



УДК 130.2

## ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

**П.Г. ТАРАСОВ***Белгородский государственный  
национальный исследовательский  
университет**e-mail: TarasovPavel@bsu.edu.ru*

В статье исследуется генезис мифологических, религиозных, идеалистических понятий и концептов древнегреческой метафизики. Раскрывается специфика античной религиозной философии и культуры. Рассматривается проблема соотношения Единого и многого в философии досократовского периода. Реконструируются теологические взгляды Орфиков, Досократиков, Сократа, Платона, Аристотеля и Плотина. Философская рефлексия интерпретируется как метод богопознания и теосиса.

Ключевые слова: Теология, Гераклит, Пифагор, Сократ, Платон, Аристотель, Плотин.

Мировоззренческая парадигма современной эпохи диктует упрощенные и потребительски ориентированные форма экзистенции, когда крайний индивидуализм, становясь эгоцентризмом, заглушает подлинно духовную жизнь. Человек культуры не находит себя в этой эпохе. Это побуждает его обратить свой взор на одухотворенное творчество своих великих предшественников, что бы обрести теоретическую возможность индивидуально-созерцательного проявления своих нравственных и духовных сил. Обращение к истокам, дает возможность нам избежать банального существования, а экспликация теологических оснований в творчестве представителей античной эпохи обращает нас к традиционно-подлинным ориентирам христианской культуры.

История знает много примеров метафизического центрирования философского дискурса, начиная с античности и вплоть до наших дней. Метафизика ориентируется на мир в целом, затрагивает онтологический горизонт, рассматривая его в структуре бытия. Сущность метафизики – это «божественное» в мире, которого уже нет в современной технизированной жизни. И то, что нынешняя философия лишена определенности, беспутствует и распадается на части, говорит о ее метафизической беспочвенности, о глубинном и базисном запустении. Напротив, наличие в философии предельных начал, радикальных истоков – признак ее богатства. Говорить о духовных истоках европейской культуры в целом невозможно без должного осмысления опыта религиозно-философского теоретизирования выдающихся мыслителей древности. Теологически ориентированная ранняя греческая философия не имела одного направления или школы, а приобретала разные формы, определяемые принадлежностью мыслителей к той или иной школе.

В сознании древних греков религия играла ведущую роль, она была частью их жизни, но в какой-то момент стала предметом философской рефлексии. Основой древней греческой философии явились: мифология, предфилософия, протонаука, учение орфиков, лирическая поэзия. В греческой философии тема Бога, распадается на подтемы Его познания, атрибутов и поиска пути к Нему. Эта естественная теология находит подтверждение в наличии онтологической иерархии различных видов бытия: неживой природы, растительного царства, живых существ, разумных индивидуумов, демонов (духов), мира богов и высшего Бога, создателя и пантократора всего сущего. С этим связано понимание смысла и предназначения личности.

Древнегреческие «теогонии» изображают становление мира, во многом аналогичное тому, что описано в космогонических мифах Востока. Греческая религиозность адогматична, она основана на поэтическом творчестве, которое подвижно, изменчиво и постоянно рождает новые божественные образы. Орфическое религиозное учение во многом противостояло политеизму олимпийской религии и некоторым мистериям. Орфизм можно считать одним из самых глубоких предфилософских учений Древней Греции. Его онтология, космология и антропология инволюируются мифом. Но орфической



религии присуща глубина и мудрость. При этом на первый план выступает не обрядовая, а гносеологическая функция религии, как это было, впрочем, и в Египте<sup>1</sup>. Например, Плутарх замечал, что мифы ни в коем случае не следует понимать буквально, так как главное значение мифа заключается в его таинственном внутреннем смысле, раскрывающем глубинные движущие силы мироздания. Русский философ начала 20 – го века С.Н. Трубецкой полагал, что не стоит отвергать мифы, как бы ни были они нелепы, а объяснить их как символы философских истин.

В орфизме просматривается определенное влияние уже высокоразвитой к тому времени индийской культуры на молодую греческую. Не случайно орфики, подобно индусам, посмертную жизнь ставили выше земной, тело считали темницей души и верили в ее постоянное перевоплощение из тела в тело (метемпсихоз). Высшая цель жизни — освобождение души от перевоплощений и достижение «острова блаженных». В орфизме усиливается демифологизация мировосприятия. Весь мир представляется как бы одним великим телом Зевса, через что вносится в представление о божестве нечто пантеистическое. Но стоит лишь всмотреться в отдельные его черты, чтобы увидеть в нем личное существо, а не безличное пантеистическое нечто. Орфики представляли Зевса не пантеистически безличным универсумом, а личным виновником всего, равно как и последней целью всего. И в этом именно смысле они называют его «первым и самым последним», подобно тому, как истинный Бог христианский говорит Сам в Себе: Аз есмь Альфа и Омега, начало и конец, первый и последний (Апок. 22.13; Иса. 41. 4; 44. 6; 48.12 и др). По свидетельству Дамасция «О началах вещей» новые орфики Иероним и Гелланик считали, что Бог находится в сердце каждого, если только это сердце открыто для принятия Его и познается верой<sup>2</sup>. Почти в христианском смысле орфики говорят о Зевсе, что от него все произошло<sup>3</sup>

Зевс так же отождествлялся с изначальным светом Фанитом и Дионисом Вакхом. В других орфических редакциях теогонии в начале мира было яйцо или червь, многоголовый змий. В силу натурализма древнегреческое сознание не предполагало различия между физическим и метафизическим. Греческие боги, как и люди, возникли из природы и имели стихийную основу. Греки обожествляли силы природы, которые и стали предметом первоначальной философской рефлексии.

Первый греческий философ Фалес был вовлечен в жизнь Милета, в том числе религиозную. Культ Милета была религия Посейдона, что вполне понятно. Религиозным центром и местом совещаний для союза 12 ионийских городов был Панетепион, близ Милета, а близ мыса Микале располагался всеионийский храм Посейдона. Таким образом, связующей религиозной идеей ионийского союза было поклонение морскому богу Посейдону. Начиная с Фалеса, философская мысль стремилась понять природу как то, что всегда есть. Одним из основных вопросов был вопрос о реальности богов, и теофаниях. Реальность Посейдона была связана со стихией воды, в которой и через которую людям являлся морской бог. Фалес, спросил: «Что есть Посейдон? Что есть божественное?» — и затем ответил: божественное есть начало всего, «то, у чего нет ни начала, ни конца»<sup>4</sup>. Так же Фалесу приписывают следующие изречения: «Древнее всего сущего бог, ибо он не рожден. Прекраснее всего — мир, ибо он сотворение бога»<sup>5</sup>. По сути, Фалес перешел от религиозного сознания к философской рефлексии первосубстанции.

Через воду божественное энергично проникает в мир. Таким образом, для Фалеса религия и философия природы совпадают. Однако его взгляды не научны, а скорей религиозноцентричны или теоцентричны. Откуда же почерпнул свои знания Фалес? Поскольку он был первым философом, то у него не было учителей. Существует свидетельство, что Фалес во время путешествия в Египет учился у египетских жрецов. А ведь именно в Егип-

<sup>1</sup> См.: Вишпер Р.Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954. — С. 166-167.

<sup>2</sup> См.: Корсунский И.Н. Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского мирозерцания Древней Греции. Харьков. 1890. — С. 92.

<sup>3</sup> Там же. С. 100.

<sup>4</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1: От теокосмогоний до возникновения атомистики. — С. 109.

<sup>5</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. — С. 74.



те было религиозное представление о первобытной жидкой массе (Ну), из которой образовались океан внизу и небесный свод — вверху. В общем, Фалес переосмыслил и рационально выразил религиозное мировоззрение древних.

Фалес стал основателем ионийской школы и целого натурфилософского направления в древнегреческой философии (Анаксимандр, Анаксимен). Затем наступает период, который А.Ф. Лосев назвал «антропологическим». Философия переходит от натурфилософских проблем к изучению человека и общества. В учениях софистов торжествует скептицизм и релятивизм, которые распространяются и на отношение к религии. Однако религиозный смысл философии по-разному сохраняется в концепциях Пифагора, Гераклита, Эмпедокла и элеатов. Затем Сократ и Платон вновь возвращают философии высокий идейный уровень, соотносимый с религиозным мировоззрением.

Пифагореизм был одним из первых учений, сочетавшим религию и науку<sup>6</sup>. Более того, он продолжал сохранять религиозный интерес к результатам, полученным с помощью науки (прежде всего, математики). В этой практике Пифагор следовал за вавилонянами, космология и математика которых была глубоко укоренена в их религию и практиковалась предназначенными для этого священнослужителями. Человеку необходимо очиститься и усовершенствовать свои ум и тело, как показал Пифагор, так, чтобы вернуть себе хотя бы часть прежних качеств, т. е. из человеческого, полуживотного и ущербного состояния подняться на более высокий уровень, стать уже при жизни богоподобным существом, а после смерти — опять бессмертным и самосознающим демоном<sup>7</sup>. Общий принцип этого восхождения для всей античности отчеканен в известной максиме Пифагора: «Следуй Богу»<sup>8</sup>, то есть, выполняя предписания Бога людям, подражай и уподобляйся Ему в Его качествах и совершенствах.

Бог, Его атрибуты и качества являются той вечной парадигмой, которой, как учил Сократ<sup>9</sup>, люди сознательно или неосознанно следуют в своей жизни. Но для этого необходимо знать Бога, иметь о Нем адекватное, а не мифологически-антропоморфное представление. Реальным и важным было не то, что видимо. Сокровенной основой всех вещей, которая составляла содержание тайного знания пифагорейского культа, была Гебдомада (число семь)<sup>10</sup>.

Число объединяло все существующее в мистическое единство. Оно объединяло небесные тела одно с другим и соединяло их с землей и ее элементами. Число было сутью медицины и музыки, первая лечит тело, а последняя — душу, оно было сущностью единства и различия. Культовый поиск тайн внутреннего различия и гармонии всей реальности посредством числа необходимым образом объединял Бога, душу и природу в единое целое. Начала науки начали возникать, когда природа стала рассматриваться как постоянный коррелят цифровой программы<sup>11</sup>. Знать природу и числа, стоящие за ее манифестациями, значит знать Бога. «Наука» была ради религии. Научное наблюдение, таким образом, становилось религиозно-мистическим созерцанием, путь познания природы — линией богопознания.

У Платона корреляция между числами и движениями божественных небес стала основанием рациональности. Изучать небеса значило созерцать первоначала, которые знает только Бог и «тот среди людей, кого Он любит»<sup>12</sup>. Целью этого занятия было не только достижение святости, но и мудрости. Почти религиозное восхищение, даже экстаз, перед математическими красотами Космоса рождал вдохновение, порождавшее новые открытия в числовых закономерностях. Таким образом, погрузиться в это созерцание

<sup>6</sup> Nebelsick H. P. *Circles of God: Theology a. science from the Greeks to Copernicus*. Edinburgh, 1985. P. 10.

<sup>7</sup> Философско-литературные штудии. Минск, 1991. — Вып. 1. — С. 222; 225 — 226.

<sup>8</sup> Пифагор. Золотой канон. Фигуры эзотерики. М., 2001. — С. 268.

<sup>9</sup> MacGregor L. *Socrates, God, and piety* // Mode of access: <http://humanities.byu.tdu/philosophy/aporia/index.html/Fall 2001/contentsto.html>

<sup>10</sup> Маковельский Александр. Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. (Историко-критический обзор и перевод фрагментов и биографического материала.). Часть 3 (Пифагорейцы, Анаксагор и др.) Казань. Книгоиздательство М.А. Голубева. 1919. — С. IX-XII.

<sup>11</sup> Nebelsick H. P. *Circles of God: Theology a. science from the Greeks to Copernicus*. Edinburgh, 1985. P. 11.

<sup>12</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1970-1972. Т.1. — С. 53.



значило стать любителем мудрости, «философом», — этот термин Пифагор ввел в язык<sup>13</sup>. Числа были формой тайных божественных первоначал, из которых была сделана реальность и которые ее внешние, чувственно воспринимаемые формы только отражали.

Для пифагорейцев все природно сущее есть полнота; все остальное есть пустота. Быть природно сущим — это значит иметь свою границу. С одной стороны, есть противоположность полноты и пустоты; с другой, есть предельное и беспредельное. Слово *το αλειρον* как термин встречается у Демокрита для обозначения пустоты (*το κενόν*)<sup>14</sup>.

Для греков быть — это всегда быть определенным образом. Соотношение бытия и бесконечности в древнегреческой мысли означало только одно: быть, значит быть всегда определенным образом, значит иметь свою природу, свою судьбу и свой логос; быть, значит соответствовать всему сущему; быть единым со всем сущим; иметь полноту своей жизни, свой образ (*εἶδος*) и свою осуществляемость (*ἐνεργεῖα*). Проблема порядка и хаоса, полноты и пустоты, бытия и бесконечности, истины и скрываемости — все это непосредственно относится к пониманию природы, имеющей бытийный и логосный характер. Рассмотрение данной проблематики целесообразнее с методической точки зрения начать с философии Гераклита.

Одной из первых попыток познания истоков мира была теология Гераклита, развившего доктрину Бога-Огня, не только продолжавшую аналогичную концепцию в Библии, но и предварившую представление о Боге-Св. Духе, снизошедшем на апостолов в Новом Завете, а также странный опыт Б. Паскаля, к которому Бог также являлся в виде огня. В традиционном истолковании Гераклита из Эфеса характеризуют как «пантеиста» и даже как основателя диалектического мышления. Сохранилось более ста двадцати фрагментов его изречений и высказываний, пронизанных метафорами, притчами и загадками, трудными для понимания. Гераклита называли «темным» постольку, поскольку его мысль казалась слишком трудной для здравого смысла. Подлинная мысль есть всегда озарение, освещающее все вокруг нас. Но освещать — это значит открывать простор для являемости сущего как такового. Освещение определяет сферу, в которой правит раскрытие и прояснение. Именно в этом заключается буквальное значение слова *ἀλήθεια* «нескрываемость». Философская мысль начинается с удивления, т.е. с такого настроения, в котором все обыденное и знакомое подвергается вопрошанию: что все это значит? И как все это могло случиться? С этого начинается удивление. Удивление как основной настрой мысли сказывается прежде всего через вопрошание. И Гераклит говорит как раз и прежде всего через вопрошание, Он спрашивает: «Как можно утаиться от того, что никогда не заходит?». В классическом собрании фрагментов и изречений досократиков этот вопрос числится как 16-й фрагмент. Маркович сделал его 81-м. М.Хайдеггер полагает, что его следует рассматривать первым, поскольку внутренний смысл этого вопрошания определяет сущность и характер мысли Гераклита. Климент истолковывает это вопрошание Гераклита в горизонте христианского вероучения. Он говорит о вездесущем Боге, все и всюду видящем, даже совершаемый во тьме грех, а также о том, что человек никогда не падет, если твердо держится веры в Бога, который всюду и всегда с ним. Климент имел в виду грешников, скрывающих себя от сверхчувственного света, тогда как Гераклит указывает лишь на то, что есть никогда не заходящее. Суть вовсе не в том, чтобы доказывать неправильность христианской и иных других интерпретаций Гераклита, поскольку подобные аргументы создают ориентацию на какое-то единственно верное истолкование его мысли. Ведь совершенно ясно, что одним способом Гераклит говорит с софистами, Платоном и Аристотелем; иным — с отцами Церкви и совершенно иначе — с Гегелем, Лассалем и Ницше. Поиск «подлинного» Гераклита всегда оказывается отказом от диалогического мышления.

Не заходящее и уходящее — это два различных момента понимания природы. Вот почему во фрагменте 123 (по Дильсу-Кранцу) Гераклит говорит: «Природа любит скрываться». В этой связи говорят, что сущность вещей всегда скрыта. Подобную банальность не следует приписывать Гераклиту, поскольку только после Платона и Аристотеля будет идти речь о сущности. Природа в древнегреческой мысли не выясняется через сущность, т.е.

<sup>13</sup> Nebelsick H. P. *Circles of God: Theology a. science from the Greeks to Copernicus*. Edinburgh, 1985. P. 14.

<sup>14</sup> Лурье С.Я. Демокрит. Л., 1970. — С. 74.



через «чтойность» чего бы то ни было. Связь между φύσις и κρυπτεσθαι, т.е. между раскрытием и скрыванием, управляется φίλια, которая имеет смысл гармонии. Вот почему фрагмент 54 гласит: «Тайная гармония сильнее явной».

Космос Гераклита — это всегда «вечно живой огонь». Вовсе не идет речь о каком-то мировом пожаре или о каких-то циклических катастрофах, как об этом говорят разные интерпретации. Космос не есть мир, который поглощается вечно горящим огнем. Космос и вечно живой огонь — это огонь домашнего очага, бивачный костер солдата и яркий свет солнца, мерцающее сияние звезд и колеблющееся пламя светильника, и священный огонь олимпийских игр. В возможности разумного созерцания. Огонь раскрывает все скрытое во тьме, и тем самым в своем освещении он собирает все сущее воедино. Вот в каком смысле огонь Гераклита есть λόγος. Речь идет о более существенном: одних огонь освещает присутствующих как богов, других — как людей; одних — как свободных, других — как рабов. Речь идет не о внешнем свете и не о том, кто есть раб по своему положению, а кто есть свободный человек. Даже тиран в своем положении может быть рабом внутренне. Никогда не заходящий огонь не позволяет кому бы то ни было быть тем, каким он есть в своем сугубо внешнем положении. Это есть тот свет, в котором ничего не может оставаться скрытым. Огонь не только освещает все сущее, но и собирает его в такое единое, в котором явно раскрывается божественное и человеческое, свободное и рабское. Божественное и человеческое само по себе является светоносным. Раб не может скрыть свою натуру, будь он хоть царем. Свободный человек не может не проявить себя, даже если он есть раб по своему внешнему положению. Ничто в своей сути не может скрываться во тьме, коль скоро оно причастно логосу. Фрагмент 50 звучит так: «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (λόγος), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно». Логос собирает и удерживает все сущее в единстве. А поскольку люди в обыденной жизни сталкиваются с самыми разными вещами, постольку логосная природа вещей остается для них чуждой. Гераклит в этой связи говорит: «Ослы солому предпочли бы золоту» (фр. 9). Речь идет о том, что обыденное мышление в разнообразии и новизне отыскивает истину, т.е. в постоянно преходящем и исчезающем, тогда как истина есть то, что всегда сохраняется и противостоит потоку времени, а значит и забвению.

В «Кратиле» и «Теэтете» Платон неоднократно ссылается на Гераклита. В диалоге «Пир» гармония Гераклита истолковывается Платоном как симфония (συμφωνία). Платон отмечает, что Гераклит изъяснялся весьма смутно. При этом Платон приписывал ему такие изречения, как: «все течет и изменяется»; «в одну и ту же реку нельзя войти дважды» и т.п., которые, скорее, принадлежат Кратилу, нежели Гераклиту. В «Софисте» Платон говорил, что всякое сущее, согласно Гераклиту, есть одновременно одно и многое. Слова Гераклита: «Мудрость в том, чтобы знать все как одно» (фр. 50). Диоген Лаэртский замечает, что «все вещи обмениваются на огонь» (VI, 9.8/a1)<sup>15</sup>. «Все» подразумевает здесь πάντα τα οὐτά, все сущее в целом. Εν означает единственное, единое, все объединяющее.

Через логос Гераклит понимал бытие как природу. Λόγος и ἀλήθεια (истина), согласно Гераклиту, есть то же самое. Об этом говорит фрагмент 112: «Целомудрие (самоограничение) — величайшая добродетель, мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе, осознавая» (пер. А.В.Лебедева). Гераклит поясняет, что здравый ум у всех общий, и все люди предназначены к тому, чтобы познавать самих себя и быть «цельно-мудрыми». Суть не в целомудрии, имеющем этический смысл, а в том, что само мышление есть величайшее благо. Прежде чем играть с огнем, его разжигать, а затем тушить, следует сначала погасить безмерные вспышки своеволия и самонадеянности. Сказывающая себя мысль, если она имеет собирающий характер в противоположность рассеиванию и распылению, присуща мудрости и причастна божественному, высшему назначению природы как таковой. Именно через логос Гераклита грекам открывался космофизический горизонт философской мысли. Порядок, организующий вещи, происходит из Логоса. Только через него порядок и может быть познан. Логос, следовательно, имеет как онтологический, так и эпистемологический приоритет. Логос Гераклита является рациональностью вечно живого, разумного огня-архэ. Эта рациональность включает в себя рас-

<sup>15</sup> Диоген Лаэртский. Указ., соч.



судок, теоретическое мышление и память. Бог и этот Логос являются идентичными. Таким образом, познание Логоса оказывается познанием Бога.

Теокосмогонии сменяются этической интерпретацией Бога у Сократа в учении о  $\theta\epsilon\acute{\iota}\mu\varsigma$  (праведности, буквально «божественном пути») как знании и эле как поступках. Коррекция ложных, хотя и широко распространенных среди афинян представлений о Боге, оказывается миссией, возложенной на Сократа Богом, а следование Богу в деле улучшения душ людей — благочестием. Тем самым показывается необходимость и ультимативная важность, с точки зрения Бога (следовательно, и возможность для человека), задачи повышения моральных стандартов людей, ведь ради нее следует даже пренебречь всеми другими делами повседневной жизни.

На суде, как он изображается в «Апологии Сократа», Сократ обвиняется в «... неверии в богов, в которых верит Город» Было бы некорректно видеть здесь только обвинение в атеизме: это обвинение одновременно и негативно, и позитивно. Обвинители приписывают Сократу не только неверие в богов, в которых верят афиняне, но и то, что он верит в «другие духовные существа». И они правы, так как философ придерживался драматически иных взглядов о Боге, чем верования среднего гражданина Афин.

Сократ верил, что Бог совершенномудр, нравственен и благ<sup>16</sup>. Более того, он полагал, что человек может быть подобен Богу, если станет подражать Богу, делая божье дело. Это пифагорейская концепция, которая в своих консеквенциях ведет через выполнение внешней работы, возложенной на человека Богом, к внутренней трансформации души человека, ее позитивной мутации и обожению. Участие в этой работе стало бы ультимативной формой благочестивого богопочитания, ибо делом Бога, как думал Сократ, является улучшение человеческих душ. Таким образом, Сократ верил, что человек может стать подобным Богу, если, подобно Богу, будет работать над улучшением человеческих душ. Это и есть, по Сократу, благочестие.

Улучшать души людей может только тот, кто прежде сам улучшил свою душу. Однако Сократ полагал, что очень важно иметь точное представление о Боге. В своей защитительной речи он говорил судьям, что своей жизнью философа обязан Богу, который направил его к ней посредством оракулов и сновидений<sup>17</sup>.

Сократ, следовательно, не только не сомневается в том, что Бог внимательно наблюдает за его (а значит, и всех других людей, которые также важны для Бога) поведением, но и уверен, что Бог направляет его посредством рационально понятных для человека образов. Он приходит к заключению, что до тех пор, пока человек не начнет искать моральную истину и на этом пути не придет к правильному пониманию Бога, он не сможет адекватно интерпретировать знаки, которые ему подает Бог.

Сократ чувствовал, что его Бог («Даймонион») заслуживает того, чтобы за ним следовали, по меньшей мере, по трем причинам: 1) Бог мудр; 2) Бог совершенно благ; 3) Бог рационально морален. Хотя это и вредило в глазах толпы, Сократ полагал, что следует отнестись с максимальным вниманием к оракулам Бога<sup>18</sup>. Он говорил афинянам: «... Я буду скорее подчиняться Богу, чем вам»<sup>19</sup>. Его Богу следует доверять и покоряться больше, чем человеку потому, что «Бог мудр, а ... человеческая мудрость стоит мало чего или вообще ничего»<sup>20</sup>. В этом утверждении имплицитно содержится концепция, отрицающая за человеческим знанием реальное содержание. Используя слова Гераклита для выражения своей собственной мысли, Сократ делает даже еще более сильное утверждение. Он говорит, что мудрейший из людей, как обезьяна по мудрости в сравнении с Богом<sup>21</sup>. Подобными высказываниями Сократ ясно показывает, что для него человеческая мудрость и способность понимания, особенно в сравнении с божественными, являются недостаточными.

<sup>16</sup> См.: Трубецкой С.Н. Богословие Сократа. // Метафизика Древней Греции / Трубецкой С.Н. Собрание сочинений. Т. III. М., 1910. — С. 447 — 461.

<sup>17</sup> Платон. Собр. соч.: В 4т. М., 1990. — Т.1. — С. 87.

<sup>18</sup> Там же. С. 74-75.

<sup>19</sup> Там же. С. 83.

<sup>20</sup> Там же. С. 76.

<sup>21</sup> Там же. С. 396.



В диалоге «Государство», 2-й книге, Сократ спрашивает: «Разве Бог поистине не благ?»<sup>22</sup>. Для Сократа Он поистине доброе и благое существо. Сократ утверждает: «Несомненно, Он не лжет; несправедно было бы думать иначе»<sup>23</sup>. И честность Бога фактически является частью более широкой, всеохватывающей черты: Бог Сократа совершенно добр и праведен. Сократ использует слово «θεῖος», обозначает «божественный путь», или способ поведения Бога<sup>24</sup>.

Таким образом, природа благочестия в уме Сократа основывается на следующем заключении: у Бога есть нечто, ради достижения чего он работает. Какой бы ни была эта работа, участие человека в достижении этой цели будет благочестием. Следовательно, благочестием будет выполнение человеком той работы, которую делает Бог. Понимание этого фактора раскрывает новый инсайт в природу Бога, как ее понимает «мудрейший из людей»: Бог Сократа отнюдь не празден, Он не наслаждается сладостным покоем, а имеет свою миссию в Универсуме, которую выполняет и требует того же от людей. Что же это за работа? Сократ полагает, что работа Бога — улучшение человеческих душ так, чтобы сделать их хорошими, как Он сам, т.е., по существу, обожение людей.

Продолжателем дела Сократа был его ученик Платон, оказавший большое влияние не только в целом на развитие философии, но и на религиозную мысль. Мировые религии, включая христианство, пытались использовать идеи Платона для обоснования своего вероучения. Исходя из этого, следует обозначить одну серьезную проблему: от начального платонизма надо отделить те интерпретации, которые за много веков наследились на образ Платона в истории философии. Прежде всего, стоит вспомнить, что Платон был язычником, и его философия неотделима от языческого религиозного мировоззрения.

После встречи с Сократом Платон пережил внутреннюю революцию. «Даймонион» Сократа имеет религиозный смысл. Религиозный идеал высшей истины и стал для Платона духовным, философским маяком. Платон продолжил развивать диалектику Сократа, но создал на ее основе целую систему, до сих пор не имеющую равных в истории философии.

В системе Платона соединились космология и диалектика. Как и Ксенофан, он подвергал критике традиционную религию с позиции «разумной религии». Сам термин *θεολογία* как «учение о богах» в соответствии с тем, как они выведены в любых видах поэзии, впервые появляется в его «Государстве» (II. 379 a 5). Платон не рассматривает вопрос о происхождении религии — она для него имеет объективные, а не антропологические основания. Но он впервые анализирует то, что можно назвать универсалиями религии. Так же он делает попытку философски обосновать религиозные догматы или, по крайней мере, доказать их возможность и «вероятность». В этом смысле он является первым богословом. Платон — единственный из античных философов, кто говорит (в диалогах «Тимей» и «Филеб») о творении мира Богом. Творца мира Платон называет Демиургом. Интересно, что Платон выбрал для обозначения творца мира термин, имеющий совсем не божественный оттенок — греческое слово «демиург» значит «ремесленник», «мастер». Демиург — это «философский бог», «добрый»<sup>25</sup> творец гармоничного мироустройства, не имеющий прямого отношения к конкретным религиозным культам. Согласно «Тимею», творя вещественный мир, Демиург использует в качестве образца то идеальное, неподвижное мироустройство, что познается через размышление и разум и что существует неизменно<sup>26</sup>. Прежде всего, Демиург, по Платону, создает Мировую Душу, которая есть всеобщий принцип гармонии мировой жизни. Идеальный мир превосходит собой всякую историческую и социальную действительность, а идеальное государство Платона предполагает божественные законы, т.е. имеет глубоко религиозную основу, необходимую для установления земной гармонии.

<sup>22</sup> Платон. Собр. соч.: В 4т. М., 1990. — Т.1. — С. 158.

<sup>23</sup> Там же. С. 74.

<sup>24</sup> O'Connell R. J. God, Gods and Moral Cosmos in Socrates' Apology // Intern. philos. quart. — Bronx, 1985. — Vol.25, N 1. P 38.

<sup>25</sup> См.: Виндельбанд Вильгельм. Платон. К., 1993. — С. 120.

<sup>26</sup> Линицкий П. Учение Платона о божестве. К., 1876. — С. 11.



Универсальный божественный принцип бытия, начиная с Платона, навсегда вошел в историю религиозной мысли. Платон, опираясь на древнегреческие религиозные представления, создал учение о едином Благе, которое является основой мира и проявляется через первообразы-идеи или «эйдосы» (термин, который у Платона встречается чаще, чем «идея»). Эйдос есть по своему первоначальному смыслу «внешний вид, образ». Например, по мнению свящ. Павла Флоренского, под «эйдосами» древние греки также понимали лики божеств, которые являлись в мистериях посвященным («Смысл идеализма»). Таким образом, по Флоренскому, источник и скрытая часть платонизма — религиозные мистерии. То, что в выводах Флоренского есть определенная правда, доказывает в какой-то мере история неоплатонизма. После платоновских вершин диалектики в неоплатонизме античная философия возвращается к своему религиозному первоисточнику, к сознательной охране и защите языческой религии.

Аристотель установил основные принципы рассуждения, используемые большинством апологетов. Многие из великих богословов, в особенности Фома Аквинский, целиком опирались на принципы Аристотеля. Представления Аристотеля о Боге вытекают из его взглядов на реальность, именуемых «метафизикой». Аристотелевское понимание реальности связано с тем, что действительно есть (актуальность), и с тем, что могло бы быть (потенциальность). В творении все состоит одновременно из формы (это актуальность) и материи (потенциальность), такой подход называют «гиломорфизм». Непреложным следствием из него является то, что реальность, воспринимаемая нами посредством чувств, изменчива. Изменение есть переход от потенциальности к актуальности. Аристотель постулирует два типа изменений, существенные и несущественные. Существенные изменения меняют сущность — то, чем нечто является по своей сути. Такое изменение происходит, когда сущность начинает быть (рождение) или прекращает быть (исчезновение). Несущественное изменение — это перемена в том, чем нечто обладает, в его атрибутах. Атрибут есть то, что принадлежит сущности, но не составляет ее. Смерть есть существенное изменение. Обучение есть изменение несущественное.

Изучая природу бытия, Аристотель постулирует четыре причины вещей. Две внутренние причины содержатся внутри вещи. Применительно к деревянному стулу причины будут следующие: 1. Формальная причина — форма или образец, по которому вещь сделана, ее сущность: «стулообразность». 2. Материальная причина — то, из чего вещь сделана, ее материал: дерево. Две внешние причины находятся вне вещи. В примере со стулом они таковы. 3. Действующая причина — кем или чем вещь сделана, действующий агент: плотник. 4. Конечная причина — для чего вещь сделана, цель: чтобы садиться. Для Аристотеля теология — логический фокус и смысловой центр всей Метафизики. В «Первотеологии» Стагири-та раскрывается суть структуры реальности, находящей в неподвижном Боге-Перводвигателе, как онтологическом основании бытия. Сам неподвижный Перводвигатель, стал на тысячелетия после публикации «Метафизики» «Богом философов». Доказательство его существования и анализ основных атрибутов следуют после исследования природы сущности и определяющих ее характеристик. Постановка проблемы Аристотелем такова: какие сущности существуют? Есть ли сверхчувственные сущности.

Аристотель искал точные ответы на эту проблему и, находя их, создал основание рациональной теологии. Среди чувственных сущностей первыми являются чувственно воспринимаемые, которые рождаются и погибают. Вторым — чувственно воспринимаемые, но непреходящие. К этим последним относятся небеса, планеты и звезды, которые, по Аристотелю, непреходящи потому, что состоят из квинтэссенции эфира и способны только к локальной модификации и движению, но не способны ни к изменению в другое, ни к увеличению, ни к уменьшению, ни, еще менее, к рождению или гибели. В 9-й книге, гл.8, Метафизики Аристотель, например, пишет: «Также не существует в возможности вечное движение»<sup>27</sup>. Чувственно воспринимаемые и преходящие сущности подвержены всем типам изменений в силу того, что материя, из которой они состоят, заключает в себе возможность любых противоположностей: поэтому вещи этого мира (подлунные) помимо движения подвержены еще увеличению и уменьшению, переходу в другое, к возникновению и исчезновению.

<sup>27</sup> Аристотель. Соч.: В 4-х т. М., 1984. — Т.1. — С. 247 — 248.





Сверхчувственная сущность является чистой формой, совершенно лишенной материи. Аристотель доказывает существование сверхчувственной сущности следующим образом: вначале выясняется, какова природа этой сущности, затем исследуется вопрос, одна она или их много, а потом уже анализируется, каковы отношения между ними и миром. Тем самым ставятся и решаются основные вопросы теологии.

В 12-й книге «Метафизики» существование сверхчувственной сущности демонстрируется следующим образом: сущности являются первой реальностью в том смысле, что все другие модусы бытия зависят от сущности. Если, следовательно, все сущности были бы преходящими, то не существовало бы ничего непреходящего. Но, говорит Аристотель, движение и время, очевидно, непреходящи. Время не возникает и не уничтожается: в самом деле, прежде возникновения времени должно было быть «первоначальное», а после разрушения времени должно было быть «после». Однако и «прежде», и «потом» являются не чем иным, как временем. Другими словами всегда есть некое время ранее и потом, какими бы мы ни предполагали начало и конец времени, следовательно, время вечно.

То же самое рассуждение справедливо для движения, которое, по Аристотелю, устанавливает время. Поэтому нет времени без движения, и, следовательно, вечность первого постулирует вечность второго. Но при каких условиях может существовать вечность движения и, соответственно, времени? Стагирит, пользуясь установленными им принципами, исследует условия движения в 8-й книге «Физики», где дает точный ответ: движение возможно только в том случае, если существует перводвигатель, который и является его причиной. Но каким должен быть этот принцип, чтобы стать причиной этого движения<sup>28</sup>? Во-первых, первопринцип должен быть вечным; если вечно движение, то вечной должна быть и его причина. Или иначе: чтобы быть в состоянии продуцировать вечное движение, его причина не может сама не быть вечной. Во-вторых, первопринцип должен быть неподвижным: только неподвижное является абсолютной причиной подвижного. Таким образом, чтобы объяснить любое движение, нужно, в конце концов, прибегнуть к принципу, который сам по себе больше ничем не приводится в движение, — по меньшей мере, в отношении к тому, что движется. Должен существовать и первопринцип, который является совершенно первым и абсолютно неподвижным, от которого берет начало движение всего универсума. В-третьих, этот первопринцип должен быть абсолютно лишен любой потенциальности и, следовательно, обязан быть чистой актуальностью («деятельностью»).

Должен существовать первый двигатель в виде вечной чистой актуальности действия, лишенной какой бы то ни было материи и потенциальности. Перводвигатель — сверхчувственная сущность. Но каким образом Перводвигатель может приводить в движение, оставаясь сам неподвижным? Есть ли в сфере вещей, которые нам известны, что-либо, что может двигать, само оставаясь неподвижным? Аристотель отвечает на этот вопрос утвердительно, приводя в качестве примера предметы желания и мышления. Предметом желания является прекрасное и хорошее, они привлекают волю человека, не двигаясь сами никаким образом; аналогично, интеллигибельное приводит в движение мышление, не двигаясь само. Перводвигатель приводит в движение, не двигаясь сам, тем же самым образом, каким предмет любви привлекает любящего (Мет., 12, 7, 1072 в 3; )<sup>29</sup>, в то время как все другие вещи движут, будучи движимы сами.

Причинность Перводвигателя не действующего вида. Бог притягивает и привлекает именно как то, что любимо. Поэтому можно сказать, что причинность неподвижного Перводвигателя, в собственном смысле слова и прежде всего, является причинностью финального типа (*causa finale*). Бог вечен, а, будучи вечным, Бог в вечности всегда привлекает к себе как то, что любят; мир, следовательно, всегда должен оставаться таким, какой он есть. Этот Принцип, пишет Стагирит, от которого «зависят небо и природа»<sup>30</sup>, есть жизнь. Но какая жизнь? Та, естественно, которая лучше и совершеннее любой другой. Мы, люди, способны к ней только на краткое время — это жизнь чистого мышления, жизнь в созерцательной активности. Деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятель-

<sup>28</sup> Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. — Т.1. — С. 240.

<sup>29</sup> Там же. Т. 1, С. 309.

<sup>30</sup> Там же. Т. 1, С. 310.



ность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что Бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть Бог».

Божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и самое лучшее. И, иначе: что мыслит Бог? Бог мыслит наилучшее. Однако наилучшее — это сам Бог. Бог, следовательно, мыслит самого себя; является созерцательной деятельностью в отношении самого себя, мышлением мышления<sup>31</sup>. Бог, следовательно, вечен, неподвижен, является чистой энергией — деятельностью, лишенной любой потенциальности и материи, это духовная жизнь, мысль о мысли. Бога Аристотеля, не создал ни мира, ни человека, ни отдельных душ, он является объектом любви, любимым, но не любящим. Индивидуумы как таковые, не являются объектами Божественной любви.

Аристотель, как позднее и многие христиане, верил, что существование Бога может быть доказано. Его доказательство выглядело примерно так.

1. Вещи меняются. Это устанавливается через наблюдение движения, самой очевидной формы изменения. 2. Всякое изменение есть переход от потенциальности к актуальности. 3. Никакая потенциальность не может сама себя актуализировать. 4. Должна существовать такая актуальность, которая актуализирует все. 5. Регрессивная цепочка последовательно актуализирующих друг друга актуальностей бесконечной быть не может, так как вся цепочка осталась бы не актуализированной, если бы не было первой актуальности. 6. Такая первая актуальность актуализирует вещи в рамках конечных причин, привлекая к этому вещи примерно так, как любовника влечет к любимой. 7. Насчитывается сорок семь (согласно астроному Евдоксу) или пятьдесят пять (согласно Каллипу) таких чистых актуальностей («недвижимых двигателей»). 8. В конечном счете, есть лишь одно небо и один Бог. Только материальные вещи могут различаться в численном отношении, поскольку материя есть первоначало индивидуализации (выделения).

Этот Бог вводится просто в силу логической необходимости, чтобы логичней объяснить космос, а затем теряет значение. Такая первопричина не является независимой, в отличие от Бога в христианском богословии. Аристотель разделял то греческое верование, что лишь бесформенное и неопределенное может рассматриваться в качестве независимого. У Аристотеля Бог не создал все существующее свободно и ex nihilo, «из ничего». Вселенная вечна, а Бог формирует ее, привлекая ее к Себе. Таким образом Бог, есть не порождающая (действующая) причина, но привлекающая (конечная) причина.

Следующий этап развития идеи Бога являет эманационный пантеизм Плотина, основанный на единстве, из которого проистекает все нарастающая множественность, пока не достигнет точки почти полного небытия. Затем все возвращается в направлении нарастающего единства, пока не будет достигнуто высшее единство в абсолютном слиянии с Единым. Здесь происходит соединение индивидуального с Единым и всего со Всем. Главный религиозный тезис Плотина о необходимости возвращения каждой души от чувственного мира к идеальному, а затем — к божественному. Условием такого личного обожения, возвращения в лоно Божества, Плотин считал аскетическую и практическую нравственность.

Неоплатонизм был тесно связан с язычеством. Неудивительно, что Порфирий, систематизатор сочинений Плотина, критиковал христианство и написал «15 книг против христиан», а в свою систему мира включил как богов и героев классической мифологии, так и ангелов и архангелов из иудейской религии. Для Порфирия языческие народные культы являлись необходимым дополнением к неоплатонической философии. Как писал С.Н. Трубецкой, «неоплатонизм хотел быть более чем философией: это было религиозное учение, проповедь искупления посредством чистого гнозиса»<sup>32</sup>.

Последним значительным философом древнего мира был Прокл. По его учению Прокла, Единое на первой ступени эманации проявляется во множестве чисел — абсолютных единиц, которые и есть боги.

<sup>31</sup> Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. — Т.1. — С. 315 — 316.

<sup>32</sup> Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М., 1997. — С. 499.



Сочинения Прокла насчитывают много тысяч страниц, однако, поскольку нас интересует религиозная философия в неоплатонизме, то вполне достаточно остановить внимание на сочинении Прокла «Первоосновы теологии». Для нас имеет значение 2-й раздел «Первооснов теологии», в котором разработано учение о числах-богах. Отвлеченное число обладает сверхсущностной природой, поэтому оно есть идеальный принцип бытия. В философском смысле, с точки зрения рационального понимания, эти идеальные принципы — числа, а с религиозной точки зрения — это боги. Так философия диалектически сливается с религией в неоплатонизме.

Прокл писал о богах: «Всякий бог есть совершенная-в-себе единичность, и всякая совершенная-в-себе единичность есть бог»<sup>33</sup>. Далее он рассуждал о том, что бог причастен всему, кроме Единого. Неоплатоники не просто вернулись к античной религии, но обратились к самым ее истокам. Вернувшись к первоначалу, они закончили свое развитие, им некуда стало двигаться, религиозный потенциал философии оказался исчерпан. Поэтические образы древних богов превратились в схематичную и сухую диалектику в системе Прокла. Впрочем, лично для Прокла философию дополняли его теургические опыты и почитание богов, которым он посвятил ряд гимнов. Так, представление о божественной эманации в какой-то мере отражено в «Гимне к Солнцу», в котором солнце льет гармонию «на миры материальные вниз богатейшим потоком» и является сердцем вселенной. О религиозности Прокла его биограф Марин писал: «...Его песнопения, словословящие не только эллинских богов, но и газейского Марна, и аскалонского Асклепия Леонтуха, и Фиандрита, столь почитаемого у арабов, и Исиду, чтимую в Филах, да и всех остальных наперечет. Это было всегдашним обыкновением благочестивейшего мужа: он говорил, что философ должен быть не только священнослужителем одного какого-нибудь города или нескольких, но иереем целого мира»<sup>34</sup>.

Таким образом, древнегреческие философы, считали, что человеческий разум как божественное начало (νοῦς), способен знать как свойства Бога, так и способы его постижения. С точки зрения античной философии, человеческая рациональность не только необходима, но и достаточна для познания истин религии и божественной реальности, по меньшей мере, и тех границах, в каких это необходимо людям. В то же время, доступность полученного когнитивного опыта убеждающей субъективной интерпретации, по-видимому, связана с определенным уровнем сакральной чистоты тела и «метафизической» интенции сознания.

#### Список литературы

1. Виппер Р.Ю. Рим и раннее христианство. – М., 1954.
2. Корсунский И.Н. Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского мирозерцания Древней Греции. Харьков. 1890.
3. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От теокосмогоний до возникновения атомистики. – М., 1989.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.
5. Nebelsick H. P. Circles of God: Theology. science from the Greeks to Copernicus. – Edinburgh, 1985.
6. Философско-литературные штудии. Минск, 1991. Вып. 1.
7. Пифагор. Золотой канон. Фигуры эзотерики. – М., 2001.
8. MacGregor L. Socrates, God, and piety // Mode of access: [http://humanities.byu.edu/philosophy/aporia/index.html/Fall 2001/contentsto.html](http://humanities.byu.edu/philosophy/aporia/index.html/Fall%2001/contentsto.html)
9. Маковельский А.О. Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. (Историко-критический обзор и перевод фрагментов и биографического материала.). Часть 3 (Пифагорейцы, Анаксагор и др.) Казань. 1919.
10. Аристотель. Соч.: В 4 т. – М., 1984.
11. Лурье С.Я. Демокрит. – Л., 1970.
12. Трубецкой С.Н. Богословие Сократа. // Метафизика Древней Греции / Трубецкой С.Н. Собрание сочинений. Т. III. – М., 1910. –С. 398 – 447.
13. Платон. Собр. соч.: В 4т. – М., 1990.

<sup>33</sup> Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993. – С. 85.

<sup>34</sup> Там же. С. 175.



- 
14. O'Connell R. J. God, Gods and Moral Cosmos in Socrates' Apology // Intern, philos. quart. — Bronx, 1985. — Vol.25, N 1. — 31-50 p.
15. Виндельбанд Вильгельм. Платон. — К., 1993.
16. Линицкий П. Учение Платона о божестве. — К., 1876.
17. Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. — М., 1997.
18. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. — М., 1993.

## THEOLOGICAL BASE OF ANCIENT PHILOSOPHY

**P.G.TARASOV**

*Belgorod State National  
Research University*

*e-mail: TarasovPavel@bsu.edu.ru*

The paper discusses the genesis of the mythological, religious, idealistic notions and concepts of Greek metaphysics, disclosed specifics of ancient religious philosophy and culture. The author regards the problem of the relation of the One and Much in the pre-Socratic philosophy of the period. The article reconstructs theological views of Orphics, Presocratics, Socrates, Plato, Aristotle and Plotinus. The philosophical reflection is interpreted as a method of knowing God and Theosis.

Keywords: Theology, Heraclitus, Pythagoras, Socrates, Plato, Aristotle, Plotinus.