
ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Г.В. Хлебников

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ИОНИЙЦЕВ

Под философской теологией (гр. Θεολογία – букв. «логос о Боге», то есть «разумное знание о Нем», «богословие») понимается, прежде всего, богопознание, осуществляемое умом посредством рациональных методов с использованием понятийного и категориального аппарата философии, а также изучение с помощью этого последнего условий для внерационального (сверхразумного) постижения Абсолюта через соприкосновение с Ним познающего ума философа, который прошел специальное катарсическое очищение и подготовку, – как это реально имело место в истории философии.

В греческой философии существует одна осевая тема, лежащая в основе всех других, – это тема Бога и Божественного, которая в свою очередь распадается на подтемы познания Его, атрибутов и поиска пути к Нему. Существование порядка в мире, его закономерности и рациональность (космоса), понимаемая как познаваемость мира способностями человеческого разума, очевидно указывают на необходимость бытия разумной причины этого универсума, которая и отождествляется с Богом или Божественным в той или иной форме. Эта *естественная теология* находит подтверждение в наличии онтологической иерархии различных видов бытия: неживой природы, растительного царства, живых существ, разумных индивидуумов, демонов (духов), мира богов и высшего Бога, создателя и пантократора всего сущего.

С этой мировой схемой внутренне связано понимание смысла и предназначения человеческой личности и жизни. Человек оказывается, как демонстрирует античная *философская теология*, двойственным динамичным существом, в земном, материальном теле кото-

рого находится автономная сущность более высокого порядка – душа, также скрывающая в себе еще более возвышенную и бессмертную природу, чем она сама, – божественный ум, находящийся в связи с вечным Богом, высшим принципом всего мироздания.

Этот ум, бессмертная часть человеческой природы, рассматривается как самостоятельное духовное существо, демон, сосланный на землю и помещенный в тело как в темницу в качестве наказания и для искупления прегрешений, совершенных им в божественном мире. Эти провинности нанесли существенный вред, прежде всего, собственной природе демона и его способностям, исказив их и существенно ослабив. Он уже не в состоянии воспринимать и осознавать мир в его целостности, в структурной связи высшего, божественного уровня с низшим, материальным, не осознает своего горного происхождения и не понимает метафизических причин своих бед и страданий в этом мире.

Чтобы понять это, человеку необходимо очистить и усовершенствовать свой ум и тело, как показал Пифагор, так, чтобы вернуть себе хотя бы часть прежних качеств, т.е. из человеческого, полуживотного и ущербного состояния подняться на более высокий уровень, стать уже при жизни богоподобным существом, а после смерти – опять бессмертным и самосознающим демоном¹. Общий принцип этого восхождения для всей античности отчеканен в известной номотетичной максиме Пифагора: «Следуй Богу»², то есть, выполняя предписания Бога людям, подражай и уподобляйся Ему в Его качествах и совершенствах. Следуя Богу, следует стремиться уподобиться Ему настолько, насколько это оказывается возможным для данного индивида в его конкретной экзистенциальной ситуации. Бог, Его атрибуты и качества являются той вечной парадигмой, которой, как учил Сократ³, люди сознательно или неосознанно следуют в своей жизни. Но для этого необходимо знать Бога, иметь о Нем адекватное, а не мифологически-антропоморфное представление, проецирующее на Него исторически ограниченные, социально, этнически и субъективно обусловленные местом и временем представления людей. Но как получить о Боге достоверные знания? Для этого нужно сначала стать достойным

¹ Философско-литературные штудии. – Минск, 1991. – Вып. 1. – С. 222; 225–226.

² *Пифагор*. Золотой канон. Фигуры эзотерики. – М., 2001. – С. 268.

³ MacGregor L. Socrates, God, and piety // Mode of access: <http://humanities.byu.tdu/philosophy/aporia/index.html/Fall 2001/contentsto.html>

такого знания, очистить от страстей и пороков душу и тело, развить ум, познать себя, мир и критически оценить имеющиеся у людей представления о божественном. Иначе, считали античные философы, будет трудно отделить подлинные знания о Боге от ложных, хотя, возможно, и широко распространенных.

Для самопознания и последующего познания мира и Бога каждая философская школа античности разрабатывала свои виды психотехник, направленных на перфекцию души, развитие ума и пурификацию тела, которые, несмотря на культуральные различия, показывают типологическую диахроническую общность не только в рамках философской традиции, но и различных религиозных практик. Так, для очищения тела необходимы его омывания водой, умашения и воздержание от определенных видов пищи (прежде всего, мясной), брани, недостойных, порочных и преступных действий и, часто, иллегитимных или даже любых сексуальных контактов. Выполнение этих предписаний предварительно очищает также душу и ум. Однако для более глубокой пурификации последних необходимы еще, как правило, молитвенные обращения к Богу (богам), выполнение общепринятых ритуальных и сакральных действий, которые практиковали даже философы, демотически считавшиеся материалистами, например Эпикур¹, а также особые упражнения, направленные на расширение сознания и развитие ума и воли. Они, как правило, для каждой философской школы свои. При этом очищение души и ума оказывает обратное позитивное воздействие и на «метафизическую» чистоту тела. Сравнение психотехник философов с аналогичными религиозными практиками показывает, наряду с различиями, также обширные совпадения, например, с многими требованиями ритуальной чистоты, культовыми и теургическими практиками.

1. Предпосылки философской теологии античности

Предтечей и первоисточником греческой философской теологии были как гомеровские поэмы, так и мифологическая космогония вообще, имевшая форму теогонии, в которой в виде мифологем о происхождении антропо- и зооморфных божественных и

¹ *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* – М., 1979. – С. 400.

сверхъестественных существ, теомехии, а также смене различных генераций богов, репрезентировались идеи о возникновении, развитии и периодах существования мира. Примером подобного творчества является «Теогония» Гесиода.

Но не меньшее значение в разных аспектах имели также космогонические и теогонические концепции, связанные с именами Гомера и Орфея, Мусея, Лина, Ферекида Сиротского и других мифотворцев архаической эпохи, также воздействовавших на генезис философского и в – некоторой мере – научного мышления. Поэмы Гомера, аккумулируя основное в предшествующей культуре, в этом отношении стали настоящей Библией греков (Александр Македонский, например, всегда имел с собой список «Илиады» и старался подражать Ахиллу). Они не только создавали модели организации жизни, этики, социального поведения, стимулировали воображение и фантазию, эстетически и литературно образовывали людей своей высокохудожественной формой. Эти поэмы транслировали также материал для рефлексии о богах, их отношении к людям и миру, об устройстве этого последнего, о человеческой природе и т.д., то есть существенно способствовали духовному и культурному формированию человека. В результате этого образования грек был уверен в божественности мира и не сомневался, что все происходящее в нем и с ним является результатом активности богов, которых представлял в виде ультрасуществ, обладающих как человеческими, так и сверхчеловеческими качествами (например, способностями контролировать силы природы, становиться невидимыми, мгновенно перемещаться в пространстве, читать мысли людей, внушать им различные настроения и т.п.).

Однако помимо общепринятых религиозных представлений, зафиксированных Гомером, существовала еще более спиритуальная религия мистерий, существенно отличавшаяся от первых и оказавшая, прежде всего, через орфизм (появившийся после Гомера и Гесиода), интенсивное воздействие на все философское и философско-теологическое мышление греков. Его основатель – Орфей из Либетр Фракийских (согласно греческому лексикону Суда), зафиксировал ряд фундаментальных положений, которые затем были абсорбированы и развивались дальше в античной философской теологии. Так, в орфическом пантеизме уже содержится положение, что «один Бог во всем», что Зевс – начало, середина и конец всех вещей, а вселен-

ная – тело божества. Более того, в сохранившейся орфической теогонии (папирус из Деврени), говорится, что Зевс сделал не только Землю, Небо, Солнце и звезды, но и Селену (Луну), на которой «...много городов, много жилищ»¹, – что прямо указывает на существование разумной жизни на других небесных телах.

И этот огненный (концепция «огненных» богов будет развита далее Гераклитом) Зевс «все мыслит (νοεῖ) один и промыслит все боговидно», то есть осуществляет, прежде всего, мысленный контроль над всем сущим через общую всем стихию огня. Это положение очевидным образом акцентирует ультимативную важность именно мыслительной деятельности, мышления для богов как сути божественного (и, следовательно, также для людей).

Г.Г. Майоров указывает на весьма возможную связь космогонического Эроса Гомера и Гесиода с тем богом любви в орфизме, который дает Орфею силу спуститься в Ад за Евридикой, преодолевая даже «закон Адрастеи» («Неизбежности» – эпитет Немезиды). В этом случае, любовь у орфиков также занимает исключительное место, оказываясь не только началом жизни и стезей к бессмертию, но и формой общения с трансцендентным².

Орфизм же, низко оценивая тело с его органами чувств, выдвинул, тем не менее, продуктивную идею о необходимости воздерживаться от убийств и практиковать аскетику (в том числе, пищевую, например, не употреблять в пищу мяса) для обретения ритуальной чистоты, без которой невозможно восстановить прежнее, божественное состояние души (эти идеи будут буквально рецептированы Эмпедоклом). У Орфея находится также положение, требующее запоминать (а не просто знать) это учение, и фиксируется пейоративное (уничижительное) отношение к женщине: «Нет ничего собачнее женщины, нет и мерзее», которое, возможно, повлияло также и на сексуальную ориентацию греческой античности и на тысячелетия стало парадигматическим (т.е. относящимся к системе языка) в западной культуре.

¹ Здесь и далее, если не оговорено иное, цитаты даются по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989. – Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики.

² Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. – М., 2004. – С. 17.

Суть орфических доктрин такова: тело является гробницей и местом наказания божественному принципу, бессмертному демону (душе), который существовал до тела и пал в него по своей вине. Этот демон после смерти тела отходит в подземный мир, где подвергается суровому суду и получает обвинительный приговор. Чтобы искупить ошибки предыдущего существования, душа-демон через 300 лет воплощается в какое-либо земное существо, в том числе даже в животное. Эта последовательность реинкарнаций прекращается только с искуплением вины. Тем не менее все, кто при жизни был посвящен в таинства мистерий Орфея и придерживался орфической практики очищений, подвергаются более мягким наказаниям или даже могут быть освобождены от них и возвращены в сонм божественных существ. В этом заключалась прагматическая цель мистерий. Таким образом, в греческое сознание и культуру вошли концепции о метемпсихозе (перевоплощении), а также представления о дуализме и борьбе тела с душой (и, следовательно, материального и духовного, божественного начала), которые затем были рецептированы философами, вырабатывающими на их основе уже иную, чем гомеровская, шкалу ценностей и моделей жизни.

Менее известным, но так же значительным было влияние «фиванского философа» и богослова Лина, «сына Гермеса и музы Урании», который не только является первоизобретателем музыкальных «ритмов и мелодий» у эллинов, но и автором космогонии «О природе космоса». В ней высказываются идеи, которые затем, по-видимому, абсорбировались самыми глубокими греческими философами: «Было время, когда все вещи были вместе» – Анаксагором; «Так, через распря управляется все всегда. / Из Всего – все (вещи), и из всех (вещей) – Всё; / Все (вещи) – одно, каждая – часть целого, все в одном... / Много раз будет (повторяться) одно и то же, и никогда не наступит конец» – Гераклитом, Эмпедоклом и др.; «Человек и все тленное умирают, а бытие / будет неуничтожимым и сущим всегда, поскольку оно таково. / Оно будет изменяться (лишь) всевозможными кажущимися обличьями и очертаниями формы, / скрываясь от взора всех смертных» – Парменидом и многими другими. Лину, по-видимому, принадлежит и мысль о *всеобщности* Бога: «...Богу легко исполнить все, и нет ничего невозможного»; согласно Псевдо-Апулею, Лин, как и Гесиод, полагал, что «боги произошли из хаоса». Как и Орфей, он указывал на необ-

ходимость определенной аскезы: прежде всего, контроля («обузды-вания») над «чревом» и «вожделением».

2. Философская теология Фалеса

Первой философской школой Древней Греции, активной, главным образом, в начале и середине VI в. до н.э., принято считать милетскую, получившую свое название от города Милета, гражданами которого и были эти мыслители. Ее основателем является Фалес, которого Цицерон называет, по свидетельству Лактанция, «первым» философом: «Когда начали быть философы? Фалес, считаю, был первым». Время жизни Фалеса (точных дат рождения и смерти нет для всех досократиков¹) определяется сообщениями (в том числе, философа Ксенофана и историка Геродота) о предсказании им полного солнечного затмения 28 мая 585 г. до н.э.² По Герману Дильсу, время жизни Фалеса, – 624–546 г. до н.э. Философ признавал и уважал официальных богов Греции (фр. А 1, 23). Сам Фалес, по-видимому, ничего не писал, но отдельные положения его глубокой философской теологии сохранились.

Он, как и все другие античные философы, эвристично соединяя в своей философии теологические и научные элементы, впервые дал ответ на фундаментальный вопрос, возникающий в каждом удивленном человеческом сознании: из чего возник, чем является и как устроен этот окружающий нас мир? Этот философ, – возможно, первым в истории человечества, – используя естественную активность ума, свои эмпирические наблюдения и имеющиеся знания, задался целью выяснить специфическую природу бытия, того, что подлинно есть, первым редуцировав феноменальное многообразие вещей к единому первопринципу – воде. Если физиология антиков строилась на современном им эмпирическом знании мира и поэтому устаревала особенно быстро, то их спекулятивная и умозрительная философия, напротив, остается по-прежнему эвристичной и глубоко интересной, так как основывается на природной спеку-

¹ Reale G. Il pensiero antico – Milano, 2001. – P. 17.

² Теоретически возможно также затмение 610 г. до н.э., вероятно, с изменением и предполагаемой даты рождения, но сейчас большинство ученых не принимает эту версию.

лятивной силе человеческого разума, которая в своих высших проявлениях уникальна как тогда, так и сейчас.

Для Фалеса «вода» – это то, откуда происходят все вещи, через что как первооснову они существуют и куда они в конце концов возвращаются, но что само пребывает неизменным. Б. Рассел остроумно заметил, что это положение может быть истинным и буквально, так как водород, входящий в химическую формулу воды, является самым распространенным элементом во Вселенной.

В фокусе учения Фалеса находится тезис-теологема, сохраненный Аэцием (I в. н.э.): «Разум мира есть Бог, все одушевлено и полно демонов; проходит и через стихиеобразную влажность божественная сила, двигая ее». Из этого следует, что хотя «начало всего есть вода», однако это уже не просто вода, а влага, пронизанная разумной божественной Силой, т.е. Бого-вода¹. Поэтому она оказывается не только движущим, но и упорядочивающим закономерным (как «разумным») началом, лежащим в сущности всего мира и каждой отдельной вещи. Отсюда, видимо, и закономерный вывод из этого тезиса: «И Космос одушевлен и полон демонов». Таким образом, Фалес первым предлагает объяснение механизма воздействия божественного на физическое, идеального на материальное: именно божественный Ум оказывается тем необходимым условием, которое рациональным образом структурирует и связывает все вещи и явления друг с другом, делая возможным как их бытие-в-мире, так и логическое познание. Это, естественно, невозможно делать не мысля, поэтому проявлениями активности разума Бога, его жизни (как позже скажет Аристотель) в деятельности и мышлении являются именно упорядоченность и рациональность структуры Космоса (убежденность в этом будет свойственна всей греческой философской мысли²). А логическое, следовательно, есть один из аспектов божественного, доступный человеческому мышлению. Отсюда следует, что научное познание, и, прежде всего, математическое, также оказывается одним из возможных путей обращения к Богу и богопознанием, оказывается богоугодным делом, а сама наука как его (познания) средство – впервые из воз-

¹ Термин П.А.Флоренского. См.: Флоренский П.А. Лекция № 10 // Филос. науки. – М., 2004. – № 4. – С. 77.

² См., напр.: Peroli E. Verità del mondo. Senso dell'essere e questione del mondo in Plotino // *Forme di mondo*. – Milano, 2004. – P. 36.

возможности становится неизбежной реальностью и сакрализуется. Наука необходимым образом познает в мире рациональное, которое является результатом божественной деятельности в мире и, следовательно, помогает познать Бога. Более того, она связывает через рациональное познание человека и Божественное, поэтому ее появление закономерно именно здесь, в боговедении, наука теперь не может не возникнуть – все это имплицитно, но от этого не менее явно заключено в сохранившихся фрагментах Фалеса. И традиция подобного отношения, например, к математике как пути и средству установления связи с Абсолютом, эксплицитно продолженная уже пифагорейцами, репрезентирована, в том числе, у многих выдающихся математиков (Ньютон, Кеплер, К. Гедель¹ и др.).

Отсюда же прослеживается и связь философско-теологического учения Фалеса с демотической (народной) религией, прежде всего, с культом бога водной стихии Посейдона, особо почитавшегося в Милете². Как сама вода, проливающаяся сверху, с неба, и поэтому рассматривавшаяся как «сгустившиеся» небеса, их «кровь», так и трезубец – символ небесной молнии и силы, которым этот бог пронизывал и потрясал воды Океана и сушу, атрибуты этого бога, – указывают на возможный источник непосредственной инспирации Фалеса. Божественное, таким образом, оказывается внутренней стороной стихии воды, а последняя – внешней манифестацией первого³. По-видимому, особая божественность воды обуславливает и ее универсальность в качестве пищи, ведь испарениями воды питаются не только растения, но «даже огонь Солнца и светил».

Не менее важно положение о том, что «все одушевлено и полно демонов». Оно, по-видимому, не только указывает в качестве движущего начала всех вещей в мире на «душу» (и тем самым – на опосредованный характер действия Бога в мире), но и эксплицитно утверждает повсеместность пребывания сверхчеловеческих (божественных) разумных (и сверхразумных) существ, населяющих, в отличие от людей, как весь Универсум, так и каждую вещь в нем. Таким

¹ См.: Atten M. van, Tragesser R. *Mysticism and mathematics: Brouwer, Goedel, and the common core thesis* // Klarheit in Religionsdingen. Aktuelle Beiträe zur Religionsphilosophie. – Leipzig, 2003. – S. 151.

² *Флоренский П.А.* Религиозная почва ионийской натурфилософии в связи с вопросом о реальности богоявлений // Филос. науки. – М., 2004. – № 4. – С. 44.

³ *Флоренский П.А.* Лекция № 11 // Филос. науки. – М., 2005. – № 4. – С. 123.

образом, Фалес не просто фактически формулирует положение о том, что «Боги и люди делят между собой один и тот же Универсум», а показывает механизм того, каким образом это может осуществляться. Ведь положение «все полно демонов» формально допускает и предположение о нахождении демона (= души) в каждом предмете, – что подтверждается известным примером Фалеса с магнитом и янтарем, засвидетельствованным Аристотелем и Гиппием. В свете данной интерпретации становятся понятными также высказывания Пифагора и Эмпедокла (продолжавшие традицию ионийской философии) о метемпсихозе душ в растения и камни.

2.1. Теологумены

Бога Фалес понимал как «не имеющего ни начала, ни конца», «старейшего из всех сущих» в мире, «нерожденного», «творца космоса», Который поэтому и красив, от Которого не скроется не только делающий несправедливости человек, но и его помышления. В этих емких положениях уже осознаны и артикулированы основные атрибуты Божества, которые станут общепринятыми в западной философской теологии: не имеющий ни начала, ни конца нерожденный Бог, справедливый Создатель мира, который Он наделил красотой. При этом создаваемый мир, космос (и все, что в нем), оказывается артефактом, который затем (эксплицитно, уже в «Тимее» Платона) будет фактически признан искусственно созданным разумным существом. Из свидетельства Цицерона известно, что Фалес называл Богом Ум, тем самым также отчеканив как термин, так и основной атрибут философского Абсолюта.

В доказательство одушевленности и неорганического мира Фалес указывал, как свидетельствуют Аристотель и Гиппий, на магнит и на янтарь. Разъяснение механизма этого взаимодействия дает Цицерон, говоря, что, согласно Фалесу Милетскому, «который первым стал исследовать подобные вещи, вода есть начало вещей, а Бог – тот разум, который все сотворил из воды». А так как общей характеристикой разума является закономерность и упорядоченность, то Бог, следовательно, использует материю для того, чтобы, воздействуя на нее изнутри и снаружи, законосообразно управлять формированием как отдельных вещей, так и всем ходом мирового процесса. Следовательно, единство Космоса, по Фалесу, о котором

также сохранилось свидетельство Аэция, состоит не только в воде как материальном начале, принимающем различные формы, но и, в первую очередь, Боге, пронизывающем ее творящей Силой Своего Разума и упорядочивающем закономерностями все вещи и явления, что наиболее явно проявляется как в математических, так и геометрических соотношениях. Таким образом, становится понятен с еще одной стороны тот глубокий интерес, который проявляли к этим наукам уже самые первые греческие философы – в математических пропорциях и геометрических отношениях они, начиная с Фалеса, очевидно, искали и находили проявление единого божественного Разума, пребывающего во всем сущем. А «философия в истории», таким образом, показывает существенно трансцендентные черты «вечной философии».

2.2. Элементы аскезы и психотехники

В качестве таковых обычно рассматривается отказ Фалеса от брака. Когда его мать Клеобулина хотела женить сына, Фалес сначала говорил: «Еще не время», а затем: «Уже не время». Воздержание от секса рассматривается в большинстве религий и мистических учений как необходимое условие соблюдения телесной чистоты.

2.3. Учение о душе

По Диогену Лаэртскому, «некоторые» также полагали, что именно Фалес первым утверждал о бессмертии душ, а Аэций свидетельствует, что он же полагал душу «вечно движущейся» или «самодвижущейся». Таким образом, философом были сформулированы по меньшей мере два определения души, которые затем будут постоянно характеризовать ее божественность.

Учитывая все вышеприведенные положения, милетского философа, по-видимому, нельзя назвать ни «гилозоистом», ни, еще меньше, анимистом, хотя элементы этих концепций имеются в его системе, а следует видеть в нем, согласно сохранившимся фрагментам, теиста, утверждавшего прямое влияние Бога на мир и признававшего Универсум созданием божества. И уже здесь видна правота П.А. Флоренского, который полагал, что античная фило-

софия, начиная с Фалеса и кончая поздним платонизмом, вела к Богу, но «переломным, надрывным путем»¹.

Таким образом, именно Фалес отчеканил ту философско-теологическую парадигму, в рамках которой потом развивался основной поток греческой мысли о мире, что очевидно уже у его непосредственных преемников и учеников.

3. Анаксимандр: Божественное беспредельное

Анаксимандр из Милета, сын Праксиады, родился в 610 г. до н.э. Он был слушателем, учеником, товарищем и преемником Фалеса, что указывает как на существование уже институализированного философского дискурса, так и на возникающую преемственность схолархов. В 546 г., когда Анаксимандру было 64 года, вышла его философская работа «О природе». В этом произведении первоначалом и источником всего сущего Анаксимандр объявил божественное беспредельное и вечное начало, которое «всем управляет». Однако, как показали современные исследования, его распространенное название «апейрон» (греч. *ἄπειρον* – букв., «беспредельное») было лишь термином, обозначающим один из атрибутов Архе (Первоначала). А.В. Лебедев показывает, что субстантивация прилагательного *ἄπειρον* произошла не раньше IV в. до н.э. Тем не менее постоянное акцентирование именно этого атрибута Первоначала у Анаксимандра античными философами и доксографами явно указывает на его ключевое значение в философии самого Анаксимандра. Уже во времена Симпликия (VI в. н.э.) произведение Анаксимандра было утеряно. До наших дней из него сохранился только один основополагающий для понимания учения философа фрагмент, который Симпликий цитирует в своих комментариях к аристотелевской «Физике».

Среди многочисленных интерпретаций этого текста наиболее вероятной представляется этическая, согласно которой категория справедливости здесь понимается онтологически и космически, в качестве всеобщего принципа. Этому принципу подчиняются как люди и микрокосм, которых Анаксимандр наблюдал в себе и вокруг себя, так и вся Вселенная, которую он исследовал своим мышлением.

¹ *Ермишин О.Т.* Священник Павел Флоренский как историк античной философии // *Филос. науки.* – М., 2005. – № 6. – С. 92.

ем, пользуясь, очевидно, принципом аналогии. По мнению философа, ни один из элементов Космоса не может быть основным, так как иначе он поглотил бы остальные. Аристотель писал, что Анаксимандр рассматривал известные ему элементы как стихии, противоположные друг другу: «Воздух – холоден, вода – влажна, огонь – горяч», и далее: «Если бы один из них был бесконечным, то остальные уже давно погибли бы». Таким образом, Божественное Первоначало должно быть нейтральным в этой вселенской борьбе, хотя оно окружает все сущее и управляет всем. Милетский философ указывает на необходимость соблюдать меру во всем: огонь, воздух, вода, земля должны находиться в определенной пропорции (возможно, и числовом отношении), как, вероятно, и человек, которому необходимо осознавать свое место в мире. При попытке расширить свои владения как стихии, так и люди совершают преступление, которое греки называли *υβρις* (гюбрис), т.е. высокомерием, нарушающим права других. А так как за всеобщим порядком в мире – *ταξίς*’ом (таксис), – выстроенным Божественным Первоначалом, наблюдает естественный закон (тоже, очевидно, являющийся установлением этого бесконечного Первоначала), одной из форм которого является необходимость, то она и карает провинившихся, восстанавливая в мире равновесие стихий и их гармонию. Ни люди, ни стихии, ничто и никто не может нарушить эту онтологическую справедливость безнаказанно, – таково было глубочайшее убеждение древних греков. Таким образом, как метафизика, так и этика Анаксимандра уже являются теонимными, зависящими от божественного Первопринципа.

В то же время, сама категория справедливости не была персонафицирована в качестве высшего божества, а понималась, очевидно, как один из атрибутов – и важнейших – безграничного, вечно движущегося и нестареющего Единого, или Божественного Первоначала: «Бессмертен... и неуничтожим (апейрон = Божественному)», являющегося причиной рождения и гибели всего. Но божественными являются и возникающие из Первоначала Небеса: «Анаксимандр объявил, что безграничные небеса суть боги», и в них – вообще все бесконечные космосы, которые кругообразно возникают и гибнут, возвращаясь в то, из чего возникли. Смертность этих богов-миров, существующих чрезвычайно длительное время, засвидетельствована и Цицероном: «По мнению же Анаксимандра, есть рожденные боги, которые дли-

тельными периодами возникают и исчезают; этими богами являются бесчисленные миры» (Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque innumerabilis esse mundos). Таким образом, Анаксимандр вводит онтологическую иерархию божественных сущностей, а также показывает, что божественное свойство, континуально передаваясь от Первоначала к Небесам и переходя к космосам, является активным и постоянным элементом структуры мира.

Сохранился также фрагмент учения философа о безграничных вещественных началах и одной причине движения и рождения как единой природе безграничной смеси всего столь же по виду, сколь и по величине, а также двух первоначалах: «природе апейрона и ума». Из этого следует, что Первовещество Анаксимандра не может быть простой смесью вещей, – это, напротив, божественное, бесконечное и вечное тело с активной разумной частью, выделяющей затем все различные противоположности.

Таким образом, философия Анаксимандра оказывается особым видом теизма: из божественного Одного, состоящего из двух Первоначал, внутренней «природы бесконечного» и Ума, материального и духовного начал, в ходе вечного движения рождаются сначала божественные Небеса (благодаря, очевидно, активности Ума), а затем в них, вследствие деятельности Бога, рождаются божественные миры-космосы. Через длительное время они гибнут и возвращаются кругообразно к своим первоначалам, а эти – обратно в божественное беспредельное начало, называемое в этом случае *περίεον* («окружающее» все сущее). Мир, следовательно, возникает, развивается и погибает циклично, поглощаясь окружающим его божественным апейроном через определенные промежутки времени. Очевидна и преемственность между учениями Фалеса и Анаксимандра – последний, сохраняя одно Первоначало первого, божественный Ум, уточнил и видоизменил в то же время второе, воду, на месте которой оказалась божественная «природа» бесконечного Архе.

4. Анаксимен: Пневма – Бог

Последним представителем милетской философской школы был Анаксимен, ученик и товарищ Анаксимандра, учившийся так-

же, по мнению «некоторых», у Парменида. Он умер, согласно «Хронике» Аполлодора, в 63-ю Олимпиаду (528–525 гг. до н.э.).

В поисках эмпирического эквивалента апейрону Анаксимандра Анаксимен обратился к понятию воздуха. Как свидетельствуют сохранившиеся у Цицерона и Аэция свидетельства, в основе учения Анаксимена находится положение, что воздух есть Бог, что он рождается, безмерен, бесконечен и всегда находится в движении. При этом этот Воздух-Бог характеризуется Анаксименом динамически: как «Силы». Затем, из этого бесконечного Бога-Воздуха, очевидно, под действием божественных Сил, рождаются уже ограниченные земля, вода, огонь, а из них – все остальное. Но боги и божества также рождаются этим божественным Воздухом параллельно со всем, что «есть, было и будет», пишет Ипполит.

Метод генерирования физического мира в доктрине Анаксимена типичен для пантеизма: уплотняясь, этот безграничный божественный Воздух образует ветры, облака, воду, землю и камни; разряжаясь – становится огнем, поэтому мировой процесс является сжатием и расширением Первоначала, при этом сжатие оказывается охлаждением, а расширение – нагреванием. Таким образом, Анаксимен, сохраняя те же базовые противоположности (теплое и холодное), которые были у Анаксимандра, также показывает конкретный физический механизм образования вещей из Первоначала, которое находится в непрерывном движении и изменении. Поэтому у него все вещи оказываются модификацией воздуха, который, следовательно, является не одним из элементов, а всеобщим и при этом – божественным субстратом вещей.

В интерпретации воздуха как Первоначала очевидно стремление приблизить его к духовной репрезентации: воздух у Анаксимена тождествен с материей души, тем самым он первым из философов не только эксплицитно объявляет душу божественной, но и обращается к ней как к фактическому Творцу Универсума. У Анаксимена божественны воздух и душа, из божественной субстанции которых состоят все вещи, – что дает основания считать его философией пантеистической.

Таким образом, как можно видеть, теологическая компонента является решающим фактором в концепциях первых греческих философов, вокруг которой центрируются и через которую понимаются все другие положения их философем.