

ПЛАТОН И СВЯТООТЕЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

«Никто не приблизился к нам более, чем философы платоновской школы. Поэтому зачем подвергать разбору других?» — так писал некогда блаж. Августин¹. И мы, следуя его совету, в качестве основного представителя античной мудрости также избираем Платона, выясняя, в чем выразилось его влияние на формирование христианского богословия. Данная статья ни в коем случае не претендует на какое-либо изложение философии Платона, она лишь о восприятии Платона святыми отцами и учителями Церкви, о преломлении платоновской философии в святоотеческой литературе.

Современный исследователь Платона Анри Жоли (Henki Joly) справедливо считает, что нам нелегко ощутить подлинного Платона, поскольку он зачастую воспринимается сквозь призму позднейших комментариев и толкований: «Платон был объектом почти постоянного комментирования. Но множество совершенно различных комментариев к одним и тем же текстам не предполагает ли если не бесконечное множество возможных Платонов, то, по крайней мере, множество различных Платонов? Следовательно, платоновская философия — как она воспринималась и толковалась в истории — не является в собственном смысле философией Платона»². Это действительно так. Например, с легкой руки Аристотеля распространилось мнение, что платоновские идеи трансцендентны вещам. Однако далеко не все платоновские тексты подтверждают это мнение. Платон — философ слишком свободный и диалектически противоречивый, чтобы можно было из его философских текстов сконструировать некую «систему». И отцы Церкви воспринимали учение Платона не как некую систему суждений, но, скорее, как отдельные высказывания и образы, одни из которых — по причине созвучности Священному Писанию — одобрялись и творчески использовались, другие же — как противоречившие Писанию и подававшие повод к ересям — подвергались критике. Поэтому и мы в данной статье не будем ориентироваться ни на античные, ни на современные комментарии к Платону, не будем пытаться систематично излагать его взгляды. Мы расскажем лишь о роли некоторых платоновских текстов в святоотеческой письменности.

Следует согласиться и с другим мнением А. Жоли: «Поскольку платоновская философия предстает в виде квазитотальности, проблема исследователя состоит также в том, чтобы и обозначить ее в целом, и не впасть в поверхностность и многословие. Поэтому любое новое исследование Платона должно быть возможно более кратким и определенным по методу»³. Итак, руководствуясь методом сравнения и стараясь быть по возможности краткими, приступим к исследованию влияния Платона на святоотеческую литературу.

ОНТОЛОГИЯ

Отправной точкой онтологии Платона можно, на наш взгляд, признать разделение бытия на «истинно-сущее» и «мнимо-сущее». Именно с этого разделения сам

Платон начинает повествование о происхождении мира в «Тимее»: «Для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и разъяснения, очевидно, и есть вечно-тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле»⁴.

Рассуждения об истинно- и мнимо-сущем (в смысле противопоставления Божественного бытия тварному) встречаем у многих отцов Церкви. *Блаж. Августин* пишет: «Я рассмотрел всё, стоящее ниже Тебя (Бога), и увидел, что о нем нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что его нет: оно существует, ибо всё от Тебя, и его нет, ибо это не то, что Ты... Ничто не призрачно, кроме того, что мы считаем существующим, тогда как оно не существует...; «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14), то есть как бы в сравнении с Ним, Который существует истинно, ибо неизменяем, всё, что сотворено изменяемым, — не существует, — мысль, которой горячо держался и которую старательно проводил Платон»⁵. *Блаж. Августин* даже допускает, что Платону «не были неизвестны» книги Писания, что «пламенная любознательность», возможно, побудила его ознакомиться с ними через переводчика. *Дионисий Ареопагит* использует термины Платона в рассуждениях об ангельском мире: «Наименование святых Господств означает господство, не прилепляющееся ни к чему случайно существующему, но всегда всецело к истинно-сущему обращающееся»⁶. *Св. Григорий Богослов* пишет: «Нужно размышлять о настоящем как преходящем, а об уповаемом как вечно присущем, отличать истинно-сущее от кажущегося и к первому стремиться, а последнее — презирать»⁷. Но не только у знаменитых богословов встречаются подобные высказывания. Святитель Игнатий (Брянчанинов) обращает наше внимание на слова *св. мученика Тивуртия*, который, сравнивая временную и вечную жизнь, произносит: «Мнится быти — и несть; и мнится не быти — и есть»⁸.

Разделив, таким образом, бытие на вечное и возникшее, Платон постулирует, что вечное бытие является первообразом или образцом (παράδειγμα) космоса: «Космос был создан по тождественному и неизменному образцу, постижимому с помощью рассудка и разума»⁹. *Блаж. Августин* пишет по этому поводу: «Платоники поняли, что существует нечто, в чем заключается первообраз неизменный, и совершенно справедливо полагали, что в нем-то и лежит начало вещей, которое не сотворено, но которым сотворено всё. Так «разумное Божие Бог явил им» (Рим. 1, 19)»¹⁰. Сам термин «образец» («парадигма») особенно часто употребляет автор «Corpus Areopagiticum»: «Все существующее является неким изображением и подобием Божественных парадигм»¹¹; «Первопричина предзакладывает в себе парадигмы всех сущств»¹².

Далее, Платон задается вопросом: кто же Тот, Кто устроил космос, взирая на вечный первообраз? «Конечно, — говорит он, — Творца и Отца этой вселенной нелегко отыскать, а если мы Его и найдем, о Нем нельзя будет всем рассказывать»¹³. Любопытный комментарий к этим словам встречаем у *св. Григория Богослова*. Он понимает слова Платона в апофатическом смысле и, со своей стороны, старается усугубить этот смысл: «Уразуметь Бога трудно, а изречь невозможно», — так философствовал один из эллинских богословов, и, думаю, не без хитрой мысли: чтобы считали его постигшим, — сказал он «трудно», а чтобы избежать обличения, — наименовал сие неизреченным. Но как я полагаю — изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно»¹⁴.

Отправляясь от красоты и гармонии космоса, Платон полагает причину его сотворения в благодати Творца: «Рассмотрим. по какой причине устроил возникновение и эту вселенную Тот, Кто их устроил. Он был благ, а Тот, Кто благ, никогда и

ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи ей чужд, Он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобными Ему Самому... Ибо невозможно, чтобы Тот, Кто есть высшее Благо, производил нечто, что не было бы прекраснейшим»¹⁵.

В святоотеческом богословии учение о благодати Божией как первопричине творения является практически общепринятым. Ориген: «Бог не имел никакой другой причины для творения, кроме Самого Себя, то есть кроме Своей благодати»¹⁶. *Св. Афанасий Великий*: «Бог выше всяческих по естеству благ и выше всякой благодати, и посему человеколюбив, ибо в благом не может быть ни к кому зависти. Посему не завидует Он никому в бытии, но хочет, чтобы все наслаждались бытием и всем мог Он являть Свое человеколюбие»¹⁷. *Преп. Иоанн Дамаскин*: «Бог вседовольный произвел тварей из небытия в бытие, не потому, чтобы в чем-либо имел нужду, но чтоб они, соответственно приемлемости своей, причащаясь Его блаженства, наслаждались. Сам же Он веселится о делах Своих, видя их веселящимися и всегда ненасытно насыщающимися ненасытимым»¹⁸. *Блаж. Августин*: «И Платон за самую основательную причину сотворения мира признает то, что благие творения должны были произойти от благого Бога. Этой причины — благодати Божией, причины такой справедливой и достаточной, — не признавали многие еретики»¹⁹. Под еретиками блаж. Августин имеет в виду манихеев, полагавших, что к миротворению Бога вынудило приступить враждующее против Него извечное зло, для обуздания которого Бог вынужден был смешать с ним Свое доброе естество. Так, человеческая душа, по мнению манихеев, это часть Бога, но находится она в оковах зла, то есть тела.

Первоначально Творец вселенной, согласно Платону, созидает неподвижные звезды, являющие собой вечносущие божественные существа, и затем обращается к ним с речью, в которой поручает им созидать все роды живых существ: «Если эти существа возникнут и получают жизнь от Меня, — говорит Он, — они будут равны богам. Итак, чтобы они были смертными, обратитесь в соответствии с вашей природой к образованию живых существ... Впрочем, поскольку подобает, чтобы в них присутствовало нечто соименное бессмертным, называемое божественным началом, Я вручу вам семена и начатки созидания; но в остальном вы сами довершайте созидание живых существ, сопрягая смертное с бессмертным»²⁰.

Критику этого платоновского мифа встречаем у *блаж. Августина*. Он пишет: «Платон полагал, что меньшие боги, созданные верховным Богом, творили прочих живых существ так, что бессмертную часть брали от Него, а смертную придавали сами. Поэтому он признавал их творцами не душ наших, а тел. Но так как Порфирий говорит, что ради очищения души следует избегать всякого тела и вместе со своим Платоном и другими платониками полагает, что жившие невоздержно и нечестно возвращаются в смертные тела, чтобы терпеть наказания (по Платону — даже и в тела животных, а по Порфирию — только в тела людей), то, чтобы быть последовательными, они должны бы сказать, что эти боги, которых они заставляют нас почитать за родителей и творцов, суть не что иное, как устроители наших оков и тюрем... Но если жизнь в этом теле дается только для того, чтобы терпеть, то как же Платон говорит, что мир не мог бы быть прекраснейшим и наилучшим, если б не был наполнен всякого рода существами, то есть бессмертными и смертными?... И если Бог, о чем постоянно напоминает Платон, содержал в вечном Уме образы как всего мира, так и всех существ, то почему Он не сотворил всего Сам? Или Он не захотел быть Творцом некоторых тварей, хотя для сотворения их Его неизреченный и неизреченно-достохвальный Ум и владел искусством? Итак, истинная всемирная религия справедливо признает и проповедует, что Он был Творцом всего существа живущих, то есть душ и тел»²¹.

Далее, Платон повествует о «материале», из которого создан космос. Это – «восприемница и как бы кормилица всякого рождения», назначение которой состоит в том, чтобы «хорошо воспринимать отпечатки всех вечносушущих идей», а для этого она сама должна быть чужда каким бы то ни было формам. Итак, это «незримый, бесформенный, всевосприемлющий вид»²². Исследователи отмечают, что обычным античным наименованием материи – *υλη*, буквально означающим строительный материал, Платон не пользуется, зато обозначает материю термином «пространство» (*χωρα*). Однако это не пространство в нашем понимании слова: «оно вечно, неразруσιμο, но воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно»²³. Исследователи полагают, что в данном случае следует иметь в виду этимологию слова *χωρα* от *χαος* – зияние, бездна. Но для нас важнее всего отметить косвенное утверждение в некоторых фразах «Тимея» вечности материи, точнее сказать, ее существования до того, как ее «коснулся Бог»²⁴, которому отводится, вследствие этого, лишь «оформительская» роль. Эта мысль вызывает резкую критику отцов Церкви. *Св. Григорий Богослов* пишет: «То, что эллинские мудрецы представляли о материи и форме, что они собезначальны, – это ни на чем не основанный миф. Видел ли кто когда-нибудь материю без формы? Или кто нашел форму без материи, хотя и очень много трудился в сокровенных изгибах ума? А я не находил ни тела бесцветного, ни бестелесного цвета. Кто отделил друг от друга то, чего не отделила природа, но свела воедино? Но отделим форму от материи... Кто кроме Бога слил их между собою? Но если Бог – соединитель, то Его же признай и Творцом всего... Помыслил многохудожный родитель всяческих – Божий Ум, и произошла материя, облеченная в формы»²⁵. Следует также иметь в виду, что неприязнь святых отцов Церкви к данным рассуждениям Платона объясняется не только богословскими мотивами, но и использованием платоновских схем в гностицизме. Об этом говорится у *св. Ириней Лионского*: «Называя эти вещи образами того, что существует в горнем мире, они (валентиниане), очевидно, высказывают мнение Демокрита и Платона. Ибо Демокрит первый сказал, что многие и различные формы из всеобщего пространства низошли в этот мир. Платон же говорил о материи, образце и Боге. Следуя им, валентиниане называли формы Демокрита и образец Платона «подобиями», изменив лишь название»²⁶. Однако в видоизмененном варианте основная схема Платона о взаимосвязи образца и материи встречается и в святоотеческом богословии. Так, например, у *преп. Максима Исповедника* говорится: «Чувственный мир существует в умопостигаемом посредством логосов, а умопостигаемый в чувственном – посредством отпечатлений»²⁷.

Следует также отметить, что святоотеческая критика платоновского идеализма частично основана на распространенном мнении Аристотеля, согласно которому платоновские идеи трансцендентны вещам, существуют отдельно от них и являются их ненужными удвоениями. Современные филологические исследования различных платоновских текстов выявляют предвзятость этого мнения. Так, исследователь Д. Росс (D. Ross) пишет, что, говоря об отношении идей к вещам, Платон, с одной стороны, употребляет выражения: «само-по-себе», «образец», «определять», «уподобляться», «подражать», как бы говорящие о трансцендентности идей. Но он также использует выражения: «заключаться», «входить», «иметь», «быть причастным», «присутствовать», «присоединяться», которые, напротив, говорят об имманентности идей. Первую группу выражений Росс обозначает типологическим термином «прообраз», а вторую – термином «причастность». По его мнению, Платон вполне сознательно использует столь различные метафоры. Исследователь Э. Хейвлок (E. Havelock) тоже приходит к выводу, что «никакой теории идей у Платона не су-

ществовало, поскольку он ее нигде строго и последовательно не проводил. Он хотел лишь показать, что за видимыми, чувственно воспринимаемыми вещами скрываются невидимые и абсолютные закономерности»²⁸. Повод к односторонним толкованиям давал, по-видимому, «Тимей», взятый изолированно от других диалогов Платона. Судя по всему, именно его имеет в виду св. *Василий Великий*, когда пишет: «Сотвори Бог небо и землю» — то есть самую сущность, взятую вместе с формой, потому что Он не только изобретатель образов, но Зиждитель (Демиург) самой природы существ. Иначе, пусть ответят нам: как встретились между собою деятельная сила Божия и страдательная природа вещества, встретились между собою вещество, являющееся материей без образа, и Бог, имеющий знание образов без вещества, встретились так, что недостающее у одного подается другим — Зиждителю дается то, над чем показать искусство, а веществу то, что отлагает его безобразие и неимение формы?»²⁹. Ироническое изложение «демиургизма» «Тимея» сквозит и в следующей фразе св. *Василия*: «Их (философов) ввела в заблуждение бедность человеческой природы. Поскольку у нас каждое искусство трудится над каждым веществом отдельно, например: кузнечное — над железом, плотничное — над деревом; поскольку в этих искусствах иное есть материал, иное — форма, а иное — произведенное по форме, так как вещество берется совне, форма придается искусством, а произведением бывает нечто, составленное из того и другого, из формы и материи, — то они рассуждают таким же образом и о Божием созидании»³⁰. Впрочем, примечательно, что ни св. *Василий*, ни св. *Григорий* имени Платона в данных текстах не упоминают. Зато св. *Афанасий Великий* учение об извечном существовании материи относит к самому Платону: «Другие же, и в числе их великий Платон, рассуждали, что Бог сотворил вселенную из готового и несотворенного вещества»³¹. Любопытно, что окончательное решение вопроса о происхождении материи в платонизме было родственным христианскому: Творцом материи является Бог. Последний выдающийся платоник, Прокл, говорит об этом следующее в своей комментарии к «Тимею»: «На наш взгляд, материя — это беспредельность, а идея — предел. Если же Бог производит всякую беспредельность, то Он производит и материю как последнюю беспредельность. Вот это и есть первоначальная и несказанная Причина материи»³². И о том же — в «Первоосновах теологии»: «Материя получила свою субстанцию от Единого, ... материя, будучи субстратом всего, эманировала из Причины всего»³³.

Диалектика взаимосвязи Бога как «Единого» и тварного мира как «многого» или «иного» представлена Платоном в диалоге «Парменид». Материальный мир является в «Пармениде» ино-бытием Единого, то есть Единым, сущим в мире множественности и становления. Если рассматривать Единое Само по Себе, как Абсолют, совершенно не причастный множественности, то Оно непостижимо и мы даже не можем назвать Его существующим. Познать же Единое можно лишь в Его связи с бытием, в котором Единое присутствует не как сущее в Себе, но в «ином», то есть в материальном, множественном, становящемся мире. Это уже не просто «Единое», но «Единое сущее». В своей связи с бытием Единое есть «и одно и многое», не будучи ни одним, ни многим»³⁴. Рассуждения об ино-бытии Единого встречаем у *Дионисия Ареопагита*: «Что же касается божественной инаковости, то мы не должны предполагать, что она является неким нарушением неизменной тождественности Бога, но лишь Его многообразием в единстве»³⁵. И далее: «Инаковость же присуща Богу потому, что Он над всем промышляет и, все спасая, всем во всем становится»³⁶.

Будучи причастным иному, то есть бытию, Единое, тем самым, причастно и таким характеристикам бытия, как становление или изменение, покой и движение, равенство и неравенство, подобие и непоподобие. Чтобы пояснить эту причастность,

Платон вводит в «Пармениде» понятие некоей границы между Единым и иным, где Единое оказывается одновременно тождественным Самому Себе (отличаясь от иного) и тождественным иному со всеми его характеристиками (отличаясь от Себя). Отождествляясь с иным, то есть бытием, Единое изменяется: покоится и движется, становится большим и меньшим, подобным и неподобным. Но, отличаясь от иного, будучи самотождественным, Единое не изменяется, не становится великим, малым или равным, подобным или неподобным³⁷. Своеобразный христианский комментарий к этим рассуждениям встречаем у того же *Дионисия*, автора «*Согрυσ Αγεοραγισμῶν*». Он пишет: «Всепричине приписывается и величина, и малость, тождество и инаковость, подобие и несходство, покой и движение... Например, Бог прославляется в Писании и в Величии, и в «веянии тихого ветра» (3 Цар. 19, 12), обозначающего божественную Малость; Он воспевается Тожественным, когда Писание говорит: «но Ты — тот же...» (Пс. 101, 28), и Иным, когда в Писании изображается многовидным и разнообразным; Подобным в качестве основы того, что обладает сходством и самого подобия; Неподобным же чему-либо, ибо ничто на Него не похоже; Постоянным же, и Неподвижным, и Почивающим вечно; и Подвижным, поскольку ко всему нисходит; ...Равенством, потому что всякое равенство предвосхищается в Нем запредельным образом»³⁸. Как видим, *Дионисий* перечислил здесь все упомянутые в «Пармениде» характеристики причастности Единого бытию.

Поскольку Единое причастно бытию, Оно причастно и времени. В «Тимее» время определяется как «движущийся образ (εἰκὼν) вечности»³⁹. Вечность всегда есть, а время было, есть и будет, оно движется, имеет начало и конец, впрочем, движется, подражая вечности, кругообразно. Определение времени, явно вдохновленное Платоном, встречаем у *преп. Максима Исповедника*: «вечность есть время, лишенное движения, а время есть вечность, измеряемая движением»⁴⁰. Отклик в святоотеческой литературе находит и следующее замечание Платона: «Было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку»⁴¹. *Блаж. Августин*, отвечая на «легкомысленный» вопрос, что делал Бог в течение бесчисленных веков до творения мира, говорит: «Прежде времен Ты был не во времени, иначе Ты не был бы раньше всех времен. Если же раньше неба и земли вовсе не было времени, зачем спрашивать, что Ты делал тогда? Когда не было времени, не было и «тогда»⁴². Та же концепция, а, вернее, запрет переносить на вечное временные категории, используется святыми отцами и в триадологии. *Св. Григорий Богослов*: «Но когда произошло сие рождение (Сына) и исхождение (Св. Духа)? Прежде всякого «когда»⁴³. *Св. Василий Великий*, разбирая фразу еретиков «Сын после Отца», которой они хотели указать на подчиненность Сына Отцу, пишет: «На каком основании говорится, что Сын после Отца? Как младший по времени или по достоинству и чину? Но никто не будет столь бессмыслен, чтобы утверждать, что Творец веков есть второй по времени. Измерять бытие Жизни, превосходящей всякое время и вся веки, сверх всякой меры неразумно»⁴⁴.

Разделяя время на части — было, есть, будет, Платон говорит, что самотождественное Единое приобщается времени через «есть» или «теперь», то есть через пребывание. Но существует ли само это пребывание? Ведь настоящее — это всего лишь некий мгновенный переход будущего в прошлое. Платон обозначает его словом «вдруг» и пишет: «Вдруг» лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени»⁴⁵. Мысли Платона о времени получили развитие в «Физике» Аристотеля. Он пишет: «Время — мера движения и покоя... С движением связаны «прежде» и «после» — они же и есть время... «Теперь» есть граница, оно не есть время... «Теперь» в одном отношении тождественно, в другом — нет: оно различно, ибо оно всегда в ином и

ином времени (в этом и состоит его сущность как «теперь»), с другой стороны, «теперь» по субстрату тождественно... Если бы «теперь» не было каждый раз иным, но было тождественным и единым, — времени не было бы»⁴⁶. Итак, «одна часть времени была и уже не существует, другая в будущем и ее еще нет»⁴⁷, а «теперь» есть неуловимый переход одной части времени в другую. Рассуждения о времени, в значительной степени основанные на Платоне и Аристотеле, встречаем у *блаж. Августина*: «Настоящим можно назвать только тот момент во времени, который невозможно разделить на части. Длительности в нем нет. Если бы он длился, в нем можно было бы отделить прошлое от будущего; настоящее не продолжается»⁴⁸. А вот та же тема у *св. Василия Великого*: «Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано?»⁴⁹

И еще у *блаж. Августина*: «Время не бывает без некоей подвижной изменчивости. Время образуют моменты движения и изменения. Происходящее во времени происходит после одного и прежде другого: после того времени, которое прошло, и прежде того, которое имеет быть»; «Мы измеряем время не будущее, не прошедшее, не настоящее — но проходящее»⁵⁰.

В заключение главы следует сказать об имеющихся в текстах Платона зачатках триаологии — учения о трех Первопричинах бытия. Как писал английский исследователь Ч. Бигг (Ch. Bigg), «происхождение платонической Триады — это один из наиболее трудных вопросов в истории философии, поскольку платоническая триаология, имея своим источником разнообразные спекуляции самого Платона, впоследствии подвергалась различным модификациям. В «Государстве» Бог описывается Платоном как Благо, как Источник бытия. В «Тимее» Демиург (Мастер, Устроитель) устроит космос в соответствии с идеями («образцами»), независимыми в своем вечном существовании. Здесь же говорится и о Мировой Душе, источнике космической жизни. Итак, налицо три начала: Бог, идеи и Мировая Душа. Таким образом, у Платона появляется божественная Триада»⁵¹. Согласно Плотину, «Платон различал Благо (Отца Причины), Ум (Причину сущего) и Душу, распростертую вокруг мира» (V, I, 8). Но о трех Первопричинах совместно Платон говорит лишь во 2-м письме сиракузскому тирану Дионисию, да и то весьма износказательно. В этом же письме есть и замечательные слова о богопознании как извечной жажде, боли человеческой души: «Ты говоришь, что тобой недостаточно воспринято учение о природе Первопричины... Вот в чем дело: всё тяготеет к Царю всего и всё совершается ради Него. Он — Причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье. Человеческая душа стремится познать, каково все это..., и вопрошает: что это такое? Это прирожденная нашей душе боль, которую если не исторгнуть, никто никогда не постигнет подлинной правды... Я никогда не встречал никого, кто бы это открыл, вся моя деятельность была именно на это направлена»⁵². Уже *Климент Александрийский* считал этот текст таинственным указанием на Святую Троицу: «Третье — это бытие Святого Духа, второе же — Сына»⁵³.

Упоминания о каждой из Первопричин рассеяны в различных диалогах Платона. В «Государстве» Благо сравнивается с солнцем: «Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, питание, хотя само оно не есть становление; (так и) познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря Благу, Оно же дает им и бытие, и существование, хотя Само Благо не есть существование, Оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой»⁵⁴. В святоотеческом богословии часто встречаются как наименования Бога Благом, так и сравнения Его с солнцем. *Преп. Иоанн Дамаскин*: «Отец — пресущественное солнце, источник благодати, бездна сущности»⁵⁵. Следует отметить, что выражение «пресущественное (сверх-существенное) солнце» аналогично заявлению Платона, что

Благо превышает существования, за пределами существования. *Дионисий Ареопагит* пишет: «Как наше солнце не рассуждает или предпочтительно не выбирает, но в силу самого своего существования освещает всё, что в меру своих сил способно приобщиться к его свету, так и Благо, Которое превосходит солнце, подобно тому, как запредельный образ превосходит слабое свое изображение, изливается на все существующее в меру его восприимчивости»⁵⁶. *Св. Григорий Богослов* дает парафраз платоновского высказывания: «Благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому будет тем же, чем в области зримого будет солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам»⁵⁷. *Св. Григорий* пишет: «Солнце в чувственном — то же, что Бог в мысленном, сказал один не из наших. Оно просвещает взор, как Бог — ум, и всего прекраснее в видимом, как Бог — в умозерцаемом»⁵⁸. *Блаж. Августин*: «Есть только одно простое и потому неизменяемое Благо — это Бог. Этим Благом сотворены все блага, но не простые, а потому изменяемые»⁵⁹.

Теперь приведем несколько высказываний Платона о Мировом Уме, Который еще Анаксагор считал Управителем космоса. Платон пишет: «Во всеобщем движении наблюдается стройный порядок, так как над светилами и прочими телами господствует все упорядочивающий Ум»⁶⁰; «Ум устроит всё»⁶¹; «Ум у нас — царь неба и земли»⁶²; «Целым правит Ум и некое изумительное, всюду вносящее лад, разумение»⁶³; «Мысль Бога питается Умом и чистым знанием»⁶⁴; «Ум относится к тому роду, который назван Причиной вещей»⁶⁵. Некоторые сходные описания Божественного Ума, хотя и редко, встречаются у отцов Церкви. Например, у *св. Григория Богослова*: «Всё породил в Себе Ум»⁶⁶; «Мир водружен великим бесконечным Умом, Который всё носит в Себе и Сам превышает всего»⁶⁷; «Высокое Слово Ума, следуя великому Уму Отца, водрузило несуществовавший дотоле мир»⁶⁸.

Мировую Душу Платон определяет как первоисточник движения, как «движение, способное двигать само себя»⁶⁹. Отзвук этого определения находим у *преп. Иоанна Дамаскина*: «Святого Духа понимаем как Силу... самодвижущую»⁷⁰. Впрочем, самодвижность, по преп. Иоанну, это не ипостасное свойство, его следует приписать всем Трем Лицам, ибо у Них «одна и та же деятельность, одно и то же движение»⁷¹. Далее, Платон именует Душу «Первоначалом»⁷²; «жизнью»⁷³; «причиной изменения и всяческого движения вещей»⁷⁴ (ср. у *преп. Максима Исповедника*: «На основании движения видов мы познаем наполняющую сущее Самосушую Жизнь (Святого Духа)»⁷⁵). Наконец, Платон дает, так сказать, нравственное определение Души: «Душа, восприняв вечно божественный Ум, ведет все к истине и блаженству»⁷⁶. Эта фраза уже близка к христианскому определению Святого Духа как Утешителя и Духа истины. Любопытно, что в рассуждениях Платона о Мировой Душе уже присутствует почва для субординационизма (учения о неравночестности Ипостасей). В «Тимее» сказано, что Бог сотворил Душу «из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах», и, таким образом, получился «третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного»⁷⁷. Другими словами, природа Мировой Души — и Божественная, и тварная одновременно. Эта концепция, развитая в неоплатонизме, будет вдохновлять еретические мнения в христианской триадологии.

БОГОПОЗНАНИЕ

В рассуждениях о богопознании у христианских богословов мы часто встречаем одну метафору из платоновской притчи о пещере из 7-й главы «Государства». В этой притче Платон изображает человечество в виде узников, заключенных в тесной пе-

щере, неподвижно сидящих спиной к свету и имеющих возможность наблюдать лишь тени предметов, находящихся вне пещеры. Но вот с одного из них сняли окулы, извлекли на свет, и глаза его настолько поражены сиянием, что он вынужден «сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи; при этом на небо ему легче смотреть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и луну, а не на солнце и его свет... И, наконец, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на само солнце и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или других средах»⁷⁸. Эту метафору творчески использует уже *Ориген*, который пишет: «Наши глаза не могут созерцать саму природу света, то есть субстанцию солнца; но, созерцая блеск его или лучи, льющиеся в окна, или другие небольшие проводники света, мы можем сообразить, сколь велик сам жар и сам источник телесного света. Так и дела Божественного Промышления и искусство устройства вселенной суть как бы некоторые лучи Божественной природы в сравнении с самой субстанцией и природой. Наш ум своими силами не может созерцать Самого Бога, как Он есть, но познает Отца всех тварей из красоты дел и великолепия вселенной». Тут же *Ориген* в духе платонизма говорит, что ум не может созерцать Бога, потому что «он заключен в узы плоти и крови и, вследствие участия в материи, остается относительно неподвижным и тупым»⁷⁹. Иной смысл имеет эта метафора у *св. Василия Великого*: «Посвятив себя предварительному изучению внешних писателей, потом уже начнем слушать священные и таинственные уроки и, как бы привыкнув смотреть на солнце в воде, обратим, наконец, взоры к самому свету»⁸⁰. Сходно с *Оригеном* рассуждает *св. Григорий Богослов*: «Кто, обложенный еще дольным мраком и грубой плотью, может цельным умом созерцать всецелый Ум, находясь среди непостоянного и видимого, вступить в общение с постоянным и невидимым? Даже из самых очищенных едва ли кто может видеть здесь хотя бы такой образ Красоты, каково изображение солнца в водах»⁸¹. Как видим, *св. Григорий* словно бы выражает сомнение в правомочности метафоры, полагая, что она недостаточно выражает степень непостижимости Божества. Однако в другом контексте он использует ее без оговорок, тем самым ее признавая: «Великолепие, видимое в твари, есть «задняя Божия» (Исх. 33, 22), то, что после Бога доставляет нам познание о Нем, подобно тому, как отражение и изображение солнца в водах показывает солнце слабым глазам, которые не могут смотреть на него, ибо живость света поражает чувство»⁸². Довольно подробный парафраз платоновского текста встречаем и у *блаж. Августина*, который пишет: «Благо есть некий невыразимый и непостижимый умственный свет..., но некоторые болезненно поражаются тем сиянием, которое горячо желают видеть, и часто, не увидев его, с удовлетворением уходят обратно во мрак. Поэтому им сначала нужно показывать такое, что не само собою светит, но может быть видимо при помощи света. Затем показывать то, что издает блеск, хотя и не собственный, а отраженный, — золото, серебро и тому подобное, не настолько, впрочем, блестящее, чтобы производить боль в глазах. Потом, пожалуй, с некоторой осторожностью следует показать огонь, затем — звезды, затем — луну, затем — блеск зари и сияние белеющего неба. Привыкнув к этой постепенности, всякий уже без трепета и с великим наслаждением увидит солнце»⁸³. Любопытно у Платона окончание притчи: если бы узревший истинный мир вновь вернулся в пещеру, ему бы не поверили, а если бы он попытался освободить узников, они бы его непременно убили. Очевидно, и этот мотив притчи о «тьме века сего» (Еф. 6, 12) привлекал к ней внимание святых отцов Церкви.

На «подступах» к богопознанию чрезвычайно важной представляется Платону диалектика. Диалектики — это люди, «способные охватить взором единое и многое»,

а именно: «различать всё по родам, не принимая один вид за другой», а также «различать одну идею, повсюду пронизывающую многое»⁸⁴. Диалектика обращена к истинному бытию, и это – удел избранных: «Философа, который постоянно обращается разумом к идее бытия, нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области; духовные очи большинства не в силах выдержать созерцания Божественного»⁸⁵. Одобрительный отзыв о диалектическом методе и его определение находим у *св. Василия Великого*, который пишет: «Обычно думают, что сила диалектики в том, чтобы научить подробно разбирать свойства предметов, распознать однородное и различить противоположное... Сила диалектики есть стена для догматов и не позволяет расхищать и брать их в плен всякому, кто захочет»⁸⁶.

Но помимо защиты догматов, диалектике суждено было сыграть важную роль и в самом их формировании. Чрезвычайно важными для догматики оказались диалектические выводы платоновского «Парменида»: а) Единое, взятое Само-по-себе, без того, что Ему причастно, то есть вне Его связи с бытием, абсолютно непостижимо: «нельзя ни назвать Его, ни высказаться о Нем, ни составить себе о Нем мнения, ни познать Его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять Его»⁸⁷; б) познать Единое можно лишь в Его связи с бытием, то есть в Его инобытии. В Своем инобытии в мире множественности Единое существует как бы в раздробленном состоянии, представляя Собою принцип единения для всего сущего. Вследствие связи с иным Единое уже доступно познанию: «есть для Него имя и слово, Оно именуется и о Нем высказываются, и всё, относящееся к иному, относится и к Единому»⁸⁸. Эти выводы великолепно выражены у *Дионисия Ареопагита*: «Сверхсущности и Всепричине подобает безымянность и в то же время наименование всем тем, что существует»⁸⁹.

На этом диалектическом основании развивалось апофатическое (отрицательное) и катафатическое (положительное) богословие. По определению *Дионисия*, Бог есть «всё, что существует, и, опять-таки, ничто из того, что существует»⁹⁰, а потому, «будучи всем во всем и ничем в чем-либо, всеми познается из всего и никем из чего-либо»⁹¹. В плане наименований Он есть «неизреченная и неименуемая многоимянность»⁹². Рассуждения об именах апофатических (отрицательных) и катафатических (положительных) встречаем у многих отцов Церкви. Вот, что пишет, к примеру, *св. Василий Великий*: «Из Божественных имен одни показывают, что в Боге есть, а другие, напротив, чего в Нем нет. Ибо этими двумя способами, то есть отрицанием того, чего нет, и исповеданием того, что есть, образуется в нас как бы некий отпечаток Бога. Например, называем Бога нетленным, невидимым, бессмертным, нерожденным... Всеми этими запрещающими именами производится как бы некое отрицание чуждого Богу... Также называем Бога благим, праведным, Творцом, Судьей и т. д. Эти имена, напротив, означают утверждение и выражение свойственного Богу и приличным образом о Нем умопредставляемого»⁹³. *Св. Григорий Богослов* пишет: «Исследующий естество Сущего, сказав, чем Он не является, присовокупит и то, чем Он является»⁹⁴. У *преп. Иоанна Дамаскина* читаем: «Одни из Божественных имен образуются через отрицание, объясняя то, что сверх-существенно, ...имена же, образуемые через утверждение, говорят о Нем как о Причине всего»⁹⁵.

Один из диалогов – «Тезет» – Платон полностью посвящает критике сенсуалистической теории познания. Ее выражением служило известное изречение софиста Протагора: «Человек есть мера всех вещей», означавшее, что чувственное восприятие идентично истинному познанию. Платон выводит из этого тезиса ироническое заключение, что видящий что-либо тотчас становится знающим это, если же не видит, то и не знает. Но в таком случае, закрыв глаза, но еще помня о чем-то, человек

этого уже не знает. Но это нелепо, следовательно, наличие памяти обличает ложность тезиса Протагора. Кроме того, этот тезис делает каждого обладателем истинного знания. «Но разве не препираются тысячи людей, имея противоположные мнения?»⁹⁶ Да и сам процесс восприятия выявляет ложность тезиса. Ведь поскольку все материальное текуче, каждый предмет изменяется уже во время нашего восприятия. Но восприятие вещей происходит через их сравнение, а для этого уже необходимо нечто постоянное и нетекучее, то есть принцип умозаключений. Итак, человек постигает истину в качестве «идеи, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино»⁹⁷.

С другой стороны, познание Божественных истин есть «припоминание» того, что видела душа в своем предсуществовании, сопутствуя Богу и созерцая истинное бытие. Концепция «припоминания» (ἀνάμνησις) у Платона связана с орфико-пифагорейскими влияниями. Близкий к этим кругам поэт Пиндар выразил идею «анамнезиса» в следующих стихах: «На небе знать — то же, что видеть; на земле — то же, что вспоминать. Счастлив тот, кто проник в тайнства! Он познал источник и конец жизни»⁹⁸. «Припоминание» происходит уже не на уровне рассудка: Платон описывает его как своего рода исступление, неистовство, которое «уделяется как Божий дар». «Это неистовство, которое у людей от Бога, прекраснее рассудительности — свойства человеческого»⁹⁹.

Идею богопознания как «припоминания» (анамнезиса) из христианских богословов обсуждает *блаж. Августин*. «Мне кажется, — говорит он, — что душа принесла с собою все (знания), и так называемое учение есть не что иное, как припоминание и представление прошедшего в настоящем»¹⁰⁰. В диалоге «Об учителе» *блаж. Августин* рассуждает о процессе восприятия знаний. Знание передается посредством знаков. Но знак не может научить ничему, если я не знаю, какого предмета он служит знаком. Мы скорее постигаем знак после того, как на основании предшествующего опыта мысленно узнаём предмет, чем постигаем предмет по данному знаку. Знаки сами по себе не доставляют знания. Слушающий учится не словами, а припоминает, воспроизводя про себя соответствующие образы, учится от внутренней истины: «Обо всем постижимом для нас мы спрашиваем не у говорящего человека, который внешним образом произносит звуки, а у самой, внутренне присущей нашему уму, истины, хотя и побуждаемые к этому словами»¹⁰¹. Итак, слова есть лишь стимул, побуждающий к раскрытию знание, уже присутствовавшее в душе ученика, но как бы в свернутом виде. Это внутреннее знание и осознается вслед за «напоминанием» говорящего. Особенно это проявляется на высших уровнях духовной жизни: здесь ничего нельзя «передать», можно лишь «пробудить» или «раскрыть» в душе ученика. Затрагивая ту же тему уже в аспекте богопознания в «Исповеди», *блаж. Августин* констатирует, что «знание о бестелесном» не могло к нему прийти через органы чувств. «Единственное объяснение: они (знания) уже были в моей памяти, но были словно заперты и засунуты в самых отдаленных ее пещерах, так что, пожалуй, я и не смог бы о них подумать, если бы кто-то не побудил меня их откопать»¹⁰². В трактате «О Святой Троице» и сама жажда богопознания объясняется *блаж. Августином* за счет припоминания: «То, что разум совершенно не представляет, он не может захотеть знать, и то, что совершенно не знает, ни в коем случае не может любить»¹⁰³. Итак, «понимание, открывающееся в размышлении, рождается от знания, уже присутствовавшего в памяти, но сокровенно»¹⁰⁴. Если в диалогах «О количестве души» и «Об учителе» еще можно усмотреть некоторую связь концепции «припоминания» с платоновской идеей предсуществования души, то в «Исповеди» и в трактате «О Святой

Троице» *блаж. Августин* объясняет «припоминание» самой Божественной природой души, точнее, образом и подобием Божиим в человеке, а также и непосредственной связью человеческой души с Богом.

Что же именно, по Платону, припоминает, окрыляясь, философ? «Глядя на здешнюю красоту, он припоминает Красоту истинную»¹⁰⁵. Но вначале он должен от частной, конкретной красоты обратиться к созерцанию телесной и нравственной красоты во всем ее разнообразии, как бы «повернуть к открытому морю красоты»¹⁰⁶ (если перевести точнее, — к «огромному, многому (πολύ) морю красоты»). Это выражение, по мнению французского исследователя Жака Русса (Jacques Rousse), «вдохновило *св. Григория Богослова* на определение Бога как «бесконечного (απειρον) моря сущности»¹⁰⁷. Впрочем, не только *св. Григория*. Сходный образ есть и у *св. Василия Великого*, у которого сказано: «Словно в какое-то необъятное море погружая взор в бесконечность Божией жизни, не можем найти никакого начала, от которого она произошла»¹⁰⁸.

Миновав море красоты, созерцатель в своем мысленном восхождении в прекрасном достигает, наконец, Прекрасного самого-по-себе или Прекрасного по-природе. Это — Прекрасное в его Божественном единообразии, «не обремененное человеческой плотью или красками». Чтобы его увидеть, нужно, «начав с отдельных проявлений прекрасного, все время, словно по ступенькам, подниматься вверх ради Прекрасного самого-по-себе»¹⁰⁹. Тема восхождения к Первообразной Красоте находит отражение в богословии *св. Григория Нисского*, у которого говорится: «Сильный любитель красоты желает насытиться видением отличительных черт Первообраза... Чувствовать это свойственно душе, которая наполнена каким-то пламенюшим любовью стремлением к Прекрасному по-природе и которую от видимой ею красоты надежда всегда влечет к Красоте высшей»¹¹⁰. Созерцание Первообразной Красоты возможно, по *св. Григорию*, в состоянии духовного экстаза, когда созерцатель, будучи «как бы вне себя», видит «эту невыразимую и непостижимую Красоту в блаженном иступлении»¹¹¹. У *блаж. Августина* встречаем яркую метафору, являющуюся своеобразной импровизацией на платоновскую тему: «Философия» и «филокалия» (любовь к красоте) — две сестры, из них вторая — пала, потеряв крылья, и призвание философии — ее освободить. Филокалия совлечена силками похоти с неба, и, опозоренную, без крыльев, ее свободно парящая сестра — философия — узнаёт, но освобождает редко, ибо филокалия и не знала бы, откуда ведет род свой, если б не философия»¹¹².

Нашло отражение в святоотеческом богословии и описание «Прекрасного по-природе», о котором у Платона говорится: «Во-первых, вечное, не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения; во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим — безобразное». В-третьих, Оно предстает не в виде конкретного человека, земли или неба, а Само-по-Себе», всегда в Самом Себе единообразное; все же разновидности прекрасного причастны к Нему таким образом, что они возникают и гибнут, а Его не становится ни больше, ни меньше»¹¹³. Небольшой парафраз этого описания есть у *св. Григория Нисского*: «Единое Прекрасное по природе есть причина всякой красоты и блага. Оно прекрасно от Себя и через Себя и имеет красоту всегда равную себе, недоступную никакой перемене»¹¹⁴. *Дионисий Ареопагит* дает почти буквальный пересказ платоновского текста: «Прекрасным же называется никогда не начинающееся и никогда не перестающее; не возрастающее и не убывающее; и не такое, что оно то прекрасно, то безобразно; то такое, то не такое; и не относительно красивое, относительно же безобразное; ни в одном месте прекрасное, в другом же — нет; ни кра-

сивое для одних, некрасивое же для других; но само-по-себе и в себе всегда пребывающее Единой Красотой и источником всё украшающей красоты»¹¹⁵.

Итак, согласно Платону, истинное познание направлено в занебесную область, которую занимает «бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму»¹¹⁶ (Ср. у св. Афанасия Великого: «Человеческий ум может касаться Божественного и мысленного на небесах»)¹¹⁷. Но сама возможность познания подлинного бытия обусловлена тем, что душа уже созерцала его в своем бесплотном предсуществовании. Таким образом, платоновское учение о созерцании является частью его мифологической антропологии, к рассмотрению которой мы и переходим.

АНТРОПОЛОГИЯ

Человеческая душа, будучи поначалу совершенной и окрыленной, парит над миром, видит блаженные зрелища, питается созерцанием истины. Но «по какой-нибудь случайности она может исполниться забвения и зла и, отяжелев, утратить крылья»¹¹⁸. Тогда душа падает на землю и воплощается в человеческом теле. По окончании своей первой земной жизни некоторые души отбывают наказание за грехи, другие отдыхают в некоей небесной обители. На тысячный год они получают новый удел, причем могут соединиться как с плотью человека, так и с плотью животного. Души также могут «окрылиться» и вернуться на небо: самые достойные — через три воплощения, то есть через три тысячи лет, остальные же — не ранее, чем через десять тысяч лет...

Учение о «метемпсихозе» — перевоплощении душ — вызывает суровую критику святых отцов Церкви, и, пожалуй, наиболее суровую — со стороны св. Иоанна Златоуста, который в связи с метемпсихозом ставит под сомнение всю платоновскую философию: «В Платоне нет ничего удивительного, кроме красноречия. И как гробы, покрашенные снаружи, если откроешь, то увидишь исполненными гноя, зловония и сгнивших костей, так и учения этого философа, если отбросишь риторское красноречие, увидишь исполненными многими гнусностями и непристойностями, особенно, когда он философствует о душе, безмерно ее возвышая, а через то и хуля. Ибо иногда он именует душу происшедшую из Божия существа, иногда же ее, так безмерно и нечестиво возвысив, другим безмерием бесчестит, переселяя ее в свиней, ослов и других еще более бесчестных животных»¹¹⁹. Справедливости ради следует заметить, что Платон не говорит, что человеческая душа произошла из существа Божия (в «Тимее» лишь говорится, что она сотворена непосредственно Богом, тогда как тело — низшими богами), а из «бесчестных» животных у Платона упоминается лишь обезьяна.

Более обоснованную критику метемпсихоза находим у св. Иринея Лионского: «Учение о переселении душ из тела в тело мы можем опровергнуть тем, что души не помнят ничего из того, что с ними было прежде... Соединение с телом не могло бы совершенно уничтожить память и ясное представление прежде бывшего. Как теперь душа спящего многое из того, что видит и делает во сне, вспоминает и сообщает, так она должна помнить и то, чем занималась долгое время, в течение целого периода протекшей жизни. Ввиду этого Платон, тот древний афинянин, который первым ввел это мнение, когда не мог защитить его, придумал чашу забвения... Но если чаша забвения, после испития из нее, может изгладить память о содеянном, то откуда ты, Платон, знаешь это?»¹²⁰ Св. Ириней имеет в виду повествование о реке забвения, которым заканчивается «Государство»: души, перед тем как вернуться в тела, долж-

ны испить воды из реки «забвения» или «беззаботности», и те, которые пьют без меры, забывают абсолютно всё.

Блаж. Августин критикует метемпсихоз, называя его теорией круговращений душ, то есть так, как называли его неоплатоники. Он пишет: «Направим свою веру и ум в сторону от суетного и безрассудного «круговращения» нечестивых. Если платоник Порфирий не захотел следовать мнению своих об этих кругообращениях и непрерывных попеременных исхождении и возвращениях душ и предпочел сказать, что душа посылается в мир для познания зла, чтобы, очистившись и освободившись от него, она, когда вернется к Отцу, уж ничему подобному не подвергалась, — то во сколько раз более должны мы отвращаться и удаляться от этой лжи, враждебной христианской вере?... Ибо душа освобождается с тем, чтобы никогда не возвращаться к несчастьям (жизни), восприняв никогда не прекращающееся вечное блаженство»¹²¹. Основной аргумент *блаж. Августина* против метемпсихоза следующий: это учение охлаждает любовь к Богу, поскольку обещается не вечная блаженная жизнь, а такая, которая может быть утрачена, вследствие чего блаженство становится мнимым, а злополучие — истинным.

Роковую роль сыграл метемпсихоз в богословии *Оригена*. По его мнению, души первоначально существовали в качестве бесплотных умов, а затем, вследствие охлаждения любви к Богу, получили в удел телесность: «Души, вследствие крайних уклонений ума, получили нужду в этих грубых и плотных телах»¹²². Платоническая основа этой теории очевидна. Что касается собственно метемпсихоза, то *блаж. Иероним* и император Юстиниан приписывали Оригену это учение: по их отзывам, он считал, что души могут входить в тела животных. Однако в сохранившемся латинском переводе книги «О началах» Ориген отвергает метемпсихоз: «Ни в коем случае нельзя принимать того, будто души доходят до такого упадка, что низвергаются даже в состояние неразумных животных»¹²³. Поэтому вопрос об отношении Оригена к метемпсихозу до сих пор остается открытым. «Если верить *св. Иерониму*, — пишет французский исследователь Э. Жильсон (E. Gilson), — *Ориген* допускал, что души могут деградировать, как в метемпсихозе пифагорейцев. Но в собственных текстах Оригена нет отрывков, позволяющих приписать ему эту доктрину»¹²⁴. Как бы то ни было, именно метемпсихоз стал одной из причин отрицательного отношения к Оригену и его богословскому наследию.

Учение о метемпсихозе у Платона, по мнению исследователей, связано с орфико-пифагорейскими влияниями и в конечном счете с Египтом. О том, что это учение греками было заимствовано, сообщает еще Геродот: «Когда умирает тело, души переходят в другие существа. Этот круг продолжается три тысячи лет. Это учение заимствовали некоторые эллины как в древние времена, так и недавно»¹²⁵. *Климент Александрийский* в «Строматах» (1, 5) также сообщает, что Пифагор заимствовал это учение у египтян. Прокл в комментарии к «Государству» связывает метемпсихоз с учениями орфиков. Сохранился, кстати, орфический отрывок, ярко повествующий о «ниспадении» душ и их воплощении в земных телах: «Как трепещут они в необъятной вселенной, как они вытуют и ищут друг друга, эти бесчисленные души, исходящие из единой великой Души Мира! Они падают с планеты на планету и оплакивают в бездне забытую отчизну... О великий Дух, о божественный Освободитель, прими обратно твоих дочерей в твоё лоно неизреченного света!»¹²⁶

Платон многократно говорит о том, что душа бессмертна. В «Федоне» он дает 4 доказательства бессмертия души:

1) Взаимопереход противоположностей — один из законов бытия: большее возникает из меньшего и наоборот; за бодрствованием следует сон, а за сном бодрство-

вание. Так и за жизнью следует смерть, а за смертью должна следовать жизнь — «оживание» и «возникновение» живых из мертвых.

2) Истинное познание, то есть познание сущностей вещей, есть припоминание того, что душа знала до своего существования в теле. Само наличие в сознании абстрактных понятий, источником которых не может быть чувственное восприятие, свидетельствует о предсуществовании души. (Это доказательство в видоизмененном варианте находим у *св. Афанасия Великого*: «Душе, созерцающей бессмертное и помышляющей о бессмертном, необходимо и самой быть бессмертной»¹²⁷).

3) Все составное и сложное по природе подвержено распаду. Но душа, в отличие от тела, проста, не составлена из частей. Она подобна «божественному, бессмертному, единообразному, неразложимому самому по себе»¹²⁸, следовательно, бессмертна.

4) Душа — идея жизни. Причина существования вещи — ее смысл или идея. Когда вещи погибают, то не гибнут их идеи, принципы. Так и в области чисел: если четная двойка становится нечетной тройкой, то этим не уничтожается идея четности. Но душа есть жизнь, животворное начало тела. Поэтому, когда тело умирает, душа лишь отступает от него. «Душа приносит жизнь, она не примет того, что ей противоположно, то есть смерти»¹²⁹. (Это доказательство в сочетании с определением души как «самодвижущего начала» («Федр», 245) также использует *св. Афанасий Великий*: «Если душа движет тело, а сама ничем другим в движение не приводится, значит, душа самодвижна и, сложив с себя тело в землю, опять будет сама себя приводить в движение. Ибо не душа подвергается смерти, а умирает тело, вследствие разлучения с ним души. Поэтому, если бы душа была приводима в движение телом, то по разлучении с движущим ей следовало бы умереть. А если душа движет тело, то тем более ей необходимо приводить в движение и себя»¹³⁰. Еще ближе к Платону рассуждение *блаж. Августина*: «Душа есть жизнь известного рода. Следовательно, душа не может умереть. Ибо если бы она могла лишиться жизни, она была бы не душою, а чем-то одушевленным»¹³¹).

Каково же загробное существование душ? После суда умерших может ожидать тройкая участь («Федон», 113 а — 114 а):

1) тяжкие преступники (например, убийцы, святотатцы) попадают в тартар;

2) «державшиеся в жизни середины» несут наказания на некоем острове и постепенно очищаются;

3) прожившие жизнь свято попадают в страну горней чистоты, где полнота блаженства, истинный свет, истинное небо, истинная земля.

В «Законах» Платон так говорит о божественном правосудии: «Бог держит начало, середину и конец всего сущего... За ним всегда следует правосудие, мстящее тем, кто отступает от божественного закона»¹³². Парафраз и одобрение этих слов находим у *св. Иринея Лионского*: «Платон оказывается гораздо благочестивее еретиков, ибо он одного и того же Бога признавал правосудным и благим, имеющим власть над всем и творящим суд, говоря так: «Бог, Который есть также Первоначальное Слово, владея началом, концом и серединой всех существующих вещей, праведно действует, обращаясь с ними сообразно с их природой, но всегда с Ним следует правосудие, карающее тех, которые отступают от божественного закона»¹³³. Под еретиками *св. Иринея* имеет в виду последователей гностика Маркиона, считавших, что благой Бог Отец не может быть судьей, поскольку судящего Бога нельзя считать благим.

Посмертная участь зависит от земной жизни человека и его добродетелей. Обычно Платон говорит о четырех главных добродетелях: мудрости, мужестве, рассудительности, справедливости¹³⁴, к которым иногда добавляются благочестие¹³⁵ и щедрость¹³⁶. Восхваление четырех добродетелей, правда с привнесением целомудрия,

находим у *св. Василия Великого*: «Для всякого похвально целомудрие, достойна одобрения справедливость, удивительно мужество, вожделенно благоразумие»¹³⁷. Любопытно, что платоновское описание рассудительности весьма сходно с христианским пониманием целомудрия: рассудительность, говорит Платон, это «власть над удовольствиями и вожделениями, преодоление самого себя»¹³⁸. Иногда в этических рассуждениях отцов Церкви встречаем прямые цитаты из Платона. Так, *св. Василий*, говоря о том, что справедливость не должна быть показной, вспоминает фразу из «Государства» (316 а): «Если поверить Платону, то крайний предел несправедливости — казаться справедливым, не будучи таковым»¹³⁹.

Добродетель (ἀρετή) у Платона связана с понятием меры: «Все доброе, без сомнения, прекрасно, а прекрасное не может быть чуждо меры»; «заблуждающаяся душа безобразна и несоразмерна»; только «сохраняя меру, совершают все хорошее и прекрасное»¹⁴⁰. Мера же, по общепринятому определению, есть «середина между избытком и недостатком»¹⁴¹.

Сходные рассуждения встречаем и у отцов Церкви. *Блаж. Августин*: «Обратиться к Богу — означает подняться до самого себя посредством добродетели и умеренности, удалившись от неумеренности пороков»¹⁴². *Св. Василий Великий*: «Добродетель есть некая середина и соразмеренность, а избыток и недостаток в ту или иную сторону есть уже неумеренность и безобразие. Так, мужество есть середина, излишек его — дерзость, а недостаток — робость»¹⁴³. *Св. Григорий Богослов*: «Умеряй свою смелость, иначе она будет дерзостью, а не мужеством»; «Не надо иметь ни справедливости неумолимой, ни благоразумия, избирающего кривые пути. Лучше всего — во всем мера»¹⁴⁴.

Другая важнейшая основа добродетели для Платона — это некая соразмерность Богу, которая состоит в богоуподоблении. Об этом — рассуждение в «Законах»: «Какой образ действий любезен и соответствует Богу? Только один, согласный со старинным изречением: подобное любезно подобному, если оно сохраняет меру; несоразмерные же вещи нелюбезны как друг другу, так и вещам соразмерным. Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом Бог... Поэтому, кто хочет стать любезным Богу, непременно должен, насколько возможно, уподобиться Ему. В силу этого, кто из нас рассудителен, тот и любезен Богу, ибо подобен Ему. Так же и во всем остальном»¹⁴⁵. Сходное рассуждение находим в «Тезтете», только уже по поводу справедливости, которая также должна быть богоподражательной: «Бог не бывает несправедлив; напротив, Он как нельзя более справедлив, и ни у кого из нас нет иного способа уподобиться Ему, чем стать как можно более справедливым»¹⁴⁶. Таким образом, через идею добродетели как богоуподобления или богоподражания нравственное совершенствование получает бесконечную перспективу. Впрочем, в христианской этике эта идея выражена гораздо ярче, поскольку основана на прямой евангельской заповеди: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48).

Платон различает в душе три начала: разумное, гневное и вожделевающее («Государство», 439 в — 444 а). В «Федре» (253 d) он уподобляет их возникшему и упряжке из двух коней, один из которых благороден, другой — строптив. Судя по расшифровке этого образа в «Государстве», возникший — это разум, строптивый конь — вожделение, а благоразумный конь — гнев, который зачастую становится союзником разума в борьбе с неразумными желаниями. Этот образ, несколько видоизмененный, находим у *св. Григория Богослова*. Он говорит о душе, которая правит тремя конями, то есть разумом, гневом и вожделением: «Душе даны бразды, и она должна управлять как бы колесницей, в которую впряжены три коня несходных свойств. Один конь благороден, другой — бесчинен, третий — кроток. Если ослабишь бразды

буйному — он встает на дыбы, упрямится, приводит тебя в затруднение во время пути, кидаясь, сам не зная куда; он привлекает к себе и среднего коня, убеждает его быть с ним заодно; а коня благородного, как пленника, поработщает и увлекает против воли... Если б душа рассуждала сообразно со своей природой, то с радостью бы предоставила весь путь благоразумному коню, который хорошо знает стезю, ведущую в горнее; среднему же строго бы внушила, чтоб он показывал свою рьяность только там, где должно, и бежал заодно с умным конем; а коня бесчинного стала бы усмирять сильными бодцами (то есть ударами шпор. — *Ред.*), ни на минуту не ослабляя узды»¹⁴⁷. А вот как использует платоновский образ св. Григорий Нисский: «Если разум (λόγος) имеет господство над тем, что привзошло в нас извне, то ни одно из движений души не будет содействовать пороку, но гнев (θυμός) произведет мужество, а вожделению (ἐπιθυμία) доставит чистое божественное удовольствие. Если же разум кинет бразды и, подобно возничему, привязанному к колеснице, будет влачиться сзади нее, увлекаемый туда, куда понесет неразумный порыв коней, — тогда стремления превращаются в страсти, как это можно видеть у животных»¹⁴⁸.

Болезнь и порочность души, считает Платон, можно определить как несоразмерность душевных проявлений, когда «мнения находятся в раздоре с желаниями, воля с удовольствиями, рассудок со страданиями, и все они — между собой»¹⁴⁹. (Ср. у св. Григория Нисского: «Духовное в человечестве было здорово, когда душевные движения были растворены в нас равномерно»¹⁵⁰; также у Дионисия Ареопагита: «Зло представляет собой... несоразмерность»¹⁵¹). Душа несоразмерная непременно будет заблуждаться в отношении истины. «Заблуждение, — говорит Платон, — есть не что иное, как отклонение мысли, когда душа стремится к истине, но проносится мимо понимания... Ведь если какая-либо вещь, находясь в движении и ставя перед собой цель, к достижению которой стремится, при каждом порыве минует ее и ошибается, — это происходит вследствие несоразмерности вещи и цели»¹⁵². (Ср. у Дионисия Ареопагита: «Зло является заблуждением, бесцельностью... Зло, находящееся в душах, происходит из беспорядочного и ложного движения»¹⁵³). Кстати, любопытно, что слово *αμαρτία*, переводимое на русский язык как «грех», по-гречески буквально означает «промах», «непопадание в цель». Отсюда становится понятным и высказывание преп. Максима Исповедника: «Зло созерцается не в природе созданий, но в ошибочном и неразумном их движении»¹⁵⁴.

Заблуждения и порочность души Платон объясняет и ее связанностью с плотью. В «Тимее» говорится, что ощущения «настигали», «обрушивались» на душу первозданного человека, вызывали смуту, сотрясали движения души. «Душа и теперь, вступив в смертное тело, поначалу лишается ума»¹⁵⁵. Платон любит сравнивать тело с могилой и темницей: «Многие считают, что тело, или плоть (σῆμα), подобна могильной плите (σῆμα), скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу. Душа терпит наказание, находясь в теле, как в застенке»¹⁵⁶; «Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей»¹⁵⁷. В «Федоне» темница описывается как связанность страстями и неведением: «Душа туга-натуга связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Философия видит всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам, крепче любого стражника, караулит собственную темницу»¹⁵⁸. Эти образы нередко встречаются и в святоотеческой литературе. Св. Григорий Богослов пишет: «Гибельная плоть — корень многовидных страстей, грязная цепь, тяжелый свинец, порождение воющего со мной вещества, гроб и узы царя твоего — небесного обра-

за»¹⁵⁹. И в другом месте: «Душа — это свет, заключенный в пещере, однако ж божественный и неугасимый»¹⁶⁰. *Блаж. Августин*, обозначая тело отвлеченным термином «смертность», восклицает: «Оглох я от звона цепи, наложенной смертностью моей». И в другом месте: «Истину знает только Бог и, может быть, узнает душа человека, когда оставит тело — эту мрачную темницу»¹⁶¹. *Св. Василий Великий* пишет: «Не должно служить телу, но должно философией, как от темницы, освобождать душу от общения с телесными страстями»¹⁶².

Следует, конечно, отметить и различие позиций: если по учению отцов Церкви телесность в ее нынешнем страстном состоянии («кожаные ризы») является результатом отпадения от Бога, то в платоновском «Тимее» эту враждебную душе телесность творят боги. Сам человек в этом неповинен. Поэтому Платон и подчеркивает, что «смертную природу зло посещает по необходимости»¹⁶³, и, следовательно, «все дурные люди бивают во всем дурными лишь против воли»¹⁶⁴. Отцы Церкви, наоборот, подчеркивают, что зло явилось результатом свободного выбора самого первозданного человека. Правда, с другой стороны, после грехопадения и человеческая воля в значительной степени утратила свободу, стала больной, и ее, по известному выражению *блаж. Августина*, излечивает лишь благодать. Позиция *блаж. Августина* в вопросе о свободе воли в какой-то степени созвучна платоновской: *Августин* полагает, что воля настолько утратила свободу, что человек не может сам по себе творить добро. Есть, конечно, и существенное различие: если, по Платону, «освобождать душу — дело философии»¹⁶⁵, то, по *Августину*, ее может освободить лишь благодать Христова. Как пишет французский исследователь Э. Жильсон, «Августин настаивал на необходимости благодати с такой убежденностью, какой не знали со времени апостола Павла. Без благодати можно познать закон, с благодатью можно его исполнить. Добрые дела рождаются от благодати, а не наоборот. Благодать — это помощь человеческой воле, дарованная Богом, она восстанавливает способность человека к добру, которой его лишает грех. Без благодати не было бы стремления творить добро, а если б и было, невозможно было бы его реализовать. Эта способность пользоваться волей для добра и есть свобода. Способность творить зло неотделима от воли, но лишь способность не делать его является признаком ее свободы. Чем полнее благодать Христова в человеке, тем он свободнее: «*Libertas vera est Christo servire*» («истинная свобода — рабство Христу»)»¹⁶⁶.

Размышляя в «Федоне» о взаимоотношении души и тела, Платон отвергает пифагорейскую теорию, согласно которой душа есть гармония тела, точнее, гармония материальных начал, из которых тело составлено. Один из аргументов Платона состоит в следующем: если считать порочность дисгармонией, то душа, оставаясь собою, то есть гармонией, никогда не будет причастна дисгармонии, то есть порочности. Отсюда следует, что души всех существ одинаково хороши, а это абсурдно. Потому не надо думать, что «душа — гармония и ею руководят состояния тела, но, наоборот, она сама руководит и властвует, и она гораздо божественнее любой гармонии»¹⁶⁷. Критику взгляда на душу как гармонию («организацию») тела встречаем у *блаж. Августина*: «Кто, хорошо всматриваясь в себя, не испытывал, что он тем более здраво понимает что-либо, чем более бывает в состоянии отвлечь и освободить умственное внимание от телесных чувств? Этого никак не могло бы быть, если б душа была организацией телесной»¹⁶⁸. *Св. Григорий Богослов* рассуждает следующим образом: «Душа — не гармония составных частей тела, приводимых в единство, — ибо не одна и та же природа плоти и бессмертной формы. Да и какое преимущество имели бы добродетельные перед самыми порочными, если б растворение стихий делало их добрыми или худыми? Почему и у неразумных жи-

вотных нет разумной природы, если и у них есть гармония формы и смертной плоти? По сему учению тот и лучший, в ком есть благоустройство стихий»¹⁶⁹. Тут же св. Григорий критикует и метемпсихоз, повторяя аргумент св. Иринея Лионского: невозможно, чтоб после многих перевоплощений душа ничего о них не помнила.

Отношения души и тела, по Платону, антагонистичны, поэтому философские занятия состоят в «освобождении» и «отделении» души от тела. Тело является злом в том смысле, что чувственные ощущения не дают подлинного знания: «тело нельзя взять в соучастники философских изысканий»¹⁷⁰. Последнюю фразу, значительно смягчая ее смысл, передает св. Василий Великий: «К телу нужно быть привязанным лишь настолько, говорит Платон, насколько оно участвует в служении философии. Эти слова несколько напоминают совет апостола Павла «заботы о плоти не превращать в похоти» (Рим. 13, 14)¹⁷¹. Платон советует ограничивать связь души с телом, чтобы «не заразиться» от его природы, приучать душу сосредоточиваться в себе, презирать тело, освобождаясь от него, как от оков, постигать истину «чистой мыслью», без посредства ощущений. Но полное постижение истины в пределах земной жизни невозможно: «пока мы обладаем телом, и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть истиной»¹⁷². Чистое знание достижимо лишь после смерти, когда Бог освободит душу от тела. Впрочем, такое отношение к телесности имеет у Платона не только гносеологическое, но и онтологическое основание. Это прекрасно отражено у блаж. Августина, который, согласно с платоновской традицией, именуется тело «несущим» (в смысле мнимо-сущего), а духовное начало — «сущим» (в смысле истинно-сущего): «Бог совлекает с нас несущее и облекает нас сущим... Ведь тело состоит из некоей формы и вида, которых если б не имело — не было бы телом, а если б имело их истинные — было бы душою»¹⁷³.

Отношения Платона к телесности современные христианские исследователи зачастую оценивали как «однобокий спиритуализм» или «антропологический дуализм». Но не следует забывать, что дуализм свойствен и христианской антропологии. Достаточно вспомнить хотя бы слова апостола Павла: «Умом моим служу закону Божию, а плотию — закону греха» (Рим. 7, 25), или: «Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» (Гал. 5, 17). Этот дуализм, по мысли Апостола, снимается лишь Божественной благодатью, да и то в пределах земной жизни, только частично. Следует обратить внимание и на то, что главное в антропологии Платона — не презрение к плоти как таковой, но забота об очищении ума и скорбь о том, что в земной жизни полнота истины недостижима. И вновь вспомним слова апостола Павла: «Теперь мы видим, как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же — лицом к лицу: теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13, 12). Для Платона «отрешение», освобождение души от тела имеет целью познание божественной, вечносущей, непреходящей истины. Настоящий философ должен как бы «вынырнуть из области становящегося», «повернуть душу от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия»¹⁷⁴. В этой напряженной устремленности к истинно-сущему божественному бытию, вероятно, и заключена гениальность как антропологии, так и всего философского наследия Платона, равно как и причина необыкновенного к нему интереса со стороны христианских мыслителей.

* * *

Наше исследование, по-видимому, подтверждает мнение блаж. Августина, что никто не приблизился к христианству более, чем платоники. Конечно же, это сказано не столько в отношении последователей Платона, сколько в отношении его са-

мого. Объясняя эту необыкновенную близость, *блаж. Августин* писал, что «факт обладания философией, не всякой, а именно истинной, следует признать делом Божественной благодати»¹⁷⁵. Встречаются у Платона высказывания, в приложении к которым мнение *блаж. Августина* кажется особенно основательным. Например, загадочная фраза в «Законах», смысл которой состоит в указании на некую троичность Божества: «При каком состоянии происходит возникновение всех вещей? Ясно, что это бывает тогда, когда Первоначало, приняв приращение, переходит ко второй ступени, а от нее — к ближайшей следующей; проделав до трех переходов, Оно становится ощутимым для тех, кто способен ощущать»¹⁷⁶. Подобные фразы выпадают из философских контекстов того времени и кажутся прообразами христианских догматов. Не случайно еще *Ориген* восхищался искусством, с каким Платон «под внешней оболочкой мифов мог и скрыть, и поведать великие истины» (*δογματα*)¹⁷⁷.

Но говоря о близости платонизма некоторым христианским догматам, нельзя не сказать и о границе этой близости. Она определяется тем, что платонизм остается все-таки в пределах естественного Откровения, будучи результатом естественной деятельности человеческого разума. Любопытное, хотя и не бесспорное, рассуждение на эту тему встречаем у известного католического исследователя кардинала Ж. Даниэлу (*J. Danielou*), который пишет: «Рационализм и гордыня духа, претендующие «овладеть» Богом, представляют страшную опасность; в противоположность этому прекрасно бесстрашное стремление разума, который, преклоняясь перед тайной, тем не менее не отказывается от постижения, пока не исчерпает всех своих возможностей, и останавливается только тогда, когда его побеждают непреодолимые лучи ослепительного света... Хотя познание Бога никогда не становится адекватным, оно тем не менее вполне реально. Бог как необходимая Причина подразумевается существованием случайного бытия; в качестве абсолютной Истины Он предполагается самой деятельностью разума; как абсолютное Благо Он постулируется существованием нравственности. Философский подход к богопознанию парадоксален: Бог есть его объект и вместе с тем граница; верховная цель и вместе с тем реальность, ставящая его под вопрос. В той мере, в какой философия отказывается от признания своих границ, уступая платоновскому искушению, Бог, до Которого она доходит, уже не есть истинный Бог. Как говорит *св. Григорий Нисский*, «поскольку Бог выше всякого определения, тот, кто думает, что Бог есть нечто определяемое, обманывается, принимая познаваемое им за Бога»¹⁷⁸.

Таково положение философии с точки зрения христианства... Ошибка всякого рационализма в том, что он рассматривает Бога в том же плане, что и другие объекты разума, а не как объект совершенно иной природы. То, чем овладевает интеллект, не может быть Богом. Итак, познание Бога есть одновременно и дело разума, и постановка разума под вопрос»¹⁷⁹.

Рассуждение Даниэлу основано на принадлежащем Паскалю противопоставлении Бога философов Богу Авраама, Исаака и Иакова, то есть Богу сверхъестественного Откровения. При всей убедительности этого рассуждения наименование искушения описать и определить Бога — «платоновским» вызывает сомнения. Является ли здесь имя Платона нарицательным именем философа вообще, или же имеется в виду сам Платон? Но Платону свойственно не определять Бога, а скорее говорить о Нем, как обитающем в «неприступном свете» (1 Тим. 6, 16), описания же Божества даются им всегда иносказательно, в форме мифов, что справедливо отметил еще *Ориген*.

Платон по своей сути — мыслитель глубоко религиозный. Он утверждает «бытие богов, их Промысл и полнейшую неумолимость в отношении несправедливого»¹⁸⁰. Он отвергает атеизм, характеризуя его следующим образом: «Учения, под влиянием

которых развивается душа нечестивого человека, объявляют то, что служит Причиной возникновения и гибели всех вещей, не первичным, а возникшим позднее, а то, что на самом деле возникло позднее, объявляют первичным»¹⁸¹. Именуя первичным идеальное бытие, Платон признает за ним максимальную реальность, которой лишь «причастен» вторичный уровень материального бытия. Тем самым Платон становится не только родоначальником идеализма, но и реализма в его схоластическом понимании. Об этом прекрасно говорит Э. Жильсон, являющийся, как известно, неотомистом: «Платон, с одной стороны, кажется нам отцом всякого идеализма, поскольку он отождествляет реальное с идеями; с другой стороны, он предстает как отец всякого реализма, ибо он возводит в реальные виды бытия даже то, что считается лишь понятиями»¹⁸². Действительно, по Платону, например, красота может рассматриваться и как Красота-в-Себе, и как красота космоса, и как субъективное переживание красоты. А ведь это — основание известной «реалистической» формулы Фомы Аквинского, согласно которой «универсалии» существуют: «до вещей» — как их прообразы в Божественном Разуме; «в вещах» — как их сущности и «после вещей» — как абстрактные понятия.

Платона, впрочем, можно назвать родоначальником не только идеализма и реализма, но и религиозной философии вообще, ибо стержень его размышлений — невидимое Божие, являющееся в творениях (Рим. 1, 20). Не случайно *блаж. Августин* оценивает платонизм как своего рода образец истинной философии: «Многими веками и продолжительными спорами, думается мне, наконец, выработана одна система философии. Философия эта не есть философия этого мира, которой совершенно заслуженно отвращается наша религия, но философия мира иного, умопостигаемого». Однако при всей своей истинности философия, по мнению *блаж. Августина*, не могла «воззвать» человеческие души к Богу, потому и необходимо было Боговоплощение: «В этот умопостигаемый мир и самый изощренный разум никогда не воззвал бы души, ослепленные разнообразным мраком заблуждения, залепленные толстым слоем телесной скверны, если б Верховный Бог, по милосердию к людям, не низвел бы Божественного Ума с высоты до человеческого тела, чтоб души, возбужденные не только заповедями, но и делами Его, могли вернуться к себе и устремить взор к (небесной) Отчизне»¹⁸³. В честь же самого Платона *блаж. Августин* слагает следующую похвалу: «Платон — мудрейший и ученийший муж своего времени, который так говорил, что всё, что бы ни сказал, было великим; и такое говорил, что как бы ни высказал, оно не было малым»¹⁸⁴. Похвалой Платону является и наименование его «эллинским богословом»¹⁸⁵ у *св. Григория Назианзина*. Так именовал его и неоплатоник Прокл. Но то, что не удивительно в устах Прокла, то в устах *св. Григория*, с его трепетным отношением к богословствованию, является и похвалой, и своеобразным признанием: со стороны великого христианского богослова — заслуг «богослова» античного.

БИБЛИОГРАФИЯ

- ¹ *Блаж. Августин*. О граде Божием. Кн. 8, гл. 5 // Творения, ч. 4. Киев, 1905. — С. 9.
- ² Joly, Henri. Le Renversement platonicien. Logos, episteme, polis. Paris, 1974. — P. 375.
- ³ Ibid., p. 376.
- ⁴ Платон. Тимей, 28 а // Сочинения в 3-х томах. Т.3(1). М., 1971. — С. 469.
- ⁵ *Блаж. Августин*. Исповедь, 7, 11; 7, 15. — Богословские труды, сб. 19. М., 1978. — С. 132, 134; О граде Божием. Кн. 8, гл. 11. — С. 23.

- ⁶ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии, 8, 1. М., 1893. — С. 31.
- ⁷ Св. Григорий Богослов. Слово 15 // Творения в 2-х томах. Т.1. СПб., 1912. — С. 217.
- ⁸ Цит. по: ЖМП, 1989, N 5. — С. 57.
- ⁹ Тимей, 29 в. — С. 470.
- ¹⁰ О граде Божиим. Кн. 8, гл. 6. — С. 14 — 15.
- ¹¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах, VII, § 3, Буэнос-Айрес, 1957.
- ¹² Там же, V, § 8.
- ¹³ Тимей, 28 с, т. 3 (1). — С. 469.
- ¹⁴ Св. Григорий Богослов. Слово 28, О богословии, второе. Творения. Т. 1. — С. 393.
- ¹⁵ Тимей 29 е — 30 в. С. 470 — 471.
- ¹⁶ Ориген, О началах, II, 9, 6. Казань, 1899. — С. 156.
- ¹⁷ Св. Афанасий Великий. Слово на язычников. Творения, ч. 1. Св.-Троице-Сергиева Лавра, 1902. — С. 181.
- ¹⁸ Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, 46. СПб., 1894. — С. 203.
- ¹⁹ О граде Божиим. Кн. 11, гл. 22. — С. 208.
- ²⁰ Тимей, 41 с. — С. 481.
- ²¹ О граде Божиим. Кн. 12, гл. 36 — 37. — С. 284 — 285.
- ²² Тимей, 49 а, 52 а. — С. 490 — 492.
- ²³ Там же, 52 в. — С. 493.
- ²⁴ Там же, 53 в. — С. 495.
- ²⁵ Св. Григорий Богослов. Песнопения таинственные. Слово 4. О мире // Творения. Т. 2. — С. 24 — 25.
- ²⁶ Св. Ириней Лионский. Опровержение и обличение лжеименного знания. Кн. II, гл. 14, §3. Сочинения св. Ириния. СПб., 1900.
- ²⁷ Преп. Максим Исповедник. Тайноводство, II. — ЖМП, 1987, № 5. — С. 70.
- ²⁸ Цит. по кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. — С. 351 — 357.
- ²⁹ Св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседа 2 // Творения в 3-х томах. Т.1. СПб., 1911. — С. 16.
- ³⁰ Там же. — С. 15.
- ³¹ Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении. Параграф 2. — Богословские труды, сб. 11: М., 1973. — С. 130.
- ³² Цит. по кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. II. М., 1988. — С. 73.
- ³³ Прокл. Первооснова теологии, §72. Тбилиси, 1972. — С. 60.
- ³⁴ Платон. Парменид, 144 с // Сочинения. Т.2. М., 1970. — С. 456.
- ³⁵ О божественных именах, IX, §5.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Парменид, 157 а, в. — С. 458.
- ³⁸ О божественных именах, IX, §1, 10.
- ³⁹ Тимей, 37 d. — С. 477.
- ⁴⁰ Цит. по кн.: Булгаков С. Свет Невечерний. Петроград, 1917. — С. 200.
- ⁴¹ Тимей, 37 е. — С. 477.
- ⁴² Исповедь. Кн. II, гл. 13. — С. 186.
- ⁴³ Св. Григорий Богослов. Слово 29. О богословии, третье // Творения. — Т.1. — С. 414.
- ⁴⁴ Св. Василий Великий. О Св. Духе, к Амфилохию, гл. 6 // Творения. Т.1. — С. 586.
- ⁴⁵ Парменид, 156 d. — С. 458.
- ⁴⁶ Аристотель. Физика, IV, гл. 11 — 14 // Сочинения в 4-х томах. Т. 3. М., 1981. — С. 147 — 157.
- ⁴⁷ Там же, т. IV, гл. 10. — С. 145.

- 48 Исповедь. Кн. 11, гл. 15, §20. — С. 188.
- 49 Беседы на Шестоднев, гл. 1. — С. 7.
- 50 О граде Божию. Кн. 11, гл. 6. — С. 183; Исповедь. Кн. 11, гл. 27, §34. — С. 193.
- 51 *Bigg Ch. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1913. — P. 299.*
- 52 Платон. Письма, 312 d — 313 в // Сочинения. Т.3 (2). — С. 511.
- 53 Климент Александрийский. Строматы. V, 14. Ярославль, 1892.
- 54 Платон. Государство. Кн. VI, 509 в // Сочинения. Т.3 (1). — С. 317.
- 55 Точное изложение православной веры, II, 12. — С. 35.
- 56 О божественных именах, IV, §1.
- 57 Государство. Кн. IV, 508 с. — С. 315.
- 58 Св. Григорий Богослов. Слово 28. О богословии, второе // Творения. Т.1. С. 411.
- 59 О граде Божию. Кн. 11, гл. 10, с. 189.
- 60 Платон. Законы. Кн. 12, 966 е // Сочинения. Т.3 (2). — С. 475.
- 61 Платон. Филей, 28 е // Сочинения. Т.3 (1). — С. 33.
- 62 Там же, 28 с. — С. 33.
- 63 Там же, 28 d. — С. 33.
- 64 Платон. Федр, 247 d // Сочинения. Т.2. — С. 183.
- 65 Филей, 30 е. — С. 36.
- 66 Песнопения таинственные, сл. 4. — С. 26.
- 67 Там же, сл. 5. — С. 27.
- 68 Там же, сл. 7. — С. 33.
- 69 Законы, 896 а. — С. 390.
- 70 Точное изложение православной веры, I, 7. — С. 12 — 13.
- 71 Там же, I, 8. — С. 24 — 25.
- 72 Законы, 892 с. — С. 385.
- 73 Там же, 895 с. — С. 390.
- 74 Там же, 896 в. — С. 391.
- 75 Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. — Богословский вестник, 1917. — С. 81.
- 76 Законы, 897 в. — С. 392.
- 77 Тимей, 35 а. — С. 474.
- 78 Государство. Кн. 7, 514 а — 516 в. — С. 321 — 323.
- 79 О началах, I, 1, §§ 5 — 6. — С. 16 — 17.
- 80 Св. Василий Великий. Беседа 22 // Творения. Т.2. — С. 256.
- 81 Св. Григорий Богослов. Слово 3 // Творения. Т.1. — С. 51.
- 82 Св. Григорий Богослов. Слово 28. О богословии, второе // Творения. Т.1. — С. 393.
- 83 Блаж. Августин. Монологи, I, 13 // Творения, ч. 2. — С. 252.
- 84 Платон. Тезет, 253 е // Сочинения. Т.2. — С. 376; Федр, 266 в. — С. 205.
- 85 Там же, 254 в. — С. 376.
- 86 Св. Василий Великий. Толкование на пророка Исаию, гл. 2 // Творения. Т.1. С. 283, 342.
- 87 Парменид, 142 а. — С. 428.
- 88 Там же, 155 е. — С. 456.
- 89 О божественных именах, I, §7.
- 90 Там же, I, §6.
- 91 Там же, VII, §3.
- 92 Там же, I, §8.
- 93 Св. Василий Великий. Опровержение Евномия. Кн. I // Творения. Т. 1. — С. 470.
- 94 Св. Григорий Богослов. Слово 28. О богословии, второе. — С. 397.
- 95 Точное изложение православной веры, I, 12. — С. 33 — 34.

- 96 Теэтет, 170 d. — С. 263.
- 97 Федр, 249 с. — С. 185.
- 98 Цит. по кн.: *Шюре Эдуард*. Великие посвященные. Изд. Source. Нью-Йорк, 1985. — С. 231.
- 99 Федр, 244 — а — d. — С. 179 — 180.
- 100 Блаж. Августин. О количестве души, гл. XX // Творения, ч. 2. — С. 365.
- 101 Блаж. Августин. Об учителе, гл. XI // Творения, ч. 2. — С. 464.
- 102 Исповедь. Кн. 10, гл. X, §17. — С. 165.
- 103 *S. Augustin. De Trinit, X, 1, 1. (PG, t. 42, col. 972).*
- 104 *Ibid., XV, 21, 40, col. 1088.*
- 105 Федр, 249. — С. 185.
- 106 Пир, 210. — С. 142.
- 107 *Rousse J. Gregoire de Nazianze. — Dictionnaire de spiritualite, vol. VI. Paris, 1967. — P. 938.*
- 108 Св. Василий Великий. Опровержение Евномия. Кн. 1. — С. 476.
- 109 Пир, 211 е. — С. 143.
- 110 Там же, 211 с. — С. 142.
- 111 Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея // Творения. Т.1. М., 1861. — С. 345.
- 112 Св. Григорий Нисский. О девстве // Творения. Т.7. — С. 333.
- 113 Пир, 211 а — в. — С. 142.
- 114 О девстве. — С. 340.
- 115 О божественных именах, IV, §7.
- 116 Федр, 247 с. — С. 183.
- 117 Св. Афанасий Великий. Слово на язычников. — С. 127.
- 118 Федр, 248 с. — С. 184.
- 119 Св. Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна, беседа 2.
- 120 Св. Ириней Лионский. Цит. соч. Кн. II, гл. 33, §§1 — 2. — С. 211.
- 121 О граде Божиим, кн. 12, гл. 20. — С. 274.
- 122 О началах, кн. III, гл. V, §4. — С. 285.
- 123 Там же, I, гл. VIII, §4. — С. 86.
- 124 *Gilson E. La Philosophie au Moyen Age. Vol I. Paris, 1976. — P. 56.*
- 125 Геродот. История. В 9-ти кн., II, 123. Т.1. Л., 1972. — С. 118.
- 126 Цит. по кн.: *Шюре Эдуард*. Великие посвященные. — С. 132.
- 127 Слово на язычников. — С. 170.
- 128 Федон, 80 в. — С. 45.
- 129 Там же, 105 d — е. — С. 78.
- 130 Слово на язычников. — С. 169.
- 131 Блаж. Августин. О бессмертии души, гл. IX // Творения, ч. 2. — С. 315.
- 132 Законы. Кн 4, 716 а. — С. 189.
- 133 Св. Ириней Лионский. Цит. соч. Т. III, 25, 5. — С. 315.
- 134 Государство, 427 е. — С. 217.
- 135 Платон. Протагор, 349 в // Сочинения. Т.1. — С. 237.
- 136 Платон. Менон, 74 а // Сочинения. Т.1. — С. 374.
- 137 Беседы на Шестоднев. Беседа 9. — С. 88.
- 138 Государство, 430 е. — С. 221.
- 139 Св. Василий Великий. Беседа 22. — С. 260.
- 140 Платон. Софист, 288 d // Сочинения. Т.2. — С. 339; *Тимей*, 87 с. — С. 535; Политик, 284 а // Сочинения. Т. 3 (2). — С. 46.
- 141 Платон. Определения, 415 а // Диалоги. М., 1986. — С. 433.
- 142 Блаж. Августин. О порядке, I, 8 // Творения, ч. 2 — С. 159 — 160.

- 143 Толкования на пророка Исаию, гл. 5. — С. 343.
- 144 *Св. Григорий Богослов*. Мысли, писанные двустушиями // Творения. Т. 2. — С. 99.
- 145 Законы, 716 с. — С. 189 — 190.
- 146 Тезтет, 176 в. — С. 270.
- 147 *Св. Григорий Богослов*. Упреки неразумным стремлениям души // Творения. Т. 2. — С. 116.
- 148 *Св. Григорий Нисский*. О душе и воскресении // Творения. Т. 4. — С. 242.
- 149 Софист, 228 в. — С. 338.
- 150 *Св. Григорий Нисский*. О молитве // Творения. Т. 1. С. 432.
- 151 О божественных именах, IV, §32.
- 152 Софист, 228 с — d. — С. 338 — 339.
- 153 О божественных именах, IV, §32; IV, §28.
- 154 *Преп. Максим Исповедник*. О любви, IV, 14. Добротолюбие. Т. 3.
- 155 *Тимей*, 44 в. — С. 484.
- 156 *Платон*. Кратил, 400 с // Сочинения. Т. 1. — С. 438.
- 157 Федон, 62 в. — С. 19.
- 158 Там же, 82 е. — С. 48.
- 159 *Св. Григорий Богослов*. На плоть // Творения. Т.2. — С. 117.
- 160 Песнопения таинственные. Сл. 7. О душе. — С. 31.
- 161 Исповедь, II, 2. — С. 81.
- 162 *Св. Василий Великий*. Беседа 22. — С. 263.
- 163 Тезтет, 176 а. — С. 270.
- 164 Законы, 860 d. — С. 346.
- 165 Федон, 84 а. — С. 50.
- 166 *Gilson E.* Op. cit. — P. 135.
- 167 Федон, 94 е. — С. 64.
- 168 Песнопения таинственные. Сл. 7. О душе. — С. 32.
- 169 *Блаж. Августин*. О бессмертии души, гл. X. — С. 316.
- 170 Федон, 65 в. — С. 23.
- 171 *Св. Василий Великий*. Беседа 22. — С. 264.
- 172 Федон, 66 в. — С. 24.
- 173 *Блаж. Августин*. Монологи, I, 1; II, 18. — С. 230, 293.
- 174 Государство, 525 в, 521 с. — С. 335, 329.
- 175 О граде Божием. Кн. 22, гл. 22. — С. 375.
- 176 Законы, 893. — С. 387.
- 177 *Ориген*. Против Цельса. Кн. IV, §39, ч. 1. Казань. 1912. — С. 394.
- 178 О жизни Моисея. — С. 404.
- 179 *Даниэлю Ж.* Бог философов. — «Логос», 1971, N 4. — С. 26 — 30.
- 180 Законы, 907. — С. 406.
- 181 Там же, 891 е. — С. 384 — 385.
- 182 *Gilson E.* L'etre et l'essense. Paris, 1940. — P. 24.
- 183 *Блаж. Августин*. Против академиков, III, 19 // Творения, ч. 2. Киев, 1905. — С. 102.
- 184 Там же, III, 17. — С. 97.
- 185 *Св. Григорий Богослов*. Слово 28. О богословии, второе. — С. 393.