

## РЕЦЕНЗИИ



### ИСТОКИ РАЦИОНАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ: КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ

общ. ред. Р. В. Светлова. СПб.: РХГА, 2023. (Античные исследования). 210 с. ISBN 978-5-907613-51-5

УДК 82-95 (27-1) (82-96)

DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.007

Рациональная теология, согласно введению к этой коллективной монографии, представляет собой рационализацию духовного опыта и полностью синонимична философской теологии с той лишь разницей, что в рационализации бывает заинтересован сам носитель опыта, в то время как термин «философская теология» используется для более отстранённого указания на предмет (с. 5). Монография вышла в серии «Античные исследования». У истоков рациональной теологии на Западе лежит, конечно, античная философия. «Можно с уверенностью утверждать, — продолжает автор введения, — что античный опыт рациональной / философской теологии имел фундаментальное значение для формирования основных “фреймов” теологии христианской. Хотя он, безусловно, и не предопределял её содержания» (с. 7).

Авторами издания являются: Роман Викторович Светлов (р. 1963) — доктор философских наук, профессор, директор Высшей школы философии, истории и социальных наук БФУ имени И. Канта; священник Максим Сергеевич Никулин (р. 1984) — кандидат богословия, доцент СПбДА, доцент кафедры теологии РХГА; Рустам Баевич Галанин (р. 1979) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник РХГА; священник Максим Александрович Приходько (р. 1979) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник БФУ имени И. Канта.

Четырнадцать глав, написанные в форме статей, авторы распределили между тремя частями: «Досократическая мысль», «Платон, Аристотель, эллинизм» и «Поздняя Античность». Однако прочитанные линейно статьи каждого из авторов настолько взаимосвязаны в плане метода,

стиля и научного интереса, что экспонировать их удобнее по отдельным авторам. При этом не получится полностью соблюсти тот хронологический принцип, который положен в основу оглавления монографии; впрочем, в случае рецензии это совсем не страшно. При этом авторов мы расположим таким образом, чтобы начать с изложения материала, который в структуре книги находится в самом начале, и чтобы в дальнейшем, по возможности, соблюдать постепенность.

Священник М. С. Никулин открывает сборник статьёй «Ионийская ноология: рецепция и критика» (с. 11–23). В кратком очерке взглядов первого греческого философа, Фалеса Милетского, автор определяет последнего как гилопсихиста, то есть мыслителя, «признающего оживлённость или одушевлённость материи» (с. 11). При этом автор отмечает, следуя известному доксографу Диогену Лаэртскому: Фалес «считал <...> что мир одушевлён и полон демонов и что божественная сила пронизывает и сообщает движение первичной влаге» (с. 11). Как совмещается тезис об одушевлённости самой материи с тезисом о божественной силе, остаётся неясно. Тем не менее в дальнейшем М. С. Никулин настаивает на том, что ионийцы были натуралистическими монистами, то есть признавали единственное и живое начало (с. 15). Это начало для них являлось также мировым умом (отсюда *ноология*). В статье разбирается учение Гераклита, Анаксагора и его учеников. В заключение автор приводит две позиции относительно ионийской ноологии: А. Ф. Лосева, который считал ионийцев материалистами, наделявшими материю жизненными и ментальными свойствами (фактически, именно этой позиции придерживается сам автор); и А. В. Лебедева, который приписывал ионийцам «ментализм» в смысле идеализма. Поскольку обе точки зрения не лишены оснований в источниках, Никулин делает вывод, что «проблема раннегреческого идеализма остаётся открытой» (с. 22).

В следующей статье «Ноология и рациональная теология италийцев» (с. 24–32) за ранними философами Великой Греции — прежде всего за Пифагором и Эмпедоклом — уже однозначно признаётся онтологический дуализм (с. 30). Переходя же к Пармениду и его школе, «можно согласиться с тезисом А. В. Лебедева о том, что элеаты восприняли базовые положения пифагореизма, но ввели две инновации, а именно заменили дуалистическую метафизику идеалистическим монизмом и перешли в рациональной теологии от математико-нумерологического символизма к логико-дедуктивной аргументации» (с. 31).

Третья статья носит название «Философия математики Платона в контексте его ноологии и теологии» (с. 122–132). В ней обсуждаются

философские вопросы, связанные с античной математикой, и практически нет богословского содержания. Только в конце автор приходит к выводу: «Ценность математики, прежде всего, состоит в том, что она учит абстрактному мышлению, необходимому для приближения к истинному, умопостигаемому и божественному миру» (с. 131).

В четвёртой и последней статье «Ноология и теология Плотина» (с. 199–210) М. С. Никулин рассматривает, как завершился процесс развития античного учения об уме в системе раннего неоплатонизма. Теология Плотина, замечает автор, есть его «генология», то есть философия происхождения мирового Ума и других божественных сущностей из Единого (с. 202). При этом собственно учение об Уме (*ноология*) занимает в творчестве античного мыслителя место *рациональной теологии* (с. 208). При этом экспозиция системы Плотина вызывает вопросы, а именно: в начале статьи автор приводит известное мнение о том, что в одном из трактатов пятой эннеады Плотина (его ученик Порфирий дал трактату название «О трёх начальных ипостасях») «для Плотина и Порфирия три Ипостаси суть не Единое, Ум и Душа, но Ум, Душа и Космос» (с. 202)<sup>1</sup>, но никак не показывает этого из текста самой эннеады.

Р. Б. Галанин открывает свою серию из трёх статей темой «Софистика в поисках причин возникновения религии. Случай “Сизифа”» (с. 33–60). Сатиrowsкую драму «Сизиф» некоторые доксографы приписывают афинскому тирану Критию (V в. до н. э.), причём авторство считается сомнительным. В статье разбирается и вопрос об авторстве, и проблема интенции сохранившегося фрагмента — речи Сизифа, которая представляет собой критическую гипотезу возникновения религии. В Критии часто видят атеиста, но это, как показывает Р. Б. Галанин, недостаточно обосновано. Более близко к истине предположение, что гипотеза об изобретении богов, артикулируемая от лица Сизифа (при этом не ясно, согласен ли с ним автор драмы), аналогична гипотезам, которые высказывались на эту тему софистами. В статье довольно подробно разбираются соответствующие высказывания Продика, Протагора, Горгия и Исократа. В конце публикации напечатан сам фрагмент драмы в древнегреческом оригинале и переводе.

1 С мнением этим солидаризируется, например, Ю. А. Шичалин в статье «Плотин» в Большой Российской энциклопедии (*Шичалин Ю. А. Плотин // Большая Российская энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия, 2014. Т. 26. С. 443–444*). Никулин просто ссылается на: *Boulnoise M.-O. Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie: herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1994. (Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité; vol. 143). P. 217–218.*

Статья «Религия Сократа» (с. 61–92) посвящена гипотетической реконструкции религиозных взглядов и практик исторического Сократа. Основные темы здесь две — молитвы (а также другие культовые действия, к которым регулярно, по свидетельству античных биографов, обращался Сократ) и таинственный даймоний, руководивший Сократом при жизни. Р. Б. Галанин с большим доверием относится ко всем проявлениям обрядового благочестия афинского философа, даже к его просьбе принести петуха в жертву Асклепию после того, как он сам выпьет цикуты (отмечается, что существуют, минимум, пятнадцать версий интерпретации этой просьбы: с. 66, примеч. 3), а также к желанию Сократа возлить часть цикуты в честь богов. С такой же серьёзностью, на наш взгляд местами несколько избыточной, разбираются теории даймония: был ли это голос разума, иррациональный порыв или что-то иное, столь же определённое. Р. Б. Галанин трактует это как «мистический религиозный опыт» (с. 86). Глубоко спорным выглядит авторский тезис о том, что в сократическом диалоге Платона «Ефтифрон» «добродетель была некоторым образом поставлена над богами» (с. 65). Такой взгляд игнорирует и открытый финал диалога, и поставленную в нём проблему логического круга, который едва ли может быть разомкнут простым принятием одной из двух версий.

Третья статья Галанина — «Теология Эрота в ранней Стое» (с. 143–160) — представляет собой анализ стоического учения о любви как объединяющей мироздание силе. Согласно выводам автора, «стоическое коммунистическое, эротическое планетарное сообщество, представляющее собой единство живой, неживой, социальной, человеческой и нечеловеческой природы, — это и есть бог, а бог — это большое тело, которому, как и всякому телу, не чуждо всё телесное», и т. д. (с. 158).

Р. В. Светлов, выступивший редактором всего сборника, начинает свою первую статью «Теология в контексте драматургии платоновских текстов» (с. 93–105) с описания «драматического» подхода к диалогам Платона. Этот подход характеризуется как более холистский по сравнению с прочими (с. 93–94). «Драматургия платоновских текстов такова, что она постоянно заставляет нас рассматривать любой из высказанных его персонажами концептов, как минимум, в трёх контекстах: сюжета конкретного текста, лица, высказавшего этот концепт и, наконец, других диалогов Платона, где обсуждается та же или релевантная тематика <...> Ни одно из положений, высказанных платоновскими персонажами, не может быть оценено без учёта других его текстов, которые показывают, что Платон приучал своих читателей к постепенному выработыванию “стереометрического” взгляда на исследуемый объект. Такой

взгляд подразумевает, как минимум, два источника <...> — рассмотрение проблемы с точки зрения умопостигаемого и с точки зрения нашей экзистенциальной заинтересованности в знании, образом чего выступают платоновские Логос и Эрос» (с. 103). Данный подход к диалогам не позволяет игнорировать высказывания афинского мыслителя, касающиеся религиозных тем, как нечто всегда второстепенное. «Довольно часто учёные XIX–XX вв. рассматривали “теологические” идеи Платона либо как дань условностям его времени, либо как попытку укрыться от потенциального религиозного преследования в связи с законами об асебии. На наш взгляд, такой подход как раз является условностью эпохи позднего Модерна — просто многим нашим современникам странно видеть у человека, диалектике и политической философии которого мы учимся до настоящего момента, “опровергнутые” наукой и идеологией последних веков теологические представления» (с. 95). Как же выстраивается теология Платона? Светлов указывает, что она неразрывно связана с его антропологией (с. 103). Именно из антропологических предпосылок исходит стратегия Платона: «...не оставлять без рассмотрения вопрос о богах как экзистенциально важный для человека — вопреки запрету, наложенному на это афинским законодательством» (с. 104).

В следующей публикации «Апофатика Платона» (с. 106–112) Светлов продолжает рассматривать богословские вопросы в пространстве платоновских диалогов. Здесь на первый план, конечно, выходит проблема Единого, с остротой и необычайной сложностью (заставляющей многих исследователей видеть в ней только лишь умственное упражнение) поставленная в диалоге «Парменид» (с. 107). Согласно Светлову, как бы мы ни толковали взаимоотношения между гипотезами этого диалога, в целом «движение диалектической мысли видится Платону как апофатическая процедура. Само же благо в таком случае оказывается некоторой неопределимой в самой себе очевидностью» (с. 109).

Продолжает платоновский ряд статья «“Алкивиад I” и происхождение “аргумента от аналогии”» (с. 113–121). Аналогия — слабый тип умозаключений, лежащий в основе суждений здравого смысла; но несмотря на эту слабость она в состоянии продемонстрировать рациональность того или иного суждения. В первой половине минувшего века применительно к теологии такую аргументацию развил американский эпистемолог Алвин Плантинга, утверждающий, что вера в Бога аналогична вере в сознание других людей<sup>2</sup>. В платоновском «Алкивиаде», полагает

2 *Plantinga A. God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God.* Ithaca (N. Y.); London: Cornell University Press, 1967.

Светлов, тоже имеется аналогия с «другим сознанием», но не просто другим, а сознанием просвещённым, воплощением которого выступает Сократ (с. 118). «Космос управляется разумной божественной причиной, и только тот, кто открыл это, способен через мироздание обнаружить и воспитать разумность в себе. Только такой человек (то есть Сократ) в состоянии стать Космосом для ученика» (с. 120). В статье «Феофил Антиохийский и аргумент от аналогии» концепция Плантинги более детально сопоставляется с апологией веры в Бога в «Первом послании к Автолику» св. Феофила Антиохийского (с. 191–198).

Ещё одна статья Светлова, под заглавием «Концепция эвдемонии в контексте аристотелевской теологии» (с. 133–142), посвящена той связи, которая существует между этикой счастья Аристотеля и его представлением о божественном начале человеческой природы. Автор приходит к выводу, что в перспективе бессмертия интеллекта этическая программа Аристотеля представляет собой своего рода систему упражнений (с. 140).

Священник М. А. Приходько обращается к наследию Филона Иудея и св. Иустина Философа. В статье «Теология и антропология Филона Александрийского» (с. 161–174) он выделяет стоические черты теологии (особенно логологии) Филона на фоне его расхождения с платонизмом в трактовке индивидуальной души (с. 164). Человек, согласно Филону, имеет два разума: земной (универсальный) и небесный (личный); в высшей фазе развития земной человеческий разум связывает творение с Богом (с. 169).

В статье «Иустин о богопознании» (с. 175–190) Приходько проясняет логологическую терминологию святого апологета, в частности указывая на то, что выражение *λόγος σπέρματικός* правильно переводить как «Логос-сеятель» (с. 185). Теория «христиан до Христа» у св. Иустина не сводится к «воровству эллинов» у Моисея, но «человеческую разумность Иустин понимает как некий начальный пророческий дар» (с. 188). Кроме того, «теория естественного откровения Иустина включает в себе два основных аспекта. Первый может быть рассмотрен как некий парадокс: постулирование универсального значения Христа и христианства на основании общего разумного принципа, присущего всем людям, с одной стороны, и категорическое утверждение неспособности человеческого разума и рациональности познать подлинную, божественную истину — с другой. Второй аспект — это указание на причастность разума к универсальному Божественному Промыслу и домостроительству, совершаемому Христом-Логосом в истории» (с. 189).

В целом рассматриваемая монография концентрирует в себе ценный материал, и это касается как античных источников и научной литературы, так и собственных идей авторов. Однако нельзя не заметить, хотя бы в силу их частотности, опечатки, ошибки согласования (например, на с. 33) и другие досадные недочёты. Так, на с. 26 цитируется Бриссон, но в списке литературы его нет<sup>3</sup>; при ссылке на Варрона неверно указано место из сочинения св. Августина Блаженного «О граде Божием» (с. 6); изречение Гераклита ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (фр. В119) неправильно (или, во всяком случае, без пояснения) переведено как «личность — божество человека» (с. 12); также название «Περὶ ἀθεῖότητος» («Об атеизме») ошибочно переведено как «Об атеистах» (с. 35). Наконец, в отдельных случаях вызывает недоумение и стиль, например: «Смог бы Сократ, если бы божество приказало ему совершить несправедное деяние, бесспорно, т. е. без рациональной рефлексии, исполнить его и, подобно кьеркегоровскому Аврааму, стать религиозным фанатиком, принеся в жертву богу, к примеру, своего сына? Оставим этот вопрос без ответа и лишь добавим, что человеколюбивая Античная эпоха, к счастью, не знала столь требовательных богов» (с. 87)<sup>4</sup>. Оставим без комментария этот пассаж и не будем перечислять, сколько раз встречается в нём *ignorantia*, заметим только, что его самоуверенный тон, пожалуй, производит не вполне серьёзное впечатление.

*Илья Сергеевич Вевурко*

3 Здесь можно заметить, пользуясь случаем, что ссылки типа [Бриссон 2019] вообще сильно уступают по вразумительности, по возможностям добавления комментариев и пояснений, различения однофамильцев, по наглядности и по мн. др. параметрам традиционным сноскам, гонение на которые не имеет в себе ничего рационального.

4 В цитате сохранена пунктуация оригинала.