

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

Г.В. ХЛЕБНИКОВ

**ФИЛОСОФСКАЯ
ТЕОЛОГИЯ
АНТИЧНОСТИ
И СОВРЕМЕННОСТЬ**

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР



**Москва
2007**

ББК 87.3(0)
X 55

Серия
«Проблемы философии»

*Центр гуманитарных научно-информационных
исследований*

Отдел философии

Автор –
Г.В. Хлебников, канд. филос. наук
Ответственный редактор –
Л.В. Скворцов, д-р филос. наук

Хлебников Г.В.

X 55

Философская теология античности и современность:
Аналит. обзор / РАН. ИНИОН. Отд. философии; Отв.
ред. Скворцов Л.В. – М., 2007. – 148 с. – (Сер.: Пробл.
философии).

ISBN 5-248-00210-9

В обзоре освещаются вопросы влияния философской теологии античности на современную науку, философию, антропологию, логику, литературу. Прослеживаются связи идей античных философов с концепциями российских и зарубежных философов и ученых. Прилагается библиография последних публикаций и наиболее значимых работ в данной области исследований.

ББК 87.3(0)

СОДЕРЖАНИЕ

1. Введение.....	4
2. Античная рациональность мистики и сакрального.....	6
3. Некоторые каналы трансляции античных философских теологем.....	10
4. Философско-теологический синтез Платона, Аристотель и современная наука	38
5. Идеи неоплатонизма в современном дискурсе разума и богопознания	50
6. Эзотерические теологемы пифагореизма, Платон и современность.....	57
7. Место античной философии в современной концепции истории философии и ее преподавании.....	60
8. Античная теология и феминизм	67
9. Парадигма Сократа-гражданина и божественное – современная дискуссия	69
10. Античная философская теология и М. Хайдеггер	73
11. Античная философская теология и ее влияние на религиозно-философские концепции русской мысли	100
12. Платоновская философская теология и русская философия (на примере философии В. Соловьёва).....	114
13. Влияние философов и теологов античных философов на философско-религиозные взгляды некоторых русских поэтов и писателей.....	131
14. Влияние идей Гераклита и Платона на религиозно-философскую концепцию Д.С. Мережковского.....	134
15. Выводы.....	140

1. Введение

Проблема влияния античной философской теологии на современную философию, культуру и науку малоисследованна. Изыскания в информационных поисковых системах не обнаруживают обобщающих работ, специально тематизирующих этот вопрос. Между тем философско-теологическая компонента креативно присутствует как объективно – в предметах науки и культуры, так и субъективно – в сознании и мышлении людей, активных в этих сферах. И важность теологической проблематики, столь выпукло артикулированной в античных философских системах, где она занимает центральное место, не теряет своего значения и в современности. Так, французский исследователь Е. Фальк констатирует (78), что теологическая проблематика находится в центре современной французской философии, в том числе «светской» (78, с. 202). По его мнению, взаимоотношение философии и теологии ведет не к подчинению, а к трансформации обеих (78, с. 203). Более того, Бог, как всегда, как в прошлом, так и в настоящем, трансформирует человека, занимающегося философией и теологией (78, с. 210). При этом Т. Пангль (108) показывает, что именно в античности были поставлены фундаментальные философско-теологические проблемы, которые актуальны и для современной теологической экзегезы.

Влияние и трансляция пакетов античных философско-теологических идей на последующую философию и науку шли по многим направлениям и часто имели сложный характер не линейной передачи первоисточников и их идей, а промежуточной обработки и трансформации первоначальных текстов с дальнейшим распространением сгенерированного продукта. О важности этого феномена для понимания судеб последующего развития европейской культуры и цивилизации можно, как представляется, судить как по результатам деятельности христианства, которое Ницше, кстати

сказать, называл платонизмом для народа (57, с. 185), так и по той концептуальной работе, которая шла в других интеллектуальных и духовных центрах Средневековья и Возрождения. В частности, разработка ибн Габиролем понятия «материя» как обожествленного деятельного жизненного начала, возможно, имела более широкое поле влияния, чем принято думать.

При выборе конкретных персоналий для углубленной демонстрации влияний античности в современности был также отчасти учтен результат интернет-опроса о наиболее влиятельном мыслителе, проведенный в 2006 г. среди пользователей Рунета с законченным философским образованием. На первом месте оказался Хайдеггер (10,2%), на втором – Гегель (7,4%), а третье и четвертое места разделили Кант (5,7%) и Платон (5,7%) (61, с. 200).

Философия, как и античное искусство, – особенно трагедия (например, цикл об Эдипе) и литература – показывала принципиальную незаконченность, несамодостаточность только человеческого и природного бытия, которые не могут существовать и пониматься без обращения к трансцендентному. Но последнее физически невоспринимается, поэтому необходимо посредством анализа фактически данного и логических рассуждений раскрыть и показать сложный характер структуры мироздания, действие трансцендентного в имманентном, божественного в материальном. И если трагедия обнажает и экспонирует этот механизм на материале перипетий жизни людей, их поступков, действий и судеб, то философская теология античности, в том числе, реконструирует интегрированную многоуровневую и иерархическую картину реальности с ее метафизическими и божественными корнями, знание которой дает осмысленность и высшую цель человеческому существованию.

При этом, поскольку Первоначало, непосредственно участвовавшее в генерировании всего мироздания, было божественным и именовалось Божеством, постольку античная философия по своему предмету оказывается философской теологией, а гносеология, направленная на постижение как этого Первоначала, так и всего целого Космоса, организованного и упорядоченного Божеством, должна пониматься как теологическая, или религиозная, гносеология. Таким образом, как научная методология, так и объекты научного исследования являются только частью более широкого, глубокого и гармоничного дискурса, практиковавшегося в античности, так как возникают вследствие существенного сужения последнего.

Понимание жизни не только как заброшенности мыслящего сознания в бессмысленное существование, оканчивающееся пустотой смерти, но и как осмысленной миссии, включающей в себя как восстановление трансцендентной чистоты души, так и раскрытие ее высшего, божественного начала посредством служения божественному Добру-Благу, указывает и вектор человеческому существованию, и определяет его качественное содержание.

Поэтому, можно сказать вместе с Климентом Александрийским, мировоззрение которого также испытало огромное воздействие античной философско-теологической мысли (см., например, 62), что вслед за Откровением Ветхого Завета человечество получило откровение в античной философии (которая была, по сути, философской теологией), что, в свою очередь, подготовило почву для третьего Откровения Христианства. Более того. Следуя логике мысли этого философа и богослова, можно предположить, что четвертое откровение люди получают сейчас в науке, которая в античности также была непосредственно связана с теологией, а сейчас исследует и показывает сам физический механизм творения, его нечеловечески сложную материальную структуру, информатику и взаимосвязанные закономерности действующих в природе сил, все больше и больше демонстрируя не только рациональность, но и провиденциальную разумность удивительно точно рассчитанного и гармоничного ансамбля мироздания.

2. Античная рациональность мистики и сакрального

Однако опытное признание существования мира трансцендентных сущностей предполагает особый тип рациональности, адаптированный для описания и фиксации такого знания о них, которое может быть передано другим людям и понято ими. И он, как показывают специальные исследования, был и продолжает существовать, формируя когнитивные рамочные условия более конкретному и техническому мышлению.

В специальной статье А.В. Хазина, рассматривая становление различных типов рациональности в античном философском дискурсе, на примере философско-религиозных взглядов Посидония Апамейского (примерно 135–50 гг. до н.э.) показывает, как религиозные топики, тематизируясь философской рефлексией, теоретически обосновываются идеями стоического платонизма. Таким образом, считает исследовательница, речь идет о существовании

особого – дедуктивного – типа рациональности, который допускает некоторые разновидности мистики и совместим с сакрализацией (56).

Хазина подчеркивает, что сохранившиеся отрывки из произведений Апамейца однозначно свидетельствуют о том, что определяющим началом в его философии была идея божественности мироздания и взаимосвязанности всех космических процессов. Божество, согласно Посидонию, – это умный дух, пронизывающий всякую сущность: землю, воду, воздух (фр. 100 ЕК); одновременно Оно является и Логосом (фр. 5 ЕК), и огненной умопостигаемой пневмой, не имеющей никакого образа (фр. 95 ЕК), но могущей превращаться во все и все делать себе подобным (Аэц. 1.6.1). Этимологию слова «Зевс» античный философ интерпретирует как «пронизывающий все и распоряжающийся всем как своим домом» (цит. по: 56, с. 576). Апамеец подчеркивает трансцендентность божественного, огненного дыхания, понимаемого как промысел и активного в высших сферах космоса. Бог – активное начало, материя – пассивное; философия, познающая причины мира, занимается подлинными богами (56, с. 576–577). Как Логос Божество является эманацией, формирующей интеллект, разумную часть человеческой души. Эта эманация, истекая из божественной субстанции Солнца, распространяется посредством Луны на подлунный мир, а затем, после очищения, восходит к блаженному бессмертию в место истечения. Тем самым, как считает Хазина, обосновывается и идея о бессмертии человеческой души (56, с. 577).

Понятие мировой симпатии является тотальным проявлением действия всепроникающего Бога; благодаря ей мир конституируется как единое целое, в котором отдельные части связаны между собой. При этом существуют различные уровни и виды единств: так, человек – это единство души и тела, а дух – это Бог, гостящий в человеке (Сенека, Письма, 31. 11). Человек – это посредник между высшим, божественным и низшим, животным миром; континуальный переход от человеческого к божественному происходит у Посидония через демонический мир, через демонов: «Если души выживают, то они становятся тем же, что и демоны; а если демоны существуют, то следует признать, что существуют и боги» (цит. по: 56, с. 577). Квалифицируя демонов в духе стоического платонизма как эфирные и огненные тела, Апамеец, пишет исследовательница, классифицирует их сообразно с девятью сферами космоса (как у Платона). Таким образом, каждый тип демона получает логическое

определение и локализацию в Космосе, и вся демонология, заключает Хазина, обретает научное обоснование.

Мантика также получает рациональное объяснение в горизонте космической божественной симпатии, связывающей между собой все части мира. Свои аргументы в ее защиту Посидоний выводит из трех источников: Бога, судьбы и природы, редуцируя их к двум: Бог или боги действуют через сны и видения, а судьба или природа генерируют знаки, которые следует интерпретировать. С помощью мировой симпатии аналогичную рациональную экспликацию получают также концепции судьбы и астрологии (56, с. 578–579).

Таким образом, делает вывод Хазина, о чем бы ни рассуждал Посидоний: о божественном, демонологии, мантике, судьбе, астрологии и т.д., – он не ограничивается мнением и верой, а фактически стремится решить проблему соотношения рационального и иррационального, знания и веры, утверждая их родство и синтез. В его философской системе религиозные вопросы получают теоретическое обоснование; рефлексия утверждается через определение сущности демонологии, мантики, астрологии посредством их типологизации и классификации. На примере Посидония очевидно, что это не деградация философско-религиозной греческой мысли, а особый тип рационализма, совместимый с сакральным и допускающий определенные виды мистики. Он, по словам С.С. Аверинцева, требует «жесткой доказательности от второго, третьего и так далее звеньев рассуждения», но разрешает совсем «отказаться от доказательности в исходной точке рассуждения», где будто «зияет некая пустота, требующая заполнения уже не от науки» (1, с. 21).

В этой же связи следует, по-видимому, упомянуть статью О.Т. Ермишина (16), который отмечает, что, по мнению П. Флоренского, мифологические элементы доисторической религии легли в основу греческой философии (16, с. 91). При этом в качестве одной из составляющих метода Флоренского ученый указывает на упоминаемый им в связи с Фалесом «своеобразный интеллектуальный экстаз», объединяющий мыслителя и предмет его созерцания. Именно этим экстазом, который обеспечивает проникновение в сущность вещей, Флоренский объяснял переход Фалеса от мифологии Посейдона к философии воды, в которой «дано слитно чувственное и сверхчувственное, физическое и метафизическое, всеобщее и единичное» (16, с. 93). Данное наблюдение, как представляется, хорошо иллюстрирует тезис А. Хазиной о соединении рационального и мистического.

Возможно, дискурс пайдейи и изменение себя также включали в себя мистический элемент, как следует из статьи Х. Альтузарры (64). Этот исследователь отмечает, что «забота о себе», о которой пишет Фуко, включала в себя практики Греции, продолжавшиеся и в Риме: слушание музыки, нюханье благовоний, исследование своего сознания, медитативные размышления, – формировали искусство жизни (64, с. 53). Но для чего необходимо медитировать о самом себе? О ценности, которую субъект придает вещам? О тех реакциях, которые возникают внутри человека? О собственной смерти? Потому что, цитирует ученый греческого философа, «τους δε τοις της ιδίας ψυχης κινήμασι μη παρακολουθουντας αναγκη κακοδαμονειν» («те, кто не следит внимательно за движениями собственной души, необходимым образом будут несчастны») (Марк Аврелий, II, 7–8) (с. 54).

Знаменательно, что возникновение современной науки, видимо, также связано с аналогичным типом рациональности. Как показывает И. Касавин (21), ее рождение (с которым обычно связывают позднее Возрождение и Новое время) является неоднозначным процессом. Так, новая космология (астрономия), пишет ученый, формировалась не только посредством расширения наблюдательной базы и математической обработке данных, но и в значительной мере благодаря новому мировоззрению, включавшему в себя рациональные и мистические компоненты. При этом коперниканская картина мира (20) впитала в себя пифагореизм Филолая (центральное положение главного светила), платонистское убеждение в божественном совершенстве небесных тел и их круговом движении (20, с. 153).

Классическая механика подобным образом связана с платонизмом, еретической теологией, алхимией, астрологией и каббалой. Осознание ограниченности ньютоновской картины мира и теоретической механики сопровождается подъемом интереса к магической метафизике и тем, что позже получило название «паранормальные явления» (21, с. 10).

Таким образом, созданная в античности парадигма соединения рационального и религиозно-философского, в том числе мистического, знания, трансформируясь, продолжает свое эвристическое функционирование в западной науке и культуре вплоть до наших дней.

3. Некоторые каналы трансляции античных философских теологем

Язык и терминология. О влиянии платоновской философско-теологической терминологии через латинские переводы на развитие профессиональной философской терминологии убедительно пишет немецкий исследователь Кугельмайер (100). Иоганн Эриугена, говорит ученый, уже в IX в. перевел для Карла Лысого неоплатонически окрашенные произведения Псевдо-Дионисия Ареопагита (100, с. 1), однако еще Петрарка в XIV в. жаловался, что греческие манускрипты его библиотеки остаются для него «немыми», или, скорее, это он был глух на них (100, с. 2). И этот процесс забывания греческого языка в распавшейся Римской империи отмечался уже во время жизни Августина (354–430), что не могло не отразиться как на западной теологии, так и на связанной с ней все Средневековье философии (там же). Так что, как показывает, например, исследование Г. Каприева (93), возникшие различия в традициях постепенно привели к существенным отличиям и между латинской и восточной евхаристической практиками.

Имелись, пишет Кугельмайер, лишь очень немногие тексты в латинском переводе, вроде столь важного для понимания платоновской и неоплатонической онтологий и космологий *Тимея*, переведенного Цицероном (большая часть этого перевода сохранилась) и около 400 г. – Кальцидием (Calcidius, оставившим также комментарий к этому диалогу), а также *Федон* и *Менон*, переложенные около 1156 г. Генриком Аристиппом (100, с. 3, 8). Ранняя насильственная смерть Боэция воспрепятствовала исполнению его замысла перевести на латынь всего Аристотеля и Платона. При этом текстовый материал Аристотеля начиная с XIII в. становится известен на Западе благодаря латинским переводам с арабского (что не могло не отразиться на его понимании) больше Платона. Тем не менее непосредственное знание теологии этого ученика последнего в оригинале также встречалось крайне редко (100, с. 4).

Перелом наступил только в XIV в., когда византиец Мануэль Хрисолор стал преподавать греческий язык в Венеции и Флоренции в 1397–1400 гг., знакомя итальянцев с диалогами Платона (100, с. 5). Это подготовило почву для деятельности Марсилио Фичино (1433–1499), основателя и многолетнего руководителя Платоновской академии во Флоренции. В своем главном произведении *Theologica Platonica* он использовал платоновскую философию –

опосредованную неоплатонизмом, прежде всего Платином и Проклом, – для глубокой интерпретации христианской догматики (100, с. 5). Параллельно со своей собственной философской работой он также всю жизнь переводил на латинский язык Платона и других мыслителей (Плотина), так что около 1491 г. преподнес Козимо Медичи, владевшему Флоренцией, рукопись своего полного перевода Платона (100, с. 5–6).

Альберт Великий. О решающем влиянии аристотелевской и платоновской теологии на Альберта Великого (1193 или 1206/07 – 15 ноября 1280), в свою очередь, оказавшего глубокое воздействие на последующее развитие философии и философской теологии Европы, убедительно пишет Г. Анцулевич (65). Ученый подчеркивает, что мышление Альберта Великого показывает соответствующую неоплатоническим моделям мысли теологическую структуру, ориентированную на Бога как на самостоятельный принцип и цель любого движения как на поле рефлексии, так и в экзистенциальном завершении человека и всей тварной действительности (65, с. 64).

Теологическое основание и структура являются горизонтом, который расширяет границы естественного разума и не только дополняет философский дискурс, но и определенным образом его направляет и корректирует. Исследователь констатирует, что антропология Альберта формально и содержательно структурирована теологически и в значительной мере (прежде всего, в сфере случайного: времени, пространства, материи) объясняется философски и естественно-научно (65, с. 65).

Вопрос о том, был ли Альберт Великий перипатетиком, неоплатоником или эклектиком, считает Анцулевич, остается беспроблемным, так как теологический принцип альбертовского мышления до сих пор еще не исследован. Ассимиляция им платонической и неоплатонической теологически артикулированной традиции и ее системное положение в его работах также анализировались до сих пор с гораздо меньшей интенсивностью, чем аристотелевское наследие (там же).

Альберт Великий приходит к выводу, что человек может достичь совершенства в философии только следуя в ней двум мыслителям: Аристотелю и Платону (65, с. 71). В метафизике, отмечает исследователь, он философствует по-платоновски, очевидно предпочитая свойственное этому философу своеобразное онтологическое мышление, которое является существенным дополнением аристотелевского учения о бытии. Платоновская парадигма мыш-

ления (транслируемая также Псевдо-Дионисием) позволяет Альберту понять метафизику не только как онтологию, которая определяет сущее как таковое (а его свойства и части детерминирует в векторе высшего понятия), но и постигнуть, а также изложить ее как философскую теологию, которая имеет в качестве своего предмета сущее, из которого истекают все сущие вещи. Благодаря этому платоновскую теологическую метафизику *Тимея* можно понять просто как философскую теологию. Именно в этом, считает Анцупевич, заключается причина, почему Альберт считал философское наследие обоих великих мыслителей, Платона и Аристотеля, основополагающими и положил их в основу своей собственной системы (65, с. 71). Однако учение Платона о транскорпоративности души, излагаемое в *Тимее* (42 В), Альберт, считая отчасти метафорическим, отчасти буквальным, отвергает в обоих модусах (65, с. 72). Теория познания и учение Альберта об интеллекте также больше инспирированы Платоном и неоплатониками, чем можно думать при первом прочтении (65, с. 74).

Несмотря на свою известную критику Платона, Альберт высоко ценит его за теологическое содержание его философии, ассимилированное через неоплатоников Христианством, которое, уместно подчеркнуть, и сейчас остается ведущей мировой религией, насчитывающей более 2 млрд. верующих. Тем самым, влияние философской теологии Платона на современность, осуществляемое только через христианство, остается по-прежнему колоссальным. Сам Альберт также адаптирует теологические мысленные модели Платона, при этом, используя как Платона, так и Аристотеля, Альберт не попадает в зависимость от аристотелевской философии (65, с. 86).

Платон и теологизирующие неоплатоники, пишет ученый, дали Альберту философские основоположения для принятия трансцендентного принципа бытийной действительности, которой различным образом градуально партиципируют все сотворенные вещи. Платон, платоники и неоплатоники предложили ему рациональное обоснование его концепции не только исходя из бессмертия и посмертного блаженства или наказания, но и от богоподобия и возможности прогрессирующего уподобления Богу, а также из превосходящей саму себя способности познания человека. Они обосновывали его взгляд на то, что естественный разум может познать трансцендентный принцип и божественное Праснование Бытийной действительности (65, с. 86).

Таким образом, весь корпус трудов Альберта Великого, в котором его широкая и замкнутая в себе система цельной, теологически фундированной экспликации предшествует всей доступной мышлению действительности, обязана своим видом, своеобразием и, прежде всего, своей внутренней когерентностью связи и интеграции теорем Платона и тех, которые считались платоническими. Оригинальность и экспликативная мощь этой системы не сводятся ни к комментированию и дополнению аристотелевского корпуса, ни к только перипатетическим положениям, считает Анцулевич. Она состоит в рецепции, реинтерпретации и гармонической связи платоновских философов с новой философией Аристотеля. А так как Альберт сам признавал перипатетическую философию своей философской родиной, то, заключает исследователь, его система должна пониматься как философия двух путей: Платона и Аристотеля (65, с. 86–87).

Как можно видеть из работы Кристиан Моуэвс (105), влияние античной философской теологии сфокусировалось и в «Божественной комедии» Данте (1265–1321), через которую ее теологемы и философемы формировали культуру Средневековья, Возрождения, Нового времени и продолжают влиять на современность. Моуэвс видит содержание поэмы в «самопознании и переживании, в опыте того, что есть» (105, с. 9), с тем, чтобы показать, как «человеческая душа или ум может почувствовать себя божественной, охватывающей все, а также единой с высшим Началом всего сущего» (105, с. 58).

Мистико-магическая традиция и античная философская теология. Однако передача концептов философской теологии происходила также, как показывает Пингри (110), и через западную мистико-философскую традицию в сложной контаминации с идеями египетского и вавилонского мистицизма и магии.

Согласно Абу Машару, на которого ссылается Пингри, существовало три явления Гермеса Трисмегиста: как египетский пророк, как учитель эзотерических наук в Вавилоне (вскоре после Потопа) и, наконец, как автор корпуса мистических произведений на греческом языке. Таким образом, он символично репрезентирует три культурные традиции, которые делают свой вклад в различные методы искусственного создания рациональных и иррациональных животных, которые и являются объектами этих работ (110, с. 19).

Начиная со Срединного Царства в Египте статуи богов, которые делались из металла в форме различных пернатых, животных, человеческих существ и химер, оживлялись посредством ритуала,

называемого «Открытие уст». Он включал в себя, вместе с другим, различные очищения и одевание особого жреца, исполняющего ритуал, в специальные одеяния. Этот жрец предлагает статуе переднюю конечность и сердце закланного быка, прижимая окровавленную и еще дергающуюся ногу ко рту статуи, в результате чего, считается, последняя обретает сознание и физическую силу. Затем жрец мизинцем «открывает» ей рот, так что она теперь может потреблять презентируемые подношения. После этого с ней уже обращаются так, будто она – живой Бог (110, с. 19). Именно этот первоначальный ритуал, полагает ученый, и должен находиться за теми пассажами *Асклепия*, в которых говорится об оживлении сделанных человеком статуй, хотя сам герметический текст об этом не говорит, а, скорее, сравнивает создание человеком божеств, пребывающих в храмах, и оживление их с творением Высшим Богом небесных божеств. Это напоминает аналогию, приводимую позже греческим философом Проклом. Теорию последнего напоминают и слова *Асклепия*: «Поскольку они (наши предки) не могли создавать души, они призывали души демонов или ангелов и помещали их в изображения посредством священных и божественных ритуалов; благодаря этим душам демоны обретали силу творить добро или зло» (цит. по: 110, с. 19–20).

Прокл в своем комментарии к *Тимею* Платона называет сам нозтический космос образом, созданным Демиургом, а затем наделенным движением – природой, движением и жизнью – душой, интеллектом и жизнью – Умом (нусом), восприимчивостью – внутрикосмическими богами. Демиург также является создателем божественных имен и открывателем божественных «характеров», с помощью которых он совершенствует Душу. Эти действия Демиурга имитируют те «посвященные, которые совершенствуют изображения посредством “характеров” и дающих жизнь имен, а также делают эти изображения живыми и движущимися» (цит. по: 110, с. 20). В другом месте этого же текста Прокл говорит, что искусство жрецов учреждает на Земле оракулов и изображения богов, наделяя их способностью двигаться и предсказывать будущее посредством определенных символов, возвышая из частной и преходящей формы материи к участию в Боге. В другой своей работе, *Об иератическом искусстве согласно грекам*, он указывает на отношения между планетами и статуями, оживленными адептом, когда обсуждает тонкие и сложные отношения между различными планетами и ангелами, демонами, душами, жизнями, растениями и камнями,

которые участвуют в их свойствах. Из смесей субстанций, которые участвуют в силах планет, адепты иератического искусства изготавливают изображения, обладающие особыми силами, т.е. амулеты (110, с. 20).

Затем в начале VI в. эта доктрина была подхвачена Юлианом Лаодикийским, астрологом, который соединял свою профессиональную науку с искусством создания действующих изображений богов, под которыми, считает ученый, он понимал демонов и ангелов, упоминаемых *Асклепием* и *Проклом*.

В подтверждение этому Пингри приводит ряд цитат их текстов Юлиана (представляющего позднюю неоплатоническую традицию), связывающих процесс создания изображений богов-демонов с различными аспектами планет (110, с. 21). Этот астролог обращает особое внимание на нанесение рисунков демонов, находящихся на небесах, в воздухе, на земле и в воде, на изображение планетарных и египетских богов, вроде тех, что рисуются на амулетах и талисманах с астрологически благоприятными аспектами. При этом место, где находятся демоны: небеса, воздух, земля и вода, – именно те, в которых Прокл помещает богов, демонов и полубогов, также тесно связывая их друг с другом. Тем самым, считает ученый, Юлиан делает следующий шаг по пути, ведущему от Прокла к сабианскому автору *Гайат ал-хаким*, ведь у последнего активные духи, которыми одушевлены и энергетически накачаны талисманы, также контролируются планетами и неподвижными звездами. В процессе изготовления талисмана следует быть крайне внимательным к модели рецепции и ее изображению, чтобы воздействие планет воспринималось им совершенным образом: «Тогда цель талисмана будет достигнута, его действие станет постоянным, и его духи будут распространяться наружу» (цит. по: 110, с. 21). Там же описывается и создание искусственных животных, растений и камней – также под благотворным воздействием планет, доводящих эти объекты до требуемого совершенства.

Ученый не сомневается, что автор *Гайа* был хорошо знаком с псевдоплатоновской *Книгой королевы* (последняя четверть IX в.; ее сирийский оригинал и арабский перевод до сих пор не найдены), известной в латинском переводе как *Liber vaccae*, – он детально описывает из нее два раздела, восхищаясь чудесами, достигаемыми методами последней: «И все это достигается благодаря эффектам изображений, использованием спиритуальных сил, помещением сил духов в неподвижные формы, которые состоят из элементарь-

ных субстанций, так что они становятся движущими спиритуальными формами, производящими удивительные феномены и действия, которые вы никогда не испытывали» (цит. по: 110, с. 22). Однако для автора *Книги коровы* талисманы не представляют интереса – он оперирует только с рациональными и неразумными животными, которые и являются его «изображениями» и «формами». Хотя этот автор и утверждает, что данная книга была составлена Галеном как объяснение книги Платона о законах, – полностью выдуманная история, по мнению Пингри, все же ученый указывает, что методологически *Книга коровы* восходит к последней части 10-й книги платоновских *Законов* и к работе Галена *Об учениях Иннократа и Платона* (110, с. 23). В конце 10-й книги *Законов* Афинянин доказывает, что душа не только существовала раньше тела и является чем-то более высшим, чем оно (так как ее суть – движение, она – единственная причина рождения, движения и изменения всех вещей), но и показывает, что она – причина зла, добра, постыдного, справедливого и несправедливого и всех противоположностей. Наконец, он указывает, что Солнце, Луна, звезды и небеса движутся душами, которые благи, и поэтому все эти небесные сущности являются богами. А это, продолжает Пингри, является ключевым положением сабианизма в общем и концепта о воодушевлении талисманов – в частности. Кроме того, доктрина Платона о трехчастном строении души и помещении каждой части в свое место тела: рациональной души – в голову, страстной – в грудь, вожделеющей – в пупок, описывается Галеном в 3-й книге *Об учениях Иннократа и Платона*. Сравнивая концепцию Платона с другими, он помещает рациональную душу в мозг, страстную – в сердце и вожделеющую – в чрево, что, в свою очередь, пишет ученый, многое объясняет в символизме *Книги коровы*. В последней мозг презентует рациональную душу человека и «фантазию» неразумных животных; сердце – страсти, а чрево и, особенно, желчный пузырь – вегетативную душу. Затем в составлении какого-либо искусственного животного соответствующие части реальных животных, птиц или рыб наделяют первое желаемыми чертами. К этой формуле автор молчаливо прибавляет еще доктрину Аристотеля из *О возникновении животных*, гласящую, что чувственная и вегетативная души заключены в семени, но нус приходит в него извне (736a24–737b7), – эта концепция рефлегируется в *Книге коровы* через отличие между созданием неразумного и разумного живого существа, т.е. обладающего нусом.

В соответствующей цитате из нее утверждается, что тело как разумного, так и неразумного живого существа может быть сделано из любого типа животного, но бессмертная душа («нус») разумного – только от рационального существа (110, с. 23–24). Более того, искусственные разумные существа требуют живого чрева, тогда как неразумных может носить и искусственная утроба. Понимание этого дает ключ к различным текстам *Книги коровы*, которые далее и анализируются Пингри (110, с. 24).

Различные техники создания искусственной жизни, разработанные в античности и ранний исламский период, распадаются на две основные традиции. Согласно первой, для этого необходимо оживить металлическое или каменное изображение, как делали египтяне, или же ввести душу или дух в изображение, как предписывают Гермес или жреческое искусство Прокла, или даже осуществить ритуал в астрологически благоприятное время, как делал Юлиан Лаодикийский, или убедить планеты послать духов, которые войдут и наполнят силой талисманы, как делали сабиане. Во всех этих техниках изображение было металлическим, каменным или деревянным; оно может есть, пить, говорить и дрожать, но не обладает самодвижением.

Во второй традиции, основывающейся на Платоне, Аристотеле и Галене, оператор может генерировать животных из плоти и крови посредством использования семени, утробы и магических субстанций, некоторые из которых являются частями тел животных и птиц, символизирующих характеристики, которыми маг желает наделить свое творение. В случае *Книги коровы* сделанное подобным образом разумное животное часто имело душу дьявола (110, с. 26–27).

Но Псевдо-Джабир отошел от этой дьявольщины и рекомендовал производить такие совершенные человеческие тела, чтобы бессмертные души могли добровольно входить в них. В первой части своего трактата, где приводится дескрипция творения разумных и неразумных животных, он комбинирует элементы обеих традиций, описывая создание образа из металла или дерева, которое следует поместить в утробу, часто вместе с другими субстанциями, включая семя и части тел животных, символически открытое для астральных влияний (110, с. 27).

Пингри приводит также описание третьей традиции: древнего месопотамского ритуала, известного как «Омовение рта» (название напоминает египетский ритуал «Открытие рта») и, скорее всего,

оказавшего влияние на практики сабиан Харраны. Его дескрипция сохранилась на табличках, некоторые из которых датируются VII в. до н.э. На них рассказывается о конструировании деревянной статуи бога, украшенной золотом, серебром и драгоценными камнями, которая затем проходит импровизированный ритуал «рождения» и омовения рта, чтобы она могла есть и пить. После этого устанавливаются votивные таблички многим богам: Ану, Энлилю, Эа, Син, Юпитеру, Венере, Луне, Сатурну, Меркурию, Сириусу, Марсу и т.д. После чего такие же таблички посвящаются 14 созвездиям, в число которых входят: Весы, Орел, Рыбы, Скорпион и др. По мнению исследователя, это ясно свидетельствует о начале астральной магии, как она затем будет представлена в *Гхайят ал-Хаким*. Наконец, после многих заклинаний и подношений астральным и иным божествам статуя переносится в свой храм (110, с. 27–28).

Амальгама всех этих трех традиций является основой большинства магических практик, применявшихся сабианами Харраны и детально описанных в *Гхайят ал-Хаким*: накачка талисманов силами посредством введения в них духов, подчиненных планетам и созвездиям, генерирование рациональных и неразумных животных, молитвы планетам и звездам. Сабиане, разумеется, подвергались и многим другим влияниям: Египта, Nabatei, Ирана и Индии, но в центре их магии, включает Пингри, находятся практики, рецептированные и развитые из позднего неоплатонизма, а также некоторые идеи, заимствованные у Платона, Аристотеля и Галена; плюс – древний месопотамский ритуал «Омовение рта».

Православие и магия. Как показывает Риан (113), с X в. н.э. восточные и многие южные славяне приняли православие, которое было каналом трансляции не только церковно приемлемых религиозных верований, практик и литературы, но и народной культуры Византии, а также позднеантичного средиземноморского мира, включая и магию (см., 113, с. 37 и дал.).

Сейчас православие, согласно В.Ю. Стекляникову, также признает факт существования магии (48), которая понимается как получение тайных знаний о мире с помощью падших ангелов, духов, находящихся в поднебесной (воздушной) области, с целью последующего обретения «сверхъестественных» способностей и применения их на практике (48, с. 15–17, 19).

Платонизм, неоплатонизм, аристотелизм в каббале, ее влияние на западную философию. Это влияние хорошо просле-

живается в ряде работ В.Н. Нечипуренко, рассмотрение которых целесообразно начать с одной из самых важных (35а).

Нечипуренко Виктор Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии ИППК Ростовского государственного университета.

Еврейский поэт и философ Соломон ибн Габироль (1020–1070?), впоследствии известный как Авицеброн, создал в мавританской Испании оригинальную философскую систему, одним из центральных элементов которой является учение об универсальной материи (*Materia universalis*). Он стремился к знанию, поднимающему за пределы чувственного мира, дарующему «освобождение от смерти» и соединяющему с «источником жизни». Тема восходящей в созерцании души и ее последующего спасения оказала влияние на Бонавентуру, у которого Рудольф Пальген находит габирольевские мотивы, и на Данте. Сближение Бога и материи у ибн Гебироля впоследствии было воспринято Дж. Бруно.

Истоки философских идей ибн Габироля, пишет исследователь, можно обнаружить в неоплатонических доктринах, пользовавшихся популярностью у мусульманских и еврейских мыслителей Средневековья. Его система, объединяя элементы еврейской и исламской интеллектуальных традиций, находится в то же время во власти эллинистической мысли, в частности, под влиянием аристотелевского учения о категориях, следы которого легко проследить на каждом шагу. Однако влияние неоплатонических идей, подчеркивает Нечипуренко, было значительнее; их ибн Габироль воспринял из арабских текстов исламского философа-мистика ибн Масарры (883–931) и группы энциклопедистов из Басры, известных как «Братья чистоты» (*Ikhwan al-Safa*). Именно благодаря ибн Масарре идеи «Книги пяти субстанций», приписываемые Псевдо-Эмпедоклу и основанные на учении Филона, Плотина, Порфирия и Прокла, получили распространение в средневековой Испании. Сам ибн Масарра развивал учение о «духовной материи», общей для всех существ, кроме Бога, рассматриваемого как первая сущность интеллигибельного мира. Эта идея, наряду с адаптированным учением об эманации, является основополагающей для ибн Габироля. Однако наибольшее сходство с учением ибн Габироля о материи и форме обнаруживает философия Исаака Ибраэли (X в.), которая, считает Нечипуренко, вероятно, послужила для первого непосредственным источником.

Доктрина Псевдо-Эмпедокла принадлежит ветви арабского неоплатонизма, которая главным образом влияла на еврейских философов. К этой же традиции относится версия «Теологии Аристотеля» (все существующие ее арабские рукописи написаны еврейскими буквами) и еврейский текст, известный как «Неоплатоник ибн Хасдая». Этот «девиантный неоплатонизм», как отмечает современный бельгийский исследователь Де Сме, «хотя он возник в мусульманской среде, кажется, обладал особой привлекательностью для еврейских философов» (35а, с. 36–37).

Учение Псевдо-Эмпедокла представлено в «Книге пяти субстанций», по-видимому, доступной ибн Габиролю и цитируемой Шахрастани. В ней описывается, как сначала Творец создает материю, которая в эмбриональном состоянии содержит в себе все формы Вселенной. Вслед за творением материи Он творит интеллект и распространяет его на жизнь через материю-посредник. Интеллект, поскольку он черпает жизнь из материи, созерцает формы в материи и извлекает из них красоту формы. Тем самым он обогащает себя интеллигибельными формами, которые, объединяясь с материей, производят душу. Здесь содержатся все структурные элементы вселенной ибн Габироля, хотя есть и некоторые различия (35а, с. 37).

У ибн Габироля, разъясняет ученый, также можно найти пять видов материи. В сфере чувственно воспринимаемых вещей имеется четыре вида материи: частная искусственная материя, частная природная материя, всеобщая природная материя и материя небесных сфер. Несмотря на различия, все эти виды объединены понятием «материя» и потому понимаются как части универсальной материи, ступени ее нисхождения. Согласно ибн Габиролю, частная природная материя существует во всеобщей природной материи, последняя – во всеобщей небесной материи. С другой стороны, всеобщая небесная материя содержится во всеобщей телесной материи, которая существует во всеобщей или *универсальной материи*. Эта последняя – по определению ибн Габироля – материя «духовная», «не воспринимаемая органами чувств»; помимо других аспектов, она представляет собой высшую онтологическую ступень: «Материя воспринимает форму от Первой Сущности... через посредство воли, и поэтому говорят, что материя подобна Престолу Единства, и воля, дающая ей форму, располагается в ней и починает в ней» (*Fons vitae*, V: 42) (цит. по: 35а, с. 39).

По мнению ибн Габироля, все сущее устроено так, что одни вещи являются «носителями» других. Поэтому одна «материя» представляет собой «форму» другой, находящейся под ней, материи и так далее, пока, наконец, не достигается первоматерия, включающая в себя все вещи. «...Все, что находится в низших субстанциях, находится в высших, но не все, что находится в высших субстанциях, находится в низших... И я думаю, что этот принцип действителен, пока не будут достигнуты универсальная материя и универсальная форма, которые охватывают каждую форму. Таким образом, может быть замечено, что чем выше субстанции, тем больше форм они охватывают, будучи более универсальными и всесторонними, пока не будет достигнута универсальная первичная материя, которая несет все вещи» (*Fons vitae*. III: 49) (цит. по: 35а, с. 41).

Согласно ибн Габиролю, поясняет Нечипуренко, универсальная материя познается только умозрительно; так, если речь идет, например, о небесах, то первая форма, которая нами воспринимается, – это цвет; от нее мы поднимаемся к образу, затем к телесности, от нее к субстанциальности, от субстанциальности к духовности, и так до тех пор, пока не достигается идея вещи, существующей в себе и несущей все эти формы, вещи, в которой заключены все проистекающие из понятия материи свойства и которая представляет собой конечную основу всего сущего.

Итак, согласно ибн Габиролю, все интеллигибельные субстанции состоят из материи и формы. Однако все интеллигибельные материи объединены понятием материи, а все интеллигибельные формы – понятием формы (35а, с. 41). Здесь, как и в отношении телесных вещей, ибн Габироль постулирует универсальное, лежащее в основе всех интеллигибельных материй, а также иное универсальное, лежащее в основе всех интеллигибельных форм как некое присущее им общее, то, что дает основание объединять их под названием материи и формы (35 а, с. 41–42). В таком случае должны существовать некая универсальная материя, в которой присутствовали бы все интеллигибельные материи, и некая универсальная форма, в которой присутствовали бы все интеллигибельные формы. Таким образом, в мире интеллигибельного сущего существуют универсальная интеллигибельная материя и универсальная интеллигибельная форма, подобно тому как в чувственном мире мы обнаруживаем универсальную телесную материю и универсальную телесную форму. Однако теперь общим для них является то, что обе универсальные материи, интеллигибельная и телесная,

охватываются понятием материи, а обе универсальные формы – понятием формы. Следовательно, полагает ибн Габироль, обе универсальные материи имеют конечную основу в одной универсальной материи, а обе универсальные формы – в одной универсальной форме. Первоматерия, лежащая в основе всего, *одна* потому, что объединяет в себе материи чувственных и интеллигибельных вещей.

Кроме того, продолжает ученый, все сущее, от высшей точки до низшей, представляет собой единое непрерывное целое; одна сфера бытия охватывает и включает в себя другую; телесное и интеллигибельное существуют одно в другом. Но так как ибн Габироль основывает свою онтологию и космологию на неоплатонической эманативной структуре иерархического соподчинения, когда низшее подчиняется высшему, то в такой перспективе материя элементов подчиняется материи неба и чувственная материя подчиняется интеллигибельной материи. Эта структура хорошо просматривается в *Fons vitae*: интеллигенция (разум) и три души (рациональная, животная и чувственная) соотносятся между собой подобно платиновским ипостасям (35а, с. 42).

Универсальная материя везде описывается в *Fons vitae* как духовная (*Materia spiritualis*), или интеллигибельная, и даже как высший уровень интеллигибельной материи. Уже в начале первой книги ибн Габироль пишет, что универсальная материя и универсальная форма предшествуют любым вещам и любые вещи в нее возвращаются. «Почему?» – спросил ученик. – «Потому что универсальная первичная материя более проста, чем любая другая материя, и потому что она составляет конечный предел (*finis ultimus*) любой материи» (*Fons vitae*, I: 8). И в начале последней книги говорится, что если универсальная материя и форма – это цель простых и духовных субстанций, то достигнуть этой цели можно только утончая душу, делая ее сущность более единой, освобождая ее от акцидентальной телесности, трансцендируя ощущения и чувственность (*Fons vitae*, V: I) (35а, с. 43).

Универсальная материя, предельное начало единения и высшая духовная субстанция вселенной подчиняют себе различные субстанции, подобно тому, как высшее совершенство подчиняет себе низшие уровни того же совершенства, которые воспринимают его всем своим существом.

Место универсальной материи в габирольевской эманационной иерархии чрезвычайно высоко. Как в своей поэме «Кетер Малхут», так и в «Источнике жизни» ибн Габироль понимает ее (уни-

версальную материю) как трон Всевышнего: «Кто может приблизиться к пониманию Тебя, когда Ты превознесен превыше сферы Разума, *Трон твоей славы* там, где великолепная сокрытая обитель, – тайна и *основание (йесод)* [универсальная материя]; так далеко интеллект не может проникнуть, ибо выше находишься Ты, возвышающийся на троне могущества своего, куда человек не может взойти к Тебе...» («Кетер Малхут» XXVI) (80, с. 42–43).

Универсальная материя предшествует Разуму, но она никогда не существует без формы, а вместе с формой образует Разум. Таким образом, материя, пишет Нечипуренко, ссылаясь на Ж. Шлангера, изначально сосуществует с Первой Сущностью, однако нельзя отождествлять материю и Первую Сущность. Изначальное сосуществование материи с Первой Сущностью просто означает, что Бог может творить вещи своей волей и они будут не Богом, а чем-то иным (35а, с. 44).

Она, завершает свой анализ ученый, наполняет собой все уровни мироздания, как неодушевленные, так и одушевленные, и поскольку она неотделима от источника жизни и несет в себе его мощь, весь мир благодаря ей предстает как единая живая целостность, ибо даже самые нижние и темные места этого вселенского целого в принципе могут отражать свет высших уровней (35а, с. 44–45).

При чтении этой работы Нечипуренко трудно избавиться от впечатления, что панматериализм марксизма и его последователей (особенно активных в «диалектическом материализме») не в последнюю очередь покоится на реинтерпретированной концепции материи ибн Габироля, из которой элиминировали идею Бога, вследствие чего и появилась трудноустранимая проблема «самоактивности материи».

Этика Габироля. Не менее очевидно и значимо влияние античной философско-теологической мысли и на этику ибн Габироля. В статье *Этика Соломона ибн Габироля* Нечипуренко показывает (37а), что в работе «Совершенствование свойств души» («Тикун мидот га-нефеш») ибн Габироль отражает теологические и философские концепции того времени, согласно которым Бог создал все сущее, и человек является вершиной и целью творения, обладает словесной душой, которая мудра, вечна, не умирает вместе с ним и присуща человеку и небесным существам, – в отличие от животной и растительной души, которые также находятся, согласно Аристотелю, в человеке (37а, с. 11, 12). Его способность к речи и понима-

нию (обе эти способности божественны и духовны по своей природе) делает его причастным к состоянию ангелов. Фокусируя свои способности на благе (добродетели), человек становится даже выше этих последних, потому что ангелы не могут быть лучше или хуже того, чем они являются и для чего предназначены, тогда как человек благодаря духовному совершенствованию и благодеяниям может возвыситься к Божеству и принудить ангелов служить себе. При этом философ ссылается на тексты Библии, в которых ангелы описываются как существа, находящиеся в подчинении человека, но игнорирует Талмуд и Мишну, хотя в них аналогичных текстов больше.

Нечипуренко указывает, что эти рассуждения основаны на предположении, что человек является прямой эманацией Божества и его душа, творение Бога, которой присуща свобода воли, стремится воссоединиться с источником всего сущего. Различия между людьми обусловлены степенью развития души. По мере своего совершенствования и отбрасывания низких чувственных влечений, стремления к высокому духовному идеалу она подымается на все более высокие ступени по пути восхождения к совершенству и приближения к Божеству (37а, с. 11). Кроме того, на человеческую душу, считает еврейский философ, оказывают влияние небесные сферы и звезды, хотя ей присуща и свобода воли. Помогая этим воздействиям небесных тел, человек может активировать свои скрытые способности.

Ибн Габироль отождествляет любовь с вожделием и относит ее к животной страсти; одно из самых пагубных последствий любви в том, что охваченный ею человек не верен своему слову и непоследователен. Она присуща большинству людей, и избавиться от нее могут только те, кто своим разумом победил животную природу. Поэтому мудрец не должен поддаваться страсти. Положительной стороной этого чувства является любовь к Богу, мудрости, друзьям, родственникам, отчизне, т.е. любовь, которая побуждает к доброте, идеалу и выполнению долга. Милосердие – близнец любви, его благородство настолько возвышенно, что его наделяют атрибутом божественности (37а, с. 14–15). Чувство удовлетворенности, со своей стороны, связано с кротостью или покорностью, к которой ведут размышления о величии творения, тогда как экстраполяция индивидуального опыта на жизнь в целом, которая является источником добра и благодати, приводит к удовлетворенности.

При этом человек должен как стремиться быть достойным славы и величия, так и довольствоваться своим положением, каким бы скромным оно ни было, ожидая, пока не заслужит более высокого, если оно будет ему ниспослано. Жизненные испытания нужно принимать как ситуации обучения добру, путь, указываемый Провидением. Ибн Габиролю подробно описывает, от каких чувств (зависть, благоразумие, страх, горе и т.д.) и почему следует воздерживаться и какие и как следует использовать, отмечая, в том числе, что терпимость и прощение – это ростки удовлетворенности (37а, с. 16).

Согласно ибн Габиролю, психофизическая жизнь человека должна управляться разумом, который находится над жизнью. Сознание контроля над животными инстинктами дает человеку блаженство, а усилие, которое совершает человек, подчиняя свою животную душу рациональной («словесной»), рождает в нем чувство счастья (37а, с. 17). При этом еврейский философ полагает, что некоторые души наделены высшими качествами. По мнению Нечипуренко, в этой мистической доктрине проводится акцентированное различие между чисто животными и более возвышенными или интеллектуальными человеческими качествами. Если первые проявляются через чувства, то последние, «внутренние чувства», – это те способности, которые дарованы Богом и проявляются в контроле над животными инстинктами. Разум – посредник между божественным и животным началом в человеке – является основной действующей силой в осуществлении этого контроля (37а, с. 17–18).

Нечипуренко отмечает близость концепций этой работы ибн Габироля к аристотелевской традиции и стоицизму (к которым можно добавить и неоплатонизм), особо подчеркивая, что акцентирование философом качеств души согласуется с учением Аристотеля о том, что конечной целью всех действий является «процветание человека» как рациональное созерцательное состояние. При этом еврейский мыслитель ставит во главу угла достижение счастья (которое есть результат мудрости) как в этой, так и в будущей жизни (37а, с. 18).

Кроме того, в «Тикун мидот га-нефеш» ибн Галеви цитирует «множество философов» (которые, очевидно, оказали на него влияние), в их числе Сократа, «божественного» Платона, Аристотеля, Галена, Оригена и др. (37а, с. 14).

Философско-каббалистический синтез Авраама Когена Эрреры. Репрезентативным как с точки зрения анализа античных влияний, так и характера, а также направления обработки рецепти-

рованного материала, который затем оказал воздействие на западную философско-теологическую традицию, является анализ В.Н. Нечипуренко концепции Когена Эрреры (37).

В своей статье В. Нечипуренко не только рассматривает философско-теологическую концепцию Авраама Когена де Эрреры (1570?–1635), итальянского сефарда, поселившегося в Амстердаме (единственного каббалиста, писавшего свои книги на кастильском языке), но и фактически показывает глубокое влияние античной философской теологии как на каббалу вообще, так и на ее позднюю разновидность, представленную синтезом Эрреры, оказавшим, в свою очередь, влияние на философскую и теологическую мысль Европы.

Ученый отмечает, что в своем историческом значении каббала – это мистическое учение иудаизма или, говоря словами А. Эрреры, «Божественная мудрость, которая в непрерывной устной традиции дошла до нас от Моисея, нашего наставника и учителя». Каббала, пишет Нечипуренко, возникла в первые века нашей эры и является продуктом слияния раввинистического иудаизма с платонической философией, гностицизмом и другими течениями своего времени, и постоянно развивается вплоть до современности. Ее история отличается периодами большей или меньшей самобытности, а также различной степенью контакта с нееврейскими традициями. В этом отношении большой интерес представляет книга *Puerta del cielo* («Врата неба»), написанная Эррерой. Его целью было примирение современной ему каббалы с языческим платонизмом и неоплатонизмом, герметизмом или гностицизмом эпохи Возрождения и христианской теологией. Каббала Эрреры, утверждает Нечипуренко, – это стремление подтвердить истинность «непрерывной устной традиции» с помощью родственных истин других традиций.

Эррере также принадлежат работы *Casa de divinidad* («Дом Божества») и *Epitome y compendio de la lygica o dialüctica* («Краткое изложение и компендиум логики или диалектики»). Последняя была опубликована в период между 1630 и 1640 гг., и в этой книге, отмечает Нечипуренко, есть глава о методе и вводится понятие «ясные и четкие идеи» (важнейший критерий истины в философии Декарта), к которым, согласно Эррере, приводит использование данного метода. Эта работа вышла в свет до опубликования труда французского философа «Рассуждение о методе», и хотя нет доказательств того, что Декарт знал о ней, близость обеих концепций несомненна и знаменательна (37, с. 49).

Puerta del cielo и *Casa de divinidad* привлекли внимание Христиана Кнорра фон Розенрота, протестантского теолога и гебраиста, который проявлял активный интерес к христианской каббале и ее еврейским источникам. Он включил *Puerta del cielo*, воспользовавшись ее переработанной версией на иврите Абоаба де Фонсека, которую еще и сократил, в свою *Kabbala denudata* («Обнаженная Каббала»). Благодаря этому идеи каббалы стали известны, среди других, и таким выдающимся философам, как Генри Мор (и иным последователям платонической школы в Кембридже), Лейбниц (при этом не исключено, что лурианское учение о сефирот в интерпретации Эрреры могло оказать влияние на его теорию о монадах), Дж. Локк, И. Ньютон, Якоб Брукер (автор первой общей истории философии, изданной на немецком языке), Д. Тидеманн, Марселино Менендес и Пелайо, а также Марселино Гутьеррес, Гегель, Шеллинг, К.Г. Юнг (который цитирует Эрреру в V части своей *Mysterium Coniunction's*), Хулио Каро Барох. О влиянии Эрреры на Спинозу у В. Нечипуренко есть отдельная работа. Таким образом, Эррера стал распространителем лурианского мистицизма для Европы и всего мира (37, с. 50).

Эррера был знаком с диалогами Платона, «Эннеадами» Платина и «Первоосновами теологии» Прокла в латинских переводах Марсилио Фичино; часто цитирует комментарии, написанные Фичино к диалогам первого и «Эннеадам» второго, а также «Платоновскую теологию» самого Фичино. В ней последний примиряет схоластическую теологию с платонизмом, неоплатонизмом, еврейско-арабской теологией Средних веков и эзотерическими учениями, объединенными под названием «герметизм». Кроме того, в книгах Эрреры есть цитаты из работ Леона Эбрео (Иегуды Абрабанеля), Торквато Тассо, Хулио Сесара Эскалигера, Франсиско Суареса. Эррера составил также комментарии к работам Доминго Баньеса, Франческо Петрицци, Бенито Перрейры, перевел большие отрывки из текстов Псевдо-Дионисия Ареопагита, Пико делла Мирандола, а также цитировал ал-Газали. Использование Эррерой разнообразных источников для трактовки еврейского мистицизма дало возможность даже далеким от еврейского мира людям понять метафизическую сущность воззрений Лурии (излагавшиеся Эррерой), которые первый интерпретировал в терминах греческой, римской и христианской онтологии (37, с. 50–51). Благодаря каббалисту Израэлю Саругу Эррера изучил различные антологии проповедей и нравоучений Лурии, подготовленные его учениками, а также идеи

самого Саруга, который по сути отождествлял каббалу с философией, особенно с платонической философией. Как пишет Г. Шолем, «Саруг пытался подвести под нефилософскую доктрину Лурии квазифилософскую основу, внося в нее элементы платонизма, и именно эти не подлинно лурианские элементы и обусловили исключительный успех его интерпретации учения Лурии» (цит. по: 37, с. 51). И именно Эррера, по мнению этого ученого, как последователь Саруга довел эти тенденции до особенно радикального вывода, создав систему каббалы, представляющую собой смесь «из модного в Италии эпохи Ренессанса неоплатонизма и идей Лурии в их толковании Саругом»; появившийся в 1677 г. уже упоминавшийся латинский компендиум сыграл важную роль (в основном, благодаря своей более или менее доступной манере изложения) «в формировании господствовавшего до начала XIX века христианского взгляда на характер каббалы, которой приписывались пантеизм и спинозизм» (там же).

Эррера глубоко набожен и, подчиняясь воле Бога, просит у него милосердия и вдохновения (аналогично, можно вспомнить, поступает и Сократ в «Федре». – Г. Хлебников, далее – Г.Х.). В конце главы, в которой излагается лурианское учение о «сжатии» (*цимцум*) Эйнсофа, он пишет: «Остается молить, как смиренно молил я, того, кто разверз для своего народа Чермное море и (проложил ему) проход, о том, чтобы Он открыл, по своей милости и доброте, для меня вход и пути и я смог бы постичь и объяснить доселе сокрытые тайны, о которых наш хахам [т.е. Лурия] повествует загадочными словами, и цель моя состоит в том, чтобы проявилось его божественное величие, и каббала и учение теологическое и божественное стали доступными для размышляющих и набожных людей» (*Puerta del cielo*, VII, 9) (цит. по: 37, с. 52).

В лурианской каббале, прежде всего в синкретической интерпретации Эрреры, отмечает исследователь, акцентируются тайна творения и, как следствие, учение о Боге как Создателе вселенной. При этом основное внимание уделяется философской проблеме отношений между Единым и многим: как и зачем Бог – бесконечный, вечный, всемогущий, самодостаточный и совершенный – сотворил иерархию сущностей все более далеких от своего источника, смертных и несовершенных, начиная от небесных вершин и заканчивая человеком и его земным окружением? Человек никогда не сможет постигнуть, почему это произошло, но, по крайней мере, он может попытаться понять – как. Можно сказать, что в этом состоит

главная цель каббалы, и ответ, что сотворение низших миров основывается на том же совершенстве и трансцендентности Эйнсофа – это глубокий и плодотворный парадокс, который является движущей силой мистицизма на Западе, считает Нечипуренко.

Чтобы выразить, что происходит в божественной сущности, которой невозможно дать определение, каббалисты разработали сложную метафорическую систему, введя ряд образов и антропоморфных атрибутов с тем, чтобы разъяснить истины, открытые мудрецам израильского народа и передаваемые изустно в течение веков. Поэтому они говорят о метафорическом теле Эйнсофа, о его доброте, воле, гневе и других психологических атрибутах, о внутренней связи в нем мужского и женского начал и о порождении, которое произошло в результате эманации первопричины и последующего сотворения низших миров.

Уже само определение слова «Эйнсоф» ориентирует на мистическую теологию отрицания, так как «Эйнсоф» означает «бесконечность» или «беспредельность». Необходимо отметить, говорит Нечипуренко, что Г. Шолем указал на сходство, существующее между каббалистическими взглядами на Эйнсоф и неоплатонической теологией, оспаривая точку зрения некоторых исследователей более раннего периода, согласно которой слово «Эйнсоф» берет свое начало из греческого языка, и рассматривал его как семантическое изменение фразы «*ад эйн соф*». Тем не менее Шолем считал это понятие в сущности неоплатоническим, не находя в нем ничего противоречащего негативной философской теологии в каббалистическом понимании *Deus absconditus*. Этот ученый видел различия между библейским и платоновским пониманием Бога, но был склонен рассматривать их как следствие противоположности между философским и библейским образом мышления (37, с. 52–53).

Эйнсоф – это бесконечность во всех смыслах, говорит Эррера: бесконечное добро, непрерывное присутствие, неограниченная власть и – на схоластическом языке – беспредельная активная потенция. Эйнсоф существовал раньше всех вещей. Он *ab aeterno* абсолютно достаточен в себе и для себя; он не ощущает необходимости в чем-то «другом», которое бы его дополняло или совершенствовало. Он – бесконечное благо и абсолютное добро, как платоническое Прекрасное. Он – источник и начало всего, все сохраняет и защищает своей волей. На него не влияет никакая необходимость, продиктованная извне его самого. Он – бесконечное знание и беспредельная власть, обладающие абсолютным совершенством. В следующем

определении Эйнсофа очевидно влияние концепций как аристотелевского Перводвигателя, так и неоплатонических представлений о Божественном: «Извечно и прежде всех остальных вещей необходимо, чтобы был, и, следовательно, ясно, что есть и всегда будет вечный и непричиняемый причинитель всего (*incauzado cauzador de todo*), существующий для себя, а не для другого, в себе и через самого себя, а не в другом и через другого, который с необходимостью и по своей сущности есть чистейшее действие (*acto purissimo*), свободное от всякой материальной и пассивной потенции, бесконечное благо и простейшее единство, в себе и для себя существующее и сохраняющееся в беспредельном совершенстве и достаточности и, как таковое, превосходящее все остальные вещи, не смешиваясь ни с одной из них, ни со всеми вместе, но включая их в себя как превышающая простая совокупность, порождаемая бесконечной благодатью, потенцией и мудростью не посредством приобретения или добавления чего-либо недостающего, ибо ему как бесконечно совершенному не не достает и не может не доставать ничего, но поскольку он по милосердию и благосклонности дает и сообщает всему некую долю той благодати, которой в избытке является сам и которую содержит в себе, репрезентируя во всех своих эффектах и в каждом из них в отдельности, в одних в большей, а в других в меньшей степени, то совершенство, которое будучи в себе непостижимо и немислимо для всех сотворенных разумов (*produzidos entendimientos*), мыслимо и мыслится только в них, и, следовательно, только в них и через них восхваляется и прославляется» (*Puerta del cielo*. I, 1) (цит по: 37, с. 53).

Именно потому, что это Божество абсолютно супранатурально, продолжает Нечипуренко, человек никогда не сможет получить представление об Эйнсофе через сравнения и аналогии с подлунным миром. Человек как «сотворенный», т.е. как несовершенный разум (в отличие от эманированной интеллигенции – ангелов и нетелесных сущностей), может воспринимать божество только через познание земных и небесных объектов, которые несовершенным образом отражают совершенную высшую реальность. Мистическое познание (*девекут*) – это абсолютно другой, нерациональный тип познания, при котором человек более или менее непосредственно участвует в трансцендентном совершенствовании благодаря активному вмешательству Бога. Мистическая эпистемология Эрреры, отмечает ученый, глубоко платоническая, но только в том, что касается первых этапов созерцания: в момент ощущения единения с

Богом каббалист думает уже не о Едином платоновского *Государства* или *Парменида*, которое существует «по ту сторону бытия», а о божестве, которое, несмотря на то, что оно недоступно для человеческого разума и познание его обычными способами невозможно, связано с человеком, поскольку он был сотворен в своем духовном измерении, и таким образом сознает его присутствие на земле.

«Эта первая причина, именуемая Эйнсоф, или бесконечность, не может мыслиться и не мыслима по отношению к своим эффектам иначе, как включающая в себя их все, с высочайшей простотой и совершенством (*eminencia*) превосходя их всех во всем; она ничем не ограничена и бесконечна, ни в чем и никоим образом не содержится, не ограничена никакими дистинкциями, не определяется никакими видовыми отличиями или конечной природой вещей, ни тем или другим вместе взятым, причем не только тем, которое было, есть и будет, но также и тем, которое могло бы быть; она не содержит противоречия, поскольку есть чистое и абсолютное бытие в силу самой своей сущности, которая не ограничена и не может быть ограничена ни какой-либо конкретной природой (*determinada naturaleza*), ни всей их совокупностью; это некая бесконечная протяженность и перманентность, которая, не имея ни начала, ни середины, ни конца, включает в себя и превосходит всякое начало, середину и конец; которая единая, неподвижная и вечная, в себе содержит и вне себя причиняет. Это некая безграничность (*inmensidad*), которая способствует всему тому, что причастно бытию или может быть ему причастно, и присутствует, делая из одних, готовая и расположенная делать, когда ей станет угодно, из других все то, что они суть и чем они могут быть. И, следовательно, она есть не только некое совершенство, которое превосходит, включает в себя, причиняет и может причинять все остальные совершенства, которые вне ее суть и могут быть, но в себе такова, что если в бесконечности мы станем наделять сотворенные вещи наивысшими совершенствами, и разумом будем подниматься все выше и выше к более совершенному объекту и интеллигибельному понятию, мы – как и сотворенные следствия – никогда не достигнем совершенства в существовании и познании, которое можно было бы назвать равным или похожим, сопоставимым или сходным с бесконечным и непричиняемым изначальным совершенством (*la infinita e incauzada perficiun primera*). Ибо сколько бы конечное ни умножалось и ни прибавлялось, оно всегда останется конечным и, следовательно,

бесконечно далеким от того, что бесконечно и ни с чем несопоставимо. Вот почему ученые-каббалисты называют первую причину Эйнсофом, или бесконечным, и рассматривают ее только через отрицание, причинность, аналогию или сравнение, и избыточность» (*Puerta del cielo*, I, 2) [1, с. 100–101] (цит. по: 37, с. 53–54).

В разделах *Puerta del cielo*, где рассматриваются вопросы причинности, эманации, творения и причастности, содержатся также концепции доказательств, основанные на четырех аристотелевских видах причинности. Эйнсоф описывается как первопричина, действующая причина, формальная причина (экземплифицирующая и опосредующая) и целевая причина – Эррера часто цитирует пятую книгу *Метафизики* Аристотеля, где дается их определение. Первопричина влечет за собой существование эффекта; формальная или экземплярная причина определяет форму или родовую сущность последнего; действующая причина управляет изменениями, происходящими внутри эффекта или в отношении между этим и другим эффектами; целевая причина направляет эффект к цели, для которой он был создан, и поэтому отвечает на вопрос: «Почему эффект именно таков и для чего он был создан?».

Для того, чтобы выступать в качестве универсальной причины во всех смыслах (Нечипуренко ограничивается рассмотрением лишь некоторых аргументов, представленных Эррерой в третьей книге), Эйнсоф должен быть «чистым, неизменным, неисчислимым, абсолютно простым без всякого прибавления, без всякой примеси, доказывая тем самым, что подобно тому, как в чистом свете нет тьмы, а в сильном жаре холода, так и в том, что является абсолютно первым и само по себе необходимо, нет и не может быть ничего последующего, каковым является множество и число, следующее за единицей и находящееся после нее, как и после того, что ей предшествует и ее причиняет» (*Puerta del cielo*, III, 3) (цит. по: 37, с. 54). Другими словами, Эйнсоф заключает в себе все сущее и, следовательно, все существа, которые он порождает, формирует и изменяет с тем, чтобы создать вселенную, являющуюся образом, пусть и несовершенным, величия и власти Бога.

Акт перехода из потенциальности к существованию объясняет, почему Эррера подчеркивает парадокс потенциальной множественности, которую Единое / Эйнсоф реализует за пределами самого себя, хотя в Эйнсофе нет разделений или внутренних частей. Скорее имманентная множественность присутствует внутри трансцендентного единства не как форма или как пассивная потенция, а как

возможная метафорическая проекция. Проблему происхождения множественности необходимо рассматривать в этих парадоксальных терминах, напоминает Эррера, чтобы избежать регрессии в бесконечность: теперь примирение каббалы с греческой метафизикой в большей степени связано с учением Аристотеля, чем Платона. Таким образом, считает Нечипуренко, Эйнсоф, Единое платоников и таинственный Бог гностиков приобретают черты аристотелевского Неподвижного Двигателя. Уже во втором положении первой книги Эррера поясняет этот момент: «Если в бесконечности мы станем приписывать сотворенным вещам наивысшее совершенство, и разумом будем восходить все выше и выше к более совершенному объекту и интеллектуальному или интеллигибельному понятию, мы никогда не достигнем – как никогда не достигнут все сотворенные эффекты и обретенное знание – того существующего или мыслимого совершенства, которое можно было бы назвать равным или похожим или в какой-то части напоминающим бесконечное и не обусловленное изначальное совершенство» (37, с. 54–55). Итак, именно потому, что Эйнсоф исключает из себя «части количества, называемые цельными, каковыми являются длина, ширина и глубина» (*Puerta del cielo*, III, 3), различия в роде, субъекте, акциденции, потенции и действии, а также в природе и сущности, он (Эйнсоф) оказывается причиной и источником всех вещей, обладающих этими свойствами. В поддержку этого аргумента Эррера цитирует платоников Академии, схоластов (в частности, Фому Аквинского и Дунса Скота), а также Аристотеля и Марсилио Фичино.

Однако, продолжает Нечипуренко, Эйнсоф отличается от высших сущностей классической метафизики, будучи Богом израильского народа, Отцом, который говорит с пророками и дарует исторический завет, являющийся основой иудаизма. Этому Эйнсофу приписываются черты доброты и мстительности, милосердия и суровости. Оставаясь трансцендентным, Эйнсоф во всех мелочах определяет повседневную и историческую реальность избранного народа, выражая свое одобрение или гнев в зависимости от того, чего заслуживают люди. Несмотря на свое всемогущество, Эйнсоф – воплощение милосердия. По словам каббалиста, «хотя он обладает бесконечной силой и властью, сочетающимися с мягкостью, легкостью и нежностью, и в своей бесконечной власти мог бы уничтожить все вещи, он никому не причиняет зла; напротив, ненавязчиво убеждая, он столь же мягко, сколь и властно направляет их к той цели, к ка-

кой они сами стремятся, и теми средствами, которых они сами жаждут» (*Puerta del cielo*, III, 8) (цит. по: 37, с. 55).

В традиционном понимании платонизма бесконечная потенция и неограниченная сила автоматически проецируют свое действие и эффективность вовне: высшее добро, высшая красота и высшее совершенство, как и безграничная сила, влекут за собой дарование универсального бытия на всех уровнях несовершенства, смертности и ограниченности, т.е. из Единого проистекает множественное как результат бесконечной любви и сострадания Бога. Однако Эйнсоф – это не только абстрактный принцип аристотелевской каузальности, хотя Он и разделяет с ним уже упомянутые атрибуты. Эйнсоф – это личностный и присутствующий Бог, который озабочен благоденствием верующих и помогает каббалисту подниматься по лестнице мистического созерцания до тех пор, пока благодаря озарению, которое может даровать только Бог, ему не откроется непосредственное видение наднебесной реальности. Тайна каббалы – это также тайна личности высшего существа, которая открывается человеку в словах «*Эгье ашер эгье*», «Будет, который будет» (или «Я буду тем, кем буду», Исход, 3:14). Божественное «воление» проявляется в свободном желании сотворить мир во всем его имманентном множестве.

Моше Идель считает, что если неоплатоническая негативная теология некоторыми каббалистами рассматривалась как экзотерическое учение, то антропоморфная теология Эйнсофа была, по их мнению, более эзотерической и, стало быть, более близкой к истине. Из одного отрывка *Комментариев к Сефер Йецира*, написанных рабби Азриэлем из Жероны, известно о возможности созерцать Эйнсоф: «Здесь он сказал, что все [происходит] из *Эйнсофа* и, хотя сущности (*деварим*) обладают мерой и размером, и их десять, присутствующий им атрибут – это бесконечность (*Эйн лах соф*). Ибо природное (*га-мутбба'*) происходит из чувственного (*мургаиш*), а разумное – из вершин Скрытого (*Ром га-не'елам*), а Скрытое бесконечно. Таким образом, и природное, и чувственное, и разумное бесконечны, и атрибуты (*миддот*) были сотворены таким способом, чтобы через них созерцать *Эйнсоф*» (цит. по: 37, с. 55–56). Азриэль – один из самых известных представителей ранней неоплатонизированной каббалы. Однако акцентирование в некоторых его работах *via negativa* не мешает ему придавать понятию Бесконечного материальное содержание. Суть вышеприведенного отрывка состоит в том, что бесконечное постигается через *Сефирот*, которые факти-

чески сохраняют часть его безграничности. Далее в том же комментарии Азриэль использует для Эйнсофа имя «Единственный Господь» (*Адон Йахид*), описание, далеко отстоящее от чисто негативной теологии, и называет его *Dynamis Causa causarum* – Силой Причины причин (*Коах 'Иллат га- 'иллот*), что также является позитивным определением Бесконечного.

До сих пор речь шла о двух характерных способах описания Эйнсофа; один заключался в фиксации его утвердительных атрибутов, другой – в указании его превосходства или трансцендентности. Однако, согласно Эррере, есть и третий способ, основывающийся на отрицании: «Эпитеты, которые мы приписываем божеству, бывают трех видов: первый из них – утвердительные, [например] как когда мы называем его мудрым, поскольку божество не испытывает недостатка в совершенстве, сообщаемом им своим эффектам; ибо не подлежит сомнению, что никто не может дать другому того, чего сам не имеет; второй – негативные, которые приписываются ему постольку, поскольку оно [божество] не есть то, что им порождается и существует, и не содержит в себе мудрости в том виде, в каком мы ее понимаем и какой мы называем “мудростью”, которая представляет собой либо свойство и акциденцию, либо ограниченное, а не универсальное и бесконечное совершенство; и, наконец, третий вид характеристик – это подчеркивание его превосходства, когда мы говорим, что божество выше разума и выше мудрости, а это равносильно утверждению, что разум и мудрость, и, таким образом, прочие совершенства и атрибуты не приписываются первой причине не потому, что она их лишена и поэтому ей недостает понимания, мудрости и она невежественна, а поскольку она обладает над ними бесконечным превосходством и творит с величайшей благостью и достаточностью» (*Puerta del cielo, VII, 1*) (цит. по: 37, с. 56).

Эррера также разъясняет, что негативный метод имеет преимущество, когда речь идет о трансцендентном и скрытом Боге: «Можно легко ошибаться, как утверждая, так и отрицая, поскольку утверждение в рамках нашего ограниченного знания дает определение тому, что абсолютно беспредельно и бесконечно, а отрицание предоставляет ему свободу в его необъятной широте». Это высказывание, считает Нечипуренко, могло бы быть объяснением определения, которое дал Марсилио Фичино, следуя Николаю Кузанскому: «Утверждения, касающиеся всевышнего Бога, обманчивы и весьма опасны, мы же в своих обыденных утверждениях имеем обыкновение представлять некие воображаемые качества, называть

и определять нечто иное». В своей работе «Об ученом незнании» Кузанец пишет, что отрицания необходимы для адекватного описания бесконечности Бога: «Теология отрицания настолько необходима для теологии утверждения, что без нее Бог почитался бы не как бесконечный Бог, а скорее как тварь». Подобная практика частично восходит к платоновской диалектике «Парменида», к тому, что Эррера называет диалектикой противоположностей, а частично, полагает исследователь, и к западной мистической традиции в целом. То, что отрицается, – это категории человеческого понимания. Человек не может реально представить себе ни бесконечность, ни вечность, поскольку он сам и все, что он видит и чувствует в мире, ограниченны, несовершенны и смертны. Поэтому для описания Бога более подходит систематическое отрицание всех атрибутов, которые ему обычно приписывает ограниченный человеческий разум.

В пятой книге *Puerta del cielo*, указывает Нечипуренко, находятся различные отрицания подобного типа. К примеру, в первой главе, отгалкивающейся от определений пятой книги *Метафизики* Аристотеля, Эррера исследует восемь типов бесконечности и делает вывод, что Эйнсофу можно приписать из них только три последних. Следовательно, утвердительное описание становится весомым благодаря своей связи с отрицанием. Сказать, что Эйнсоф не бесконечен как непрерывное или дискретное количество, или в отношении обладания бесконечными качествами, или представляет собой бесконечную лишенность, или имеет бесконечную потенцию, – все это только способ подчеркнуть бесконечность его сущности, длительности или присутствия.

Среди каббалистов, представляющих негативную теологию, Эррера упоминает Шимона бен Йохая, который «применительно к причине всех причин – необусловленному Эйнсофу – отрицает шесть ограничений количества и положения» (*Puerta del cielo*, X, 12), каковыми являются ограничения высоты, низкости, формы и действия, потенции, цели, формы и материи. Однако каббалистическая негативная теология идет еще дальше, отрицая наличие у Эйнсофа не только атрибутов, не соответствующих божеству, но и атрибутов трансцендентности. Тем самым Эйнсоф как объект мистического созерцания ускользает от рационального и диалектического постижения. В этом Эррера, согласно Шолему, следует наметившейся уже в XIII в. средневековой традиции, которая использует по отношению к Эйнсофу эпитеты «неопределимый», «невывра-

зимый», «неизъяснимый», «бессущностный» и т.д. В трактате *Ma'areket ga-Элогут* («Божественный порядок»), написанном в Жероне в XIII в. и цитируемом на первой странице *Puerta del cielo*, говорится, что Эйнсоф – это непостижимая тайна и избыток избыточности; при этом возможно, считает Шолем, что это перевод греческого слова, означающего «сверхсущностный». Отрицания также играют важную роль в каббалистических учениях Кордоверо, Лурии и Саруга (37, с. 57).

Синкретическая тенденция творчества Эрреры проявляется также в подборе доказательств, заимствованных и из христианской мистической традиции, в частности, из работ Псевдо-Дионисия. Яркий пример составляет дословный перевод латинской версии *De mystica theologia* («О мистическом богословии»), одной из основных работ по христианской мистической теологии, написанной, вероятно, сирийским монахом в V в., хотя до недавнего времени она приписывалась греку Дионисию, который, согласно *Деяниям Апостолов*, был обращен в христианскую веру апостолом Павлом. В данном тексте, пишет Нечипуренко, поразительным образом представляется наиболее радикальная тенденция негативной теологии, и Эррера переводит его целиком (*Puerta del cielo*, VI, 4) (с. 57–58). То есть, констатирует ученый, сказать, что Бог не есть милосердие, или отказать ему в присущей ему божественности, – это лишь один из способов метафорически подчеркнуть его подлинное величие. Способ указать, что Эйнсоф, как первая причина, занимает место, непостижимое для человеческого понимания и слов, которые в существующих языках используются для отражения жизни человека в этом мире. Поэтому Эррера постоянно напоминает читателю, что говорит метафорически. В сущности, весь этот каббалистический дискурс в каком-то смысле сходен с поэзией: он дистанцирован и даже отчужден от описываемого объекта, ему необходимы коннотации, метафоры, а в случае учения об Адаме Кадмоне – аллегории.

В заключение, пишет Нечипуренко, можно утверждать, что истинная сущность Эйнсофа и его названия в принципе непостижимы для человеческого разума. В человеческом опыте нет ничего, что могло бы помочь войти в небесные врата без непосредственной помощи Бога. Человеческий разум не в состоянии охватить или постигнуть безграничное и вечное совершенство причины всех вещей в их форме или бытии. Необходимы иной вид понимания, другая мудрость, которая бы помогла человеку увидеть эту высшую и скрытую реальность. Любое знание есть функция духа, а дух – это

та часть человека, которая наиболее близка божественной сущности, ибо она бестелесна и вечна: поэтому мистическое познание начинается с того, чтобы избавить разум от препятствий, создаваемых мирским знанием, основанным на ощущениях. Эйнсоф действительно открывается человеку через все сотворенное, однако мир необходимо также понимать как символ и образ вечного бытия. Бог не может иметь имени, считает исследователь, во всяком случае, не может иметь одно имя: даже неизъяснимое сочетание четырех букв, или YHVH, недостаточно для того, чтобы его назвать. Каббала как учение, направленное на постижение этой величайшей тайны, раскрывает перед человеком новую перспективу, давая ему возможность понять эзотерический смысл книги мира, осознать мистическую диалектику и достигнуть видения трансцендентной сущности. Подобно христианскому мистикам, каббалист преодолевает ограниченность своего мирского сознания, поднимаясь до созерцания вселенского порядка и иерархии сотворенных вещей (37, с. 58).

4. Философско-теологический синтез Платона, Аристотель и современная наука

Платон, Парменид, Аристотель. Гавриченко (8), ссылаясь на работу И.Д. Рожанского «Развитие естествознания в эпоху античности» (М., 1979. – С. 371–395), говорит, что в «Тимее» Платон, проведя синтез доктрин Левкиппа – Демокрита с пифагорейской концепцией числа (8, с. 95), создал настолько глубокую и оригинальную физическую концепцию, что ее эвристичность стала пониматься только в эпоху кризиса классической науки, когда к доктрине материи основателя Академии обратились такие физики, как Гейзенберг (И.Д. Рожанский, там же, с. 377). Гавриченко также отмечает диалектическое положение о том, что идея у Платона порождает материю, является принципом ее устройства (8, с. 94), правда, игнорируя при этом, что тем самым античный философ не только указывает на необходимую связь имманентного мира с трансцендентным, но и однозначно показывает тотальную зависимость первого от божественного мира идей и Блага. В целом, Гавриченко кратко характеризует доктрину Платона об идеях и душе, как учение о порождении человеком своей души для мира-космоса и природы (8, с. 92).

Исследователь утверждает, что развитие современной науки начинается с открытия Г. Галилеем «принципа инерции», который,

как показано в его монографии (7), непосредственно вытекает из «принципа единого» Парменида, положенного Платоном и Аристотелем в основание диалектики (8, с. 101). Ученый отмечает также неизбежность появления Перводвигателя Аристотеля в учении последнего о вечном движении в природе, хотя, собственно, вечным и непрерывным движением (божественным), создаваемым Перводвигателем, может быть только равномерное и непрерывное движение по кругу. Аристотель к сорока годам осознал мир как самоорганизующуюся и саморазвивающуюся систему и оставшуюся жизнь посвятил исследованию конкретных процессов развития в природе. Однако его рукописи пролежали в подвале неопубликованными 130 лет, где были испорчены червями и сыростью, а затем еще (в римские времена) и невежественными переписчиками (8, с. 103–104). В результате сохранилась только четверть его работ.

С другой стороны, Платон был более востребован как античным обществом, так и христианской религиозно-идеологической доктриной, и его работы практически не пострадали. Из Платоновской академии, подчеркивает Гавриченков, вышли школы академиков, скептиков и неоплатоников, оказавшие огромное внимание «на всю последующую философию вплоть до сегодняшнего дня». Влияние Платона было перманентным, при этом, замечает ученый, когда утверждается, что эпикурейцы, стоики, академики, скептики и неоплатоники одинаково использовали в своих работах философию как первого, так и Стагирита, то идеи последнего преимущественно утилизировались в той части, которая не противоречит учению Платона. В то же время, говоря, что философский синтез Платона – Аристотеля для своего времени в качестве мировоззрения имел исключительное значение как для религиозно-мифологического, так и для научного понимания мира и человека (там же), Гавриченков не упоминает того важного факта, что в античности не было противоречия между научным и теологическим знанием, более того, последнее было основанием для первого. Поэтому, если, например, Гегель строил свою философию по образцу религии (8, с. 105), то в этом он лишь следовал великим парадигмам Платона и Аристотеля.

Гераклит, Платон, Аристотель. Но влияние на современную науку не ограничивается только Платоном и Аристотелем. П. Муурсеп (106) указывает также на ревелирующее значение философии Гераклита для современной физики, отмечая, что его философия природы репрезентирует пример мощного ума на ранней

стадии развития европейской цивилизации, работающего в том же направлении, что и интеллекты большинства самых современных ученых-естествоиспытателей, занимающихся проблемами самоорганизующихся систем. Поэтому во время доминирования позитивистски-прагматического мировоззрения философия Эфесца едва ли могла быть адекватно понята. Его рассматривали как находящегося в абсолютной оппозиции к Пармениду, а философию понимали как дескрипцию природы, основанную на здравом смысле, что крайне далеко от научного подхода. Однако с точки зрения «новой науки», пишет Муурсеп, вещи видятся иначе: гераклитовская текучесть и гибкость в качестве методологического базиса стала почти неизбежной для современной науки, изучающей природу (106, с. 112–113).

Опять-таки следует принять в рассуждение, хотя Муурсеп об этом и не говорит, что философия как Гераклита, так и Парменида теоцентричны; без учета этого фактора базовые смыслы и интенции их дискурсов останутся существенно скрытыми.

Однако только гераклитовский базис – недостаточное основание для методологии современной науки, тем более что идеи Эфесца были подвергнуты резкой критике и Аристотелем, взгляды которого, в свою очередь, часто противопоставлялись Платону. И именно критика Аристотелем Платона, полагает Муурсеп, может стать той «территорией», с которой открывает новый подход как к самому Стагириту, так и ко всей современной науке. Французский философ и математик Р. Том пишет: «Мне кажется, что в сердце аристотелизма находится латентный (и перманентный) конфликт между Аристотелем – логиком, риториком и даже, когда он критикует Платона и древних, софистом, – и другим Аристотелем, который интуитивен, феноменолог и почти вопреки самому себе тополог. И именно с этим вторым (крайне непонятым) Аристотелем я работаю и склонен забыть первого» (цит. по: 106, с. 113). При этом, как указал Грэхэм (1987, с. 10), развитие Аристотеля шло скорее к платонизму, чем от него. Совершенно очевидно, продолжает Муурсеп, что в XVII столетии первый Аристотель Р. Тома был отвергнут, и никто серьезно не думал о существовании второго. Но сегодня вещи изменились, и можно приступать к анализу аристотелизма второго типа. В заключение ученый приходит к выводу, что физика и метафизика Аристотеля являются ценным источником глубоких мыслей для любого прогрессивного мыслителя и в нашем веке. Более того, именно в свете аристотелевской метафизики современная наука и математика могут найти свой путь в эпоху

конца господства классической науки и позитивистской философии (106, с. 122).

Парменид, Платон. В.И. Пржиленский (44) рассматривает, в том числе, влияние античных доктрин (многие из которых философско-теологические в первоисточниках) на современные представления о возникновении и развитии науки.

Касаясь, в частности, темы лингвистического поворота XX в., В. Пржиленский указывает, что Парменида можно считать первым из известных представителей философии языка, так как его ответы на вопросы о происхождении бытия (ученый не отмечает теологические коннотации этого понятия, которое Парменид прямо называет Богом. – Г.Х.) или возможности его исчезновения опираются на обращение к *смыслу* слова. Тезис Парменида «одно и то же, мыслить и быть» – это закон соответствия слова и его смысла, программа постижения вещей, основанная на доверии к языку. Но если раньше смысл жил своей жизнью, фиксируя сферу недоступного для человека, что, царствуя над ним, ограничивало его волю, то теперь за исследователями пойдут уже технологии, превращающие смысл из цели в средство. Благодаря этому, по мнению исследователя, можно попробовать задавать новые правила, генерировать новые языковые игры, создавать новые формы жизни (44, с. 3).

Рассматривая далее противопоставление Платона и Галилея в классическом науковедении (как представителей созерцательно-схоластического и опытно-научного типов мышления), или, более широко, Платона вместе с Аристотелем как преодолеваемых в процессе рождения новоевропейской науки (преодолевающими же были Галилей, Ньютон и Декарт), Пржиленский отмечает, что последующее развитие мысли привело к утверждению о сходстве и даже генетической связи между доктринами Галилея и Платона. Так, неокантианцы Коген, Кассирер, а затем и другие ученые, занимавшиеся проблемами истории науки (Койре, Лосев, Гайденко), показали, что математизация природы, совершенная Галилеем, может рассматриваться как воплощение учения Платона об идеях (которые, не будем забывать, сам Платон считал божественными. – Г.Х.) как сущностях математической природы. Более того, при реконструкции борьбы платонизма и аристотелизма, которая шла как в поздней античности, так и в Средневековье, выяснилось, что Галилея вообще можно рассматривать как представителя позднеренессансного платонизма, ведь антисхоластическое течение всегда стремилось найти математические сущности за материальными

формами видимого мира. В XX в. философия вступила в посттеоретическую стадию развития, когда пришло время поиска неявных онтологических допущений, скрытых метафор и метонимий. Стало ясно, что неявные допущения – это результат длительного опыта определенного рода. Классическая модель науки, констатирует Пржиленский, сформировалась под влиянием интеллектуальной, политической и правовой жизни античности, которые основывались на общей идее разума (который опять-таки считался божественным. – Г.Х.). Этот последний должен был выполнять функцию инстанции, которая максимально надежно защищает от ошибок и заблуждений. При этом античное учение о разуме нашло свое практическое применение в совершенствовании души или поиске персонального блага (этика), определении коллективного блага (политика) и нахождении справедливости (право). К идее разума имеют отношение как обоснование нравственного выбора, так и аргументированное вменение вины или политическая риторика, посредством которой один гражданин убеждает других в правильности предлагаемого решения (44, с. 4–5).

Пржиленский подчеркивает, что дотеоретическое знание получено без применения теории и рассуждений, и процесс его получения до сих пор остается загадкой, так как ссылки на интуицию или тысячелетний случайный опыт и неметодологическое наблюдение представляются неубедительными. Теология, по мнению ученого, возникает из стремления систематизировать знания, получаемые из догматов вероучения. Христианские откровения, Священное Писание и предание возникли в ситуации, где законы логики не имели никакой силы, и Ветхий, и Новый заветы были даны тем, кто жил в дотеоретическом мире, где запрет на противоречия не имеет смысла. Как в свое время математики и юристы строили дедуктивные системы, основанные на очевидных аксиомах геометрии и права, так теологи строят дедуктивную систему выводов из истин, полученных в откровении. Поэтому исходные истины могут не подчиняться законам формальной логики, но выводы строятся в соответствии со всеми принципами разума (44, с. 5).

Аристотель. Релевантна для современных дискуссий о возможности глубокого понимания природы мира и центральная идея Аристотеля о необходимости существования нематериальных субстанций для полного понимания природного мира, о чем пишет в своей статье М. Фреде (79). Этот ученый фокусируется на нарративе Аристотеля о истории философии от ее начала и до его собст-

венного времени в *Мет.* А. 3–10, особенно же А. 3–6 (79, с. 10). Это происходит первый раз в истории; Аристотель также испытывал значительные затруднения, стремясь объяснить, что такое материя. Вплоть до наших дней комментаторы расходятся во мнениях, каких взглядов о ней придерживался Философ (79, с. 13).

Высшей формой знания является мудрость, т.е. знание первоначал и первопричин. *Метафизика* А. 3 начинается с требования, чтобы люди их познали, и что существует четыре вида причин или принципов: материя, форма, движущая и финальная причина (с. 14–15). В *Метафизике* А. 2 982 в 11–21 Аристотель утверждает, что мудрость, знание первоначал и первопричин, непродуктивна, она не направлена на практическую пользу. Философов влечет к ней потому, что они хотят избавиться от своего незнания и стремятся к знанию ради самого знания (79, с. 15). Стагирит также полагал, что необходимо допустить существование нематериальных субстанций для полного понимания природного мира. Расхождения были только в вопросе о природе этих интеллигибилей как противоположных чувственно воспринимаемым сущностям или субстанциям. Платон и платоники постулировали идеи или математические сущности различных видов. По мнению Аристотеля, они были иного рода, чем думали платоники, а именно – отделенными интеллектами (божественными), особенно Бог (*Мет.* Z. 16 1040 b 27–32; *Мет.* L. 6–10). В любом случае Философ полагал, что наше понимание мудрости зависит от того, является ли физический мир всем, что есть. И это рефлексировано в А. 1–2, где указывается на различие мудрости в широком смысле слова, которое покрывает теоретическое знание вообще, и мудрость в ее высшей форме, в которой она заслуживает названия «божественной», так как включает в себя познание Бога, начало всего, и потому что, возможно, только Бог может иметь это знание (А. 2 983 а 5–10).

Античность и Христианство. Ряд эвристических идей и концепций, выработанных в античности на основе религиозно-теологического мышления, оказали, по-видимому, влияние на формирование основных установок техногенной цивилизации и ее науки через посредство христианства. Так, В.С. Степин (49) среди ценностей техногенной цивилизации, возникшей как развитие синтеза достижений античной и христианской культурных традиций, указывает и «восприятие природы в качестве закономерно упорядоченного поля объектов» (которое, следует иметь в виду, и является

с точки зрения античности важнейшим проявлением действия Бога в мире. – Г.Х.) (49, с. 12).

На примере Сократа ученый показывает, что идея рационального постижения мира в западной культуре выступает условием правильных действий, воплотившись в идеал и практику научной рациональности, в формировании которой важную роль сыграло также христианское миропонимание. В его рамках было развито представление о человеческом разуме как маленькой копии божественного разума, способной постигать план и закон божественного творения, запечатленного в мироздании (надо сказать, что подобное понимание присутствует уже у досократиков. – Г.Х.), чтобы понять, как действует последнее, раскрыть его логику и внутренний закон. Именно на основе этого понимания, пишет ученый, постепенно сформировался особый тип рациональности, реализовавшийся затем в развитии новоевропейской науки, занявшей приоритетное место в техногенной культуре (49, с. 14–15).

Знаменательно, что, по мнению С. Фуллера (55), «вообще нет смысла говорить о противостоянии науки и религии, которое впервые возникло, как считают историки науки, в последней четверти XIX века, когда сторонники Дарвина явно оспорили теологический контроль над университетами» (цит. по: 55, с. 121).

В.С. Степин также отмечает, что в современной науке сформировалось новое видение природной среды, – природа начинает рассматриваться уже не как конгломерат объектов и механическая система, а как целостный живой организм. Причем эти идеи, связанные, в том числе, с концепциями В.И. Вернадского о биосфере, обосновываются многочисленными фактами и научными теориями. Ученый указывает на связь этих воззрений с мировоззренческими установками восточных культур и традиционных космогоний Востока (55, с. 18–19). В то же время необходимо сказать, что в античной культуре и философиях Космос считался не только живым, но и разумным божественным существом (Г.Х.).

Влияние античного философско-теологического дискурса на современную логику этики. Существует прямое влияние, которое античная философская теология оказывает также на современный логический научный дискурс, как можно видеть на примере концепции единства этики и логики, разрабатываемой В.О. Лобовиковым (28). Этот ученый исходит из тезиса о существовании фундаментального единства истины, добра и красоты, которое было одним из основных религиозно-философских принципов еще пи-

фагорейского союза. Платон, находясь под сильным влиянием пифагорейской доктрины, разделял этот принцип; позже христианство также включило его в число своих догматов (28, с. 3).

При этом Лобовиков оппонирует известному тезису о том, что в культуре Средних веков философия (в частности, этика, логика, онтология) была «служанкой теологии». По мнению исследователя, философия в то время была не средством (служанкой), а самоцелью (госпожой), ибо философия настолько гармонично соединялась тогда с теологией, что, как правило, полностью совпала с последней, хотя, конечно, были и исключения из этого правила. Согласно христианской доктрине – см., например, труд Дионисия Ареопагита «О божественных именах» (2, с. 5) – Бог един, но у него много имен: Бог есть добро («Добро» – имя Бога); Бог есть истина («Истина» – имя Бога); Бог есть красота («Красота» – имя Бога). И поскольку Бог един, постольку Истина, Добро и Красота суть одно. С другой стороны, согласно классическому определению, логика есть учение об истине и методах ее достижения, а также уклонения от лжи («Ложь» – имя дьявола). Но тогда, по определению, логика есть учение о Боге и средствах приближения к Нему, а также уклонения от дьявола. Следовательно, пишет Лобовиков, логика есть теология (или раздел теологии), она не служанка теологии, а теология. Логики – глубоко религиозные люди (независимо от того, осознают они это сами или нет). Их профессиональная деятельность – служение Богу (Истине) (28, с. 3–4).

Рассуждая аналогичным образом, замечает ученый, нетрудно прийти к выводу, что этика есть теология, и Бог есть добро; ведь согласно классическому определению, этика – наука о добре и средствах его достижения, а также уклонения от зла. Таким образом, этика – наука о Боге и средствах приближения к Нему, а также уклонения от зла («Зло» – имя дьявола). Итак, этика есть теология (или раздел теологии), отнюдь не служанка теологии, а сама теология. Этики, следовательно, – глубоко религиозные люди (независимо от того, осознают они это или нет), и их профессиональная деятельность – служение Богу (Добру). Тем самым Лобовиков не только устанавливает глубокую внутреннюю связь между логикой, этикой и теологией, но и показывает их необходимую связь с Богом как своей высшей целью (28, с. 4).

Аналогичным образом нетрудно прийти к выводу, продолжает отечественный исследователь, что и эстетика есть теология, однако эту тему, учитывая предмет своей статьи (посвященной взаимоот-

ношению этики и логики), он дальше не развивает, ограничиваясь замечанием, что в отношениях «между этими философскими науками есть много неясного, странного, загадочного» (28, с. 4).

Далее, основываясь на установленном факте единства логики, этики и истины, Лобовиков осуществляет эвристическую формализацию этики. Но перед этим он отмечает, что хотя прошли тысячелетия со времен Аристотеля, однако для изучения некоторых разделов логики даже в наше время привлекается философское наследие последнего: то, что в список учебной литературы по логике и для современных студентов философских факультетов включены труды Аристотеля, – это проявление специфики предмета и метода логики. Она – нормативная дисциплина, имеющая не столько эмпирический, сколько догматический характер, которой свойственны устойчивость и относительная независимость от постоянных изменений эмпирического материала. Но таким же свойством обладает и этика; Лобовиков приводит свидетельства А.А. Гусейнова и Р.Г. Апресяна, которые также отмечают существенное сходство этики с логикой: «Первая развернутая систематическая работа по этике, которая была одновременно и первым учебным курсом по этой дисциплине, – “Никомахова этика” Аристотеля – оказалась первой не только по времени, но и по значению. Написанная в IV веке до нашей эры, она и сегодня остается одной из лучших систематизаций этики... Такая устойчивость... прямо связана с особенностью этики. Она сродни устойчивости, которая наблюдается в грамматике и логике» (цит. по: 28, с. 4) (12, с. 5).

И действительно, продолжает исследователь, стабильность этики и логики, их нормативный (догматический) и оценочный характер имеют некую единую основу. Смутное ощущение (интуиция) этого фундаментального единства с античности (здесь можно было бы вспомнить Сократа) и через всю историю философии провоцировало людей на отождествление знания (истины) и добродетели. Такое отождествление, считает Лобовиков, широко известно как «философия просвещения» (28, с. 4). Однако сейчас в философии доминирует мнение, что просветители допустили существенную неточность в формулировке своих идей, что и привело их к неудачам на практике. Как теоретические аргументы, так и эмпирические данные свидетельствуют о законо-мерной неудаче просветительского движения. Более того, продолжает ученый, ссылаясь на работы Г.Х. фон Вригта, А.А. Ивина и В.Н. Костюка, исследования в области модальной логики оценок и норм убеждают совре-

менных философов в отсутствии необходимой формально-логической связи (отношения логического следования) между фактами деятельности и моральными оценками этой деятельности. Но тогда возникает вопрос: в чем именно заключается фундаментальное единство логики и этики (истины и добра), если оно действительно существует? И как определить это единство, учитывая отрицательный результат просветительского проекта (28, с. 5)?

Другая важная проблема, продолжает отечественный исследователь, такова. Если истина, добро и красота суть одно, то почему современная логика существенно математизирована, а этика и эстетика нет? Является ли эта дисгармония логики, этики и эстетики необходимой или же она случайна и временна (ведь и логика тоже длительное время не имела математического аппарата)? Если принять гипотезу о том, что существующее положение вещей и неудачные попытки математизации этики от Платона – см. работу А.Н. Уайтхеда (52, с. 322–336) – до Б. Спинозы являются исторической случайностью, то как именно может и должна быть осуществлена адекватная математизация теории добра? Этот важный вопрос, отмечает Лобовиков, до сих пор остается в значительной мере открытым. И далее, основываясь на основополагающих идеях о необходимости связи этики, истины и добра, артикулированных в античной философской теологии, ученый дает ответ на эти вопросы, переходя к развитию собственной оригинальной теории связи логики и этики и указывая, что новые идеи, методы и научные направления, как общеизвестно, часто возникают на стыке «старых» дисциплин в результате их взаимодействия, взаимопроникновения (28, с. 5–26).

Статус моральных ценностей в горизонте античных теологизированных подходов. Одним из типичных примеров того, как происходят рецепция, обработка и абсорбция философско-теологических концептов, сформулированных в античности, является проблема моральных ценностей, тематизированная Л.В. Максимовым (34). Ученый указывает на знаменитый спор Сократа с софистом Калликлом о природе блага и справедливости – являются ли они человеческими установлениями или же обладают вне- и надчеловеческим статусом (см.: Платон. *Горгий*, 483 a – 506 b) – как на, по-видимому, исторически первый (из представленных в литературе) образец аргументированной полемики на эту тему, не указывая, правда, что называемое им «надчеловеческим статусом» у Платона идентифицируется как божественное. По существу, не-

смотря на то, что, как пишет Максимов, за прошедшие с тех пор тысячелетия предмет обсуждения превратился в сложный проблемный комплекс, его основное смысловое ядро осталось тем же: имеется ли объективный критерий добра и зла? Существует ли такая объективная – естественная или сверхъестественная – инстанция, обращение к которой могло бы разрешить конкретную моральную коллизию и/или обеспечить сближение разнообразных моральных кодексов (особенно, характерных для исторически сложившегося мультикультурального общества)? И если эта инстанция действительно существует, задается вопросом исследователь, то что она собою представляет? В каком смысле вообще можно говорить о ее «существовании»? Как, с помощью каких познавательных (или иных духовных) способностей мы понимаем исходящие от нее указания или содержащиеся в ней парадигмы доброго и должного? И может ли человек, познав эти объективные требования и ценностные эталоны, все же отвергнуть их (34, с. 27)? Систематизируя некоторые концепции в этике, М. Чью в своей статье «Таксономия морального реализма» перечисляет ряд общих подходов в решении этих вопросов, характерных для этического объективизма: 1) теистическая ориентация; 2) поиск объективного основания морали; 3) построение этики по образцу других дисциплин (например, естественных наук), которые являются, безусловно, объективными; 4) моральный (или этический) реализм (74). При этом следует отметить, что теистическая ориентация и англоязычным исследователем поставлена на первое место. Можно также встретить, замечает Максимов, и другие типологические варианты объективизма, однако обстоятельному рассмотрению в аналитико-этической литературе подвергаются, по сути, только два объективистских течения – реализм и априористский рационализм. В современной аналитической этике в значительной степени определяющей тематику исследований является «моральный реализм». Как пишет М. Чью, «в последние примерно двадцать лет оживленные дебаты между реалистами и их оппонентами стали центральным пунктом моральной философии, в особенности той, которая идет в русле англо-американской аналитической традиции» (там же). Моральный реализм, разъясняет Л.В. Максимов, требует понимать моральные утверждения буквально – как утверждения, описывающие моральные свойства людей, поступков и институтов, – свойства, которые существуют независимо от нашего морального теоретизирования. Несколько упрощая, можно сказать, что моральный реал-

лизм – это точка зрения, согласно которой имеются моральные факты и истинные моральные суждения, существование и природа которых независимы от наших убеждений о том, что есть правильное и неправильное (34, с. 32). По существу, констатируя влияние в этике античного теистического подхода, отечественный ученый указывает, что современный этический (или моральный) реализм сохраняет свою приверженность основному положению традиционного реализма в его платонистской и натуралистической версиях, – положению, согласно которому «доброе» и «злое», «справедливое» и «несправедливое» суть реалии, независимые от нашего сознания, от того, как мы к ним относимся, и поэтому наши *нормативные* суждения, выражающие моральную оценку или предписание, являются на самом деле *дескриптивными* – фиксирующими определенные «факты», описывающими (правильно или неправильно) указанные реалии.

Вместе с тем Максимов указывает и на отличия в работе «реалистов»-аналитиков от их классических предшественников: первые основывают свои выводы не на спекуляции, а на тщательном исследовании морального сознания и языка; они весьма критичны по отношению к собственной теоретической позиции, видят ее слабые места, добросовестно вникают в доводы оппонентов, признают их весомость и так или иначе учитывают их путем коррекции своих теоретических выкладок. Кроме того, по-видимому, никто из современных «реалистов», считает исследователь, «не готов всерьез воспринимать философскую фантастику платонизма», ведь уже Дж. Мур, основоположник аналитической этики, старательно избегал сколько-нибудь определенного ответа на вопрос, где, как и в каком смысле *существует* добро само по себе, – при том, что презумпция объективного бытия добра является органической частью его этической теории (34, с. 33). Точно так же не пользуется доверием и наивный натуралистический реализм, приписывающий предметам (поступкам и пр.) объективные моральные свойства. Таким образом, заключает ученый, практически все современные «реалистические» теории вносят те или иные поправки в старые схемы и присваивают себе новые имена, что, можно добавить, только подчеркивает важность и значимость этих «старых схем», среди которых, как было показано, концепции платонической философской теологии занимают главное место.

Дальнейшим развитием «реалистической» линии в этике с одновременным освобождением ее метафизических элементов яв-

ляется, как показывает Максимов, так называемая «теория чувственности» (sensibility theory), использующая эпистемологическую модель первичных и вторичных качеств, которую обычно связывают с именем Дж. Локка. Если классический реализм в этике фактически причисляет добро, зло и пр. к «первичным качествам» – таким, которые объективно существуют именно в том виде, в каком они предстают (или могут предстать) в нашем сознании (например, протяженность, плотность, фигура и т.п.), так что субъективные «чувства» не участвуют в формировании их познавательных образов, – то «теория чувственности» ставит моральные ценности в ряд «вторичных качеств» (вместе с цветом, вкусом, запахом и пр.), полагая, что в них присутствует субъективно-чувственный элемент. Согласно этой концепции, ошибочно утверждать, что сладость и горечь, красное и черное, доброе и злое объективно существуют именно так, как они нами переживаются; однако этим нашим переживаниям соответствуют некоторые другие – непохожие на них, но вполне определенные – объективные реалии (94; 119).

Тем самым, по существу, не только показаны вектор и структура развития этики, но характер рецепции античного этического дискурса современностью.

5. Идеи неоплатонизма в современном дискурсе разума и богопознания

Л. Кастрл (72) рассматривает место разума в плане творения в связи с развертыванием истории человечества, а также выясняет место и возможности рационального познания в постижении Бога. В качестве источников привлекаются идеи неоплатоников и концепции отцов Церкви, без которых, как выясняется, и сейчас фактически невозможно ни поставить, ни решить эти проблемы.

Согласно Плотину, одних рациональных процедур недостаточно, чтобы понять Бога, поэтому после определенного момента рациональное мышление должно остановиться, открыв путь для рецептивного аттитюда по отношению к мистическому и даже мистическому экстазу, который объединяет нас с Единым. Плотин называет этот процесс «бегством одинокого к одинокому». Чтобы понять мысль этого философа, считает исследовательница, необходимо обратиться к его мировоззрению (72, с. 621).

Несмотря на оппонирование друг другу, христианство и неоплатонизм имеют идентичный взгляд на некоторые важные аспек-

ты Универсума, которые прямо связаны с проблемой разума. История в традиционном смысле слова не важна для неоплатоников, которые больше интересуются не историографией или дискуссиями о предназначении человечества, а показывают в своих креативных космогониях скорее восхищение перед красотой Вселенной как целым. Зло, несовершенство и материя не имеют в ней реального места, а считаются только темными смешанными красками, которые делают цельную картину ярче и импрессионистичнее.

Неоплатонизм развивался в драматическое время, наполненное политическими и духовными переменами. Возможно, думает Кастрл, именно поэтому он восстает против великих перемен: неоплатоники концентрируются на континуальности и красоте Универсума несмотря ни на что, даже понимание, что грех губит мир. Существует ли какая-либо мудрость в подобной рецепции мира или же она свидетельствует только об упрямом нежелании неоплатоников признать истину мира как он есть?

Для ответа на этот вопрос исследовательница предлагает сравнить их концепции с идеями христианства. Согласно последнему, создавая мир и помещая в него наших грешных прародителей, Бог создал как материальную субстанцию наших тел, так и рациональное качество наших душ. При этом Кастрл подчеркивает, что творческое Слово, произносимое Элогимами в начале книги Бытия, совершенно отлично от того Слова, о котором пишется в первой главе Евангелия от Иоанна (72, с. 622).

Благодаря материальной субстанции своих тел люди инкарнированы в пространство и время, защищены от Сатаны, который был низвергнут на Землю ранее. Тела – это граница, отделяющая людей друг от друга и от небес, которые теперь стали для них не местом пребывания, а лишь одним из многих других мест в Универсуме. Как говорит Ориген, будучи приведены из несуществования в существование, люди утратили свой образ Божий и осуждены жить в мучительном чувстве отделенности от Бога. Существовая вследствие благословения Бога, люди в то же время действуют так (и должны так действовать), будто они являются причиной и создателями самих себя. Бог дал им свободу выбора – возможность возвращения в Рай. Он также дал людям разум – *инструмент*, чтобы помочь сделать правильный выбор. Причем сделал это в виде дара каждому человеку, даром. Видимо, для того, чтобы люди не хвалились умом, сообразительностью или даже мудростью, – не мы их создали.

Почему, задается вопросом Кастрл, Бог наградил (или покарал) нас этим могущественным даром? Разум (квалифицирующие способности души) дает возможность найти в мире точку стабильности, опоры, утраченную после падения вместе с наследственным знанием источника и причины бытия. Разум на ощупь ищет, пытается найти «правила игры». Он по необходимости следует этим правилам, иногда, правда, ошибочно думая, что он сам устанавливает эти правила (72, с. 623).

Греховная природа земной смертной плоти является испытанием для души. Разум (который большинство отцов Церкви считают образом Бога) является помощником и руководителем, когда служит душе для достижения посредством любви ее предназначения, Бога. Но он же становится искушением для самой души, когда начинает обслуживать плотские желания, когда душа «забывает», что разум – это только образ Абсолюта, а не Он сам.

Имеются две истории, которые Христианство считает важными, и в обеих действует разворачивающийся тайны разум. Первая история всеобща, это история человечества, творения и первородного греха, откровения и спасения. В этой истории, пишет исследовательница, есть духовные откровения, огни священного гносиса, дарованные только немногим избранным. Но они имеют огромное значение, так как, спускаясь в рациональный, а затем и материальный мир, эти огни дают рождение тому, что называется человеческой культурой. На культурном (рациональном) уровне происходят развитие теоретических систем, философских и научных концепций, расцвет литературы и искусства. Следующий шаг снисхождения приводит к изменениям в экономической и социальной жизни, воплощению достижений духа и разума в материальных объектах и институтах. Здесь разум занимает место между духовной и материальной сферами, жизнью людей и Богом. Когда цикл завершается, приходит время нового акта откровения, новой эманации гносиса, который охватывает все, что мир создал до тех пор.

Климент Александрийский писал в своих *Строматах*, что история человечества включает три Завета. Ветхий Завет был дан, когда Бог открыл Себя народу Израиля. Вторым заветом стала философия, данная эллинам, которая тоже является откровением. Согласно Клименту, философия учит о том же Боге, что и пять книг Моисея, только язык этого завета был рациональным и, следовательно, понятным для всех наций (72, с. 623–624). Поэтому философия стала заветом не только для эллинов, но и для многих других

дохристианских народов. Ветхий Завет и философия Сократа, Платона и Аристотеля была гениальным прорывом от временного к вечному, который охватил всю культуру. Центральной идеей Климента Александрийского была идея, что как Ветхий Завет, так и философия были необходимы для приготовления мира к приходу Иисуса Христа. Христианство заменило иудаистический Завет, тогда как философия объединила все, что было достигнуто и создано прежде.

Неоплатонизм мало что мог сказать об этой первой истории. Но другая история, продолжает Кастл, ценимая христианством, история человеческой души, необычно гармонирует с неоплатонизмом. В *Исповеди* Бл. Августина последний постоянно взывает к Богу, исповедуется и обращается к Нему, так что ощущение близости к Богу пронизывает все писания Августина. Это же чувство чудесного присутствия вечного Бога охватывает и читателя его произведений. В текстах неоплатоников мы также встречаем то же самое присутствие Единого во всем, что присутствует в мире и, прежде всего, в наших душах. Плотин пишет об этом так: «Не является ли этот “центр” наших душ тем Принципом, который мы ищем? Но мы должны смотреть еще дальше: мы должны допустить бытие Принципа, в котором совпадают все эти центры. Это должен быть центр по аналогии с центром круга, который нам известен. Душа не является кругом в смысле геометрической фигуры, так как ее первичная природа, целостность, находится внутри нее; она обязана своим началом тому, что цельно, и она станет еще полнее, когда отделится от тела» (Энн., 6.9.8.) (цит. по: 72, с. 624).

Неоплатонизм рассматривает эту жизнь прежде всего в моральном аспекте, который ведет к перманентной беседе с рангами Небесной Иерархии, что помогает обрести подлинное знание о смысле жизни. Когда человек замечает, что эта беседа началась, он уже знает, что сделан первый шаг в чрезвычайно трудном и долгом, но единственно возможном пути восхождения к Благу. А когда это восхождение завершено, человека охватывает поразительное чувство единения с Богом, описание которого возможно только с помощью метафор (см., например, Энн., 1.6.7) (72, с. 624–625).

И эта вторая, реальная история разворачивается волей Бога, тогда как все остальное – только внешние условия, помогающие человеку обратиться к его внутреннему миру и открыть в нем весь Универсум и Создателя всех существующих вещей. Затем Кастл излагает учение немецкого средневекового мистика Мейстера Экхарта, согласно которому рождение Христа вечно происходит в

человеческой душе, а смыслом жизни является движение от периферии обыденной жизни к божественному центру нашей предсуществовавшей «безосновности», в которой мы становимся едиными с Богом. Духовное развитие увенчивающееся рождением Сына Божия в каждом человеке и есть создание богочеловечности. Так как время не существует ни для Бога, ни для человекобога в нас, то творение оказывается не только событием, произошедшим тысячи лет тому назад, но и происходящим вечно, постоянно, в настоящем, в этот самый момент. А выбор, если он ведет к духовному росту личности (часто через жертву материального благосостояния), усиливает в нас богочеловека. Поэтому в некотором смысле мы еще не сотворены, еще не существуем, а являемся лишь активными свидетелями и соработниками нашего собственного создания (72, с. 625–626). И будем мы созданы или нет, зависит от нашей свободной воли, так как свобода выбора имеет не горизонтальное, а вертикальное измерение: каждый момент спиритуального выбора приближает нас к Богу. И чем ближе к Нему, тем в большей мере мы являемся творениями как спиритуальные существа, потому что акт творения – это создание богочеловека, а не зверочеловека. Наш духовный выбор, полагает исследовательница, дает возможность Богу действовать в нас, творить нас как бессмертных существ, периодически «вдувая в нас дух жизни». Оставляя временное, люди обретают вечность; они восстанавливают свою адамическую природу, репродуцируя акт творения, открывая себя Богу для деятельности в себе.

Во время прохождения нами духовной истории, отмечает ученая, разум также претерпевает изменения. На первых этапах он имеет преимущественно определяющие и аналитические качества; на этом уровне он помогает нам ориентироваться в мире, и его природа связана с нашей ограниченной перцепцией мира. Он является инструментом, помогающим нам организовать и соединить мир, разорванный на части первородным грехом. Разум – это паллиатив на то время, которое нам необходимо, чтобы преодолеть последствия последнего и держать все вместе, он хранит наше существование в мире от ультимативной атомизации и распыления. Он – временная замена утерянного единства с Богом и дает людям время и шанс вырасти в реальное восстановленное единство. Однако до того, как мы достигнем этого уровня, люди изготавливают логическое соединение, которое манифестирует себя как механическое единство, которое мы создаем, чтобы сосуществовать с челове-

чеством. Этот логический тип мышления соединен с греховными, падшими условиями, а тип разума – механическая логика или лингвистический аргумент, но не логос (72, с. 626).

В более высоких сферах разум обогащается моралью, даже если эта мораль будет коллективной логической детерминантой, что является спецификой культуры. Это та сфера, где происходит акт нашего творения через свободный моральный выбор. И наконец, диалектика разума поднимает нас на стадию небесной иерархии, где, не теряя свою сепаратную идентичность, разум становится внутренней частью как любви, так и Блага. И здесь, продолжает Кастл, надо вернуться к тезису Плотина, который пишет, что диалектик использует разделения Платона, чтобы различать идеи, аутентичное существование и первые Принципы. В интеллектуальном свете он устанавливает аффилиации всего, что исходит из Одного, пока не пройдет все интеллектуальное царство. Затем, посредством анализа, избирает противоположный путь и еще раз возвращается к бытию в этой сфере; теперь он больше не занимается многим, он достиг Единого и созерцает его. Здесь, указывает исследовательница, Плотин дает прекрасное описание разума в его высшем диалектическом смысле, прибегает к анализу и синтезу интеллигибельных категорий (первых Принципов) и заканчивает апофатическим определением Высшего Начала (72, с. 627).

Ключевое слово для понимания античного образа разума, считает исследовательница, не *нус*, а *логос*. Нус, по Анаксагору, – это высший тип универсального ума, который автономен и включает в себя логос. Гераклит упоминает нус, но почти исключительно концентрируется на логосе, который нельзя перевести однозначно; это слово, которое квалифицируется и идентифицируется в интеллигибельном контексте. Логос Гераклита одновременно разделяет и собирает. В момент появления противоположностей он их разделяет, когда же они разовьются – диалектически примиряет. Но для христиан, в контексте Евангелий, логос отождествляется с Божеством, как следует из первой главы Евангелия от Иоанна. В философии Филона Александрийского и затем в христианской традиции логос идентифицируется с творческой природой Бога (72, с. 627–628).

Нус Плотина также обладает креативной природой – он создает душу и все вещи; Плотин называет его «Логосом Единого». Его Логос диалектичен как высшая форма интеллекта. Эта диалектика определяет, что должно быть объектом философской спекуляции, категорию, в которую ложится спекулятивная философия.

Согласно Плотину, Логос, или разум, ответственен за две сферы перцепции Универсума. С одной стороны, он ведет к познанию внешнего мира, но в то же время он показывает недостаточность чисто научной информации. Разум показывает, что космос не является причиной самого себя, что все созданное имеет своего вечного Создателя. От этого утверждения он диалектически восходит к высшим категориям бытия, т.е. к определениям, с помощью которых мы можем говорить обо всем, что нам известно. А уже следующий уровень его активности имеет негативный апофатический характер. Разум может только определить, что не является началом бытия, но не что оно есть.

Дилемма разума заключается в том, что для него нельзя не признать существование Бога, но разум не может Его воспринять из-за своей разделяющей, дифференцирующей природы, и самым фундаментальным является разделение на субъект и объект. И для самой возможности акта познания необходимо постоянно сохранять это разделение в рассуждении, сознании и речи. Бог необходим для разума, но последний не может идти далее дверей мистериального местонахождения Бога, поэтому очевидности религиозного мистицизма всегда являются объектом скептицизма разума. И *Эннеады* Плотина, пишет исследовательница, могут служить доказательством этого драматического положения разума. Нет ничего удивительного в том, что основатель неоплатонизма говорит о страдании души, стремящейся подняться к Единому.

К несчастью, заключает свою статью Кастрл, наше западное сознание забыло о подлинной природе разума, об отсутствии в нем самодостаточности, которая может быть разрешена лишь новым открытием единства человеческого существования, духа с разумной душой-телом, – что еще хорошо понималось в Средние века (72, с. 628).

В новой истории разум стремится найти основание в самом себе (Декарт, Лейбниц, Гегель), играя несвойственную ему роль. Так, мы видим, пишет исследовательница, как религиозная идея любви к человечеству постепенно заменяется рациональной идеей гуманизма, соединенной с концептом комфортабельного материального существования. Трагический взгляд на мир с его поиском живого Бога заменился тенденцией защищать человеческую слабость индустриальными стенами цивилизации.

Однако современная мысль раскрывает противоречия разума, стремится разрушить ограничение рациональных идей субстанции,

субъекта и истории. Именно поэтому, считает Кастрл, неоплатоническое понимание разума, основывающееся на первых принципах, открытое и широко простертое благодаря своим доказательствам, основанным на развитом понимании бытия, остается источником вечного знания для современной культуры (72, с. 629).

6. Эзотерические теологиемы пифагореизма, Платон и современность

В связи с влиянием философской теологии Платона на современность можно, вероятно, утверждать и об аналогичном воздействии идей пифагореизма как через философы и теологиемы первого, так и самостоятельно. Так, касаясь вопроса о значении наследия Платона для реконструкции пифагорейской философии, А.Б. Павлова и А.Ю. Павлов (39) констатируют следование «поздним» Платоном пифагорейскому учению («Филеб», «Государство», «Тимей»). Причем параллели между двумя доктринами относятся, в том числе, к таким базовым концепциям философской теологии, как космогонические теории, учения о перевоплощении и числах (особенно единице и неопределенной двоице) (39, с. 136, 138); А.Ф. Лосев писал о невозможности ясного различения философем пифагорейцев и Платона в поздних диалогах последнего (29, с. 539). Особенно значительна близость Платона к пифагореизму в «Тимее», где используются «все пифагорейские учения» (29, с. 287); аналогичное мнение высказывал и В.Ф. Асмус, полагавший, что в космологических построениях этого диалога «близость Платона к пифагорейцам граничит... с полной нераздельностью...» (цит. по: 39, с. 141).

Соавторы, цитируя тексты Платона, приводят также авторитетное мнение А.А. Тахо-Годи и С.Я. Шейнмана-Топштейн, которые считают, что упоминаемое Платоном эзотерическое «сокровенное учение» – это пифагореизм (43): «Воистину, надлежит следовать древнему и священному учению, согласно которому душа наша бессмертна и, кроме того, после освобождения своего от тела подлежит суду и величайшей каре и воздаянию...» (Платон. *Законы*, 335а-с). Доказательству существования такого эзотерического учения у Платона А.Б. Павлова посвятила отдельную статью (40). Таким образом, тезис о существенности влияния идей пифагорейцев на Платона не только получает дополнительное обоснование и конкретизацию – А.Б. Павлова и А.Ю. Павлов показывают (со ссылкой

на Т.Н. Верещагину), что диалог «Тимей», являясь связывающим воедино эзотерическую преемственность звеном, соединяется также с «развивающимся современным парадигматическим дискурсом», так что «пифагорейский вопрос» оказывается «включенным в осмысление развития философской парадигматической проблематики» (39, с. 142).

Античная философия, религия и идеологии – попытка альтернативного подхода. Тем не менее существует подход, представленный, к примеру говоря, Х. Евангелиу (77), который стремится обосновать уникальность феномена древнегреческой философии, утверждая, что последняя фактически прекратилась после ее контаминации христианскими концепциями.

В своей книге Х. Евангелиу рассматривает различные аспекты отношения эллинистической философии с Западом и Востоком. Основные тезисы книги: 1) древние греки признавали, что философия, наука и цивилизация возникли скорее в Древнем Египте, чем у них; 2) он не согласен с ультрапопулярным положением А.Н. Уайтхеда, что вся современная философия – не больше чем комментарий к философии Платона; 3) думает, что подлинная философия возникла во время между досократиками и Аристотелем, а все, что затем последовало, было «псевдонимом либо омонимом, имеющим с оригинальной эллинистической философией общего только имя» (77, с. 2).

Ученый приводит данные, опираясь на греческих историков и поэтов (Гомер, Геродот, Еврипид, Фукидид и т.п.), согласно которым греки много узнали в науке, медицине, геометрии, архитектуре, даже законодательстве и политической организации общества от древних египтян (77, с. 107 и дал.).

По мнению исследователя, философия как свободное, независимое и критическое исследование практиковалась и развивалась в период между досократиками и Аристотелем, после смерти которого (и Александра Македонского в 323 г. до н. э.) эллинистическая философия вступает в новую фазу: она начинает служить чуждым авторитетам и, в особенности платонизм, постепенно контаминируется христианским учением. Так что именно эта христианская разновидность платонизма оказывает влияние на европейскую философию, а вовсе не платонизм в его чистой форме. Но эта новая форма платонизма, считает Евангелиу, используемая догматической теологией, не является собственно философией, это уже не свободное исследование, практиковавшееся древними эллинами. Поэтому современные европейцы вообще не наследовали никакой

философии, и в течение почти 2 тыс. лет не было философии в собственном смысле слова, а то, что зовется «европейской философией», не более чем омоним эллинистической философии. Ибо как в Средние века, так и в модерне, а также постмодернизме «европейская философия» играла рабскую роль служанки сначала теологии, затем науки, а с появлением марксизма – еще и идеологии (77, с. 157).

Следовательно, по мнению Евангелиу, современные европейцы не являются наследниками эллинистической философии, как думают, например, В. Йегер и В.К. Гутри, и только обманываются, полагая, что занимаются философией, – в действительности они служат чужим авторитетам в различных формах. Необходимо освободиться от этих догматов и идеологий, вернуться к дохристианским и доисламским условиям, чтобы попытаться восстановить эллинистическую философию. А для этого, как делал Аристотель, следует постичь два философских совершенства: интеллектуальную и этическую добродетели. Тогда только, пишет ученый, «подлинными философами станут просвещенными персонами, страстными любителями истины», учителями слова и дела, лучами света для всех, кто желает философского просвещения (77, с. 165).

Эта концепция тем не менее была подвергнута критике рецензенткой книги Е. Калокайрину (92), которая, во-первых, показала, что, несмотря на обширные и глубокие рецепции эллинов из Египта, утверждать, будто начала философии находятся в этом последнем, значит чрезмерно упрощать ситуацию, так как типы рациональности в этих цивилизациях были совершенно различными. Древние египтяне занимались исследованиями и науками с целью применения их к повседневной жизни, тогда как эллины, полагает Калокайрину, практиковали философию и научные изыскания, чтобы удовлетворить чувство удивления, естественно существующее во всех развитых и цивилизованных людях. Удовлетворив повседневные нужды и преодолев практицизм, они достигли уровня теоретических исследований, что является намного более высокой и прогрессивной ступенью развития, чем в Древнем Египте (92, с. 673–674).

Во-вторых, в истории последнего не было политического развития – здесь царила наследственная монархия, т.е., по Гегелю, в восточных цивилизациях только один был свободен. Поэтому эти страны не могли создать модель свободного интеллектуального исследования, которая и является тем, что есть философия. В то же время греческие города-государства, быстро пройдя через серию различных политических форм (аристократию, олигархию, тира-

нию), пришли к наилучшей форме государственного устройства – демократии, при которой и расцвела философия (особенно в IV в. до н. э. при Перикле) (92, с. 647–675).

В связи с этим возникает и следующее возражение Калокайрину: если невозможна свободная философия в царстве религиозных догм, то как же истоки свободного исследования могут восходить к Древнему Египту и другим восточным цивилизациям, которые были гораздо теократичнее эллинской и с самого начала исключали любое мышление и интеллектуальную активность вне границ определенной религии?

Не согласна рецензентка и с утверждением, что философия Аристотеля – единственная подлинная. Пусть даже она будет наилучшей, все равно следует различать между хорошей и плохой философией, с одной стороны, и философией и нефилософией – с другой. Имея в виду это различие, Евангелиу логически не сможет доказать, что все, что последовало за аристотелевской философией, не является ею совсем (92, с. 676).

Кроме того, на возражение автора книги против положения А.Н. Уайтхеда (что вся современная философия – не больше чем комментарий к философии Платона) можно привести обзор традиции философского комментария, приводимый в статье Маттиаса Перкамса (109). Этот ученый, среди прочего, показывает, что философское комментирование текстов великих греческих философов поддерживало традицию последних и часто сопровождалось оригинальными и плодотворными открытиями (см. например, 109, с. 52–53). Так, в своей работе Ангела Лонго (Longo A. Siriano e i principi della scienza. Napoli, 2005. – 450 p.) показывает, что Сириан в своем комментарии стремится разрешить апории 3-й книги *Метафизики* Аристотеля, а решения 4-й книги – рассмотреть критически (102, с. 64–81).

7. Место античной философии в современной концепции истории философии и ее преподавании

О важности античной философии в современных зарубежных учебниках свидетельствует, например, анализ книги по истории философии от античности до Ренессанса А. Готлиба (81) Д.К. Чаррон (73), которая показывает, что первой отведено 64% всего содержания волюма.

Первый том озаглавлен «История философии от греков до Ренессанса». Готлиб замечает, что становящееся полезным «скоро

перестает быть философией» (81, с. IX). На это Чаррон возражает, что этика, логика, политическая философия и экономическая философия являются полезными (73, с. 76). Более полную картину реальности помогают обрести также метафизика и эпистемология, которые в этом аспекте тоже оказываются полезными. Естественная философия досократиков устанавливает темы, к которым обращаются в различной степени Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, стоики и скептики. 79% книги «Сон разума», замечает Чаррон, посвящено произведениям этих философов и их влиянию на рост науки. Христианской философии посвящено 15% материала, а ренессансной философии – остающиеся 6% (там же). Этот профиль существенно отличается от работы Б. Рассела «История западной философии», а именно:

	Готлиб %	Рассел %
Досократики	30	14
Сократ/Платон/Аристотель	34	25
Эпикуреизм/стоики/скептики	15	17
Христианская философия	15	34
Ренессансная философия	6	10

(процент страниц, посвященных различным топикам) (72, с. 77).

Готлиб, очевидно, концентрируется на естественной философии, мало внимания уделяя христианской мысли, тогда как Рассел отдает последней должное, хотя и с жестким критицизмом. Для Готлиба философия является делом греков, к которому римляне добавили несколько идей, и еще меньше – христиане. С его точки зрения, греческое дело было здоровым материалистическим натурализмом, которое коррумпировал спиритуализм Платона и Аристотеля. Об аристотелевском объяснении движения сфер Готлиб говорит: «Для современного ума все это физико-теологическое построение является выдумкой крайнего абсурда» (81, с. 247). Готлиб полагает, что Платон и Аристотель не имели бы столь выдающегося влияния, если бы Августин не поднял их над всеми другими греческими философами. Когда Юстиниан в 529 г. н.э. закрыл философские школы в Афинах, он покончил бы с Платоном и Аристотелем, если бы они вновь не вернулись на Запад через Ислам. С момента закрытия «философия на Западе стала рабыней Христианства примерно на 1000 лет» (81, с. 347), когда она проснулась от

«поцелуя Декарта» (там же). Готлиб прав, считает Чаррон, выдвигая досократиков вперед, так как тезисы этих пренебрегаемых философов, особенно Гераклита, Парменида, Пифагора и Демокрита, были формальны для идей Платона, Аристотеля и др. (72, с. 77).

Вместо того, чтобы просто представлять разрозненные фрагменты, рождающие представление о нездоровых умах, Готлиб создает персонифицированные очерки, помещая их идеи в исторический контекст. Его позитивная репрезентация софистов ценна: эти философы слишком долго денигрировались любителями Сократа и Платона. Пристальное внимание к эпикурейцам, стоикам и скептикам также чрезмерно. Тем не менее христианская философская и спиритуальная жизнь подверглась глубокому воздействию каждой из школ в различное время, хотя именно христиане и были в основном ответственны за уничтожение произведений этих языческих философов (72, с. 78).

Недостатки работы Готлиба, указывает Чаррон, заключаются в третировании философии вообще и христианской философии в особенности. Что касается христианской философии, то средневековые философы заслуживают лучшей оценки за их дистинкцию между верой и разумом. Если бы Ислам ее адаптировал, то философия жила бы там и сейчас. Применительно к прогрессу науки это различие позволило ученым вести исследования, руководствуясь разумом, даже если их темы затрагивали доктрины веры (там же).

Чаррон критикует Готлиба также за неадекватную трактовку результатов работы христианских философов. Неверно, что вся христианская философия была схоластикой и что схоластика была вторичной философией. Христианские философы обогатили мир философии, например, первой и наиболее разработанной теорией естественного права, которая сформировала Ричарда Хукера и Джона Локка; теорией *ius necessitatis*; проблемой универсалий: реализм, умеренный реализм и номинализм; политической теорией до Маккиавели, включая основания легитимной власти, автономии и призыв к интернационализму; теорией любви; теорией суппозиций; теорией интенциональности; трудовой теорией приобретения частной собственности; теорией денег; субъективной теорией ценностей; теорией справедливой цены и справедливой заработной платы; теорией рыночной цены и зарплаты. А также экстенсивным экономическим анализом саламанских экономистов, который привел к защите свободного рынка, – в дополнение к формальной ме-

тафизической системе Суареса, которая прошла по германским университетам, повлияв на Вольфа, Лейбница и Канта.

Но, самое главное, подчеркивает Чаррон, Готтлиб игнорирует христианскую этическую теорию морального индивидуализма, которая предписывает равное обращение со всеми, безразлично к социальному статусу, полу, религии, расе или любому другому случайному признаку. Эта теория превосходит все разработанное в Древнем мире. И она подводит фундамент под моральное развитие современного мира (72, с. 78).

Что касается философии в общем, недостатки те же. Готтлиб либо игнорирует, либо неадекватно трактует обширные сферы философских исследований: эстетику, этику, политико-социоэкономическую теорию, теорию созерцательной жизни и мистицизм, теорию человеческой природы, метафизику, философию Бога, философскую психологию (там же). Возникает впечатление, замечает Чаррон, что сам Готтлиб любит исключительно науку, математику и физику.

Философия использует разум, чтобы объяснить, что есть, что может быть и что должно быть. Наука использует разум как инструмент для испытания теорий, которые должны дать возможность объяснить и предсказать эмпирические данные. Готтлиб хвалит науку за ее манипулятивную мощь. Но ученый как ученый не занимается созданием рациональной картины реальности в ее нормативном и эстетическом, а также фактическом измерении, поэтому неразумно возвышать науку за счет философии (72, с. 79).

Античная теология и современное преподавание философии. Важными для современности являются и педагогические аспекты философской теологии, прежде всего Платона, внимание на которые обратил О. Кайзер (90).

Исследователь пишет на основании анализа диалога *Пир*, что любящий красоту саму по себе становится истинным воспитателем, который ведет любимых им учеников к подлинной добродетели и тем самым становится любимцем Бога и бессмертным («Пир», 212 a608) (90, с. 315). Подлинный Воспитатель при этом не удовлетворяется любовью к одному ученику, а, будучи освобожденным от любви к одной красоте и одному хорошему, равно заботится о всех хороших и красивых учениках, пробуждая в них божественное и тем самым приводя к знанию добродетели. При этом хорошие и добрые ученики, которым он обязан благодаря уподоблению своим подъемом к вечно прекрасному, истинному и благому, являются не

просто материалом для его собственного познавательного прогресса, а становятся его друзьями, которым он своим майевтическим искусством вопросов помог познать самих себя (Тезт., 150 б 6–151 д 6).

Но что же понимается под созерцанием Прекрасного самого по себе, в котором принимает участие земное прекрасное и доброе, и как оно открывает себя людям? Идет ли здесь речь о мистическом опыте или о внезапно и ошеломляющим образом открывающейся мышлению интуиции? Согласно 211 д 8–212 а 7 это созерцание не является обычным актом зрения, так как в этом случае не было бы указания в 212 а 3, «...что оно открывается лишь тому, кто смотрит на него тем образом, которым на него нужно смотреть» в 212 а 3. Это Прекрасное не имеет какого-либо образа, в его случае речь не идет ни о выразимой истине (Логоса), ни о научном познании (эпистеме), ни о какой-нибудь внутримировой величине (211 а 5 – б 5). В своей неизменной идентичности с самим собой Прекрасное является божественным. А божественное нельзя ни схватить, ни увидеть, а можно лишь созерцать глазами Духа (90, с. 315), когда, поднимаясь от одного прекрасного к многим и всему прекрасному, человек в конце восхождения видит, что все прекрасное является только частью божественно Прекрасного.

Бог Платона (если привлечь для Его понимания поздние работы философа) является Богом, Который открывает Себя в разумности мира, которая учит человека делать Бога мерой всех вещей и тем самым своей собственной жизни, так как Бог является мерой всех вещей (Плат. Зак., 716 с 1–6) (см. также 91).

Этот акт перехода из множественности восприятия посредством размышления к единству, который в *Пире* дан как сущность видения Прекрасного в себе, Платон в *Федре* интерпретирует как акт воспоминания вещей (Федр, 249 б 5 – с 4), которые души некогда видели, когда в колеснице объезжали Небо с соответствующими своей сущности богами и наблюдали гиперураническое место вместе со своими возницами, в котором находится бесцветное, безобразное и неощутимое подлинно сущее Бытие (Федр, 247 с 3 – д 1). В этих условиях души могут увидеть и само Прекрасное (ср. 250 б 5 – с 6 и е 2). А увидевший, можно сказать, красоту саму по себе, неизменную, всегда себе равную, достигает цели всех своих прежних усилий – трансформируется и завершает посвящение.

При этом Т. Тодоров (118) указывает на наличие в творческом воодушевлении теологической компоненты, о которой писали еще античные мыслители. По его мнению, сильные эмоции и экс-

татическая мимика души продуцируют некую силу, которая овладевает душой и ее инспирирует. Однако этот акт нельзя приписывать ни таланту, ни школьному прилежанию, так как ему нельзя научиться; эту силу, напротив, следует приписать божественному воодушевлению, без которого, согласно Платону и Демокриту, невозможны великие люди (см.: Платон, *Ион* 533д-536; *Федр* 245. Циц., *Об Ораторе*, II, 46, 194; *О дивинации*, I, 37, 80). Это та самая схваченность, о которой Платон говорит в *Федре* (Федр, 244) как о самом драгоценном даре, когда-либо получаемом человеческим родом от Бога (118, с. 157).

Рассматривая вопрос о возрасте, с которого следует начинать преподавание философии, и его методологии, Х.М. Барраса (68) также обращается к философской теологии Платона.

Любой процесс обучения, пишет ученый, включает в себя некоторые общие элементы: 1) учащегося; 2) обучающего; 3) содержание курса; 4) метод; 5) цель; 6) средства; 7) контекст или сценарий обучения (68, с. 11). Но в каком возрасте начинать преподавание философии? В прозопопее Пещеры ответ философа гласит: не ранее 30 лет (Гос., VII, 536d-538a). Кроме того, Платон, используя метафору трех плаваний (Федон, 99d), думал о различных уровнях погружения в соответствии с условиями и способностями обучающихся, так что преподаватели философии были бы всегда в затруднении с ответом на заданный вопрос (68, с. 12). При этом следует вспомнить, что педагогика Сократа теологична: именно присутствие Бога оказывает, по-видимому, на учеников мудреца такое медузирующее воздействие. Является ли философия формой жизни? Для Сократа, отмечает ученый, она является искусством добродетельной жизни, умением побеждать зло и избегать его, поэтому антропология и этика занимают в содержании его учения преобладающее место. Забота о душе, познание самого себя и раскрытие собственного незнания являются основным занятием философа, как показано в диалогах *Апология Сократа* и *Критон* (68, с. 14).

А. Шпеер (115) пишет также, что метафора «Пещеры» из диалога Платона «Государство» не утратила свое как методологическое, так и эпистемологическое значение до сих пор, а также подчеркивает необходимость опираться в познании на божественную помощь.

Согласно этому исследователю, знания в определенной степени производятся методически; существует путь к знанию, который Аристотель трассирует в следующей последовательности по-

нятий: от αἰσθησις через μνημη и φαντασία, ἐμπειρία и τέχνη к ἐπιστήμη (Мет., I, 1); с этим связана иерархия знания. О таком же пути ранее говорит и Платон, который в диалоге *Государство* приводит прозопопею Пещеры (Гос., 514 а – 517 а), сохранившую свое значение до наших дней; в ней описывается путь к знанию – вначале как насильственное отвлечение от мира теней доксы (115, с. 100). Тот, кто соответствующим образом себя подготовил, может узнать об идее блага, что именно она создала все времена и годы и все упорядочивает в невидимом пространстве, являясь определенным образом причиной всего, что они там видят (516 б).

Все же, замечает Шпеер, остается проблематичным, доступна ли эта возможность для людей. Ибо даже тот, Вождь, ведущий из Пещеры (516 е б), в качестве которого выступает Сократ (116, с. 224), упорно отрицает, что обладает этим типом мудрости (σοφία), т.е. знанием самих принципов («τα πρωτα και τα αττα»), в которые Аристотель помещает вершину своего становления знания (Мет., I, 1 = А 981 б 27 – 982 а 3), – или же, следуя Платону, Идеи Блага (ιδέα του αγαθου), всеохватывающего когнитивного и онтологического принципа: «η του παντος αρχη» (Гос., 511 б 7) (115, с. 101). Это знание, которое разыскивается не ради чего-либо полезного, но единственно ради себя самого и поэтому может быть названо свободным, благородным и даже божественным (Мет., I, 2 = А 982 а 4 – 983 а 11), – нечто недостижимое для человека и именно в качестве знания, которым, по словам Аристотеля, «исключительно или большей частью обладает Бог» (Мет., I, 2 = А 983 а 9 – 10). Тем не менее это божественное в нас является нашей подлинной самостью, ибо оно суть наша благороднейшая и наилучшая часть (Этика Ник., X, 7 = 1177 а 12 – б 31; в таком же смысле аргументирует и *Протретики* В 109, изд. Duering I). Аристотель одевает эту апорию человеческой экзистенции в начале 2-й книги своей *Метафизики* в эпистемологический парадокс: человеческий интеллект похож на летучую мышь или сову, так как он, подобно этим жителям ночи, не видит того, что в себе наиболее известно (Мет., I I, 1 = а 993 б 9 – 11) (115, с. 102).

Но ум поднимается к небу, чтобы увидеть находящееся за горизонтом, – и не посредством собственных сил, а благодаря богам, которые оперенную колесницу души гонят вокруг по кругу, однако возница, запутанный лошадьми, может увидеть находящееся по ту сторону границы Неба лишь с трудом – и тут же упряжка, сорван-

ная лошадыми, летит вниз, это Икарово падение ума (Федр, 246 е – 247 с) (115, с. 109).

8. Античная теология и феминизм

Влияние теологии и физики Платона на современный феминизм прослеживает в своей работе Е. Бианки (70). Бианки реинтерпретирует понятие вместилища (хоры) в диалоге Платона *Тимей*, указывая, что это может помочь пониманию женской топологии в западной философии. В качестве источника космического движения и безостановочной лабильной и поливокальной фигуративности вместилище-хора предлагает плодотворную зону дестабилизации, предоставляющую возможность имманентной критики античной метафизики. Опираясь на концепции Дерриды, Л. Иригарей, Л. Кристивой и других исследователей, Бианки не только указывает теологические коннотации понятия вместилища-хоры, но и показывает актуальность и плодотворность последнего для современной теоретической мысли (70, с. 124).

Понятие вместилища-хоры в *Тимее* Платона, считает Е. Бианки, появившись на середине диалога, является лабильным и нестабильным понятием с несомненным феминистским материнским звучанием. Занимая пространство между Бытием и генезисом, оно не имеет предикатов и познаваемо только посредством снообразного восприятия или «бастардного мышления» (52b). Благодаря своему положению это вместилище является субстратом и местом, в котором вечное царство Бытия оставляет свою отметку на пути к творению чувственно воспринимаемого мира (там же).

Генеалогическое значение истории творения в *Тимее* и ее сексуальная топография, полагает Бианки, не должны недооцениваться. Несмотря на то что мифическая космогония *Государства* Платона более известна и ценима, Аристотель постоянно возвращается к *Тимею*, когда конструирует свою собственную космологию. Эта история творения, ее центральный мифофилософский семейный романс благодаря этому вибрировал через тысячелетия. Его структура, философемы, мифемы находились в широко известных аристотелевских космологии, физике и биологии (70, с. 126).

Космология Тимея. Задача Тимея в диалоге Платона – показать, как случилось, что вечное бытие смогло инициировать возникновение того мира, который мы видим вокруг себя, т.е. мир опыта и царство становления? Ибо это последнее – не вечно, под-

вержено изменению, возникновению в бытии, и поэтому – такова аргументация – должна быть причина такого первоначального прихождения к бытию. В любом случае, Платон сталкивается здесь с эпистемологической трудностью, потому что любая информация о начале (по меньшей мере, в его время) может быть известна только посредством мнения и верования, а не разума и истины, отсюда следует, что и наилучшая космогония может быть только «подобной мифу» (29 д). Началом космоса, по Платону, является его творец и отец (28 с), Бог блага, создавший порядок из хаоса, нашедший «все видимое» в состоянии «беспорядка и неупорядоченного движения» и поместивший высшую и наилучшую способность разума в душу, душу – в тело, создав, таким образом, космос, описываемый как «живое существо с душой и интеллектом» (30 а–б). Демиург затем создает богов, земных существ и два пола, лучшим из которых, как он утверждает, является мужчина. Как позже и в аристотелевской космогонии, здесь существует иерархия мужчин, женщин и животных, но для Платона каждый из этих видов состоит из все более разреженной смеси самости (идентичного) с различием – множественным, непредсказуемым бунтующим элементом, превратности которого воплощенная душа должна контролировать, чтобы обеспечить вечное блаженство (70, с. 126).

Затем Платон разделяет причины на разумную и благую, а движение материи – на причинное и случайное, причем первая (причина) должна подчиняться второй через убеждение. Здесь в нарративе *Тимей* возникает призыв к возвращению в начало космогонии, к новому или другому первоначальному принципу, архэ, чтобы разобраться в этих превратностях необходимости, называемой Платоном «блуждающей» причиной (там же). Первый намек на то, что это другой принцип, иное начало, эта необходимость или блуждающая причина должна пониматься как женский знак, дается тем фактом, что это то самое блуждающее, которое атрибутируется утробе в самом конце диалога. Джон Саллис специально тематизировал плодородные рамификации начал в *Тимее*, заметив, что в этом тексте ничто так не вопрошается, как вопрос о начале (1999, 5). Однако Бианки замечает, что собственное исследование этим ученым *Тимей* упустило из виду, что в данном произведении вопрос о начале переплетен с темами женственного и сексуальным дифференцированием (70, с. 127).

Возвращение *Тимей* генерирует в дополнение к двум первоначальным «формам» (эйдосам) – интеллигибельное и неизменное

царство форм и его копии, видимого мира становления – еще и третью форму, которую он называет восприемницей (гиподохе), выполняющую роль «няньки-кормилицы становления» (49 а). Поэтому возвращение Тимея к началу открывает трехчастную структуру родства, семейный романс, который заменяет прежнюю автогенетическую картину творца-отца, принуждающего неизменный, вечный мир внезапно развить чувственный мир становления и изменения. Эту «восприемницу» сложно описать, так как она «невидима, бесформенна, обнимает все, обладает удивительнейшим образом разумностью и очень трудна для понимания» (51а–б). Признание ее существования в процессе формирования космоса имеет особые онтологические консеквенции. Эта «восприемница» «всегда должна именоваться одним и тем же образом, так как она вообще не существует отдельно от своих собственных качеств-сил (50 б). Поскольку она всегда изменяется, и часть того, что она дает становлению, является движением и изменением, любое специальное изменение остается, строго говоря, незавершенным, нереализуемым, негипостазируемым. На этом пути полипотентная восприемница никогда не принимает никакой перманентной формы или образа, а является – и это только одно из многих имен, которые Платон находит для нее, несмотря на свое же запрещение различных наименований, – аморфной массой или пластическим материалом для восприятия входящих образований, которые входят в нее и выходят из нее (50 с) (70, с. 127).

9. Парадигма Сократа-гражданина и божественное – современная дискуссия

Д. Коурей (75), опираясь, прежде всего, на такие диалоги, как *Апология Сократа*, *Критий*, *Горгий*, показывает, что деятельность Сократа-гражданина существенным образом мотивировалась супранатуральными («божественными») факторами (75, с. 202–203; 210–228), которыми были как «демоний» философа, так и Дельфийский оракул, объявивший через друга Сократа этого последнего мудрейшим среди людей. Херефон спросил у Оракула: «Есть ли кто мудрее Сократа?» Лаконичный и загадочный ответ звучал так: «Никто не мудрее» (Апол., 20 е – 23 б). В том, что у Сократа была религия, убеждают работы таких авторов, как Дж. Векман (69), Марк МакПеррен (104), Н. Смит (114). Коурей подчеркивает, что, употребляя термин «демоний», Сократ не использует его в смысле

необходимых конвенциональных или общественно признанных практик, а понимает под ним веру в разумную божественную силу или силы, которые стоят над человеческими существами и воля которых, когда явственна, заключает в себе серьезный нормативный вес (75, с. 203, прим. 7).

В то же время Пайпер (111) на основе анализа образа Сократа в диалоге Платона *Федон* даже видит в греческом мудреце экзистенциальный аналог Авраама, как этот последний описан в *Страхе и трепете* Кьеркегора, тем самым раскрывая Сократа *Федона* как «Рыцаря веры» (111, с. 264).

Основные черты Сократа-гражданина характеризуются Ханной Аренд (66), Джорджем Катемом и Данной Вилла (121) по меньшей мере четырьмя существенными чертами: его беседам с согражданами, неучастию в демократических властных институтах (Апол., 31 с–е, 36 b–c; ср. Горгий, 474 a–b; – важными исключениями являются его участие в военных кампаниях, Совете 500 и участие в собственном суде), его несогласию или неподчинению политическим властям (406 и 404 гг. до н.э.) и его использованию рациональных сил разума (75, с. 205).

Участие Сократа в военных действиях описывается в Аполлогии (28 e), Пире (220 d – 221 b) и Лахесе (189 b). Он реально участвовал в трех различных сражениях до и во время Пелопонесской войны: в битве при Потидее (432–429 гг.), Амфиполисе и Делионе (424 г.) (об участии Сократа в этих сражениях см.: Аполлог., 28 e; Пир 220 d – 221 b; Лахес 189 b; – а также Фукидит, 1. 56–65; 2. 58, 70; 5. 6–10; 4. 90–101).

Сократовские ссылки на божественные увещания находятся во всем платоновском корпусе произведений и не ограничиваются только *Аполлогией*: см, например, сократовский профетический сон в *Критии* (44 a–c), которому он доверяет; или многочисленные божественные аллюзии в *Федре* (238 с, 242 с, 244 b, 278 d и т.д.) и *Евтидеме* (272 e, 291 a, 302 c); или многочисленные упоминания Сократом божественного голоса (даймония: *Евтифрон* 3 b–c; *Гиппий Большой* 286 с, 293 d–e, 304 с; *Государство* 496 с; *Алкивиад I* 103 a–b). Сделанные в чрезвычайно разных жизненных обстоятельствах и с многочисленными и неодинаковыми типами людей, эти высказывания мудреца отличаются равной серьезностью и подчеркнутым благочестием.

Последнее и символично многозначительное слово Аполлогии – τῷ θεῷ. После того, как вердикт произнесен, Сократ продолжает

говорить о предсказаниях Оракула (38 с, – теперь это его собственное предсказание судьбы его обвинителей) и о его «божественном знаке» (40 а–с). Он настаивал (38 d–e), что его собственная защитная речь была свободна от греха говорить то, что его слушатели хотели услышать (75, с. 216).

«Знайте же, что Бог повелел это – указание на Сократовскую практику вопрошания, исследования и опровержения каждого, кого он встречает. И я полагаю, что до сих пор не было большего блага в этом городе, чем эта моя служба Богу. Ибо я не делаю ничего другого, как только хожу и убеждаю вас, как молодых, так и старших...» (30 а–b). «То, что я являюсь кем-то таким, кого Бог дал Городу, вы можете постигнуть из этого: не кажется человеческим, с одной стороны, что я пренебрегаю моими собственными делами... и, с другой стороны, что я всегда занимаюсь вашими, приходя к каждому из вас частным образом, как сделал бы отец или старший брат, убеждаю заботиться о добродетели» (31а–b) (75, с. 217).

Корей полемизирует с «адвокатами сократовской гражданственности», которые, опуская упоминания о Боге, видят в беседах Сократа только светское содержание (66, с. 431–432), указывая, что это типично для представителей этой концепции (см. также 121, с. XII, 58). В то же время сам Сократ репрезентирует их в религиозных терминах. Философ думает, что Дельфийский оракул побуждает его к философской беседе – и не только с друзьями, а с каждым, кого он только встречал: молодым и старым, чужеземцами и согражданами, одинаково, с богатым и бедным. Вел ли Сократ эти беседы до речения оракула? Высказывания философа в *Апологии* (21 b, 23 a) намекают, что оракул все же был началом, которое драматически изменило как характер сократовской мудрости, так и стиль его вопрошания (75, с. 217).

Его неповиновение властям также отнюдь не всегда имело «чисто светские» причины (*Аполог.*, 29 d). Так как Сократ думал, что это Аполлон предписывает ему философствовать, испытывая себя и других, он не мог оставить свое занятие по первому мановению своего города. Город обладает властью: он может его осудить, призвать в армию, заключить в тюрьму и казнить. Но власть есть и у Бога, и когда эти две инстанции стали конфликтовать, когда законы города вступили в противоречие с инструкциями Аполлона (как их понимал Сократ) – именно Бог, а не город оказывается сильнее (*Аполог.*, 28 d – 29 a).

То, что Сократ обладал некоторой необычной силой инсайта, которую называл «даймонием» («божественной вещью»), подтверждается многочисленными работами Платона и Ксенофона (см. 88). У Платона Сократ постоянно описывает этот даймоний как разновидность голоса (Апол., 31 d 3; Федр, 242 с 1–2), который просто звучит в нем, когда он готовится совершить нечто «неправильное» (Апол., 40 а 7). Захватывая его врасплох, когда Сократ готовится что-либо сделать или сказать, этот даймоний оказывается для философа знаком (Апол., 40 b 1, 40 с 3; Евтидем 272 е 3–4; Федр 242 b 9), который он принимает за божественное предупреждение или пророчество (мантике: Апол., 40 а 4). Подобно даймону, привычному и традиционному проявлению божественного воздействия («даймон» обычно понимается как «скрытое присутствие божественной активности», которое влечет человека к определенному действию. При этом ни Платон, ни Ксенофон не называют сократовского даймония «даймоном» – это, очевидно, связанные феномены, но все же различные), даймоний Сократа пребывает с ним с юности (Апол., 31 d 2). Однако в отличие от даймона, он вмешивается очень часто и даже в самых мелких делах, действуя, чтобы отвлечь Сократа от того, что последний намеревался сказать или сделать, но никогда не принуждает его что-либо сделать (Апол., 31 d, Федр 242 с) (75, с. 219).

Таким образом, в одном отношении даймоний Сократа не слишком далеко отдален от конвенциональной греческой религии, и он недвусмысленно называет его в *Апологии* как нечто божественное (Ап. 31 с 8) и даже предполагает – хотя и не делает это прямо, – что это может быть голос Аполлона (40 б 1) (с. 219–220). Но в другом отношении этот даймоний репрезентирует все необычное в религиозном веровании Сократа. Так, он не открывался «никому до меня или же очень немногим», – говорит Сократ в *Государстве* (Гос., 496 с); и официальное обвинение, как кажется, подчеркивает этот же факт: «Сократ...верит... в других божеств, которые новы». Ксенофон характеризует даймоний во многом так же, но в двух отношениях имеются существенные различия: он, во-первых, гораздо больше, чем Платон, склонен представлять даймония как нечто конвенционально-религиозное. Во-вторых, согласно Ксенофону, даймоний давал не только негативные предупреждения, но и позитивные советы: говорил Сократу, что ему следует сделать (например, Апол. Сократ., 13; Меморабилия, 4, 8, 1). Более того, он, по-видимому, делает это не только для Сократа, но и для других. Согласно

Мемораб., 1, 1, 4 «многие из друзей (Сократа) получали от него советы делать это или не делать то в соответствии с предупреждениями Бога; и те, кто следовал такому совету, процветали, а отвергавшие потом сожалели». Другими словами, не может быть сомнения, что Сократ действительно ссылался на некий божественный голос или знак, называя его на мистериальном языке «даймонием» (75, с. 220).

Власть Города над жизнью и смертью не может испугать Сократа настолько, чтобы он отказался повиноваться Богу. Философ почитает свой город и служит ему, когда может, но он не может послушаться Бога. Город и Бог нечасто конфликтуют, однако когда они начинают конфликтовать, возникает напряжение, ожидаемое именно от того, чьи религиозные убеждения формируют и обуславливают его гражданское поведение (75, с. 218–219). Эти линии воздействия Дельфийского оракула на гражданское поведение Сократа Корей считает косвенными, так как оракул, со своей стороны, сказал лишь: «Никто не мудрее», а Сократ уже добавил к этим словам свою разработанную концепцию. Однако другие аспекты религиозного опыта философа были отнюдь не столь косвенными, и одним из них был его даймоний (75, с. 219).

Таким образом, показано, что идеал гражданина и человека-мудреца в античности существенно имплицировал осознаваемую идею божества, активно воздействовавшую на образ жизни как отдельного человека, так и через этого последнего – всех граждан. Этот вывод, соответственно, имеет существенное значение и для современности, когда конфессионально ангажированным лицам приходится решать аналогичные проблемы сущего и должного.

10. Античная философская теология и М. Хайдеггер

Античные философско-теологические истоки вопроса о бытии. В своей статье Ф.П. Каневи (71, с. 65–72) выясняет, что корни одной из важнейших проблем, тематизированных современной философией, вопроса о бытии, лежат в античной философии, фактически в философской теологии. Ведь достаточно вспомнить, например, что для Парменида бытие – это Бог.

Один из самых знаменитых философских вопросов XX в. был поставлен Хайдеггером в его работе «Что такое метафизика?». Следуя Лейбницу, который в одном из своих последних произведений, озаглавленном «Principes de la nature et de la grace fondee en

raison», поднял вопрос о том, «почему есть нечто, а не ничто», Хайдеггер в *Бытии и времени* задался вопросом: «Почему вообще есть какое-то бытие, почему, скорее, не ничто?», который стал темой анализа многих современных философов (71, с. 65). Каневи показывает, что этот вопрос возник из «духа античности». Уже изучение «бытия» в мысли Парменида было связано с «ничто»; так же обстояло дело и в движении софистов. Поэтому то, что Платон рассматривает отношение «бытия» и «ничто» именно в диалогах *Парменид* и *Софист*, считает учена, является его способом признать свое наследие.

Платоновский философский анализ этой проблемы начинается с диалога *Протагор*, в котором ясно показаны два возможных подхода к нашему миру изменения. Речь в этом диалоге идет о добродетели, которой, как считает Протагор, можно научиться; Сократ, правда, в этом сомневается, но надеется, что Протагор его убедит в обратном. В мифе, рассказанном в диалоге, повествуется о рождении вещей (320 d–e) в два этапа. Первый из них включает в себя эмпедокловскую смесь элементов (*krasis*), второй – придание вещам различных сил (*dynameis*), причем части этих вещей, т.е. их элементы, понимаются как различные свойства, что является линией мысли, отмечает Каневи, имеющей свои корни как в поэме Парменида, так и в философском аттитюде софистов (71, с. 65–66).

Этот философ отнес царство изменчивых вещей к дороге видимости, противостоящей пути истины, что предполагает доктрину о континуальном единстве бытия. Софисты, в свою очередь, приняв дистинкцию Парменида, отвергли путь истины как безосновательный, построив свою доктрину на дороге видимости. Пока Горгий наносил смертельные, как ему казалось, удары парменидовскому пути истины, Протагор сформулировал свое знаменитое положение дороги видимости: «Человек есть мера всех вещей: тех, которые существуют, что они существуют, и тех, которые не существуют, что они не существуют» (Fr. I; здесь и далее перевод дается по тексту Каневи. – Г.Х.). Тем самым в терминах этого *dictum* изменчивые вещи были идентифицированы как композиты различных чувственных качеств. В *Протагоре*, пишет исследовательница, Платон явно следует за софистами, соглашаясь с ними, что исследование «бытия» должно начинаться с мира изменений, видимости.

Обсуждая в этом диалоге проблему единства добродетелей, Платон вводит различие между «быть» (*to einai*) и «становиться» (*to genesthai*, буквально – «рождаться»: 340 b), которые он разъяс-

няет в противоположных терминах тождественности и отличия (329 с). Эти два принципа оказываются столпами платоновского понимания «бытия» и «ничто», а также тем инструментом, с помощью которого он сможет преодолеть монизм Парменида, не впадая в софистический релятивизм. На основании этих принципов Платон также вводит дистинкцию между существенными и акцидентальными предикатами, находя путь к своей теории идей (71, с. 66–67).

В *Софисте* идентичность и тождественность понимаются как два высших рода (*megista gene*), в этом же диалоге Платон решает проблему «бытия» и «ничто». Вместе с движением и покоем существование считается одним из *megista gene*, а «ничто» как противоположность «бытию» исключается из дискурса последнего (258 d). Таким образом, для вопроса о бытии *qua* бытии «ничто» *per se* не представляет интереса. Онтология в своем стремлении объяснить бытие возникающих вещей и их познание принимает «ничто» только как отличие и негацию, так как наше исследование определяется исключительно тем, что есть, т.е. бытием. Платон в *Филебе* (54 a–d) утверждает, что «все становление имеет место в аспекте бытия», очерчивая тем самым цель философского исследования в природе реальности так, чтобы эмфазировать ключевую роль неизменных форм (*eide*). Не может быть никакого бытия становления вне этих форм как единственного источника определенности в чувственно воспринимаемом мире. Признав легитимными философские перспективы Парменида и Гераклита и приведя свое исследование в соответствие с векторами критицизма софистов, Платон основал свою систему на теории форм (идей), которая объясняет, почему этот наш беспокойный мир является не простым потоком, а царством чувственных вещей (*ta aistheta onto*). Отсюда и познание (*episteme*) оказывается укорененным в формах и только в них. В *Филебе* (54 a–d) Сократ, доказывая, что наслаждение не благо, показывает, что первое является становлением и как таковое только приходит к бытию и не может приниматься как нечто определенное *per se*, вне того, ради чего оно становится (рождается) (71, с. 67).

В *Софисте*, дав определение философа и природу теоретической активности, Платон стремится определить софиста (265 a) посредством классификации производящих искусств (*poietikos*), под которые попадает и имитация или производство образов, характеризующая софиста. Платон обозначает производящее искусство как «любую силу, которая может привести к существованию то, чего не существовало ранее» (265 b); при этом Иноземец назы-

вает того, кто это делает, «производителем», а то, что обретает существование, – «произведенным» (219 b). Тот факт, продолжает Каневи, что производящая деятельность далее разделяется на два рода, «один – божественный, другой – человеческий» (265 b), делает это определение *poiesis* особенно знаменательным, так как далее трактуются две возможные космологические точки зрения на этот процесс. Согласно одной, разделяемой большинством людей, природа порождает естественные вещи в результате спонтанно появляющихся причин, которые их и производят без какого-либо разумного начала. Противоположная позиция представляется Платоном, который считает процесс генезиса божественной формой производящего искусства: «Не должны ли мы атри-бутировать приход в бытие этих вещей из небытия божественному мастерству и ничему больше? Мы говорим, что они происходят от причины, которая, работая разумно и искусно, является божественной и происходит от Божества» (265 c).

Каневи отмечает две особенности в позиции древнегреческого философа: 1) процесс становления является активностью продуцирующего вида, т.е. относится к космогонии (а не космологии); где заканчивается теория, там начинается пойнэсис. Таким образом, становление оказывается объектом теории только как искусное продуцирование, управляемое теми же принципами, что и человеческое искусство, а это значит, констатирует исследовательница, что космология является философией искусства; 2) поскольку, далее, формы являются основанием бытия всего, что становится, искусство как продуктивная активность связано с *teoria*, потому что именно благодаря обретению знания о формах искусство может сообщать определенность, т.е. бытие, своим произведениям (71, с. 68–69).

Утверждение о «вхождении в бытие вещей из небытия» стало объектом многочисленных спекуляций. Одни понимали его как творение *ex nihilo* в соответствии с учением иудаизма. Эта точка зрения, отмечает Каневи, активированная неоплатоническим прочтением *Тимея*, интерпретирует божественного Творца как самостоятельного основателя форм, отвергая любой другой источник становления, в том числе материальную причину. Другие, отклоняя это понимание, полагают, как Ф. Корнфорд (Francis M. Cornford), что это положение не предполагает творение из ничего без какой-либо предсуществующей материи, включая рецептакль космогонического мифа в *Тимее*. Тем не менее Каневи считает мнение Корнфорда ошибочным, так как сам Платон не ссылается ни на какой

предшествующий материал генезиса, когда говорит о божественном искусстве в *Софисте*, да и не может сделать, философски говоря, подобную ссылку, ибо философский анализ обнаруживает здесь только бытие, определение которого и становится производением. Последнее является процессом прихода к бытию того, чего не было до деятельности искусства. Но все это не следует смешивать с теологией, окружающей концепт трансцендентного Бога, Который творит мир *ex nihilo*. Вместо этого доктрина творения у Платона полностью управляется принципами творческого продуцирования. Эмфазис делается на зависимости креативного действия от форм, необходимых для определения производимых вещей. Для греческого философа в *Софисте* важно подчеркнуть, что креативность требует деятельности ума (*nous*), которая чрезвычайно похожа на ту, которую ввел, но не смог объяснить в своей философии Анаксагор (*Федон*, 97 с – 99 d).

Здесь необходимо отличать подлинные формы от обычных клише, так как только первые способны производить вещи в соответствии с знанием о них. Это различие касается как человеческого, так и божественного искусства. В *Софисте* (266 a–d) искусство разделяется не только на человеческое и божественное, но и по продуцированию оригиналов и образов (*eidola*); и человеческое, и божественное искусство может производить как то, так и другое. В случае последнего такие естественные вещи, как живые существа и различные элементы, именуется оригиналами, тогда как к образам относятся сны, тени и рефлексии. В человеческом же искусстве реальный дом, например, – это оригинал, а его изображение – образ. Однако образы также зависят от форм, но только через посредство оригиналов. Таким образом, оригиналы и образы зависят от форм в отношении своего бытия с тем отличием, что образы зависят еще и от оригиналов (71, с. 70).

А это, в свою очередь, значит, полагает исследовательница, что продуцирующая деятельность всех видов и уровней основывается на прямом или косвенном знании форм, – теория оказывается необходимой для искусства. Согласно *Софисту* (266 e), в продуцировании образов также имеется два вида: производящий подобие (*eikastikon*) и производящий фантазмы (*phantastikon*), так как фальшивость должна быть показана как вещь, которая реально фальшива и имеет такую природу, что находится среди существующих вещей. В этом контексте и оценивается активность софиста, которая относится к генерированию фантазмов, потому что основыва-

ется на ложном веровании (260 с, 268 с). Она не искусство, так как не имеет знания и поэтому не может дать основание никакому уровню определения бытия. Одно знание и, соответственно, философия могут быть действующим началом подлинного продуцирования, как божественного, так и человеческого, – оба зависят от *episteme*, которая выполняет эту функцию. При этом, отмечает Каневи, сделанные человеком объекты, произведенные в результате прямого схватывания форм, являются оригинальными. Таким образом, здесь содержится теория искусства, атрибутирующая человеку объекты, онтологический статус которых эквивалентен естественным, при условии, что они сделаны в соответствии со знанием форм (260 с, 268 с).

Исследовательница считает, что в *Софисте* Платон успешно решает проблему явлений, т.е. чувственно данных объектов, показывая их зависимость от форм в контексте искусства и деятельность сейчас. Это не видимости, рождающиеся от обмана, а продукты разумной деятельности искусства. Посвятив большую часть своих усилий решению проблем бытия и познания, Платон был в состоянии показать софиста обманщиком. Софист не только повинен в ложных верованиях, он также, поскольку не обладает необходимыми знаниями, виновен в продуцировании фантазмов, которые контаминируют космический порядок (71, с. 71).

Это – триумф искусства философии, которая в своей борьбе против обманщиков должна прояснять принципы своей собственной активности. Тем самым искусство раскрывается в деятельности как *logos*. Именно он ответственен за все урегулированные процессы, в терминах которых только и реализуется становление всех видов вещей. Это столько же оправдание философии Гераклита, сколько и совершенно новая концепция становления – становления как существенно философского поийэсиса (*poiesis*).

Через десятилетия после того, как Платон в *Протагоре* выразил свое предпочтение онтологии перед противоположащей элементной космологии в стиле досократиков, он обращается к поэзии, презентуя космогонический миф в *Тимее*. И не случайное совпадение, что поэтический стиль, которым Тимей из Локр объясняет в этом диалоге становление вещей, объявляется имеющим божественное начало уже в *Протагоре* (322 а). *Тимей* – это миф о результатах работы божественного искусства в стиле древнего космического мифа, рассказывающего, как возникают все вещи. Однако, пишет Каневи, здесь есть нечто очень необычное – и это не только

то, что известен его автор, чего нет в других космических мифах. Его уникальность в том, что это миф о космогонии как искусстве; это производящая активность искусства, раскрывающего принципы своей собственной деятельности.

Как искусство у Платона, так и космогоническое искусство руководствуются принципами искусства, которые предполагают формы и знания о них у творца, поэта. Они оба производят вещи, будь они естественными объектами или словами, в подобии формам, ибо это условие их бытия вообще. Таким образом, оба творца, как Демиург космического порядка, так и Платон из Афин, должны обратиться к искусству философии, когда они реализуют свою производящую активность, которая генетически одна и та же в обоих случаях (71, с. 71–72).

Таким образом, возникает новая концепция космологии как космогонии, соединяющей *teoria* и *poiesis* как два столпа космического порядка. В терминах нового понимания становления вещей они являются продуктами разумной производящей деятельности искусства. Это и есть, считает Каневи, тот ответ, который Платон мог дать вперед через 25 веков на знаменитый вопрос Хайдеггера, воспроизведенный в начале статьи: нечто скорее есть, чем ничто, в силу существования разумного искусства. И немецкий мыслитель, полагает исследовательница, был бы удовлетворен им, так как он сам обращался к поэзии для ответа на вызов своего собственного вопроса. В конце своей работы «Что такое метафизика?» он обращается к Гельдерлину за разрешением вопроса отношений философа и поэта, которые «пребывают поблизости друг от друга на удаленнейших друг от друга горах» (цит. по: 71, с. 72). И его утверждение, что как мыслитель, так и поэт «ищут Слова, через которое может быть выражена истина бытия» с тем единственным различием, что если «мыслитель выражает бытие, то поэт именуется святое», является, по мнению турецкой ученой, «достаточным доказательством его принадлежности к линии, восходящей к древнегреческой мысли, в которой диалоги Платона – это дом сокровищ» (там же).

Следует также отметить, что в другой своей работе, «Введение в метафизику» (57), Хайдеггер указывает на конкретное различие между философом и поэтом, замечая, что «оба друга – Гегель и Гельдерлинг – находятся, каждый по-своему, под сильным и плодотворным влиянием Гераклита, но с той разницей, что Гегель смотрит назад и завершает, Гельдерлинг же глядит вперед и открывает» (57, с. 204–205) (Г.Х.).

Античная теология и вопрос о Боге у М. Хайдеггера: воздействие от противного. Б. Клун (96, с. 529–547) показывает, как Хайдеггер, точно отграничив античное понимание бытия, формирует свою теологию, *отталкиваясь* от него; видя прежде всего в концепции бытия Перводвигателя Аристотеля, являющейся, как полагает философ, также его «иудейской» разновидностью, коррелирует своей концепции теологии, понятия Бога и богов которой тщательно разрабатываются в принципиальном различии с античной концепцией бытия. Таким образом, теология Хайдеггера, по-видимому, является примером последовательного отрицательного влияния последнего на первую.

Клун отмечает, что в противоположность редким и, большей частью, находящимся в контексте критики метафизики высказываниям Хайдеггера о проблеме Бога его посмертно опубликованные *Beiträge zur Philosophie* (82) предлагают более глубокий взгляд на трактовку этого вопроса в его постметафизическом мышлении о бытии. По мнению исследователя, это произведение, снабженное заголовком *Vom Ereignis* (GA 65, 3), должно считаться вместе с «Бытием и временем» главным произведением М. Хайдеггера. Причина этого, прежде всего, – своеобразие его историко-бытийствующей мысли, заставляющее Хайдеггера оставаться вдалеке от любого фальшивого притязания на «произведение» до сих пор существующего стиля (GA 65, 3).

Событийное мышление не допускает никакого теоретического или объективирующего отношения, которое рассматривает и трактует свой «предмет» снаружи, – требуя, напротив, самому подняться в полноту события происходящего и тем самым допуская совершение мышления, которое является радикально историческим и исключаяющим притязание на теоретическое объективирование (или даже метафизическую абсолютность). Ввиду этих методологических трудностей любая попытка представить хайдеггеровский путь мышления в «докладах» и критически его оценить оказывается противоречивой. Тем не менее данная статья Клуна сама ставит перед собой задачу осветить мотивы темы последнего Бога, в которой кульминируют «Доклады», чтобы облегчить критический диалог с поздним мышлением Хайдеггера (96, с. 529).

Бог метафизики. В качестве введения в хайдеггеровскую критику метафизического Бога ученый рассматривает следующий текст из «Докладов»: «В метафизическом созерцании Бог должен представляться как Наибытийствующий, как первое Основание и

Причина сущего, как Безусловное, Бесконечное, Абсолютное. Однако все эти определения соответствуют не Божественности Бога, а сущности сущего как такового, насколько это последнее в качестве постоянно-присутствующего, предметного, просто думается в себе и в представляющем прояснении яснейшее предидируется Богу как предмет» (und im vorstellenden Erklären das Klarste dem Gott als Gegenstand zugesprochen wird, – GA 65, 438).

Бог метафизики связан со специфическим пониманием бытия, которое выводится из сущего и идентифицируется с его бытийствованием. Это понимание бытия, которое не подвергается сомнению, а принимается как само собой разумеющееся, Хайдеггер пытается проблематизировать вопросом о смысле бытия (т.е. вопросом о «ставшем» бытия и связанном с ним понимании). Клунау дает по Хайдеггеру схематичный анализ сущего как «постоянно-присутствующего», а также отношения бытия и времени, временного и пространственного, предполагая, что можно говорить о редукции первого ко второму (96, с. 530). Бытие в метафизике идентифицируется с действительным бытием, с актуальностью или настоящим. А возможность, которая в греческой метафизике обрела свое полное онтологическое достоинство только с Аристотелем, напротив, обозначает недостаток действительности и ориентирована на воплощение как на свой внутренний телос. Таким образом, идеальное бытие является совершенным осуществлением, в котором каждая возможность как «еще-не» переходит в действительность и в этом выполнении снимается (*aufgehoben* wird).

Метафизический Бог предполагает понимание бытия метафизики. Более того, метафизический Бог становится идеалом, высшим потенцированием ее концепции бытия. Так как метафизика мыслит бытие сущего как постоянное настоящее и не знает никакого онтологического различия, Бог возвышается до высшего Сущего. В этом, по Хайдеггеру, и состоит онтологическая версия метафизики. Бог как *summum ens* воплощает абсолютное существование, свободное от какого бы то ни было отношения ко времени. Вечность Бога – это безвременность, подобающая лишь Ему, тогда как каждое другое сущее должно бороться с уничтожающей силой времени. Бог, напротив, не знает никакого ничто и стоит к нему в диаметральной противоположности. Будучи не зависимым от времени, Он не знает также никакой собственной истории, хотя и вмешивается в мировую историю и – как в христианстве – учреждает историю искупления. Безвременной сущности метафизичес-

кого Бога чуждо любое изменение, а из этого следует, что у Него нет ни одной пассивной возможности, которая бы еще не достигла своего телоса в действительности. Бог является совершенным воплощением и тем самым полнотой бытия в актуальности (современности). И как таковой Он называется в схоластике *actus purus*. Отсутствие пассивной возможности одновременно значит наличие всей полноты «активной возможности», или потенции. Эта активная потенция, имплицитная высшую мощь, является Божественным всемогуществом, omnipotentией. Хайдеггер, замечает Клуун, увидел бы в этом высшую форму воли к власти. С этой же всемогущей волей связана и свобода Бога, так как Бог свободен в смысле силы и мощи (96, с. 532).

Вопрос о Боге в «Статьях» Хайдеггера. Этот Бог является первой причиной и последним основанием всего сущего. Как высшее Сущее Он причинно обуславливает каждое другое сущее, тогда как Сам Он существует как беспричинный или *causa sui*. Отношение сущего к Богу – каузальное, и творение является специфической формой каузальности. Поэтому *ens creatum*, как теперь понимается каждое сущее, имеет своего Творца. На основе онтологического принципа причинности существование Творца может быть строго доказано. Но при этом проблематизируется не только техноморфное представление о Творце, которое возникает из «поэтического» момента творения и изготовления. Хайдеггер начинает свою критику уже при анализе отношения «причина – следствие», которое он обозначает как «самое общее, грубейшее и ближайшее, к чему прибегает человеческий расчет и потерянности в бытии» (GA 65, 110). При этом Клуун отмечает, что здесь критика философа поражает не только схоластическую метафизику, а и иудеохристианского Бога как такового. Иудеохристианский Бог является обожествлением не какой-то особенной причины какого-либо следствия, а обожением бытия причины как такового, основания объясняющего представления вообще. И в этом тончайшем обожествлении каузальности как таковой заключается основание явления сверхположенной духовности христианского Бога. Таким образом, замечает ученый, боги Гельдерлинга и классической Греции в этом отношении кажутся менее обезбоженными.

При метафизическом понимании Бога речь идет, следовательно, об «обезбоживании» Бога, так как Его определения возникают не от «божественности Бога, а из сущности сущего как такового» (GA 65, 438). Путь же к иному «божественному» Богу ведет,

по Хайдеггеру, только через осознание смысла «истины» бытия. И только на этом пути – как свидетельствует известное место из Письма о гуманизме – можно, прежде всего, приблизиться к сути сакрального и тем самым раскрыться для божественного. В этом месте Хайдеггер пишет, что «только из истины Бытия позволяет себя мыслить существо священного. И только из сущности священного мыслится суть божественного. Лишь в свете сущности божественного может быть помыслено и сказано, что должно именовать слово Бог» (GA 9, 351).

Здесь-Бытие и событие. Исходя из методологического положения в *Sein und Zeit*, онтический вопрос о Боге требует предварительного прояснения онтологического вопроса о понимании бытия. Несмотря на то что в этой работе собственно вопрос о Боге не ставится, в ней содержится имплицитная критика метафизического Бога. Понимание вот-Бытия не дает возможность соответствующим образом артикулировать человеческое Здесь-Бытие, но куда неподлиннее оказывается оно при мышлении божественного (Божьего бытия). Намеченное в *Бытии и времени* решение идет в направлении от неподлинного к подлинному пониманию бытия, при этом самость мыслится вместе с открытостью бытия. В отношении к Богу этот вопрос обостряется: какое из проективных пониманий бытия соответствует какому-либо Богу; или же Бог – как не раз подчеркивал Хайдеггер – не имеет с бытием ничего общего (причем большей частью имеется в виду Бог христианской веры). Эта постановка вопроса обретает с хайдеггерровским поворотом внутреннее изменение, так как отныне отношение между Здесь-Бытием и бытием должно заново переосмыслиться. Бытие больше не редуцируется к горизонту понимания, заброшенному Здесь-Бытием, а это последнее познает свое понимание как себе данное или предоставленное. Но это возможно лишь тогда, когда «освещенная» открытость бытия окружена сокрытостью, которая не позволяет освещение или, соответственно, истину бытия, перевести в настоящее (присутствие). Удаление в смысле сокрытости препятствует овладению бытием со стороны человека; однако в позитивном смысле оно ведет к новому базовому отношению, в котором бытие познается как данное или, соответственно, посланное. Сдерживание себя вместе с моментом молчания и умолчания становится сущностным настроением каждого отношения к богам: «Лишь в сдержанности явна власть последнего Бога; сдержанность создаем ей, власти, и ему, последнему Богу, – великую тишину» (GA 65, 34).

С этим связано также понятие сторожения, которое характеризует отношение к бытию, причем «Хранители бытия» напоминают позднейшие фигуры «пастухов» из *Письма о гуманизме* (см. GA 9, 342). В alertности Хранителей скрывается ждущий аттитюд. Как воспринимающее, Здесь-Бытие является уже ждущим, но ожидание теряет негативную коннотацию (принадлежащую неподлинности), которая описывалась в экзистенциальной аналитике *Бытия и времени* (см. SuZ, 68, 337–338). В сущности, речь идет о постоянной открытости для события, в чем человеку предоставляется безосновно бытие. И это ждущее сторожение имеет большое значение для возможного прибытия Богов. Именно оно является конкретной открытостью для «мимопрохождения последнего Бога» (GA 65, 248).

Событие и Боги. Измерение Божественного направлено на бытие. Божественное, – чтобы оставаться неопределенным, так как Бог или боги могут пониматься как просто сущее, – должно, исходя из бытия, мыслиться как событие. Акцентирование онтологического различия играет ключевую роль для вопроса о Боге у Хайдеггера. *Per negationem* можно отграничить позиции, которые, согласно Хайдеггеру, принадлежат метафизике и несоединимы с мышлением «иноного начала». В качестве первого нельзя говорить о Боге без предмета, просто о Боге. Такая речь предусматривает одного-единственного Бога в качестве основания всего сущего. Такое представление о Боге характерно для иудеохристианской традиции, которая находит, пишет ученый, в греческом метафизическом мышлении своего естественного союзника. При этом Хайдеггер не высказывается о числе богов, потому что, с одной стороны, для его тезиса это имеет второстепенное значение, с другой – подобное решение принадлежит самому событию. Любому вопросу о числе богов должен предшествовать вопрос об их бытии (96, с. 538). Согласно Хайдеггеру, речь о богах подразумевает здесь не решительно утверждение присутствующего бытия Многих по отношению к Одному, но обозначает намек на нерешенность ситуации бытия богов, один Он или многие. Эта нерешенность включает в себя вопрос, может ли вообще нечто такое, как бытие, предсцироваться богам без разрушения всего Божественного (GA 65, 437). Так как метафизическая традиция не знает онтологического различия, Бог как высшее Сущее становится одновременно основанием бытия. Падшее понимание бытия, которое конституирует подобное Богопонимание, наивно перепрыгивается и не проблематизируется. С хайдеггеровским тезисом дело обстоит наоборот. Какой горизонт бы-

тия (который после поворота называется уже не пониманием, а истиной бытия) может быть вообще открыт или раскрыт для такого «нечто», как Бог или боги? И если бытие мыслится как событие, в каком событии может произойти такое, как Божественное? Вся тяжесть перемещается на плоскость события (относительно бытия), а Божественное становится – предварительно говоря – сущностной «модификацией», замечает ученый, «потенцированием» этого события. И здесь находится решающий пункт для понимания вопроса о Божественном у Хайдеггера.

Если бы Хайдеггер в *Бытии и времени* поставил вопрос о Боге, методический путь экзистенциальной редукции был бы таковым: этот вопрос восходит к тому бытийному модусу бытия, в котором совершается отношение к Богу (и соединяющееся с этим пониманием). После поворота перспектива меняется, и Бог или, соответственно, боги становятся модальностью свершающегося бытия. Бог иного начала стоит не над бытием, и бытие не является его определением (как, например, онтоотеологическое *ipsum esse subsistens*), но Он направлен, – чтобы быть Собой, т.е. Богом, – на бытие. Боги же нуждаются в бытии (*das Seyn*) не как в их собственности, в которой они сами находят свое положение. «Богам» требуется бытие, чтобы через то, что им не принадлежит, принадлежать самим. Бытие есть используемое богами, но никогда не Причинное и не Обусловленное (GA 65, 438).

Здесь Хайдеггер, замечает Клун, должен провести ясное различие, чтобы не впасть в фальшивое обожение события. Бог или боги отличны от события (т.е. от бытия). Этим способом Хайдеггер отвечает тем интерпретаторам, которые в его бытии желают найти (иудеохристианского) Бога. В силу этого, однако, возникает особое «положение» богов: Они не сущи и не бытие. Бытие не есть и никогда не бытийствует как Сущее, но оно не есть несущее как боги, поскольку Они вообще не «есть». Бытие «есть» (96, с. 539) в промежутке сущего и богов, и совершенно, пишет Хайдеггер, и в любом отношении несравнимо этими последними «используется», а от первого удалено (GA 65, 244). Единящая Середина Здесь-Бытия, сущего (мира) и богов есть бытие. Его следует постигнуть как источник, который только со-бытийствует и разъединяет богов и людей (GA 65, 87). Человек имеет свою сущность благодаря событию, но и боги «свершаются» (т.е. нуждаются в бытии как в событии) на свой собственный способ. И этот способ, который – хотя это звучит парадоксально – не может быть назван способом бытия, а назы-

вается Хайдеггером «Божением» («Götterung») или «Богородением» «Göttern» (см. GA 65, 239 и 244). Однако обратное неверно: бытие не нуждается в богах. Хайдеггер различает противостороннее совместное слышание бытия и Здесь-Бытия и потребность как одностороннее отношение богов к бытию (см. GA 65, 414). Эпохальная истина бытия может существовать и без богов и божественности. Боги могут улететь, как констатируют Хайдеггер с Гельдерлингом. Однако боги являются, если допустим такой язык, существенной «возможностью» события. Философ пишет: «В бытийствовании истины бытия, в событии-присвоении и как событие скрывает себя последний Бог» («In der Wesung der Wahrheit des Seyns, im Ereignis und als Ereignis, verbirgt sich der letzte Gott», – GA 65, 24). Когда боги себя событийствуют, они являются для людей. Хайдеггер пишет: «Событие сверхадаптирует Бога людям тем, что оно этим последним посвящает Бога» (GA 65, 26; 280). Таким способом истина бытия раскрывается совместно с измерением божественного, событийствуется «бытийствование истины бытие в образе последнего Бога» (GA 65, 96). В этом положении становится ясным, почему божественное («божествование» богов) может толковаться как модус события. Но если боги отличны как от бытия, так и от любого сущего, то возникает вопрос, как они вообще могут пониматься «по ту сторону бытия и сущего». Здесь Хайдеггер пользуется, по сути, двумя мысленными фигурами. Первая мыслится в связи с отказом, и она характерна для событийного мышления как такового, так как событию присуще также отсоединение (удаление, отказ, задержка). Бытие не исчерпывается в предоставлении присутствия; еще существеннее, чем раскрытая истина бытия, является сокровенность, которую ни в коем случае нельзя понимать как нечто ничтожное. Именно эта сокровенность, себя удаление, делает возможным в положительном смысле характер дарения любой раскрытости. «Логика» дарения заключается в том, что дарующий отодвигается, чтобы впервые мог конституироваться как таковой дар как абсолютно свободное дарение без основы и обоснования. В этом смысле «Отказ является первым высшим дарением бытия, даже само его первоначальное бытийствование» (GA 65, 241). Существенное при событии – это дарующий самоход, ничто отказа является высшим дарением (см. GA 65, 246). Только таким способом бытие может быть понято как дар и, соответственно, реализовано.

Но у богов, которые никогда не могут появиться в бытии (в значении присутствия), отказ относится к способу «быть», так как

боги не могут быть ни сущими, ни несущими. «Это ни бегство, ни прибытие, и не как бегство, так и прибытие, а нечто первоначальное, полнота предоставления бытия в отказе» (GA 65,405). Чтобы быть открытым для подобных богов, необходимо другое мышление – событие-мышление. Это мышление не стремится больше к настоящему, а практикует сдержанность, которая содержание наличествующего бытия не сравнивает с ничто, а понимает как наивысший дар. Однако боги не могут просто выжидать в удаленности, а должны вступить в истину бытия без того, чтобы тем самым стать сущими. Вторая мыслительная фигура Хайдеггера – это событие богов, к которому всегда принадлежит «экспроприация», – является фигурой прохождения. Прохождение коннотирует событие, которое не переходит в настоящее или наличность, но – и этого требует также Хайдеггер – допускается «как власть хода» (GA 65, 413). При прохождении богов или Бога «вздрагивает» Событие (см. GA 65, 239) и одновременно все проявляется в новом свете (в смысле истины бытия). Постоянство прохождения и тем самым сохранение Бога выражается в новом способе: как *есть* мир и люди. Сущностное становление бытия, пишет Хайдеггер, основывает творящее сохранение Бога, который каждый раз лишь в произведении и жертве, деле и мышлении теозирует бытие (GA 65, 262).

С помощью прохождения Хайдеггер предполагает также показать, как происходит «основание» богов, говоря, что «ни Бог не создает людей, ни человек богов». Истина бытия решает «над» обоими, потому что «оно не господствует над ними, а находится между ними, и тем самым вначале она сама происходит в ответ» (GA 66, 235). В открытости Здесь-Бытия может произойти прохождение богов; тем самым Здесь-Бытие может стать, говорит Клуун, основателем какой-нибудь новой религиозности. Но при этом Хайдеггер избегает использовать слова «религия» или «религиозность» в связи с бытийно-историческим мышлением (см., например, GA 66, 242–243) (с. 541). Но следует ли ждать прибытия богов? Существуют ли и сегодня «Основатели»? Эти вопросы являются побудительными мотивами Хайдеггера в рассмотрении вопроса о «последнем Боге».

Последний Бог. Речь о последнем Боге не предполагает никакого предварительного решения ни о числе богов, ни о последнем историческом образе Бога – она возникает, по Хайдеггеру, из самого «сущностного» мышления. Последнее обозначает здесь изначальнейшее, принадлежащее к сущности начала и поэтому опре-

деляющее и самое внешнее. Последний Бог не есть конец, а «наизначальнейшее с самого начала» (GA 65, 416). Речь идет о том, чтобы мысляще соответствовать не метафизике понимаемой «сущности» богов или Бога. Последний Бог является самой внешней (и в этом смысле – последней) возможностью «Божественной Сущности» (см. GA 65, 406), причем эта сущность в противоположность метафизике представляет не всеобщность, а наивысшую Единичность (die höchste Einzigkeit). По Хайдеггеру, последний Бог является также скрытым началом новой эпохи после конца метафизики.

Но как может Хайдеггер говорить о последнем Боге, если речь идет именно о том, что Бог не может быть ни эксплицирован, ни рассчитан? Присоединяясь к Гельдерлингу, Хайдеггер также верит, что взгляд на бегство богов, восприятие современной беды в падшести сущего уже представляет первое «сущностное знание». Кто ищет, тот уже нашел, утверждает Хайдеггер, «и первоначальное разыскание является схватыванием уже найденного, и, именно, Самоскрывающегося как такового» (GA 65, 80). Прыжок в мышление другого начала происходит благодаря отрешению от метафизического оставления бытия, которое трактуется Хайдеггером как удаление из сущего (GA 66, 232. 250) и перемещение в истину бытия. Только через радикальное «отчуждение» в отношении «распространеннейшего» (das Gdingigste) сегодня господства сущего (GA 65, 406) к нам вновь может обратиться истина бытия. Но этот поворот сохраняет отчуждение бытия, потому что лишь таким образом Самоскрывающееся, Устранившееся в своей сокрытой «сущности» может соответствующе чествоваться. Подобный аттитюд к бытию, который характеризуется как сдержанность, определяет также открытость для последнего Бога, Который в своем недостатке (в скрытости) не забывается, а хранится в памяти как отсутствующий (96, с. 542).

Последний Бог никогда не теряет своего отчуждающегося, так как отчуждение принадлежит к скрытой и недостижимой бездне события. Поворот обуславливает приоритет скрытости над «просветлением» исторической истины, в которой движется Здесь-Бытие, что значит – оно обязано своим пониманием скрытой бездне события. Молчание невысказываемого (сокрытого), тем самым, становится тайной почвой языка: «Отсюда берет свое начало любой язык Здесь-Бытия, который находится поэтому в сути молчания (GA 65, 407). Вместе с молчанием и тишиной, которое возникает из молчания (GA 65, 34), лучше понимается и сдержанность.

Здесь-Бытие становится сторожем тишины, чтобы могло случиться бытие. И еще больше справедливо это для богов, которые в своем отличии от бытия еще больше направлены на тишину. «Событие» последнего Бога, Его прохождение, предполагает «обоснование сторожения этой тишины» (GA 65, 406), в бытии происходит как тишина. Вместе со словом «прохождение» Хайдеггер использует происходящую от Гельдерлинга фигуру намека последнего Бога. Так же как позднейшее понятие следа у Левинаса и Дерриды, намек выражает парадоксальный «способ бытия», который не обозначает ни присутствие, ни полное отсутствие. В намеке последний Бог как далек, так и близок: «Свое бытийствование Он имеет в намеке» (GA 65, 409). Он *есть*, следовательно, некоторым образом, значение, но без того, однако, чтобы быть сущим.

При этом можно заметить, хотя Клуун и не отмечает этого, что в этом континуальном стремлении избежать сближения божественного существования с «греко-иудейским» пониманием бытия во всех его модусах нельзя не видеть постоянного влияния последнего на концепцию первого у Хайдеггера. То, что это «прохождение» Бога в намеке принадлежит к событию и что событие тем самым испытывает своеобразное возвышение, становится ясным из следующей цитаты: «В подобном генезисе намека само бытие достигает своей зрелости. Зрелость же есть готовность стать плодом и дарованием» (цит. по: 95, с. 542). Поэтому даже если последний Бог Хайдеггера нуждается в бытии и делит свою конечность, бытие как событие направлено на последнего Бога: в слове «зрелость» скрывается наполнение, которое должно быть заложено уже в начале. Здесь также находится основание хайдеггеровской «эсхатологии» бытия. К этой эсхатологии сущностно принадлежит «Обновление земли и спасение Земли» (GA 65, 412). Если Земля означает «замкнутость» материального, то мир выражает «высшее просветление» (GA 65, 410), а именно раскрытость (понимаемость) сущего перед горизонтом бытия. Прохождение последнего Бога приносит с собой превращение мира: отныне сущее понимается из истины бытия, а не наоборот.

Хайдеггер говорит о сокрытии истины в сущем (GA 65, 413); но это тесно связано с «сохранением Бога». Прибытие Бога выражается прежде всего в этом превращении, которое претерпевает сущее. Упрощая, пишет Клуун, можно говорить о новом «священнии» сущего (т.е. мира), тогда как в метафизическо-технической оставленности бытия сущее предается «безбожному и бесчело-

вечному расчету и занятию» (96, с. 543). Прохождение последнего Бога соответствует постоянству, «в котором сущее в простоте своей вновь обретенной сущности (как некое дело, артефакт, вещь, взгляд и слово) стойко удерживается против прохождения, но не останавливает его, а дает ходу господствовать» (там же). И здесь со всей ясностью показывается, что последний Бог находится на службе бытия, что с ним бытие достигает созревания, в котором преобразуется каждое сущее. Тем самым еще раз оправдывается речь о последнем Боге как о высшем «модусе» события. И в этом смысле Хайдеггер продолжает: «Здесь происходит не искупление, то есть падение человека в основе, а вставляние первоначальной сущности (обоснование Здесь-Бытия) в само бытие» (там же). Последний Бог «есть» лишь настолько и тем, что мир и человек в нем истинно *есть*, тем, что Бог «теозирует бытие» (GA 65, 262).

Но кто те, кто приурочен к прохождению последнего Бога? Это, по Хайдеггеру, будущие люди (GA 65, 399), и хотя Гельдерлинг называется «самым будущим поэтом» («zukünftigste Dichter», GA 65, 401), пафос Хайдеггера, считает Клун, скорее заставляет вспомнить Ницше и его элитизм.

В подтверждение своего мнения Клун приводит слова немецкого философа: «Только великие и скрытые единицы создают тишину прохождению Бога» (GA 65, 414). Мы находимся только в подготовительном времени, в «предыстории обоснования божественности последнего Бога» (GA 66, 242). Мышление истории бытия является при этом подготовителем пути этого Бога, так как последний Бог нуждается в бытии. Хотя об этом нечасто говорится, но и Хайдеггер может быть причислен к тем, кого он сам славит как блаженных: «Быть слышащим во всегда начальной раздельной речи Одинокого, в которой намекается последний Бог, потому что через нее Ему Самому делается намек в Его прохождении» (GA 65, 416). Конструкцию этого предложения Клун считает интересной, так как в ней отражается структура самого этого события. Нет ни причинности, ни «до», ни «после», а только сущностная двойственность. Намек «возникает» в языке Одинокого, и через речь «намекается» Сам Бог. Только в говорении воспринимается призыв или намек. Эта проблема касается не только прохождения последнего Бога, но и со-бытийного мышления как такового. Соответствие посещению бытия, которое одновременно означает создание и основание, является парадоксом «одинокого раздвоения языка» (96, с. 544).

Против христианского Бога. Этот последний Бог, как пишет Хайдеггер, является «совершенно иным против бывшего, особенно христианского» (GA 65, 403). Иудеохристианский Бог является, по Хайдеггеру, прекрасным примером метафизического мышления. Более того, с Ницше на заднем плане христианство и платонизм называются Хайдеггером вместе: Бог платоно-христианской истории является, по мнению философа, «как необходимейшее и бесконечное, основанием бытия (существования) и причиной сущего» (GA 66, 242). В иудеохристианском Боге-Творце скрывается, утверждает Хайдеггер, обожествление причинного бытия, причинности, которая несет горизонт понимания творения. Идея творения предполагает падшее понимание бытия, которое обосновывает господство сущего, и первую протопричину. При этом происходит двойное оставление бытия: во-первых, возникает «вещественное представление Бога» (GA 66, 236) в смысле *sumtum ens*. Во-вторых, через подобного Бога следует «обезбожение сущего» (GA 65, 91), которое воспринимается только как простое *ens creatum* и утрачивает всякое измерение святости. Поэтому христианская теология может лапидарно и суммарно быть понята как «ens creatum und analogia entis» (GA 65, 273). Последний Бог, напротив, не знает никакого творения: «...никогда больше к человеку не придет какой-нибудь Бог и не создаст ему свой мир из овеществления сущего» (GA 66, 250). О христианстве, – а не только о подвергшейся влиянию греческой метафизики христианской догматике, которую Хайдеггер критиковал уже в своих ранних работах (особенно в «Phänomenologie des religiösen Lebens» (GA 60) Frankfurt am Main 1995), – он выносит суровый приговор. Через «христианизацию Бога» (GA 65, 24) боги стали невозможны, и в этом фальшивом метафизическом представлении о Боге, по его мнению, следует искать причины того, «почему уже тысячелетия не является ни один Бог» (GA 66, 255). Христианство идет рука об руку с оставленностью бытия и поэтому ответственно за то, что это последнее не воспринимается и не ощущается как таковое. Даже если христианский Бог теряет сегодня свою силу и говорится об отмирании христианства, Хайдеггер верит параллельно своей критике метафизики в его дальнейшую жизнь среди «обмирщенных наследников» (GA 65, 115) и в его «антихристианском имитаторе» (GA 66, 237). Тем не менее христианский Бог однозначно принадлежит западной истории первого Начала – другое начало в смысле историко-бытийного мышления окончательно превзойдет этого Бога (96, с. 545).

Лёвит, продолжает Клун, хорошо сказал о Хайдеггере, что его мышление «столь же берет из христианства, сколь и лишает его почвы» (К. Lцwith, 1960, 93). В действительности же путь мышления Хайдеггера начинается с вопроса об отношении между прожитой жизнью (принадлежащим ей смыслом) и теоретической объективацией, в которой жизнь может угаснуть, – вопроса, в котором рефлектируется проблема христианства между подлинным жизненным опытом (как в первоначальном Христианстве) и деплетивным «объективированием» под влиянием греческой метафизики. В этой мотивированной христианством тематике, считает Клун, и следует, вероятно, искать мотивы философствования раннего Хайдеггера. Не может ли быть подвергнуто сомнению метафизическое понимание бытия именно через понятия времени и истории, которые свойственны библейской традиции и чужды греческой? История и историчность не те темы, которые Хайдеггер мог бы перенять у греков, но которые стоят в центре его мышления. Поэтому неудивительно, что историко-бытийное мышление показывает специфическую эсхатологию, которая родственна иудеохристианскому пониманию времени. Сознвая это, Хайдеггер еще решительнее стремится к разграничению с христианской эсхатологией. По его мнению, она настроена на «выжидание последнего времени, что уже имеет как предпосылку полное забвение бытия» (GA 66, 245). Но событие, напротив, и, соответственно, «час бытия не является предметом верующего ожидания» (там же). Хайдеггер настаивает на онтологическом различии: никакое сущее не ждется (как состояние), но само бытие случается, и это происходит как основополагание в Здесь-Бытии. Но это событие не может быть произведено волеием, а также требует ждущего аттитюда и происходит как рок. Необходимость этой «парусии» бытия этимологически вполне может толковаться из «нужды», однако избежать веры при этом нельзя. Речь идет о вере в прибытие (в смысле будущего) и одновременно о вере, что фактически действует при основании (истины бытия) и судьбе бытия. Хайдеггер видит, что его мышление все время связано с верой, для которой он ищет соответствующее изложение. С одной стороны, он утверждает, что «сущностное знание (удержание себя в сути истины. – Клун) тогда первоначальнее любой веры», с другой – он также знает некую первозданную веру, которая понимается как «выжидание в самом внешнем решении» (GA 65, 369). Предполагаемое отграничение от христианской тео-

логии, к которому стремится Хайдеггер, тем самым оказывается малоубедительным (96, с. 546–547).

Решающее различие между последним Богом Хайдеггера и иудеохристианским Богом касается личностного измерения. У Хайдеггера понятие личности принадлежит онтической плоскости, так как она предполагает онтологический примат сущего и игнорирует онтологическое различие. При этом регресс к сущему может лишь «обезбожить» Бога. Аналогом хайдеггеровского преодоления субъективности посредством Здесь-Бытия должно стать также переведение божественного в измерение бытия: от Бога к «богам» и, соответственно, к происшествию богов или Бога. Более того, божественное не может стать каким-либо сущим и тем самым – не будет каким-либо собеседником, противоположным некоего отношения, из чего в конечном счете и происходит традиционное понятие личности. Тут, полагает Клун, мы сталкиваемся с фундаментом хайдеггеровского мышления, которое перед каждой постановкой вопроса о Боге ставит вопрос о человеке. На этот раз речь идет прежде всего не о вопросе о Здесь-Бытии как о наиболее самостном (*nach dem Dasein als Selbstsem*), а о статусе другого человека или, соответственно, о статусе межчеловеческого отношения. Можно ли редуцировать Другого к модальности бытия? Предполагает ли любое отношение к Другому (и к себе самому) опосредование бытия? Левинас, считает Клун, увидел эту проблему наиболее отчетливо и всю жизнь стремился преодолеть этот хайдеггеровский «Ansatz»: одно из самых первых произведений Левинаса имело название «От бытия к сущему», в котором Левинас высказал желание преодолеть онтологический тезис Хайдеггера.

Таким образом, вопрос о Боге у Хайдеггера направляет назад к началу, где начинается путь мысли. Обоснованное и даже необходимое проблематизирование бытия или, соответственно, его понимания сделало в своих консеквенциях невозможным личностного Бога иудеохристианской традиции. Не скрывается ли здесь какая-либо дерзость, которая, несмотря на все торжественные заверения о скромности и открытости, несмотря на всю критику метафизики и ее притязания, все же ставит условия и границы Божественному и не открыта также для какого-либо совершенно иного Бога, спрашивает Клун. И не является ли хайдеггеровский последний Бог только интенсифицированием или даже обожением уже известного Здесь-Бытия? Поэтому, считает исследователь, возникает много

вопросов, но ясно одно: серьезный анализ хайдеггеровского историко-бытийного мышления еще только предстоит (96, с. 547).

Религиозный дискурс М. Хайдеггера и античная религиозная парадигма. Вопрос отношения выдающегося мыслителя, часто имеющего собственную концепцию философской теологии (например, Платон), к общепринятой конфессии всегда был актуален не только для античности (достаточно вспомнить судьбы Сократа и Анаксагора) и / или Возрождения (Дж. Бруно), но и для других эпох, в том числе современности. В этой связи характерным, по-видимому, является отношение М. Хайдеггера к католицизму, следующее той же античной парадигме. Хотя В. Летуновский (27) специально не тематизирует этот аспект религиозно-теологической интенции последнего, в его статье, как представляется, приведен материал и для некоторого понимания влияния соответствующей античной модели на немецкого философа. Ученый убедительно показал, что, несмотря на заявление французского экзистенциалиста Жана-Поля Сартра, который включил Мартина Хайдеггера наряду с самим собой в атеистические экзистенциалисты (а Габриэля Марселя и Карла Ясперса в – религиозные), последний был верующим человеком, хотя его религиозность имела свои примечательные особенности. Для прояснения этой специфики Летуновский обращается как к биографии, так и к деталям философии Хайдеггера (27, с. 61).

Детство и юность. Детство и юность Мартина Хайдеггера прошли в церковной атмосфере. Отец – Фридрих Хайдеггер, был причетником в Мескирхской католической церкви святого Мартина, возможно, поэтому Хайдеггер и назван был в честь святого – Мартином. Маленькому Мартину вместе с братом Фрицем приходилось помогать отцу в церкви, где они выполняли роль церковных служек, собирали цветы для украшения храма, а также звонили в колокола. Об этом философ написал в очерке «О тайне башни со звоном».

Хайдеггер, считает исследователь, знал и очевидно ценил опыт молитвы, и нет оснований полагать, что мыслитель отказался от него в зрелые годы.

В 1903 г. Хайдеггер поступает в католическую семинарию в Констанце, в которой пребывает вплоть до 1906 г. В том же году он переводится в семинарию во Фрейбурге. В 1909 г. ректор этой семинарии дает Мартину (ему тогда ровно 20 лет) следующую характеристику: «Его одаренность, прилежание и нравственные качества

заслуживают хорошей оценки. Он уже достиг определенной зрелости характера, в учебе также проявил самостоятельность и даже, пожалуй, чересчур много – в ущерб другим предметам – занимался немецкой литературой, обнаруживая большую начитанность. Он уверен в своем желании вступить в Общество Иисуса» (46, с. 38). 30 сентября 1909 г. Мартин Хайдеггер становится послушником ордена иезуитов в монастыре Тизис близ Фельдкирха, однако уже через две недели, по истечении испытательного срока, вынужден покинуть монастырь в связи с участившимися болями в сердце. Через два года боли возобновляются и вынуждают его прервать подготовку к священническому служению (27, с. 62). И хотя Хайдеггер считал удачей, что его карьера священника преждевременно оборвалась, дав ему свободу в философских исследованиях, он тем не менее всегда подчеркивал решающее значение богословской подготовки для формирования его философской мысли: «Без богословского начала я никогда бы не пришел к пути мысли. Исходное же всегда остается будущим» (цит. по: 27, с. 63).

Творчество. Теизм или атеизм? 9 января 1919 г. Хайдеггер написал своему другу времен «католической юности» Энгельбергу Кребсу письмо, которое иногда квалифицируется как разрыв Хайдеггера с религией, – совершенно некорректно, как показывает Летуновский, так как в действительности это был разрыв не с религиозным мировоззрением в целом, а лишь разрыв с догматическим католицизмом: «*Два прошедших года, на протяжении коих я бился над принципиальным прояснением моей философской позиции, привели меня к таким результатам, что я, оставаясь связанным другими обязательствами помимо философских, не мог бы гарантировать сохранение моей свободы убеждений и преподавания. Теоретико-познавательные исследования, относящиеся главным образом к теории исторического познания, сделали для меня проблематичной и неприемлемой систему католицизма, **хотя и не христианство и не метафизику, которые теперь имеют для меня совершенно новый смысл...***» (выделено Летуновским). Я убежден, что имею внутренне призвание к философии и, реализовав его в исследовательской и преподавательской работе, сделаю все, что в моих силах, сделаю все возможное для исполнения вечного предназначения внутреннего человека (в понятии «внутреннего человека», полагает ученый, Хайдеггер опирается на послания апостола Павла: «но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется», – 2 Кор. 4:16), – но только для этого, – и таким

образом оправдаю мое вот-бытие и дело даже перед Богом» (цит. по: 27, с. 63). В этом же письме Хайдеггер пишет Кребсу, что хотя его не устраивает именно современная система католицизма, он тем не менее испытывает глубокое уважение к средневековым католическим ценностям. Что же побудило Хайдеггера отказаться от католического Бога и какого типа религиозность теперь стала для него приемлема? Для Хайдеггера оказался чуждым тот Бог, которым католическая церковь распоряжается как своим достоянием, всегда подвластным ей «сокровищем истины».

Подобные попытки превратить недоступного «Бога времени» в Бога, которым можно располагать по своему усмотрению, говорит Хайдеггер вслед за Блаженным Августином, имеет свой исток в «беспокойстве» человеческого сердца, стремящегося обрести покой. Августин строго различает тот покой, который человек достигает самостоятельно, и тот покой, который он получает от Бога. Покой второго рода овладевает человеком совершенно для него неожиданно и снимает с него всякое беспокойство. «Мы не в силах никому дать мира, – утверждает Хайдеггер, – пока мир не будет нам дарован». Философ говорит, что в своем предчувствии Бога философия должна вернуть жизнь назад, к себе, к своим первоисточкам, чтобы лишить себя возможности бегства в утешительные метафизические конструкции, в которых места для живого Бога уже не остается.

Хайдеггеру, таким образом, оказывается близким тип религиозности, которым религия воспитывает в человеке чувство благоговения перед необъяснимостью мира и непостижимостью божественного существа. Поэтому, вероятно, Хайдеггер выделял среди современных ему теологов как наиболее близкого себе К. Барта, давшего Богу апофатическое определение: «Бог, чистая граница и чистое начало всего того, что мы есть, – что мы имеем и что делаем; противостоящий в бесконечном качественном различии человеку и всему человеческому; никогда не идентичный тому, что мы называем Богом, переживаем и предчувствуем как Бога, к Кому возносим наши молитвы; это безусловное “Стой!”, обращенное ко всякому человеческому беспокойству, и безусловное “Вперед!”, обращенное ко всякому человеческому покою. Здесь не из-за чего переживать романтикам, незачем возводить идеальные конструкции рапсодам, нечего анализировать психологам, не о чем рассказывать истории тем, кто рассказывает истории» (цит. по: 27, с. 64).

Хайдеггер сознательно не дает никаких определений Богу, более того, он вообще практически не касается в своих работах темы отношения «человек – Бог», или «Бог – мир». Однако (как он сам об этом позже скажет) это не означает ни теизма, ни атеизма. Его путь теперь, считает Летуновский, – это путь к самым основам, радикальное вопрошение «Как?», «Каким образом?». И именно такая философия, по словам Хайдеггера, способна вновь открыть человеку то единственное измерения бытия, в котором встречаются Бог и человек, ведь экзистенциальным определением человеческого существа еще ничего не сказано о «бытии Божиим» или его «небытии», равно как о возможности или невозможности богов. Поэтому ошибочно заявление, будто истолкование человеческого существа из его отношения к истине бытия есть атеизм. Это произвольная квалификация, так как уже в 1929 г. в работе «О существе основания» Хайдеггер высказывается однозначно как человек, признающий существование Бога. В подтверждение этому Летуновский приводит следующую цитату: «Онтологической интерпретацией человеческого бытия как бытия-в-мире не выносятся ни позитивного, ни негативного решения относительно возможности бытия при Боге. Однако благодаря прояснению трансценденции впервые *добывается достаточное понятие бытия-вот* (так у Летуновского: Dasein), в опоре на которое отныне можно ставить вопрос о том, как в онтологическом смысле обстоит дело с отношением бытия-вот к Богу. Если теперь еще и это замечание люди привычным образом додумают только до половины, то вынесут приговор: вот философия, не высказывающаяся ни за, ни против бытия Бога. Она остается тут индифферентной. Стало быть, религиозный вопрос ей безразличен, а подобный индифферентизм скатывается к нигилизму» (цит. по: 27, с. 65). Слова, выделенные курсивом, подчеркивают, что мысль, исходящая из вопроса об истине бытия, спрашивает изначально, чем это возможно для метафизики. По Хайдеггеру, лишь из истины бытия впервые удастся осмыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Святыни, можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом «Бог». Ведь мы обязаны сначала точно понимать и уметь слышать все эти слова, чтобы быть в состоянии в качестве людей, т.е. экзистирующих существ, иметь опыт отношения Бога к человеку. «Как же тогда человек современной истории мира сможет хотя бы просто с должной серьезностью и строгостью задаться вопросом о том, бли-

зится ли Бог или ускользает, если этот человек упустил возможность вдуматься, прежде всего, в то измерение, в котором единственно только и можно задать такой вопрос? А это измерение Священного, которое даже и как измерение остается закрытым, если не высветилась и своим просветом не приблизилась к человеку открытость Бытия. Возможно, отличительная черта нынешней эпохи мира состоит в закрытости измерения Священного. Возможно, тут ее единственная беда» (цит. по: 27, с. 65). В вышеприведенной цитате, как кажется, заметно существенное влияние античного понимания бытия как внутренне связанного с божественным, например у Парменида (Г.Х.).

Итак, приходит к заключению Летуновский, Хайдеггер безусловно был религиозным человеком, ибо религиозность начинается там, где проявляет себя благоговение перед святыней, а у него такое благоговение безусловно было. Хайдеггер не только не отвергает святое (священное), а, наоборот, утверждает, что только в нем люди могут обрести свой истинный дом. При этом говорит это не ранний, а поздний «послевоенный Хайдеггер»:

«Священное же, которое есть пока еще лишь сущностное пространство божественности, опять же еще только хранящее измерение для богов и для Бога, взойдет в своем свечении только тогда, когда в своей долгой подготовке просветлится и будет воспринято в своей истине само бытие. Только так, от бытия, начнется преодоление бездомности, в которой блуждают не только люди, но само существо человека» (цит. по: 27, с. 66). Трудно представить, пишет Летуновский, чтобы такие слова мог написать не верующий и не религиозный человек.

При этом, наверное, следует еще обратить внимание на необходимость «долгой подготовки» для просветления бытия, которая созвучна императиву саморазвития и самоизменения человека в процессе занятия философией в античности (Г.Х.).

Необходимо упомянуть также известный вопрос Хайдеггера о субъектности в бытии, т.е. вопрос «Кто в бытии?». Хайдеггер подчеркивал, что перевод и понимание его фундаментального термина *Dasein* как «вот-бытие» и особенно понимание *Dasein* как субъекта в многочисленных связях с миром принципиально неверны. «Человек существует таким образом, что он есть “вот-Бытия”, т.е. его просвет» (59, с. 199). Само выражение «вот-Бытия», где Бытие пишется с большой буквы, суггестирует мысль о локализации субъектности не в человеке, а в самом бытии, однако, пишет Лету-

новский, поскольку Хайдеггер мыслит не в рамках субъект-объектной парадигмы, правильное, вероятно, говорить о ее локализации не вне человека, а не только в человеке. Тем не менее, считает ученый, Хайдеггер раскрывает путь к иной субъектности в бытии, чем локализованной в человеке, – и куда, как не к Богу, ведет этот путь (27, с. 66)?

Стоит также упомянуть, что уже незадолго до смерти Хайдеггер рассуждал о существовании моста: мост перекрывает бездну, в бездне проглядывает Ничто, над которым мы балансируем. Мост продолжает в себе несущее начало земли, с которым мы неразрывно связаны. *Проект*, решительный бросок обеспечивает возможность перехода. Перекрытие моста поднимается над бездной в открытость неба. Следовательно, мост, опираясь на два берега, выдвигает нас в открытое пространство, дает нам в этом пространстве опору. Хайдеггер говорит: в том переходе, который совершает смертный, мост соединяет землю и небо. Главное же заключается в том, что этот мост растет под нашими ногами только тогда, когда мы идем (27, с. 66–67).

В этой метафоре также очевидно присутствует реминисценция восхождения человека с земли на небо и необходимости для этого личностного усилия, которая является лейтмотивом античной философской теологии (Г.Х.).

Смерть Хайдеггера. Характерны также обстоятельства смерти Хайдеггера, подтверждающие наличие у философа глубокой религиозной веры. Он начал готовиться к ней уже в декабре 1975 г. после смерти, как пишет Летуновский, «единственной страсти его жизни» Ханны Аренд. Примерно к тому же времени относятся важные воспоминания одного из приятелей Хайдеггера – Макса Мюллера, который рассказывал о том, что когда им с Хайдеггером во время пешего прогулка случалось проходить мимо церкви и часовни, старик всегда зачерпывал горсть святой воды и преклонял колени. На вопрос Мюллера, нет ли здесь непоследовательности, – ведь он, Хайдеггер, отошел от церковных догм – Хайдеггер ответил, что надо мыслить исторически, так как в тех местах, «где много молились, близость божественного сказывается совершенно особым образом». Опять-таки следует заметить, что следование ритуалам общепринятой религии философами, имевшими собственную теологическую доктрину, характерно для античности (Платон, Пиррон, Эпикур и др.).

В январе 1976 г. Хайдеггер признался своему земляку по Мескирху, профессору теологии во Фрайбурге Б. Вельте, что хотел бы, когда умрет, быть похороненным на кладбище в Мескирхе, на их общей родине. Он также выразил желание, чтобы его погребли по церковному обряду и сам Вельте выступил с надгробным словом. 26 мая 1976 г., проснувшись утром, Хайдеггер опять вскоре заснул и во сне умер.

Таким образом, обстоятельства смерти мыслителя также представляют собой параллель смерти античных философов, обычно предпочитавших в делах повседневной жизни следовать обычаям и традициям своей родины.

11. Античная философская теология и ее влияние на религиозно-философские концепции русской мысли

Религиозная антропология. В. Эрн в своей характеристике русской философии, согласно А.В. Усачеву (53, с. 51), выделяет как одну из ее основных черт «приверженность Логосу античности», инкорпорированному в учение о Логосе христианском, соглашаясь в то же время, что и западная философия имеет своим источником античное знание. Это последнее положение более чем подтверждает Алфред Норт Уайтхед (Alfred North Whitehead), заметивший в одной из своих работ, что западная философская традиция – не больше чем «ряд примечаний» (series of footnotes) к Платону (123, с. 39). Ряд новейших публикаций как в отечественной, так и в зарубежной литературе вопроса детализирует и подтверждает эти оценки, показывая, в частности, линии трансляции античных философских и теологических концепций в современную культуру.

Рассматривая в христианской традиции разные подходы, раскрывающие человеческую природу, Лохов (31) отмечает, что один из них – это дихотомический подход, когда человек трактуется как состоящий из души и тела, и в предельном варианте он выражается метафорой «тело – темница души», которая, следует заметить, была сформулирована еще в философской теологии пифагореизма. Тем не менее эта дихотомия преодолевается существующей в этой же культуре иной традицией отношения к телесности – как к «храму Святого Духа». Эта традиция развивается в восточно-христианском учении о человеке, где человек понимается как триединство тела, души и духа, как единое духовно-мате-

риальное существо. При этом, указывает ученый, характерным для восточно-христианской антропологии является то, что она опирается одновременно на два равных по значимости фундаментальных источника: библейское откровение и святоотеческий опыт и греческую философию. Так, святоотеческое учение о сотворении человека, о его падении и искуплении целиком основано на Библии. А учения о человеке как микрокосме, о четырех элементах человеческого тела, о трехчастном строении души рецептированы из древнегреческой философии и медицины. Некоторые же идеи, характерные для святоотеческой антропологии, происходят из обоих источников. Например, такое фундаментальное понятие православной антропологии, как «образ и подобие Бога в человеке», с одной стороны, имеет библейское происхождение (*Быт.*, 1: 26–27), а с другой – связано с платоновским понятием о человеке как подобии Богу (*Теэтет*, 17а-б), пишет С.А. Лохов (31, с. 144), ссылаясь на иеромонаха Иллариона (Алфеева) и Ю.А. Шичалина.

Среди основных заимствований из греческой философии, продолжает ученый, было характерное для Аристотеля ощущение эмпирической целостности человеческого бытия. При этом антропологические воззрения православных писателей с самого начала основываются на учении Стагирита, на его понимании человека как живого целого. Для Аристотеля человек един в своей раздвоенности как «одушевленное тело», так что эти две части сосуществуют в нем только вместе, образуя реальную неделимую связь. Душа и тело для Аристотеля, собственно, даже не «части», а просто два различных проявления одной и той же сущности: «Душа и тело составляют живое существо. Ясно, что душа неотделима от тела» («О душе», 413 а). Как только единство тела и души нарушается смертью, «организм» тут же прекращает существование: труп уже не тело, а мертвец – совсем не человек («Метеорологика», 389 б). Аристотель не допускал никакого «переселения» душ в другие тела. Каждая душа обитает в «своем» теле, которое она создает и оформляет, а у каждого тела есть «своя» душа – его жизненное начало, «эйдос», или форма (31, с. 144–145).

С другой стороны, рассматривая концепцию интеллекта у Аристотеля и его отношение к душе, С. Виану (121) отмечает необходимость для понимания этого обратиться к главам 4–8 третьей книги «О душе», а также к другим отдельным местам этой работы, которые часто подчеркивают различие между деятельностью интеллекта и других функций души. Указанные главы трактуют о

«части души» (429 а 10), абсолютно отличной от ее вегетативных и чувственных частей, к которым применимо определение: душа – это «форма естественного тела, обладающая силой жизни» (412 а 20). При этом душа является не телом, а «чем-то телесным» (414 а 21). Однако это определение не применимо к интеллекту: «Что касается интеллекта и способности рассуждения... то кажется, что это какой-то иной род души, и он единственный может быть отделен как вечное от преходящего» (413 в 25–27) (121, с. 71–72).

Будучи воспринятой христианством, теория Аристотеля подверглась существенным изменениям, но ее влияние на раннехристианское богословие, пишет ученый, нельзя не заметить. Оно обнаруживает себя, например, у Оригена, до некоторой степени у Мефодия Олимпского, а позднее – у Григория Нисского (38, с. 50). Характерным для православной антропологии является и то, что большинство христианских писателей интересуются антропологическими проблемами лишь постольку, поскольку они связаны с вопросами христианской догматики или нравственности. Антропология у святых отцов – это, прежде всего, учение о том, кому надлежит быть спасенным, а также о том, кто спасает (триадология), от чего спасает (учение о грехе), что такое само спасение (сотериология) и как в своем спасении участвует сам спасаемый (аскетика). Это значит, что православная антропология должна строиться сверху вниз, исходя из троичных и христологических догматов (30, с. 163).

Фундаментальной основой для понимания природы человека в восточно-христианской традиции является учение о Боговоплощении. Бог становится человеком, чтобы обожить всю человеческую природу, в том числе и тело. На первый план выдвигается такое отношение к Богу, в котором человек чувствует себя новой тварью. Божество здесь ощущается преимущественно как метафизический источник духовно-физиологического процесса, совершающегося в человеке. Такое овладевающее всем существом человека восприятие или переживание божества в исследовательской литературе обозначается как мистическое (51, с. 462). В мистическом процессе духовной жизни именно важно озарение божественной силой, «благодатию Св. Духа» не только ума, но и всех способностей человека, всего его сложного психофизического существа. Совершается процесс всецелого обновления человека. Всем своим бытием человек участвует в этом. Тело, как и ум, и воля, и чувство, содействуют друг другу в процессе этого обожения. Мистическая традиция, следовательно, зовет к воспитанию и преображению этого

тела. «Дух Святой постоянно возбуждает людей к тому, чтобы принуждать тело свое и душу, дабы то и другое, равно освятившись, равно сделались достойными и наследия жизни вечной: приутождать тело постоянным постом, трудом и частыми бдениями, душу – духовными упражнениями и тщанием во всех служениях и послушаниях, совершаемых через тело» (цит. по: 31, с. 145–146), – поучает отец древнего монашества, Антоний Великий (15, с. 19). Хотя Лохов об этом не пишет, но идея о преображении человека в процессе его уподобления Богу вплоть до становления богоподобным сверхчеловеческим существом также восходит к глубокой античности и эксплицитно выражена уже в философско-теологических учениях пифагорейцев.

Через абсорбцию идей античной философии и библейское Откровение о природе человека, пишет Лохов, христианскими писателями формируется учение о нравственной жизни, которое является практической основой православной антропологии. Связывая этику с идеей о величии духовно-нравственной природы человека, отцы церкви полагают высшую цель жизни и назначение человека «в общении и единении с Богом, познании и созерцании Его, в уподоблении Богу по нравственным свойствам посредством добродетели и блаженстве в Нем» (35, с. 260). Идея обожения – «теозис» – не является плодом только богословских рефлексий и отвлеченных мистических прозрений отдельных духовидцев: «Церковь восприняла обожение как самую настоящую духовную реальность. “Теозис” есть “религиозный идеал” Православия» (22, с. 394–396). Посредством нравственного совершенствования человек достигает единения с Богом – обожения. Отсюда вытекает огромная значимость Священного Предания как накопленного веками опыта, который является практическим руководством для восхождения человека от своего изначально поврежденного состояния к состоянию причастности Богу, т.е. святости. Положения православной антропологии, опираясь на библейское Откровение и догматы Церкви, выверяются опытным путем через аскетическую практику. При этом аскетика является не самоцелью, а средством достижения предзаданного назначения человека. «Иначе говоря, – пишет В. Зеньковский, – телесная аскетика получает свой надежный смысл и ценность лишь как часть религиозного делания: аскетика праведна не как магический путь к росту духовности, а как инструментальный момент в религиозной жизни» (18, с. 131). Так, опыт Отцов

Церкви является критерием истинности утверждений относительно человеческой природы (31, с. 147).

Здесь также следует, наверное, указать, что фундаментальные представления о познании и *созерцании* Бога, *уподоблении* Ему по нравственным свойствам посредством *добродетели* и аскетических практик, а также идеи единения с Ним и обожения («теозиса») были сформулированы еще в античной философской теологии, начиная, по крайней мере, уже с Пифагора (Г.Х.).

Символизм мышления и языка. Выделенные основания православной антропологии, продолжает Лохов, определяют специфический для православных писателей символизм мышления и языка. Основой религиозного символизма является область бесконечного, сверхъестественного, абсолютного, трансцендентного – область Духа. Для символизма характерны ощущение таинственного, признание дуализма символизируемого и символа, отношения сходства и родства между ними. Символическое мироощущение смотрит на мир и человека как на отображение другого мира. Один уже внешний вид человека глубоко символичен – прямой и тянущийся к небу, он свидетельствует о царственном достоинстве и власти человека в природе (38, с. 30).

Однако следовало бы отметить, этот же взгляд был присущ и античной философской теологии, когда уже само название «человек», по-гречески «*ανθρωπος*», лексически указывало на обращенность вверх, к небу, звездам, Богу. Более того, в человеке видели микрокосм, «малый космос», который во всем подобен большому космосу – Вселенной, окружающей людей со всех сторон.

Символичны, пишет исследователь, не только внутренний мир и внешний вид человека, но и его телесность. По утверждению Дионисия Ареопагита, в каждом члене человеческого тела можно найти образы, изображающие свойства небесных Сил: ресницы и брови означают способность охранять Божественное познание; зубы означают способность разделять познаваемое в соответствии с его применимостью и умножать его; хребет означает то, что содержит все жизненные силы, и т.д. Ноги, в частности, означают движение, быстроту и скорость стремления их к Божественному. Потому богословие изображает ноги святых существ окрыленными. Тело человека символизирует собой тело Бога – «тело Христово» и «тело» как Церковь. Такое понимание тела, конечно, начинается евангельским «*сие есть Тело Мое*» (Мф. 26: 26; Мр. 14: 22; Лк. 22: 19), но с наибольшей ясностью раскрывается в посланиях

апостола Павла. Когда апостол говорит о человеке, он всегда рассматривает его в отношении к Богу. Всякое высказывание о Боге есть в то же время высказывание о человеке, и наоборот. В этом смысле, отмечает исследователь, богословие апостола Павла есть одновременно антропология, неразрывно связанная с сотериологией и христологией (31, с. 148).

Основное понятие, которое характеризует у апостола Павла бытие человека, – *soma*, тело. В его посланиях слово «тело» используется в смысле «человек», «индивидуум». Апостол Павел не мыслит человека без тела. Именно поэтому и бытие человека после смерти он не представляет себе без тела, хотя «тело воскресения» это не есть физическое тело, «тело душевное», но есть «тело духовное» (1 Кор. 15:44). Тело – человек в его целостности, апостол Павел никогда не использует слово «тело» как «труп», как мертвое тело. В греческом языке, пишет Лохов, слово *soma* имеет корень *so-* (цел-). Прилагательное *sos* означает «целый, неповрежденный, здоровый». *Soma* – человек как целое, неделимое (синоним – греч. *Atomos*, лат. *Individuum*). *Soma* есть *a-tomos*, отрицание всякой *to-me* (деления), в том числе дихо- и трихотомии. Но в реальности этого мира человек делим: он болеет, страдает, разлагается в смерти. То есть он не обладает подлинным *soma*, подлинным телом (целым). «Целение», восстановление целого-тела именуется *soteria*. Переводится как «спасение», но буквально обозначает «целение» (обретение целостности, истинного тела). Соответственно *So-ter* (Спаситель) буквально означает «Целитель». Истинную целостность, истинное неделимое тело человек обретает только в телесно Воскресшем Боге, в «теле воскресения». В Боге человек исцеляется от болезни греха и смерти (31, с. 149).

Понятие «дух», указывает далее ученый, – самое многозначное в антропологии апостола Павла. В его посланиях отсутствует четкое определение духа, понятия «духовный». По всей видимости, апостол не считал нужным вдаваться в уточнения, так как для него Дух был живой реальностью как живой Бог, Иисус Христос. Но, во всяком случае, из его посланий со всей очевидностью следует, что «дух» есть нечто неплотское, неземное, нематериальное. Исследователи посланий апостола Павла сводят все многообразие оттенков, связанных с выражениями «дух», «духовный», «в духе», к трем: разумное начало в человеке; действие Св. Духа; и само лицо Св. Духа. Антропологическим из этих трех значений является только первое – разумное начало в человеке (31, с. 150).

Природа души и бессмертие. И в этом, по-видимому, следует отметить, христианская антропология близка к античной, где ум (нус) всегда считался божественной и бессмертной частью человека (Г.Х.). Более того, как пишет Катарина Кулиг (101), взгляды античных философов о природе души и ее бессмертии за две с половиной тысячи лет не утратили актуальности и сейчас. Как замечает исследовательница, если «все наполнено богами» (как, например, считал еще Фалес), значит, всё, как и они, бессмертно и вечно. При этом вера в инкарнацию души в другие создания существовала среди греков издавна: уже боги вселялись в разные облики (например, Зевс, Гера, Афина и др.). Эмпедокл также не только верил в метемпсихоз, но и помнил свои предшествующие рождения (D.-K. 31 В 117). Вера в переселение душ давала древним ощущение «избежания» смерти и надежду на вечную жизнь (101, с. 65–67).

Пифагор, основывавший свою философию на орфической религии, первым провозгласил учение о метемпсихозе, согласно которому душа многократно вселяется после смерти в тела не только человека, но и животных, искупая прежде совершенную вину (D.-K. 21 В 7) (101, с. 69). Метемпсихоз, таким образом, закладывает основание личного продолжения жизни, способом которого оказываются трансмиграции психе. А это свидетельствует, по мнению Кулиг, что душа для Пифагора была средоточием индивидуальности и сознания (101, с. 106). Именно благодаря ей человек есть то, что он есть. Поэтому он не может умереть сразу же со смертью тела. Связь души с телом неестественна, так как она имеет в себе божественный, вечный и бессмертный элемент, тело же подвержено гибели. Оно является поэтому ее «узилищем», что видно и в игре слов: $\sigma\omega\mu\alpha$ – $\sigma\eta\mu\alpha$ ($\sigma\omega\mu\alpha$ ἐστὶν ἦμιν $\sigma\eta\mu\alpha$. – D.-K., 44 В 14). Она, однако, может выйти из цикла реинкарнации благодаря «очищению». Путем очищения для пифагорейцев была наука. Выполнение ригористичных правил и тщательное изучение сущности вещей давали посвященным надежду на обеспечение счастья души после смерти тела (101, с. 70).

О том, что душа бессмертна, говорил также другой пифагореец, Алкмеон из Кротона. На основании нескольких сохранившихся свидетельств известно, что этот философ отличал смертного человека от бессмертной души, которая населяет тело. Одновременно она же является частью вселенской души. Алкмеон характеризует ее как вечно движущуюся, подобную небесным божественным телам, и бессмертную (D.-K., 24 А 12, А 1). Тем не менее

сохранившиеся свидетельства не говорят, что происходит с душой после смерти. Однако можно предположить, что она возвращается к душе Космоса и соединяется с ним (82, с. 355). Следует также заметить, что человек благодаря душе становится в пифагореизме подобным богам и как они – бессмертным (101, с. 70).

Таким образом, основываясь на сохранившихся фрагментах, можно утверждать, что проблема бессмертия души привлекала внимание первых философов, стремившихся доказать это, даже иногда противореча себе, чтобы таким способом «выйти за пределы времени». Они уже тогда знали, что тело является только внешней слабой и болезненной оболочкой, которая, однако, скрывает в себе божественный элемент, сущность человека, – душу, неподвластную воздействию времени, находится «над» ним и после отбрасывания смертного тела обретет вечное счастье, становится тогда равной богам, пишет ученый, и то, что смертные считают гюбрисом, становится для нее естественным. Рассмотренные фрагменты являются только частью текстов, относящихся к проблеме бессмертия души, становления и времени. Известно, что о ней говорили также Диоген из Аполонии (D.-K. 64 В 4, 5, 7, 8), Филолай, (D.-K. 44 В 14, 15, 21) и др. (101, с. 71).

И эти взгляды за две с половиной тысячи лет, пишет Кулиг, не утратили актуальности, так как стремятся ответить на важнейший для человека вопрос: «Весь ли он умрет?» То есть вопрос о бессмертии души, который и сейчас интересует людей не меньше, чем тогда, в античности. Он возник, когда человек заметил, что неизбежно движется к смерти. В средиземноморской культуре на него первой ответила мифология, последующие ответы искались уже на основе философии, религии и теологии, и наиболее близкие нам ответы дало христианство. Удалось ли первым философам покорить смерть, а через нее и время? На этот вопрос трудно дать однозначный ответ, полагает исследовательница. Однако благодаря этим попыткам им удалось представить смерть как неразрывный элемент жизни, который следует принять как естественный каждому живому существу (101, с. 71–72).

По-видимому, эти концептуальные завоевания – с существенными изменениями – были учтены в христианстве. Так, из посланий апостола Павла следует, продолжает свой анализ Лохов, что Дух не только отличен от плоти, но и противоположен ей. Это противопоставление Духа и плоти является скорее нравственным, чем метафизическим. Дух есть орган самосознания, сосредоточения

религиозной жизни. Дух – это та нематериальная часть человека, которая его связывает с вечным и непреходящим миром, это душа, возвышенная благодатью. Дух – это особое состояние человеческой жизни, последовавшей за Христом, ответственной за свое посмертное существование, это «новый», искупленный, возрожденный человек. Таким образом, «Дух» есть особое состояние внутренней жизни человека, а не часть его внутренней структуры.

Проблема тела и катарсис. В антропологии апостола Павла тело становится либо «смертным» и «греховным», либо «чистым» и «духовным» (Рим. 6: 6; б, 12; 7: 24). Может показаться, что святой апостол в принципе считал тело человека смертным и греховным. Но оказывается, что то же самое (с физико-химической точки зрения) тело может быть и «храмом Святого Духа»: *«Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа...»*. (1 Кор. 6:19).

Это положение также буквально повторяет религиозно-теологические представления античности о посессивности человеческих существ для сверхчеловеческих сущностей (богов и демонов), которые могут не только непосредственно воздействовать и влиять на человеческие существа, но и прямо входит в них, чтобы действовать через человека и его личность, которая может сознавать факт инвазии, но не в состоянии ей сопротивляться (Г.Х.).

В античности также существовали детально разработанные концепции «чистоты», «загрязнений» и «очищений», близкие к аналогичным в традиционных конфессиях. Так, М. Подбельски (112) рассматривает различные виды очищений у Платона, многие из которых показывают буквальное совпадение с практиками и концепциями, которые применялись и используются в различных религиях (иудаизме, христианстве и т.д.). Этот исследователь указывает, что само определение очищения в платонизме просто. Оно гласит, что любое разделение, которое оставляет лучшее и отбрасывает худшее, называется катарсисом (Soph. 226 d 5–10). Однако, несмотря на простоту, это определение очень действенно, и Иноземец видит это, проводя различие между двумя областями очищений (каждое из которых включает в себя много вариаций): очищением тела (Soph. 226 e 5 – 227 c 1) и очищением души (Soph. 227 c 1 – d 11). К этому последнему Платон еще раз возвращается в дефиниции софиста (Soph. 230 a 5 – 231 b 8); он также соединяет идеи очищения души и тела в *Кратиле*, когда в объяснении имени Аполлона говорит, что Бог обладает силой «очистить человека телесно и душевно» (Crat. 405 b 3–4) (112, с. 49–50). В некоторых

случаях прилагательное «чистый» характеризует объекты, чистые от каких-либо внешних примесей, «будучи именно сами собой», тогда как в других оно обозначает вещи, лишённые плохой примеси. То, что лишено какой-либо чуждой примеси, достигает высшей степени чистоты, которую только может достигнуть, поэтому, например, чистое золото совершенно именно как золото (112, с. 52).

Загрязнение может осуществляться: телом мертвого, и это загрязнение, приносящее смерть, является инфекционным; рождением, которое, правда, не так опасно; убийством, сексом (от этого загрязнения очищает небольшое воздержание); несоответствующая одежда, предметы, болезни, – тоже загрязняют (112, с. 55–57). Эмпедокл в *Очищениях* приводит основания их необходимости: люди являются демонами, изгнанными с Олимпа за свои преступления; по своей собственной природе они божественны, но для возвращения к ней опять необходимо освободиться от форм жизненных характеристик, свойственных смертным. Для этого существует много методов, но все они связаны с очищениями, и все ведут к «чистой жизни». Такими методами, пишет Подбельски, ссылаясь на Гутри, могут быть менандизм и Элевсинские мистерии (для орфиков), как и, возможно, изучение истины (82, с. 206–207). Пифагорейские и орфические концепции несколько иные. От первых сохранилось слишком немного фрагментов, чтобы можно было судить, а орфики полагали, что божественный элемент в человеке образован останками Диониса, воскрешенного Зевсом из пепла титанов, которые его сожрали. Однако титанический элемент пепла с примесью божественного элемента служил материалом для создания человека, поэтому люди должны освободиться от своей титанической части, чтобы стать богами (112, с. 58). Во всех этих очищениях люди должны вернуться (хотя бы частично) к своему «чистому» состоянию, свободному от примеси чуждых элементов. При этом надо иметь в виду, что эти низшие элементы являются субстанциями более низкими по уровню и худшими по характеру, чем божественный элемент, который образует подлинную природу человека. Можно сказать, что этот особый вид очищений произвел сильное впечатление на Платона, как видно из его соответствующего определения в *Софисте* (там же).

Нет сомнений, замечает исследователь, что древние греки времен Платона понимали катарсис как отделение доброго начала от злого. Теэтет в *Софисте* не знает, какое имя дать этому разделению, и только Иноземец знает правильный ответ (*Софист*, 226 d 5–10).

Каждый из них занимает свою позицию: первый похож на обычного человека, понимающего значение слов через вещи, которые они обозначают. Однако Иноземец, философ, ищет эйдос, общую форму. В *Софисте* нигде не сказано, что эйдос должен быть также отделенной формой (112, с. 59). Согласно концепции *Кратила*, структура языка рефлектирует отношения между идеями, хотя только настолько, насколько Законодатель, создатель отдельного языка, был хорошим имитатором идеального мира (Crat., 338 c – 390 d – о Законодателе; 422 b – 424 a – о имитации именами; 430 a – 432 d – о возможности несовершенного подражания; 438 e – 439 c – о идеях как собственном объекте языка). Иноземец лишь раскрывает сущность существующего порядка языка, однако для его собеседника этот порядок скрыт; философ только восстанавливает его в уме своего слушателя (112, с. 59).

Итак, одно и то же физическое тело, пишет Лохов, может быть, по апостолу, и греховным, тленным, смертным, и храмом Божиим, храмом Духа. Значит ли это, что тело претерпевает метаморфозу и становится иной физико-химической реальностью? Отнюдь. В новом теле меняется его духовная, мистическая значимость. *1 Кор. 15: 44: Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное.* Апостол говорит о Таинстве Крещения, в котором человек «приобретает» духовное тело. «Приобретение» это есть тайна Боговоплощения (31, с. 150). Именно оно, по апостолу, есть источник телесного метаморфоза, преобразования человеческого естества: (Флп. 3: 21): *«Который уничтоженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его...»* Боговоплощение и Рождество Иисуса Христа мистически преобразили человеческую телесность. Отныне она становится богочеловеческой и божественной телесностью. И каждый человек может быть причастен этой телесности через таинства. В каждом человеке есть ветхая и новая телесности, душевная (естественная) и духовная. И в каждом есть возможность выбора. А выбравшие Христа становятся членами Тела Христова. *1 Кор. 6: 15: «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?»* Тело христианина по отношению к Телу Христову – член, а вместе – Церковь Христова. Рим. 12: 5: *«Так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один от другого члены».* *1 Кор. 12: 27: «И вы – тело Христово, а порознь – члены».* Новая телесность есть не новое учение о человеке, но новая мистическая реальность, новый мир богочеловеческой телесности, который открыл Христос,

Сын Божий. Таким образом, оказывается реинтерпретированным привычное понимание тела человека (31, с. 151).

Тело, дух, душа. Обладает ли с точки зрения патристики природа человека субстанциальным единством? Ряд исследователей православной антропологии отмечают некоторую неопределенность у церковных писателей первых веков относительно состава духовной природы человека (22, с. 99). Эта неопределенность связана с разграничением понятий «душа» и «дух». Психологический дуализм обосновывается тем, что душа считается низшим началом по сравнению с духом, она является как бы посредником между мертвой плотью и разумным духом. Отсюда следует признание трехчастного состава человеческой природы (трихотомия) – плоть или тело, душа и дух.

Близкой античной параллелью этой структуре может служить, по-видимому, антропология Лукреция Кара (*Г.Х.*).

Трихотомической точки зрения в отечественной традиции, замечает Лохов, придерживался богослов и ученый-врач, архиепископ Лука (32). Он считал, что духом человек подобен Творцу, душой – всем живым существам на земле, а телом – всему миру. Эту же идею, отмечает Лохов, выражает М. Бахтин, когда говорит, что телесность охватывает пространственное измерение человека, душа – временное измерение, а дух – смысловое, совместное измерение бытия людей (31, с. 151).

Дуализм души и духа дает возможность церковным писателям объяснить природу происхождения страстей. Если душа есть божественное начало в человеке, самостоятельная реальная сущность, единственный носитель и причина всех так называемых душевных явлений, то естественно возникают вопросы о том, как объяснить происхождение страстей и борьбу с ними действием одной и той же души. И чем управляются и от какой силы зависят все независимые от разума и воли низшие отправления человеческой природы, так называемые физиологические процессы? Поэтому церковные писатели, как бы отвечая на эти вопросы, различают в духовной природе человека два начала: высшее и божественное – «дух», который является носителем высших проявлений и способностей духовной природы человека – разума и воли, – и низшую, неразумную, или «собственно душу», посредствующую между духом и телом, оживляющую организм и управляющую низшими проявлениями человеческой природы – чувственными пожеланиями и физиологическими процессами.

Однако существуют данные, указывает ученый, которые свидетельствуют о том, что церковные писатели не признавали субстанционального различия между духом и душой, не считали дух отдельным, самостоятельным началом духовной природы человека, а смотрели на него как на высшее нравственное состояние одной и той же души, проявляющееся в соответствующей совершенной деятельности. «Душа и дух – это собственно одна сущность и различаются лишь для обозначения различных состояний и действий этой сущности» (35, с. 274–275; 30, с. 97; 22, с. 80). У многих церковных писателей, например у И. Дамаскина (14, с. 81), находится стереотипное сравнение, упоминаемое Немезием, что ум есть превосходнейшая часть души, «как глаз в теле» (35, с. 5). Особенно подробно и обстоятельно раскрыта идея о единстве души при множественности ее проявлений у Григория Нисского, который отвергает различие духа (= ума) и души как двух самостоятельных субстанций (38, с. 61–62; – 31, с. 152).

Представление о субстанциональном единстве духа и души, продолжает исследователь, связано с представлением о субстанциональном единстве души и тела. Это учение разрабатывалось, например, святителем Игнатием Брянчаниновым. В учении о душе человека Игнатий акцентирует внимание, прежде всего, на ее тварной природе. В силу своей тварности она вещественна, т.е. телесна, потому что абсолютно бестелесным может быть только Творящий Бог. Руководствуясь свидетельствами Отцов Церкви (И. Дамаскина, Макария Великого и др.), Игнатий дает относительное определение души: «Называя и признавая душу, вместе со Святыми Отцами, духом по отношению к грубому веществу видимого мира, мы, вместе с Отцами, признаем ее, по отношению к Богу и точной истине, телом, которое *плоти и кости не имеет* (Лк. 24:39), но имеет вещество, по отношению к нам тонкое, невидимое, подобно воздуху, как выражается преподобный Кассиан, и прочим газам» (цит. по: 31, с. 152–153). Таким образом, душа оказывается телом без плоти. И как тело она имеет вид, «который подобен виду человека в его теле, т.е. душа имеет и главу, и перси, и руки, и ноги, и очи, и уши, словом, все члены, как и тело; душа облечена в тело, как в одежду, а члены ее облечены в соответствующие члены тела» (Брянчанинов Игнатий, 1997, с. 35–36). Разностороннее описание антропоморфного вида души представлены в книге Игнатия «Слово о смерти», а также в книге Серафима Роуза «Душа после смерти» (47).

Мысль Игнатия об относительной бесплотности души распространена христианскими писателями (Ириной Лионский, Тертулиан, Ориген, Григорий Нисский и др.). Так, по учению Ирины (см. 5, с. 285, 289), душа имеет форму, образ (*figura*) тела и сохраняет этот образ и отличительные черты носимого ею тела и после смерти. После отделения души от тела на душе остаются отпечатки ее тела, как следует из притчи о богатом и Лазаре, в которой души узнали одна другую по каким-то признакам (22, с. 99). Параллелью этой доктрины является известный текст из диалога *Горгий* Платона, в котором Сократ объясняет Калликлу посредством мифа, что каждое злое дело, совершенное человеком, оставляет на его душе шрам. Поэтому если это несправедливая душа, совершавшая несправедные дела, она и после смерти будет сохранять на себе шрамы подобного образа жизни. А это будет иметь пагубные последствия для нее, ибо оказаться в Аиде с душой, нагруженной несправедными делами, – наихудшее, что может постигнуть человека (42, с. 571–572, 569).

Телесность – это то, что человек имеет общего со всем видимым миром и что роднит его с животным царством (31, с. 153–154). Связь души со своим органом настолько сильна, что материальное тело «всегда влечет долу и как бы вместе с собою тащит душу». Поэтому Григорий Богослов и называет его «мраком»: ум (*vous*) является как бы «узником тела», который не в состоянии «освободиться от телесных форм и образов... совершенно очиститься от представлений... и сродниться с умопостигаемым» (цит. по: 31, с. 154). Из учения церковных писателей следует, что тесная связь души и тела делает невозможным абсолютно чистый ум. Собственно говоря, душа не обитает в теле, а выражается телом. Поэтому телесные формы и образы не могут не являться содержанием человеческого ума. Соотношение в природе человека ее составляющих – духовной и телесной – понимается святыми отцами скорее как распределение обязанностей в соответствии с дарованными склонностями. Если душа разумна, то ей и следует управлять, тело же должно прилагать все силы, вложенные в него, для подчинения душе, тем самым содействуя ей (19, с. 638–639).

Надо также заметить, что аналогичные идеи высказаны и развиты в античности, начиная уже с Пифагора, Сократа, Платона, стоиков и вплоть до самых последних философов-язычников (*Г.Х.*).

Общие основания религий. Возможно, эти и другие аналогичные параллели в различных религиях стимулировали универса-

листский подход к ним у Л.Н. Толстого. Как показывает анализ А.А. Гусейнова (13), Л.Н. Толстой, рассмотрев вопрос об общих основаниях различных религий, пришел к выводу об их нравственном единстве. Результаты своих исследований он суммировал в четырех положениях: 1) есть некое абсолютное начало всего, называемое Богом; 2) в каждом человеке есть частица этого начала, которое он может увеличить или уменьшить своей деятельностью; 3) для его увеличения следует подавлять эгоистические склонности и умножать любовь; 4) практическим средством для этого является золотое правило нравственности, которое запрещает человеку делать другим то, что он не хотел бы, чтобы они делали ему (13, с. 29–30). Аналогичного взгляда придерживался и Махатма Ганди, считавший, что религии, несмотря на различие внешних форм, едины в своей внутренней сути; поэтому существует единственная истинная религия, в основе которой лежит идеал ненасилия (13, с. 30).

Как легко видеть, первые три пункта этих положений чрезвычайно близки также основным элементам философской теологии Платона и других мыслителей античности.

12. Платоновская философская теология и русская философия (на примере философии В. Соловьёва)

Трансформация эроса в философии В. Соловьёва. Влияние платоновской философской теологии на русскую философию целесообразно рассмотреть на примере статьи Джудит Корнблат «Преображение Платона в эротической философии Владимира Соловьёва» (23), в которой показываются элементы переработки и использования платоновской философии и теологии в доктринах ключевой фигуры русской философско-религиозной мысли Серебряного века.

Свой анализ влияния платоновских концепций эроса на В. Соловьёва Д. Корнблат начинает с рассмотрения доктрины Бл. Августина о двух видах любви, которую затем сравнивает с платоновской. «Что же доставляло мне наслаждение, как не любить и быть любимым?», – вспоминает Блаженный Августин о своих любовных утехх, которые предшествовали его обращению. «Только душа моя, тянувшаяся к другой душе, не умела соблюсти меру, останавливаясь на светлом рубеже дружбы; туман поднимался из болота плотских желаний и, бивший ключом возмужалости, затуманивал и помрачал сердце мое, и за мглою похоти уже не различался ясный

свет привязанности. Обе кипели, сливаясь вместе» (цит. по: 23, с. 223). Этим признанием, отмечает исследовательница, Августин фиксирует для западного мира строгое различие между физическим удовольствием и «истинной любовью», т.е. между половым влечением и чистой, бескорыстной любовью Господа к Своему творению, природу которой можно постичь лишь из опыта любви к Создателю.

Платон также различал «земную» и «небесную» любовь, Афродиту Уранию и Афродиту Пандемос («Пир»). Однако для греческого философа они не были абсолютно отдельными, – по существу, каждая была скорее одним из этапов путешествия Эроса к Прекрасному: «Человек, видя здешнюю красоту и вспоминая о красоте истинной, окрыляется» (там же).

Разжигаемый ненавистью к неподвластным ему любовным страстям своего тела, указывает Корнблат, Августин утверждал божественное предпочтение того, что в христианской теологии стали называть «агапической» любовью в противоположность эротической любви. Со временем учение Августина привело к формированию радикального взгляда, представленного протестантским теологом Андерсом Нигреном: «Будет совершенно неправильно предположить, что Агапэ действительно высшее воплощение Эроса, такое, что при очищении, возвышении Эроса возможно достигнуть Агапэ... Разница между Эросом и Агапэ – это разница не в степени, а в качестве» (цит. по: 23, с. 223–224); таким образом, даже «небесный» Эрос не имеет ничего общего с «христианской» любовью. Нигрен считает бесспорным тот факт, что представления об Эросе и Агапэ принадлежат двум разным духовным мирам. Западное христианство вслед за Августином стало определять Эрос как восходящее желание, стремящееся к союзу и даже растворению в том, чего недостает любящему: в совершенстве, в бессмертии и абсолютной красоте. Как утверждает Платон в «Пире», именно неполноценность инициирует это восхождение Эроса, поэтому оно не является совершенным переживанием. Эрос (слияние с вожделенным объектом и последующая потеря любящим идентичности), несмотря на свое небесное призвание, всегда оказывается контаминированным самой плотской природой влечения. Агапэ же, напротив, как нисходящая сила небесная, есть милость свыше, дар Господа роду человеческому, недостойному любви Его. Бог любит безоговорочно, невзирая на достоинства любимого им. Поэтому Агапэ оказывается осуществлением божественной воли.

Дени де Ружмон в книге «Любовь в западном мире» занимает менее жесткую позицию, чем Нигрен, относительно связи между Эросом и Агапэ, но он тоже определяет их в противопоставлении, используя воплощение как метафору направленности божественной любви. По его мнению, безграничное *одухотворение* страсти – это не способ обнаружения Бога, так как людям послана Благая Весть о том, что Господь ищет нас. И Он нас находит, когда мы внимаем Его гласу и отвечаем, повинувшись. Бог ищет нас, и нашел нас, благодаря Своему Сыну, *сошедшему* к нам (23, с. 224).

Однако интерпретация Августина не была принята восточно-христианской церковью вообще и Русской православной в частности, ибо русские восприняли христианство благодаря Византии, и их ученость формировалась не на латинском, а на греческом и родном языках. Поэтому во многих направлениях, полагает Корнблат, их учение остается значительно ближе к учению ранних греческих отцов и в некоторых случаях по-прежнему отражает разнообразие споров с «врагами» или с «еретиками», против которых была направлена католическая доктрина. Таким образом, платоническое описание Оригеном восходящей любви, которая тождественна любви Бога, звучит в русской религиозной философии не так, как в нигреновском отказе от нее. В своем анализе «Песни песней» Ориген пишет: «В самом деле, душа ведома небесной любовью и желанием, после того как однажды красота и великолепие Слова Божия были восприняты, она влюбляется в величие Его и так получает от Него стрелы и любовные муки... И так вспыхивает духовная любовь души». И «поэтому мы должны знать, что любовная привязанность (агапэ) к Богу всегда устремляется к Господу, от Которого она произошла» (цит. по: 23, с. 225). Согласно Владимиру Лосскому, пишет Корнблат, «главному рупору» православной церкви, «православное учение никогда не отделяло этих двух моментов: для него благодать и человеческая свобода проявляются одновременно и не мыслятся одна без другой... Ведь речь идет не о заслугах, а о соработничестве, синергии двух волей, божественной и человеческой, о согласии, в котором благодать все более и более раскрывается, оказывается присвоенной, “стяженной” человеческой личностью. Благодать – это присутствие в нас Бога, и оно требует с нашей стороны непрестанных усилий» (цит. по: 23, с. 225). «Соработничество», гармония и «соединение в синергии божественной благодати и человеческой свободы» – это критерии православного понимания связи Бога и человека. Благодаря этому от православ-

ной теологии можно ожидать гораздо более целостный взгляд на любовь, чем западный антагонизм Эроса и «христианской» любви. Движение направлено и вверх, и вниз, «ибо любовь, – говорит Диадок, – не только движение души, но также и нетварный дар, “божественная сила”, непрестанно воспламеняющая душу и соединяющая ее с Богом действием Святого Духа» (цит. по: 23, с. 226).

При этом исследовательница отмечает ту странность, что любовь не является главной темой исследования в православии в отличие от западной христианской теологии, хотя тема любви играет определенную роль в литературе некоторых русских религиозных писателей, в том числе Достоевского. Все самое интересное из написанного об Эросе на исходе XIX в. принадлежит главной фигуре русского религиозного ренессанса – Владимиру Соловьёву. В «Смысле любви» Соловьёв пишет: «Таким образом, истинная любовь есть нераздельно и *восходящая* и *нисходящая* (amor ascensens и amor descendens, или те две Афродиты, которых Платон хорошо различал, но дурно разделял)» (цит. по: 23, с. 226). При этом, замечает Корнблат в примечании (на с. 241), свет играет особую, центральную роль в русской философской и религиозной традициях в целом; его рецептировали в качестве господствующей метафоры многие преемники Соловьёва в русском религиозном возрождении, включая Николая Бердяева, Сергея Булгакова и Павла Флоренского. Владимир Лосский также убедительно рассуждает о свете как о средстве единения с Богом.

Однако понимание и интерпретация Соловьёвым Платона, как показывает дальше Корнблат, обусловлены основными положениями Православной церкви так же, как и понимание Ружмана и Нигрена, – догматами их церквей. Владимир Соловьёв, – возможно, самая влиятельная фигура в развитии современной русской поэзии, мысли и религиозной философии, – был поэтом, богословом, мистиком, знатоком литературы, общественным критиком и исследователем истории философии. В отличие от большинства своих соотечественников, он читал Платона в оригинале и мог отличить мысли Платона от неоплатонизма и неоплатонизм от православной теологии. Тем не менее, пишет Корнблат, хотя Соловьёв был хорошо ознакомлен с ведущими европейскими исследованиями своего времени, его исследовательские статьи о Платоне часто скрывают собственные категории философа, а не категории Платона. Преломляя их сквозь свои триадические схемы, Соловьёв переосмысливает жизнь и философию Платона и переписывает ее на язы-

ке православного богословия (23, с. 226–227). Анализ Соловьёвым Платона, специально сосредоточивающийся на образе света в их философиях любви, раскрывает трансформацию Соловьёвым Эроса согласно православной догматике, ибо свет у русского богослова, как считает исследовательница, происходит с горы Фаворской и тем самым видоизменяет смысл платоновского света.

Основываясь на сохранившихся свидетельствах и в согласии с некоторыми древними источниками, Соловьёв утверждает, что Платон начинал свою литературную жизнь как эротический поэт. Это объясняет для Соловьёва утонченный литературный талант Платона, заметный, по мнению русского философа, даже в ранних диалогах. Исследовательница не исключает и того, что, возможно, Соловьёв умозрительно настаивает на поэтической карьере Платона из желания провести аналогию между собственной жизнью и жизнью «общепризнанного учителя», так как сам Соловьёв был и поэтом, и философом. Константин Мочульский, например, трактует большую статью «Жизненная драма Платона» как исповедь самого Соловьёва; а князь Трубецкой утверждает, что Платон и Соловьёв находятся в удивительной гармонии, «конгениальности». Каковы бы ни были причины, Соловьёв сделал свою первую пробу в настоящей поэзии в 1874 г., переведя короткое стихотворение, приписываемое Платону: На звезды глядишь ты, звезда моя светлая! / О, быть бы мне небом, в широких объятиях / Держать бы тебя и очей мириадами / Тобой любоваться в безмолвном сиянии (цит. по: 23, с. 227).

Это стихотворение, считает Корнблат, заслуживает внимательного изучения потому, что представляет несколько метафор и конструкций, встречающихся в позднейших работах Соловьёва, т.е. в силу его особого влияния на мысль последнего. В нем можно найти скрытые указания на интерпретацию Соловьёвым платоновского Эроса и Эроса в его собственной эстетической, этической и метафизической системе. Исследовательница показывает, что первая строка состоит из двух частей: декларации – «ты» глядишь на звезды и затем утверждения – что «ты» стихотворения – это на самом деле звезда («звезда моя светлая»). Субъект и объект взаимодействуют и делают это благодаря свету. Оставшаяся часть стихотворения призывает к физической и визуальной связи между «я» стихотворения и «ты», звездой. (О, быть бы мне небом, в широких объятиях / Держать бы тебя и очей мириадами / Тобой любоваться в безмолвном сиянии.) Говорящий желает обнять свет звезды и

сделал бы это, став небом, сами глаза которого – это звезды. Через видение, ставшее возможным благодаря свету, он сам становится светом, таким же лучезарным, как и любимый им объект. Опять, как в первой строке стихотворения, взгляд и свет соединяют «я» и «ты», «тебя» с «ним» и силой метафоры превращают объект в излучающий свет субъект. Свет в этом стихотворении есть посредник, который связывает активного субъекта с пассивным объектом. Несмотря на то что свет невеществен, он может объединяться с материей и вносить в нее изменения, при этом не растрачивая свои силы. В человека он попадает через глаза, откуда он может выйти или дальше светиться из наших душ. Образ света как преобразующего, но нематериального (невещественного, духовного) посредника, по-видимому, и привел Соловьёва к этому короткому лирическому стихотворению, ибо, в сущности, вся его философия вращается вокруг понятия посредничества (23, с. 228).

Два противоположных элемента соединяются – Восточная и Западная церкви, небо и земля, мужчина и женщина – через третий элемент, или опосредующую энергию, которая призвана, а иногда и создана для того, чтобы свершить синтез. Соловьёв отрицает дуализм, опираясь на христианскую Троицу и диалектику Гегеля как на образцы и постоянно подчеркивая важнейшую, активную роль третьего соединяющего деятеля. И свет, указывает Корнблат, является одним из основных примеров такой опосредующей энергии у Соловьёва, можно найти этот образ во всех его статьях, но специально и обстоятельно – в работах по эстетике.

В «Общем смысле искусства» (1890) Соловьёв наделяет свет как моральной, так и физической силой, ибо это энергия, которая позволяет красоте «проливать свет» и таким образом преодолевать пагубную темноту этого мира. Свет помогает Благу и Истине становиться Красотой, все объединяя в преобразовании реальности, и тем самым делает возможным силу красоты – и ее верховенство – в метафизике Соловьёва (23, с. 228–229). В статье «Красота в природе», написанной на год раньше (1889), Соловьёв утверждает, что свет проникает в материю (уголь) и образует соединение (производит алмаз) без «одностороннего преобладания, а в некотором идеальном равновесии»: «В этом неслиянном и нераздельном соединении вещества и света оба сохраняют свою природу, но ни то, ни другое не видно в своей отдельности, а видна одна светоносная материя и воплощенный свет – просветленный уголь и окаменевшая радуга» (цит. по: 23, с. 229).

Здесь, констатирует исследовательница, Соловьёв подходит к пересмотру классической эстетики, потому что использует словарь троичности, относящийся к нераздельным, но неслиянным лицам Святой Троицы, для объяснения того, как союз производит, или «порождает» (термин, который Соловьёв прямо заимствует у Платона и использует, в том числе, в своей теории любви), светоносную материю и воплощенный свет. Этот анализ красоты алмаза, наверное, самое известное рассуждение Соловьёва об искусстве. Корнблат отмечает, что в «Смысле любви» Соловьёв также настаивает на реальном, не метафорическом и не субъективном, свете любви; кроме того, процесс, в результате которого посредник «входит» в объект, не всегда прост в философии Соловьёва: будь то (в случае Сократа) в умы древних афинян, или света в алмаз, ибо превращение пассивного объекта в активный субъект часто предполагает как физическую, так и духовную борьбу.

В этой же статье («Красота в природе») Соловьёв эксплицитно связывает действие света со своей идеей любви, ибо как свет, так и любовь проникают в материю и преобразуют ее. Необходимо рассмотреть это отношение света и любви, считает Корнблат, чтобы понять прочтение Соловьёвым Платона и его фиксацию на фигуре Эроса. Сократ, пишет Соловьёв, был посредствующим светом для Платона: «В нем был луч истинного света, открывающего и себя самого, и чужую тьму». Как звезда-любовь в вышеприведенном стихотворении Платона, Сократ «сиял» светом и так же заставлял сиять других вокруг себя, в том числе и Платона. Он был и олицетворением силы любви, «эротической» фигурой, которая побуждала юношей, в том числе и Платона, стремиться к идеалам философии. Для Соловьёва Сократ был посредником, подобным как свету, так и любви, и поэтому был способен проникать в пассивный объект, соединяя его с духовным началом и преобразуя (23, с. 229).

Можно заметить, что и педагогика Сократа тоже была теологична: именно присутствие Божественного элемента, для которого личность философа является посредником, оказывает, по-видимому, на учеников мудреца такое медузирующее воздействие. Эта идея о необходимости любви для философов, в том числе, для преподавания философии и передачи ее духа, стала одной из ее важнейших и продуктивнейших идей. Более того, Бл. Августин пишет: «Платон говорит, что философ должен быть любящим Бога» («Plato dicit amatorem Dei esse philosophum») (цит. по: 68, с. 14); кроме того, по его же (Бл. Августина) словам, для понимания необходимо, чтобы

слушатель также был любящим: «Da amantem, et sentit, quod dico... si autem frigido loquor, nescit quid loquor» («Дай любящего, и поймет, что я говорю... если же говорю холодно, не понимает, что говорю», – *О Св. Иоанне, Тракт. 26: 4–6*) (цит. по: 68, с. 13). И в Ев. Иоанна сказано: «От любви все происходит как от начала и в любви все выстраивается как в конце» («A caritate omnia procedunt sicut a principio, et in caritate omnia ordinatur sicut in finem») (цит. по: 68, с. 14). Для Сократа, замечает Барраса, философия вообще является искусством добродетельной жизни, умением побеждать зло и избегать его, поэтому темы антропологии и этики занимают в содержании его учения преобладающее место (там же, с. 14).

В другом тексте, продолжает Корнблат свой анализ, Соловьёв описывает Сократа как канал для духовной энергии, т.е. «что-то действие, направленное *через него*, но не от него» («Рассуждение о Федре»). Интерпретируя диалог «Федр» как пролог ко всем трудам Платона, он разъясняет последний раздел, касающийся даймона Сократа, в манере, считает Корнблат, напоминающей об опосредующей роли света. Сократ ощущает, что даймон превращается («преображается») из пассивного знака (или объекта) в активную силу (или субъект), в духовно-телесную силу, третий элемент, подобный магнетизму. Как и свет, даймон, руководящий Сократом, – это одновременно и объект, и деятель, преобразующийся и преобразователь (23, с. 229).

При этом, пишет Корнблат, следуя за немецкими учеными XIX в., Соловьёв считал, что развитие философии Платона и хронологическая последовательность его диалогов могут быть поняты исходя из его биографии. Отрывочность наших знаний о жизни Платона не удерживает Соловьёва в «Жизненной драме Платона» от размышления над трагедией отношения Платона к Сократу. Некоторые драмы, пишет Соловьёв, подобно трагедии Гамлета, – это драмы индивидуальности героя, вызванные внутренней необходимостью; другие, как история Ореста, – трагедии всеобщей необходимости (в последнем случае касающейся столкновения закона гинекратического и закона андрократического), над которой герой не властен. В «жизненной драме» Платона Соловьёв находит пересечение этих двух видов трагедии, ибо действия Платона, а следовательно, и его философия были управляемы как внутренними устремлениями, среди которых была его любовь к Сократу, так и универсальным вопросом: «Быть или не быть правде на земле?».

Согласно Соловьёву, когда был отравлен Сократ и, следовательно, устранен возможный примиритель («третья искомая и ищущая сторона пошатнувшейся в своих основах греческой жизни, *tertium quid*», как называет его Соловьёв) враждующих лагерей – философии и традиционного религиозного закона в Афинах, – Платон потерял веру в возможность коммуникации между миром идеальным и нашим собственным (несовершенным). После этого великий философ впал в то, что Соловьёв называет «пессимистическим идеализмом». Сократ свел философию с неба на землю, но Платон отрекся от земного мира, ибо очевидно, что в этом мире не оказалось места для праведника. Платон удалился от общества, покинув Афины, и уверовал в непримиримый дуализм жизни, разочаровался в возможности единства человеческой природы. В «Федоне», согласно прочтению Соловьёва, Платон выражает ощущение того, что человек хотя и принадлежит к обоим мирам, но не образует внутреннего связующего звена между ними (23, с. 229–230).

Соловьёв считает, что затем в жизни Платона произошло событие, о котором мы не имеем свидетельств, но важность которого вернула Платона к воспоминанию о Сократе как об опосредующей силе. Этим событием был эротический кризис. Соловьёв находит обоснование этого кризиса, называя его «преображением», в диалогах «Пир» и «Федр», которые он считает центральными в творчестве Платона. Большинство православных мыслителей XIX в., главным образом благодаря влиянию неоплатонизма и / или романтизма, пишет Корнблат в примечании на с. 241, также считали «Пир» и «Федр» важнейшими диалогами. Русский философ разделяет жизнь Платона на четыре периода: 1) «сократический» период, совпавший с жизнью Сократа и продолжавшийся непосредственно после его смерти («Гиппий больший», «Гиппий меньший», «Протагор», «Эвтидем», «Эвтифрон», «Апология Сократа», «Критон»... «Ион», «Лахет», «Хармид», «Лисид»); 2) «пессимистический идеализм» («Горгий», «Менон», 2-я книга «Государства», «Федон», «Критий», «Тезтет», «Софист», «Парменид»); 3) «эротическую эпоху» Платона («Пир», «Федр»); 4) период «практического идеализма» («Филеб», «Тимей», «Государство», «Законы»). «Эротическая эпоха», согласно Соловьёву, является самым важным периодом в жизни Платона и приходится на вершину излома, который определил «драму» Платона. Став на путь пессимистического идеализма, последовавшего за казнью Сократа, Платон в конце концов осознал, что строго дуалистическая философия не оставляет места для уни-

версальной силы любви, которая не принадлежит исключительно ни тому, ни этому миру. Испытав влияние собственной «жизненной драмы», философ стал верить, что любовь примиряет материальное и идеальное так же, как свет примиряет объект и субъект в стихотворении, приведенном выше (23, с. 231).

Соловьёв, поясняя Платона, называет любовь связующим звеном, переходом, посредством или связью, а также «pontifex» или «строителем моста», который соединяет духовную и человеческую природы («Жизненная драма Платона»). В утверждении, что Эрос был центральным как в жизни Платона, так и в его философии, Соловьёв находит «доказательство» его собственной идеи медиативных энергий. Эти энергии не только соединяют субъект и объект, но при этом и изменяют их. Таким образом, пишет Соловьёв, «когда Эрот входит в земное существование, он сразу преображает его» (там же, с. 232).

Однако, замечает Корнблат, платоновский Эрос согласно текстам не так абстрактен и отвлечен, как это приписывает ему Соловьёв. В «Пире» Диотима рассказывает Сократу притчу об Эросе. Затем Сократ пересказывает эту историю гостям на пире, которую один из них, в свою очередь, рассказывает другу, а этот дает возможность Платону записать ее для нас. Эрос, таким образом, передается из уст в уста четыре раза, будучи удален от нас еще дальше из-за своей исключительно аллегорической роли. Зачатый в саду Зевса от союза Пороса («божественного изобилия») и Пении («материальной скудости»), «он всегда терпит нужду, имея природу матери», но «по своему отцу всегда строит какое-нибудь лукавство», стремясь овладеть прекрасным и добрым, другими словами, философией.

Соловьёв выводит платоновского Эроса из сада и помещает его в собственную философскую систему. Сочетая свою и платоническую терминологию, русский философ предлагает следующее описание: «Как конкретное произведение *избытка* вечно-сущего и материальной скудости, или *недостатка*, стремящегося к восполнению, он есть начало деятельное и страдательное вместе (здесь, замечает Корнблат, “чистый” Соловьёв – активное и пассивное, мужское и женское, андрогин в высшем смысле), нуждающееся в совершенной форме, ищущее ее, способное принимать ее и сообщать другому. Эрос не бог, но нечто божественное, посередине между вечною и сметною природой, могучий демон (очевидно, пла-

тоновский термин), связывающий небо и землю (снова Соловьёв)» («Творения Платона»; выделено в оригинале) (цит. по: 23, с. 232).

Исследовательница отмечает, признавая тем самым огромное влияние Платона, что Соловьёв включает эту идею Эроса-посредника во все разделы своей рациональной философии. В его эстетике Эрос ответствен за всякое творение и «рождает в красоте», которую Соловьёв определил как грань между идеальным и материальным мирами. Эрос, по существу, является как творческой, так и рождающей силой, поэтому он одновременно действует подобно Богу и человеку, а точнее, женщине («Жизненная драма Платона»), хотя Эрос Соловьёва, несомненно, андрогин. В этике Эрос преобразует зло и грех материального мира, одухотворяя его; в метафизике – упраздняет дуализм, соединяя небо и землю. Согласно Соловьёву, Эрос может провести человека по пяти возможным путям: 1) по дороге в ад; 2) по животному пути; 3) по «действительно человеческому пути» («полагается разумная мера животным влечениям – в пределах, необходимых для сохранения и прогресса человеческого рода»); 4) по пути аскетизма и, наконец, 5) по пути образа и подобия Божия – к «положительному соединению мужского и женского начал» в андрогине, к «целому человеку» (23, с. 233).

Аскетизм есть предпоследний, но не высший путь любви – после такого заявления Мочульский назвал Соловьёва «эротическим аскетом», усмотрев, по мнению ученой, только внешние противоречия в работе философа. Придавая особое значение, – возможно, чрезмерное – немистическим аспектам творчества Платона, Соловьёв говорит, что греческий философ намеренно не выбрал для своего «строителя моста» ни имени «Филия», как это сделал Эмпедокл, ни христианского «Агапэ». Он выбрал «Эрос», имя, предполагающее животную страсть так же, как и духовное влечение («Жизнь и произведения Платона»). «Любовь как эротический пафос, – пишет Соловьёв, – ...не похожа на любовь к Богу, на чело-веколюбие, на любовь к родителям и к родине, к братьям и друзьям – это есть непременно любовь к телесности» («Жизненная драма Платона») (цит. по: 23, с. 233). Истинный союз земли и неба, говорит Соловьёв, будучи уверенным в своем прочтении Платона, не наступит только через отрицание материального мира или аскетическое отвращение к плоти. Ибо Эрос не захватывает силой молодые, уязвимые души и не удерживает их в трансцендентном мире. Скорее он проникает в земное существование и преобразует его,

«чтобы сообщить телесному действительную жизнь в бессмертии» (делая смертную природу бессмертной).

В то же время, считает Корнблат, Соловьёв утверждает, что Платон не осознал значимости своего эротического даймона и, несомненно, не увидел, как его любовь стремилась, но не достигла того, что Соловьёв отождествляет с высшей целью творения: духовной телесности, или андрогинизма богочеловечности. Соловьёв пишет: «Три указанные понятия, определяющие высший путь любви, – понятия андрогинизма, духовной телесности и богочеловечности – мы находим у Платона, хотя лишь в смутном виде» (цит. по: 23, с. 234). Поэтому теория любви Платона остается «прекрасным махровым цветком без плода». В конечном счете платоновский Эрос не смог построить мостов, а остался в «мире идеальных умозрений», выбросив философа, названного полубогом, на неискупленную землю. Платон посчитал невозможным действительное перерождение человеческой природы, поэтому он вновь возвратился к признанию дуализма и сосредоточился в завершающий период своего творчества на «практическом идеализме», на задаче преобразования социальных отношений.

Однако Соловьёв считает недостатком отступление от посреднической задачи любви: «Если Сократ свел философию с неба и дал ее в руки людям, то его величайший ученик приподнял ее высоко над головою и с высоты бросил ее на землю, в уличную грязь и сор» (цит. по: 23, с. 234). Это было трагическим «падением Платона». Урок, который Соловьёв выносит из жизненной драмы Платона, состоит в невозможности для человека достигнуть высшей цели – духовной телесности одной силой ума, гения и нравственной воли. Только «настоящий существенный Богочеловек может увидеть свет любви, так же как и стать им» (там же).

Это тот фрагмент, считает исследовательница, в котором анализ Соловьёвым идеи Платона становится «Соловьёвством». Для Платона Эрос не Бог и не человек, а полубожество, стремящееся к миру идей и затягиваемое вниз, в мир плоти. Миф Диотимы и эротические пассажи о любви в «Федре» – очевидная аллегория, конечная цель которой пролить свет на истинный путь философии: Эрос возвышает любовь к мудрости, за которую Сократ отдал свою жизнь.

К. Хюбнер (60) отмечает, что для мифа все материальное одновременно определяется как идеальное и наоборот, так как все: небо, молния, радуга, земля, море, река, источник и т.д., – презент-

тируется как проявление божественного или как знак действий Бога, – нумен, словами римлян. С другой стороны, все идеальное: мудрость, нравы, любовь, внезапный случай, – также понимаются как нумен Бога, Который в любой момент может материализоваться, явив свой индивидуальный облик, – эпифанию, как говорили греки. Так, небо подчиняется богу Урану, мудрость – Аполлону, война – Аресу, Земля подчиняется богине Гере, радуга – Ирис, любовь – Афродите или Эросу и т.д. (60, с. 268–269). Миф, говорит ученый, сводит все процессы в природе и человеческом обществе к определенным нуминозным исходным событиям, к постоянно повторяющимся архетипам или, как говорили греки, архай. Поэтому рождение дня из ночи рассматривается как священное постоянно повторяющееся прасобытие. Ритмы времен года основаны на постоянном повторении похищения Персефоны, дочери Деметры, Богом подземного мира Гадесом, что вызывает приход зимы, и ее возвращения на Землю, чем объясняется наступление весны. Вместе с тем с Эросом в мир пришла любовь, Зевс принес людям обычаи и нравы, Афина первоначально показала людям, как выращивать оливковое дерево, делать посуду, Арес – как сражаться и т.п. Здесь, следовательно, утверждает К. Хюбнер, речь идет об архетипах, прасобытиях и нуминозных образцах, которые должны повторяться людьми согласно ритуальным предписаниям (60, с. 269).

При этом следует заметить, что в своем исследовании профессора Корриган (76) показывают, как все предшествующие речи *Пиры* центрируются вокруг Диотима-Сократовского дискурса (76, с. 43). Более того, по мнению этих авторов, каждое из выступлений соотносится с характерным типом и с общей структурой диалога как она репрезентирована в «лестнице любви» речи Диотимы-Сократа, так что возникает не каталог более слабых умов, а «диалектика, имеющая поразительно сложную структуру», которая является также комико-трагическим документом эпохи, предшествовавшей суду над Сократом и его смерти (76, с. 50).

Однако для Соловьёва Эрос не пускается в исключительно философские размышления о Благое, а осуществляет магическое слияние с Богом, доступное всем человеческим существам. Иными словами, посредническая энергия непрерывно осуществляет Воплощение, или Вочеловечивание. Каждый акт эротического переживания – это воплощение небесного духа в материю, создающего или «рождающего» новое целое, Богочеловека, не метафорически, но буквально подобного Христу (23, с. 234–235). Энергия, каковой

является Эрос, как свет в «Красоте в природе», превращает объект в субъект, но «неслиянно и нераздельно», как было отмечено ранее («Красота в природе»). Этот теологический словарь Соловьёв затем использует в своих рассуждениях о даимоне Сократа, строителе моста Платона и о собственном идеале андрогина. Такой идеал существует, заявляет он, «без внешнего слияния» (что было бы уродством) или «внутреннего разделения» (что было бы несовершенством и принципом смерти) («Жизненная драма Платона»).

Однако, несмотря на всеобъемлющий характер, одно лишь Воплощение не является единственной для Соловьёва метафорой его видения возможного обожествления человека через любовь. Вочеловечение Иисуса Христа послужило доказательством возможности воплощения духа. Соответствующее одухотворение материи требует иного события в священной истории. Возвращаясь к свету в поэзии Соловьёва, пишет Корнблат, теперь можно объяснить принцип, лежащий в основе прочтения философом Эроса Платона, сквозь призму православной традиции. Хотя на протяжении большей части жизни Соловьёв и не посещал регулярно церковь (и есть некоторое сомнение в том, всегда ли он причащался), он испытал сильное влияние своего деда по отцовской линии, православного священника, и начал добровольно посещать лекции в Московской духовной академии после окончания университета. Впоследствии продолжал интересоваться историей церкви, ее учением и показывает в своих работах твердое знание того, что его последователь отец Павел Флоренский назвал бы «живым религиозным опытом» Православия (23, с. 235).

В цитатах о свете и любви, приведенных выше, часто используемый Соловьёвым глагол «преображать» был переведен на английский как «transform». Однако этот глагол имеет и другое значение – «to transfigure»; и это именно то значение, подчеркивает исследовательница, которое Соловьёв, без сомнения, подразумевал в рассуждении о свете. Во время своего служения Иисус поднялся на вершину горы Фавор, где «Его лицо сияло как солнце, и Его одежды стали белыми как свет», и через это преобразование плоть была превращена в бестелесный дух. Несмотря на то что как Восточная, так и Западная церкви основаны на вере в Воплощение, именно Восточная церковь придает особое значение тому, что Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом, и поэтому православные христиане празднуют Преображение с большим трепетом. Для Востока человек в результате Падения не утратил безвозвратно ни

своей связи с Богом, ни единства духа и тела. Обожествление не только возможно, оно необходимо; плоть не есть зло; и простое искупление грехов не является величайшей целью человечества. Вся материя может быть преображена, будет преображена и постоянно преображается (23, с. 235–236).

Согласно Св. Григорию Паламе, одному из наиболее авторитетных греческих отцов для русской духовности, тремя основными столпами восточного христианства являются богословие, «верное апофатическому началу», откровение как свет и спасение как обожествление. Таким образом, Св. Палама придал Преображению величайшую теологическую значимость (в работе «Пеликан»). Не случайно, что именно те Святые Отцы, которые наиболее почитаемы Русской Церковью: Григорий Палама, Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий, – писали о свете как об источнике преображения и возможном способе «обожения». Как пишет Владимир Лосский, чтобы видеть Божественный свет телесными очами, как видели его ученики на Фаворе, нужно быть причастником этого света, нужно быть измененным им в большей или меньшей мере. Таким образом, делает вывод исследовательница, мистический опыт предполагает изменение нашей природы под действием благодати. Святой Григорий Палама ясно говорит об этом: «...(человек) получивший в благой удел божественные энергии, сам есть как бы Свет, и со Светом находится, и вместе со Светом сознательно видит то, что без таковой благодати скрыто для всех, возвысившись не только над телесными чувствами, но и над всем, что нам ведомо... ибо очищенные сердцем видят Бога, Который, будучи Светом, вселяется и открывает Себя любящим Его и возлюбленным Им» (цит. по: 23, с. 236).

Корнблат показывает, что в своем исследовании истории Церкви, патристики и современной религиозной мысли Соловьёв постоянно обращается к лексике, по-видимому, взятой непосредственно из службы на праздник Преображения (6 августа). Этот праздник гораздо более значим для Восточной, чем для Западной Церкви, и соответствует в образности и темах песнопений Святому Богоявлению Господа Бога и Спасителя Иисуса Христа, празднику большей важности, чем Рождество в Православной Церкви. Служба на этот день включает следующее утверждение смысла обожествления:

«Приидите, взыдем на гору Господню и в дом Бога нашего и узрим славу Преображения Его, славу яко Единороднаго Отца, светом примем свет и, возвышены бывшее духом, Троицу Еди-

носущную воспоим во веки. Возшед на гору Фаворскую, *преобразился еси, Христе, и, леть омрачив, нас просветил еси*. (Праздничная Минея на Святое Преображение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа; курсив. – Д.К.) (цит. по: 23, с. 237).

Явление Христа сделало возможным для человека сиять божественным светом, буквально преобразиться в свет или преобразить плоть светом. Благодаря этому можно видеть, считает Конблат, что свет в философии Соловьёва больше походит не на отраженный свет пещеры Платона, а на «истинный» свет христианского Преображения верующего. Эрос Соловьёва, как посредническая фигура, подобная свету, также преобразует, а не просто изменяет. Фактически все опосредующие энергии Соловьёва преобразуют через воплощение. В «Красоте в природе» Соловьёв пишет: «Мы должны определить красоту как *преобразование материи чрез воплощение в ней другого сверхматериального начала*». И он продолжает: «Песня [соловьёв] есть преобразование полового инстинкта, осво-бождение его от грубого физиологического факта – это есть животный половой инстинкт, воплощающий в себе *идею любви...*» (выделено в оригинале) (цит. по: 23, с. 237).

Однако использование Соловьёвым метафор света и любви, полагает исследовательница, в конечном счете двусмысленно, поскольку они описывают одновременно и опосредующую силу между двумя сущностями, и собственно одну из этих сущностей – дух. Кроме того, двусмысленность восходит не к Платону, а вероятнее всего, к православному образу Бога, особенно к тому, который возведен в службе на Преображение:

«Иже руками невидимыми создав по образу Твоему, Христе, человека, началообразную Твою в создании доброту показал еси: не яко во образе, но яко Сам сый по существу Бог был еси и Человек. Срастворився неслиянно, уголь горящъ показал еси нам Божества, поपालющъ убо грехи, души же просвещающъ, на Фаворстей горе, Моисеа со Илиею, учеников же старейшин удивил еси. (Праздничная Минея на Святое Преображение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, на утрени; курсив. – Д.К.) (цит. по: 23, с. 238). Это «чудо страшное и нестерпимое» заставляет смертного человека излучать свет; в тексте службы на Преображение деятельный свет Христа входит в тела Моисея, Или и апостолов и преобразует их. Поэтому Христос не единственный, кто сияет божественным светом; земные объекты также преобразуются в излучающие свет субъекты.

В то же время Д. Корнблат отмечает, что восточно-христианская литургия – и Соловьёв, очевидно, следует ей – не придерживается евангельских сообщений о Преображении, в которых апостолы слышат слова Бога, но сами не сияют. В Евангелие от Матфея ученики остаются бездейственными наблюдателями (также не излучающими свет), которым даровано последующее видение Моисея и Илии: «По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних. И преобразился перед ними: и просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались, как свет. И вот, явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие. При сем Петр сказал Иисусу: “Господи! Хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии”. Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: “Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте”» (Мф. 37:1–5) (цит. по: 23, с. 238–239).

При этом, замечает исследовательница, облако, а не свет «осеняет» апостолов. С другой стороны, Православие постоянно подчеркивает роль света как посредника, который фактически изменяет объект:

«Во всего Адама облекся, Христе, очерневшее изменив, просветил еси древне естество и изменением зрака Твоего богосоделал еси... Днесь Христос на горе Фаворстей, просияв ясно Божественною зарею, якоже обещася, учеником обнажи зрак: светносный же наполнившеся Божественныя зари, в радости пояху: поим Богу нашему, яко прославися». (Праздничная Минея на Святое Преображение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, на утрени; курсив. – Д.К.) (цит. по: 23, с. 239).

Православное учение о Преображении, подобно философии Соловьёва, не выделяет воплощенного Бога среди простых смертных тем, что Он сияет, а мы – нет. Вернее, оно допускает воплощение духа в человека через свет, стать светом. Строитель моста соединяет Небеса и землю, не просто освобождая от плоти, а обожествляя ее.

Платон, как предполагает Соловьёв, имел опыт преображения, который предвосхитил его «эротический период», однако в конечном итоге ему не удалось сохранить божественный свет. Его трагедия покоится на факте непонимания истины слов, которые сам он написал об Эросе, и его роли в достижении воплощенного и преображенного Богочеловека. По тому, как Соловьёв переписыв-

вает на языке литургии жизнь и философию своего наставника, миссия Эроса осуществляется не в платоновском мифе, а в христианской священной истории (23, с. 239).

В своих статьях, подводит Корнблат итог своей работы, Соловьёв прочитывал Платона сквозь призму православного учения о Преображении и этим превратил своего философского и поэтического наставника в падшего пророка, не озаренного собственным пророчеством. В то же время анализ Корнблат убедительно показывает огромное влияние платоновских идей на философию В. Соловьёва, а через него – и на большинство русских философов.

Использовал ли русский философ Платона не только для того, чтобы преобразить Эрос, но также и эротизировать Преображение, отождествляя субъект и объект через опосредующие энергии света и любви, – этот вопрос остается за рамками данной статьи. Однако, несомненно, эротическая андрогинность Софии Соловьёва, считает Корнблат, – его мистическое видение связи человека и Троицы – предполагала бы, что ответ на этот вопрос будет, вероятно, положительным. То, что Соловьёв пытался «материализовать» и «эротизировать» Божественное таким образом, – это уже один шаг в сторону ереси от исключительно православного акцента на конечном единении человека и Бога. И то, что Александр Блок и другие последователи Соловьёва в русской поэзии символизма, помещая Софию обратно на небеса вне сферы досягаемости смертных, неверно поняли просветленный и эротический посредник, является, пожалуй, трагической траекторией собственной «жизненной драмы» Соловьёва (23, с. 240).

Дальнейшее рассуждение о философском эротизме у Соловьёва Д. Корнблат см. 97; 98.

13. Влияние философов и теологов античных философов на философско-религиозные взгляды некоторых русских поэтов и писателей

О влиянии философов и теологов античных философов на философско-религиозные взгляды как русских поэтов, так и писателей XX в. можно судить по работам таких исследователей, как М.В. Яковлев и О.В. Кулешова.

Опираясь на идеи П. Флоренского и В. Соловьёва, М. Яковлев (Яковлев М.В. *Лингвистическая природа теургического сим-вола*, 63) анализирует природу теургического символа на ма-

териале, главным образом, поэзии М. Волошина, фактически реконструируя философско-теологическую концепцию последнего и показывая ее связи с концепцией Бога-Огня Гераклита (хотя прямо не говорит об этом), а следовательно, и с античной философской теологией.

Ученый замечает, что концепция теургического искусства была одной из основополагающих особенностей эстетики символизма. Теургия как богодействие в принципе недоступна человеку (кроме церковных таинств, когда действует благодать Св. Духа), однако этот термин закрепился в эстетике символистов и литературоведении, где теургией является особая – магическая – функция искусства. Творчество М. Волошина позволяет рассмотреть возможный эстетический и лингвистический механизм этого духовного явления (63, с. 362–364), но особенно интересным представляется учение поэта о божественном Огне.

Сквозным теургическим словом-символом в поэтическом мире Волошина является *Огонь*, который переживается, прежде всего, как ноуменальная сущность человека и отождествляется с субстанцией духа. В поэме «Путиами Каина» в главе «Мятеж» формулируется общая метафизика огня: «Чтобы не дать материи изникнуть. / В нее впился сплавляющий огонь, / И наименовался человеком». Человек, таким образом, – это воплощенный огонь, где последний является творческой божественной Силой, или Духом, противопоставленным Материи. Жизнь Вселенной, по Волошину, также является огненной: «Он тлеет в “Я”, и вещество не может / Его объять собой и задушить. / Огонь есть жизнь. / И в каждой точке мира / Дыхание, биенье и творенье» (цит. по: 63, с. 369).

Глава «Огонь» открывает цикл разделов, посвященных различным этапам становления культуры. Поэт считает, что человеческая культура шла путем приспособления к материальным условиям мира, а это приводит к поглощению духа веществом, к постепенному самоуничтожению человечества как духовного, небесно-земного существа (главы «Магия», «Кулак», «Меч», «Порох», «Пар», «Машина»). Выход из этой ситуации, полагает Яковлев, состоит в актуализации человеком своей внутренней духовной энергии, в обретении своего сакрального лика. Это восстание против материальной природы есть возрождение того творческого «мятежа», которым был создан мир человека (глава «Мятеж»). К откровению «огненной», богочеловеческой сущности личности призывает пророк-«бунтовщик» (глава 9 «Бунтовщик»). Этот огонь осознается

Волошиным как любовь, поэтому единственная заповедь, провозглашенная пророком-бунтовщиком, знаменательна: «Гори!».

Образ внутреннего огня определяет и эсхатологическую интуицию поэмы. Она формируется как Иов из главы «Левиафан», созданной в 1915 г., который постигает тайну providенциального единства человека и природы, человека и Творца. Господь говорит ему: «Я сам сошел в тебя, как в недра гроба, / Я сам огнем томлюсь в твоей крови./ Как Я – тебя/ так ты взыскуешь землю./ Сгорая – жги. Замкнутый в гроб – живи» (цит. по: 63, с. 369–370). Интуиция Боговоплощения, сакральная интуиция Всеединого Бытия главы «Космос» 1923 г., в которой изображается космический Адам – человек как личностное единство Космоса, обозначает трактовку последних судеб человечества. В главе «Суд» (написанной в годы Первой мировой войны) богоподобие – огнеподобие – становится источником Суда, образ которого человек всегда несет в себе. Это его Богочеловеческая сущность, это – Бог в человеке, Его образ и подобие (Быт. 1:26). Этим видением заканчивается человеческая история: «И каждый / Внутри себя увидел солнце / В зверином круге... И сам себя судил» (цит. по: 63, с. 370).

Жизненную силу образов мифологического искусства Волошина, как и всякого символа, полагает ученый, можно проверить только опытно – в личном духовном постижении. Чтение поэтического текста становится своеобразным молитвословием, заклинанием, устанавливающим энергетически смысловые связи интуитивно постигаемого Всеединства, поэтому восприятие художник считает необходимой составляющей частью творчества. Усваиваясь индивидуальным духом, символы обретают жизнь, потому что человек сам есть символ, «образ и подобие» Сотворившего его (Быт. 1: 26), и внутреннее слово личности через посредство поэтического слова теургически соединяется с Тайнственным Словом, которое евангелист Иоанн называет Богом.

При этом, по-видимому, как это внутреннее слово личности, так и Слово-Бог имеют параллель с фундаментальным греческим понятием «логос» (особенно у Гераклита), в котором вместе с разумом раскрываются и язык, и речь (41, с. 74).

Можно также заметить, что связь различных видов искусства с божественным началом – хорошо известный факт в жизни древних цивилизованных обществ. Так, М. Герасимова (11) пишет, что не только в античной Греции театральные действия посвящались богам (спектакли играли для того, чтобы Их позабавить); по мнению

многих исследователей, и в Японии целью театрального действия, как и праздничной церемонии (которая также является своеобразной театральной постановкой), было дать почувствовать присутствие Божества (11, с. 190).

14. Влияние идей Гераклита и Платона на религиозно-философскую концепцию Д.С. Мережковского

О.В. Кулешова (26), анализируя религиозно-философскую концепцию Д.С. Мережковского, показывает, среди прочего, кумулятивное влияние на нее концепций Гераклита и Платона. Исследовательница отмечает, что Мережковский является сторонником идеалистической традиции в философии, активно борется против материалистического понимания мира и истории; философу близок мистический характер гераклитовского и платоновского мирозерцаний.

В его философии доминирует стремление обратиться к вечному, в чувственном мире найти Дух, освободить его и последовать за ним. Движение Духа в мире – основная тема Мережковского, которая определяет онтологическую концепцию писателя, его понимание истории и развития.

Конечная цель существования человечества на земле обозначена в философии Мережковского как преображение в духовную субстанцию – Царство Божие. Философ отрицает эволюцию материального мира, фазисное развитие истории, идею прогресса и торжества цивилизации, противопоставляя им эволюцию духовного и идеального мира, совершающуюся посредством шествия Духа к своему абсолюту – Царству Божию. Любая цивилизация рассматривается Мережковским с точки зрения ее перспективности для осуществления цели исторического развития – наступления Царства Божия на земле.

Метод философствования Мережковского, считает Кулешова, включает в себя антиномичность мышления, стремление найти синтез путем согласования неразрешимых противоречий, восходит к Гераклиту. Гармония, возникающая у Гераклита из вражды вещей, претворяется у Мережковского в синтез, возникающий в борьбе противоречащих друг другу антиномий. Мережковский, подобно Гераклиту, основной движущей силой развития считает преображающую силу духовной субстанции. Исключительная роль личности в истории в философской концепции Мережковского

также имеет истоки в греческой философии. У Гераклита личность – носитель демонического; задача личности – освободить демона, позволить духовной субстанции действовать в человеке и через человека. Демон способен оживлять многих, переходить из личности в личность. По Мережковскому, историческая задача личности – пробудить в себе духовную субстанцию, Святой Дух. «Дух веет, где хочет», и главная цель человеческой жизни – стремление к Духу, пробудить себя для жизни в Духе, чтобы своей личной исторической судьбой приблизить человечество к высшей духовной субстанции – Царству Божию. Поэтому главная молитва Мережковского «Дух Святой, приди!», а личность, сумевшая разбудить в себе силы духовной субстанции, принявшая в себя Дух Святой и тем самым способствующая продвижению всемирной истории к конечной цели духовной эволюции – Царству Божию, – движущая сила истории. Дать духовной субстанции творить свою волю, отказавшись от собственного своеволия, по Мережковскому, – главная истина, способная открыться человеку в его земной судьбе. Основная задача человека в греческих мистериях – приобщиться к магическому кругу вечности; у Гераклита величие человека измеряется степенью его приближения к вечному Духу, у Мережковского – проявленностью в душе человеческой Духа Святого. Душа человеческая принадлежит вечности, человек живет не для себя, но для мира (26, с. 88).

Скептическое отношение Мережковского к позитивистской науке, полагает исследовательница, также имеет прообраз в философии Гераклита, ставящего науку на низшую ступень по отношению к высшему знанию, так как она исследует законы уничтожения и становления вещей в преходящем, чувственном мире. Образ детства в философской системе Мережковского, сопровождающий наступление Царства Божия, тоже восходит к представлениям Гераклита; для человека, обращенного к вечности, земная жизнь не имеет безусловной ценности: «Вечность – играющее дитя». Мережковский считает, что достигнуть Царства Божия можно лишь путем отказа от стремления видеть в преходящем безусловную ценность, посредством пересмотра отношения человека к земной жизни, обретения способности смотреть на мир глазами играющего дитяти. «Если не обратитесь, не будете как дети, то не войдете в Царствие Небесное» (там же).

К философии Гераклита восходит и антиномичная, дуалистическая, вечно двойственная природа человека, которой так много

вслед за Достоевским занимается Мережковский. По представлениям Гераклита, пишет исследовательница, человек состоит из враждующих стихий, в которые влилось божество. Отсюда, продолжает анализ Кулешова, вечная двойственность, живущая в человеке: противостояние между временным и вечным, зависимость человека и данная ему свобода, призвание из временного слагать вечное. Дух действует в человеке, но в душе его одновременно сокрыты и Бог, и червь (26, с. 88–89). Антиномичность, воплотившаяся в основной принцип философствования у Мережковского, становится неотъемлемой чертой человеческого бытия в сочинениях писателя: двойственна природа Христа – человеческая и Божеская.

Двойственна природа личности, приводящая в движение историю: духовная, пропустившая через себя Духа Святого и приближающаяся к конечной абсолютной духовной субстанции, Царству Божию, – и плотская, сиюминутная, принадлежащая дурной бесконечности земной линейной истории. Высшее назначение человека – подчинить сиюминутное вечному, призвав Духа Святого, дать вечности возможность говорить через себя, открывая человечеству путь к конечной цели истории – достижению абсолютной духовной субстанции (26, с. 89).

Отношение к мифотворчеству, отмечает исследовательница, также восходит у Мережковского к древнегреческой традиции. Мережковский абсорбирует платоновское понимание мифа как емкой образной формы для выражения мудрости мистерий: через мифы для него открываются вечные истины, скрытые в образах. Развитие идеальных сущностей, происходящее в мистериях, проецируется в мировое пространство и посредством категории времени и создания художественного образа облекается в миф. Мережковский разделяет мировое пространство на две категории – истории и мистерии. Мистерия является идеальной сущностью, в которой имманентно совершается эволюция идеального мира, происходит движение Духа в вечности. История – это проекция идеальной сущности в категориях пространства и времени, но проекция не абсолютная, а искажающаяся при воплощении в материальные образы.

Идея о вечном присутствии Христа на земле еще до наступления исторического христианства через Р. Штайнера, пишет Кулешова, также была суггестирована Мережковскому Платоном, который считал, что Бог зачарован в мире, излил себя в мир в акте творения, пожертвовав своим отдельным Бытием. Мировая Душа приняла крестную смерть, чтобы мир мог существовать; подобные

представления Платона предвосхищают культ страдающего, умершего и воскресшего Бога. Бог явлен в человеке, поэтому воскресить, освободить Бога – главная задача человека, душа которого может родить Сына Божия – Логос. Божественное рождается от брака души с природой (26, с. 89–90); для Мережковского Богосупружество – высшая точка в достижении соединения Бога с человеком.

К Платону восходит и половая символика Троицы у Мережковского. Согласно его интерпретации, любовь у Платона имеет к Логосу материнское отношение. Любовь рождает Сына Божия – Логос, любовь – сила Души, а Душа – мать Божественного. Дух Святой как ипостась Святой Троицы у Мережковского женского рода. Мать-Дух – главная Духовная субстанция, способная завершить эволюцию идеального мира наступлением Царства Божия на земле. Идея Платона о любви как животворящей силе, способной привести распавшееся божественное единство к гармонии и воссоединению, замечает исследовательница, находит продолжение в понимании половой любви у В. Соловьёва и Мережковского как средства преодоления пола и воссоздания цельной человеческой Личности, победившей пол и не имеющей половых различий (26, с. 90).

Следует отметить, что идеи неоплатонизма, продолжающие мистическую традицию древнегреческой философии, также духовно близки философской доктрине Мережковского. Кулешова полагает, что концепции Плотина, определяющего основу бытия как сверхчувственный и надразумный божественный принцип, тождественный абсолютному бытию и Богу, предшествуют представлениям Мережковского об абсолютном бытии как бытии в Духе. Философия экстаза, открывающая возможность проникновения в область чистого сознания и мышления путем «отторжения» мысли и прокладывающая путь божественному свету в низший материальный мир, предвосхищает понятие экстаза как возможности общения с Богом в христианской мистике и восприятие экстаза Мережковским как пути высшего соединения с Богом, духовного и плотского, в Богосупружестве.

Отрицание Плотинем рационального и чувственного познания, стремление к разграничению божественного начала и низшего природного мира также согласуются с гносеологическими и онтологическими представлениями Мережковского, носящими идеалистический характер. Учение Ямвлиха, стремившегося обосновать в духе мистических представлений Плотина античный политеизм,

предваряет мысли писателя о вечном присутствии Христа на земле, которые, по его мнению, присутствовали и в платоновской философии (26, с. 90).

Говоря о влиянии на религиозно-философские взгляды Мережковского системы Гегеля, исследовательница отмечает, что последняя также имеет в своих основаниях традиции и идеи древнегреческой философии. Понимание Гегелем абсолютного Духа как основы мироздания, интерпретация космического процесса как развития абсолютной идеи идентичны представлениям Мережковского об устройстве вселенной и пониманию им духовной эволюции как шествия Духа от Бога к человеку. Диалектический метод Гегеля, утверждающий, что живая действительность не боится противоречий, но, напротив, воплощает их в себе, и полагающий, что саморазвитие идеи всегда происходит в форме триады: тезис, антитезис, синтез, – лежит в основе представлений Мережковского о духовной эволюции вселенной и саморазвитии Духа, ведущего человечество к конечной духовной субстанции – Царству Божию. Наличие противоречий для Мережковского – неперемнное условие любого духовного действия и развития исторических событий как отражения борьбы духовных сущностей, согласующихся в новой гармонии высшего единства (26, с. 91).

Таким образом, ученая фактически показывает, что влияние философии и теологии Гераклита на Д.С. Мережковского было как прямым, так и косвенным, через метод и диалектику Гегеля, который, как писал Хайдеггер, также находился под «сильным и плодотворным влиянием Гераклита» (57, с. 204–205).

О влиянии платоновской философской теологии на М.Ф. Достоевского можно судить уже по тому, что, как отмечает Т. Жданова (17), «Понятия добра, истины и красоты для Достоевского как гражданина и художника были неразделимы» (17, с. 29). И В. Соловьёв, по словам исследовательницы, один из первых объяснил известные слова писателя о красоте, которая спасет мир тем, что «истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме» (цит. по: 17, с. 30). Но этот центральный тезис Ф.М. Достоевского является основным принципом философской теологии Платона, в которой «добро», αγαθον, – это Божество, аспектами Которого являются красота и истина, что и подчеркивается разъяснением В. Соловьёва. Таким образом, можно констатировать прямую связь мировоззрения писателя с богословием великого греческого философа (Г.Х.).

Следует также отметить, что, как показывает С.П. Корнейчук (24), в русском обществе допетровской Руси понимание *красоты* основывалось на эстетике Ареопагита, получившей известность в 30-е годы IV в. И ее влияние отнюдь не было чисто теоретическим, ведь сущность жизни понималась на Руси как своеобразное «духовное художество», которым воссоздается красота человеческой души, украшаемой смирением, любовью, целомудрием и другими добродетелями. При этом, подчеркивает ученый, чрезвычайно важным было не смешивать внутреннее «художество» с эстетизмом внешней человеческой культуры, так как в первом красота является целью и сущностью жизни, во втором – это оболочка, которая далеко не всегда соответствует своему внутреннему содержанию. Поэтому в русских поговорках, например, присутствует недоверие к внешней красоте: *красивый муж на грех, а умный на смех; красота приглядится, а ум пригодится; с лица воды не пить: красна пава перьями, а жена мужем* и т.п.

Однако затем духовное постижение красоты уступило место рациональному. В Европе это произошло в XVIII в., когда немецкий философ А. Баумгартен обосновал необходимость построения эстетики как самостоятельной дисциплины. Несмотря на то что европейские философы дали миру большое количество дефиниций феномена «*красота*», все существующие определения, пишет Корнейчук, сводятся к двум основным. 1. Красота – это объективно существующее нечто само по себе, одно из проявлений Абсолютного Духа в материи. Отечественный исследователь называет среди представителей этого направления Гегеля, Фихте «и др.», не отмечая, к сожалению, что в основе этого подхода, безусловно, платоновская идея красоты как трансцендентного и божественного начал. 2. Красота – это нечто субъективное, опытное, то, что нравится, «без цели и выгоды». Вторая точка зрения представлена И. Кантом и его последователями (24, с. 73).

Интересно, что эта вторая точка зрения не обязательно должна исключать первую, так как может быть понята как ограничение последней. Таким образом, влияние античной философско-теологической концепции красоты на эстетику Нового времени, а через нее – на современность является существенным и признанным феноменом (Г.Х.).

15. Выводы

Таким образом, наверное, показано, что именно идеи античной философской теологии, ее специфический дискурс, комбинирующий в себе как научную рациональность, так и доказываемые теологеммы, были и остаются теми инспирирующими импульсами, которые не только направляли основной вектор прогресса культуры и цивилизации Запада, но и по-прежнему связывают микрокосм индивида с мегакосмосом мира, с Божественными энергиями Вселенной. В связи с этим, вероятно, можно говорить о существовании определенной генеративной матрицы, которая, транслируясь от эпохи к эпохе, переводится в каждой из них на конкретный культурный код («язык»), не утрачивая в то же время своей внутренней идентичности и стимулирующей эвристичности для тех, кто партиципирует ее идеям, важнейшие из которых, наверное, таковы.

1. Существуют два мира: видимый, физически воспринимаемых предметов, и невидимый мир духовных (идеальных) сущностей и Богов.
2. Идеальный мир пронизывает материальный и активно воздействует на него.
3. Космос и человек – это искусственно созданные артефакты.
4. Человек является существом, объединяющим оба эти мира; его миссия – быть соратником высших уровней бытия в сфере «реальности», выполнять волю Бога, обращаясь к Которому он получает творческие энергии и инспирации, – чаще всего, по-видимому, в виде суггестируемых мыслей, выполняющих в его уме роль несознаваемых команд. Эти последние, добавляет христианство, могут также исходить как от благих, так и от пагубных сущностей.
5. В человеке живет богоподобное существо – даимон, отличный от личности, которой кажется, что именно она произвольно управляет своим телом.
6. Жизнь в материальном мире не является целью в себе (и, следовательно, бессмертие в нем также не может быть конечной целью): родившись в нем, человек должен очиститься, развить в себе лучшие способности и силы, чтобы после смерти взойти в высший мир духовных сущностей.

Таким образом, несмотря на свою кажущуюся свободу воли, человек все же представляется преимущественно неким программируемым извне («свыше») биоавтоматом, выполняющим в своем земном существовании миссию, наличие которой и тем более цель которой для него остаются неизвестными и часто несознаваемыми. Тем не менее основной идеей, по-видимому, является утверждение, что только в обращении к Богу и с помощью нематериальных энер-

гий человек способен к эффективной креативной и созидательной деятельности в феноменальном мире.

Конечно, в небольшом обзоре было невозможно экспонировать все линии влияний античной философской теологии на философию и науку модернизма, пришлось ограничиться, как кажется, наиболее существенными импактами. Тем не менее в заключение хотелось бы упомянуть еще хотя бы несколько работ, которые также имеют отношение к данной теме, но по техническим причинам не вошли в обзор. Так, Т. Качераускас в своей статье «Преодолим ли философский пессимизм?» (89) показывает, что теория идей Платона была источником философского пессимизма Шопенгауэра, согласно которому индивидуум как конечное существо чувствует себя ничем в бесконечности пространства и времени (89, с. 32). В.П. Филатов в своей работе (54), среди прочего, указывает на существенное влияние античного космического мировосприятия (которое было существенно теологическим. – Г.Х.) на представителей русского философско-научного космизма конца XIX – начала XX в. – И.Ф. Федорова, Н.А. Морозова, К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского и др.: «Разве не “по-платоновски” звучит такая мысль: “Космос породил не зло и заблуждение, а разум и счастье всего сущего. Чтобы понять это, надо только стать на высшую точку зрения: вообразить будущее Земли и обнять разумом бесконечность Вселенной или хоть один наш Млечный Путь. Тогда мы увидим, что космос подобен добрейшему и разумнейшему животному”» (цит. по: 54, с. 223). Этот ученый находит также очевидные следы влияния «космизма» в учении о природе у Гёте, а также в немецкой натурфилософии Шеллинга, Гегеля, Окена и др., которая содержит много космических метафор и восстанавливает уже позабытый «к началу XIX века язык стихий и качеств» (54, с. 226). Влиянию идей Аристотеля на философию модернизма посвящен специальный сборник работ авторитетных исследователей, изданный Р. Поццо (118), в котором особенно ценными кажутся работы Рикардо Поццо, давшего обзор рецепции Аристотеля в современной Германии, в том числе, анализ того, чем Кант обязан Аристотелю в вопросе о интеллектуальных добродетелях, а также статья Альфреда Феррарина, который показал, как Гегель ассимилировал аристотелевскую концепцию Ума. Небезынтересны, однако, и тексты М. Дэвиса (путь Ницше от Аристотеля к трагедии и обратно), эссе Р. Кобб-Стивенса о Гуссерле, С. Розена о Хайдеггере и Э. Берти о Гадамере, которые показывают, как мысль Стагирита влияла на современных

философов в их несогласии и рецепциях, но никого не оставляя безразличным. Наконец, важными и пробуждающими представляются материалы III Международного конгресса по метафизике (50), прошедшего 5–9 июля 2006 г. в Риме (Италия), в работе которого приняли участие более 400 человек.

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Образ античности. – СПб., 2004. – 480 с.
2. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. – СПб., 1994. – XXII, 370 с.
3. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб., 2002. – 854 с.
4. Беседа с Хайдеггером // Разговор на проселочной дороге: Сборник. – М., 1991. – С. 146–158.
5. Бологов В.В. Лекции по истории древней Церкви: В 4-х т. – М., 1994. – Т. 2. – 474 с.
6. Игнатий (**Брянчанинов** Дмитрий Александрович; еп. Кавказский и Черноморский; 1807–1867) // Святитель Игнатий (**Брянчанинов**). Слово о человеке. – М., 2001. – 823 с.
7. Гавриченко Ю.В. Структурно-целевой принцип в философии, науке и технике. – СПб., 2001. – 318 с.
8. Гавриченко Ю.В. Что такое самодетельная философия? // Личность. Культура. Общество: Международный журнал социальных и гуманитарных наук. – М., 2006. – Т. 8. – Вып. 3 (31). – С. 84–105.
9. Гадамер Г. Хайдеггер и греки. – Mode of access: http://filosof.historic.ru/books/a0000_2.shtml.
10. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. – СПб., 1994. – Кн. 3. – 581 с.
11. Герасимова М.П. Новое об известном // Япония, 2006; Ежегодник. – М., 2006. – С. 181–193.
12. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. – М., 1998. – 461 с.
13. Гусейнов А.А. Идеи универсализма и самобытности (о возможности глобального этоса) // Наука и религия. Междисциплинарный и кросскультурный подход / Под ред. И.Т. Касавина. М., 2006. – С. 25–41.
14. Дамаскин И. Точное изложение православной веры. – М., 2003. – 382 с.
15. Добротолюбие: В 4 т. – М., 1998. – Т. 1. – 586 с.
16. Ермишин О.Т. Священник Павел Флоренский как историк философии // Философские науки. – М., 2005. – № 6. – С. 90–97.

17. Жданова Т.В. Отражение проблемы свободы а «Антропологии Ф.М. Достоевского» и русской философии // Проблема свободы личности и общества в социально-гуманитарном дискурсе: Материалы Всероссийской научной конференции. Курск, 16–17 мая 2006. – Курск, 2006. – С. 29–34.
18. Зеньковский В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – Клин, 2002. – 272 с.
19. Златоуст Иоанн: Избранные творения. – М., 1994. – 863 с.
20. Касавин И.Т. Магия и наука: К теории и истории взаимоотношений // Наука и религия. Междисциплинарный и кросскультурный подход / Под ред. И.Т. Касавина. – М., 2006. – С. 147–220.
21. Касавин И.Т. О возможности нового направления исследований: «Science & Spirituality» // Наука и религия. Междисциплинарный и кросскультурный подход / Под ред. И.Т. Касавина. – М., 2006. – С. 5–10.
22. Киприан (Керн К.Э.), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. – 450 с.
23. Корнблат Д.Д. Преображение Платона в эротической философии Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. – Иваново, 2006. – Вып. 12. – С. 223–243.
24. Корнейчук С.П. К вопросу о концепте (на материале исследования феномена «красота») // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – Ростов н/Д. 2006. – Приложение, № 9 (46). – С. 68–76.
25. Косыхин В.Г. Фигура души: Инфинитизация и кризис теории // Человек. История. Культура: Исторический и философский альманах. – Саратов, 2006. – № 5. – С. 45–51.
26. Кулешова О.В. Третий завет Д.С. Мережковского в контексте мировой культурной традиции // Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты. Диалог культур; 2004. Ежегодник / РАН. ИНИОН. – М., 2004. – С. 86–111.
27. Летуновский В. Был ли Хайдеггер верующим? // Экзистенциальная традиция: Философия, психология, психотерапия. – Ростов н/Д., 2004. – № 2 – С. 61–68.
28. Лобовиков В.О. Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления) // Этическая мысль. – М., 2005. – Вып. 6. – С. 3–26.
29. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М., 2000. – 621 с.
30. Лосский В.Н. По образу и подобию. – М., 1995. – 198 с.
31. Лохов С.А. Антропологический холизм в восточно-христианской традиции // Вестник РУДН. Сер. *Философия*, 2004–2005. – М., 2005. – № 1 (10–11). – С. 144–156.
32. Лука (Войно-Ясенецкий В.Ф., архиеп. Симферопольский и Крымский; 1877–1961). Дух, душа и тело. – М., 1999. – 173 с.

33. Макарий (Оксиюк М.Ф., митр. Варшавский и всея Польши; 1884–1961). Эсхатология св. Григория Нисского / Митр. Макарий (Оксиюк). – Репр. изд. – М., 1999. – LV, XXXV, XX, 666, [8] с.; 24 см. – (Святые отцы и учителя церкви в исследованиях православных ученых).
34. Максимов Л.В. Квазиобъективность моральных ценностей // Этическая мысль. – М., 2005. – Вып. 6. – С. 27–50.
35. Немезий Эмесский. О природе человека. – М., 1998. – 464 с.
- 35а. Нечипуренко В.Н. Влияние арабского неоплатонизма на учение Соломона ибн Габироля об универсальной материи // Научная мысль Кавказа. – Ростов н/Д., 2005, – № 1. – С. 36–45.
36. Нечипуренко В.Н. Спиноза в зеркале еврейской философской и мистической традиции // Изв. вузов. Сев.-Кав. регион. Обществ. науки. – Ростов н/Д., 2005. – № 1. – С. 13–21.
37. Нечипуренко В.Н. Философско-каббалистический синтез Авраама Когена Эрреры: Понятие эйнсофа в «Puerta del cielo» // Научная мысль Кавказа. – Ростов н/Д., 2006. – № 3. – С. 48–59.
- 37а. Нечипуренко В.Н. Этика Соломона ибн Габироля // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – Ростов н/Д., 2006. – № 2. – С. 11–18.
38. Григорий Нисский (еп.; ок. 335 – ок. 394). Об устройении человека / Святой Григорий Нисский; [Пер. В.М. Лурье]. – СПб., 2000. – 220 с.
39. Павлова А.Б., Павлов А.Ю. К вопросу о значении наследия Платона для реконструкции пифагорейской философии // Философский дескрипты: Сб. ст. – Барнаул, 2004. – Вып. 3. – С. 135–143.
40. Павлова А.Б. Эзотеризм в философии пифагореизма // Философский дескрипты: Сб. ст. – Барнаул, 2004. – Вып. 3. – С. 130–135.
41. Петякшева Н.И. Философия языка К.-О. Апеля // ВРУД. Серия философия, 2004–2005. – М., 2005. – № 1. – С. 71–80.
42. Платон. Собр. соч.: В 4 т. – М., 1990. – Т. 1. – 862 с.
43. Платон. Законы. – М., 1999. – 832 с.
44. Пржиленский В.И. Дотеоретические искусства и посттеоретическая философия // Изв. высш. учеб. заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – Ростов н/Д., 2006. – № 2. – С. 3–6.
45. Саврей В.Я. Генезис Александрийской школы // Философские науки. – М., 2005. – № 8. – С. 100–114.
46. Сафрански Н. Хайдеггер, германский мастер и его время. – М., 2002. – 614 с.
47. Серафим (Роуз Евгений, иеромонах (1934–1982.)). Душа после смерти. – М., 1997. – 255 с.
48. Стеглянников В.Ю. Магия в свете культурной картины мира православия // Объединенный научный журнал. – М., 2006. – № 24. – С. 15–19.

49. Степин В.С. Наука, религия и современные проблемы диалога культур // Наука и религия. Междисциплинарный и кросскультурный подход / Под ред. И.Т. Касавина. – М., 2006. – С. 11–25.
50. Суркова Л.В., Яковлев В.А. Третий Международный метафизический конгресс (Аналитический обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер.3. Философия: РЖ / РАН. ИНИОН. – М., 2007. – № 2. – С. 128–139.
51. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьёва. – М., 1995. – Т. 1. – 606 с.
52. Уайтхед А.Н. Математика и добро // Уайтхед А.Н. Избр. работы по философии. – М., 1990. – 716 с.
53. Усачев А.В. Онтология самобытности Владимира Эрна // Философские науки. – М., 2006. – № 10. – С. 50–59.
54. Филатов В.П. Человек и космос: Новые вариации старой темы // Наука и религия. Междисциплинарный и кросскультурный подход / Под ред. И.Т. Касавина. – М., 2006. – С. 221–234.
55. Фуллер С. Антропная или кармическая альтернатива: Модернизация научно-религиозного дуализма для XXI века // Наука и религия. Междисциплинарный и кросскультурный подход / Под ред. И.Т. Касавина. – М., 2006. – С. 120–146.
56. Хазина А.В. Religio: Присутствие ratio в сакрализованной философии Посидония Апамейского // Вестник Нижегородского ун. им. Н.И. Лобачевского. Сер. Социальные науки. – Нижний Новгород, 2006. – Вып. 1(5). – С. 573–579.
57. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб., 1997. – 304 с.
58. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге: Сборник. – М., 1991. – С. 28–68.
59. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. – М., 1993. – С. 192–220.
60. Хюбнер К. Прогресс от мифа через логос к науке? // Наука и религия. Междисциплинарный и кросскультурный подход / Под ред. И.Т. Касавина. М., 2006. – С. 264–275.
61. Шкуратов И. Философские предпочтения пользователей Рунета // Вестник Росс. философского общества. – М., 2006. – № 2 (38). – С. 199–201.
62. Шуфрин А.М. Климент Александрийский о беспредельности Бога // Историко-философский ежегодник, 2006. – М., 2006. – С. 39–57.
63. Яковлев М.В. Лингвистическая природа теургического символа (на материале русской религиозно-философской поэзии) // Язык художественной литературы как феномен национального самосознания: Материалы научно-практической конференции, 2005. – Орехово-Зуево, 2005. – С. 362–370.
64. Altuzarra J.G. C. Sobre el apetito voraz por el conocimiento // Franciscanum revista de las ciencias del espiritu. – Bogota, 2005. – N 140. – P. 51–64.
65. Anzulewicz H. Albertus Magnus als Vermittler zwischen Aristoteles und Platon // Acta mediaevalia. – Lublin, 2005. – N 18 – S. 63–87.

66. Arendt H. Thinking and moral considerations // Social research. – N.Y., 1971. – N 38. – P. 417–446.
67. Barnes J. The Presocratic Philosophers. – L.; N.Y., 1993. – 378 p.
68. Barraza J. M. S. Los componentes basicos de la relacion de aprendizaje en filosofia // Franciscanum Revista de las ciencias del espiritu. – Bogota, 2005. – N 140. – P. 11–23.
69. Beckman J. The religious dimation of Socrates' thought. – Waterloo, 1979. – 274 p.
70. Bianchi E. Receptacle / Chora: Figuring the errant feminine in Plato's «Timeus» // Hypatia. – Bloomington, 2006. – Vol. 21, N 4. – P. 124–146.
71. Canevi F. P. Plato on the art of becoming // Sceptsis. – Sankt Augustin, 2005. – N 16 (1/2). – P. 65–72.
72. Castle L. The enigma of reason // Sceptsis. – Sankt Augustin, 2004. – N 15 (1–2). – P. 621–629.
73. Charron D.C. [Rec. on]: Gottlieb Anthony. The dream of reason: a history of philosophy from the Greeks to the Renaissance. – N.Y., 2000. – IX, 469 p. // The modern schoolman. – St. Louis, 2004. – Vol. 82, N 1. – P. 75–79.
74. Chew M.Y. A Taxonomy of moral realism. – Mode of access: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Teth/TethCew.htm>.
75. Corey D.D. Socratic citizenship: Delphic oracle and divine sign // The review of politics. – Notre Dame, 2005. – Vol. 67, N 2. – P. 201–228.
76. Corrigan K., Glazov-Corrigan E. Plato's Dialectic at Play: Argument, structure, and myth in the *Symposium*. – Pennsylvania, 2004. – 266 p.
77. Evangeliou Ch.C. The Hellenic philosophy: Between Europe, Asia and Africa. – Binghamton, 1997. – IV, 222 p.
78. Falque E. Philosophie et théologie // Etudes. – Paris, 2006. – F vrier. – P. 201–210.
79. Frede M. Aristotle's account of the origins of philosophy // Rhizai journal for ancient philosophy and science. – Sofia, 2004. – N 1. – P. 9–44.
80. Gabirol Solomon Ibn. A Crown for the King / Transl. by David R. Slavitt. – N.Y.; Oxford, 1998. – XII, 88 p.
81. Gottlieb A. The dream of reason: A history of philosophy from the Greeks to the Renaissance. – N.Y., 2000. – IX, 469 p.
82. Guthrie W.K.C. A history of Greek philosophy. – Cambridge, 1995. – Vol. 1. – 538 p.
83. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]. Gesamtausgabe. – Frankfurt a/M., 1989. – Bd. 65. – XVI, 521 S.
84. Heidegger M. Gesamtausgabe. – Frankfurt a/M., 1976–2004. – Vol. 1–90.
85. Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen, 1986. – XIII, 445 S.
86. Herrera A. C. de. Gate of Heaven. – Leiden, 2002. – 492 p. – (Studies in European Judaism; 5).
87. Herrera A.C. Puerta del Cielo. – Madrid, 1987. – 269 p.
88. Joyal M. The Platonic Theages. – Stuttgart, 2000. – 335 p.

89. Kačerauskas T. Ar įveikiamas filosofinis pesimizmas? // *Problemos*. – Vilniaus, 2005. – T. 67. – P. 24–32.
90. Kaiser O. Auf dem Weg zum pädagogischen Eros, ein Versuch, Platons symposion in seinem inneren Zusammenhang zu lesen // *Trames*. – Tallinn, 2005. – Vol. 9, N 4. – S. 299–325.
91. Kaiser O. Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis. – B.; N.Y., 2004 – S. 76–80.
92. Kalokairinou E. The Hellenic philosophy: Between Europe, Asia and Africa. – Binghamton, 1997. – IV, 222 p. // *Scepsis*. – Sankt Augustin, 2004. – N 15 (2–3). – P. 671–676.
93. Kapriev G. Die Eucharistie-Diskussion im lateinischen Mittelalter und ihre Inkommensurabilität mit der östlichen Tradition // *Synthesis philosophica*. – Zagreb, 2005. – Vol. 20, fasc.1. – S. 33–46.
94. Kirchin S. Quasi-Realism, Sensibility Theory, and Ethical Relativism // *Taylor & Francis journals inquiry issue*. – N.Y., 2000. – Vol. 43, N 4. – P. 413–427.
95. Klun B. Christliche Lebenserfahrung und Heideggers Begriff der Hermeneutik // *Hermeneutische Phänomenologie-phenomenologische Hermeneutik*. – Frankfurt a/M., 2005. – S. 104–118.
96. Klun B. Die Gottesfrage in Heideggers «Beiträgen» // *Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift*. – Basel, Wien, 2006. – H. 4. – S. 529–547.
97. Kornblatt J. D. Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah // *Slavic review*. – Seattle, 1991. – N 50. – P. 486–496.
98. Kornblatt J. D. The transfiguration of Plato in the erotic philosophy of Vladimir Soloviev // *Religion and literature*. – Notre Dame, 1992. – Vol. 24, N 2. – P. 35–50.
99. Krabbenhoft K. Kabbalah and expulsion; the Case of Abraham Cohen de Herrera // *The Expulsion of the Jews 1492 and after*. – N.Y., 1994. – P. 127–46.
100. Kugelmeier Ch. Die Entwicklung einer philosophischen Fachterminologie durch die lateinischen Platon-Übersetzungen der Renaissance: Ausgewählte Beispiele – von Decembrio bis Ficino // *Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft*. – Münster, 2005. – N 15. – S. 1–30.
101. Kulig K. Człowiek wobec czasu u wybranych presokratyków // *Roczniki humanistyczne*. – Lublin, 2003. – T. 51, zeszyt 3. – Ł. 63–73.
102. Longo A. Siriano e i principi della scienza. – Napoli, 2005. – 450 p.
103. MacGregor L. Socrates, God, and piety. – Mode of access: <http://humanities.byu.tdu/philosophy/aporia/index.html/Fall2001/contentsto.html>.
104. McPherran Mark L. The religion of Socrates. – Pennsylvania, 1996. – XII, 353 p.
105. Moevs Ch. The Metaphysics of Dante's Comedy. – Oxford; N.Y., 2005. – XII, 308 p.
106. Muursepp P. The need for Aristotle in contemporary science // *Problemos*. – Vilnius, 2003. – T. 64. – P. 111–123.

107. Necker G. Kabbala in an age of transition: The case of Abraham Cohen de Herrera // VIIth Eajs congress. «Jewish studies and the European academic world», 21–26 July 2002. – Mode of access: <http://users.ox.ac.uk/~eajs/congress.html>.
108. Pangle Th. L. Political philosophy and the God of Abraham. – Baltimore; London, 2003. – 285 p.
109. Perkams M. Die philosophischen Kommentare aus der Antike. Ein Überblick mit ausgewählten Literaturangaben // Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. – Stuttgart, 2007. – H. 1. – S. 51–79.
110. Pingree D. From Hermes to Jabir and *the Book of the Cow* // Magic and the classical tradition / Ed. by Charles Burnett and W.F. Ryan. – London; Turin, 2006. – P. 19–28.
111. Piper H.B. Socrates in the *Phaedo*: Knight of Faith // Philosophy today. – Chicago, 2005. – Vol. 49; N 3. – P. 264–273.
112. Podbielski M. Platons philosophical definition of *catharsis* // Roczniki humanistyczne. – Lublin, 2003. – T. 51, zeszyt 3. – P. 49–61.
113. Ryan W.F. Ancient demons and Russian Fevers // Magic and the classical tradition / Ed. by Ch. Burnett and W.F. Ryan. – L.; Turin, 2006. – P. 37–58.
114. Scholem G. Origins of the Kabbalah. – Princeton, Philadelphia, 1987. – XVI, 487 p.
115. Smith N. D., Woodruff Paul B. Reason and religion in Socratic philosophy. – N.Y., 2000. – XIV, 226 p.
116. Speer A. Scire infinita – vom Wissen des Inkommunikablen. Mit einer Bonaventura-Interpretation // Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur. – Sofia, 2002. – H. 8. – S. 100–113.
117. Szlezak T.A. Das Hühnleichen // *Platon, Politeia*. – B., 1997. – S. 205–228. – (Klassiker Auslegen, Bd.7).
118. The impact of Aristotelianism on modern philosophy. – Wash., 2004. – XVI, 336 p.
119. Todorov T. Furor Divinus. Philosophische Weisheit und Wahnsinn in einem Brief Marsilio Ficinos // Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur. – Sofia, 2002. – H. 8. – S. 156–162.
120. Tollefsen C.O. McDowell's moral realism and the secondary quality analogy, May 2000. – Mode of access: <http://disputatio.com/articles/008-3.pdf>.
121. Vianu S. L'acte d'intellection et la participation au divin selon Aristote et saint Thomas d'Acquin // Revue roumaine de philosophie. – Bucarest, 1997. – T. 41, N 1–2. – P. 71–89.
122. Villa D. Socratic Citizenship. – Princeton, 2001. – XVI, 370.
123. Whitehead A. N. Process and reality: an essay in cosmology. – N.Y., 1978. – XXXI, 413 p.
124. Yosha N. Myth and metaphor: Abraham Cohen Herrera's philosophic interpretation of Lurianic Kabbalah. – Jerusalem, 1994. – X, 423 p. – На иврит. яз.
125. Zilionis J. Antikos *paideia*: Požiuris į asmenybės ugdymą // Problemos. – Vilniaus, 2005. – T. 67. –S. 118–124.

Г.В. Хлебников
ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ АНТИЧНОСТИ
И СОВРЕМЕННОСТЬ

Аналитический обзор

Художественный редактор Т.П. Солдатова
Технический редактор Н.И. Романова
Корректоры О.П. Дормидонтова, Н.И. Кузьменко

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 8/XI-2007 г. Формат 60x84/16
Бум. офсетная № 1. Печать офсетная Свободная цена
Усл.печ.л. 9,25 Уч.-изд.л. 8,0
Тираж 300 экз. Заказ № 177

Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21 Москва, В-418, ГСП-7, 117997

Отдел маркетинга и распространения информационных изданий

Тел. /Факс (495) 120-4514

E-mail: market @INION.ru

Отпечатано в типографии ИНИОН РАН

Нахимовский проспект, д. 51/21

Москва, В-418, ГСП-7, 117997

042(02)9