

Когда мы пользуемся такими понятиями, как «античная философия», то конечно имеем дело с некоторыми условностями. Как и все на свете «античная философия» имеет свое завершение, свой исход в философию «средневековую». Фактически здесь идет речь не только о хронологической принадлежности философской мысли, сколько об определенных внутренних направляющих соответствующих мыслительных систем и их комплексов. Крайне важно при рассмотрении ситуации смены философских парадигм (а такой процесс практически всегда носит трагический характер, сопровождается болезненными явлениями в жизни общества) проследить те аспекты мысли, которые способствовали дальнейшему продолжению философского процесса, преемственности в истории философии, даже если на первый взгляд никакой преемственности вовсе не наблюдается.

Трансформация античной философии в средневековую неотъемлемым образом связана с возникновением христианства и с превращением его идеологии в господствующую. В этой ситуации, являясь по сути своей антисистемой эллинистических ценностей, христианство могло радикально прервать развитие философской мысли (по крайней мере в западном ареале цивилизации). Однако этого не произошло. Изучая историю философию нельзя не обратить внимания на это обстоятельство. Попытке проанализировать те факторы, которые оказали влияние на продолжение философского развития, будет посвящена настоящая работа.

Введение

В условиях крушения античной цивилизации, приходу к социально-политическому господству в регионе представителей варварских племен, нагруженных религиозно ориентированным мироощущением молодой христианской религии, еще не растратившей своего харизматического запала, философия просто не могла оставаться на прежнем пьедестале и должна была, как минимум, облечься в одежды новых властителей дум. Такими одеждами были сопряженность с религиозной идеологией, основанной на принципах откровения и монотеизма, общих для иудаизма, христианства и мусульманства, но чуждых античному религиозно-мифологическому мировоззрению. Можно определенно констатировать глубокую озабоченность философии религией и теологией. Теологическая идея выполняла для средневекового философа ту же роль, какую для античного выполняла эстетико-космологическая.

Налицо теологизация философии, обратной стороной чего была философизация и рационализация теологии, этой владычицы средневековой мысли, которая становилась благодаря этой рационализации более терпимой к самой философии¹. Именно эти обстоятельства привлекают наше особое внимание. Какое именно влияние оказала античная философия в своей актуальности на формирование будущей «царицы наук»? Что в античной философии стимулировало дальнейший ход историко-философского процесса в таких катастрофических (по меркам классической античности) условиях? Ведь, как мы сказали, философия могла бы просто не продолжаться весьма длительное время, не испытая теология прежде формирующего влияния античной философии! Эту задачу выполнила патристика, представлявшая огромный авторитет для последующей (средневековой) философии.

Церковь оправдывала свое исключительное право на суждения в вопросах веры ссылкой на связь с апостольской традицией и древней церковью. Церковь древняя формировала свои представления, наряду с новозаветным канонам, на базе античной философской традиции. Если мы допускаем в трудах Отцов еще что-то, кроме переложения библейского материала и его применения в соответствующей ситуации, то откуда было исходить иному, кроме как из компендиума той мысли, внутри которого воспитывались и получали образование мыслители ранней церкви. Отсюда, представляется крайне важным проанализировать методологическое и содержательное воздействие античных философов (пусть в самом общем, парадигматическом виде) на раннюю христианскую мысль. Конечно, доктринально патристика была неоднородна, но эта неоднородность зависела преимущественно от исторических перипетий христианства в первые века. Это оказывало влияние на большую или меньшую расположенность к восприятию различных сторон античного философского наследия, но влияние историческое не имело определяющего значения. Были восприняты наиболее соответствующие (в плане упомянутого рационализирующего влияния философии на теологию) аспекты античной философии.

Патристические труды являют нам многообразие оттенков и философских позиций их авторов. Одной из причин такого обстоятельства являются непрерывные контакты раннего христианства с эклектичной философией поздней античности. Первоначально в таком контакте происходило заимствование идей и понятий для конструирования, позже — для философского обоснования христианского мировоззрения. Кроме того, влияние философской мысли было различным даже в одно время.

¹ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) — М., 1979, с. 8.

Так в Антиохии, где развилась одна из основных богословских школ раннего христианства, преимущественным методом была аристотелианская метафизика. В Александрии же формировалась не менее мощная богословская традиция, пользовавшаяся неоплатонической диалектикой. Вот результат — Антиохия стала одним из оплотов арианства, а Александрия последовательно проводила ортодоксальные идеи².

Итак, предметом нашего рассмотрения оказывается влияние античной философии на христианских мыслителей первых веков. Сам факт такого влияния по разному оценивался (и просто не признавался) в разные эпохи. Мы рассмотрим в этой связи то, чем по сути считалось такое влияние в истории — чем то формальным, или же конституирующим. Прежде обращения к интеллектуальной судьбе конкретных персонажей необходимо проанализировать принципиальные слои античной философии в связи с их последующим усвоением. Основная часть работы посвящена аспектам влияния в историческом разрезе. После этого можно перейти к характеристике наиболее характерных черт и представителей становящейся христианской мысли, более или менее конститутивных в дальнейшем. В заключение мы попробуем рассмотреть тот вид, который приняла христианская теология в ходе взаимодействия (или столкновения) с античной философской мыслью, увидеть конкретный результат в те годы и суть всех этих контрверзов для современного религиозно-философского диалога. Для начала предпримем краткий обзор понимания рассматриваемого отношения в исторической перспективе.

История понимания вклада античной философии в христианство

Сам *Новый Завет*, как первоисточник христианского мировоззрения, вовсе не вовлекает античную философию в предмет своего рассмотрения. В фундаменталистских кругах иногда склонны приписывать новозаветному богословию антифилософскую направленность, но такое толкование не выдержано. Часто упоминаемый текст Кол. 2:8 концентрирует свое внимание на увлечении местных верующих малоазийскими герметическими культами. Слово «философия» здесь не коннотирует с представлением о греческой (эллинистической) академической традиции (см. TDNT). Кажется, что говорить о влиянии античной философии на новозаветное богословие не приходится. Новый Завет является документом изначально пророческого, харизматического содержания. Редактура, приведшая новозаветные тексты к каноническому виду не затронула основных апостольских интенций и не внесла здесь принципиально нового в смысле философской рефлексии.

В обстановке, когда христианство оставалось в Империи *religio illicita*, зародилась ранняя *апологетика*. Целью апологетов было, прежде всего, продемонстрировать языческому обществу приемлемость христианства с культурной точки зрения. Это было трудной задачей, так как христианам приходилось сталкиваться с нападками по многим направлениям. Их обвиняли в варварстве, за то, что они почитали боговдохновенными никому неизвестные и противоречивые еврейские писания (ВЗ). В этой связи апологеты стремились найти вечный смысл ветхозаветной истории. Нужно было также найти параллели между греческой философией и христианской мыслью, но одновременно представить греческую философию предшественницей христианства, а его, в свою очередь, — откровением того, что предшествующая философия лишь предчувствовала. Таково было понимание взаимосвязи христианства и античной философии в среде апологетов II–IV вв.

На новом уровне понял место философии в христианском мировоззрении *Климент Александрийский* (150–251? гг.). Климент являет нам лицо типичного христианского интеллектуала, которых во множестве представит дальнейшая история. Не будучи связан жесткими догматическими категориями, которые на рубеже II и III вв. еще не были разработаны, Климент, в своих попытках обосновать христианство в категориях современного ему знания зачастую делает собственно христианство, как учение, и комплекс воззрений эллинистической философии просто так двумя сторонами одной медали. В его понимании часть истин христианского учения содержатся в язычестве, и между философией и Евангелием нет полной противоположности — обе стремятся к достижению высшей истины. Стремясь обратить греков в христианство Климент проводит мысль, что как для евреев закон Моисея был «детоводителем» (Гал. 3:24) ко Христу, так для греков — философия^{3*}.

² Речь идет об официальной линии, потому что самые выдающиеся христианские мыслители именно с неортодоксальным уклоном связаны с Александрией (Климент, Ориген, Арий). Но если первые два суть неоплатоники с гипер-трансляцией своей философии в богословие, то последний является носителем сугубо антиохийского дискурса. Б о л о т о в В. В. Лекции по истории древней церкви. В 4-х тт. Т.4 — М., 1994 (репр. 1917), с. 1, 3–7.

³ «Философия нужна была грекам ради праведности, до прихода Господа, и даже сейчас она полезна для развития истинной религии, как подготовительная дисциплина для тех, кто приходит к вере посредством наглядной демонстра-

Климент стоит у начала мощнейшей струи определенного понимания рассматриваемого вопроса. В соответствии с ней разум, понимаемый в качестве общего корня бытия как Бога, так и человека, сообщающий миру единство, предписывающий проверять любые суждения им же установленными критериями, придерживаться системы доказательств, а также уверенность в том, что мышление, основанное на нем, в состоянии добывать истину о предмете веры, составили основу схоластической методологии христианского богословия.

Вершиной схоластики несомненно является фигура *Фома Аквинского*. Фома строит грандиозное здание системы христианского богословия (*Сумма Теологии*), где наиболее эксплицитно видна роль аристотелианской метафизики. Фома делает акцент на гармонизации веры с разумом. Его богословие проникнуто стремлением подчеркнуть рационалистическое содержание божественной деятельности, истолковать ее в понятиях знания и разума и устранить тем самым противоречия между ними и верой. Вера необходимо предполагает знание объекта: прежде чем верить, надо знать: «Должно, чтобы цель была заранее известна людям, для того, чтобы они соотносили с ней свои усилия и действия» (*Сумма теологии* 1q.,1,1c). Для Фомы (и современного ему богословия) несомненной кажется пригодность системы и метода Аристотеля для выражения христианского содержания. Уже тем, что он упоминает Аристотеля как «Философа» становится наглядно видно, что Фома видит органическую связь древней мысли и христианской религии.

Протестантская Реформация была прежде всего движением за освобождение христианства от множества исторических традиций, ставящих, по мнению *Мартина Лютера*, препятствия для хождения верующего перед Богом. Одной из составляющих Реформации было стремление преодолеть аристотелизм и дать альтернативу рационалистическому богословию. Лютер резко критически отзывался о связи христианских мыслителей с античной философией. Философский разум как принцип унификации трансцендентного бытия и имманентной реальности был изгнан Лютером из богословия. Однако на этом этапе не удалось перейти к новому методу богословия, и продолжатели дела Лютера приступили к созданию знаменитых «протестантских сумм», только роль античных мыслителей для этих авторов резко упала.

С приходом Нового Времени начинают ставиться под сомнения самые привычные, казалось бы, формы и стили философствования. После *Фридриха Шлейермахера* оказывается уже невозможно проводить знак равенства, хотя бы и приближенного, между философией и богословием. Это оказываются области, хотя и имеющие общие предметы, но различные по источникам и приложению. Шлейермахер сознает влияние античной философии на раннее христианство, но разделяет влияние парадигматическое и специфическое. Будучи одним из зачинателей современного научного метода в платоноведении он уже сознает различие вкладов Платона и Аристотеля, сократический пафос в поиске истины. Здесь начинаются современные представления в рассматриваемом нами вопросе.

Позже в среде протестантского либерального богословия сложились даже представления о том, что раннее христианское мировоззрение формировалось исключительно под влиянием античной философии, а протохристианский (иудеохристианский) импульс был элиминирован. Классическим образцом такого подхода служат труды «Нестора протестантских теологов» *Адольфа Гарнака*⁴. Но эта историографическая традиция представляет собой гиперкритицизм, который позже был пересмотрен на новом уровне синтеза.

Парадигматическое созидание античной философии в плане развития христианской мысли

Софисты

В VII в. до н.э. Афинское государство претерпевает значительную трансформацию политической организации, заключающуюся в возникновении письменного законодательства. Реформы Солона и Клисфена в VI в. до н.э. способствовали ликвидации пережитков родового строя, укреплению основ демократии⁵. Это в свою очередь содействовало развитию критического характера мышления в об-

ции... Ибо Бог — источник всякого добра: либо непосредственно, как в Ветхом и Новом Заветах, либо косвенно, как в случае философии. Но возможно даже, что философия была дана грекам непосредственно, ибо она была «детоводителем» эллинизма ко Христу — тем же, чем и Закон был для евреев. Таким образом, философия была приуготовлением, проложившим человеку путь к совершенству во Христе» (*Строматы* 1,5).

* Античные и христианские авторы классических текстов даются в тексте стандартной отсылкой. Конкретно используемые издания см. в списке литературы.

⁴ См.: Гарнак А. Сущность христианства — М., 1906.

⁵ История Древней Греции / под ред. В.И. Кузищина — М., 1986, с. 143.

ласти политической идеологии и права. Отсюда следовали уже вопросы более принципиального порядка, о природе закона вообще и, далее, об объективности мышления как такового. Появившийся недогматический стиль мышления с особым радикализмом подхватили софисты, учившие, что мысли и цели людей выше законов и явлений природы, что личные побуждения человека имеют все права духовной свободы. Их представления об оценочной трактовке реальной «данности» через человека, а также положение о толковании всего соответственно человеческой природе как бы узаконивали антропоморфизацию всего сущего. Очень характерно в этом отношении высказывается у Платона один из крупнейших софистов Протагор: «...Каким каждый воспринимает все, таким, скорее всего, все и каждому и будет» (Теэтет 152 а–b).

Из этого вытекало, что всеобщих критериев, а, следовательно, и безусловной достоверности знания нет. Античные скептики, солидарные с Протагором в плане воздержания от всеобщих положений и характеристик, выступающих за пределы доступного человеку сущего, так подытоживали софистическое кредо: «Протагор... утверждает, что человек — мерило всех дел, для существующего — бытия, для несуществующего — небытия. И поэтому он устанавливает только то, что кажется каждому, и таким образом вводит троп относительности» (Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений I, 216).

Сократ

Против софистов, отрицавших возможность аподиктического знания, против их волюнтаризма и релятивизма выступил Сократ. Как и софисты, Сократ не признавал власти ни внешних обстоятельств, ни каких-либо авторитетов, будь то материальная действительность, или гражданский порядок. Вместе с тем для него была неприемлема голая раскованность софистов. Сократ был убежден, что при всем многообразии человеческого опыта в нем есть нечто объективно общее, неизменное, выражающееся понятием, идеей. Необходимо только понять, что свобода личности от господства фактов обретает смысл в том случае, если их место заступят внутренние (духовные) ценности, безусловность которых основана на универсальной идее, наличной в каждом человеке и потому непреложной. Идеал, который надлежит при этом реализовать, — пойти дальше мнения, индивидуального убеждения и разработать универсальное и критически проверенное знание.

Начало мудрости есть понимание того, что человек ничего не знает (Менон 80 с–d). Однако напрасно пытаться составить правильное знание о мире, не выяснив природы познающего, его назначения и ценности (Федр 230 а). Поэтому Сократ сосредотачивает свое внимание преимущественно на вопросах нравственности, этики, намереваясь в их сфере обнаружить безусловное, общезначимое (Аристотель. Метафизика I, 6).

Основная предпосылка метода Сократа состояла в *допущении существования бесспорных истин* (аксиом). Он упорно убеждал собеседников в том, что мире нет произвола, в нем все — люди, их мышление, боги — подчиняются непреложному разуму. Разум — средоточие всеобщих истин, мудрый демиург, целесообразно устраивающий мироздание и человека, универсальное мерило, удостоверяющее объективную ценность и истинность суждений и поступков (Ксенофонт. Воспоминания IV, 3, 13).

У Сократ (у Платона) предлагает собеседнику поразмыслить над вопросом: благочестиво ли потому ли благочестиво, что любезно богам, или же потому любезно богам, что есть нечто благочестивое? Далее он поясняет, что благочестиво является таковым потому, что оно благочестиво само по себе (Евтифрон 7 е – 10 е). Иначе говоря, благочестиво благочестиво в силу своей внутренне, имманентной природы и вовсе не зависит от одобрения или неодобрения богов. Оно первично по отношению к богам, оно — принцип, разумная норма, которой руководствуются боги, вынося оценку тому или иному поступку.

Здесь Сократ совершает чрезвычайно важный для будущего христианства переход, без которого оно вряд ли смогло бы рационально организовать, закрепить в сфере представлений о трансцендентном божестве положительный нравственный идеал, придавший христианству нравственно практическую целесообразность (в ее рациональном аспекте). Исходя из того, что разум есть всеобщий принцип, равным образом действующий и в сфере божества, Сократ полагал, что *определение добродетели, даваемое человеком, совпадает с божественным*, поскольку и там, и тут определяющим является универсальный разум. В христианстве вполне сознается важность этого положения (в классической богословской трактовке): если сохраняется понятие трансценденции, то им нельзя пользоваться, чтобы полагать религию отдельной от разума.

Выдвинутая Сократом апелляция к разуму предполагала наличие стандартов рационального, поддерживала веру в разумное устройство мира, позволяла действовать в согласии с ней. Таким об-

разом, эпистемологическому скептицизму софистов, отрицавшему рациональность самого обоснования знания, разумность как путеводитель жизни, было противопоставлено заданное универсальным разумом мировое единство, на котором только и может основываться рациональное познание.

Но, противопоставляя свой рационализм скептическому иррационализму софистов, отрицавшему за эмпирически данной случайностью наличие общего, а тем самым и возможность его различения, Сократ, фактически, противопоставил свой метод эмпиризму. Идеальное было противопоставлено чувственному и впоследствии получило статус невидимой, но подлинной онтологической реальности, потусторонней чувственно воспринимаемым вещам. Характеризуя значение Сократа в этом отношении, А.С. Богомолов пишет, что тот «выявил гносеологическую и логическую проблему огромной важности. Она состоит в том, что научное определение, имеющее всеобщую и необходимую значимость..., предполагает качественный скачок от единичного к всеобщему... Сократ... в решении этой проблемы открывает путь прежде всего к идеализму»⁶.

Осмысление единого в многообразии, тождественного в изменяющемся, привело к мысли, что единое вообще самодостаточно и автономно, что сущность только отчасти связана явлениями, которые от нее односторонне зависимы, составляют ее приватные формы. Впоследствии Платон довел до крайнего напряжения диалектику общего и единичного. В ключе этих интенций в философии начал активно развиваться идеалистический элемент, стимулировавший эпистемологическое выхождение человека за пределы мирового сущего, элемент, сослуживший немалую службу христианскому богословию. Выдвинутая Сократом идея онтологичности, абсолютно инвариантного характера разума была одним из ключевых пунктов влияния античной мысли на христианство.

Сократ доказывал, что обладать философской мудростью — значит обладать знанием добра, поскольку «добродетели суть качества разума (ибо все они знания)» (Никомахова этика VI, 13). Так он связал нравственность, науку и истинное знание, основываясь на их общем источнике — вселенском разуме: «Всякое знание отделенное от справедливости и другой добродетели, представляется плутовством, а не мудростью» (Менексен 247 а). Таким образом, Сократ онтологизирует нравственность и встает на точку зрения морального сознания, абсолютизирующего свои понятия. Соединенные Сократом онтологическая сущность и моральные понятия впоследствии развились до представлений о некотором *положительном* единстве первопричины, заключающей в себе всю полноту бытия. В христианстве идеалом такого единства стали представления о бесконечности божественной любви, о Боге, как олицетворении последней глубины, соединяющей всемогущество и благодать, о Боге, который в силу своей собственной природы оживляет небытие и творит из него мир.

Не менее важным для христианства был выдвинутый Сократом тезис о том, что человеку нужно не знание само по себе, не внешнее удовлетворение, не удача, а добро. Обычно человек думает, что счастье зависит от хороших условий жизни. В действительности же оно зависит от нас самих. Только сосредоточившись на внутреннем, духовном, на делании объективно значимой добродетели, можно достичь наивысших доступных человеку благ, которые и составляют истинное счастье. Смысл жизни следует искать не в материальном благополучии, которое может легко отнять случайность, а во внутреннем, духовном мире, в его направленности на постижение сверхчувственного, в праведном образе жизни и нравственном самосовершенствовании. По убеждению Сократа, праведник непременно получает вознаграждение, моральное поведение обязательно окупаемо, ибо «с человеком хорошим не бывает ничего плохого ни при жизни, ни после смерти и... боги не перестают заботиться о его делах» (Апология Сократа 41 d).

Бесспорный приоритет отдается в этой ситуации высшей силе, она является единственной разумной альтернативой злу и физическому насилию. Сократ учил, что «не надо ни отвечать на несправедливость несправедливостью, ни делать кому бы то ни было зла, даже если бы пришлось от кого-то пострадать» (Критон 49 с–d). Разве не уникальна параллель этого мотива евангельским словам Христа: «а я говорю вам: не противься злому; но кто ударит тебя в правую щеку, обрати к нему и другую» (Мф. 5:39 СРБ). Конечно, богословская интерпретация Нагорной проповеди претерпела различные варианты, но чисто текстуальное соответствие налицо.

Платон

Платон, как и Сократ, пришел к выводу, что *знание базируется не на ощущении, не на мнении, а на самом себе* (Тезет 146 е слл.). Путь к нему лежит через рассмотрение общих начал и отношений. Обычно люди полагают, что непосредственно смотрят на тот или иной предмет действительности. На самом же деле человек может видеть что-то только в свете соответствующего эйдоса (идеи). Идеи

⁶ Богомолов А.С. Диалектический логос: Становление античной диалектики — М., 1982, с. 216.

— самосущее бытие, в явлениях они только присутствуют (Федон 100 d), все видимое, слышимое, осязаемое — лишь отражение идей, их тень. Более того, материя сама начинает существовать через «подражание, участие» в бытии идей (Парменид 132, 141, 151 e; Софист 256, 259). Иными словами, истинно существует только идеальное бытие, непреходящее, сконцентрированное в едином или благе — единой сущности, обладающей подлинным смыслом и значением.

Психологически учение Платон очень ярко представлено знаменитым мифом о пещере (Государство VII, 514 a – 517 d), где метафорически представлено новое определение сущности истины и одновременно излагается вопрос об отношении между бытием и знанием, о причастности идей, сущности и истины к сущему, идеального — к материальному. Кажется не излишним привлечь внимание к такому, казалось бы общеизвестному фрагменту. Символ пещеры аллегорически представляет преобразование человека, переворот всей его сущности, в результате которого происходит его приобщение. Одновременно такая трактовка оказывается новаторской в отношении основных черт истины, методов и средств ее достижения, которые раскрываются и работают в ходе переворота основной человеческой сущности⁷.

Определение сущности истины Платоном не ставится в зависимость от выяснения сущности явленной человеку эмпирической реальности из полноты ее имманентного содержания и перемещается на сущность эйдоса. Возникает *новая трактовка характера истины*, которая уже не может быть чем-то добываемым в процессе обычного эмпирического познания, а требует переселения в идеальный мир. Правильно видеть — значит правильно мыслить, познавать, усматривать за отдельными явлениями прежде всего их общее, иными словами, фиксировать в познании не само чувственно сущее, охотящееся за видом в поисках какой-либо определенности, а его эйдос, который ради реализации своего видового существа преследует текучую чувственность⁸.

Истина и сущность тождественны идее (эйдосу). Как таковые они меняют свое местопребывание. Отныне их основная стихия — идеальное. С одной стороны, идея соединяет познание и познаваемое. Она есть то общее, благодаря чему познаваемое приобретает вид, а познание — способность видеть. С другой стороны, между познанием и познаваемым возникает пропасть. Идея как сущностная истина сущего, видообразующее общее, своим онтологическим статусом радикально отличается от того, что является. Однако большинству людей трудно отказаться от чувственно переживаемой жизни в обмен на проблематическое «нечто», никоим образом не подтверждаемое чувственным опытом, очевидностью. Участь большинства, придерживающегося устоявшегося житейского опыта, — пещерные зрелища теней. Поэтому Платон считает крайне важным подорвать веру в действительность и основательность предметного мира, разрушить соответствующие ценностные ориентации, подвести человека к сознанию того, что истина — все же нечто большее, чем только правильность в описании видимого, что необходимое для подлинного знания единство принципиально недостижимо в области разобщенных и текучих чувственных восприятий. Задача философии — устремить духовную деятельность человека на абсолютные ценности идеального бытия. Этому препятствует неразумная, вожделеющая, смыкающаяся с телом часть души, делающая человека рабом. Поэтому Платон изображает Сократа радующимся близкой смерти, ибо она избавит его от тела, которое «не только доставляет нам тысячи хлопот — ему необходимо пропитание — но вдобавок подвержено недугам..., по вине тела у нас нет досуга для философии» (Федон 66 d). Соответственно *определяя философию*, он говорит: «Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью» (Федон 66 a), которая избавляет душу от телесного гнета, но не от самой жизни, ибо душа бессмертна.

Так впервые возникла *система трансцендентно ориентированного этического идеализма*, согласно которому абсолютные ценности (и высшая ценность — благо/добро) принадлежат некоему иному бытию, по сути своей онтологически параллельному реальностям земной жизни⁹. На передний план выступила тенденция к девальвации существования. Внутренний смысл бытия человека состоит

⁷ Экспликация платоновского переворота в учении об истине (ἐπιστήμη) проведена М. Хайдеггером. Хайдеггер тщательно проследил последствия этого переворота как в собственно истории философии, так и для развития христианской идеологии. См.: Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие — М., 1994.

⁸ Об «охоте, преследовании» как символе платоновского учения об идеях см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Высокая классика — М., 1974, с. 277-293.

⁹ Надо сознавать, что формальное закрепление добра в качестве моральной категории произошло позднее. У Платона оно понимается еще не морально, а как идея, благодаря которой зримы все другие идеи. Первоначальный философский смысл учения Платона об идеях стоит усматривать не в абсолютизации их трансцендентности, а в том, что они выполняют модельно-порождающую функцию. См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Высокая классика, с. 323-337.

в том, чтобы быть максимально включенным в духовную сферу. Этим аспектом платонизм был, вероятно, наиболее привлекателен для христианства (!), так как вслед за Сократом, но более последовательно подводил сознание к идее актуальности идеального плана бытия как всеобъемлющей, абсолютной реальности.

Итак, задача философии, по Платону, состоит в том, чтобы помогать постигать высшую мудрость и с ее помощью созерцать истинное, вечное, прекрасное бытие. К такому созерцанию способны лишь те, кто умеет погружаться в экстатическое состояние познания-восхождения, кто искренне любит идею и стремится к ней (Пир 210 а – 212 а; Федон 244 а – 257; Теэтет ...). Но тут возникают сложности.

С точки зрения разума иррациональный элемент является источником заблуждений. Но по Платону, иррациональный элемент образует в познании ту сферу, которая является тем источником высшего, безусловного познания — постижения. В этом плане диалектика как метод разумного познания оказывается все же недостаточной для восхождения к высшей истине. Диалектика (в узком смысле) есть искусство обнаруживать и изобличать противоречия в различных мнениях относительно вещей, которые сами парадоксальны (Софист 230 b); она не раскрывает полное содержание усматриваемой истины, а только побуждает мысль направиться от мнимого знания к действительному. Задача рационально-диалектического познавательного метода состоит в том, чтобы с помощью суждений о противоречивых ситуациях получить непротиворечивое знание, возвыситься над противоположными высказываниями, поскольку таковые относятся к заблуждению и лжи, совпадающими с чувственным бытием. В сверхчувственном же, составляющем сферу абсолютной истины, в мире идей противоположности отсутствуют, а следовательно отсутствуют и противоречия (Государство VII, 532 а). В этой сфере диалектика разума бессильна. Определение Платоном философствования как упражнения в умирании и смерти¹⁰ выражало поэтому его требование в интересах высшего познания-восхождения освободиться от эмпирического, преодолеть дискурсивное понимание мира, возвыситься до интуитивно-экстатического постижения истинных сущностей (идей).

Аристотель

Аристотель отчетливо уяснил линию своего понимания основных контrovers у Платона. Если идеи не одно с вещами, то каким образом они причастны последним? В чем приобщаются вещи к идеям и полностью и частично? (Метафизика XIII, 4, 1079 а 5 – 1079 b 5). Желая исправить учителя, Аристотель стремился отождествить идею с ее материальным носителем. Он рассуждает следующим образом: если разум и добро, по мнению Платона, в сверхчувственном мире такие же, как и в чувственно-эмпирическом, то в первом мы найдем то же, что во втором, поэтому идеи вовсе не обязательно должны быть изолированы и независимы, для их познания достаточно свойств обычного мышления, поскольку они составляют органическую часть в цепи мирового единства.

Как мы уже говорили, Сократ выдвинул требование доказательности, дедуктивности знания, положения которого выводились бы из самоочевидных истин. Платон развил это требование, но не всегда последовательно и не во всем придерживался его. Аристотель же задумал осуществить данное требование систематически, на основе неукоснительно подчинения мышления логическим принципам. В своей «первой философии» он говорит свое знаменитое: «...Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении...» (Метафизика IV, 3, 1005 b, 15–20)¹¹.

Сформулировав и приняв закон противоречия в качестве универсального принципа бытия, Аристотель намеревался строить философскую систему в строгом соответствии с его существом. Этим и обуславливается его критика платоновского учения об идеях, каковая, как пишет В.Ф. Асмус, стала предпосылкой его собственной метафизики¹². Прямо таки культ формальной логики заставил Аристотеля отказаться от понимания истины в качестве открывающегося свойства сущего и трактовать его не более как *характеристику человеческого отношения к миру*, говорить о том, что истинное и ложное не в самих вещах, а в разуме (Метафизика IV, 4, 1027 b, 25 слл.), поскольку их одновременное пребывание в одном и в другом противоречило бы формально-логическому методу. Отсюда же вытекает стремление доказать, что никаких идей самих по себе нет, а есть лишь единичные

¹⁰ Ср. с интенцией в новозаветном Послании к коринфянам – 1Кор. 15:31 – «я каждый день умираю»!

¹¹ Показательно, что отвергнув учение об идеях Аристотель сохранил добытые школой Платона знания о характере и способах доказательных рассуждений, приобретшие впоследствии название «*логики*», прочно ассоциирующейся с именем Аристотеля. См.: Макаровский А. О. История логики. — М., 1967, с. 35.

¹² Асмус В. Ф. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Сочинения. В 4-х тт. Т. 1 — М., 1976, с. 5-12.

предметы (Метафизика VIII 3), поскольку с точки зрения формально-логической недопустимо, чтобы идея как сущность вещи находилась одновременно и в самой вещи и вне ее.

Критикуя платоновский дуализм, помещая идею в вещах без остатка, Аристотель должен был признать *или* что идей не существует, а есть только плюралистическая чувственность, и тогда невозможно обобщение, невозможно мышление, познание, наука, *или*, что *мышление и наука, основанные на обобщении, все же существуют*, и тогда, кроме плюрализма вещей, есть еще их закономерности, которые надо в таком случае трактовать как оторванные от вещей и являющиеся их конечной причиной.

Последнее привело Аристотеля к его трансцендентному учению о перводвигателе как идее всех идей — некоторой замкнутой в самой себе первосущности. Это стало новым этапом в учении о божестве (по крайней мере после Аристотеля). Идея о том, что божество — высшая и совершенная сама по себе форма, напроочь лишенная материи, движет всем миром, направляя все конечное к себе (Метафизика XII, 6–7), позднее фундаментально использовалась в христианстве, оказав на него столь парадигматическое влияние, которое трудно переоценить. Но здесь необходимо некоторое уточнение. Аристотелевский бог — не творец всего сущего, он лишь организует вечную материю, направляет ее к определенной цели, сообщая миру единство. Это конечно не *creatio ex nihilo* христианского богословия, но, как отмечает А.Ф. Лосев, — **«без этого момента аристотелизм не мог бы занять своего ведущего места в средневековом богословии Запада»**¹³. Мы не даром выделили последние слова. Здесь находится кульминация нашей работы. Вклад Аристотеля в становление будущего богословия этим учением столь велик, что здесь необходимо некоторое время, чтобы поразмышлять и свыкнуться с этим. По нашему мнению здесь содержится основное содержание античной философии в области выработки ментальных парадигм, послуживших впоследствии формой для формирования идеологии развитого христианского богословия.

Стремясь исправить и завершить идеализм Платона, Аристотель создал концепцию трансцендентного первоначала, о котором у Платона говорится не систематически. Эта концепция в исходной точку указывает на дуализм бога (причины, сущности) и мира (следствия, явления). Но порядок рационального объяснения, столь дорогой Аристотелю, приводит его к принципу строгой причинности, из которой логически следует строгая целенаправленность и наоборот. Поскольку все бытие пронизывает целевая причина, постольку существует непрерывная связь явлений, восходящая в конце концов к богу. С помощью такой детерминации Аристотелю удастся скрасить дуализм и достичь мирового единства.

Считая, что бытие благодаря всеобщей разумности унифицировано, Аристотель подводит мышление к положениям, без которых рациональное знание было бы невозможно. Нет отдельного бытия идей-сущностей и чувственных вещей. В противном случае рациональное познание эмпирической действительности теряет объективное значение, поскольку идеи-сущности оказываются за пределами доступного этому познания. *Эйдос следует понимать осмысленно-вещественно, как чувственную форму чувственного же предмета*. Следовательно, познание истины, при том, что ее сущность окончательно перемещена в человеческий разум и понимается как правильность сужающего высказывания (Метафизика VI, 4, 1027 b, 25 слл.), может и должно основываться на доказательности, ибо общее (идеи) как предмет истинных и ложных суждений находится в самих вещах, доступных дискурсивному анализу. Знание добывается посредством логики — глубинной грамматики всеобщей рациональности!

Плотин

Платонизм в разных формах оказывал, как мы уже вполне уяснили, значительное влияние на христианскую мысль. Однако до IV в. это влияние все же уступало влиянию стоицизма. Древний платонизм был слишком академичным, слишком светским, чтобы самостоятельно стать мировоззренческой базой формирующегося христианства. Впоследствии произошла трансформация чистого платонизма в «средний платонизм», что хотя и сопровождалось его теологизацией, но не устранило его политеистических элементов, т.е. того, что было более всего неприемлемо для христианства¹⁴. Неоплатонизм

¹³ Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика — М., 1975, с. 609.

¹⁴ Как ёмко пишет Г.Г. Майоров, — «Даже там где платоники I–II вв. двигались в направлении теологического монизма, они не были последовательными и во всяком случае не ставили этот монизм в центр своих рассуждений. Обычно монистическая тенденция выражалась у них в попытках построения иерархической онтологии с трансцендентной монадой наверху и с ниспадающей цепочкой подчиненных ей сущностей. Тот же способ субординации сущностей с

же не отказался ни от политеизма, ни от мифологизма, но в то же время подчинил их более высокому принципу и даже растворил в понятии Единого.

Направим наше внимание на Плотина, который часто отождествлял свое Единое с высшим божеством, с логическим и генетическим началом всего сущего, с абсолютным совершенством и благом, с началом, трансцендирующим само бытие и мышление — его система легко могла быть истолкована как монотеизм¹⁵. Все другие олимпийские боги, о которых говорит Плотин в «Эннеадах» (ср. VI.7.30), в сравнении с Единым суть боги только по названию: они лишены самодостаточности, блаженны только по причастности к высшему благу, а не сами по себе, ограничены и в самом своем существовании зависимы от Единого. Очевидно, что только Единое Плотина могло соответствовать христианским представлениям о божестве как существе всесовершенном. Полагание высшего начала именно *единым* весьма корреспондировало с монотеистическими христианскими настроениями.

Кроме того, Плотин подробно развил учение об эманации Единого: об извечном переходе скрытой сущности Единого (*Единое в себе*) в форму потенции (*Ум*) и далее из формы потенции в форму энергии (*Душа*). Это учение представляет в первом приближении все три ипостаси: Единое в себе, Ум и Душу — различными ступенями самораскрытия того же самого начала — Единого. Это было созвучно христианской тринитарной доктрине. Конечно, ипостаси Плотина связаны отношением субординации: Единое выше Ума, который есть единство многого, а Ум выше Души, которая есть единство изменяемого многого¹⁶. Но эти субординации могли быть переделаны в координации, в учение о трех видах Единого, в которых оно извечно себя показывает и раскрывает. В этом направлении и шло усвоение и трансформация учения Плотина последующим христианским богословием.

Усвоение античных результатов в христианстве: общее и конкретное

Общее: аристотелианский корреспондизм

Как было подчеркнуто в завершении наших рассуждений об Аристотеле, трактовка сущности истины как правильности понятийных определений, адекватности суждений, стала доминирующей в познании. Была заложена база целой эпистемологической традиции. Вслед за Аристотелем стали признавать истинными только те утверждения, которые выводимы логически и не противоречат опыту. Аристотель наиболее последовательно развивал мысль Сократа о том, что все подчиняется самодовлеющему разуму и разум — надежный инструмент познания всего. Эта мысль прочно вошла в багаж христианской философии и богословия. Фома Аквинский стал подлинным триумфатором в последовательном развитии корреспондентной теории истины. Христианские мыслители утверждают даже, что «разум вдвойне необходим для полного раскрытия веры, ...для достижения более современного понимания ее тайн»¹⁷.

Аристотель критиковал мышление за его стремление угнаться за бесконечностью. Задача же мышления состоит в том, чтобы положить бесконечности предел, изобразить мир в виде тотальности, подчиненной единой разумной схеме. Иначе разум и основанное на нем когнитивное мышление теряет смысл, неразумие же онтологизируется (положительным образом). Христианское богословие весьма скоро пришло к выводу о том, что в этом случае теряется возможность познания Бога как целесообразно действующей в мире причины и добра, как всеобщего морального основания, рушится рациональная теология. В этой связи нормативным в классическом христианском богословии стал необходимость искать истину, пути спасения и жизни на путях гармонии веры и разума. Разум занял место равноправного союзника в стремлении к Богу.

Общее: фильтрация неоплатонизма

Неоплатонизм — вот второй феномен, вклад которого в христианскую мысль можно наиболее отчетливо проследить. Разумеется, в процессе своей переработки христианские мыслители как бы растворили пантеизм Плотина посредством отрыва его онтологии от натурфилософии и приведением этой

целью их унификации применяли и христианские апологеты, когда пытались разрешить тринитарную проблему». Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии — М., 1979, с.145.

¹⁵ См. там же, с. 145-147.

¹⁶ Подробнее о трансформации античных интенций в форму средневекового философствования-богословствования, особенно наглядно видимого на примере августинианского усвоения и переработки платоновской Триады см.: Ахутин А. В. На подходах к точке трансдукции логики античного разума в логику разума средневекового. Плотин и Августин // АРХЭ: Труды культурологического семинара. Вып. 3 — М.: РГГУ, 1998. Стр. 232-250.

¹⁷ Дондейн А. Христианская вера и современная мысль — Брюссель, 1974, с. 115.

онтологии к форме чистой теологии¹⁸. После такого преобразования даже учение об эманации могло быть продуктивно использовано в богословии. Эманация, как вневременное, вечное истечение Первоединого с порождением Ума могла быть так истолкована как порождение Отцом Сына (в Троице). Соответственно учению об эманации Души из Единого при посредстве Ума в соответствие было поставлено исхождение (ἡμκρρεῦομαί – *prōcēdo*) Святого Духа¹⁹. Настроения Иоаннова Пролога, понятые как отождествление Сына (Христа) с Логосом²⁰ (Ἐν ἑρσί Ἰν Ἐ Ἰῶγοι) только облегчили усвоение христианством схем Плотина. Ведь Плотин учил также и о многом другом, сродственном христианским идеям, но не получившем *сразу* подобной популярности и систематической разработки, например о восхождении к Единому, о свободе и предопределении, о нематериальности души. У Плотина и его учеников философия также переплеталась с теологией. Совокупность таких факторов помогает понять, почему в период основных богословских контроверз по выработке канонического типа христианского богословия и мировоззрения, учителя церкви перенимали у неоплатоников как методы спора, так и идеи.

Конкретное: Ориген

Да, среди христианских богословов всегда были сторонники откровенного иррационализма, делавшие упор на мистику, но их попытки построить систематическую богословскую систему на антиинтеллектуализме не имели успеха. Единомышленники радикального Тертуллиана, призывавшего идти в Иерусалим минуя Афины, то есть искать спасения пренебрегая греческой мудростью, оставались в меньшинстве²¹. Определенно преобладание тенденции, полагавшей, что эллинское философское мышление уже сказало о Боге то, что провозглашает христианство, только менее ясно и достоверно, чем новая религия. Мы знакомы уже с очень выпуклой позицией Климента Александрийского в этой связи. На новом этапе нельзя пройти мимо фигуры Оригена Александрийского, великого христианского философа, впервые предпринявшего попытку систематического объяснения христианства в эллинистических (неоплатонических) философских категориях.

Неоплатоническая ориентация Оригена наиболее явно проявляется в его учении о сотворении мира, изложенном в III кн. Его труда «О началах». Само название книги (Per... Ἐρcon – *De principiis*), — как пишет прот. И. Мейендорф, — своей неоднозначностью отражает двойное намерение — построить философскую систему, объяснить первопричины бытия и одновременно соотнести свое учение с библейским²². Ориген пытается примирить библейскую идею о начале тварного мира с платоническим признанием реальности только вечных идей. Для платоника важно то, что существует вечное, он не интересуется тем, что происходит во времени, так как время есть лишь тень вечности. Напротив, для еврейского образа мысли история, а тем самым и время являются основой реальности²³.

Отправной точкой рассуждений Оригена о видимом, эмпирическом мире служит утверждение разнообразия и неравенства, царящих в нем. Для неоплатоника неравенство и разнообразие есть признак несовершенства, которых Бог не творил. Бог не сотворил людей, животных и прочие тела одних прекрасными, а других безобразными, полезными и бесполезными. Причина этого наглядного положения дел, по Оригену, заключается не в Боге, не в первотвари, а в ее свободе²⁴. Причиной разнооб-

¹⁸ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии, с. 146.

¹⁹ См.: Ахутин А. В. На подходах к точке трансдукции..., с. 242-244.

²⁰ Такой фразой мы хотим подчеркнуть не такую уж и «прозрачность» Пролога Евангелия от Иоанна (Ин. 1:1-18) в отношении связи понятия *Логоса*, при всей его историко-семантической наполненности, с личностью Иисуса Христа и с концепцией ипостаси Сына, как это иногда кажется по привычке и традиции.

²¹ Это обстоятельство не стоит интерпретировать в плане пренебрежения или отрицания духовной ценности мистического опыта, который с переизбыточествующим богатством содержится в христианстве. Речь идет о тенденциях систематизации, направленностях дискурса, а в общем плане всякое время открывает нам сокровища мистической духовности, приобщение к которым не менее, а зачастую куда более жизненно для верующего нежели усвоение вероисповедных формулировок.

²² Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие — Вильнюс, 1992, с. 100.

²³ Соотнесение еврейского *Wlu* с греческим *a,ēn* позволяет более рельефно представить всю напряженность ситуации двух мироощущений.

²⁴ «...Во всяком случае, нелепо думать так о злых и противных силах — нелепо отделять причину их злобы от расположения их свободы и приписывать эту причину Создателю. Если же это так, то мы необходимо должны сказать то же самое и относительно добрых и святых сил, то есть что и в них — не субстанциальное благо. Благо ... субстанциально находится только во Христе и в Святом Духе и, конечно, в Отце... Отсюда следует, что всякая тварь за свои дела и за свои побуждения получает начальство, или власть, или господство [ср. в Новом Завете — Эф. 1:21 ≈ Кол. 1:16 — А.Г.], — что различные силы по заслугам, а не по преимуществу природы превознесены и поставлены над теми, над которыми они начальствуют и властвуют» (О началах — кн. 1, гл. 5, §§3-4).

разия окружающего мира является падение. Справедливый Бог сотворил вполне равные тела. Как неоплатоник Ориген связывает совершенство с понятиями духовности и сферичности. Изначальное совершенство разумных существ он описывает, во-первых, как бестелесность, а во-вторых, пользуясь неоплатонической аллегорией, как сферичность, шарообразность (О началах – кн.1, гл. 5, §3). Их жизнь состояла в свободном созерцании сущности Бога и в наслаждении Его любовью. Постепенно этим существам наскучило (!) созерцать божественную сущность. Обладая свободой они начали отвлекаться, и в этом состояло грехопадение, в результате которого существа утратили духовную природу, облеклись телами и приобрели различные «имена». Так возник физический мир с его разнообразием и неравенством (О началах – кн.1, гл. 5, §3; гл. 7, §3).

Как неоплатоник, Ориген верил в вечность всего существующего. Так, сам Бог никогда не «стал» творцом, а всегда им был²⁵. Поэтому и существующий мир вечен в своем идеальном, а не эмпирическом бытии. Логическим следствием отсюда и будет представление о будущем всеобщем восстановлении всего павшего в творении, о собирании погрязшего в несовершенстве в удалении от Бога мира к Творцу. За это учение об *апокатастасисе* Оригена было легче всего идеологически преследовать и анафематствовать, что и случилось, но не могло отменить глубины его эллинистическо-христианского синтеза, равного которому по глубине органического усвоения неоплатонизма христианским мировоззрением нет в истории.

Конкретное: Каппадокийцы

Великие Отцы IV века (Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов) впервые заслуживают имя «богослов» не в традиционном, восходящем к Аристотелю и платоникам значении «рассуждающий о божественном», а в христианском смысле: «знаток божественного слова (в Писании)»²⁶. Такое положение вещей подчеркивает новый, сугубо экзегетический аспект формирующегося христианского дискурса. Здесь выделяется две его разновидности — аллегорическая и символическая. В первом случае естественное богословие и античное философское наследие используются скорее в иллюстративных целях, для пояснения Писания; во втором они целено используются для его содержательного толкования. В последнем случае вклад Каппадокийцев в связь христианской философии с античной неоспорим.

Василий Великий пользуется методом «отделения пшеницы от плевел» при использовании платонического материала. Тогда высказывания платоников о «Едином отце», о демиурге, о душе и теле, о добродетели, не противоречащие Писанию, можно принимать как похвальные и поучительные. Их же фрагменты о вечности мира, сущем бессмертии души и метемпсихозе необходимо отставить в силу их расхождения с Писанием²⁷.

Подытоживая, можно сказать, что Каппадокийцы осуществили полноценный синтез христианского мировоззрения и оформляющейся догматики с философией неоплатонизма. Форма этого синтеза органично соответствует восточной ветви христианского богословия. Непосредственно Каппадокийцы влияли на Псевдо-Дионисия, опосредовано на Максима Исповедника и через него на всю последующую византийскую теологию. Восточная мысль сохраняет присущий Каппадокийцам непреходящий интерес к проблеме образа (*eikōn*) и символа (*sumbalōn*)²⁸. Именно неоплатонические интенции стали основной материей этих тенденций (проходивших, естественно, под лозунгом текста из библейской книги Бытие 1:26). Далее, на Востоке сохраняется свойственный Каппадокийцам интерес к онтологической проблематике. Само дионисиево деление всей теологии на катафатическую, апофатическую и символическую находит свой исток у них же²⁹. Центральными на Востоке станут проблемы апофатики и символизма. Что же касается антропологических изысканий (этики, психологии, гносеологии), то вслед за Каппадокийцами византийцы уделяют им гораздо меньшее внимания³⁰. Исключение составляют пожалуй труды Немесия Эмесского, который подробно разбирает антропологический материал, чем вскорости заслуживает себе благодарного (в основном западного) читателя. Во всяком случае интерес к этой теме не сравним с ее ролью на Западе (Августин), в чем наглядно видны основные методологические расхождения дальнейшей богословско-философской мысли Востока и Запада, взращенной на почве общих античных парадигм.

²⁵ См.: Ахутин А. В. На путях к точке трансдукции..., с. 244-245.

²⁶ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии, с. 147.

²⁷ Там же, с. 151.

²⁸ Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages — L., 1972, p. 94.

²⁹ Майоров, с. 163.

³⁰ Шабуров Н. В. Христианская антропология Немесия Эмесского // Немесий Эмесский. О природе человека — М., 1996, с. 9.

Заключение

Проблема взаимодействия формы и содержания является одной из наиболее интересной в истории мысли. Мы попробовали проследить те интеллектуальные формы, которые были сформированы античной философией в ее развитии от классики до излета, те формы, в которые отливалась христианская мысль по мере ее универсализации и распространения в современном ей мире. Христианство не имело бы возможности стать вселенской религией³¹, не начини оно говорить на языке Академии. Образованный грек не мог понять, почему христиане уделяют такое внимание совершенно незначительным эпизодам библейской истории, венчавшимся абсурдным по греческим понятиям Воскресением из мертвых, в которое уважающий себя философ верить не мог. Новый Завет дважды указывает на такой конфликт. Первый раз в описании речи апостола Павла в Афинском Ареопаге, когда эпикурейцы и стоики слушали его то тех пор, пока он не дошел до проповеди Воскресения Христа. Это привело к насмешкам слушателей, склонных обсуждать общие проблемы (Деян. 17:18-33). Другое указание, уже чисто идейное содержится в апостольском послании: «Иудеи требуют чудес, и эллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого³², для иудеев соблазн, а для эллинов безумие (mwr...a)» (1Кор. 1:22-23 СРБ). Однако удивительным образом нашлась взаимоприемлемая форма, обеспечившая христианскую коммуникацию в античном мире. Главное, что не произошла утеря собственно христианского содержания. Вскоре по возникновении христианство вступило в кризис самоидентичности, из которого вышло то, которое мы знаем по великому зданию западноевропейской цивилизации. В частности, продолжилась философия, которая обрела в рамках новой религии место, позволившее ей творчески развиваться. Обобщим те основные формообразующие вклады, которыми античная философия подготовила почву для собственного продолжения в христианском мире.

Выдвинутая Сократом формула нравственного самоусовершенствования, особенно в связи с ее евангельскими параллелями сделалась в христианстве практически основным моральным императивом. «...Все внешние человеческие дела, все способы внешнего устройства и упорядочения жизни опираются на внутреннее дело — на осмысление жизни через духовное делание, через возвращение в себе сил добра и правды, через достойное вживание человека в первоисточник жизни — Бога»³³. Весьма продуктивной в религиозном смысле оказывается сократический путь! Любой Человек, лишенный жизненного счастья, может надеяться, что не все потеряно, что праведность и долготерпение будут вознаграждены. Сократовский принцип преодоления зла и социальной несправедливости путем облагораживания мыслей и морального облика людей превратилась в христианстве центральный принцип вероисповедных наставлений и катехизации.

Христианское богословие не только переняло намеченную Платоном характеристику оппозиции абсолютизированной им безусловности идеального становящемуся материальному бытию, но и значительно усилило его. Мыслители прошедшего века, как и богословы прошедших эпох, находят у Платона элементы христианства, открывают «сродство» между Платоном, его «видением вечного, образцового, идеального небесного мира» и «Христовым откровением», ссылаясь при этом на «основоположную христианскую истину о духе, который дышит где хочет»³⁴ (Ин. 3:8 – τὸ πνεῦμα ὁρῶν қšlei pne<).

Различны пути восприятия платонизма, что хорошо видно на примере анализа аристотелианской его критики. Согласно А.Ф. Лосеву, как мы упоминали, Аристотель, как сторонник формально-логического метода не понял диалектической модельно-порождающей природы идей, которые одновременно и в телах и вне их. В силу чересчур вещной трактовки идей он упрекает учителя в излишне радикальном их противопоставлении сущему и в конце концов сам впадает в приписываемую ему крайность — учит о трансцендентном объекте, о дуализме перводвигателя как самодовлеющей сущности и реальных вещей³⁵. В нашем контексте важно отметить, что из всех возможных историко-философских линий понимания платоновского идеализма в христианстве получили рефлексию и

³¹ Что касается вселенскости, то это удивительным образом равносильно, как для тогдашней ойкумены, залогом распространения в которой было усвоение античных парадигм, так и далее в ходе исторического распространения христианства, особенно начиная с Нового Времени, когда происходят новые парадигматические трансформации, органично сочетающиеся с новой экспансией.

³² Упомянув проповедь «Христа распятого» (CristŮj™staurwmšnoj) автор подразумевает весь комплекс раннехристианской керигмы, имевшей своим центральным и универсальным моментом Воскресение Христа. См.: Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете — М., 1997, с. 71 и др.

³³ Франк С. Л. Смысл жизни — Брюссель, 1976, с. 142.

³⁴ Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии — Париж, 1949, с. 117.

³⁵ Лосев А. Ф. История античной эстетики: Высокая классика, с. 336.

культивировались только те их стороны, которые хотя и не всегда были самыми правильными, но зато поддавались спиритуализации и в наибольшей мере способствовали развитию представлений о трансцендентном бытии, обоснованию христианского универсализма.

Для интеллектуалистски ориентированных кругов раннего христианства было крайне желательным (но и насколько же затруднительным) примирение античной и библейской космогонии и психогонии. Не вполне отдавая себе отчет именно в этой потребности авторы стремились к органическому внедрению античного философского материала в собственно христианские построения, но здесь был неизбежен эклектизм. Слишком различны были конститутивные составляющие обеих сторон. Однако результат был достигнут в определенной степени. Пример удивительных построений Оригена является наглядным тому свидетельством. Здесь хорошо видно, что внедрение античных парадигм в христианские доктрины вело ко все большей его спиритуализации и интеллектуализации, во многом к рационализации. Это в свою очередь способствовало дальнейшему облегчению его принятия образованной частью античного мира. Процесс шел усиливаясь и со все большим масштабом. Христианство побеждало античный мир его собственным оружием.

✂ ✂ ✂

Конечно, религиозно ориентированная среда, особенно в условиях современной секуляризации, содержит в себе весьма консервативные настроения и сама по себе не является оплотом прогресса. Множество верующих не изучает и не знает философии, однако прямой ответственностью образованного христианина является широкая гуманитарная подготовка, поскольку наука есть путь к философии, которая находится с верой в тесной связи. Проблема, рефлексивно поднятая еще Климентом Александрийским, очень остро стоит в настоящее время, когда многие образованные люди считают христианство невежеством и обскурантизмом. Рассмотрение влияния античной мысли на формирование христианского богословия, методов проповеди и подобных обстоятельств крайне важно. Во-первых, по причине того, что это — самые первые внешние воздействия на новую религию. Первые не значит главные, но первые — значит характерные, моделирующие. Во-вторых (и это вытекает из первого), для продолжения действенной коммуникации с христианством в рамках современного общества на основе современных ментальных парадигм, меру сообразования которых с христианством можно лучше уяснить именно через изучение пределов и направлений идеологических трансформаций этой религии под воздействием философской мысли в прошлом.

✂ ✂ ✂
✂ ✂
✂

Список литературы

1. Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т.1, т.4 — М., 1975–1983.
 2. Асмус В. Ф. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Сочинения. В 4-х тт. Т. 1 — М., 1976.
 3. Ахутин А. В. На подходах к точке трансдукции логики античного разума в логику разума средневекового. Плотин и Августин // АРХЭ: Труды культурологического семинара. Вып. 3 — М.: РГГУ, 1998. Стр. 232-250.
 4. Богомолов А. С. Диалектический логос: Становление античной диалектики — М., 1982.
 5. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: В 4-х тт. Т.4 = = = — М., 1994 (репр. 1917).
 6. Гарнак А. Сущность христианства / пер. с нем. — М., 1906.
 7. Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете / пер. с англ. — М., 1997.
 8. Дондейн А. Христианская вера и современная мысль / пер. с ит. — Брюссель, 1974.
 9. История Древней Греции / под ред. В. И. Кузищина — М., 1986.
 10. Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения — М.-Л., 1935.
 11. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика — М., 1975.
 12. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Высокая классика — М., 1974.
 13. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) — М., 1979.
 14. Маковельский А. О. История логики. — М., 1967.
 15. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие — Вильнюс, 1992.
 16. Ориген Александрийский. О началах — Новосибирск, 1995.
 17. Отцы и учителя церкви III века. Антология: В 2-х кн. Кн. 1 (Климент Александрийский и др.) — М., 1996.
 18. Платон. Сочинения: В 4-х тт. Т.1, т.2 — М., 1993–1994.
 19. Плотин. Эннеады (фргм.) — К., 1995.
 20. Секст Эмпирик. Сочинения: В 2-х тт. Т.2 — М., 1976.
 21. Фома Аквинский. Сумма теологии; Сумма против язычников (фргм.) // Антология мировой философии: В 4-х тт. Т.1, ч.2 — М., 1969. Стр. 824-862.
 - 22а. St. Thomas Aquinas. Summa Theologica (etc.) // Christian Ethereal Library, © Harry Plantinga — CD-ROM, 1998.
 23. Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии — Париж, 1949.
 24. Франк С. Л. Смысл жизни — Брюссель, 1976.
 25. Хайдеггер М. Время и бытие — М., 1994.
 26. Шабуров Н. В. Христианская антропология Немесия Эмесского // Немесий Эмесский. О природе человека — М., 1996. Стр. 7-16.
 27. Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages — L., 1972.
 28. Theological Dictionary of the New Testament; ed. by G. Friedrich: In XII vol. Vol. IX, Φ–Ω / tr. from Ger. — Eerdmans, © 1974.
-