

Р. В. Светлов

ПЛАТОН И «ВОЛЬНОДУМЦЫ»

В статье рассматриваются причины появления религиозного скептицизма и вольнодумства в античной мысли V в. до н. э. Выдвигается предположение, что учение Платона представляло собой не только реакцию на представления о богах Анаксагора, Демокрита, софистов, афинских трагиков, но и попытку создать нормативную «теологию», которая удовлетворяла бы как запросам философского ума и чаяниям религиозного чувства, так и задачам поддержания социальной устойчивости. В каком-то смысле Платон, а вслед за ним Аристотель и последующие эллинистические философские школы, принимали на себя те функции, которые в истории христианской Церкви исполняло Соборное движение.

Ключевые слова: Платонизм, античный атеизм, Ксенофан, Демокрит, софистика, античная религия, античное богословие, философия и теология, философия и мифология.

В относительно недавней работе Г. В. Хлебникова «Античная философская теология» была предпринята попытка рассмотреть античный философский дискурс в теологическом ключе — причем во всей его исторической тотальности, начиная с Гомера и предфилософских космогонистов и заканчивая неоплатониками. Можно сказать, что данная книга перекликается с некоторыми представлениями, впервые проявляющимися у христианских апологетов II столетия, в частности у Иустина Философа, суть которых можно выразить в следующем положении: Тот же Логос, что был воплощен и жил среди нас, говорил устами греческих философов. Более того, данное представление даже усиливается тезисом, с которого начинается «Введение» к этой работе: «В греческой философии существует одна основная тема, лежащая в основании всех других: это тема бога и божественного, которая распадается на подтемы его познания, атрибутов и путей к нему»¹. Г. В. Хлебников утверждает, что античные философы вели эту работу исключительно рациональными методами, которые создавали возможность для дальнейшего внерационального соприкосновения с богом. Таким образом, история

Роман Викторович Светлов — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, декан факультета философии, богословия и религиоведения Российской христианской гуманитарной академии (spatha@mail.ru).

¹ Хлебников Г. В. Античная философская теология. М., 2006. С. 8.

античной мысли толкуется как история теологии, являющейся образом жизни, нацеленным на комплексный катарсис и теозис адептов².

В свое время нам приходилось заниматься схожей проблематикой, что было связано с работой над историей позднеантичного платонизма и неоплатонизма и обсуждения понятий «философской веры» и «ведающей веры». Совершенно очевидно, что предложенные уважаемым Г. В. Хлебниковым определения однозначно могут быть применены лишь к неоплатонизму и некоторым его предшественникам, также в основном из платоновского лагеря. Даже стоические «духовные упражнения» (если пользоваться выражением П. Адо) имеют иную цель и иной характер. Приписывание представлений о «теме божественного» всему или почти всему корпусу античной мысли является его «теологизацией», причем даже не в средневековом, а в нововременном смысле этого слова.

Нам видится, что история «теологических» идей в греческой философии имела иную, более драматическую с исторической точки зрения судьбу, некоторые предварительные наброски которой мы постараемся дать в этой статье.

Рассуждения античных натурфилософов — от Фалеса до Эмпедокла — показывают, что тема божественных реалий тогда была актуальна совсем не в современном смысле этого слова. Ныне этот вопрос звучит так: есть ли у мира творец, или же нет? Для эллинского же мыслителя эпохи архаики и ранней классики боги — часть мироздания, они родились вместе с ним (см. «Теогонию» Гесиода). Именно поэтому Гераклит утверждает, что Космос «не создан никем из богов и никем из людей», что вовсе не мешает появлению в его афоризмах Зевса, эриний, божественного дитяти-эона, владыки, «чье прорицалище в Дельфах» etc. Ни Гераклит, ни Анаксимен, ни Парменид при этом не рассматривались их современниками как святотатцы и вольнодумцы, да и слегка насмешливое отношение к мудрецу, занятому наблюдениями за природой, выраженное в знаменитой фразе Аристофана «истинный Фалес», видимо, формируется только к середине V в. до Р. Х.

Реальная оппозиция традиционным религиозным представлениям проявляется в другой «проблемной зоне». По мере становления полиса, который условно можно определить как самоорганизующийся гражданский коллектив, нормы и образцы нрава, представленные в действиях эпических героев и олимпийских богов, начинали все более

² Там же. М., 2006. С. 230.

противоречить требованиям полисной реальности. Речь идет не только об излишней антропоморфизации божеств (в первую очередь их поведения, затем — облика), но и о том, что действия персонажей Гомера направлены на утверждение и возвышение своей эпической индивидуальности. Эта «агональность» становится разрушительным фактором для общества в случае, если она оказывается перенесена в сферу гражданских отношений. Недаром в VI в. до Р. Х. (а вероятно, даже ранее) Гомер становится предметом аллегорического истолкования: из исторического нарратива его текст превратился в источник для иносказательных интерпретаций (например, отождествления враждующих богов с природными стихиями). При этом значение автора «Илиады» и «Одиссеи» как «воспитателя Эллады» сохранялось.

Но вместе с теми, кто обнаруживал в текстах Гомера некие иносказательные смыслы, появилось и значительное число «гомерохулителей». Обратим внимание, что критики Гомера и Гесиода, другого доктринально важного для традиционной эллинской религии, мифологии и образования поэта, присутствуют именно среди раннегреческих философов. Опровержение гомеровской «теологии» очевидно в первую очередь у Ксенофана и Гераклита, однако, судя по некоторым фрагментам, и Парменид во второй части своей поэмы представлял традиционных богов как неистинные олицетворения человеческих страстей.

Взамен эпическому нраву Ксенофан выдвигал концепцию благоразумия, которое имело прежде всего общественное значение. Так, почести, отдаваемые победителям состязаний, представляются Ксенофану неуместными. Напротив, почтения достоин мудрый муж: ведь «благозакония» от присутствия в городе победителя Олимпийских игр не прибавляется. «Стократ лучше силы мужей или коней наша мудрость»³.

С подобной этикой напрямую связаны «теологические» воззрения Ксенофана⁴. И это неудивительно: божество является той инстанцией, которая санкционирует нормы жизни и человеческой морали. Поэтому от эпического взгляда на богов нужно отказаться:

Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только
У людей позором считается или пороком:
Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать [тайно]⁵.

³ *Athenaeus*. *Deipnosophist.* X. 414.

⁴ См.: *Шталь И. В.* Гомер и досократики // Древнегреческая литературная критика. М., 1971. С. 279.

⁵ *Sextus Empiricus*. *Adversus mathematicos*. IX. 193 (пер. А. В. Лебедева).

На смену повествованиям о поколениях богов, рассказам об их конкуренции и героических — и не слишком героических — делах приходит религиозная осторожность, даже скептицизм, которые не позволяют Ксенофану приписывать божеству антропоморфные черты. И, если рассказ о «монотеистической» теологии Ксенофана, содержащийся в псевдо-Аристотелевском трактате «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии», адекватно передает воззрения колофонского мыслителя, то перед нами одна из первых, если не первая, попытка обсудить атрибуты божества, которые соответствовали бы и «здравому смыслу», и философской логике, и полисным нравам.

Прошло всего два поколения со времен Ксенофана, когда наступила эра эллинского вольнодумства. Пожалуй, ни на один период истории античного мира не выпадало такое количество мыслителей, литераторов, политиков, которые высказывались о богах либо в скептическом, либо практически в атеистическом духе (или, подобно афинянам Кинесию и его друзьям или Алкивиаду, вели себя крайне нечестиво), как на середину — вторую половину V в. до Р. Х. Мы ведем речь об эпохе Анаксагора, Демокрита, Диагора и софистов.

Причин тому было немало, и появление новых научных знаний, развитие натурфилософской мысли является лишь одной из сторон данного процесса. Точно так же не стоит воспринимать в качестве единственно решающего обстоятельства демократические преобразования в античном мире, прежде всего в Афинах. Действительно, демократическая конституция серьезно размывает сферу «отеческих нравов» и неписаного права, высвобождая место для потенциального вольнодумства — как в сфере законотворчества, так и в сфере религиозной. Однако едва ли именно «демократичность» Афин стала прямой причиной появления скептиков и нечестивцев. Вспомним о том, что апелляция к божественной воле, выраженной в особых знаках, откровениях и гаданиях, была регулярной и общепринятой практикой (пример тому — поведение знаменитого политика и полководца Никия, который, с одной стороны, был как-то связан с вольнодумцем софистом Продиком⁶, с другой же — постоянно общался с предсказателями). На основании «декрета Диопифа», принятого в 432 г. до Р. Х., преследованию должен был подвергаться всякий, кто, по мнению афинян, не почитает богов или чрезмерно занимается исследованием небесных явлений. Поводов для применения этого

⁶ Plato. Laches. 197d.

декрета нашлось предостаточно⁷. Да и сами афиняне не составляли большинства «нечестивцев», более половины осужденных были чужестранцы, для которых дело заканчивалось изгнанием.

Одним из обстоятельств, способствовавших в ситуации расцвета философской мысли появлению «вольнодумных» идей, была вполне очевидная уязвимость традиционной олимпийской религии перед оценкой критического разума. Если попытаться оценить «структуру» греческих верований с точки зрения привычной нам христианской модели религии, то мы обнаруживаем следующую картину. Функции Писания в античном мире фактически исполняли оракулы, являвшиеся фиксацией актов прямой коммуникации с богами. Сборники таких оракулов известны с VI в. до Р. Х. Они выступали важнейшим аргументом как для международного права, так и для внутренних дел. Целый ряд моральных максим («Познай самого себя», «Ничего сверх меры» и др.) также приписывались вдохновению божества.

Однако из сборника оракулов, который представляет собой смесь текстов, созданных *ad hoc*, нельзя вывести сколь-либо связного «богословского» каркаса. Хотя подобные попытки совершались в эпоху поздней античности (см. «О философии из оракулов» Порфирия), для такого каркаса нужен был более целостный текст. Недаром именно в поздней античности начинают создаваться повествования, которые должны были стать конкурентами христианскому Писанию. Самые известные из них — «Халдейские оракулы» и герметические сочинения (например, «Асклепий»), привлекавшие, к слову, внимание не только той «целевой аудитории», на которую они были рассчитаны, но и некоторых христианских учителей. Но в V в. до Р. Х. таких текстов еще не было, а орфические поэмы (если дошедшие до нас фрагменты адекватно отражают содержание их первичных версий) лишь удлиняли гесиодовскую генеалогию божеств. Правда, т. н. «золотые таблички» содержат вполне определенную индивидуальную эсхатологию, вероятно, испытавшую египетское влияние. Но и там нет почвы для теологии в том смысле, который привычен для нас.

Итак, в классической Элладе мы едва ли можем обнаружить полноправную аналогию Писанию. Зато о Предании можно говорить вполне определенно. В первую очередь оно содержится в текстах Гомера и Гесиода. Во вторую — в циклах мифологических сказаний, воспринимавшихся

⁷ См.: Шахнович М. М. Парадоксы теологии Эпикура. СПб., 2000. С. 49.

в качестве авторитетных для каких-то отдельных регионов или полисов Эллады. Не углубляясь в определение границы между «локальным» и «общеэллинским», отметим, что все те противоречия в рассказах о богах и героях, которые обнаруживали интеллектуалы эпохи эллинизма (ср. слова Цицерона о многих Меркуриях⁸), похоже, совершенно не рефлексировались обыденным сознанием. Мифологический нарратив воспринимался как некоторая тотальность, а противоречия в описании — как дополнительная информация о божественной вседейственности: ведь полнотой знаний о богах и их делах люди не обладают.

Любопытно, что последнее утверждение (о неполноте человеческих знаний) использовалось в античности и как аргумент в пользу благочестивого отношения к богам (ср. зачин к «Теогонии» Гесиода, где лишь вдохновение муз позволяет поэту говорить о поколениях богов), и в пользу религиозного скептицизма и даже агностицизма в духе Протагора. Можно сказать, что нормативной стороной греческой религии было общее убеждение в авторитетности мифологического нарратива, особенно — связанного с именами Гесиода и Гомера, которым приписывали произведения, созданные в позднейшее время. При этом такие тексты, как «Гомеровские гимны», были важнейшими «памятками» по «персональной истории» олимпийских богов и их «функционалу». Другой стороной данной нормативности являлось убеждение в том, что исполнение религиозных обязательств — это общественный долг. Собственно, реальность сакрального обреталась именно в процессе этого общеполисного гражданского дела⁹.

Однако греческая религия не имела догматики в том смысле, как этот термин понимается в современном богословии, да и едва ли догматика вообще могла иметь место при той исторической форме организации религиозных институций, которую мы встречаем в древней Элладe. Это обстоятельство было одним из стимулов для критического переосмысления и самой религии, и природы богов. Вот несколько наиболее явных примеров из эпохи середины — второй половины V столетия.

Прежде всего вновь напомним о религиозном скептицизме Протагора, который получает подтверждение в его гносеологических представлениях, высказанных в концепции «человека-меры». Согласно этой концепции, единственным критерием бытия чего-либо может быть

⁸ Cicero. De natura deorum. III. 22. 56.

⁹ И нет ничего удивительного в том, что ставившие под сомнение необходимость культа, хотя и не отрицавшие бытие богов эпикурейцы были объявлены атеистами.

присутствие его в нашем индивидуальном восприятии¹⁰ (понимаемом в широком смысле этого слова). Если я не воспринимаю богов непосредственно, то и не могу утверждать, что им можно приписать бытие (впрочем, и небытие также). Отсюда становится понятно, что известный миф об антропо- и социогенезе, который рассказывает абдерит в платоновском диалоге «Протагор»¹¹, выступает только как «доброе мнение», которое наиболее полезно для воспитания граждан. Таким образом, религия расценивается им как одна из важных социальных практик, однако опирающаяся не на знание, а именно на пользу¹².

«Прагматическое» учение о происхождении богов, выдвинутое Продиком, исходило из того, что люди якобы обожествили все, что им полезно для жизни, а также создателей искусств и ремесел¹³. Это учение будет иметь необычайно богатую историю, особенно в эпоху эллинизма, когда оно переосмысливалось с самых разных точек зрения¹⁴. Однако в V в. до Р. Х. такое воззрение было новшеством, противоречащим «эпическому», т. е. традиционно-нормативному, взгляду на богов.

Как известно, Демокрит признавал существование богов, имевших не вечную, но атомарную природу. Цицерон говорил, что подобное учение о богах ничем не лучше атеизма¹⁵. Существует целый ряд аспектов, в которых идеи Демокрита перекликаются с воззрениями Протагора и Продика: во всяком случае, его представление о том, что человеческая цивилизация возникла из нужды, в которой пребывали «первобытные люди», вполне может быть соотнесено с воззрениями упомянутых софистов на социальную значимость религии¹⁶.

Наконец, можно вспомнить известный текст, приписываемый Критию, — т. н. фрагмент из его сатировой драмы «Сизиф». Здесь происхождение веры в богов связано с необходимостью принудить людей,

¹⁰ Впрочем, можно увидеть и иной взгляд на гносеологию Протагора. См.: *Rosenzweig M.* Тезис Протагора: доксологическая перспектива // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 171–178.

¹¹ *Plato.* Protag. 320d–323a.

¹² Ср.: *Drozdek A.* Protagoras and Instrumentality of Religion // *L'Antiquité Classique.* 2005. Т. 74. P. 48–50.

¹³ См.: *Cicero.* De natura deorum. I. 37. 118.

¹⁴ См.: *Henrichs A.* The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies // *Harvard Studies in Classical Philology.* 1984. Vol. 88. P. 139–158.

¹⁵ *Cicero.* De natura deorum. I. 12. 29.

¹⁶ См. также: *Henrichs A.* Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion // *Harvard Studies in Classical Philology.* 1975. Vol. 79. P. 93–123.

живших в примитивном обществе, почитать законы. Боги, таким образом, — изобретение людей. Чарльз Кан в свое время показал, что данный фрагмент может принадлежать совсем не Критию, а Еврипиду, и быть отрывком из еврипидовского «Сизифа», поставленного в 415 г. до Р. Х. И даже если сохранившийся текст не выражает мысли самого автора (неважно, Крития или Еврипида), он передает точку зрения, актуальную для афинян¹⁷.

К слову, формально один из пунктов обвинений против Сократа прямо указывает на вольнодумство: философ якобы «не признает богов, которых признает полис»¹⁸. Непризнание традиционных богов могло быть связано с измышлением новых, «философских» божественных фигур (в том, что Сократ склонен к этому, были убеждены многие из судей, а также такие его современники, как Аристофан, изобразивший «сократовских богов» — Вихрь, Облака и Язык — в комедии «Облака»). При этом Платон подсказывает нам, что предположение о создании Сократом собственной теологии вполне возможно. В «Федоне» стоящий на пороге смерти учитель надеется отойти «к иным богам, мудрым и добрым»¹⁹.

На наш взгляд, воззрения Платона на богов являются не просто реакцией на афинское «вольнодумство», вызванной его стремлением создать условия для воспитания законопослушных граждан и сводимой к красноречивой формуле из «Законов»: «Никто из тех, кто, согласно с законами, верит в существование богов, никогда намеренно не совершит нечестивого дела, не выскажет незаконного слова»²⁰. Нам кажется, что Платон пытался создать некоторую нормативную и максимально рационализированную теологию, которая соотносилась бы как с его метафизикой, так и с требованиями религиозного «здорового смысла». Кратко наметим темы, которые он обсуждает в своих диалогах — где иронично, а где и вполне всерьез.

Во-первых, Платон продолжает линию «гомерохулителей»: признавая за «поэтами» божественное вдохновение²¹, он, тем не менее,

¹⁷ См.: Kahn Ch. Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment // Phronesis. 1997. Vol. 42. № 3. P. 247–262. В статье также присутствует краткий, но емкий анализ представлений о религии, которые сформировались у философов и трагических поэтов, либо живших в Афинах, либо посещавших Афины в 450–415 гг. до Р. Х.

¹⁸ Plato. Apol. 24c.

¹⁹ Idem. Phaed. 63b.

²⁰ Idem. Nomoi. X. 885b (пер. А. Н. Егунова).

²¹ Idem. Ion. 544a.

подвергает решительной критике их мораль и представления о богах²². Платону знакомы и «рационалистическая» критика, толкующая мифы как отражение естественных событий²³, и «прагматическая» концепция возникновения ряда культов²⁴. Практически вся предшествующая мифология отклоняется им как неистинный и вредный вид логоса. Если же Платон и обращается к каким-то мифологическим рассказам, то либо тщательно отбирая их, либо толкуя древние предания как рудиментарную память о «реальных» событиях космической истории.

Во-вторых, Платон создает свою теософию, где рассказ о природе богов соответствует нормам платоновского типа рациональности. С его точки зрения, боги обладают следующими универсальными атрибутами: они не-антропоморфны, не аффицируемы, не покидают присущего им места в мироздании, от них только бытие, благо и попечение по отношению к людям²⁵. В прошлый век, «век Кроноса», это попечение было прямым, в наш век, «век Зевса», оно стало опосредованным: ныне посредником выступают космические движения и космическая душа²⁶. Боги (в лице демиурга и внутрикосмических богов) создали космос и людей. Полубоги/герои прошлого судят человека за его поступки²⁷.

В-третьих, у Платона имеются многозначительные подсказки о более высоком «порядке» богов (тех, кого неоплатоники будут именовать «сверхкосмическими» богами). Если владыки нашего мира, описанные в «Федре» и «Тимее», могут быть названы «видимыми и рожденными» богами²⁸ и с легкостью связаны с небесными телами и даже зодиакальными созвездиями (представления Платона станут одним из истоков астральной теологии эллинизма), то от повествования о «Создателе и Отце» всего Платон уклоняется по причине запрета на рассказ о нем²⁹. Как мы видели выше, Сократ надеется на встречу после смерти с «другими богами». Вопрос о том, передают ли действительно эти фразы философско-теологические представления Платона, или же они являются всего лишь риторическими «топосами», требует особенного исследо-

²² Особенно см. II и III книги «Государства».

²³ *Plato. Phaedr.* 229c.

²⁴ *Idem. Politicus.* 274 c-d.

²⁵ *Idem. Resp.* 508e–509a.

²⁶ *Idem. Politicus.* 269c и далее.

²⁷ *Idem. Gorg.* 523e.

²⁸ *Idem. Tim.* 40d.

²⁹ *Ibid.* 28c.

вания. Однако нет ничего удивительного в том, что до настоящего момента эти фрагменты воспринимаются многими историками философии как указание на скрытый платоновский «монотеизм», а также как предвосхищение аристотелевской идеи Перводвижителя.

В каком-то смысле Платон, а вслед за ним Аристотель (в меньшей степени) и стоики (в большей степени) принимали на себя те функции, которые в истории христианской Церкви исполняли Соборы. Конечно, института соборного обсуждения богословских проблем в античности не было и не могло быть, так что «теологии» Платона, Аристотеля, стоиков, эпикурейцев, а затем неоплатоников оставались частными философскими точками зрения. Тем не менее, их влияние на современное им общество было довольно серьезным. А стремление создать некоторую доктрину божественного, которая удовлетворяла бы и запросам философского ума, и чаяниям религиозного чувства, и задачам поддержания социальной устойчивости, на наш взгляд, совершенно очевидно. Таким образом, раннехристианское богословие формировалось в творческой полемике не только с философскими доктринами античности, с ее традиционной религией, но и с частными проектами «правильного» богословия.

Литература.

1. *Розенгрэн М.* Тезис Протагора: доксологическая перспектива // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 171–178.
2. *Хлебников Г. В.* Античная философская теология. М., 2006.
3. *Шахнович М. М.* Парадоксы теологии Эпикура. СПб., 2000.
4. *Шталь И. В.* Гомер и досократики // Древнегреческая литературная критика. М., 1971. С. 272–303.
5. *Kahn Ch.* Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment // *Phronesis*. 1997. Vol. 42. № 3. P. 247–262.
6. *Drozdek A.* Protagoras and Instrumentality of Religion // *L'Antiquité Classique*. 2005. T. 74. P. 41–50.
7. *Henrichs A.* Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1975. Vol. 79. P. 93–123.
8. *Henrichs A.* The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretologies // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1984. Vol. 88. P. 139–158.

Roman Svetlov. Plato and the “Free Thinkers”.

The author of this article considers the reasons for the rise of religious scepticism and free thinking in ancient philosophy in the 5th century BC. The author proposes that the teaching of Plato was not only a reaction to the views of Anaxagoras, Democritus, the sophists, and the Athenian authors of tragedy on the topic of the gods, but also an attempt to create something like a normative “theology” (in the later sense of this term), which would satisfy the need for social cohesion. It is for this reason that Plato critiques traditional mythology and creates in its stead his own, “correct”, mythology. The latter is complete, describing both the nature of the traditional gods, the structure of the universe, supercosmic essences, history, the creation of man, and religious ethics. In this sense it can be said that Plato, and in his steps Aristotle and the subsequent hellenistic schools of philosophy, played the same role as the Councils in the history of the Christian Church. However, their systems of thought were canonical only within the boundaries of the concrete schools, and did not influence the overall religious spirit of the Ancient World.

Keywords: Platonism, ancient atheism, Xenophon, Democritus, sophists, ancient religion, ancient theology, philosophy and theology, philosophy and mythology.

Roman Viktorovich Svetlov – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of St. Petersburg State University, Dean of the Faculty of Philosophy, Theology and Religious Studies of the Russian Christian Humanitarian Academy (spatha@mail.ru).