



**Грачёв М. В.**

## **АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ. ОТ ЗАРОЖДЕНИЯ ДО АРИСТОТЕЛЯ.**

М.: Ленанд, 2018. 400 с. ISBN 978-5-9710-5222-7

УДК 82-95 (2-1)

DOI: 10.31802/BCA.2020.7.3.015

Монография «Античная философия религии» за авторством кандидата философских наук Михаила Вячеславовича Грачёва не могла не привлечь внимания философского сообщества, поскольку в русскоязычной литературе, насколько мне известно, не существует до сих пор монографии, посвящённой именно античной философии религии, учитывающей современное состояние аналитики по этой теме. Условным исключением является работа Г. В. Хлебникова по античной теологии<sup>1</sup>, вышедшая в том же издательстве в 2014 г. Однако, в отличие от указанной работы по античной теологии, рассматриваемая книга вряд ли будет интересна специалистам, занимающимся данной темой, — согласно аннотации, она предназначена для «широкого круга читателей». Несмотря на то, что это не единственная книга М. В. Грачёва, мне не удалось найти ни подтверждений в пользу того, что автор где-либо публиковал исследования по истории античной философии, ни вообще подробных сведений об академической деятельности автора<sup>2</sup>. Исходя из найденной информации о научных интересах автора<sup>3</sup>, а также

- 1 См.: Хлебников Г. В. Античная философская теология. М., 2014. См. также рецензию на эту книгу: Гагинский А. М. Рецензия на: Хлебников Г. В. Античная философская теология. М.: Ленанд, 2014 // Философия религии: Альманах 2014–2015. М., 2015. С. 505–510. Написанию этой работы предшествовали и другие публикации по данной тематике, ссылки на которые можно найти в этом издании.
- 2 На сайте издательства «URSS», а также в конце самой книги в разделе «Об авторе» есть некоторая информация. В частности, указана дипломная работа «Критика античной культуры и цивилизации в трудах раннехристианских авторов», написанная в 1999 г., а также кандидатская диссертация «Иоганн Вольфганг Гёте как гносеолог и науковед», позднее переработанная в печатное издание.
- 3 Там же указано, что автор «в последние годы активно занят разработкой учебно-методических материалов по различным предметам гуманитарного цикла; автор книги «Философия. Пособие для подготовки к экзамену»».

из собственно содержания работы, о котором я скажу далее, он вряд ли ставил перед собой задачу исследования античной философии религии, а хотел создать нечто вроде учебного пособия по данной теме. Учитывая эти обстоятельства, я хотел бы, в первую очередь, оценить полезность этой работы в качестве обзора античной философии религии для заявленного автором широкого круга читателей. Я также постараюсь проанализировать отдельно некоторые суждения автора, однако следует учитывать сложность задачи, поскольку собственная позиция М. В. Грачёва появляется в тексте крайне редко, а рассуждения, содержащие аргументацию, ещё реже.

Книга состоит из краткого предисловия и девяти глав. Почти половина объёма, что вполне закономерно, посвящена досократикам, Сократу и софистам, а вторая — рассмотрению философии Платона и Аристотеля. Структура работы отражает историческую последовательность появления философских учений и является стандартной для исследований по античной философии, поэтому я не буду подробно останавливаться на этом и перейду к более конкретным вопросам.

Начать стоит с общих методологических решений автора. Во-первых, выбор автором временного периода для исследования, то есть от зарождения философии до Аристотеля, совершенно не очевиден, учитывая, что исследуется развитие античной философии религии, в которой эллинистические философские школы играют роль, сопоставимую с ролью Аристотеля. Никакого явного обоснования для этого автор не представляет, но судя по всему видит в его философии некий завершающий этап развития античной философии религии, вероятно, по причине наименьшей степени антропоморфизма в представлениях о богах в философии Аристотеля. При этом, по его мнению, «последующие эллинистические философские школы постепенно стали в той или иной степени возвращаться к антропоморфизации образов богов»<sup>4</sup> (с. 395).

Во-вторых, самое главное, чего не хватает в данной работе, — определения того, каким образом автор понимает, что такое *философия религии* и каково её соотношение с *теологией*. Это особенно актуально потому, что автор справедливо отмечает неразрывную связь философии религии с теологией (с. 5). В одной только отечественной традиции существует разнообразие определений философии религии, некоторые из них тяготеют в большей степени к религиоведению,

4 Поскольку это утверждение никак не обосновывается и, по сути, выходит за пределы рассматриваемой работы, я не буду его анализировать по существу. Однако, учитывая, как минимум, традицию неоплатонизма, следует заметить, что это обобщение вряд ли имеет под собой достаточные основания.

некоторые — к естественной теологии, а некоторые — к религиозной философии, но есть и другие варианты<sup>5</sup>. Исходя из подбора тем представляется, что автор объединяет все эти возможные варианты в один<sup>6</sup>. Без этой необходимой информации широкий круг читателей, которому адресована данная книга, окажется в растерянности, когда попытается соотнести содержание этого труда с иными позициями и исследованиями. Также без этой информации невозможно адекватно оценить подбор материала для изложения, не всегда понятно, почему автор освещает ту или иную тему. Кроме того, это делает невозможным анализ некоторых высказываний автора, которые в отсутствие необходимых определений просто лишаются смысла, о чём я скажу далее.

В-третьих, если разделить содержательную часть данной работы на обзорную и авторскую аналитическую, то обнаружится явный недостаток аналитики. При этом исследование «деантропоморфизации» религиозной философии, которое повлияло на вышеуказанные структурные и тематические решения автора, заявлено в качестве общего лейтмотива всей работы. В то же время вся «авторская» часть работы состоит преимущественно не из аналитики, а из утверждений, не подкрепляемых обоснованием. По замечанию автора, работа «написана в первую очередь на основе изучения текстов древнегреческих мыслителей» (с. 7), поэтому, как кажется, можно ожидать большего количества оригинальных мыслей автора, однако автор достаточно редко прибегает к подробному изложению собственной позиции по отдельным вопросам и редко делает выводы, за исключением некоторых кратких суждений. По некоторым не всегда значимым для философии религии вопросам автор прибегает к пространному пересказу текстов других исследователей, прямо об этом заявляя (с. 329). В итоге, как было уже сказано, книга является почти исключительно обзором литературы по данной тематике, однако какие-либо актуальные исследования по античной философии религии, в том числе обзоры современных дискуссий, автор не приводит. Теперь перейдём собственно к анализу тех тем и суждений, которые содержатся в данной работе.

В первую очередь, следует отметить, что автор весьма неосторожно (даже учитывая, что речь идёт об обзорной работе) обращается

5 Подробный анализ альтернативных определений философии религии см. в: *Шохин В. К.* Введение в философию религии. М., 2010. С. 15–35.

6 В основном автор использует слова «теология» и «философия религии», но в одном из фрагментов он без пояснений заменяет «философия религии» на «религиоведение» (*Грачёв М. В.* Античная философия религии. От зарождения до Аристотеля. М., 2018. С. 247).

с основными терминами философии религии. Например, вопрос вызывает следующее высказывание: «Обращаясь к доказательному, основанному на аргументативной базе изучению природы, Фалес положил начало объяснению сферы природы из неё самой, без привлечения сверхъестественных божественных начал» (с. 34). Если автор всерьёз полагает, что представление о сверхъестественном божественном не только существовало до Фалеса, но ещё и, судя по этим словам, начало терять после него объяснительную силу, то вряд ли можно говорить о том, что он понимает общий вектор развития религиозных представлений древности, который, коротко говоря, и состоял в рационализации и универсализации божественного<sup>7</sup> и, как следствие, в выведении его из сферы естественного. Возможно, что автор в каком-то особом смысле понимает термин *сверхъестественное*, однако самим автором он никак не проясняется. Автор также не всегда учитывает, что в античной философии можно говорить о божественном как в политеистическом ключе, так и в монотеистическом, поэтому в этих разных контекстах такие термины, как «бог» и «теология», могут приобретать совершенно различные значения. Например, он замечает, анализируя философию Анаксимена, что, «натуралистическая, материалистическая в своей основе, тенденция первых греческих мыслителей находит здесь чрезвычайно последовательное выражение» (с. 37), на основании того факта, что Анаксимен считал, что боги образованы из воздуха, выступающего у Анаксимена как первоначало. Хотя данная крайне материалистическая трактовка допустима, однако она существенно ограничивает понимание места Анаксимена в философии религии, если отсюда делается вывод, что воздух, в понимании Анаксимена, — это сугубо натуралистическое первоначало и не является божественным<sup>8</sup>. Данное утверждение смотрится особенно радикально на фоне обратных утверждений про Анаксимандра, что «допускается и теологическое истолкование <апейрона> как божественного первоначала» (с. 36), и про Гераклита, что «неявно у Гераклита всё же выражается монотеистическая тенденция» (с. 42). Ещё одним примером служит следующее утверждение: «Эмпедокл рассуждает вполне

7 Oppy G., Trakakis N. N. *Ancient Philosophy of Religion*. London; New York, 2013. P. 5.

8 Трактовка Анаксимена как материалиста не является однозначной (например, см.: *Graham D. W. Plato and Anaximenes // Études platoniciennes* [Online]. 12. 2015. URL: [http://journals.openedition.org/etudes\\_platoniciennes/706](http://journals.openedition.org/etudes_platoniciennes/706)). Использование Анаксименом широкого термина «Пневма» (от др.-греч. πνεῦμα — *дыхание, дуновение, дух*) для именования воздуха уже не позволяет сделать столь однозначный вывод, а если вспомнить, что он являлся учеником Анаксимандра, то интерпретация Воздуха как духовного и даже божественного первоначала кажется вполне допустимой.

в русле материалистической традиции, которая, находясь в стадии становления, ещё не может полностью освободиться от пережитков теологии» (с. 67–68). Что автор имеет в виду под *теологией*, от пережитков которой мог бы освободиться Эмпедокл, — остаётся загадкой, поскольку термин этот тогда ещё не использовался<sup>9</sup>, при этом в указанную эпоху не существовало такой научной или культурной практики, которую можно было бы назвать теологией в современном понимании. Если же автор имеет в виду тот факт, что теология, как попытка познания божественного, была неотделима на этом этапе от философского поиска первоначала<sup>10</sup>, то тем более не ясно, как можно с учётом этого фактора делать вывод о том, что философия Эмпедокла имеет какое-то отношение к материалистической традиции. Проблема была бы решена, если бы автор дал определение теологии и указал бы, каким образом она фигурирует в античной традиции. Сама идея последовательного освобождения от религиозности у досократиков, которая проскальзывает во многих замечаниях автора, вряд ли имеет под собой какие-то основания, за исключением разве что Демокрита<sup>11</sup>. Однако в большей степени эта проблема проявляется в изложении философии Аристотеля. Автор несколько раз в явной форме и прямым текстом указывает, что вопросы теологии не играют значительной роли для Аристотеля (с. 320) и «не занимают центрального места» (с. 325)<sup>12</sup>. А далее М. В. Грачёв пишет: «Теология Стагирита венчает в качестве некоей своеобразной энтелехии его философскую систему в целом, придавая ей законченность, исчерпанность и некоторым образом логическое и эстетическое совершенство» (с. 327) — и: «Божественное начало выступает в качестве верховной цели, к которой всё направлено... предел всякого совершенства будет отождествлён Аристотелем с управляющим всем сущим разумом» (с. 329), «[э]то более высокое начало изучается главной теоретической

9 Считается, что термин был впервые использован Платоном в «Республике» (см. *Peters F. E. Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York, 1967. P. 193).

10 *Jaeger W. The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, 1947. P. 7.

11 *Oppy G., Trakakis N. N. Ancient Philosophy of Religion*. P. 3, 55.

12 Более того, как отмечает автор, «[с] точки зрения интересующей нас проблематики философии религии и теологии сочинения Аристотеля содержат значительно меньше материала, чем диалоги Платона... Как правило, он говорит о божестве вообще или о божественном, но не о конкретных богах эллинского пантеона» (*Грачёв М. В. Античная философия религии*. С. 321). Отсюда становится ясно: что бы автор ни понимал под философией религии и теологией (что именно — мы не узнаем из данной работы), это вряд ли какое-то общепринятое определение, поскольку Аристотель, исходя из приведённых ранее цитат, является одним из основоположников теологии в её классическом понимании.

наукой — первой философией, смыкающейся с учением о божестве (теологией)» (с. 337). Каким образом в понимании автора отсутствие у теологии центральной роли может совмещаться с признанием её в качестве главной из наук, никак не проясняется.

Далее, нельзя не сказать о радикальности некоторых классификационных суждений автора в области онтологии. Попытка распределить каждый тезис и каждую концепцию по двум группам с названиями «материализм» и «идеализм» — для начинающего читателя скорее вредна, а для более опытного — совершенно бесполезна, поскольку такой подход стирает те уникальные оттенки и тонкие штрихи античной философии, которые и составляют её ценность. Говоря об Анаксагоре, автор раскрывает сначала его учение о гомеомериях, называя их «материалистическими по своей сути положениями» (с. 76) его учения, а затем переходит к изложению учения о мировом Уме (νοῦς). Он отмечает, что «при в общем материалистической ориентации своей философии Анаксагор, несомненно, содействовал и становлению идеализма в античной мысли» (с. 76). В анализе философии Анаксагора автор в полной мере раскрывает своё стремление описывать динамику развития философии как целенаправленное движение к материализму. Эта точка зрения вполне допустима, но большая часть таких высказываний не сопровождается никаким обоснованием. Однако в своей наивысшей точке эта особенность повествования раскрывается в главах, посвящённых Платону и Аристотелю. Хотя М. В. Грачёв отмечает, что материя у Платона существует вечно и не сводится к идеальному или божественному началу (с. 230), автор уверенно характеризует Платона как «признанного основоположника объективного идеализма»<sup>13</sup> (с. 198). Весьма сложно определить Платона как дуалиста или идеалиста в окончательной форме, тем более вряд ли есть основания записывать его в основоположники второго направления. Но в наибольшей степени такой анализ искажает представления о философии Аристотеля, когда автор пишет: «Форма и есть то идеальное, что присутствует в каждой вещи и временно пребывает в данной материи. В целом, это позволяет утверждать, что Аристотель, несмотря на критику идей Платона, принадлежит к объективно-идеалистической части спектра философских воззрений» (с. 330). Именно в связи с критикой идей Платона, а точнее в связи с содержанием этой критики, Аристотеля никак нельзя причислить к объективно-идеалистическому

13 Следует заметить, что это довольно распространённая точка зрения в отечественной традиции. Однако, в отличие от авторов, у которых эта позиция воспринята, автор данной работы не представляет обоснования для этих утверждений.

направлению. Допуская подобные высказывания, автор совершенно не учитывает специфические отличия каждого учения.

Главная собственная позиция автора о постепенной деантропоморфизации религиозных представлений не находит достаточного аналитического подкрепления в тексте, а проявляется только в виде нескольких достаточно противоречивых суждений. Рассмотрим это на примере описания философии Эмпедокла. Сначала автор отмечает, что «в воззрениях Эмпедокла на действие сил Любви и Вражды явственно заметны следы антропоморфизации происходящих в мироздании процессов»<sup>14</sup> (с. 65), далее «вслед за другими философами Эмпедокл последовательно разрушает все возможные и господствующие в античной традиции антропоморфные представления о божестве»<sup>15</sup> (с. 66). Утверждая первое и второе, автор не проводит анализ, каким образом эти факты совмещаются друг с другом и какой вклад они делают в общий процесс деантропоморфизации религиозных представлений, на который он хочет указать. Об Анаксагоре автор пишет, что он «не смог до конца изжить скрытый антропоморфизм, заключающийся в приписывании мировому Уму способности мыслить как свойственной человеку» (с. 78), однако не приводит никаких подтверждений тому, что Анаксагор действительно пытался это сделать. В главе, посвящённой Платону, автор утверждает, что божественный антропоморфизм «не был и не мог быть преодолен» Платоном (с. 230). В итоге весь анализ антропоморфизма сводится к утверждениям, что никто из античных философов не смог его преодолеть, однако Аристотель приблизился к этому ближе всех (с. 395). Акцент на антропоморфизме в исследовании античной философии демонстрирует нам, что автор не собирается погружаться в глубокие философские и теологические дискуссии, а пытается рассмотреть античную философию религии с внешних религиоведческих позиций. В пользу этого предположения свидетельствует и то внимание, которое автор уделяет вопросам религиозных обрядов, а также вопросам социального противостояния философии и религии<sup>16</sup>.

14 Здесь можно было бы подумать, что автор как-то разделяет здесь понятия «процессы мироздания» и «божества», но далее он всё же говорит о Любви и Вражде Эмпедокла как о богах.

15 Курсив в обеих цитатах мой. — М. С.

16 Автор указывает, например, что Анаксагор «открывает список “мучеников” философии в её противостоянии с религиозным мировоззрением» (Грачёв М. В. Античная философия религии. С. 80). Сам факт мученичества Анаксагора автор раскрывает, однако никак не поясняет, почему это было противостояние именно философии и религии, учитывая наличие религиозных положений в позиции Анаксагора.



Автор поставил перед собой сразу две сложные задачи: во-первых, написать монографию по античной философии, а во-вторых, написать монографию по философии религии длительного исторического периода — и вряд ли можно сказать, что вторая задача в данном случае выполнена. В целом следует отметить, что наименьшее количество претензий появляется к тем частям работы, в которых речь не заходит о вопросах философии религии. Можно лишь предполагать, что это обусловлено специфическим религиозноведческим подходом автора либо его материалистической позицией, которая проявляется в его тексте. При этом в данной работе всё же недостаточно авторского анализа, почти полностью отсутствуют какие-либо параллели с другими историческими периодами, а попытка добавить исследованию актуальность даже не предпринимается. Следует отметить также противоречивость некоторых высказываний, которые, учитывая высокий уровень знаний автора по многим вопросам, были допущены, скорее всего, в связи с недостаточностью редакции<sup>17</sup>.

Приходя к очень сложной и глубокой теме античной философии религии, самое сложное, на мой взгляд, — не потеряться в том изобилии новизны и философского содержания, которое являет собой вклад античности в религиозную культуру западного мира. Исходя из вышеизложенного, вряд ли можно сказать, что рассмотренная работа справляется с данной ролью. Однако нельзя не отметить и положительные стороны. Во-первых, работа написана доступным языком и вполне подойдёт даже для неподготовленного читателя. Во-вторых, в работе содержится подробный конспективный обзор по некоторым темам античной философии, изложенный сжато и информативно. Таким образом, книга, несмотря на название, может быть интересна как обзорный материал в изучении философии<sup>18</sup>, но само содержание работы не позволяет рекомендовать её тем, кто хочет заняться исследованием именно философии религии, если под философией религии не понимается религиозноведение.

17 Недостаток редакции прослеживается и на других примерах, которые я не стал приводить, поскольку они не имеют содержательной значимости. Чтобы не оставлять это утверждение без обоснования, приведу пример: первый абзац на с. 88 повторяет с небольшими изменениями конец второго абзаца на с. 87.

18 Однако не стоит забывать, что в отечественной традиции нет недостатка фундаментальных обзорных работ по античной философии, в отличие от работ по античной философии религии. К сожалению, с работами, например, таких авторов как В. Ф. Асмус (Античная философия. М., <sup>3</sup>1999) и А. Ф. Лосев (История античной эстетики. В 8 томах. М., 1969–1994) данную книгу даже нельзя сравнивать.



### Библиография

- Асмус В. Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, <sup>3</sup>1999.
- Гагинский А. М. Рецензия на: Хлебников Г. В. Античная философская теология. М.: Ленанд, 2014 // Философия религии: Альманах 2014–2015. М.: Наука, 2015. С. 505–510.
- Грачёв М. В. Античная философия религии. От зарождения до Аристотеля. М.: Ленанд, 2018.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики. В 8 томах. М.: Искусство, 1969–1994.
- Хлебников Г. В. Античная философская теология. М.: Ленанд, 2014.
- Шохин В. К. Введение в философию религии. М.: Альфа-М, 2010.
- Graham D. W. Plato and Anaximenes // Études platoniciennes [Online]. 12. 2015. [Электронный ресурс]. URL: <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/706> (дата обращения 05.04.2020).
- Jaeger W. The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford: Clarendon Press, 1947.
- Oppy G., Trakakis N. N. Ancient Philosophy of Religion. London; New York: Routledge, 2013.
- Peters F. E. Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon. New York: New York University Press, 1967.

*Матвей Сергеевич Сысоев*