

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

И.С. Вевюрко*

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ У АРИСТОТЕЛЯ

Религиозный язык, употребляемый Аристотелем для пояснения его воззрений, скуп, но достаточно содержателен, и может сказать нам о его взглядах на религию больше, чем принято предполагать. В статье предпринята попытка обозначить основные опорные пункты для изучения Аристотеля как философа, который активно рефлексировал над религиозными понятиями, что делает его важным источником по истории философии религии в Античности.

Ключевые слова: религия, философия, Аристотель, Античность.

I.S. Vevurko. Philosophy of religion by Aristotle

The religious language used by Aristotle for explaining his view is poor but rich in content, and can tell us about his attitude towards religion more than we usually think. The author makes an attempt to show the main reference points which can help to study Aristotle with his real contribution to history of philosophy of religion in Antiquity.

Key words: religion, philosophy, Aristotle, Antiquity.

К философско-религиозному содержанию текстов античных авторов могут быть применены два различных подхода. Первый, который чаще всего и применяется, состоит в поиске эксплицитно выраженных суждений о религии. Набор таких суждений классического периода довольно хорошо известен. Он не отличается большим разнообразием, и не в последнюю очередь потому, что сам термин, эквивалентный римскому слову «религия», в древнегреческом языке отсутствовал. То, о чем писали в позднейшее время Лукреций, персонифицируя религию как сумму человеческих страхов [Лукреций, М., 1946, I, 64–65], Цицерон, говоря о необходимости государственной защиты религии [Цицерон, 1985, III, II], а также различая религию и суеверие на уровне дефиниции [там же, II, XXVIII], Лактанций и Августин, которые противопоставляли христианство язычеству как истинную религию ложной [Лактанций, 2000; Августин, 1999], у греков было известно под видом целого множества терминов и понятий, нередко распределенных в

* Вевюрко Илья Сергеевич — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (926) 538-03-14; e-mail: vevurka@mail.ru

различных областях: искусстве, политике, быте, этике, этикете и т.д. Вероятно, это связано с тем, что в Риме религия получила более выражено институционализированный характер, чем в Греции.

Второй подход заключается в анализе использования религиозных сюжетов и понятий, суждений о предметах религии (например, о богах) вне контекста самой религии, отзывов об установлениях, обычаях и обрядах, случайных отсылок к ним. Подобный анализ не позволяет, конечно, реконструировать «учение» о религии как целую философскую теорию — прежде терминологической определенности основополагающего концепта ее и не могло возникнуть, но существенно расширяет для нас категориальную базу античного мышления о будущем предмете таких теорий, причем роль этой базы в дальнейшем развитии соответствующей философской проблематики могла быть не меньшей, а большей, чем роль эксплицитно выраженных суждений.

Мысль первых греческих философов, сама представлявшая собой прежде всего анализ категорий обыденного и, добавим, также поэтического языка своего времени на пути от «мифа» к «логосу» [А.В. Сёмушкин, 1996, с. 41], еще не создавала развернутых систем. Аристотель был одним из первых, если не первым строителем такой системы, которая претендовала на всеохватность и оказала влияние на последующие эпохи как производящая впечатление обладающей тотальным объяснительным потенциалом. В связи с этим особенно велик соблазн рассматривать взгляды Аристотеля в любой области исходя из центральных и системообразующих идей его философии. Однако в действительности благодаря впечатляющей независимости ума, которой обладал этот мыслитель, мы встречаем в его лице настолько же систематизатора, насколько и первопроходца, которому приходилось какие-то вещи называть впервые, а иным и вовсе отказывать в названии. Характер анализа первозданного, нефилософского языка в его трудах философия еще сохраняет вполне.

Стоит отметить, что принцип, которому здесь будет оказано предпочтение, не означает отрицания систематического подхода или пренебрежения им. Поскольку же эксплицированные взгляды Аристотеля на религию уже были ранее систематизированы авторитетными учеными, дать их краткий очерк для нас не составит труда. Эдуард Целлер описывает отношение Стагирита к религии почти только в отрицательных понятиях: а) «о религии Аристотель высказывался лишь мимоходом»; б) ему чужды иные объяснения причинно-следственных связей, кроме естественных; в) он не верит в посмертное воздаяние; г) относясь к религии без особого интереса, он и не требует ее преобразования, в отличие от Платона, предпочитая сохранять status quo для «давнишних убеждений» со-

отечественников. К этому, кроме известного тезиса о перводвигателе, Целлер присовокупляет еще два положительных момента: по словам историка, философ «поклоняется божеству, восхищается им и любит его», а также «усматривает нечто истинное... в вере в божество и божественную природу неба и звезд» [Э. Целлер, 1996, с. 170]. Последнее утверждение, по-видимому, противоречит сказанному тем же Целлером ранее, а именно что теология Стагирита «есть абстрактный монотеизм, который исключает всякое вмешательство божества в ход мира» [там же].

Другой историк философии, Бертран Рассел, полагает, что в системе афинского мыслителя «мир постоянно развивается в направлении большей степени формы и, таким образом, становится постепенно более подобен Богу... Это религия прогресса и эволюции, потому что неподвижное совершенство Бога движет мир лишь через любовь, которую конечные существа испытывают к нему. Платон проявлял склонность к математике, — подытоживает Рассел, — а Аристотель к биологии; это объясняет различия в их религии» [Б. Рассел, 2001, с. 223]. Тут же, однако, этот исследователь делает важную оговорку, что такой взгляд был бы «односторонним взглядом на религию Аристотеля», который «разделял также любовь греков к неподвижному совершенству и, подобно им, отдавал предпочтение созерцанию перед действием» [там же]. Иными словами, «эволюционизм», приписанный Расселом учению Аристотеля, для последнего был только проявлением несовершенства материального бытия, тогда как предпочтение им отдавалось тому, что всегда остается самим собой. Рассел еще указывает на религиозные архаические истоки представлений Аристотеля о справедливом и несправедливом, общие для него и его предшественников: «Они полагали — первоначально на основе, заимствованной из религии, — что каждая вещь или человек имеет свою собственную, соответственную сферу, преступить которую “несправедливо”. Некоторые люди, в силу своего характера и склонностей, имеют более широкую сферу, чем другие, и если они пользуются большей долей счастья — в этом нет несправедливости. Эта точка зрения принята Аристотелем как сама собой разумеющаяся, но основа ее, коренящаяся в первобытной религии (эта основа ясна у наиболее ранних философов), уже не видна в его трудах» [там же, с. 239].

Таким образом, хотя Стагирит и черпает в своей этике из античных религиозных представлений, они не осознаются им как религиозные, поэтому их использование не может считаться и осмыслением религии. Значительно ближе к такому осмыслению его взгляды на сущность богопочитания. Относительно их можно вполне определенно поставить вопрос, имеют ли они какое-то отношение к реальной религии греков или это чисто философские

умозрения? (Если, конечно, вообще существуют чисто философские умозрения.) Карл Маркс в одном из ранних произведений ставит аналогичный вопрос об Эпикуре и заканчивает как раз цитатой из Аристотеля: «Очень многие острили по поводу этих богов Эпикура, которые, будучи похожи на людей, живут в межмировых пространствах действительного мира... пребывая в блаженном покое, они не внемлют ничьей мольбе, не заботятся ни о нас, ни о мире, и почитаются они ради их красоты, их величия и совершенной природы, а не ради какой-нибудь корысти. И все же эти боги не фикция Эпикура. Они существовали. *Это — пластические боги греческого искусства...* Теоретический покой есть главный момент в характере греческих богов, как говорит и *Аристотель*: “То, что лучше всего, не нуждается в действии, ибо оно само есть цель”» [Маркс К., Энгельс Ф., 1975, т. 40]. Как представляется, Маркс проникает здесь глубже в существо вопроса, чем можно было бы проникнуть, опираясь на данные гомеровского мифа, где боги активны, ревнивы и мелочны в своих страстях: потому что наряду с этими богами, несомненно, действовавшими в героический век, во внутренних покоях древнегреческих храмов пребывали еще и другие боги, пластически не менее совершенные, чем у Гомера, но неподвижные и холодные. Феномен поклонения таким богам, часто неумолимым и равнодушным, требовал осмысления не менее настоятельно, чем их участие в героических деяниях прошлого. Теология Аристотеля, как и Эпикура, была, по меньшей мере, своеобразным оформлением религиозного чувства, стоящего за поклонением неподвижным и прекрасным образам — эйдолам.

Кажется, что уже Цицерон заметил это сходство. В его диалоге о природе богов, где под надзором академического скептицизма сталкиваются позиции религиозных эпикурейцев и поздних стоиков, странным выглядит отсутствие двух крупнейших школ — платоников и перипатетиков. Оно явно не связано с тем, что их учения были забыты: один из последователей Аристотеля в Риме того времени, а именно Марк Пуппий Пизон, упоминается в начале диалога, платонизм же наличествовал, по меньшей мере, в уме самого автора, как следует из «Гортензия» и, отчасти, из «Тускуланских бесед». Объяснение отсутствию перипатетиков Цицерон дает странное и странным образом берет его назад: он утверждает устами Котты, ссылаясь на мнение Антиоха из Аскалона, одного из ключевых представителей раннего александрийского эклектизма [В.Я. Савре́й, 2006, с. 133–134], что «стойки с перипатетиками по существу согласны, а расходятся только в словах», но устами Бальба, участника диалога со стороны стоиков, тут же опровергает сказанное. Бальб удивляется, «что Антиох, человек весьма проницательного ума, не заметил большой разницы между стойками, которые

различают между нравственно достойным и удобным не по названию только, а по роду, и перипатетиками, смешивающими нравственное с удобным... А это ведь не маленькое разногласие, в словах, а весьма большое, по существу» [Цицерон, 1985, I, VII]. В свою очередь, эта ремарка Бальба остается неоспоренной. Зная учение самого Цицерона о добродетели, естественно сделать вывод, что таким образом он выносит суждение о последователях Аристотеля, и не самое лестное.

Напротив, Платона в своей речи Бальб называет «как бы неким богом философов» [там же, II, XII], хотя и расходится с платониками по целому ряду вопросов. Отношение к ним Цицерона выражается, как и вообще собственная точка зрения автора этого диалога, скорее молчанием, чем словами. Цицерон исключает себя из числа спорящих, когда говорит им: «Здесь сошлись вы — три главы трех главных школ. И если бы здесь еще присутствовал М. Пизон, то ни одна философская школа, из тех, по крайней мере, которые сейчас в почете, не осталась бы без своего представителя» [там же, I, VII]. В свете самоисключения, а также учитывая известные платонические симпатии Цицерона, как и его заявления о принадлежности к Академии, оговорка «из тех... которые сейчас в почете», выглядит солидаризацией с отсутствующими. В связи с этим проясняется заключительная фраза диалога: «*Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior*». Обычно ее переводят на русский язык в том смысле, что Веллею показалась более правдоподобной критика, которой Котта подверг стоические взгляды Бальба, тогда как Цицерону — речь самого Бальба. Такое распределение ролей вполне отвечает структуре книги III, в которой Цицерон и Веллей вместе являются слушателями. Однако ее позволяют поставить под сомнение два обстоятельства: то, что сначала судьями выступали Цицерон и Котта (оба представители Академии), а также то, что речь Бальба и особенно его апология выглядят явно слабее, чем критика Котты. Написать слабую апологию и сильное опровержение, чтобы потом взять сторону первой — шаг довольно странный. Противоречие снимается, если учесть, что ввиду двойного назначения дательного падежа в латинском языке словосочетание «*Velleio Cottae*» звучит двусмысленно, поэтому оно может одновременно выражать как солидаризацию Веллея с Коттой, так и Котты с Веллеем. Во втором случае все становится на свои места: из двух разгромленных Коттой противников ему самому оказывается ближе Веллей, а Цицерону — Бальб.

Что все это значит для нашей темы? Очевидно, что Котта сближается с Веллеем из-за своего скепсиса относительно участия богов в жизни людей. На этой чаше весов Академии оказывается

ближе эпикуреизм, чем стоицизм; но равным образом здесь ей оказывается ближе перипатетизм, чем платонизм! И наоборот, Цицерон, оговаривающий в своем вступлении к диалогу, что «все то, что должно быть чисто и свято воздаваемо богам, имеет смысл, если только они замечают это и если есть роду человеческому от бессмертных богов некое воздаяние», а с устранением этого погибнет доверие между людьми и самая справедливость [там же, I, II], оказывая предпочтение Бальбу с его разбитой аргументацией, делает косвенную отсылку к Платону. Фактически в диалоге о природе богов эпикуреизм и стоицизм соотносятся с перипатетизмом и платонизмом, как экзотерическое с эзотерическим: первые больше могут сказать о *богах*, но вторые, которым в тексте не дано право голоса, серьезнее говорят о *Боге* [А.Т. Леворкян, 1985, № 1, с. 101–110].

Итак, задолго до Маркса Цицерон заметил сходство теологии эпикурейцев и перипатетиков, при всем очевидном различии между ними. Это сходство касается сущности религиозного чувства. «Мы не боимся, — говорит Веллей, — тех, которые, как мы понимаем, ни себе не причиняют никаких неприятностей, ни другому их не доставляют. Мы благочестиво и благоговейно поклоняемся богам из-за превосходной и совершенной их природы» [Цицерон, 1985, I, XX, 56]. Аналогичный мотив поклонения — ради самого поклонения, бескорыстно — у Аристотеля выступает как мотив любви (ἔρως). Бог движет вещи не центробежно, а центростремительно, привлекая их к себе посредством желания (βούλησις), подобного всякой страсти (ἐπιθυμία) в том же смысле, в каком кажущееся прекрасным (τὸ φαίνόμενον καλόν) подобно самому прекрасному (τὸ ὄν καλόν) [Аристотель, 2002, XII, VI, 1072a]. Это значит, что, с одной стороны, в таком движении нет никакого внешнего принуждения; с другой же стороны, внутреннее принуждение непреодолимо, как было известно грекам из их трагедий [В.Н. Ярхо, 2004, с. 197 и далее]. Этим не исчерпываются типологические сходства эпикурейских телесных богов и его метафизического божества. Как и они, оно пребывает в полном покое и бездействии, обладая совершенной самодостаточностью. Причем основание в обоих случаях одно и то же — бессмертие. Одинакова и феноменология этого основания: бессмертно то, что не подлежит изменениям.

В поиске неизменного и постоянного в природе древнему греку не обязательно было покорять метафизические высоты. Он имел его непосредственно перед своими глазами — небо, во всеобъемлющем движении которого за всю историю не было зарегистрировано никаких изменений. (Вопрос о том, было ли египетским астрономам известно явление прецессии, мы оставляем в стороне; у греков его открыл Гиппарх во II в. до н.э.). Постоянство небесной механики объяснялось особыми свойствами межзвездного про-

странства, в котором и обитали блаженные боги Эпикура [Аристотель, 1981а, т. 3, I, III]. Можно понять это не только как объяснение того, откуда берутся «эйдолы» богов, носящиеся в воздухе, но и как попытку рационализировать народную интуицию о божественности небесного свода. Во всяком случае, Аристотель сознательно проводит именно такую рационализацию: «То первое, что движет, само оставаясь неподвижным, едино и по логической формулировке, и по числу; а тогда таково и то, что движется всегда и непрерывно. Следовательно, небо существует только одно. От древних из глубокой старины дошло к позднейшим поколениям оставленное в форме мифа представление о том, что здесь мы имеем богов, и что божественное объемлет всю природу. А все остальное уже дополнительно включено в мифической оболочке, чтобы вызвать доверие у толпы, для соблюдения законов и для выгоды, ибо [в этих преданиях] богов объявляют человекоподобными или похожими на некоторых других животных, а также говорят в связи с этим другие вещи... Если, однако, отделить эти [наслоения] и принять лишь то главное, что первые сущности они считали богами, то следует признать, что это было сказано [ими] божественно» [Аристотель, 2002, XII, VIII, 1074b].

В этом фрагменте подлежит выявлению несколько фундаментальных суждений о предмете религии. Первое гласит о его *универсальности*. Единичность неподвижного перводвигателя предусмотрена самим понятием о нем как источнике всего совокупного мирового движения; единичность же неба сама по себе не выводится из единичности перводвигателя, поскольку способ, которым тот приводит в движение все — «движет как предмет любви» (κινεῖ ὡς ἐρώμενον) [там же, XII, VII, 1072b], — на первый взгляд, может воздействовать на неограниченное количество существ. В действительности, однако, двигая небо, неподвижный перводвигатель тем самым уже движет все, потому что именно в лице неба «божественное объемлет всю природу» (περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν).

Второе — это *восприимчивость* предмета религии. Кажется, обычно не уделяют должного внимания тому, что непосредственно само небо у Аристотеля оказывается божественным. Оно таково, конечно, не по своей метафизической сущности, а по людскому суждению о нем; иными словами, философ находит причину, по которой людям свойственно боготворить небесный свод. При этом он высказывается недвусмысленно: словосочетание, переведенное Кубицким как «здесь мы имеем богов», на самом деле звучит определеннее: «эти суть боги» (θεοί τέ εἰσιν οὗτοι). Что местоимение «эти» относится именно к неподвижному перводвигателю и первому движимому, т.е. небу, видно из дальнейшей ремарки о воззрениях древних: «первые сущности они считали богами»

(θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι). Таким образом, Аристотель здесь не констатирует просто наличие богов на небе в известных воззрениях мифологии, но рассматривает последнюю только как форму (σχῆμα), приобретенную разумной и плодотворной интуицией древних о божественности неба, подразумевая при этом, скорее всего, мифы об Уране и Кроне, а не приключения отдельных звезд и созвездий.

В том религиозном языке, который употребляет Аристотель для пояснения своих воззрений, небо — видимое божество. В книге, специально посвященной небу, он определяет его как «простое тело, которому свойственно двигаться по кругу в соответствии с его собственной природой», и далее уточняет, что это «телесная субстанция, отличная от здешних веществ (οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις), более божественная, чем они все, и первичная по отношению к ним всем» [Аристотель, 1981а, т. 3, I, II], а также называет «первым и высшим божеством» [там же, IX]. В «Физике» философ считает вместе «небо и наиболее божественные из вещей, открытых нашему взору (τὰ θεϊότατα τῶν φανερῶν)», которые «возникают самопроизвольно, без всякой причины, подобной той, которая имеется у животных и растений» [Аристотель, 1981б, т. 3, IV]. Из таких выражений, как «более божественная» (θεϊοτέρα) и «наиболее божественная» (θεϊότατα), видно, что Аристотель рассматривает божественное в мире как имеющее градации: вся природа, как уже отмечалось, «объята» божественным, однако в ней оно образует своего рода иерархию. Конечно, то же самое наблюдается в его этике относительно добродетелей, и можно подумать, что здесь использован только способ выражения, вовсе не обязывающий автора осмыслить себя как категорию; но в случае с онтологией (и в случае с антропологией, о чем ниже будет сказано) это не так. Дело в том, что божественное не только распределяется по градациям: оно еще совершает «скачок» из телесного в бестелесное. Неподвижный перводвигатель качественно отличается от неба, хотя и сопричислен с ним в общий разряд «θεοί». Это позволяет говорить о третьем суждении, вступающем в противоречие со вторым, а именно имеет место *непроявленность* подлинного предмета религии.

Неподвижный перводвигатель, конечно, не принадлежит к разряду «видимых» (φανερῶν) богов, он отличен от самого высокого (и простого) из них самым радикальным образом: как покой от движения и как ум от тела. Однако древние, по-видимому, не распознали его за первым движимым. Они остановились на вечности неба, круговое движение которого и есть, по Аристотелю, «общее всем людям интуитивное представление (μαντεία) о Боге» [Аристотель, 1981а, т. 3, II, I]. Они вполне определенно представляли себе

Бога движущимся, так как «дело Бога — бессмертие, т.е. вечная жизнь, поэтому Богу по необходимости должно быть присуще вечное движение» [там же, III]. Следующий шаг к мифологическому представлению о божестве состоял в том, что люди вообще, равным образом эллины и варвары, поместили *богов* «на самом верхнем месте» (τὸν ἄνωτάτω τόπον) [там же, I, III]. Этот древнейший миф Аристотель уважает, максимально сближает со своей физикой и противопоставляет мифам более поздним: «Надлежит признать истинность древних и завещанных нам праотцами с незапамятных времен сказаний, гласящих, что бессмертное и божественное существо надделено движением, но только таким движением, которому не поставлено никакой границы и которое скорее само граница других... Небо, или верхнее место, древние отвели в удел богам, как единственно бессмертное... Поэтому не следует придерживаться воззрения, выраженного в мифе древних, который гласит, что для сохранения небо нуждается в Атланте: те, кто сочинил эту басню, держались, по-видимому, того же воззрения, что и последующие, а именно, они думали, что все небесные тела имеют тяжесть и состоят из земли» [там же, II, I].

Интересно, как Аристотель объясняет ход мысли, отождествивший самую верхнюю сферу пространства с обиталищем богов: от лица предков он говорит, что «бессмертное связано с бессмертным (τῷ ἀθάνατῳ τὸ ἀθάνατον συνηρτημένον), а иначе и быть не может» [там же, I, III]. Здесь применен старый метод партиципации понятий, аналогичный магическому закону «симпатии», причем это не единственный случай, когда для объяснения воззрений древних Аристотель прибегает к подобной логике. Иногда они образуют весьма сложные конфигурации, как, например, его попытка объяснить другой полюс религиозных воззрений, обожествивший бездну вместо неба: «Океан и Тетиду сделали они источниками [досл.: отцами] возникновения, и клятвою богов стала у них вода, а именно Стикс, как они его называли; ибо почтеннее всего — старое, а клятва — это самое почтенное» [Аристотель, 2002, I, 3]. Такого рода ремарки, предвосхищающие построения Дж. Вико¹ и М. Мюллера (который считал живой миф «болезнью языка», т.е. неудачно реализовавшейся метафорой²), свидетельствуют об определенном вкусе Аристотеля к архаическому мышлению, пусть и понятному им на свой лад.

¹ «Первые люди, как бы дети рода человеческого, неспособные образовать интеллигибельные родовые понятия вещей, естественно были вынуждены сочинять поэтические характеры, т.е. фантастические роды или универсалии, чтобы сводить к ним как к определенным образцам или идеальным портретам все отдельные виды, похожие каждый на свой род» [Дж. Вико, 1940. с. 87].

² В своем зрелом виде этот тезис был сформулирован Мюллером в «Сравнительной мифологии» (Оксфорд, 1856).

Итак, о едином отношении Аристотеля к мифологии (которое иногда противопоставляют избирательности Платона) не может быть и речи. Формально не останавливаясь на этом вопросе, фактически он различает первичное мифотворчество, которое исходит из того же начала, что и философия, а именно из удивления³, но по времени предшествует ей, и вторичное, осуждаемое им как вздорные басни. Последнее тоже не остается без плода: ему, видимо, наследуют всякого рода неудачные философские системы, создатели которых, потерпев крах в построении мысли, прячутся за ее мифологическим оформлением⁴.

Имея общий исток с мифологией и культом⁵, философия относится к тому же предмету, что и составленная из них религия. Возможно, Аристотель поставил бы философию выше религии, если бы последняя существовала для него как отдельная сфера деятельности. Но все то, что мы называем религией, в его мире распределено по следующим сферам: 1) «теологическая философия» (φιλοσοφία θεολογική, одна из трех θεωρητικάί наряду с μαθηματική и φυσική) [Аристотель, 2002, VI, I]; 2) ритуал как аспект полисной жизни⁶; 3) миф как воображаемая картина мира или метафора на ту же тему, что и философское исследование; 4) космос, весь охваченный отношениями с божеством или божественными энергиями⁷; 5) подражание Богу как высшая цель этики.

³ «Тот, кто испытывает недоумение и изумление (ὁ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων), считает себя незнающим; поэтому и человек, который любит мифы, является до некоторой степени философом (ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πὸς ἔστιν), ибо миф слагается из вещей, вызывающих удивление» [Аристотель, 2002, I. 2].

⁴ «О мыслителях, облакающих свои мудрствования в мифическую форму (μυθικῶς σοφίζομένων), не стоит производить серьезного исследования» [там же, II. 4]

⁵ Аристотель касается культа еще реже, чем верований, однако можно заметить, что ритуал он так же склонен был рассматривать как выражение определенного созвучия с порядком природы. «Как говорят пифагорейцы, — пишет он в начале уже не раз цитировавшейся книги, — τὸ πᾶν и τὰ πάντα определяются через число три: начало, середина и конец составляют число целого, и при этом троицу. Вот почему, переняв у природы, так сказать, ее законы, мы пользуемся этим числом при богослужениях (καὶ πρὸς τὰς ἁγιστείας χρῶμεθα τὸν θεόν)... В этом... нами предводительствует сама природа, и мы следуем за ней» [Аристотель, 1981а, I. II].

⁶ «Среди затрат есть такие, которые мы считаем почетными, например, затраты на [почитание] богов, посвященные дары, постройки и жертвоприношения, так же как и все вообще связанное с божеством, а также все то, что охотно делают из честолюбия на общее благо» [Аристотель, 1984а, IV. 5]. Сюда же можно включить мистерии, для которых философ тоже допускал преимущественно социальные функции [см.: Э.Р. Доддс, 2000, с. 343].

⁷ Об энергизме Аристотеля пишет А.Ф. Лосев в комментариях на книги IX и XII Метафизики. Из новейших публикаций см.: [Д. Брэдишоу, 2012]. Хотя далеко идущие выводы обоих авторов еще не кажутся мне полностью убедительными, сам термин «энергия» в космологии Аристотеля, несомненно, заслуживает пристального внимания.

Последние два пункта нуждаются в дополнительных разъяснениях. Вообще космос Аристотеля напоминает коробку передач, в которой первый импульс движения по цепочке сообщается всем движущимся вещам. Но на самом деле все сложнее: хотя первопричина существует в единственном числе, неподвижных и нематериальных двигателей насчитывается больше, и они, как уже было замечено, составляют иерархию. Об этом он пишет в «Метафизике»: «Помимо простого движения вселенной, которое мы приписываем действию основной и неподвижной сущности, мы видим наличие других пространственных движений — вечные движения планет (ибо вечно и не знает покоя движущееся круговым движением тело)... Раз это так, тогда необходимо, чтобы и каждое из подобных движений вызывалось [некоторой] по природе своей *неподвижной и вечной сущностью*... Поэтому ясно, что должно существовать [именно] столько сущностей, *вечных по своей природе и неподвижных по существу*, причем... у них не должно быть величины», — рассудив так, философ заключает о космосе в целом, что «целью *всякого движения* должно быть одно из движущихся по небу божественных тел» [Аристотель, 2002, XII, VIII, 1073–1074].

Тем самым устраняется противоречие между положением Бога как общего источника движения и известной автономностью мнимо хаотических движений подлунного мира, который, как нередко пеняли Аристотелю, не управляется у него Божественным промыслом: видимо, на второстепенные роды движений влияют второстепенные небесные тела. Это планеты, согласующие свое движение с поясом зодиака. Небо состоит из сфер, последовательно вложенных друг в друга, поэтому самая внешняя (она же самая высокая) «сфера неподвижных звезд есть сфера, увлекающая за собою все [другие]» [там же, 1073b, 25]. У Аристотеля нет сомнений в том, что аттракторы, которыми движимы планеты — это и есть божества, именами которых они называются. Он определенно рассматривает их как *живых и действующих* [Аристотель, 1981a, т. 3, II, XII]. Это значит, что планеты, светящие со средней сферы небосвода, оказываются субститутами богов, как и сама высшая небесная сфера — субститутом Бога. Отсюда нетрудно сделать вывод, что народная греческая религия, обожествляющая эти вечно движущиеся тела, для Аристотеля выступает субститутом искомой философами мудрости.

Остается спросить: если существует несколько неподвижных двигателей, каким образом перводвигатель является первой причиной движения планетарных сфер, зависящих от них? Аристотель объясняет это через подражание, по мере способности осуществить которое распределяется иерархия космических тел, включая землю. «Одно обладает высшим благом или причастно ему, другое сразу

же достигает его в результате немногих действий, третье — посредством многих, а четвертое даже и не пытается, и довольствуется тем, чтобы приблизиться к этой конечной цели... Разумеется, самое лучшее для всех — достичь конечной цели, но, если это невозможно, лучшим будет то, что ближе всего к наилучшему. Вот почему земля вовсе не движется, а [планеты], близкие к ней [т.е. солнце и луна], обладают малым числом движений: они не достигают конечной цели, а лишь приближаются к ней в той мере, в какой они способны приобщиться к божественнейшему началу. Первое небо достигает ее сразу — посредством одного движения, а звезды, находящиеся посредине между первым и последними [т.е. планеты], хотя и достигают ее, но достигают посредством множества движений» [там же].

Неспособная подражать божественному, земля только «домогается» его, как женщина, по мнению Аристотеля, «домогается» мужчины, причем «домогающейся оказывается материя» [Аристотель, 1981б, т. 3, IX]. Сопоставляя это со всем сказанным выше, можно прийти к выводу, что архаический мотив брака неба и земли здесь является не случайной ассоциацией, а вполне продуманной стратегией мысли, при помощи которой Аристотель сохраняет гилозоизм греческого космоса и дает объяснение основной архаической интуиции повсеместного присутствия божественного в материальном бытии, не противоречащее столь же основному разделению верха и низа, «прекрасного» и «безобразного».

Итак, неспособному подражать остается только домогаться. Примечательно, что человек, по Аристотелю, может именно *подражать* божеству. Правда, в его трудах есть места, которые можно понять в смысле недоступности этой цели. Например, знаменитое рассуждение в «Политике» посвящено несамодостаточности человека: «Тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством... Во всех людей природа вселила стремление к государственному общению... Понятие справедливости связано с представлением о государстве» [Аристотель, 1984б, т. 4, I, XII]. Здесь кажется очевидным, что человек справедлив именно в той мере, в какой он — равным образом — и не зверь, и не бог, а занимает «золотую середину». Другой, аналогичный фрагмент гласит: «Страшное не для всех одно и то же; бывает страшное, превышающее силы человеческие: это последнее во всех разумных возбуждает ужас... Человек, преступающий границы в бесстрашии, не имеет названия... такой походил бы на беснующегося или бесчувственного, если б он не боялся ни землетрясения, ни бури, как это рассказывают про кельтов» [Аристотель, 1908, III, X, 1115b].

Выше уже говорилось о том, что ряд явлений философ признавал неизменными. Но, в сущности, здесь опять приходит на ум параллель с Цицероном: безымянно и божественное. Обратим внимание на двусмысленность употребленного в последней цитате слова «беснующийся» (μαίνόμενος): в словаре современников Аристотеля оно указывает как на сумасшествие, так и на одержимость божеством. Не рассматривает ли философ и высшую добродетель как своего рода одержимость? Во всяком случае, он рассуждает о жизни созерцательной как о сверхчеловеческой: «Такая жизнь была бы, пожалуй, более чем человеческой: ибо не человеческое — так жить, но есть в этом нечто божественное. И как отличается оно от этого составного, так и его действие (ἐνέργεια) — от действия прочих добродетелей. Если же ум — божественное в человеке, то и жизнь по нему божественна в человеческой жизни. Нет нужды, как советуют, человеку помышлять человеческое, ни смертному — смертное, но по возможности [надо] бессмертствовать и все делать ради жизни по наиболее владычественному в нем. Пусть оно и мало занимает места, однако силой и честью намного все превосходит. Пожалуй, оно только и является каждым [из нас], а именно подлинным и наилучшим. Итак, неуместно было бы человеку не свою жизнь выбрать, а чью-то другую... Человеку подобает жизнь по уму, как самая человеческая, она же и самая блаженная»⁸.

Кажется, что противоречие между «не человеческим» в начале этой пространной цитаты и «подлинно человеческим» в ее конце — мнимое, потому что созерцательная жизнь и жизнь в согласии с умом не одно и то же, хотя лежат они на одной шкале. Вопрос о том, возможно ли постоянство в первой, вероятно, тождествен вопросу о возможности личного бессмертия, который далеко не однозначно решается в контексте трудов Аристотеля. Мы же ограничимся тем, что подражание устанавливает между человеком и Богом отношения, свойственные небесному миру, и притом невидимому, тем самым не позволяя живущему «подлинно человеческой» жизнью выключиться из сферы, являющейся объектом религии; это, по-видимому, центральный момент рефлексии Аристотеля над понятиями религиозного происхождения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Августин.* Об истинной религии. Минск, 1999.
Аристотель. Никомахова этика / Пер. Э.Л. Радлова. М., 1908.
Аристотель. О небе / Пер. П.Д. Рожанского // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976—1984. Т. 3. М., 1981а.

⁸ *Аристотель.* Никомахова этика. X. X. 1177b (Пер. с греч. мой. — *И.В.*).

- Аристотель*. Физика / Пер. В.П. Карпова // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976–1984. Т. 3. М., 1981б.
- Аристотель*. Политика / Пер. С.А. Жебелева // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976–1984. Т. 4. М., 1984а.
- Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976–1984. Т. 4. 1984б.
- Аристотель*. Метафизика: Переводы, комментарии, толкования / Пер. А.В. Кубицкого. СПб., 2002.
- Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012.
- Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940.
- Геворкян А.Т.* Иносказание в «Теэтете» Платона // Вопросы философии. 1985. № 1.
- Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000.
- Рассел Б.* История западной философии. 3-е изд., испр. Новосибирск, 2001. Т. 1.
- Лактанций*. Божественные установления. СПб., 2000.
- Лукреций*. О природе вещей. М., 1946.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. М., 1975. Т. 40.
- Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006.
- Сёмушкин А.В.* У истоков европейской рациональности: Начало древнегреческой философии. М., 1996.
- Цицерон М.Т.* О природе богов / Пер. М.И. Рижского. М., 1985.
- Целлер Э.* Очерк истории греческой философии / Пер. С.Л. Франка. СПб., 1996.
- Ярхо В.Н.* Семь дней в афинском театре Диониса. М., 2004.