

ОРЛОВ М.О.,
доктор философских наук, профессор

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТУИЦИИ И ИСКАНИЯ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Первая тысяча лет нашей эры, эпоха святых отцов и учителей Церкви, эпоха Вселенских Соборов, стала тем горнилом, где выкристаллизовалось учение Церкви. Это золотой век христианской теологии, где Евангелие, Благая Весть, нашло развернутое, богатое отражение в богословских трудах, ставших классикой теологии. Это произошло тогда, когда Откровение Ветхого и Нового Заветов стало прочитываться сквозь призму классической философии: совершился синтез светского знания, философии и христианского Откровения. Имея истоком проповеди, полемические и апологетические сочинения, катехизические поучения, теология с течением времени развилась в целый свод религиозных знаний и систему научных дисциплин. Развиваясь в параллельных культурно-исторических традициях Запада и Востока, теология стала наукой со своей методологией и источниками. Именно теология легла в основу европейского университетского образования, став первым и главным факультетом классического университета, и на протяжении многих веков сохраняла свой статус «царицы наук».

Древние богословы помещали теологию на стыке разных форм знаний, и прежде всего, конечно, философии, которая имела статус строгой научности. Взаимодействие теологии в период ее формирования с философией и естественными науками было очень интенсивным и плодотворным. Сегодня в условиях глобализации религиозные сообщества,

лишенные рефлексивной культуры, могут являться источником социальных рисков¹. Поэтому весьма актуальным представляется рассмотрение коммуникативной близости теологии и философии, которая видится нам в стилистике самого человеческого мышления. В представленном исследовании мы попытаемся обнаружить предпосылки теологического мышления в античной культуре и европейской философской традиции. Сегодня важным является критически переосмыслить методологическую установку о том, что отношения между наукой и религией должны мыслиться согласно принципу толерантности, необходимо переосмыслить представление о том, что наука и религия не нуждаются друг в друге, относятся к разным непересекающимся предметным областям².

Наиболее продуктивным представляется начать с вопроса: «Что значит мыслить?». Философская традиция, поставившая этот вопрос, имеет давнюю историю. Между тем стоящий у ее истоков Платон подобной проблемы не ставит нигде в чистом виде. То, что интересует Платона как философа (а сфера его практических интересов также широка), может быть представлено в вопросе, сформулированном в «Федоне», когда Сократ, повествуя о бессмертии души, говорит: «Или же это нельзя назвать подготовкой к смерти?» (Федон. 80 д)³. «Философствовать — значит учиться умирать» — это тезис, на разные лады повторенный Сенекой, Монтенем, Августином Блаженным, Фихте, Вл. Соловьевым и др. Представители русской религиозной философии

¹ См.: Иванов А.В., Дорошин И.А. Идеологический и политический дискурс религиозного фундаментализма в обществе риска // Власть. 2012. № 11. С. 92–96.

² См.: Невважай И.Д. Знание, вера, доверие и научное образование // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2010. № 3. С. 3.

³ Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. М.: Альфа-книга, 2013. С. 644.

считают, что к этому видению существа занятий философией Платона подвигла смерть его учителя Сократа, праведника, которому не нашлось места в действительном, полном зла мире⁴. Поэтому воспоминание об утерянной родине, том месте, где остался Сократ, превращается у Платона в воспоминание душою своего исконного места, того, где она пребывала изначально. Подобная интенция находит свое выражение и в теологических размышлениях Оригена.

Стало быть, одной из предпосылок теологического мышления античности является идея о том, что ввергнутая с небес в смертное тело, эту «самоходную колесницу» (Тимей. 69 е)⁵, душа своей бессмертной частью начинает жить созерцательной жизнью, конечной целью и итогом которой является восстановление утерянного единства с истинным Бытием. Так, у Платона предпосылки теологического мышления конституируют картину созерцательной жизни души — теоретическое бытийствование разумной части психического мира человека. Философ реализует проект гностической теологии античности. Так, в VI и VII книгах «Государства» Платон мифопоэтическими средствами разворачивает панораму восхождения души в ее созерцательности от низших ступеней видимого мира к высшим ступеням умопостигаемого мира, от *δόξα* (мнения) к *νόησις* (мышлению). При этом «один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок... другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему» (Государство. VI, 150 в)⁶. Следовательно, внутри созерцательной жизни души на этапе ее восхождения в умопостигаемый (ноэтический) мир различаются два способа теоретического бытийствования: *δίανοια*

⁴ См.: Рожков В.П. Альтернативы мировоззренческого выбора. Опыт осмысления философского процесса в России. Саратов, 2012. С. 120.

⁵ Платон. Указ. соч. С. 851.

⁶ Там же. С. 988.

(рассудок) и νόησις (собственное мышление) (Государство. VI, 511 де)⁷. Это-то последнее только и позволяет душе созерцать истинное Бытие, то есть приуготовливать ее к будущему расставанию с телом, научает умирать того, кто философствует. Мышление, или созерцание душою изначальной истины Бытия, выступает у Платона как занятие философов — тех, кто любит мудрость. В христианской культуре античный гностицизм заменяется аскетическим деланием.

Не менее существенной чертой теологического мышления у Платона является проблема поворачивания — ἐπιστρέφω, или обращение в свете Истины. Так, в VII книге «Государства» мы находим: «Тут надо душу повернуть от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия: такое восхождение мы назовем истинной философией» (VII, 521 с)⁸. В отличие от первоначального допущения автономии созерцательной жизни души, здесь мы встречаемся с неким намеком на произвол кого-то или чего-то в ее отношении — «надо душу повернуть». Вследствие чего же обращается душа к истинному дню? В. Эрн считает, что «в потрясающем мифе о пещере мы имеем некую синтетическую запись мирочувствия, богочувствия и самочувствия Платона в некий определенный момент его жизни»⁹. Эти чувства со временем часто называются удивлением. Сам Платон связывает существо философствования с удивлением в примере с Иридой, дочерью Тавманта, а Аристотель конкретизирует это положение в своей «Метафизике»: «Удивление побуждает людей философствовать» (1, 2, 982 в 13)¹⁰.

Вместе с тем удивление, чудо (θαύμας, ἐκπληξή) не всегда совпадает с обращением (ἐπιστρέφω). Первое основывается

⁷ См.: Платон. Указ соч. С. 991.

⁸ Там же. С. 1012.

⁹ Эрн В.Ф. Верховное постижение Платона // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 465.

¹⁰ Аристотель. Метафизика // Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1998. Т. 1. С. 78.

на некой спонтанности, второе же может быть произвольным. Осуществляя текстологический анализ платоновских диалогов, можно выявить следующие виды обращения как особой методики, приводящей к духовной трансформации философствующего субъекта:

отречение от временного, изменчивого и тленного;

обращение субъекта к своему внутреннему миру (констатация своего невежества);

осуществление гносеологического акта воспоминания;

возвращение к своим онтологическим истокам бытия (родине первооснов, истины и блага).

Римские стоики, более отдававшие предпочтения этическим вопросам, в своей психогогике преобразовали платоновские «эпистрофэ» в аскетическое обращение, связанное с искусством руководить душою человека. В христианской теологии эта практика будет еще более преобразована в понятие *μετάνοια*, которое осмысливается как раскаяние, перемена мыслей. Последующая история понятия «обращение» еще более смещает акценты в его трактовке: от гносеологического к этическому и далее к политическому дискурсу: «особое внимание здесь стоит обратить на зависимость осознания моральных норм индивидом от уже существующего и выработанного в культурной традиции высшего морального сознания»¹¹.

В этом же периоде происходит и смещение акцентов в истолковании существа философии. Из экзистенциального занятия у Платона и сократиков она все более становится познавательным мероприятием у перипатетиков, скептиков, схоластов и особенно в новоевропейской философии. Это расслоение мнений относительно природы философствования как занятия, которым занимается философ, наблюдается

¹¹ Орлов М.О. Этика дискурса как основа стратегий социализации в глобализирующемся мире // Изв. Саратов. ун-та. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2012. Т. 12. № 2. С. 58.

уже у сократиков в оценке личности Сократа. Ксенофонт называет Сократа «праведником» (Воспоминания о Сократе. IV, 8, 11)¹² и видит в нем учителя жизни. Для других же он был вождем на пути философских исканий. В христианской культуре Сократа называют христианином до Христа.

Таким образом, мы можем констатировать, что оценка занятий философией является исключительно внешней. Само же существо теологического мышления может быть оценено исключительно изнутри, то есть в том случае, когда философствование становится экзистенциальным занятием. Классическим примером внешней оценки занятия философией является классификация типов философов. В марксизме выделяется три группы мыслителей античности: 1) пророки и законоучители (Фалес, Анаксагор, Демокрит, Эпикур), 2) мудрецы-софосы (Сократ, Платон), 3) эпигоны, носящие «маску философии» (киники, александрийцы, поздние эпикурейцы). Философия как метод становится инструментом, например, когда речь заходит о таких общественно-государственных проектах, как политика памяти¹³.

Приближает нас к сути теологического мышления именно философствование как экзистенциальное занятие, которое может быть обозначено как то самообращение в Истине, которое воплотилось у Сократа в его диалогах, то есть в разыскивании понятий. Психогогика же Сенеки или обращение через раскаяние у теоретиков христианского вероучения не обязательно предполагает изъятие открывшейся истины бытия в слове. Особенно наглядно это происходит в религиозной практике исихазма, молчаливчества. Впрочем, недоверием к способности человеческого слова постиг-

¹² *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993. С. 114.

¹³ См.: *Аникши Д.А.* Траектории социальной памяти в глобальном мире: между конфронтацией и конкуренцией (Россия и Китай) // Уч. зап. Казан. ун-та. Серия: Гуманитарные науки. 2013. Т. 155. № 1. С. 11.

нуть Истину проникнуты и платоновские диалоги, например «Кратил», где сказано, что «не из имен следует изучать и исследовать вещи, но... из них самих» (439 в), ибо, как сказано в «Софисте», «чистое мышление есть беседа души с самой собою» (263 е), то есть беззвучная речь-до-слов¹⁴.

Возникшее противоречие между сократовскими *μαιευτική* (дискуссионными) опытами и платоновским недоверием к познавательной силе слова снимается у Аристотеля в его учении об энтелехии. Одним из кульминационных моментов энтелехии, или осуществления сущности в вещи, является «суть бытия», которую схоластическая философия переводит термином *quidditas*, а Лосев — понятием «чтойность». Так, в «Метафизике» Аристотель пишет: «Прежде всего мы скажем о ней (вещи) нечто с точки зрения ее смысла, я именно, что чтойность для каждой вещи есть то, что говорится о ней самой» (VII, 4, 1029 в)¹⁵. Это высказывание о вещи и есть изъяснение сущности бытия вещи, которая становится доступной интимному обаянию языка. Но коварство аристотелевского открытия состояло в том, что истина Бытия открыла себя в первую очередь языку и в угасающей силе слова себя же скрыла вновь.

Таким образом, драматизм проблемы обнаружения истины Бытия состоит в том, что всякий раз «Бытие как такое» исчезает из поля зрения рассудка. Либо оно является достоянием разумной части души, то есть души, отвернувшейся от тела, либо открывается в актах религиозного аскетического праксиса, либо преподносит себя проговоренному слову, то есть тому, что более не является нашим достоянием. Направленность, лежащая в основании мышления, обращенного к Божественной реальности, которую Вл. Соловьев называет «духовной нищетой», и служит неизбывным двигателем мышления. Существенной характеристикой природы теологического

¹⁴ Платон. Указ. соч. С. 317, 424.

¹⁵ Аристотель. Указ. соч. С. 110.

мышления античности является его «круговращение», выявленное Платоном в «Тиме» (47 вс)¹⁶, которое заложило основы проблемы «вечного возвращения того же самого» у Ницше и проблемы «герменевтического круга» в философской герменевтике.

Дохристианская философская культура выявила следующую антиномию: сложность вхождения в мир Логоса, которое осуществилось в практике «обращения», имеет следствием еще большую, неразрешимую в истории метафизики сложность, которая связана с возвращением из мира Логоса вместе с Логосом. Напомним, что платоновский Сократ в «Федре» сталкивается с этой трудностью, перед тем как произнести свою вторую речь, прославляющую Эрос. Это возвращение есть по сути продление своего пребывания в Истине, которая, по мысли всей европейской философии, имеет обыкновение открываться лишь на мгновение. Античная классическая культура, носящая пластический характер, навязывает античной философии такую форму чувственности, как зрение. Так, у Платона в «Тиме» находим: «Бог изобрел и даровал нам зрение... чтобы мы, наблюдая круговращения ума, извлекли пользу для круговращения нашего мышления» (476 с)¹⁷. Христианство же, бегущее от мерзостей телесной жизни, провозгласило истинность Слова Божия, — отсюда преобладание стремления слушать, вслушиваться. Нечего и говорить, что другие формы чувственности (обоняние, осязание, тактильность) не получили решающего значения в человеческой истории в качестве способов восприятия мира. Проблема продления пребывания в Истине исторически, следовательно, решается двумя взаимодополняющими друг друга средствами — созерцанием и вслушиванием, которые объединяются у нас понятием «вчувствование». А это и есть то самое «эпистрофэ», или немислимое

¹⁶ См.: Платон. Указ. соч. С. 864.

¹⁷ Там же. С. 878.

усилие, которое порождает мысль с целью ее воспроизвести заново. Поскольку, как замечено, *не насытитися око зрением, не наполнится ухо слушанием* (Еккл. 1, 8). И вот из этого желания преодолеть собственную ограниченность, то есть из желания войти в предел, складывается в пространстве философии теологическое мышление, которое, например, может быть определено как мышление в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию.

Так, мы добавим еще одну существенную черту к рассматриваемой проблеме: теологическое мышление есть такой род философского размышления, которое стремится разомкнуть всякую определенность и вступить в предельное состояние собственного бытия, иными словами, в пределы бытия тварного, за пределами которого разворачивается бытие Божественное. Поскольку вступление в пределы бытия осуществляется, как уже сказано, в захваченности Логосом, постольку событие мышления происходит преимущественно через описание искомым запредельных чувственному миру форм бытия. В своем дискурсивном измерении это может касаться даже политических устремлений и концептуализаций¹⁸.

Как заметил отец Павел Флоренский, «философия есть язык, но она — не одно описание, а множество таковых, превращающихся одно в другое»¹⁹. И вот из этих исходных условий философской теологии — удивления, обращения, умеренности, духовной нищеты, сознания собственного незнания — и разворачивается словотворчество, философский «пойэзис», существо которого можно обозначить в терминах хайдеггерианского дискурса как продвижение к присутствию из потаенности. В определенном смысле мы развернули исходную проблему в обратном направлении, возведя

¹⁸ См.: Орлов М.О., Данилов С.А. Роль коммуникации в политической жизни современного общества // Философия и общество. 2008. № 4. С. 127.

¹⁹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 130.

предпосылки философской теологии к поэзии, но случилось это у нас произвольно, поскольку инструмент, которым мы пользовались (слово), сам более отдает предпочтение этой области. Общий исток поэзии и философии, который в очередной раз сейчас удалось указать, свидетельствует о чрезвычайной сложности поставленной задачи — узнать, как следует подлинно мыслить? Мысль снова попала в стихию словотворчества и не пожелала быть узнанной. В христианской теологии подобная антиномия успешно решается через идею Откровения, развертывающегося в Священном Писании и Священном Предании Церкви. А само теологическое мышление нераздельно связывается с аскетической практикой, направленной на преодоление пораженной страстями, тлением и грехом человеческой природы. Очень важной для теологического дискурса является идея о том, что «семантические и культурные аспекты Имени основаны на паламитском богословии энергий, закреплённом догматически в Православии»²⁰. В рамках философской теологии, которая претендует на мышление через вхождение вовнутрь метафизики, задача, сформулированная вначале, может, видимо, быть только обозначенной, но не решенной. Вопрос, который мы поставили, сам в известной степени настиг нас, и уклониться от него не представлялось возможным.

²⁰ Фриауф В.А. Православная традиция и русская философия Имени // Изв. Саратов. ун-та. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2006. Т. 6. № 1–2. С. 57.