
РЕЦЕНЗИИ И ИНФОРМАЦИЯ

Г. Н. САМУЙЛОВ

Drozdek, A. Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche. – Albershot; Burlington: Ashgate, 2007. – 266 p.

Объектом исследования американского ученого, математика и историка философии Адама Дроздека является история богословской мысли греческих философов, охватывающей период от досократической философии до представителей эпохи раннего эллинизма.

Автор рассматривает теологические взгляды разных философов, включая тех, которые не используют теологический словарь. Он считает, что появление греческой философии происходит одновременно с формированием концепта о божественном. В своей книге он и стремится как раз показать этот процесс становления и осмысления понятия «бог». По его мнению, принцип и начало мира, архе философов, – это и есть тот самый корень, из которого разовьется самый строгий теоретический монотеизм, различные виды которого появляются вместе с рождением философии. Уже в физиологии милетцев можно усмотреть подтверждение этого тезиса. В разделе, посвященном рассмотрению их теологических взглядов, автор стремится показать, что божественность включена в избранное архе: у Фалеса через его анимизм; у Анаксимандра через моральное толкование мирового закона; у Анаксимена через всеохватность и вездесущность его воздуха, который является основанием не только жизни, но и разумности: душа и соответственно жизнь – это и есть воздух.

У философов сами понятия о Боге резко отличаются от обычных и привычных представлений о божественном, которые к тому времени существовали как в «народной религии», так и в эпической литературе. Перед нами предстает целая вереница таких понятий, как первоначало, апейрон, бытие, единое, гармония, ум, необходи-

мость, демиург, благо, парадейгма, Перводвигатель, логос, пневма, вплоть до первоединого, мыслимого апофатически, в которых находит свое выражение и воплощение философское богословие.

В книге Дроздека особое внимание уделяется исследованию божественных атрибутов в их влиянии на социологическое, этическое и эсхатологическое самоосознание в греческой философии. Например, одна из первых непосредственных и самоочевидных интуиций человеческого разума усматривает в природе божественного в качестве его атрибутов вечность и бессмертие, а они, в свою очередь, могут осмысливаться через понятие бесконечного как в его отношении ко времени, так и в отношении вездесущности. На примере бесконечного, апейрона Анаксимандра мы как раз и встречаемся с таким пониманием верховной активности, которую, что важно, можно интерпретировать как отличную, а вовсе не тождественную природной активности, поскольку она превосходит последнюю. Самый известный фрагмент, который относят к Анаксимандру, позволяет рассматривать эту субстанцию в качестве первичного мирового этического принципа: «Эта сила, руководящая физическим порядком, имеет моральное измерение – все вещи платят согласно закону свой долг»¹.

История греческой философии сохранила для последующих поколений разные подходы к уяснению и осмыслению значения самой богословской деятельности как для конкретного человека, так и для общества в целом. Для одних философов и философских школ теология являлась чем-то очень важным, что всегда имеет непосредственное отношение к практической жизни, как, например, для Платона² или Антисфена³, таких разных во всем осталь-

¹ Simplicius. In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria 24.17.

² Drozdek, A. Op. cit. – P. 151–152.

³ Ibid. – P. 140. Теология не является чем-то далеким от практической жизни или незначительным. Религиозная жизнь является источником справедливости и арете; такова жизнь мудрого человека. Благочестие – это способ и путь жизни, путеводителем которой выступает справедливость. Высшим благом является добродетельная жизнь; это и есть цель жизни: «Тот, кто желает стать бессмертным, должен вести жизнь святую и справедливую». Антисфен не питал отвращения к участию в социальной, политической и экономической жизни, но предупреждал, что добровольное занятие политикой напоминает игру с огнем – легко сгореть. Единственный, кто может сделать много хорошего, – философ по преимуществу, кто управляет согласно добродетели и кто способен все видеть в теологической перспективе. Только мудрый человек может создавать законы и управлять государством.

ном, тогда как другие, подобно софистам или эпикурейцам, развивали критические аргументацию и оценку, усматривая скорее бесплодность и бессмысленность в подобного рода деятельности, считая ее или чем-то сугубо отвлеченным, абстрактным, или просто не имеющим никакого значения для практической жизни, чем-то незначительным или даже вредным.

Наряду с врожденным критицизмом, направленным на исправление народных и поэтических искаженных представлений о боге, философия изначально осуществляла усилие по демифологизации действительности, природы, что можно представить как процесс, ведущий к рационалистическому богословию⁴. Подобное умствование, в свою очередь, может приводить к скептицизму, агностицизму, вплоть до атеизма, но тем не менее о строгом следовании говорить нельзя; вовсе не обязательно этот критицизм всегда приводит к атеизму, часто он для верующего человека является аналогом требования «трезвления», которое мы встречаем в аскетической практике. Подтверждением последнего может послужить то, что мы знаем о теологии Сократа или Антисфена⁵.

В книге Дроздека акцентировано внимание на проявлениях монотеизма, вплоть до того, что порой создается впечатление: по сути, никакого осмысленного политеизма в Древней Греции и не существовало. Этот упрек, вероятно, был бы законным, если бы автор сам не определял своей основной задачей исследование монотеистического аспекта в греческой философии. Трудно его упрекнуть и в предвзятости, потому как он стремится строго придерживаться научной беспристрастности и упоминает о различных взглядах и основных подходах, существующих в исследовательской литературе и отличающихся от его собственной позиции. В качестве примера можно взять определение позиции Ксенофана, относительно которой давно существует устойчивое мнение о ее монотеизме. Казалось бы, как иначе можно понимать высказывание Ксенофана, что «есть только один Бог, величайший над богами и людьми, не по-

⁴ Drozdek, A. Rationalization of Religion / A. Drozdek // Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche. – Albershot; Burlington: Ashgate, 2007. – P. 109–120.

⁵ Idem. Socrates, Antisthenes / A. Drozdek // Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche. – P. 126–128, 135–143.

хожий на них ни формой, ни мыслью, который видит, мыслит и слышит как целое, и всегда остается на том же месте недвижим»⁶? Однако все чаще отстаивается точка зрения, что Ксенофан все-таки является представителем политеизма. В современной научной литературе на вопрос, был ли Ксенофан монотеистом, нет однозначного ответа, и Дроздек пишет об этом.

Явную и последовательную монотеистическую позицию он находит только начиная с Антисфена, знаменитого ученика Сократа и основателя кинизма⁷. Однако и у других последователей Сократа он видит все, что позволяет ему интерпретировать их теологические взгляды как монотеистические, будь то Платон или своеобразный рационалистический спиритуализм мегариков⁸.

Книга Дроздека сбалансирована таким образом, что даже в формальном смысле ее главы приблизительно одинакового объема. Это можно понять таким образом, что автор стремится подчеркнуть равнозначность всех основных систем теологической мысли, с которыми мы сталкиваемся в истории греческой философии. Однако трудно избежать инерции и не остановиться более подробно на презентациях и анализе автора богословия Платона и Аристотеля.

А. Дроздек прямо говорит, что для Платона теологическое знание является наиважнейшим; богословие является фундаментом для всякой другой деятельности⁹. И при этом у Платона мы нигде не найдем систематически изложенного учения о природе и атрибутах Бога и богов, что, в свою очередь, явилось благодатной почвой для самых разных толкований теологических взглядов Платона¹⁰. Среди причин, объясняющих, почему он не высказался ясно по теологическим вопросам, назывались самые разные; прежде всего это диктат самих выбранных стиля и формы, в которых он пишет свои диалоги, когда наряду с определениями, тонкими и порой

⁶ Бог Ксенофана неподвижен и нерожден: Он является бытием, обладающим сознанием и *личностью*, но отличными от человека.

⁷ У Антисфена не было никаких колебаний относительно существования Одного Бога (Drozdek, A. Op. cit. – P. 136).

⁸ Ibid. – P. 147. Евклид считал, что бог один, но называется разными именами: то благо-разумием, то разумом, то бытием. Бытие мегариков – это Разум. Боги – это отражение реально существующего Бога, отражения, которые сами в реальной жизни не существуют. Также нет реального зла, потому что мир реально не существует.

⁹ «Theology is the foundation of any activity» (Ibid. – P. 151–152).

¹⁰ Фишер, Н. Философское вопрошание о Боге. – М., 2004. – С. 289.

продолжительными диалектическими построениями используется мифологический язык, который в качестве технического приема позволяет сохранить открытость системы аргументов для творческого осмысления рассматриваемых вопросов, поскольку иносказательности, не прямой референции сопутствует ощущение свободы или иллюзии этой свободы; другой причиной могло быть опасение социального непонимания, а если вспомнить об обвинениях, предъявленных в свое время Анаксагору и Сократу, то эти опасения не представляются чем-то беспочвенным. Также такой причиной могло быть осознание и признание в конечном счете принципиальной непостижимости самого предмета исследования. Известно, что Платон читал своим ученикам в Академии лекции, в частности и некое учение о Благе, сознательно его не записывая, полагая, что высшая философская деятельность проявляет себя в непосредственной живой речи и в соответствующей (социальной) интеллектуальной среде¹¹. Мы знаем об этом учении, потому что некоторые из учеников все-таки записывали эти лекции и последователи Платона передавали это учение.

Автор считает, что в конечном счете любой исследователь богословия Платона обречен на то, чтобы создавать мозаику из разбросанных по его диалогам и письмам кусочков богословия, и что мы всегда имеем дело только с интерпретацией. Также следует учитывать эволюцию теологической мысли Платона, на чем так настаивал Пьер Бове¹².

Дроздек приводит перечень наиболее важных, по его мнению, имен и дескрипций, которые мы находим в диалогах Платона и которые могут иметь отношение к Богу; это Бог, содержащий начало и конец, а также сердцевину всех существующих вещей (Законы, 715e); это Бог, именуемый царем, а также правителем всех вещей (Законы, 903b, 904a). Он тот, кто творит одушевленную природу, и изменения в этой природе являются результатом причины, которая определяется (в конечном счете) логосом и божественным знанием,

¹¹ См., например: Reverdin, O. *La religion de la cite platonicienne*. – Paris, 1945. – P. 4. «Наконец, некоторые посчитали, что он не придал логически строгую и определенную форму своей богословской мысли просто потому, что это было непривычно и ново – делать Бога центром философии».

¹² Bovet, P. *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*. – Geneve, 1902. – P. 177–178. Пьер Бове выделяет в творчестве Платона разные этапы и показывает, что в этих разных системах вопрос о месте и значении Бога трактуется по-разному.

исходящими от Бога (Софист, 265с). Бог есть разумное бытие (Филеб, 30с, е); Он также есть душа, Бог есть живое бытие (Политик, 271е); Он причина равномерного движения мира (Софист, 267с), и только благодаря его вмешательству может быть восстановлен утраченный порядок в природе (Софист, 273d, е); Он «творец смыслов» (Государство, 507с) и «творец небес» (Государство, 530а); Бог – это демиург, кормчий для всех вещей, отец (Политик, 269а, 270а, 272а, 273b, d)¹³.

Но в конечном счете Дроздек останавливается на ставшем уже классическим рассмотрении богословия Платона через теорию идей, высшего блага¹⁴ и образ демиурга.

Согласно Платону, мерой всех вещей является именно Бог, а вовсе не человек, как заявлял Протагор (Законы, 716с; Теэтет, 152а). Этот Бог отличается от всего материального, и путь к его постижению лежит через постижение бестелесных форм: эпистемология Платона, как известно, основывается на онтологическом различении идеального бытия и чувственно данного мира.

По Платону, идеальный мир иерархичен и его венчает высшая идея блага, от которой все другие идеи зависят и, по сути, являются производными от ее сущности и бытия (Государство, 509b).

Но Бог – это личное бытие, а идеи – безличные объекты интеллигибельного мира; они парадигмы, идеальные модели, но не причины того, что существует. Действующей причиной может быть только разум, а он не является идеей, ибо если бы разум был идеей, *то истина должна была бы познавать себя и идея постигала бы иную идею*. Разум, в свою очередь, не тождественен идее блага, он отличается от нее; в диалоге «Федр» (247с–е) мы находим это ясно выраженное отличие. А утверждая, что идеи существуют вечно, Платон вместе с тем говорит об их происхождении от Бога (Государство, 597с)¹⁵. Чтобы избежать трудности, связанной с отождествлением сотворенного бытия с бытием зависимым, можно предпо-

¹³ «Some picture of Plato's understanding of the divine can be formed from dispersed remarks» (Drozdek, A. Op. cit. – P. 152).

¹⁴ В VII Письме Платон пишет: «Познание этих вещей не подлежит передаче, подобно другим знаниям, но лишь после долгих споров об этих вещах, в процессе совместной жизни, подобно внезапно вспыхнувшей искре, рождается душа сама себя понимающая...»

¹⁵ «Бог, потому ли, что не захотел или в силу необходимости, требовавшей, чтобы в природе была завершена только одна кровать, сделал, таким образом, лишь одну-единственную – она-то и есть кровать как таковая, а двух подобных, либо больше, не было создано богом и не будет в природе».

ложить, что идеи вечно зависят от идеи блага и тем самым от Бога, что их существование вечно поддерживаемо Богом и что они сотворены Богом. Но как разум нельзя полностью отождествить с идеей, так и Бог, будучи разумным бытием, не может быть отождествлен с разумом; и разум, и благо – это атрибутивные свойства Бога.

Иные полагали, что величайшего бога Платона можно отождествить с единством всего Космоса или с бытием, Дроздек же считает, что это положение также не находит подтверждения в диалогах и отвергает пантеистическую трактовку. Все, наделенное божественными свойствами, такими как одушевленность, разумность, и сами боги отличаются от вечного Бога¹⁶.

Образным воплощением того, что исследователи обычно называют учением Платона об идеях, может быть образ демиурга в платоновских диалогах, но сам демиург – это все-таки не верховный Бог. К тому же здесь мы опять сталкиваемся с тем фактом, что «Платон нигде в своих диалогах не выразил в точных понятиях того содержания, которое он вкладывал в свой образ мастера-демиурга»¹⁷. В связи с чем существует целая череда тем, которые пытались дать исчерпывающее понимание демиурга через отождествление его с той же идеей блага или с божественным разумом, или с посредствующим началом между интеллигибельным и чувственным мирами, или же представляя демиурга как разумную функцию мировой души и, наконец, понимая его как трансцендентный ум. Этот последний случай в полной мере разделяется А. Дроздеком и, как говорит Т. Ю. Бородай, «эту версию очень трудно опровергнуть с помощью платоновских текстов в отличие от вышеизложенных. Недостаток только в том, что у Платона нигде не сформулировано однозначное определение ума, а тем более трансцендентного ума»¹⁸.

Философское богословие Аристотеля, которое предельно скупое использует слово «бог», истолковывалось по-разному, вплоть до подозрений в атеизме, однако при этом не следует забывать, какое огромное значение имело оно в последующей истории: в неоплатонизме, в богословии Александра Афродисийского, Боэция, преподобных Иоанна Дамаскина или Фомы Аквинского.

¹⁶ Drozdek, A. Op. cit. – P. 153.

¹⁷ Бородай, Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. – М., 2008. – С. 79, 85.

¹⁸ Там же. – С. 55.

Дроздек следует проторенным путем в изложении теологической позиции Аристотеля и разделяет точку зрения, согласно которой все аргументы о существовании Бога в конечном счете связаны и следуют из принципов его метафизики. Аристотель в согласии с общим мнением греков был убежден, что целью теоретического познания является истина, а истинное познание – это прежде всего знание причин (Метафизика, 993b 20–25). «Мы можем сказать, что обладаем знанием вещи, если только знаем ее причины» (Вторая аналитика, 71b 30–31).

Мысленно окинув взором действительность, мы понимаем, что она может быть осмыслена как бесконечный ряд взаимосвязанных причин. Из предложенной Аристотелем классификации причин Адам Дроздек останавливается на взаимосвязи действующих и целевых причин, поскольку именно они соотносятся с бесконечностью и ее ограничением, целевыми пределами. Все, что существует, должно иметь основание, действующую причину своего существования и целевую причину. В качестве примера действующей причиной нашего существования являются родители, а конечной целевой причиной – вид «человек». Ряд действующих причин вечен или бесконечен, поскольку мир вечен, но эти действующие причины не являются причинами самих себя, то есть они не являются в полном смысле причинами собственной активности, иначе, например, люди могли бы стать бессмертными. Таким пределом и ограничением для бесконечных рядов действующих причин выступает *вид* конкретных предметов, эти самые целевые причины. Иными словами, в определенном, ограниченном целевой причиной *виде* каким-то чудесным образом заключена бесконечность.

Мы, будучи конечными существами, не можем постигнуть эту бесконечность, но одновременно не можем представить и беспричинное существование, что приводит к допущению о существовании особого первоначала. Доказательства, которые Аристотель представляет в «Физике» и «Метафизике», заставляют сделать вывод о том, что должен существовать вечный неподвижный и нематериальный Перводвигатель. Именно он, являясь целевой причиной для вечно вращающегося по кругу «первого неба», тем самым трансформируется в действующую причину, движущую другие небесные сферы и вещи в подлунном мире. Тем самым Аристотель находит конечную последовательность причин, началом которой

выступает неподвижный Перводвигатель, являющийся не только формой и источником движения, но жизнью и духом (разумом) (Метафизика, 1072b 25). Это начало не может быть материальным, в противном случае оно должно было бы само претерпевать и изменяться. Постичь само это квазисуществование нематериального мы можем только благодаря мышлению.

Рассматривая интерпретацию Перводвигателя в качестве разумного начала, всегда тут же ставили вопрос о том, *что* может мыслить подобный разум. И приходили к выводу, что, видимо, такой разум не может мыслить ничего иного, кроме самого себя, и ничего вне самого себя; то есть божественное мышление мыслит только само себя. По Аристотелю, Бог мыслит самого себя, а не мир, Бог не познает универсум, и его воздействие на мир не происходит из его мысли. Влияние, которое он оказывает на мир, только условно можно назвать активностью, это подобно тому воздействию, которое оказывает статуя или картина на смотрящего.

На вопрос, что же все-таки мыслит мышление, мыслящее само себя, можно ответить, что «ничего не мыслит, кроме собственной потенциальности, собственной способности мыслить»¹⁹, мышление – это не что иное, как чистая потенциальность, но эта потенциальность не может существовать отдельно от ее субъекта; отделив мышление от субстанции, Аристотель тем самым уничтожил бы своего бога. Для Аристотеля осуществляющая себя активность лучше и выше, чем просто сама по себе потенциальность этой активности. Перводвигатель, будучи наисовершенным существом, является активностью этой потенциальности, но уже без всякой потенциальности в себе самом, действием без причины этого действия²⁰.

Если же допустить, что мышление, мыслящее само себя, – это некая чистая бесконечная деятельность, некий процесс, подобный тому, как мы определяем одну мысль посредством другой и никогда не можем первую мысль определить ее же собственными средствами, то перед нами оказывается формообразующая деятельность, которая, по сути, никогда не знает собственно себя. А. Дроздек в связи с этим вспоминает теорию типов Рассела, напоминая о том, что согласно этой теории любой язык предстает в виде беско-

¹⁹ Drozdek, A. Op. cit. – P. 172. «Nothing, unless it is potentiality, the faculty of thinking».

²⁰ Ibid. – P. 177. «To him, activity is better than the faculty that is active, whereby the most perfect being, the UM, becomes actuality of potentiality without the potentiality itself, an affect without a cause».

нечной иерархии метаязыков и метатеорий и что конкретный язык дает возможность утверждать что-то относительно другого языка, но никогда относительно себя самого.

Однако для Аристотеля недопустимо такое движение мысли в «дурную бесконечность», поскольку он считает, что мысли точно соответствует ее референт; объект мысли и мысль о нем тождественны (О душе, 430а 3–4; Метафизика, 1075а 3–5). В этом случае можно предположить, что подобный разум мыслит собственные атрибуты, собственные свойства, такие как быть совершенством, вечностью, блаженством и духовной субстанцией, причем он мыслит не дискурсивно, не последовательно, а единомоментно осуществляет себя в едином акте самосозерцания. Если бы мы допустили, что первопричина мыслит что-то помимо себя, то тем самым лишили бы это первоначало атрибута совершенства, что неприемлемо для Аристотеля. Существовая вне мира, Перводвигатель не знает мира и отделен от него по причине собственного совершенства.

Повторимся: в аристотелевской системе мир вечен, все события соединены и их следствия бесконечно протяженны во времени; эта связь была бы невозможна, если бы она не предшествовала всему, если не во времени, то в смысле все связующего, онтологически предшествующего и все определяющего начала (Метафизика, 1032b 30–31). Частная совокупность цепи причин бесконечна в силу бесконечности мира во времени, но эта бесконечность сама ограничена невозможностью любой конечной вещи быть действующим началом для себя самой; например, никто из нас не является в полном смысле причиной собственного существования. Причиной всех причин является целевая причина²¹.

Адам Дроздек, ставя вопрос о том, каким образом целевая причина осуществляет свое действие, обращается к определению, данному в «Физике» Аристотеля, согласно которому целевая причина – это «то, ради чего», это благо, из-за которого вещи меняют место (Физика, 195а 23–26, также 2.8). «Эта причина может действовать, однако только как тенденция, как *drive*, или желание»²². В данном параграфе мы наиболее рельефно видим устойчивое стремление автора найти и использовать посредствующие звенья,

²¹ «The final cause is the cause of the other causes» (In Phys. 2.5.11).

²² Drozdek, A. Op. cit. – P. 172.

связующие неодушевленные, одушевленные и интеллигибельные аспекты единого бытия.

В универсуме Аристотеля нет недостатка в желании, он говорит, что даже неодушевленные предметы чего-то «желают». Посредством *собственной природы материя* стремится и желает того, что является для нее благом и божественным (Физика, 192a 18). Животные, так же как и растения, стремятся достичь максимально возможного для них в вечном и божественном (О душе, 415a 26–62). Обобщая, можно сказать, что во всех вещах природа желает лучшего. Каждое существо само в себе имеет желание или тенденцию, которая и является принципом движения, врожденным импульсом изменения (Физика, 192b 13–15, 18). Причины движения живых существ укоренены в желании (О душе, 3.10; Вторая аналитика, 70b 9–12).

Чего же желают и к чему устремлены все вещи и существа? Что или кто притягивает все, как магнит, к себе? И каким образом он все это делает? Если рассматривать выражение, что Перводвигатель движет посредством любви, которую он вызывает к себе, не просто как ничего не значащую метафору, то тогда мы могли бы спросить: можно ли рассматривать растительные и животные души как способные к любви, или все-таки способность любить связана только с разумом? То есть объект любви должен быть не только желаем, но и понимаем. Если верно последнее предположение, тогда то, что Аристотель называет «первым небом», является разумным существом, любящим и стремящимся к Перводвигателю как к своей цели. Если бы не было этого предмета любви для «первого неба», то оно остановило бы свое круговое вращение. Неподвижный Перводвигатель есть цель для надлунного мира в его вечном движении по кругу и мотив для его активности. Без него мотивация исчезает, все останавливается, и мир погружается в спящее состояние, наполненное потенциальностью, но не имеющее импульса актуализировать его.

Идентификация Перводвигателя с Богом часто оспаривалась уже на основании того, что в ключевой 12-й главе «Метафизики» Аристотеля для данной темы слово «бог» используется только дважды и, по-видимому, мимоходом. Однако эта сдержанность в наименовании трансцендентного и неизменного Бога может быть объяснена сильным различием такого понимания с общепринятыми представлениями.

Книга А. Дроздека представляет собой работу, написанную ясным и четким языком на сложную и обширную тему. Но, как это, видимо, неизбежно, при выстраивании четкой логической последовательности невольно нивелируются сложные, трудноразрешимые или вообще неразрешимые вопросы. Вероятно, одной из таких неразрешимых проблем выступает фундаментальная аксиома о монотеизме, являющаяся базовой для исследователя. Немало было и есть людей, которые задавались вопросом: что мы имеем в виду, когда соотносим с Богом количественную характеристику, и *что* мы тем самым утверждаем? В христианстве данная тема проблематизирована в учении о Святой Троице, являющейся источником для бесконечного творческого усилия в осознании означенного тезиса, в частности и философского. Это замечание не является упреком, речь идет о том, что подобная методологическая предпосылка может упрощать реальную ситуацию и искажать фактическое положение дел, когда переносится на философские системы мысли, исходящие совершенно из других предположений и строящие свои системы на иных предпосылках, будь то скептическое эпохэ или неоплатонический политеизм.