когда осмысливается религия полиса и ее роль в воспитании граждан полиса и особенно стражей.

Теологическое учение Платона, касающееся сущности души, как замечает немецкий мыслитель, вновь синтезирует в себе религиозные представления и философские принципы. Платон в учении о душе использует два понятия различных по содержанию и объему, где душа одновременно является «промежуточным звеном между» обоими мирами, между становлением и сущностью, а также выступает носителем индивидуального и мирового сознания и принадлежит высшему миру. Душа трактуется двояко: во-первых, как причина целесообразности в мире, и, во-вторых, как собственно человеческая душа в ее стремлении к вечному спасению. В платоновской концепции этих два значения души, как совершенно

верно замечает немецкий исследователь, не исключают друг друга, а могут взаимно переходить друг в друга, однако, они не являются тождественными. Этот взаимный переход двух значений души, разработанный в диалогах «Федон» и «Тимей», Платон наиболее последовательно осмысливает в диалоге «Федр». Душа по сути своей имеет божественное происхождение, «когда-то душа духовным своим существом созерцала чистые образы невидимого мира», но при соединении с телом происходит искажение ее подлинной сущности. Одновременно, по мнению Виндельбанда, Платон вынужден в своей теологии допустить наличие в душе чувственной склонности, через которую происходит ее связь с миром видимым. Без допущения такой склонности в душе, по утверждению немецкого исследователя, невозможно понять сущность души и ее стремление вновь и вновь соединяться с телами людей и живых существ.

В этом непоследовательном понимании сущности души Виндельбанд видит противоречивость теологических взглядов Платона, в которых для снятия противоречия необходимо было признать не только взаимный переход двух значений души, но их тождество. Только при признании тождественности понятий души (философского и теологического) возможно снятие противоречий в теологической концепции Платона. Однако, как замечает Виндельбанд, «Платон не сделал этого».⁶

Осмысливая сущность души и ее роль в жизни человека и мира, по утверждению Виндельбанда, Платон говорит о ее неоднородности, представленной в трех видах деятельности души (разумной, мужественной и жадной). В диалоге «Федр» символизируется образ души как парной упряжки с возницей, где возница представляет собой разумное начало, два коня упряжки стремятся в разные стороны: ввысь тянет пылкость, в мир невидимый, а вниз в мир видимый тянет жадность. Эта неоднородность души проявляется в индивидуальных душах, которые отличаются друг от друга стремлениями к разным благам: мудрость, честь и деньги.

⁶ В. Виндельбанд. Платон. // Дух и история. Избранное. М.: Юрист, 1995. С. 461.

Концепцию неоднородности души Платона Виндельбанд оценивает как остроумную и привлекательную. Однако отмечает, что Платон по его собственному признанию, не смог согласовать данную концепцию с понятием души как простой индивидуальностью. Возникшая проблема соотношения простого и многообразного осложняется еще «трудным вопросом, как следует мыслить отношение самой по себе бестелесной души к телу». В результате размышлений сам Платон признает в «Федре», что еще до существования на земле душа была связана с «чувственной склонностью» и «неблагородный конь влечет ее к земле, где она рождается в человеческом теле».⁷

В этом положении Платона, по утверждению Виндельбанда, столкнулись два непримиримых понятия души. Это противоречие Платон не смог разрешить ни в одном из своих диалогов. Именно это противоречие вновь проявляется в учении о бессмертии души, где представлены философское и теологическое понимание бессмертия души, двойственность трактовки души не исчезает, а напротив усугубляется. Возникает новый вопрос о том, что же в душе бессмертно (разум, чувственность)? Бессмертным признается разум, находящийся в душе, чувственность смертна.

Проблема бессмертия души, по мнению Виндельбанда, осмысливается Платоном в различных диалогах по-разному: во-первых, способность души познавать вечное и неподвижное является основанием для ее бессмертия; во-вторых, душа является порождением Демиурга, так как все порожденное Демиургом бессмертно, то душа, хотя она и имеет начало рождения, все же бессмертна. Теологическое обоснование бессмертия души представлено именно в этом осмыслении ее как порождения Демиургом. Философское обоснование бессмертия души заключается в том, что жизнь есть существенный признак души, следовательно, душа исключает противоположность жизни смерти, сама душа может быть только живой, а не мертвой.

Судьба души после смерти тела представляет собой своеобразную миграцию души, ее перерождение и переход

⁷ В. Виндельбанд. Платон. // Дух и история. Избранное. М.: Юрист, 1995. С. 463.

из одного тела в другое. Сам процесс перерождения души, как отмечает Виндельбанд, Платон представляет в двух аспектах. В диалоге «Федон» утверждается, что души, которые тесно были при жизни связаны с телом, со страстями и наслаждениями, будут после смерти тела, одержимые чувственностью и земной страстью, некоторое время блуждать на Земле до тех самых пор, пока не станут душами других людей или животных, соединяясь с их телами. Души, жившие по законам добродетели, могут очищаться полностью и переселиться в мудрецов. Однако в «Государстве» и «Федре» Платон предлагает другой вариант переселения души, который отличается от первого. Во-первых, число душ количественно ограничено; во-вторых, каждая душа за жизнь на земле имеет определенную продолжительность возмездия, причем внеземная жизнь души имеет продолжительность в много раз большую, чем в соединении с телом. Пройдя длительный процесс очищения, души вновь получают свое воплощение в земной жизни. Странствие души в мире, изложенное Платоном в его диалогах, по глубокому убеждению Виндельбанда, есть воздаяние, представленное в виде награды или наказания за моральную или аморальную жизнь носителя души в видимом мире. Платон вводит в свою теологию этические моменты. Виндельбанд отмечает, Платон совершает шаг вперед по сравнению с его предшественниками. Религиозные взгляды Платона имеют этическое значение. Именно Платон впервые «вводит в учение об участии души принцип нравственной ответственности и воздаяния, пронзив религиозные представления нравственным идеализмом, и тем самым стал религиозным реформатором».⁸

У Платона, как совершенно верно замечает Виндельбанд, достаточно сложная религиозная система, по сути своей она противоречива. Сущность данного противоречия заключена в противоречии между философским и теологическим мышлением.

В теологии Платона, как совершенно верно указывает немецкий исследователь, выделяются два типа религии:

⁸ В. Виндельбанд. Платон. // Дух и история. Избранное. М.: Юрист, 1995. С. 463.

народная религия и религия философа, который способен созерцать мир идей, способен видеть идею Блага и через нее видеть сущность мира, заключенную в Боге. Религия философа есть истинная религия. Народная религия есть греческая религия, включающая в себя мифы и легенды, веру в греческих богов, необходимая в обществе, ибо она несет в себе воспитательное значение для греческого мира и эту религию следует реформировать, главной целью реформирования религии является направление ее на процветание греческого государства.

Значимость теологии Платона для человечества Виндельбанд видит в том, что Платон перемещает «человеческие воления» из мира земного в мир потусторонний, создавая основания для «переоценки всех ценностей», которые не знало человечество до появления его концепции. Главные блага, существующие в земном мире, богатство и почет перестают быть ценностями. По мнению Виндельбанда, Платон заставил человечество обратиться к внутренним ценностям, где главным становится спасение бессмертной души. Этим поворотом к внутреннему миру человеческого бытия Платон открывает «источник новой жизни», где углубление сознания в себя приводит к внутреннему перевороту, переходу от чувственного мира к миру сверхчувственного блаженства.

В начале нашей эры, по глубокому убеждению Виндельбанда, платоновская философия становится основой «для кристаллизации величайшего сплава мыслей в человеческой истории». Противопоставление чувственного и сверхчувственного мира в учении об идеях, дуализм метафизики Платона, как верно отмечал Виндельбанд, «стал основой всех религиозных представлений, а платоновская теология стала родоначальницей всех теологических систем. Религиозный платонизм стал в течение веков объединяющей основной чертой западного мышления и в качестве научного принципа господствовал в обеих величайших системах религиозной веры: в теологии неоплатонизма и церковном учении христианства».⁹

⁹ В. Виндельбанд. Платон. // Дух и история. Избранное. М.: Юрист, 1995. С. 497.

Понимание В. Виндельбандом теологии Платона, представленное в его работах, является самостоятельным исследованием античного мыслителя, достаточно последовательное и продуманное. Данное исследование имеет существенное значение для платоноведения, ибо Виндельбанд отмечает особую ценность, значимость и смысл творчества античного мыслителя для всей последующей философской и теологической мысли.

Литература

1. Виндельбанд В. История древней философии. — Киев. Тандем, 1995. — С. 320.
2. Виндельбанд В. Платон. // Избранное. — М.: Юрист, 1995. — С. 364–507.
3. Тихолаз А. Вильгельм Виндельбанд — историк философии. // История древней философии. — Киев. Тандем. 1995.
4. Яковенко Б. Вильгельм Виндельбанд. // Вильгельм Виндельбанд. Избранное. — М.: Юрист, 1995. — С. 659–671.
5. Vindelband V. Die Geschichte der alten Philosophie. — Munchen, 1894. — 320 S.

ТИМОЩУК ЕЛЕНА АНДРЕЕВНА, кандидат философских наук,
доцент; Российская академия народного хозяйства
и государственной службы (Владимир, Россия)

РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА В ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Статья рассматривает возможности феноменологии по взаимодействию с религиозным конструированием в целом и феноменологии Романа Ингардена в частности, где социокультурная динамика рассматривается в контексте многослойности, конкретизации, интенциональности. Феноменологический проект теологии рассматривается в связи с онтической процессуальностью и эмерджентностью бытия.

Ключевые слова: феноменология культуры, многослойная онтология, рациональная теология, Ингарден

Феноменология, несмотря на свою скромность в методологических идеях и инструментах, предложила разнообразные концепции в искусствоведении, культурологии, антропологии, религиоведении. Помимо гуманитарных исследований феноменология послужила духовным направлением, выступавшим своего рода рациональным субститутом теологии. Гуссерль наполнял мир сознанием, вносил смыслы и ценности.

Каким образом феноменология представляет один из способов построения рациональной теологии? Во-первых, через сами категории — «я», эйдос, трансцендентность, абсолют. Во-вторых, феноменология онтологизирует моменты восприятия, воспоминания, проекции, фиксируя их как свидетельства данности сознания, наиболее важной категории для рациональной теологии, начинающейся с вопрошания, самоанализа и самореализации.¹

Феноменология осуществляет размыкание закрытого материального универсума Галилея и Ньютона, указывает на близость нелокального топоса, содействует энергичной

¹ Dupre L. Husserl's thought on God and faith // Philosophy and Phenomenological Research. 1968. 29 (2). Pp. 201–215.

насыщенности жизненного мира, раскрывает многообразие и многомерность конституирующегося умвельта. С. С. Хоружий интерпретирует православный исихазм как тройственный феноменологический путь: феноменологическая редукция — интенциональное всматривание — ноэзис.²

Трансцендентальная интерсубъективность, один из важнейших концептов феноменологии, разворачивается в религиозной жизни как самоанализ. Аскеза предоставляет возможности для феноменологического наблюдения состояний сознания, переосмысления телесных импульсов и их воздействия на трансформацию личности. Отчаяние, исповедь, покаяние, молитва, молчание, пост, воздержание, целомудрие, радость превосхождения, исихия (покой) и, напротив, гордость, грех, болезнь, падение, страдание, умирание, — всё это феноменологический праксис, который даёт отклик для верующего, питает его смыслопорождение.³

Помимо интуитивистских параллелей феноменологии и религиозного опыта, существуют и рациональные основания. Гуссерль, как и Декарт, и Кант, продолжает линию философского Бога, доминанты философского опыта над религиозным: «феноменология ставит себя в оппозицию теологической точке зрения, склонной видеть в Боге основание научных истин и гаранта идеальных ценностей. Эта точка зрения для феноменологии неприемлема, смысл мира не может содержаться в Боге, поскольку сознание — единственная реальность, способная порождать смыслы. Теизм возникает лишь в связи с нежеланием идти до конца в поисках истины, как результат стремления срезать себе дорогу, пойти по кратчайшему пути. Идея Бога оказывается результатом либо малодушия, либо недобросовестности. В чистом сознании, являющемся источником мирового смысла, для абсолютного и трансцендентного существа нет места. Идея Бога оказывается не в силах объяснить ни один из происходящих в мире процессов или

² Хоружий С. С. Исихазм и феноменология // *Философия и культура*. 2016. № 5 (101). С. 721–729.

³ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. Издательство гуманитарной литературы, 1998. 352 с.

способствовать постижению человеком истины. Создаются все предпосылки для появления решительно атеистического мировоззрения. Всё встаёт на свои места: Гуссерль сумел подвести под аффективные тезисы Нерваля и Ницше о смерти Бога прочный методологический фундамент, оставив в наследство Хайдеггеру и Сартру труп трансцендентного Абсолюта, который отныне уже равным счётом ничего не значит для человеческой реальности».⁴

Феноменология предоставила широкие возможности не только для нового рационального теологического и квазитеологического дискурса, стала одним из методологических родоначальников религиоведения. Шантепи де ля Соссе, Рудольф Отто, Макс Шелер, Мирча Элиаде содействовали созданию феноменологии религии благодаря диалогизму в исследовании форм откровения божественного, нахождению общего смыслового поля различных. Феноменология здесь выступает посредником описания религиозных конституирований, которые, с одной стороны, постулируются как предметность, а с другой — схватываются целостно как результат интегративного усмотрения целостности, взаимосвязи, однородности в ранее разрозненном множестве объектов. Состояние инаковости, тотальность самопожертвования, *das Heilig, tremendum*, нуминозное, мистическое, харизма, катарсис, исихия, чистое / нечистое, сакральное / профанное, близкое / далекое, трансцендентное / имманентное — всё это интуитивно-эссенциалистские структуры для феноменологического описания. Подход Отто особенно интересен тем, что он актуализирует разнообразие оттенков божественного: трепетное, возвышенное, поразительное, непостижимое, таинственное, благоговейное, страшное, ужасное, паническое, неодолимое.

Фактически, у Отто, так же как и у, идет речь о феноменологии религии, хотя сами исследователи себя феноменологами не называли. Термин был введен М. Шелером (в работе «О вечном в человеке»), чья трактовка феноменологии религии

⁴ Парнев А. В. Идея Бога сквозь призму феноменологии // <http://anthropology.ru/ru/text/parnev-av/ideya-boga-skvoz-prizmu-fenomenologii>

сводится главным образом к учению о формах откровения божественного.⁵

Исследовательская позиция Отто — это осторожное, тщательное наблюдение динамического проявления в человеческом сообществе сущностей религии; из них фундаментальным, согласно Р. Отто, является «чувство божества» (*sensus numinis*), которое имеет диапазон от ужаса и преклонения до любви и экстаза. В связи с этим возникает вопрос о природе методологии феноменологии религии Отто, поскольку последняя исходит из того, что сущность религии не может быть познана историческими, социологическими и иными эмпирическими методами наук об обществе.

Рассмотрим *интенциональную феноменологию религии* Романа Ингардена, заложившего в числе прочего и основы католической феноменологии в Польше.⁶ Ингарден известен, прежде всего, как ученик Э. Гуссерля, который применил метод реалистичной феноменологии в эстетике. Однако его вклад в культурологию и религиоведение еще остается во многом нераскрытым. Вместе с тем, ряд его положений носят концептуальный характер: (1) феноменологический реализм, (2) интенциональное бытие социокультурных объектов, (3) конкретизация точек неопределенности; (4) рецептивная эстетика религиозного.

Вследствие того, что в феноменологии делается упор на исследовании актов сознания, Гуссерль не занимался конкретно социальными или культурологическими явлениями. Ингарден выводит феноменологию на более реалистические позиции и потому рассматривает социокультурные объекты как примеры многослойности бытия. Он также вводит такие важные характеристики социокультурных объектов, как интенциональность, точки неопределенности и конкретизация. Интенциональность означает, что произведения искусства,

⁵ *Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1921. URL: <https://archive.org/details/vomewigenimmensc00sche>*

⁶ *Тимошук Е. А. Теория социокультурных объектов в феноменологии Р. Ингардена / Дис. ... канд. филос. н. Н. Новгород, 2001. С. 29.*

установки морали, религиозное мировоззрение, право генерируются и поддерживаются направленностью участников коммуникативного жизненного мира. При этом социокультурные нарративы и тексты имеют много пробелов или точек неопределённости, которые «заполняются», конкретизируются самими участниками социально-исторического дискурса. Этот инструментарий был разработан Р. Ингарденом для изучения региональных онтологий, — бытия искусства, культуры.

Р. Ингарден описывает бытие, выделяя социокультурные объекты в отдельный интенциональный домен. Одним из типов социокультурных объектов выступают религиозные верования и ритуалы. Религия — это общественное явление, чья устойчивость поддерживается коллективным коммуникативным сознанием верующих. Именно интенциональный анализ послужил главным методом в исследовании религии современного американского философа Алена Дугласа, который, проводя групповое анкетирование, дает задание описать свой религиозный опыт. Полученные дескрипции отражают разнообразные структуры религиозного сознания, однако все они соотносятся с неким архетипом.⁷

Говоря о природе интенциональных объектов, не следует забывать, что их зависимость от сознания не перечеркивает их физическую составляющую. Книга, картина, икона, церковь и т. п. не перестают существовать как вещи, они соотносятся со своей интенциональным образом в общественном сознании. В понимании природы таких объектов нам помогает концепция многослойности бытия. У Ингардена все социокультурные и эстетические объекты существуют как интенциональные (поддерживаемые направленностью сознания участников), в отличие от идеальных (число, точка, линия), физических (звезды, планеты, океан). Бытие Бога у Ингардена аргументировано в духе традиционного католического богословия Фомы Аквинского: Бог — это онтологическая категория, которая не имеет причинностей, но сама является

⁷ Douglas A. Phenomenology of Religion // Routledge Companion to the Study of Religion. London, 2005. Pp. 183–184.

источником существования для других сущностей.⁸ С позиции интенциональной феноменологии, религиозные объекты имеют такую же природу, как и другие социокультурные объекты, — это то, что поддерживается направленностью сознания верующих.

Феноменолог приводит пример церкви, чтобы раскрыть продолжительность существования интенционального объекта. Существование церкви зависит не столько от физического наличия здания, но и от сохранения отношения к этому зданию как к церкви со стороны верующих, которые почитают это место.⁹

Социокультурные объекты сохраняют свою тесную связь с материальной основой. Так, если картина не сохранилась, и не осталось ни одной копии, то по мере того, как стирается социальная память об этом объекте, вслед за материальным прекращается и её интенциональное существование. Внешние физические параметры — звуковые волны, краски и прочие материалы — являются каркасом для поддержания интенциональной устойчивости социокультурного артефакта. Однако Ингарден проводит тонкую грань между физическим носителем и интенциональным объектом: восхищение вызывают не буквы, а литературное произведение; то есть, даже если бы сохранился физический объект, но при этом не было бы направленности сознания, то сущность интенционального объекта не сохранилась бы.

Икона, церковь, библия являются не только физическими объектами. Их физические характеристик могут не совпадать с «культурным» телом. Храм Христа Спасителя был разрушен в 1931 году, как физический объект он перестал существовать. Но не как объект религиозной культуры, иначе

⁸ Soniewicka M. *Możliwość bytu koniecznego w ontologii Romana Ingardena : czy założenia filozoficzne zawarte w paragrafie 13 Sporu o istnienie świata Romana Ingardena pozwalają na przeprowadzenie dowodu ex necessario na istnienie Boga? // Przegląd Tomistyczny.* — 2008. — Tom 14. S. 383–405.

⁹ *Ingarden R. Ontology of the work of art.* Athens, Ohio, 1989. P. 259–260.

как бы он мог быть воссоздан в 1997 году? Гончарный круг не представляет интереса как современная техника, однако он поддерживается как этническая арт-практика. Его существование в культуре зависит от историко-эстетической памяти. Интенциональная феноменология религии даёт прагматичный ответ на вопрос о причине дивергенции смысловой сущности и существования материального объекта в связи с дифференциацией интересов жизненных миров участников социокультурной коммуникации.

В годы преподавания в Польше Ингарден повлиял на становление католической феноменологии. Преподавание феноменологии ученика Гуссерля увлекло К. Войтылу (будущего папу Иоанна Павла II), который сам оставался на позициях религиозной феноменологии.¹⁰ Религиозная феноменология является наиболее сильным направлением в Польше, оставляя позади по количеству упоминаний неотоцизм и персонализм.¹¹ Издательство Папского университета Иоанна Павла II выпустило альманах под заглавием именно феноменологии, где соседствуют тексты богословов (Юзеф Тишнер, Кароль Войтыла, Кароль Тарновский и др.) и философов (Роман Ингарден, Владислав Стружевский и др.), назвав сборник «Польская феноменология и христианство».¹²

Кароль Войтыла (Иоанн Павел II) оставался в концептуальных рамках тоцизма, персонализма и феноменологии, а главной темой его размышлений был человек как личность. В Википедии на польском языке философские интересы Войтылы представлены как история, феноменология и христианский персонализм.¹³ Редакторы альманаха «Польская феноменология и христианство» Я. Гомулка, К. Тарновский и А. Ворковский считают понтифика, прежде всего, фено-

¹⁰ *Póltawski A.* Fenomenologiczne podstawy etyki według Karola Wojtyły // *Spór o etykę*, red. J. Pawlica. Kraków, 1999. S. 203–206.

¹¹ *Gyrniak-Kocikowska K.* Poland // *Encyclopedia of Phenomenology* / L. Embree and al. (ed.). Kluwer, Dordrecht, 1997. P. 537–542.

¹² *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo* / Karol Tarnowski, Jakub Gomułka, Adam Workowski. Kraków, 2014.

¹³ Jan Paweł II // https://pl.wikipedia.org/wiki/Karol_Wojtyła

менологом. Они поместили две статьи Войтылы в первую часть «Общая феноменология» («Субъективное и «неизбежное» в человеке», «Трансцендентность личности в поступке и автотеология человека»). Помимо Войтылы в первую часть сборника вошли два текста Р. Ингардена. Первый текст — воспроизведение его доклада «Человек и время», сделанного в Париже на IX Международном конгрессе философии в 1937 г. и опубликованного с дополнениями в 1946 г., где Ингарден развивает свою идею о конституировании прошлого и будущего в трансцендентальном акте «я».¹⁴ Второй текст Ингардена, «О метафизических свойствах», — обзор его ранних исследований о воздействии произведений литературы на эстетические переживания у индивида в отношении объектов, которые не даны на уровне ощущений.¹⁵

Вторая часть альманаха названа «Феноменология религии», однако она не дает ответа на вопрос, а предоставляет разнообразие статей о философии религии: «Человек и Бог в метафизике» (С. Григель), «Прологомены христианской философии смерти» (Ю. Тишнер), «Религиозное мышление» (Ю. Тишнер), «О возможности священного в искусстве» (В. Стружевский), «Основополагающая вера» (К. Тарновский), «Парадоксальная идея Бога» (К. Тарновский), «Рассуждая о Боге» (Т. Гадач), «Мистицизм и этика» (Я. Клочковский), «Бог близкий, Бог посторонний — между религией и философией» (К. Мех).

Третья, завершающая, часть по разнородности статей похожа на вторую и называется «Эссе». Знакомство с антологией не убеждает, что ее цель — документировать и описать присутствие христианских тем в польской феноменологии — достигнута. Включённые произведения Ингардена посвящены общей теме феноменологии. Для него тема религии является популярной в общей топике описания социокультурных объ-

¹⁴ *Poltawski A.* The problem of time in the philosophy of Roman Ingarden // *A collection of Polish works on Time and Spacetime / Eilstein H. Kluwer*, 2002. P. 137–148.

¹⁵ *Tomaszewska W.* Jakości metafizyczne w dziele sztuki literackiej i ich poznawanie // *Studia Philosophiae Christianae*. — 2014. — nr 2(50). S. 126–144.

ектов. Его ученик В. Стружевский по своим публикациям может быть назван феноменологом эстетики. Его интересует священное не само по себе, а то, как оно может являться в произведении помимо замысла автора, и наоборот. Остальные авторы не выдерживают строго феноменологического подхода, сочетая герменевтику, экзистенциализм и феноменологию, что в целом свойственно польской философской мысли.

Польско-американская исследовательница А.-Т. Тименецки, ученица Ингардена и редактор философских текстов Иоанна Павла II, по своему интерпретирует духовность и религиозность с феноменологических позиций, опираясь на категорию «креативности». Она переводит тему процессуальности бытия, которая обозначена в феноменологии как «конститутивность», на конструктивистско-творческий уровень, дополняя религиозный догматизм проективностью и импровизацией интересубъективного мира верующих.¹⁶

В своей работе «Логос и жизнь» Тименецки выстраивает оригинальный категориальный каркас с помощью терминов «первобытный логос, надприродный телос, вибрация души, поиск Абсолюта». Центральное внимание уделяется разработке категории *life* и ее производным: «жизненные силы, спонтанность жизни, индивидуализированная жизнь, контекст жизни».¹⁷ Эта категория по широте охвата превосходит *Lebenswelt* Гуссерля и более близка к пониманию Лейбница внутренней активности природы.

Душа выступает у нее основой жизненных сил, открытым источником развития, а Логос — проводником по извилистым путям духовно-религиозного развития разных культур и цивилизаций. Каждое движение обусловлены жаждой совершенства, а препятствия в повседневной жизни открывают новые пути, привлекающие нас своей неизведанностью. Тименецки выделяет три устремления души: (1) радикальное

¹⁶ From the Sacred to the Divine: A New Phenomenological Approach / А.-Т. Тымieniecka (ed.). Boston, 1994. P. 5.

¹⁷ *Tymieniecka A.-T. Logos and Life: The Three Movements of the Soul: The Spontaneous and the Creative in Man's Self-Interpretation-in-the-Sacred (Analecta Husserliana)*. Springer, 1988.

вопрошание, (2) открытие конечности жизни, (3) стремление к преодолению конечности и достижения возвышенного существования. В качестве примера автор приводит святую Терезу из Лизьё, которая, еще будучи ребенком, закрывалась занавеской в своей комнате и размышляла о своей жизни и мире.¹⁸

Тименецки создает особую околорелигиозную феноменологию, описывая развитие природы и жизни как симультанные, дискретные, последовательные, переплетенные процессы, которые она сравнивает с изготовлением сети на ткацком станке.¹⁹

Она предлагает новую посткантианскую критику картезианской рациональности и модернистского дискурса. Кант обратил внимание на огромный конструктивный потенциал нашего мышления, однако спустя сто лет Гуссерль констатировал, что увлечение эмпиризмом привело к хроническому недомоганию в области самопознания. Тименецки в принципе уходит от антропологизма, расширяя границы познания внутри космоса и Логоса. Анна-Тереза полагает, что выходом из кризиса западной философии является возобновление линии вопрошания о своем подлинном «я», постановка таких вопросов, как «Обладает ли душа собственными ресурсами выхода из ограниченности жизни?», «Существуют ли духовные феномены?», «Как возможно радикальное вопрошание в потоке жизни?», «Необратимо ли продвижение души?»²⁰

Интенциональная установка феноменологии религии устанавливает мосты между религиозными переживаниями в разных традициях, находя общее в опыте хасидов и суфиев, исихастов и йогов, традициях бхакти и христианского мистицизма, Данте и Чандидаса, Шанкары, Аль-Газали и Экхарта; она исходит из установки, что основы взаимодействия с сакральным в разных культурах имеют гомологические закономерности. Феноменология религии исходит из того, что нечто, называемое условно «сакральным», существует, неважно, как объективный надприродный феномен или как субъективное

¹⁸ Ibid. P. 192.

¹⁹ Ibid. Introduction.

²⁰ Ibid. P. 24–50.

чувство священного; важно то, что имеет место социальное конструирование религиозного опыта. Это позволяет избегать крайностей при интерпретации таких сложных и неоднозначных вопросов, как, например, происхождение религии.

А. Н. Красников подводит такой итог развития методологии познания религиозного:

Во второй половине XX в. феноменология религии разрабатывалась крупнейшими представителями западного религиоведения. Однако в 70-е годы она вступила в полосу самого серьезного за всю ее историю кризиса. Началось критическое переосмысление ее методологических принципов и базовых понятий. В то же время была предпринята попытка разработки «феноменологии религии в новом стиле», или неофеноменологии религии, но перспективы проекта, предложенного Ж. Ваарденбургом, просматривались в конце XX в. с большим трудом. Есть ли у феноменологии религии будущее или она представляет лишь исторический интерес? Окончательный ответ на этот вопрос должен быть получен в XXI в.²¹

Книга Арвинд Шармы «К вещам, как они есть» с предисловием Ж. Варденбурга, положительно отвечает на этот вопрос. Североамериканский исследователь видит ценность феноменологии в нейтральности и включенном наблюдении, полагая, что феноменология религии — это, прежде всего, возможность увидеть религию со стороны субъекта религиозного процесса. Он рассматривает феноменологию как возможность тьюнинга, тонкой настройки по отношению к исследуемому объекту.²²

Таким образом, феноменологии религии следует предоставить еще один шанс и она, обогащённая идеями эстетики, антропологии, культурологии, теории коммуникаций может быть перестроена на других основаниях. К тому же сама фе-

²¹ Красников А. Н. Методология западного религиоведения второй половины XIX–XX веков. Дис. ... д. филос. н. М., 2007. С. 178.

²² Sharma A. To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion. Berlin, New York, 2001. P. 257, 274.

номенология исходит из того, что сущности и процессы, методы и результаты носят открытый характер. Если стратегия объяснения, связанная с классической установкой на полную познаваемость мира, исходит из возможности экспликации причинно-следственных зависимостей и их дальнейшее использование в управлении обществом, стратегия описания опирается на идею множественности интенциональностей и, соответственно, причинно-следственных зависимостей. Следует расширить область феноменологии религии, выводя ее за пределы сферы «священного» и превращая ее в инструмент познания религиозного авторитета в публичном пространстве, а также роли сакральной эстетики в поддержании устойчивости религии.

ИЩЕНКО НИНА СЕРГЕЕВНА, кандидат философских наук; Луганская государственная академия культуры и искусств имени М. Матусовского (Луганск, ЛНР, Россия), доцент

ПЛАТОНОВСКОЕ ВЛИЯНИЕ В «ОЧАРОВАННОМ СТРАННИКЕ» НИКОЛАЯ ЛЕСКОВА

Повесть Николая Лескова «Очарованный странник» вышла в 1873 году под названием «Черноземный Телемак», что уже отсылает к античной культуре, путешествию сына Одиссея Телемака. Окончательный вариант названия и сюжет повести позволяют рассмотреть это произведение в гностическом и неоплатоническом контексте.

В так называемом «Гимне о жемчужине», отрывке из гностического апокрифического Евангелия от Фомы II века, индизидентно излагается история падения души из сверхкосмических сфер в материальный мир. По сюжету восточный царь посылает своего сына в землю Египетскую, чтобы тот добыл волшебную жемчужину. Привлеченный сладостью жизни в Египте, царевич забывает, кто он и зачем сюда пришел, и вспоминает о своей миссии только после того, как получает знаки от отца. В конце концов с жемчужиной царевич возвращается домой. Гностическая история земного странствия души имеет и неоплатонические параллели в учении Плотина и разных неоплатонических школ.

Сюжет жизненного странствия как возвращения на небесную родину восходит к пифагорейско-платоновскому кругу идей о теле как могиле души, о небесной родине чистых душ, о посмертной встрече с благими богами. Эти взгляды изложены в «Кратиле», «Государстве», «Федоне» и других диалогах Платона.

В повести Лескова судьба Ивана Флягина рассматривается как возвращение в исходную точку, в монастырь, понимаемый как духовная родина, дом Отца Небесного. Христианское содержание этого сюжета модифицирует платоновский сюжет, как это имело место исторически в конце античного мира.

Ключевые слова: Платон, платонизм, неоплатонизм, гностицизм, Лесков, Очарованный странник, русская литература

NINA ISHCHENKO, CSc in Philosophy; Lugansk State
Academy of Culture and Arts named by M. Matusovsky
(Lugansk, LPR, Russia), Assistant Professor

PLATONIC INFLUENCE IN 'THE ENCHANTED WANDERER' BY NIKOLAI LESKOV

Nikolai Leskov's story "The Enchanted Wanderer" was published in 1873. The title and the plot of the story allow us to consider this work in a Gnostic and Neoplatonic context.

The so-called "Hymn of the Pearl," an excerpt from the Gnostic apocryphal Gospel of Thomas of the 2nd century, allegorically tells the story of the soul's fall from the supercosmic spheres into the material world. In the Hymn about the Pearl, the eastern king sends his son to the land of Egypt to get the magic pearl. Attracted by the sweetness of life in Egypt, the prince forgets who he is and why he came here, and remembers his mission only after receiving signs from his father. In the end, the prince returns home with the pearl. The Gnostic history of the earthly journey of the soul also has neoplatonic parallels in the teachings of Plotinus and various neoplatonic schools. The plot of life's journey as a return to the heavenly homeland goes back to the Pythagorean-Platonic circle of ideas set forth in the *Cratylus*, *Republic*, *Phaedo* and other dialogues of Plato.

In Leskov's story, the fate of Ivan Flyagin is seen as a return to the starting point, to a monastery, understood as a spiritual homeland, the home of the Heavenly Father. The Christian content of the plot is modified with the Platonic story, as was the case historically at the end of the ancient world.

Keywords: Plato, Platonism, Neoplatonism, Gnosticism, Leskov, The Enchanted Wanderer, Russian literature

Вступление

Философские смыслы русской литературы все чаще привлекают внимание исследователей. Произведения классиков русской прозы XIX века оказываются связаны с традиционной культурой, где религиозные, философские и антропологические идеи выражаются в образах, имеющих реалистический характер и символический аспект. Особенно плодотворным

в этом плане представляется исследование произведений Н. С. Лескова, уделявшего большое внимание религиозным и философским темам в своем творчестве. Поскольку писатель интересовался философией Платона, поиск платонического влияния в его произведениях является актуальной задачей как литературоведов, так и философов.

В данной статье будет рассмотрена полижанровое произведение Н. С. Лескова «Очарованный странник». Блестящий анализ агиографического и фольклорного кода в «Очарованном страннике», проведенный А. М. Ранчиним, будет дополнен философским анализом семантики пути в гностической и неоплатонической традиции.

Платоновские темы в творчестве Н. С. Лескова

Середина и вторая половина XIX в. была в России временем пробуждения интереса к Платону и его наследию. Многие идеи и интенции платонизма были заимствованы древнерусской культурой вместе с византийским наследием, однако именно в период жизни Н. С. Лескова усвоение Платона переходит на новый уровень. Под влиянием популярных в России философских систем Г. В. Ф. Гегеля и Ф. В. Й. Шеллинга, высоко ставивших Платона, появляются переводы платоновских текстов и комментарии к ним (Светлов, Протопопова 2020). Философия Платона входит в культурное пространство, изучается и осмысливается, оказывая влияние как на философов, так и на писателей того времени.

Н. С. Лесков на всем протяжении своего творческого пути интересовался идеями Платона (Петрова 2014, 13). Размышления о Сократе и Платоне прослеживаются в эпистолярном и литературном наследии писателя в течение тридцати лет, с начала 1860-х до середины 1890-х гг. (Петрова 2014, с. 7).

А. В. Петрова в своем диссертационном исследовании показывает, что одним из источников знаний Лескова о Сократе, Платоне и их философских взглядах послужила книга «Платон в изложении Клифтона Коллинза» (СПб., 1876). Эта книга была в личной библиотеке писателя. В ней обнаружены пометы Н. С. Лескова, атрибуция которых зафиксирована его

сыном. В этих пометках на полях книги зафиксированы темы, к которым Н. С. Лесков обращался как в своих размышлениях, так и в своем творчестве (Петрова 2014, с. 6).

В работе А. В. Петровой выделено несколько константных тем лесковского творчества, в которых заметно влияние Платона: знание как «припоминание» виденного в другой форме бытия, смерть и посмертное существование души, доступность философской истины каждому человеку, праведнический образ жизни (Петрова 2014, 13). В текстах Н. С. Лескова также неоднократно говорится о двойственности Сократа, сочетающего возвышенные и сниженные черты (Петрова 2014, 13).

Диалогический метод в произведениях Н. С. Лескова

Писатель в своем творчестве сознательно использовал сократический метод. Особенно значимым в этом отношении является диалогическое построение произведений Н. С. Лескова. Одной из художественных доминант в творчестве писателя в течение 1870-х — начала 1880-х гг. является рамочный диалог, задающий ситуацию спора и полемики, причем основное содержание рассказа подается как своего рода реплика в споре, пример, подтверждающий мнение одной из сторон. В результате создается неоднозначный, амбивалентный контекст для истолкования рассказанного случая, и в этом контексте обсуждаемые нравственные понятия обращаются к читателю разными сторонами, что соответствует приему синкрисы в сократическом диалоге (Петрова 2014, с. 14).

Три уровня влияния Платона в «Очарованном страннике»

Произведение «Очарованный странник» было опубликовано в 1873 г., в период создания основных произведений Н. С. Лескова с рамочным диалогом. Влияние Платона в этом тексте заметно на уровне его построения, а также на уровне темы и сюжета. «Очарованный странник» — произведение с рамочным диалогом из цикла «Праведники». Черновые на-

звания произведения «Русский Телемак» и «Черноземный Телемак» отсылают к «Приключениям Телемака, сына Улисса» Ф. Фенелона (Неустроев 2007, с. 7). Также это название отсылает к античной культуре, к сюжету о путешествии сына Одиссея. Этот сюжет можно обобщить в сюжет о путешествии души, занимающий столь важное место в неоплатонизме и гностицизме. Рассмотрим ближе эти аспекты.

Диалоги рассказчика и его слушателей являются немаловажным элементом композиционной структуры «Очарованного странника» (Неустроев 2007, с. 13). Эту особенность композиции отмечают все исследователи, по-разному определяющие жанровую принадлежность произведения. Свод всех мнений о жанровой принадлежности «Очарованного странника» приводит Д. В. Неустроев: отечественные и зарубежные исследователи относят произведение к таким жанрам как повесть, повесть-поэма, житийная поэма, хроника, эпос, новелла агиографического типа, роман, роман-путешествие (Неустроев 2007, с. 11). Анализ всех подходов к определению жанра «Очарованного странника» далеко выходит за рамки данной статьи. Полагаем, можно принять решение Д. В. Неустроева, что «Очарованный странник» представляет собой полижанровое единство (Неустроев 2007, с. 11). Важнейшими сторонами, характеризующими это единство, является диалогическая структура произведения и тематически его житийное содержание, представляющее собой историю жизненного пути современного праведника. Оба аспекта разрабатывались Платоном в его диалогах и выступали как предмет постоянного интереса Н. С. Лескова при чтении произведений Платона.

Жизненный путь и жизненные принципы праведника, интересовавшие Н. С. Лескова как человека христианской культуры, в произведениях Платона рассматриваются как принципы жизни мудреца-философа. Судьба Сократа, отдавшего жизнь за свои взгляды, не отступившего от истины и законов перед лицом смерти, имплицитно входит в содержание каждого из сократических диалогов Платона. Особое внимание теме сознательного подчинения личного поведения

внеличностному Благу Платон уделяет в диалогах «Государство», «Горгий», «Апология Сократа», «Федон».

В указанных диалогах тема посмертного воздаяния за нравственное поведение разрабатывается на разных уровнях. Одной из константных идей этих диалогов, повлиявших на разные школы неоплатонизма и гностицизма в последние века античной культуры, оказывается идея жизни как странствия и возвращения в небесное отечество праведных душ. Эта идея была использована также в христианстве, где небесное отечество переосмысливается как дом Небесного Отца, куда попадают праведники. Очарованный странник Иван Флягин, главный герой произведения Н. С. Лескова, выступает как амбивалентный персонаж, отнесение которого к праведникам не может быть однозначным, что показывает и сам автор. В этом случае, когда христианские смыслы отступают на задний план, платоническое понимание жизни героя как странствия становится особенно актуальным. Рассмотрим ближе темы праведности и странствия в «Очарованном страннике», а также их христианский и платонический аспекты.

Амбивалентность главного героя в «Очарованном страннике»

Первая публикация произведения Н. С. Лескова была осуществлена в газете «Русский мир» (1873) под названием «Очарованный странник, его жизнь, опыты, мнения и приключения. Рассказ. Посвящается Сергею Егоровичу Кушелеву». В 1889 г. при издании собрания сочинений Лесков включил «Очарованный странник» в состав цикла «Праведники» (Неустроев 2007, с. 4–5). В то же время характеристика главного героя Ивана Флягина как праведника неоднозначна. Как показал А. М. Ранчин, отдельные события из жизни главного героя соотносятся с агиографическим топосами, но другие его поступки эти топосы инвертируют (Ранчин 2017). Поэтика амбивалентности характерна для всего творчества Н. С. Лескова, но в «Очарованном страннике» она выступает особенно отчетливо.

Рассмотрим прежде всего название произведения. Как было замечено разными исследователями, в названии в свернутом виде содержится сюжет повести. «Очарованный странник» — название персонажное и метафорическое. Оно отсылает как к главному персонажу, Ивану Флягину, так и к метафоре жизни как пути, странничества (Неустроев 2007, с. 9).

Главный герой повести носит разные имена: его настоящее имя Иван Флягин, при рождении ему дают прозвище Голован, а в конце жизненного пути, в монастыре он принимает имя Измаил.

Имя Иван отсылает к героям русского фольклора Иванушке-дурачку и Ивану-богатырю. Также это имя Иоанна Предтечи, в праздник которого в течение жизни Ивана Флягина с ним происходят важные перемены. Фольклорная отсылка также работает в повести: Иван простодушен, как сказочный герой, и в то же время силен как былинный богатырь. Он сталкивается с татарами — былинными противниками русских богатырей. В плену у татар Иван живет обезноженный, что роднит его с Ильей Муромцем, не способном ходить и много лет пролежавшим на печи. Иван Флягин не раз демонстрирует силу богатырскую в разных ситуациях, а в конце жизни он хочет пострадать за народ, как былинный богатырь (Ранчин 2017, с. 416).

Оба образа — былинного богатыря и христианского святого — в жизни Ивана травестируются, инвертируются и подаются в ироничном ключе (Ранчин 2017, с. 416–417). В повести есть эпизоды, где фольклорные и агиографические топосы играют важную роль в повествовании, рисуя Ивана как былинного героя или праведника. Так, он безмерно силен и побеждает в любой драке, кроме того, он совершает ряд безусловно праведных поступков: отдает ребенка несчастной матери, идет в солдаты вместо другого человека, заступает за бедную актрису, хочет умереть за народ (Ранчин 2017, с. 436).

Но наряду с этими топосами в биографии Флягина прописан ряд моментов, в которых Иван выступает не как богатырь или святой, но как их антагонист. Так, Иван сражается с татарами их оружием — плеткой, и оказывается у них в пле-

ну, что полностью исключено для былинного богатыря (Ранчин 2017, с. 427). Гибель голубя, которого кормил Иван, приводит его не к размышлениям о бренности бытия, как христианского праведника, а к мыслям о мести, которую он тут же и совершает, убивая кошку (Ранчин 2017, с. 426). Иван даже на склоне лет не испытывает раскаяния за убийство монаха, что невозможно для праведника (Ранчин 2017, с. 437).

Итак, на уровне первого имени главного героя амбивалентность семантики прослеживается очень явно. Такая же амбивалентность реализуется и в других его именах. Фамилия Флягин отсылает как к пьянству персонажа, так и к образу сосуда. В христианстве человек понимается как сосуд Божий, вместилище божественной благодати. Флягина можно назвать одновременно и «сосудом непотребным», грешником, и «чистым, избранным сосудом», праведником (Неустроев 2007, с. 10).

Прозвище Голован Иван получил за большую голову, которая стала причиной смерти его матери в родах. Эта черта характеризует Ивана как былинное чудовище, так выглядит Идолище Поганое, с которым борется Илья Муромец (Лихачев 1958, с. 181). Эта характеристика подтверждается самой ситуацией, ведь первое убийство Иван совершил в первый же день своей жизни (Ранчин 2017, с. 425).

Монашеское имя Ивана Измаил имеет библейские ассоциации, и тоже двойственные. Так, буквально это имя означает «Да услышит Бог», то есть подчеркивает связь героя с Богом, актуализируя тот факт, что Иван — моленный сын, его покойная мать долго его вымаливала (Коздринь 2011, с. 27). В то же время Измаил — сын патриарха Авраама и рабыни Агари, он постоянно противопоставляется благословенному сыну Авраама от Сарры, Исааку. Кроме того, Измаил был прародителем измаильтян, племени кочевников. В фольклоре так называются жестокие безбожные кочевники, разорители мирных поселений. Так на уровне монашеского имени главный персонаж оказывается связан и с Богом, и с безбожными татарами, изгнанными в пустыню (Неустроев 2007, с. 10).

Концепт очарованности миром в гностицизме

Итак, персонажный смысл названия достаточно амбивалентен. Содержание повести не позволяет однозначно отнести Ивана к праведникам, потому нехристианские, платоновские смыслы пути и странствия как метафоры жизни приобретают важное значение, особенно для читателя нашего времени, которому доступна и неоплатоническая, и гностическая литература. Для анализа этой метафоры снова обратимся к названию и рассмотрим метафору «очарованный».

По мнению литературоведа Н. И. Либана, название представляет собой ключ к повести, поскольку показывает человека околдованного, зависимого от прелести этого мира, не владеющего собой из-за бесконечной впечатлительности, слабого при всей своей богатырской силе (Либан 2015, с. 327).

Эпитет «очарованный» выступает в тексте как синоним слова «зачарованный, заколдованный». Это значение не раз подчеркивали лесковеды. Так, Б. Ансберг указывает на не-свободу Флягина, постоянно влекомого внешними силами (Ansberg 1957, p. 69). Околдованность героя, его оцепенение перед лицом совершающихся с ним перемен, его пассивность в яре переломных моментов его жизни подчеркивает А. А. Горелов (Горелов 1988, с. 190). Особенно важным в свете платонической традиции является отмеченная М. Рёсслер плененность героя плотским земным миром (Roessler 1939, p. 15).

Пленённость героя земным миром в его жизненном странствии является ключевым концептом ряда гностических учений поздней античности. Гностические учения о восхождении души к высшему небу через астральные сферы повлияли на герметическую магию и кабалу, которые активно возрождались в эпоху Ренессанса и с тех пор, как показывает Ф. Йейтс, вошли в интеллектуальный багаж европейских мыслителей, даже отвергавших эти идеи в своем творчестве (Йейтс 2000). Активное усвоение западного философского наследия в России XVIII–XIX вв. ввело гностические идеи и образы в круг знаний российской образованной публики.

Гностическое мировидение полно воплощено в произведении, который исследователи называют «Гимн Жемчужине», а в гностическом тексте он называется «Песня апостола Иуды Фомы в земле индийской» (Йонас 1998, с. 123–138). В этом позднеантичном гностическом гимне рассказывается о сыне восточного царя, который покинул свой дом и отправился в Египет, чтобы добыть волшебную жемчужину. В Египте царевич оказался пленен земными и плотскими удовольствиями, красотой земли, уладами плоти, и забыл о своем назначении. Несколько раз отец посылал ему знаки, призванные напомнить молодому человеку о его цели. В конце концов юноше удалось вспомнить, кто он и зачем он здесь, добраться до волшебного озера, забрать чудесную жемчужину и вернуться с нею в дом своего отца.

Этот сюжет гностики истолковывали как метафору странствия души. Каждая человеческая душа послана из высших сфер в этот мир плоти, не имеющий с ней ничего общего. Светоносный бог, творец всей иерархии миров, отправляет душу человека в низший земной мир, где духовное вынуждено сосуществовать с плотским. Смысл человеческой жизни на земле заключается в том, чтобы поскорее сбросить с себя эти плотские одежды и вернуться в сверхкосмические области, к Небесному Отцу. Возвращение возможно, если человек владеет тайным знанием, гнозисом, который и символизирует волшебная жемчужина. Основная помеха, отвлекающая человека от его предназначения — это очарованность плотским миром и погружение в его соблазны.

Неоплатоническая схема эманации

Таким образом, в гностическом контексте очарованный странник — архетипический персонаж, увлеченный красотой плотского мира и забывший дорогу в небесный дом. Этот же архетип присутствует в произведении Н. С. Лескова. Иван Флягин, как моленый сын, был обещан Богу, и с самого начала его жизненного пути ему был предназначен монастырь, дом Небесного отца. В монастыре Иван и оказался в конце пути, претерпев множество мытарств из-за того, что увлекался

и очаровывался жизнью, позволяя ей вести себя, забыв о своем назначении. Возвращение героя в первоначальную точку его странствий можно проанализировать в неоплатоническом контексте, как воплощение трехступенчатой схемы эманации.

Трехступенчатая схема эманации $\mu\omega\upsilon\eta$ — $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ — $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\rho\acute{\omicron}\phi\acute{\eta}$ («пребывание — исхождение — возвращение») восходит к Плотину (Фокин 2013, с. 221). Плотин считает эту схему принципиальной схемой создания космоса, которой следует и отдельная душа (Плотин 1995, III 9.5; V 1.6; V 2.1; V 4.2; V 6.5; VI 7.16).

Неоплатоническая триада содержит три элемента: Единое, Ум и Космос (Душу). Согласно доктрине эманации, нижестоящие ипостаси возникают путём спонтанного истечения жизни, или энергии, из Единого, которое остается в своем источке неизменным (Волкова 2016, с. 265). Единое выступает как источник бытия, разума, жизни, находящийся за пределами как телесного, так и умопостигаемого миров. Эта концепция восходит к диалогу «Парменид» Платона. Для Плотина Единое одновременно независимо от своих следствий и является их единственной причиной (Волкова 2016, с. 269).

Сверхбытийное Единое содержит всё и не может быть постигнуто рационально. Этой ступени бытия соответствует пребывание. Вторая ступень триады, Ум, эманурует из Единого. Эта ступень двойственна по своей природе: Ум созерцает Единое и мыслит всё, находящееся на следующей, более низкой ступени. Третьим элементом неоплатонической триады является Космос, который также понимается как Душа. Душа эманурует из Ума и охватывает все проявления жизни в космосе. Главная задача души — вернуться к Единому как собственному источку. Этой ступени триады соответствует возвращение. Человек, согласно неоплатонизму, непосредственно приобщен к этим трем уровням мировой иерархии (Семенов 2006, с. 12).

Таким образом, человек в своей жизни должен следовать законам космоса, в котором он существует: стараться приобщиться к высшим уровням иерархии, Уму и Единому, и как финал своего пребывания на земле, вернуться к общему источку, к Единому.

Отличия неоплатонических и гностических систем многообразны и значительны. Одной из важнейших отличительных черт является принципиальная внеличностность Единого неоплатоников, в то время как астральные сущности гностических иерархий, включая Небесного отца, верховного Бога, создавшего мироздание, являются личностями. Как отмечает А. Ф. Лосев, усложненность и запутанность гностических иерархий выражает их переходный характер от объективно-числового принципа становления античного космоса к христианскому личностному принципу создания и существования мироздания, а также человека в нем (Лосев 2000, с. 449–462).

Таким образом, неоплатоническая концепция Космоса как второго шага эманации из Единого и сферы возвращение к истоку, в построениях гностиков начинает модифицироваться включением личностного начала. Уже в этих концепциях появляется метафора жизни человека на земле как пути к истоку. Этот путь имеет три фазы, соотносящиеся с основной неоплатонической триадой, а именно: пребывание — исхождение — возвращение. В гностицизме тема плотского соблазна, отвлекающего человека от его небесной родины, выражена наиболее явно. В гностической концепции злой плоти мира, которая должна быть уничтожена при возвращении всех душ к их истоку, проявляется переходный характер этого учения, в котором плоть оказывается злой сама по себе, но не признается, как в христианстве, что злым или добрым может быть только дух, то есть личность, а не материя или любое безличностное создание Бога.

Выводы

Итак, в произведении Н. С. Лескова «Очарованный странник» платоновское влияние проявляется на разных уровнях: структуры, темы и сюжета. Эта произведение с рамочным диалогом, написанное в русле диалогического жанра, используемого Платоном. Кроме того, на уровне темы перед нами история жизненного пути праведника — одна из ключевых тем в сократовских диалогах Платона. На уровне сюжета

автор показывает амбивалентность своего персонажа — Ивана Флягина нельзя безусловно отнести к праведникам, поскольку многие топосы агиографии в его жизни инвертированы и показаны с иронией. В этом аспекте важным становится неоплатонический и гностический контекст прочтения сюжета. Жизнь Ивана Флягина может прочитываться как гностическая метафора души, плененной миром и отвлеченной от поиска пути к истоку. Сама концепция пути к истоку восходит к Платону, однако наибольшую разработку получила в неоплатонизме. В неоплатонической философии мироздание построена как эманационная триада Единое — Ум — Душа, которой соответствует триада пребывание — исхождение — возвращение. Этот путь исхождения и возвращения к истоку проходит и герой Лескова, очарованный странник Иван Флягин.

Источники

Лесков Н. С. (1957) Очарованный странник. Собр. соч.: в 11 т. Т. 4. М. : Государственное издательство художественной литературы, с. 385–514.

Лихачев, Д. С. (отв. ред.) (1958) Илья Муромец. Москва, Ленинград : Изд-во АН СССР.

Плотин (1995) Эннеады. Киев: УЦИММ-Пресс.

Литература

Ansberg, B. (1957) Frame Story and First Person in N. S. Leskov. *Scando-Slavica*, 3, p. 49–73.

Roessler, M. I. (1939) *Nikolai Leskov und seine Darstellung des religiösen Menschen*. Weimar.

Волкова, Н. П. (2016) Плотин о бесконечной силе Единого в контексте эманации // *Философская антропология*. Т. 2, № 2, с. 264–283.

Горелов, А. А. (1988) Лесков и народная культура. Ленинград: Наука.

Йейтс, Ф. (2000) Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение.

Йонас, Г. (1998) Гностицизм (Гностическая религия). СПб.: Лань.

Коздринь, П. Р. (2011) Повесть Н. С. Лескова «Очарованный странник» и аллегорический роман Дж. Беньяна «Путь паломника»: историко-литературная и типологическая общность. Вестник Университета Российской академии образования, № 2, с. 25–27.

Либан, Н. И. (2015) Русская литература: Лекции о русской литературе. Работы разных лет. Из архива. М.: Водолей.

Лосев, А. Ф. (2000) История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. Харьков: Фолио; М.: АСТ.

Неустроев, Д. В. (2007) «Очарованный странник» Н. С. Лескова: генезис и поэтика: автореф. ... к. филол. н.: 10.01.01 — русская литература. М.

Петрова, А. Л. (2014) Диалог в творчестве Н. С. Лескова: традиции и поэтика: автореф. ... к. филол. н.: 10.01.01 — русская литература. СПб.

Ранчин, А. М. (2017) Трансформации агиографического кода в «Очарованном страннике» и принцип амбивалентности в поэтике Н. С. Лескова. Словѣне, № 2, с. 413–443.

Светлов, Р. В., Протопопова, И. А. (2020) Исследование Платоновского наследия в России: история, современность, перспективы. Платоновские исследования, 13.2, с. 11–55.

Семенов, В. В. (2006) Архетипика сознания в неоплатонизме и патристике: автореф. ... к. филос. н.: 09.00.13 — религиоведение, философская антропология, философия культуры. СПб.

Фокин, А. Р. (2013) Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. Дис. ... д. филос. н.: 09.00.03 — история философии. М.

Лушников Дмитрий Юрьевич, кандидат теологии, доцент;
Санкт-Петербургская духовная академия (Санкт-
Петербург, Россия), заведующий кафедрой богословия

**ПЛАТОНИЗМ В УЧЕНИИ О ПРИНЦИПАХ
БОГОСЛОВСКОГО ПОЗНАНИЯ
ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ АРХИЕПИСКОПА
НИКАНОРА (БРОВКОВИЧА) (1826–1890)**

В данной статье философское творчество архиепископа Никанора (Бровковича) впервые рассматривается в богословском контексте. Гносеологическая концепция владыки Никанора, сформулированная в главном его сочинении «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», представлена в рамках одного из четырех традиционных разделов основного богословия — «Богословское учение о познании» или «Вера и разум», который, в свою очередь, посвящен решению гносеологических вопросов христианского богословия, или обоснованию первых (основных) положений богословской науки. Ключевая для основного богословия задача, состоящая в положительном обосновании главных религиозных истин — существования Бога и бессмертия души, — необходимо требует прежде всего решения одной из основных философских проблем — реальности или идеальности нашего познания. В силу этого архиепископ Никанор, желая обосновать объективность нашего познания, прибегает к философии Платона, своеобразно трактуя последнюю. В статье делается вывод, что, заимствуя основные положения гносеологии Платона, а именно учение об идеях, архиепископ Никанор, тем не менее, в целом не выходит за пределы рецепции платонизма в святоотеческом богословии. Как и отцы Церкви, он отвергает безусловную противоположность между идеей и материей. Дуализм абсолютного бытия и совечной ему материи — коренной недостаток онтологии Платона — преодолевается им посредством использования данных сверхъестественного Откровения, а именно учения о творении Богом мира *ex nihilo*, из абсолютного ничто.

*Видеозапись
доклада:*



Ключевые слова: архиепископ Никанор (Бровкович), Платон, основное богословие, учение о принципах богословского познания, гносеология, платонизм.

DMITRI LUSHNIKOV, CSc in Theology, Associate Professor;
Saint Petersburg Theological Academy (Saint Petersburg,
Russia), Head of the Department of Theology

**PLATONISM IN THE DOCTRINE OF THE PRINCIPLES
OF THEOLOGICAL KNOWLEDGE IN ARCHBISHOP NICANOR
BROVKOVICH'S FUNDAMENTAL THEOLOGY (1826–1890)**

In the article, the philosophical work of Archbishop Nicanor Brovkovich is for the first time considered in a theological context. Archbishop Nicanor's epistemological concept, formulated in his main work "Positive Philosophy and Supersensible Being," is presented within the framework of one of the four traditional sections of fundamental theology — "Theological Doctrine of Knowledge" or "Faith and Reason," which, in turn, is devoted to solving epistemological issues of Christian theology, or to substantiating the first (basic) propositions of theological science. The key task for fundamental theology, consisting in a positive substantiation of the main religious truths — the existence of God and the immortality of soul — necessarily requires first of all the solution of one of the basic philosophical problems: whether our knowledge is real or ideal. Because of this, Archbishop Nicanor, wishing to substantiate the objectivity of our knowledge, resorts to Plato's philosophy, interpreting the latter in his own way. The article concludes that, borrowing the main theses of Plato's epistemology, namely the doctrine of ideas, Archbishop Nicanor, nevertheless, as a whole, does not go beyond the reception of Platonism in patristic theology. The author, like the Church Fathers, rejects the unconditional opposition between idea and matter. He overcomes the dualism of absolute being and co-eternal matter — the fundamental defect of Plato's ontology — by using the content of supernatural Revelation, namely, the doctrine of God's creation of the world *ex nihilo*, from absolute nothing.

Keywords: Archbishop Nicanor Brovkovich, Plato, fundamental theology, doctrine of the principles of theological knowledge, epistemology, Platonism

Архиепископ Никанор (Бровкович) известен в отечественном гуманитарном пространстве прежде всего как представитель духовно-академической философии второй

половины XIX в., а именно как создатель оригинальной гносеологической системы. В самом деле, в большинстве своем исследователи творчества архиепископа Никанора, начиная с его современников В. С. Соловьева,¹ А. А. Никольского, протоиерея А. А. Воронцова, Н. Ф. Красносельцева, Н. Я. Колубовского, М. Потапова (Никольский 1901; Воронцов 1900; Красносельцев 1893; Колубовский 1891; Потапов 1879) и заканчивая историками отечественной философской мысли XX–XXI вв. протоиереем В. Зеньковским, А. П. Соловьевым (Зеньковский 1991, 88–101; Соловьев А. 2015) и др.,² рассматривали его прежде всего с точки зрения принадлежности к философии. Отчасти они правы, поскольку владыка был глубоко погружен в философскую проблематику, а точнее, был занят решением гносеологических вопросов. Но все же рассматривать его только лишь как философа будет не совсем верно хотя бы по той причине, что преподавал архиепископ Никанор богословские дисциплины — в Санкт-Петербургской духовной академии основное и обличительное (сравнительное) богословие, в Казанской — основное. При этом, как отмечают его биографы, именно основное богословие было «любимым его предметом» (Шаравский 1916, 16).

Основное богословие или фундаментальная теология, как видовое понятие рациональной теологии (в церковном ее варианте), он начинает преподавать в Санкт-Петербурге в 1852 г. как помощник ректора митрополита Макария (Булгакова). Молодой бакалавр иеромонах Никанор по указанию ректорадолжен был в своем преподавании следовать недав-

¹ Сохранились два отзыва В. С. Соловьева, соответственно, на первый и второй тома «Позитивной философии» (см.: Соловьев, В. 1876; Соловьев, В. 1966).

² Также следует упомянуть Артема Павловича Иванова — автора порядка сорока научных статей и основательной монографии, посвященных исследованию религиозно-философского творчества архиепископа Никанора. Кроме этого, в начале нынешнего столетия были защищены две кандидатские диссертации по философии архиепископа Никанора (Карасёва 2000; Борисова 2002).

но опубликованному «Введению в православное богословие» митрополита Макария, которое было написано последним по заказу обер-прокурора Святейшего Синода Н. А. Протасова (1799–1855) и, в итоге, получило одобрение официальных церковных властей.

Выполняя рекомендации ректора, иеромонах Никанор заметил, однако, что доказательство бытия Божия и бессмертия души были изложены во «Введении» «школярно слабо» (Петровский 1900, т. I, 259). Кроме того, в сочинении митрополита Макария отсутствовало всякое упоминание о критике Кантом этих доказательств. Поэтому иеромонах Никанор принял решение познакомить студентов с Кантовой критикой доказательств, проанализировав ее и предложив на основании этого новую постановку доказательств, согласно взглядам своего семинарского преподавателя философии Адама Андреевича Фишера (1799–1861),³ а главное, своим собственным (Петровский 1900, т. I, 259). Как вспоминал впоследствии архиепископ Никанор, он проводил «довольно отважный анализ мысли... собирал разные возражения, т. е. концентрируя отрицательную сторону лекций» (Петровский 1900, т. I, 259), осуществляя таким образом необходимую для основного богословия аналитическую работу. Однако преподавание предмета в таком ключе вызвало крайне негативную реакцию ректора епископа Макария — высоко ценившего и ревниво оберегавшего свое «Введение», — которому, помимо того, также доложили, что иеромонах Никанор занимается на лекциях опровержением доказательств бытия Божия. В результате иеромонах Никанор был отстранен от чтения лекций по введению в православное богословие и официально провозглашен *неправославным*. Это стало страшным потрясением для молодого ученого, который в то время считал себя ригористически православным. Что же касается конспектов лекций, посвященных доказательствам

³ Адам (Адам-Иосиф) Андреевич Фишер — профессор философии и педагогики в Санкт-Петербургском университете, Санкт-Петербургской духовной академии и Главном педагогическом институте. Ординарный академик Санкт-Петербургской академии наук. Действительный статский советник.

бытия Божия, «очень обстоятельных», по выражению архиепископа Никанора, то они были сожжены им по настоянию ректора (Петровский 1900, т. I, 264).

Возобновил свои исследования в области основного богословия уже архимандрит Никанор в 1868 году, после своего назначения ректором Казанской духовной академии. Как отмечает один из его биографов, «занятый преподаванием основного богословия, он должен был возвратиться к самым первоначальным темам своих академических занятий в Петербурге — к вопросам о положительных основаниях христианской религии, к доказательствам бытия Бога и вообще всего сверхчувственного» (Красносельцев 1893, 12). Первичным результатом трехлетних научных изысканий архимандрита Никанора стала капитальная статья «Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.?» (Никанор (Бровкович) 1871), по которой, как хочется верить, мы можем отчасти судить о сожженных в Санкт-Петербурге лекциях. Эта статья также послужила началом будущих специальных исследований автора, посвященных вопросам гносеологии в аспекте проблематики основного богословия, став прологом к трехтомному полемическому сочинению «Позитивная философия и сверхчувственное познание» (Никанор (Бровкович) 1875–1888), в котором архиепископ Никанор, собственно, и разрабатывает свое учение о принципах богословского познания, обосновывая первые, или основные, положения богословской науки.

«Позитивная философия и сверхчувственное бытие» как богословское учение о познании

Предметная структура основного богословия предполагает наличие четырех разделов, ведущих в конечном итоге к достижению главной ее цели — аргументированному обоснованию основных истин христианской веры. Сама логика этого разумного обоснования христианства привела к исторически сложившейся структуре данной богословской дисциплины, которая предполагает ее трехчастное деление. Впервые она была

предложена Пьером Шароном (1541–1603) в его апологии «Les trois verites» (1594) («Три истины против атеистов, идолопоклонников, иудеев, магометан, еретиков и схизматиков») и соответствует определенной последовательности шагов, которая требуется для выполнения главной задачи — обоснования христианской веры. Речь идет о т. н. *demonstrationes*: «*demonstratio religiosa*», «*demonstratio christiana*», «*demonstratio catholica*». В соответствии с ними сформировались и современные разделы основного богословия, которые также называют «трактатами»: «Религия», «Откровение» и «Церковь». Впоследствии данные три раздела были дополнены четвертым — «*de locis theologicis*», посвященным научной теории богословия, т. е. учению о принципах и методах этого богословского познания, об его источниках, о системе богословского знания, — получившим современное название «Вера и разум» или «Теологическое учение о познании». Первоначально данный раздел являлся частью второго и третьего, и лишь приблизительно в начале XIX в. стал самостоятельным.

Именно этот, четвертый раздел основного богословия — «Разум и вера» или «Богословское учение о познании»⁴ — как раз во многом и посвящен решению гносеологических вопросов христианского богословия, т. е. той тематике, которая частично, хотя и тщательно, прорабатывается в «Позитивной философии» архиепископа Никанора, «самом капитальном и оригинальном творении» (Красносельцев 1893, 22) автора.

⁴ Например, в четвертом томе базового для современной католической фундаментальной теологии четырехтомного руководства по данной дисциплине (в написании руководства приняло участие более сорока ученых-теологов) подробно рассматриваются вопросы о герменевтической и критической функции богословского познания, о нормах и правилах получения познания, о соотношении веры и богословского познания, о вере как принципе познания, тщательно разрабатывается методология фундаментальной теологии и связь последней с философией и другими теологическими дисциплинами и т. д. (см.: *Handbuch der Fundamental-theologie* 2000, Bd. 4, III–X).

Любопытно отметить, что в своей автобиографии владыка Никанор признается, что мечтой его молодости было «написать *Свод религиозно-философских идей*, думая согласить философию с православной религией» (Петровский 1900, т. I, 253), т. е., другими словами, философски осмыслить последнюю. Но использование рационального, т. е. философского дискурса — это и есть метод основного богословия, конечной целью применения которого является аргументированное или разумное обоснование христианской веры. При этом важно учитывать, что основное богословие, несмотря на свою близость к философии и философским формам мышления, с их необходимыми задачами фундирования, все же не тождественным и качественно отличается, скажем, от той же религиозной философии. Основное богословие — это теологическая дисциплина, поскольку опирается на Откровение и является частью христианской религии.

Учитывая вышесказанное, можно считать вполне обоснованным рассмотрение «Позитивной философии» архиепископа Никанора в аспекте истории отечественного основного богословия.⁵

В связи с этим будет правильным согласиться с предложенной профессором П. В. Знаменским оценкой «Позитивной философии», согласно которой гносеологические вопросы решались архиепископом Никанором именно в связи с вопросами основного богословия (Знаменский 1892, 244). Они, на самом деле, просто необходимо предшествуют последним, поэтому владыка Никанор, «приступая к иссле-

⁵ Косвенно это подтверждается и тем, что прот. П. Светлов помещает этот труд в свой систематический указатель апологетической литературы: «Что читать по богословию?». Уделяя значительное, по сравнению с другими апологетическими произведениями, включенными в указатель, внимание главному сочинению архиепископа Никанора, он отмечает: «симпатична тенденция труда, весьма плодотворная для науки богословия: доказать познаваемость сверхчувственного в противоположность позитивизму и критическому идеализму(кантианизму)» (Светлов 1907, 50–54).

дованию основных вопросов религии — о бытии Божиим и бытии бессмертного человеческого духа, почел нужным предпослать этому исследованию обширный предварительный отдел лекций гносеологического содержания — об источниках и методах познания сверхчувственных предметов...» (Знаменский 1892, 245).

В самом деле, как показывает история основного богословия, невозможно составить убедительные рациональные обоснования существования Бога без решения ключевой гносеологической проблемы — реальности или идеальности нашего познания. Так, например, В. Д. Кудрявцев-Платонов признавал, что слабая сторона представленного им онтологического доказательства бытия Бога заключается в нерешенности общей гносеологической проблемы — объективности нашего познания, поэтому первая посылка его доказательства принимается им самим всего лишь как предположение (Кудрявцев-Платонов 2008, 416; подр. см.: Лушников 2017а, 246–247). Также и ценность космологического доказательства, по мнению П. В. Тихомирова, напрямую зависит от решения чисто гносеологических вопросов: 1) о реальности нашего мира и возможности его познания, 2) о реальном значении закона причинности не только в области феноменов, но и вещей-в-себе (Тихомиров 1899, 14–15; подр. см.: Лушников 2017б, 47–48).

Именно поэтому, желая представить более достоверные или «положительные» формы доказательств бытия Божия, архиепископ Никанор предваряет их, возможно, чрезмерно подробным решением гносеологических проблем. Сам автор в предисловии к первому тому отмечает, что «нашей задачей было показать не только точки соприкосновения, но и совершенное единство корней, в гносеологический основаниях, у естественно-философской науки с богословием» (Никанор (Бровкович) 1875–1888, т. I, III). Таким образом, если рассматривать текст «Позитивной философии» изолированно, то, разумеется, можно охарактеризовать это сочинение как чисто философское. Однако, в контексте поставленной автором цели — пусть и не осуществленной, как выясняется, до кон-

ца — вполне допустимо судить о нем как о пропедевтическом богословском сочинении.

По мнению В. С. Соловьева, труд архиепископа Никанора, при всех своих недостатках, как по форме, так и в содержании представляет собой редкое и исключительное явление для духовной литературы того времени, поскольку обнаруживает «не механическое, заранее известное применение готовых формул к тем или другим вопросам, а самостоятельную работы мысли» (Соловьев В. 1876, 571).

По мнению Н. Ф. Красносельцева, основной тезис «Положительной философии» состоит в том, что с научной точки зрения «бытие Бога и бессмертного духа, т. е. первые и основные положения богословской науки, доказываются тем же самым методом, как и бытие материи, составляющей объект так называемой положительной науки; следовательно, если бытие материи есть бытие реальное, вполне научным образом доказанное, то таковым же, и даже более, должно быть признано и бытие Бога и бессмертного человеческого духа» (Красносельцев 1893, 24). Здесь отчетливо вырисовываются две части исследования: содержание первой части должно быть посвящено объекту естественно-философской науки, т. е. материи, и обоснованию самой возможности доказательства бытия сверхчувственного, а вторая — предмету богословской науки, т. е. непосредственно самому доказательству основных религиозных истин — бытия Бога и бессмертия души.

Именно первой части исследования посвящены первые два тома сочинения архиепископа Никанора, где он через критику позитивизма пытается построить «позитивную философию», под которой он понимает такую философию, которая «принимает только реальное, объективное знание за истинное знание, — доступным истинному познанию считает только то, что или непосредственно основывается на опыте, наблюдении, свидетельстве чувств, или что логически верно, что строго-позитивным, индуктивно-дедуктивным, методом вытекает из непосредственного опыта, наблюдения и свидетельства чувств и что в выводе своем может быть поверено тем же способом,

т. е. опытом, наблюдением и свидетельством чувств» (Никанор (Бровкович) 1875–1888, т. III, II).

Другими словами, архиепископ Никанор прежде всего пытается решить ключевую гносеологическую проблему объективности нашего познания через «критику позитивизма и отвлеченного рационализма на основе онтологизации теории познания» (Соловьев А. 2015, 91).

Первый том своего сочинения архиепископ Никанор начинает с анализа познавательных способностей человека. Здесь можно согласить с А. П. Соловьевым, что саму «возможность “позитивным методом” обосновать реальность “сверхчувственного”, в противоположность собственно позитивистскому отрицанию метафизики, ему удастся благодаря расширению учения о чувственности» (Соловьев А. 2015, 90). Так, автор «Позитивной философии» считает, что наше познание имеет три основных источника: внешнее чувство, внутреннее органическое чувство и высшее внутреннее (душевное) чувство. Исследуя эти три познавательные способности, автор приходит к выводу, что объективность свидетельства высшего душевного чувства аналогично двум другим, при этом в некоторых случаях равнозначно им, а в каких-то их превосходит, являясь «гнездилищем или фокусом всех отправления чувства» (Никанор (Бровкович) 1875–1888, т. I, 27). Достоверность же всех трех источников познания определяется «общесубъективным признанием, что именно известные предметы имеют свойство производить именно известные душевные ощущения», а «не объективным прикладыванием ощущений к предметам» (Никанор (Бровкович) 1875–1888, т. I, 27). Поэтому для решения общей проблемы о том, «возможна ли объективная истина», архиепископ Никанор ставит вопрос: «В чем заключается отличие объективной истины от субъективной»? (Никанор (Бровкович) 1875–1888, т. I, 63). Отвечая на него, автор выдвигает гипотезу: «Достижимая для человека объективная истина есть та же субъективная истина, только более или менее «обще-субъективная» (Никанор (Бровкович) 1875–1888, т. I, 63). Для доказательства он приводит следующие аргументы: 1) объективная истина, так же как и субъективная, измеряется и принимается

за истину на основании одинаковых критериев, происходящих из внутреннего душевного чувства истины, с той лишь разницей, что не непосредственно, а более опосредованно; 2) истины т. н. теоретического разума тождественны истинам разума практического; 3) правильное отношение какого-то предиката к объекту, которое требуется объективной истиной, есть, на самом деле, отношение того же предиката к действию объекта на субъект, т. е. к чувству субъекта, при этом истина вместо искомого теоретического статуса приобретает характер практический (см.: Никанор (Бровкович) 1875–1888, т. I, 63–64).

Дальнейшее развитие и философское обоснование предложенная архиепископом Никанором гносеологическая теория находит во втором томе его трилогии, остальная же часть первого тома содержит критику теорий, противоположных автору, т. е. отрицающих реальность нашего познания.

Поэтому наибольший интерес с точки зрения поставленной архиепископом Никанором цели имеет второй том «Положительной философии», где автор, после проведения предварительного гносеологического исследования, «вступает в область положительных воззрений» (Соловьев В. 1966, 240), предлагая свою оригинальную концепцию «онтологической гносеологии».⁶ Здесь особенного внимания заслуживает предложенное им учение об абсолютном и об идеях, или эйдосах (εἶδος).

Оставляя за рамками настоящей статьи рассмотрение теории абсолютного, обратимся к учению автора об идеях.

Решая вопрос объективности познания реальности, архиепископ Никанор вводит понятие *эйдоса*, утверждая, что «постижимая сущность всякого ограниченного бытия заключается не в содержании, которое не уловимо, а в форме, которая по старинному философскому выражению, *dat rei esse* (позволяет быть реальным. — *свящ. Д. Л.*)» (Соловьев А. 2015, 84), т. е. то, что может быть названо идеей или эйдосом (εἶδος).

Свое учение об идеях архиепископ Никанор выясняет очень подробно и глубоко-основательно, отмечая, что его «εἶδος-ы ближе всего подходят к εἶδος-ам величайших мыслителей древности, Платона и Аристотеля» (Соловьев А.

⁶ См. обоснование термина: (Соловьев А. 2015, 90–93).

2015, 391).⁷ Автор убежден, что для христианского богословия вполне оправданно и допустимо использовать основные положения философии великих мыслителей. «Мы усиливались, — говорит владыка Никанор, — списывать свои эйдосы с этой идеологии, и усиливались тем благонадежнее, что ей, ее возвышенной стороне, сочувствовали величайшие мыслители христианства, отцы и учителя христианской древности» (Соловьев А. 2015, 391).

Онтологическое значение идей-форм определяется архиепископом Никанором тем, что они являются той мерой, тем способом, которым происходит образование конечных вещей. Ограниченные предметы мира получают бытие из безобразной, хаотической массы материи благодаря идеям-формам. Таким образом, предметы чувственного мира реальны не по внешним чувственным свойствам, а по своей идее, обнимающей не только их чувственное, но и внечувственное, т. н. «сверхчувственное» содержание (Соловьев А. 2015, 99). Идея предмета предшествует его чувственным качествам. Не чувственный предмет, но идея чувственного предмета есть реальная единица, есть реальное, существующее вне человека, независимо от того, чувствует ли кто ее, познает ли, или нет. Однако эйдос — это не есть чувственная форма, которую можно воспринять органами внешних чувств, но цельность всех проявлений действующей силы или определяющий известные черты действующий закон (Соловьев А. 2015, 121).

Этим определяется и гносеологическое значение идей, в реальности которых наш чувственный опыт и все отвлеченные понятия приобретают ту достоверность, которая требуется человеческим знанием. По мнению А. Никольского, «идеи Никанора не мертвые, не теоретические, сверхчувственные, отвлеченные, а живые образы, с которых снимаются наши понятия, как мертвые копии, никогда неисчерпывающие неисчерпаемое содержание действительной идеи» (Никольский 1901,

⁷ Об Аристотеле архиепископ Никанор упоминает не случайно, т. к. убежден, что последний «думая совершенно отрицать систему Платоновых идей, сам принял и повторил, в своей философии, Платоновы-же основоположения» (Соловьев А. 2015, 391).

№ 19, 271–272). Таким образом, идеи служат основой для составления нами устойчивого мирозерцания, без них, убежден архиепископ Никанор, мы ни на чем не могли бы остановиться, поскольку все в мире течет и мелькает. Так, он пишет, что, «если мы будем руководствоваться только свидетельствами внешних чувств, подкрепленным анализом голого рассудка, то везде и вне человека, и в самом человеке, констатируем лишь головокружительное движение: все течет и движется и мы не найдем тишины и покоя даже и в глубине человеческого духа» (Соловьев А. 2015, 124). Поэтому реальное познание действительности возможно только благодаря идеям, которые «служат теми неподвижными точками или основой для выработки мировоззрения человека» (Соловьев А. 2015, 124).

Однако, что же своеобразного в рецепции платоновского учения архиепископом Никанором? Он отвергает в учении Платона все то, что отвергали в нем отцы Церкви — безусловную противоположность между идеей и материей. Дуализм абсолютного бытия и совечной ему материи, коренной недостаток онтологии Платона, преодолевается им посредством использования данных сверхъестественного Откровения, а именно, учения о творении Богом мира *ex nihilo*, из абсолютного ничто. Архиепископ Никанор убежден, что не противоречит основам Божественного Откровения учению Церкви, сформулированному «величайшими богословами христианства, каковы Афанасий и Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, Иероним и Августин, когда бытию Существа Всевышнего и абсолютного, противопоставляет Его абсолютное отрицание — ничто, а также и мысли о том, что абсолютный Божественный Разум, Слово, своим творческим всемогуществом соединяет с этим ничто свою идею, от века пребывавшую в бесконечном сознании Божества, и вызывает из небытия — бытие оформленное, бытие ограниченное, бытие во времени» (Соловьев А. 2015, 391).

Божественный Логос вызывает, по выражению архиепископа Никанора, из «голового ничтожества τὰ λόγια, которые корень свой (λόγῳ...) имеют в Λόγος-е первоисточником, но являют в себе не Λόγος беспредельный, неделимый, неповторя-

ющийся, а частные λόγια, хотя и тождественные между собой в своем корне, в своей элементарной сущности, однакоже различные по сущности индивидуальной (τὰ λόγια), по беспредельно разнообразным формам своего проявления и развития» (Соловьев А. 2015, 391). Отметим, что подобную философскую доктрину об идеях-логосах, укорененных во Второй Ипостаси Св. Троицы, можно встретить в святоотеческой литературе у таких отцов Церкви как свт. Амвросий Медиоланский (Exр. Ps. 118. 3. 20), блж. Августин Иппонийский (De Gen. ad litt. 7) и прп. Максим Исповедник (Amb. ad Johan. VII).

Для архиепископа Никанора эйдос — это некая цельная живая форма самоограничения абсолютного бытия абсолютным небытием, доступная для нашего познания об ограниченном бытии. Реальность, по его мнению, состоит из двух типов бытия: единого абсолютного бесконечного и myriad ограниченных эйдосов, в число которых включаются и атомы. И то, и другое, абсолют и всякий эйдос, составляющие основу всего существующего, познаются не внешним чувством, но всей цельностью человеческого существа, преимущественно глубочайшим внутренним чувством (Никанор (Бровкович) 1875–1888, т. II, 125).

Заканчивая второй том своего труда, архиепископ Никанор отмечает, что «на поставленный в самом начале нашего исследования вопрос: *можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного: Бога, бессмертной души и т. п.?* — мы ответили, и, надеемся, основательно, что *можно* (здесь и далее курсив автора — свящ. Д. Л.)... Вместе с этим, мы надеемся, доказали и то, что I) *самая материя, во всех сферах своего проявления, для нашего духа, начиная от самой внешней, которая погружается в эфир и граничит с абсолютным, оказывается бытием сверхчувственным*» (Никанор (Бровкович) 1875–1888, т. II, 401).

Однако оптимизм архиепископа Никанора на разделяли его современники, как со стороны философии, так и богословия. Так, В. С. Соловьев отмечает, что автор неудовлетворительно объясняет переходы от абсолютного к конечному бытию, а также от идей, как высших форм конечного бытия,

к преходящим явлениям. Архиепископ Никанор не отождествляет эйдосы с явлениями, но если они вечны и неизменны, то откуда изменчивое и преходящее бытие явлений? Поэтому В. С. Соловьев считает, что «эйдос еп. Никанора колеблется между трансцендентными сущностями умопостигаемого мира и феноменальными существами мира физического, — он совмещает в своих неясных чертах идеи Платона, монады Лейбница и атомы современной науки» (Никанор (Бровкович) 1875–1888, т. II, 248).

Протоиерей Павел Светлов считает, что оригинальность «Позитивной философии» относится не к идеям, к форме аргументации. Он полагает, что «гносеологическая теория арх. Никанора очень стара, и лишь воскрешает теорию Платона о преимуществе идеального познания перед эмпирическим и рациональным *даже в подробностях*» (Светлов 1907, 52). Различие между Платоном и архиепископом Никанором протоиерей Павел Светлов видит лишь в терминологии, в постановке вопроса и аргументации теории, поскольку первый развивал свое учение в борьбе с софистами, а второй — с позитивистами и Кантом. Так, он отмечает, что «теория архиеп. Никанора это та же теория Платона, но только согласованная с последними результатами науки и философии, и если бы Платон жил теперь, то весьма вероятно, что его гносеологическая система явилась бы приблизительно в том виде, какой дан в «Позитивной философии»» (Никанор (Бровкович) 1875–1888, т. II, 53). При этом, для протоиерея П. Светлова предложенная архиепископом Никанором новая постановка гносеологической теории Платона, «обставленная самоновейшей научной аргументацией, не отличается полной убедительностью, что зависит от неясностей, недоговорок и пробелов, напр. в учении об идее» (Светлов 1907, 53).

В заключение отметим, что мы, к сожалению, никогда не узнаем, как на практике хотел применить свою гносеологическую теорию архиепископ Никанор (Бровкович), а именно, для решения поставленной им задачи положительного обоснования основных религиозных истин. Третий том сочинения,

посвященный критическому разбору основных положений Кантовой «Критики чистого разума» и критики последним доказательств бытия Божия, заканчивается словами «продолжение следует» (Никанор (Бровкович) 1875–1888, т. III, 498), ноэтого, как известно, так и не последовало. Труд остался незавершенным, а сама обозначенная автором цель исследования — недостигнутой. В своем обширном сочинении архиепископ Никанор (Бровкович) лишь только наметил некоторые основания для разработки новых форм доказательств бытия Божия и бессмертия души.⁸

Источники

Никанор (Бровкович), архиеп. (1875–1888) *Позитивная философия и сверхчувственное бытие*. Т. I. СПб., 1875; Т. II. СПб., 1876; Т. III. СПб., 1888.

Никанор (Бровкович), архим. (1871) Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.? *Православный собеседник*, ч. 2, с. 41–110.

Словари и справочная литература

Handbuchder Fundamental-theologie (2000) W. Kern, H. J. Pottmeyerund M. Seckler (hrsg.). Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Tübingen und Basel: Francke Verlag.

Литература

Борисова, С. Г. (2002) *Философско-религиозное учение архиеп. Никанора (А. И. Бровковича): Опыт системной реконструкции и интерпретации: автореферат дис. ... канд. филос. наук*. М.

⁸ Прот. А. А. Воронцов в четвертом разделе своей обстоятельной статьи, посвященной исследованию философии архиепископа Никанора, «руководствуясь методом самого же автора, — т. е. сопоставляя и соединяя в умозаключениях те позитивно-философские выводы, которые выработаны у него критико-эклектическим путем», попытался смоделировать или, как он выражается, «начертать предположительно план для доказательств бытия божия и бессмертия человеческого духа». См.: (Воронцов 1900, 41–46).

Воронцов, А. (1900) *Метафизика Преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского*. В кн.: *Сборник сочинений студентов Казанской академии*. Казань: Типо-литография Императорского Университета, с. 1–54.

Зеньковский, В. В. (1991) *История русской философии*, т. II, ч. 1. Л.: «ЭГО».

Знаменский, П. В. (1892) *История Казанской Духовной Академии за первый (до-реформенный) период ее существования (1842–1870 годы)*, вып. 2. Казань.

Карасёва, С. Г. (2000) *Религиозно-метафизические основания мировоззрения А. И. Бровковича (архиепископа Никанора): автореферат дис. ... канд. филос. наук*. Минск.

Колубовский, Я. Н. (1891) *Материалы для истории философии в России: Х. Архиепископ Никанор. Вопросы философии и психологии*, № 4, кн. 8, с. 122–133.

Красносельцев, Н. Ф. (1893) *Никанор архиепископ Херсонский и Одесский и его учено-литературная деятельность*. Одесса.

Кудрявцев-Платонов, В. Д. (2008) *Философия религии*. М.: Фонд ИВ.

Лушников, Д., свящ. (2017а) *Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Онтологический аргумент*. *Христианское чтение*, № 4, с. 238–252.

Лушников, Д., свящ. (2017б) *Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Космологический аргумент*. *Христианское чтение*, № 5, с. 40–50.

Никольский, А. А. (1901) *Философские воззрения преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского*. *Вера и разум*, № 16, с. 105–131; № 17, с. 182–202; № 19, с. 259–280; № 20, с. 297–332.

Петровский С. (сост.). (1900) *Архиепископ Никанор. Биографические материалы*, т. I. Одесса.

Потапов, М. (1879) *Позднее слово о преждевременном деле*. *Православное обозрение*, т. I, с. 266–292.

Светлов, П., прот. (1907) *Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы на русском, немецком, французском и английском языках (248–1906 гг.)*. Киев.

Соловьев, А. П. (2015) *«Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков*. Уфа: Издатель Словохотов А. А.

Соловьев, В. С. (1876) *Позитивная философия и сверхчувственное бытие*. Сочинение епископа Никанора. Том первый. С-Петербург. 1875. *Православное обозрение*, т. I, с. 570–573.

Соловьев, В. С. (1966) *Опыт синтетической философии. Несколько слов о книге епископа Никанора: «Позитивная философия и сверхчувственное бытие»*. Том II. Спб. 1876. В кн.: *Собрание сочинений*. Под ред. и с прим. С. М. Соловьева, Э. А. Радлова. Т. I: 1873–1877. Фототипическое издание: Брюссель.

Тихомиров, П. В. (1899) *Проблема и метод Кантовой критики познания. Вера и разум*, т. II, ч. II, с. 1–24, 36–64.

Шаравский, М., прот. (1916) *Воспоминание об архиепископе Никаноре (Бровковиче)*. Одесса.

Глушко Сергей Павлович, Томский государственный университет (Томск, Россия), студент

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ТВОРЧЕСТВА И СОВЕРШЕННОГО СУЩЕСТВА В ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОЛОГИИ Н. О. ЛОССКОГО

Философия Н. О. Лосского немыслима без понятия творческой активности. И субстанциальные деятели, и Бог признаются им активными существами. Мир возникает в результате творческого акта Бога и, далее, изменяется в ходе «соборного творчества» деятелей и Бога в Царстве Божьем. Бог понимается Лосским согласно традиции — как несравненно совершенное существо. Такой взгляд на совершенного Бога зачастую сталкивается с практически неразрешимыми противоречиями — широко известны противопоставления всезнания Бога и свободы человека (1), всеблагости Бога и проблемы зла (2). Философия Лосского также не избегает этих противоречий, и, кроме того, сталкивается с ещё одним затруднением — несовместимостью совершенного Бога и Его творческой активности (3). Элиминировать элемент творчества из философии Лосского невозможно — в таком случае вся система будет разрушена. Поэтому можно отказаться от традиционного совершенства Бога. Такой способ понимания Бога можно найти в суждениях американского философа двадцатого века Чарльза Хартсхорна, который посвятил главу своей монографии “The Logic of Perfection” разбору русской философии и, в частности, Николаю Лосскому. По мнению Хартсхорна, Бог несовершенен в том смысле, что Он нуждается в мире, Он творит мир не только ради мира самого по себе, но и ради самого себя — чтобы обогатиться содержанием мира.

Можно сказать, что Он может не быть всезнающим или всемогущественным, однако это несколько не умаляет величие Бога. Отказ от традиционного понимания совершенного Бога и выбор интерпретации Бога как максимально совершенного существа позволяет сохранить Бога и Его творческую активность в философии Лосского и разрешить (1) и (2) противоречия.

*Видеозапись
доклада:*



Ключевые слова: русская философия, философская теология, Николай Онуфриевич Лосский, свобода, Бог, христианская теология совершенного существа, субстанциальные деятели, Чарльз Хартсхорн, творчество

SERGEY GLUSHKO, Tomsk State University
(Tomsk, Russia), Student

**THE PROBLEM OF THE CORRELATION
OF CREATIVITY AND THE PERFECT BEING IN THE
PHILOSOPHICAL THEOLOGY OF N. O. LOSSKY**

The philosophy of N. O. Lossky is unthinkable without the concept of creative activity. Substantial actors and God are recognized by him as active beings. The world arises as a result of the creative act of God and it changes in the course of the “conciliar creativity” of actors and God in the Kingdom of God. God is understood by Lossky according to tradition — as an incomparably perfect being. Such a view of the perfect God faces contradictions, one of which is the omniscience of God and free will of man (1), while another is the omnibenevolence of God and the problem of evil (2). Lossky’s philosophy does not avoid these contradictions, and, in addition, faces another difficulty — the incompatibility of perfect God and His creative activity (3). It is impossible to exclude the creativity element from Lossky’s philosophy — in that case, the entire system would be destroyed. Therefore, we can abandon the traditional perfection of God. This understanding of God can be found in the works of philosopher Charles Hartshorn, who researched Russian philosophy and, in particular, the philosophy of Nikolay Lossky. According to Hartshorn, God is imperfect in the sense that He creates the world not only for the sake of the world itself, but also for the sake of Himself. The rejection of the traditional understanding of perfect God and the choice of interpreting God as the most perfect being allows us to preserve God and His creative activity in Lossky’s philosophy, and to resolve (1) and (2) contradictions.

Keywords: Russian philosophy, philosophical theology, Nikolai Lossky, freedom, God, Christian theology of the perfect being, the substantial actor, Charles Hartshorn, creativity

Введение Бога в философскую систему Н. О. Лосского и отношение Бога к миру

Николай Онуфриевич Лосский — убеждённый христианин. Всякое его философское построение так или иначе восходит, в конце концов, к Богу. Однако Лосский вводит Бога в свою систему основываясь на рациональном рассуждении — он не считает, что одна только вера может вести к признанию существования Бога. Мир, неупорядоченный логическими отношениями, невозможен, и так как объекты сами по себе не могут иметь таких логических свойств (и свойств вообще), которые бы их трансцендировали, то необходимо некое сознание, которое бы задавало и поддерживало бы все эти отношения и свойства — и это сознание есть Бог (Лосский 1931, 41–43). Т. е. Бог как бы обеспечивает все те свойства и законы мира, которые вообще позволяют сущему как-то действовать, Он есть связующее звено между всяким частным сущим. Второй способ рационального введения Бога (отчасти связанный с первым способом) мы находим в пятой главе книги «Мир как органическое целое». Рассматривая весь мир как цельную систему, в которой есть некоторые частности, включённые в более высокоорганизованные совокупности, которые, в свою очередь, образуют ещё более сложные совокупности и т. д., мы неизбежно приходим к Высшей субстанции, системе всего мира в целом (Лосский 1991b, 384). Мы не можем остановиться на Высшей субстанции и сказать, что её самой по себе достаточно для существования мира и связей в нём, потому что в таком случае эта Высшая субстанция должна была бы быть самостоятельной, первоначальной, обладающей бытием сама по себе, т. е. она должна быть независимой от тварного мира. Но, т. к. Высшая субстанция в своём наличии зависит от субстанций низших уровней и без них она ничто, то мы не можем остановиться на ней, и мы должны пытаться найти какое-то первоначало. Такое начало есть Бог (Абсолют) (Лосский 1991b, 382–384). Оба аргумента Лосского не являются аподиктическими, однако они, думается, могут быть восприняты как правдоподобные, если вообще считать,

что божественное бытие может быть достаточно правдоподобно обосновано рациональными средствами.

По Лосскому, Бог и мир онтологически различны — сам Бог не подчиняется отношениям и свойствам, которые содержит в себе мир (Лосский 1991a, 306). Бог выступает как некий Абсолют, беспредельный и совершенный, являющийся абсолютной самоценностью, ничем и никем не связанный, и даже говорить о нём можно только в рамках апофатического дискурса (Лосский 1991b, 386–389). При этом понимания ограниченность апофатической теологии, Лосский занимается положительной теологией. Кроме Бога существуют и другие деятели. Это следует из непосредственного наблюдения со стороны субъекта самого себя (Лосский 1931b, 44; Лосский 1939). Проблема солипсизма здесь не стоит, т. к. нам встречается в опыте категория «чужого», мы встречаем противоборство существ (людей, животных) друг с другом. Солипсизм вряд ли может адекватно объяснить, как возможны такие связи между объектами, если всё действительно порождено сознанием субъекта. Хотя, конечно, крайне умудрённого скептика это вряд ли убедит.

Значение творчества в системе Лосского.

Психоматериальное царство и Царство Божье

Огромное значение Лосский уделяет творческой активности Бога и деятелей, для которых он вводит специальное понятие, чтобы подчеркнуть их самостоятельность (с учётом, конечно, зависимости от Бога) и фундаментальность — «субстанциальный деятель». Именно их творческая активность во многом порождает мир. Каждый деятель есть сверхвременное, сверхпространственное и активное «Я». Лосский пишет, что «субстанциальный деятель» (Я) может быть назван душой «только для того, чтобы подчеркнуть, что, производя свои телесные проявления, «я» подчиняет их своим же душевным проявлениям и придаёт им таким образом характер осмысленности, одушевлённости» (Лосский 1931a, 64). Лосский выделяет два мира (царства) — Царство Божье и психоматериальное царство. Бог, строго говоря, целенаправленно создаёт только Царство Божье. Он формирует нормативные идеи деятелей,

но деятели остаются при этом полностью свободными — они могут или следовать замыслу Бога, или самочинно от него отклониться (Лосский 1931b, 64–65). Любое существо (деятель) стремится к абсолютной полноте бытия, т. е. к бесконечному благу и добру: «Такая предельная самоценность, в которой совмещаются все положительные ценности и нет разделения на ценность и бытие, есть абсолютная полнота бытия» (Лосский 1931b, 52). И если деятель выбирает жизнь с Богом и в Боге, он находится в Царстве Божьем — в идеальном мире, сверхвременном и сверхпространственном (Лосский 1991b, 400–403), где имеет место «соборное творчество» (Лосский 1931b, 64). Изначально деятели находятся в Царстве Божьем, и творческая активность деятелей характеризуется полным участием деятелей друг в друге, их действия — неповторимы и абсолютно ценны. Именно этот способ сохранения (или достижения, если произошло отпадение) абсолютной полноты бытия является приемлемым и единственно верным. Если же деятель выбирает второй путь, суть которого «есть гордое стремление самому стать Богом и достигнуть абсолютной полноты бытия путём покорения себе всех других существ» (Лосский 1931b, 94), то он отпадает от Бога, и «попадает» в тот мир, в котором мы все находимся (психоматериальное царство, царство вражды). Однако понятие «попадает» здесь полноценно неприменимо, потому что наш мир не существует вне активности деятелей. Т. е. деятель, вставший на путь эгоизма и отпавший от Бога, своими собственными, эгоистичными действиями формирует материю. Материя не имеет субстанциального характера, она есть процессуальное действие деятеля. Причём деятель — не только сознательное существо (человек), но и вообще всё, что угодно — вплоть до электрона — является деятелем или их совокупностью (однако даже электрон является потенциальной личностью). Лосский пишет: «Материя (вещество), согласно этому учению (учению о субстанциальных деятелях — С. Г.), есть не субстанция, а только процесс, именно совокупность действований отталкивания и притяжения, производимых сверхпространственными деятелями. Если субстанциальный деятель производит отталкивания

по всем направлениям от определённой точки в пространстве, он создаёт себе непроницаемый объём, как бы завоёвывает себе часть пространства в своё исключительное обладание и создаёт себе материальное тело» (Лосский 1991b, 64). Правда, что это за отталкивания и притяжения, как происходит эти процессы, как может сверхпространственный деятель в прямом смысле «отталкивать от себя по всем направлениям» пространство, Лосский не объясняет. Поэтому сложно понять, что именно он имел здесь в виду.

Некоторые проблемы, возникающие при введении совершенного Бога в систему Лосского

Выходит, онтология Лосского выглядит следующим образом: (1) совершенный Абсолют (Бог) творит мир, совершенно отличный от себя (Лосский 1991b, 409), (2) совершенный Абсолют формирует нормативные идеи деятелей, которые могут свободно отклоняться от реализации нормативной идеи и «отпадать» в материальный мир, хотя в Царстве Божьем жизнь «не утомляет и не пресыщает» (Лосский 1991b, 400), (3) совершенный Абсолют делает что-то в отношении мира (хотя бы создаёт его), не для себя (Лосский 1991b, 412) и участвует в «соборном творчестве» (т. е. продолжает активность).

Видимо, здесь что-то не так, и возникают следующие вопросы — (1) как может нечто создать что-то совершенно отличное от себя; (2) почему деятели выбирают зло; (3) как может совершенное существо быть активным (творческим)? В рамках задачи текущей работы не представляется возможным подробнейшим образом раскрыть внутреннюю противоречивость (1) и (2) пунктов, так что придётся довольствоваться приведением некоторых соображений в соответствии с идеями этих пунктов, однако пункт (3) будет подвергнут тщательному рассмотрению. Проблему всех трёх пунктов состоит в том, что во всех них подразумевается традиционное совершенство Бога, и это приводит к неустранимому (или трудно устранимому) противоречию:

(1) Как может нечто (Бог) создать что-либо совершенно отличное от себя (мир)? Ведь для того, чтобы Абсолют мог со-

здать что-либо, Ему нужно иметь хотя бы какое-то представление о том, как это нечто может существовать — и, например, в случае творения Царства Божьего и создания нормативных идей деятелей, Бог должен иметь представление о том, что есть нормативная идея, как возможно от неё отклониться, что есть свобода деятеля и т. п., и, значит, вряд ли можно сказать, что Бог совершенно отличен от мира. Тем более, если Бог действительно отличается от всего того, что нам знакомо, Он не подчиняется никаким законам, то такой Бог нам, по сути, почти незнаком и совсем не близок. В этом случае Он, скорее, больше походит на страшных лавкрафтовских богов, чем на симпатичных человеческих. Возможно, Лосский имел в виду что-то другое, когда говорил о совершенной отличности Бога от мира, но в том виде, в каком Лосский высказал свои идеи, сомнительна возможность нахождения каких-то иных интерпретаций, кроме изложенной выше — да и сам Лосский говорит, что Бог не может быть никак определён, и адекватным является лишь апофатическое богословие (т. е. Бог совершенно иной, как бы это ни пугало).

(2) В этом пункте мы можем увидеть сразу две проблемы:

Во-первых, остаётся загадкой, почему деятели выбирают зло (отказываются от реализации замысла Бога). Например, по поводу нашего психоматериального мира можно было бы сказать, что люди совершают выбор в пользу зла из-за незнания, из-за ошибок (Сократ и, по всей видимости, Платон как раз придерживались этого взгляда). Можно ли так сказать о деятелях, которые изначально находятся в Царстве Божьем (или, по крайней мере, могут выбрать путь вступления в Царство Божье)? Кажется, это было бы чем-то странным — ведь деятелей создал Бог, как же Он мог допустить, что деятель чего-то не знает или он недостаточно силён, и из-за этого отпадает от самого благого существа и Его Царства? Его пребывание в Царстве Божьем полно благодати, оно не надоедает, деятель в таком мире пребывает в состоянии гармонии и полноценного (неограниченного) общения со всеми другими деятелями и реализует замысел Абсолюта — что же может быть лучше? Для

свободы требуется лишь возможность альтернативного выбора (в описанном случае — возможность выбора зла), а не его действительность — например, если субъект в любой момент времени действительно способен выбрать из действий X и B какое-то одно действие, и он постоянно предпочитает действию B действие X, то это вряд ли ограничивает его свободу.

Во-вторых, традиционный взгляд на Бога как на всеовершенное (omnipotent) существо вступает в конфликт с подлинной свободой деятелей. Очевидно, всеовершенство включает всезнание. Если Бог с необходимостью знает всё, что было, есть и будет, тогда Он будет знать, что совершит такой-то деятель, и, если Он знает это, то деятель не может не совершить такой-то поступок — иными словами, истинное знание Бога о событии обуславливает актуализацию события и невозможность актуализации события, противоречащего ему. И то, что Царство Божье характеризуется Лосским как сверхвременное Царство, где не применимы в полной мере отношения «до, после», не решает нашей проблемы. Ведь остаётся психоматериальное царство, и, если Бог всеовершенен, Он с необходимостью знает всё, что происходило, происходит и будет происходить в этом царстве. Тогда, кажется, деятели не могут быть свободны. Конечно, здесь можно попытаться иначе трактовать соотношение всезнания Бога и свободы воли, попробовать как-то иначе мыслить время и т. п., однако сам Лосский, хотя и пытался решить проблему совместимости всеведения Бога и свободы воли человека, следуя в этом вопросе за Боэцием, не смог предложить адекватного решения (Лосский 1991с, 564–576).

Свойства Бога в Его традиционном понимании у Аристотеля и Плотина

Прежде чем перейти к непосредственному разбору идеи, выраженной в пункте (3), необходимо уяснить, как философы понимают природу Бога, чем может быть занят Бог, на примере философии Аристотеля и философии Плотина — потому что Лосский очень внимателен к Плотину (Лосский 1991b, 400–402) и относится к его идеям с большим уважением, и потому что теология после Аристотеля и Плотина развивалась во многом

в тех рамках, которые были впервые обозначены Аристотелем и Плотинем, а после них были окончательно закреплены Блаженным Августином.

Бог в понимании Аристотеля — совершенный ум, занятый мышлением самого себя. Он ни в чём не нуждается, ни к чему не стремится, он есть актуальное совершенство, и, как бы сказал Лосский, он есть «абсолютная полнота бытия». Такому Богу нет дела до творения чего-либо, он пребывает сам в себе и созерцает абсолютное совершенство — себя. В «Метафизике» мы находим: «Если же он [высший ум — прим. моё] мыслит, но это зависит от чего-то другого, то он не лучшая сущность, ведь ценность придаёт ему мышление. Далее, будет ли составлять его сущность ум или само мышление, что же именно мыслит он? Либо сам себя, либо что-то другое; и если что-то другое, то или всегда одно и то же, или разное», а также «Не нелепо ли мыслить некоторые вещи? Таким образом ясно, что ум мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям, ибо изменение его было бы изменением к худшему, и это уже некоторое движение», и «Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении», и снова «... точно также обстоит дело с божественным мышлением, которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности» (Аристотель 2015, 370–372).

Похожие рассуждения (хотя и отличающиеся в некоторых местах) мы находим и у Плотина в его понимании Единого. Единое, по Плотину, не мыслит, ибо не нуждается в мышлении, ведь оно выше него (Плотин 2015, 295). Оно «не в покое и не в движении, не в месте и не во времени» (Плотин 2015, 301), потому что Единое не есть сущее. Вообще, попытка определить предикаты Единого заранее неудачна — Плотин остерегается от подобных стремлений (также и Лосский говорит, что нам доступна лишь апофатическая теология). Единое не нуждается в чём-либо (Плотин 2015, 308). Единое по необходимости, автоматически порождает Ум и всё остальное эманурует от Единого и от Ума также по необходимости, т. е. Единое не сознательно (не направленно) «творит» мир. Отвлекаясь от несколько,

мягко говоря, мистических изречений Плотина и от некоторой противоречивости его понимания Единого, мы находим, что Бог (Плотин не называет так Единое напрямую, но очевидно, что оно является Богом) создаёт мир не из любви и не вследствие свободного выбора, но по необходимости, и при этом Единому нет дела до мира — Единое никак не изменяется из-за наличия мира, оно не наслаждается и не живёт им, Единое абсолютно совершенно, и оно настолько совершенно, что как бы переполняется бытием и эманурует в расположенные иерархически ниже уровни бытия, и вследствие этого возникает мир. Бертран Рассел в своей «Истории западной философии» также пишет о схожести понимания Бога Аристотелем и Плотинном: «Иногда Первоединый кажется похожим на аристотелевского Бога: нам говорят, что Бог не нуждается в произведённом им и игнорирует созданный мир» (Рассел 2017, 370).

Конечно, нельзя проводить полноценную параллель между Аристотелем и Плотинном — всё-таки, у Плотина речь идёт о эманации Единого, о творении мира (пусть и бессознательном), а у Аристотеля Бог есть конечная цель всего, он не создаёт мир. Однако сходство в совершенности, абсолютности, пассивности Бога у Аристотеля и у Плотина здесь очевидно. При этом Аристотель и Плотин говорили, что описанный ими Бог максимально активен. Однако эта активность замкнута на самом Боге, т. е. Бог, так или иначе, не изменяется, и не совершает никаких поступков «вовне». Далее при использовании понятия «пассивный» в отношении Бога будет иметься именно то, что описано выше.

Получается, что совершенство Бога мыслилось и Аристотелем, и Плотинном так, что совершенный Бог, строго говоря, не подвержен изменениям и какой-либо творческой активности — ведь зачем ему что-либо делать, если он уже есть полное совершенство?

Фундаментальное противоречие между творческим и совершенным Богом

(3) В этом пункте мы встречаемся с проблемой соотношения творческой активности и Бога как совершенного существа. Все деятели, вместе с Богом, заняты творчеством:

В составе мира субстанциальные деятели, носители сверхкачественной творческой силы, сами по себе не составляют абсолютной полноты бытия: содержательное существование достигается ими не иначе как путем творческой деятельности *во времени, т. е. путем осуществления реального* окачествованного бытия. Эта деятельность не может сводиться только к акту созерцания, направленного на Бога как чужое бытие, и на проявления других деятелей как чужое бытие. Такое приобщение деятеля к чужой жизни извне, путем одного лишь созерцания, не было бы в нем самопереживанием абсолютной полноты бытия как *его* бытия. Достигнуть этой цели можно не иначе как путем собственного содержательного творчества, но не изолированного, а сочетающего творческую силу деятеля с силою Господа Бога и всех других деятелей, поскольку они идут по пути совершенного единения с Богом, т. е. любви к Богу. Такое творчество многих деятелей, основанное на любовном приятии бытия друг друга, есть *соборное* созидание единого целого; в нем осуществляется полнота бытия как самопереживание каждого из участников созидания целого; это не есть второй экземпляр абсолютной полноты бытия, стоящий рядом с полнотою бытия Бога: это есть полнота Божественного бытия с деятельным соборным участием в ней тварей Божиих. (Лосский 1931b, 61–62)

Выходит, деятели вместе с Богом созидают что-то, Бог по какой-то причине участвует в этом соборном созидании. Творчество, видимо, подразумевает активность, некоторую изменчивость самого деятеля (по крайней мере, деятель хотя бы формально приобретает свойство «быть творцом такого-то»). Необходимость включения творчеством активности (здесь и далее в понятие «активность» включается также и понятие «изменение») кажется вполне правдоподобной, и сложно сформулировать такое понимание творческого процесса, которое бы не подразумевало никакой активности. Но возможно ли это — чтобы совершенное существо постоянно занималось творчеством, порождало «всё новые и новые бесконечно сложные содержания бытия» (Лосский 1931b, 62)? Кажется, что для активности нужно отсутствие чего-то, нужно стремление к че-

му-то, однако совершенное существо, очевидно, не может стремиться к чему-либо и нуждаться в чём-либо (т. е. неясно, почему Бог вообще занят бесконечным творчеством). Сам Лосский пронизательно подмечает, что изменение «может состоять в росте или развитии той или иной реальности», или изменение состоит в убывании чего-либо (Лосский 1991b, 403). Но если реальность совершенна, она уже «выросла» — и ей некуда расти дальше, в ней больше нет процесса (и убывать нечему).

Было бы здорово, если бы можно было легко выйти из этого затруднения, сказав, что Бог — сверхвременное существо, и все стадии какой-либо деятельности актуально осуществлены в Боге (как, например, мыслил себе соотношение времени и Бога Боэций (Лосский 1991c, 573; Борисов 2014)). Человеческое мышление видит создание и развитие мира как процесс, где есть «до» и «после». Но для Бога нет никаких «до» и «после», в Нём всё есть «сейчас». Тогда, получается, нет никакой реальности времени как событий, следующих друг за другом — это лишь иллюзия (и для деятелей Царства Божьего тоже), но Бог этой иллюзии лишён. И Бог здесь остаётся активным, деятельным существом. Однако попытка дать такой ответ будет заведомо провальной, потому что проблема здесь не в том, как соотносится очередность событий и т. п. с Богом, а в том, почему совершенный Бог свободно предпринимает какое-либо действие. Даже если в Нём все действия осуществлены, вопрос остаётся — почему Он их в себе содержит? И, получается, совершенный Бог так или иначе «совершает» какие-то поступки. Можно было бы сказать, что Бог «в ходе» своих действий «совершенствуется», и потому-то Он их и совершает. И, конечно, это уже совсем не будет ответом в духе философии Лосского, потому что он считает, что Бог — безотносительный Абсолют, который совершенен по своей природе. Т. е. Лосский понимает совершенство Бога аналитически, а не эмпирически.

Теперь мы явно нащупали какую-то проблему. С одной стороны, Лосский следует за Плотиним и за традицией в понимании Бога как Абсолюта, тотального совершенства и т. п. С другой же стороны, Лосский, в отличие от Плотина

(или Аристотеля), не признаёт за совершенным Богом пассивности — наоборот, Бог есть самое деятельное существо, ведь именно Он запустил весь этот мировой процесс, это Он создал Царство Божье! И, если мы признаём, что творчество подразумевает активность, то, видимо, у нас есть два пути. Первый — отказаться от традиционного представления о совершенстве Бога, а второй — отказаться от Его активности. Вторым путем для системы Лосского будет убийственным — Царство Божье, психоматериальный мир и все остальные элементы его онтологии (да и гносеологии) будут необъяснимыми и абсолютно неясными, если мы признаем Бога пассивным. Остаётся испробовать первый путь — хотя, конечно, этот вариант и может казаться чудным — попытаться отказаться от тотального совершенства Бога.

**Возможный путь разрешения противоречия
в системе Н. О. Лосского. Преимущества отказа
от традиционного понимания совершенства Бога**

Американский философ Чарльз Хартсхорн в монографии “The Logic of Perfection” («Логика совершенства») посвятил целую главу (глава 11) разбору философии русских мыслителей (Соловьёв, Лосский, Франк и т. д.). Эта глава по большей части посвящена разбору концепции всеединства, встречающейся у подавляющего большинства русских философов. Хартсхорн полагает, что в мире, безусловно, есть изменение (и сложно с этим не согласиться). Если Бог создал мир, Бог един с миром (т. е. Бог и мир неразрывно друг с другом связаны, и ни мир, ни Бог не мыслимы сами по себе), и Бог при этом является Абсолютом, тогда, значит, нужно или отказаться от изменения в мире, или от беспредельной абсолютности Бога. Хартсхорн как раз предлагает избрать второй путь. Он считает, что, действительно, Бог и мир едины, Бог творит мир, но при этом Бог способен меняться, Он может вступать в какие-то отношения со своими творениями, они Ему действительно дороги и сам мир Он творит потому, что нуждается в нём, Он неполон без мира — и без нас, Его детей. Бог обогащается содержанием мира. (Hartshorne 1962, 263–279; Юлина 1986).

Такой взгляд имеет сразу несколько преимуществ. Во-первых, снимается проблема обоснованности творческой активности — понятно, почему Бог занимается творчеством (потому что без творчества Бог не полон), во-вторых, снимается противоречие между совершенным и вследствие этого неподвижным (пассивным) существом и самой творческой активностью. Бог нуждается в мире, в творчестве, Он живёт этим. Получается, что при таком способе мышления мы избегаем двух серьёзных проблем, отсутствие решений которых может привести к отказу от философской системы Лосского (по крайней мере, от существенной её части).

Более того, отмеченные нами пункты (1) и (2), содержащие несколько противоречивые и смутные идеи, в свете предложенного выше подхода могут быть рассмотрены с новой стороны.

Пункт (1) являет противоречивость потому, что, признавая совершенство Бога и Его беспредельность, мы просто не можем говорить о Нём хоть как-то, используя наши «земные» понятия и знания (ведь Он — недоступный Абсолют), мы не можем сказать, что мир и Бог хоть в чём-то схожи, ведь если это так, тогда Бог будто бы чем-то ограничивается, и, значит, перестаёт быть реальным Абсолютом. Однако апофатическая теология в своём содержании является крайне ограниченной и не сообщает практически ничего конкретного о Боге, и потому даже Лосский, признающий, по сути, лишь апофатическую теологию (в следствие своего понимания абсолютности Бога), занимается позитивной теологией, говоря, например, что Бог занимается творческой деятельностью и т. п. Но если мы отрицаем тотальное совершенство Бога, тогда мы вполне можем говорить о Нём, используя наши «земные» понятия, подчиняя Его известным нам логическим отношениям и т. п., и нас не будет смущать то, что Бог как-то может быть определён или понят нами. Возможно, дискурс апофатической теологии есть результат применения заранее сконструированного понятия «совершенство» к Богу, что и ведёт к необходимости отрицать все определённые и понятные свойства, делая Бога абсолютно недоступным нормальному познанию. Но точно

ли традиционное понятие «совершенство» сформулировано безошибочно? Не является ли существование апофатической теологии признаком неадекватности подхода?

Проблема в пункте (2) также может быть решена без апелляции к иному пониманию времени, свободы и т. п. — и мы можем сказать, что Бог действительно не знает, что мы выберем — т. е. Бог не является всеведущим. Но если мы уже признали, что Бог несовершенен в типичном смысле, тогда признание за Ним какой-то степени неведения никак не рушит нашу теорию. Вопрос о том, почему деятели выбирают зло, также может быть решён. Они выбирают зло потому, что Бог не мог устроить мир иначе — никто, даже Бог, не может быть настолько могущественен, чтобы допустить свободу воли и полностью исключить возможность актуализации зла.

Если мы мыслим Бога не как Абсолют, а как максимально совершенное существо из всех возможных, то нам открываются решения множества философских проблем. Таким образом может быть решена и проблема творчества, и проблема свободы воли, и проблема зла в философии (или, по крайней мере, появляется более-менее ясное направление мысли) Лосского — и это касается не только его философии, но и любых построений, которые сталкиваются с описанными проблемами. А с этими проблемами сталкивается подавляющее большинство христианских философских систем. Конечно, хотелось бы, чтобы Бог был Абсолютом, тотально совершенным, ни с чем не соотносящимся существом — ведь такой Бог будто бы лучше, величественнее, чем несовершенный Бог. Но такое понимание Бога, видимо, всегда будет сталкиваться с неразрешимыми проблемами.

Может быть, идея о беспредельном совершенстве Творца являет нам скорее почитание Абсолюта и желание возвысить его максимальным образом — и слова о крайнем онтологическом различии тварного мира и Бога, о Его недоступности всякому понимаю, о Его неограниченности и т. п., служат лишь целью для придания ещё большей ценности (причём сомнительной) Богу. Но такое видение Бога приносит больше проблем, чем пользы. Возможно, если пересмотреть традиционные

представления о совершенной божественной природе, нам открывается совершенно иной уровень понимания Бога. Философия Лосского становится более ясной и последовательной не только в тех местах, которые были указаны выше. Его идея о Царстве Божьем может, например, интерпретироваться не как исходный элемент творения, а несколько более приземленно — как некая конечная цель всего мира. Бог становится нам по-настоящему близким, а мы для него — намного значительнее и важнее, чем при традиционном мышлении Бога как Абсолюта.

Литература

- Аристотель. (2015) *Метафизика*. М.: Эксмо.
- Борисов, Е. В. (2014) Бозций и Райл об эпистемическом фатализме. *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция*, № 8.2, с. 339–346.
- Лосский, Н. О. (1931a) О воскресении во плоти. *Путь*, № 26, с. 61–86.
- Лосский, Н. О. (1931b) *Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей*. Париж: YMCA PRESS.
- Лосский, Н. О. (1939) Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля. *Путь*, № 60, с. 37–57.
- Лосский, Н. О. (1991a) *История русской философии*. М.: Советский писатель.
- Лосский, Н. О. (1991b) Мир как органическое целое. В кн.: *Избранное*. М.: Правда.
- Лосский, Н. О. (1991c) Свобода воли. В кн.: *Избранное*. М.: Правда.
- Плотин. (2015) *Шестая эннеада. Трактаты VI–IX*. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Рассел, Б. (2017) *История западной философии*. М.: Издательство АСТ.
- Юлина Н. С. (1986) *Теология и философия в религиозной мысли США XX века*. М.: Наука.
- Hartshorne, C. (1962) *The Logic of Perfection and other essays in neoclassical metaphysics*. — USA: Open Court Publishing Company.

ТОНКОВИДОВА АННА ВИКТОРОВНА, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Кубанский государственный университет физической культуры, спорта и туризма» (Краснодар, Россия), старший преподаватель

С. Н. Булгаков: РЕЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

В булгаковских текстах прослеживается описание религиозной социальности, как исходного этапа становления категории соборности в форме бытийности, который связан с непосредственным ее прожитием в жизненности, повседневности. Определяющим выступает понимание Бога как трансцендентного, что приводит к надвременности, эсхатологичности религиозной социальности. Соборность возможна в трансцендентном.

Соборность проживается в бытийности как странствование религиозной личности с такими чертами, как религиозный гипераскетизм, моноидеизм, эсхатологизм, вневременность, избранность. Отрицательное богословие выступает концептуальным основанием религиозной социальности.

С. Н. Булгаков платоновскую концепцию рассматривает как один из ключевых источников возникновения отрицательного богословия. Платонизм он относит к сфере отрицательного богословия, отмечая, что Платон, определяя Божество, как правило, прибегает к отрицательным дефинициям.

В учении Платона соборность, по С. Н. Булгакову, содержится, как возможность, в мире идей, которые составляют «софийную фотосферу», одновременно и открывающую и закрывающую трансцендентное Божество. На наш взгляд, в данной ситуации религиозная социальность в мире вещей теряет качество соборности, уходит в сферу трансцендентного.

Соборность как бытие теряет качества имманентности, уходя в трансцендентное, вне мира, историчности, культуры, отождествляется с Божественным. Миф и догмат в этом

*Видеозапись
доклада:*



случае утрачивают свою значимость. Присутствует лишь личное прихождение к Богу. Единство и соборность — в мире идей, так как в социуме Бог близок всем, но люди сами избегают достижения единства с Богом.

Ключевые слова: С. Н. Булгаков, Платон, соборность, трансцендентное Божество, религиозная социальность

ANNA TONKOVIDOVA, Kuban State University of Physical Education, Sports and Tourism (Krasnodar, Russia), Senior Lecturer

S. N. BULGAKOV: RECEPTION OF PLATO'S PHILOSOPHY IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

In Bulgakov's texts, a description of religious sociality is traced as the initial stage in the formation of the category of *sobornost* in the form of beingness, which is associated with its direct living in vitality, everyday life. The determining factor is the understanding of God as transcendental, which leads to the overtime, eschatological nature of religious sociality. Sobornost is possible in the transcendent. Sobornost is lived in beingness as a wandering of a religious personality with such features as religious hyper-aceticism, monoidealism, eschatologism, timelessness, and exclusivity. Negative theology is the conceptual foundation of religious sociality. S. N. Bulgakov considers the Platonic concept as one of the key sources of the emergence of negative theology. He considers Platonism as a kind of negative theology, noting that Plato, defining Deity, as a rule, resorts to negative definitions. In the teachings of Plato, sobornost, according to S. N. Bulgakov, is contained, as an opportunity, in the world of ideas that make up the "Sophia photosphere," simultaneously opening and closing the transcendental Divine. In our opinion, in this situation, religious sociality in the world of things loses the quality of sobornost, goes into the sphere of the transcendent. Sobornost as being loses the quality of immanence, going into the transcendental, beyond the world, historicity, culture, and is identified with the Divine. In this case, myth and dogma lose their significance. There is only a personal turning to God. Unity and conciliarity are in the

world of ideas, since in society God is close to everyone, but people themselves avoid achieving unity with God.

Keywords: S. N. Bulgakov, Plato, sobornost, transcendental Deity, religious sociality

Введение

В русской религиозной философии можно проследить обращение к работам Платона (Шкуро 2015). С. Н. Булгаков, развивая диалектическую концепцию соборности в своих трудах, обращается именно к философии Платона для определения гносеологической составляющей религиозного типа общности и социальности. Общая установка философии С. Н. Булгакова заключается в том, что человек возникает в религии, религиозность присутствует в разных актуализациях социального. И основным вопросом, на наш взгляд, выступает вопрос достижения соборности в социальном аспекте, или онтологического всеединства, по Вл. Соловьеву. Данный диалектический процесс предполагает создание ситуации возникновения Богочеловечества, для чего и необходимо определение самой возможности прихождения к божественному, или богопознание в становлении соборности, проходящей этапы диалектического становления, выделенные Гегелем, бытие, сущность и понятие (Гегель, Г. В. Ф. 2019).

В философии С. Н. Булгакова мы выделяем такой тип социальности, как религиозная социальность, в которой Бог мыслится как трансцендентный миру и человеку. Формируется такой тип личности, как «религиозная личность» в процессе «странствования». Возникает вопрос, как человек может быть соборным в данном типе социальности, общности? Возможна ли соборность при ее трансцендентном звучании, ведь в этом случае исходной установкой выступает то, что Бог и мир, Бог и человек максимально разделены, что приводит к восприятию Бога как тайны, пустоты, где возможны лишь отрицательные определения. Задачей нашего исследования выступает рассмотрение аспекта соборности, связанного с проблемой трансцендентного и имманентного и отрицательного

богословия как гносеологического основания соборности в религиозной социальности в свете традиции платонизма.

Проблема трансцендентного и имманентного

По С. Н. Булгакову, отрицательное богословие в гносеологическом аспекте выступает как «диалектический момент» развития, таким образом, такая форма соборности, как соборность в форме бытия, которая соответствует данному типу социальности — церковной социальности, выражаемому теоретически через отрицательное богословие, выступает также как диалектический момент развития категории соборности. Диалектическое становление таких категорий, как имманентное и трансцендентное предполагает развитие категории соборности и основанную на ней социальность (Булгаков 2017, 172)

Общим моментом для отрицательного богословия и религиозного индивидуализма положительного богословия выступает отрицание догмата и мифа, происходит личная непосредственная целенаправленность к Богу.

Исходным пунктом богопознания является пустота, чистая возможность для установления ситуации в отношениях человека и божественного, предполагающей богообщение, богопереживание, богобытие, в котором возникает религия посредством открытия человеку Бога (Булгаков 2017, 171)

В ситуации религиозной социальности Бог вне человека и вне мира, а человек и мир вне Бога, присутствует разделенность, моменты непостижимости. Обращаясь к вопросу веры, мы уясняем, что вера человека заключена в мире имманентном. Вера в Бога присутствует в границах человеческого существа. Бог же относится к сфере трансцендентного. Это приводит к тому, что трансцендентное не предполагает имя Бога. Имманентное С. Н. Булгаков определяет в работе «Свет невечерний» как то, что существует в пределах сознания (Булгаков, 2017, 40). Проблема имманентности мира возникает у С. Н. Булгакова в связи с пониманием категории трансцендентного, истоки которой мы можем найти в текстах Платона.

Религиозное сознание в текстах С. Н. Булгакова представлено в трех формах: «отвлеченное мышление», «мисти-

ческое самоуглубление», «религиозное откровение». Особенностью религиозного познания выступает такая его черта, как соборность (Belov, Ivleva, Nizhnikov, 2020). Булгаков отмечает, что «откровение личности в Божестве» можно узреть в религиозном откровении. В мистическом самоуглублении и отвлеченном мышлении, по мысли С. Н. Булгакова присутствует оторванность от «жизненности» религиозной социальности, религиозного опыта в его прожитии религии (Булгаков 2017, 248). Бога человек может постичь в ситуации откровения «имени, слове, культе, Богоявлениях, Боговоплощении» (Булгаков 2017, 250).

В текстах С. Н. Булгакова мы можем выделить две формы трансцендентного. Первая форма трансцендентного обозначается как гносеологическая трансцендентность, берущая начало в ограниченности человеческого опыта (Булгаков 2017, 42). Гносеологическая трансцендентность переплетается с имманентным миром, переходит в имманентное вследствие того, что в самом имманентном содержатся определенные ступени трансцендентного (Булгаков 2017, 42). Данная форма трансцендентного постигается на уровне рационального познания, источником познавательной деятельности в котором выступает сам человек «метода и необходимости» (Булгаков 2017, 45).

Вторая форма трансцендентного, или религиозная трансцендентность, сущностная трансцендентность, не связана с имманентным, но при этом «касается» его. Религиозная трансцендентность недостижима для рационального познания человека, оно «вне досягаемости» (Булгаков 2017, 43). Религиозная трансцендентность открывается через «чудо, благодать, свободу», берущие свое начало и исходящие от трансцендентного Бога (Булгаков 2017, 45). Таким образом обозначается в философии С. Н. Булгакова «религиозный путь познания», характерный для религиозной социальности. Возникает вопрос, каковым будет реализуемый критерий в религиозной общественности. В текстах С. Н. Булгакова обозначены индивидуальный и соборный критерии деятельности, познания. В религиозной социальности трансцендентное понимание Бога влечет за собой реализацию, прежде всего, индивидуального

критерия. По словам С. Н. Булгакова, соборность подменяется «религиозным индивидуализмом, анархизмом, импрессионизмом» (Булгаков 2017, 127).

Отрицательное богословие и платонизм

Некоторые черты церковной социальности с присущей ей соборностью С. Н. Булгаков усматривает в учениях буддийского Востока, который наполнен мотивами отрицательного богословия. Но соборность уходит в трансцендентное, имманентное, социальное видится как «покрывало Майи».

Платоновскую концепцию С. Н. Булгаков относит к сфере отрицательного богословия, Булгаков выделяет соборность как возможность быть в мире идей у Платона, образующих «софийную фотосферу», которая одновременно и открывает и закрывает трансцендентное Божество (Булгаков 2017, 175). Можно отметить, что Платон для определения Божества прибегает, как правило, к отрицательным характеристикам (Булгаков 2017, 173). На наш взгляд, это социальность в мире вещей без соборности. Единство и соборность — в мире идей, так как в социуме Бог близок всем, но люди сами избегают достижения единства с Богом (Булгаков 2017, 181).

У Плотина в «Эннеадах» Единое, согласно булгаковской концепции обладает такими свойствами, как простота и трансцендентность, отсутствие различий. Булгаков говорит об особом роде видения трансцендентного в экстазе через переживание самого трансцендентного. Для него характерна отдача самого себя в экстазе, излитие в Божество в «неописуемом акте». Происходит индивидуальное приобщение к Божеству, таким образом, действует индивидуальный критерий (Булгаков 2017, 182).

По Филону Александрийскому, Божество бескачественно, безымянно, непознаваемо. У него сохраняется такое свойство, как бытие, на что С. Н. Булгаков приводит аргумент, состоящий в том, что мы не можем определить бытие Бога, не познав его (Булгаков 2017, 184, 185).

У Климента Александрийского Бог неделим. Откровение Бога может быть рассмотрено, как единственный источник знания о нем. Таким образом, уже в Александрийской школе,

у Климента Александрийского С. Н. Булгаков видит снятие антиномии социального между имманентным и трансцендентным в возможности откровения, на котором основаны миф и догмат в церковно-светской социальности с соборностью как социальным идеалом (Булгаков 2017, 185, 186).

В текстах Оригена мы можем найти, согласно С. Н. Булгакову, идею трансцендентности и простоты Бога в соборном единстве, что выступает в качестве чистой потенции к его познанию «бог выше всего мыслимого» (Булгаков 2017, 188).

В учении Василия Великого С. Н. Булгаков находит элементы отрицательного богословия, но наиболее полно индивидуальный критерий социальности и приобщения к божественному можно увидеть в работах Григория Богослова (Булгаков 2017, 190). Божество, трансцендентное социальному, описывается в терминах «единое благое», «Ты един все». И противоположных терминах «Ты не един», «Не единое», «Не все». Возникает антиномия части и целого.

У Дионисия Ареопагита С. Н. Булгаков отмечает индивидуальный критерий приобщения к трансцендентному Божеству, которое становится постижимым в жизни отдельного духа, «превышающее ум единство», «единство, единящее всякое единство» и антиномичное «всеимянное-безымянное», «подлинное ничто», помимо прочих атрибутов Дионисий Ареопагит наделяет Бога «фантазией» (Булгаков 2017, 195, 197).

Диалектика богочеловечности проявляется в сверхрациональной идее единства трансцендентности и имманентности в отношении между Богом и человеком (Франк 2016, 210). В восточных отцов церкви Богочеловеческое, как отмечает и С. Франк, понималось как событие, или прожитие, в котором прослеживалась онтологическая основа, что ведет к традиции платонизма.

Приблизиться к Богу возможно в богопознании, предполагающем сопричастие, в индивидуальном божественном экстазе на основе любви. Соборность проявляется в апофатическом аспекте через Не-кто и Не-что (Булгаков 2017, 199). Соборность присутствует в Боге с точки зрения Святого Максима. Он выделяет такие характеристики, как «отсутствие

двойственности», монада неделимая, неразложимая и простая». Идентификация возможна через индивидуальную веру и любовь путем приобщения к трансцендентному Богу. «Бог — благодать — личность» (Булгаков 2017, 202, 203).

По мысли С. Н. Булгакова, Иоанн Дамаскин и Григорий Палама в русле отрицательного богословия находят основы социальности в трансцендентном, доступном для личного индивидуального видения. Здесь усматриваются антиномии: Бог — природа, сущее — несущее, форма — бесформенность, единство — множественность. Бог в общественности — это энергия, провидение, что и делает доступным богопознание (Булгаков 2017, 208).

С точки зрения Булгакова и Николай Кузанский, рассматривая Бога как единство в сверхнумерическом смысле и самотождество, полагал его в трансцендентном измерении. Самоидентификация личности связана с Абсолютом, объемлющим универсум. Социальность определяется трансцендентностью Бога. По мнению С. Н. Булгакова, через отрицательное богословие церковная социальность представлена в учении Джордано Бруно. Церковная социальность видится им как выходящая за рамки «времен и эпох» (Булгаков 2017, 220). Нет в ней «ни цели, ни места».

В апокалиптике С. Н. Булгаков видел абстрактные схемы современной ему социологии (Булгаков 2008, 361). В церковной социальности можно наблюдать социальный абсолютизм, нацеливающийся на достижение совершенства, но в конечном итоге, приводящем, по мнению Булгакова, к «безжизненному утопизму» у Толстого и у Карлейла к «религиозному радикализму» (Булгаков 2008, 176).

Социальный абсолютизм пронизан мотивами отрицательной религиозной социальности, в которой существующая социальная реальность критически оценивается, но положительная, эффективная программа действий, направленная на ее преобразование не предлагается, не создается (Булгаков 2008, 176). Религиозная личность помещает себя вне истории, культуры, направлена в мир трансцендентного, ярко проявляются эсхатологические мотивы.

Заключение

Можно сделать вывод, что в философии С. Н. Булгакова прослеживается влияние философии Платона в таких вопросах, как рассмотрение проблемы трансцендентного и имманентного, проблемы критерия истинности знания. Определяются С. Н. Булгаковым формы трансцендентного, одной из которых является религиозная трансцендентность, для постижения которой в ее божественном аспекте требуется реализация личностью индивидуального критерия приобщения к Богу. В текстах С. Н. Булгакова мы находим диалектический подход к рассмотрению соборности, которая диалектически актуализуется в религиозной социальности, общественности в форме бытийности, где проживается соборность в процессе «странствования» религиозной личности. Раскрытие проблемы трансцендентного понимания соборности, прихождения к божественному в религиозной социальности у С. Н. Булгакова мы можем увидеть в свете рассмотрения теории Платона и берущих в ней же свое начало Плотина, Филона Александрийского, Климента Александрийского, Оригена, Василия Великого, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина и Григория Паламы, Николая Кузанского. В русле платоновской традиции отмечается раскрытие гносеологического аспекта соборности в религиозной социальности в соборной теории С. Н. Булгакова. Актуализация происходит в деятельности религиозной личности в «странствовании». Соборность в данном случае носит трансцендентный характер, она вынесена из мира имманентного в мир трансцендентного Божественного. Данное понимание Божества и соборности определяет и деятельность, и миропонимание религиозной личности. В религиозной социальности присутствует эсхатологизм, вневременность в связи с тем, что человек определяет себя не гражданином имманентного мира, а проецирует себя в мир трансцендентного. Религиозная личность скользит над историей, не погружается в ее русло. С. Н. Булгаков также отмечает религиозный моноидеизм в религиозной социальности идею избранности. Важна для рассмотрения и идея мучени-

чества. Именно мученичество, во многом рассматривается как способ достижения трансцендентного, перехода в мир трансцендентного. Определяющим моментом религиозной социальности является также и аскетизм, религиозный гипераскетизм, как обозначает его С. Н. Булгаков, что также мы можем рассматривать как производную от определяющего трансцендентного понимания Божества. Религиозность связана с ее прожитием в повседневности, с индивидуальным религиозным опытом и прихождением к Божественному.

Литература

Булгаков, С. (2017) *Свет невечерний: Созерцания и умозрения*. Москва: Азбука, Азбука-Аттикус.

Булгаков, С. Н. (2008) *Два града: исследования о природе общественных идеалов*. Москва: Астрель.

Гегель, Г. В. Ф. (2019) *Наука логики*. Москва: Издательство АСТ.

Франк, С. Л. (2016) *Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия*. М.: Директ-Медиа.

Шкуро Сергей, свящ. (2015). К вопросу о платонизме русской религиозной мысли // *Христианское чтение* 3, с. 125–143.

Belov, V. N., Ivleva, M. L., Nizhnikov, S. A. (2019). The Possibility of Christian Philosophy // *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 18 (52), pp. 17–30. <https://jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/1036>. (In English)

Оглавление

<i>Светлов Р. В.</i> Античный скептицизм и эмпирицистские концепции знания	5
<i>Слободковский С. В.</i> Пробабиллизм в Римском эпосе	15
<i>Пантелеев А. Д., Поникаровская М. В.</i> Актеры и государство в античности: от Платона до Римской империи	25
<i>Шевцов А. А.</i> Мифические начала рациональной теологии	38
<i>Земляков Г. С.</i> О двух способах изречения о «сущем» в философии Парменида	50
<i>Коваленко М. А.</i> Хора: ситуация на грани полемического.	61
<i>Ботка Г. Н.</i> Религия в философии Протагора.	69
<i>Земцова Е. Е.</i> На запад от Геркулесовых столбов: миф об Атлантиде в контексте античной социальной утопии	73
<i>Виноградов Д. А.</i> Об истоке и итоге рациональной теологии	93
<i>Погоняйло А. Г.</i> Павлово «Установление» и <i>Adversus</i> <i>iudaeos</i> в Западной патристике	105
<i>Девятко И. В.</i> С чем не справился гностицизм.	125
<i>Курдыбайло Д. С.</i> Скептическая Академия в свидетельствах раннехристианских грекоязычных писателей	143
<i>Якименко А. В.</i> Идеализм Платона и концепции общей и частной природ у халкидонитов и монофизитов	159
<i>Сотникова Н. Н.</i> «Платон как теолог» в понимании Вильгельма Виндельбанда	169
<i>Тимощук Е. А.</i> Рационализация религиозного опыта в феноменологии.	182
<i>Ищенко Н. С.</i> Платоновское влияние в «Очарованном страннике» Николая Лескова	194

<i>Лушников Д. Ю.</i> Платонизм в учении о принципах богословского познания фундаментальной теологии архиепископа Никанора (Бровковича) (1826–1890)	208
<i>Глушко С. П.</i> Проблема соотношения творчества и совершенного существа в философской теологии Н. О. Лосского	226
<i>Тонковидова А. В. С. Н. Булгаков:</i> рецепция философии Платона в русской религиозной философии	242

Научное издание

**Сборник материалов
XXIX научной конференции
«Универсум Платоновской мысли»:
«Рациональная теология в платонизме»**

Санкт-Петербург, 24–25 июня 2021

*Художник О. Курта
Верстка Д. Курдыбайло*

Подписано в печать 29.06.2021
Формат 60 × 88 ¹/₁₆. Бум. офсетная
Печать цифровая. Усл. печ. л. 12,5
Заказ № 670

МОО Платоновское философское общество
Тел.: (812) 310–79–29; +7(981) 699-6595;
e-mail: 9450922@gmail.com