

Анатолий Курбатов

Гранатовое зернышко: Феофил Антиохийский и Платон*

ANATOLIJ KURBATOV

POMEGRANATE SEED: THEOPHILUS OF ANTIOCH AND PLATO

ABSTRACT. The article searches for parallels in understanding the essence of self-consciousness in two texts: Plato's dialogue *Alcibiades I* and Theophilus of Antioch's *Apology to Autolytus*. An analysis of these texts supports the conclusion that the concept of "mirror" in Theophilus' apology is not accidental but is formulated within the framework of the ancient philosophical and cultural tradition rooted in the theme of reflection and self-reflection in Plato and Aristotle. The Christian apologist perceives the nature of self-consciousness as a mirror, in which the subject sees himself and the world. For Theophilus of Antioch, working within the Christian paradigm, the main condition for self-knowledge and knowledge of what is, is the absence of sin. According to Theophilus, the intellectual activity that Plato speaks of cannot make a man wise, since the source of wisdom is righteousness. Theophilus deems that the human soul should be like a shining mirror: the purity of the mirror is a necessary condition for perceiving the reflection. But sin in man is like rust on a mirror; it prevents the contemplation of God.

KEYWORDS: Theophilus of Antioch, Plato, apologetics, soul's mirror, the *Apology to Autolytus*, the *Alcibiades I*.

И, став Павел среди ареопага, сказал: Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано «неведомому Богу». Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам. Бог, сотворивший мир и всё, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет и не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и всё. От одной крови

© А.Г. Курбатов (Санкт-Петербург). anatolij.kurbatov.95@mail.ru. Санкт-Петербургская духовная академия; Российский государственный гуманитарный ун-т. Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025) DOI: 10.25985/PI.22.1.09

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитания, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас (*Деян. 17:22–27*).

В богословской и научно-академической литературе этот фрагмент из Нового Завета толкуется по-разному. Но чаще всего природа «бога невидимого», которому поклонялись афиняне, связывается с их языческой богобоязненной осторожностью перед богом, которому они еще были «не представлены» и имени которого они не знали. Встреча с таким богом вполне возможна, достаточно вспомнить древнегреческие представления о высших существах, которые под видом иноземцев неузнанными странствовали по миру, приглядывая за людьми¹. Апостол, возможно, радикально меняет смысл отсылки к «неведомости», так что неведомое выступает в двух контекстах. Во-первых, неведомое — это то, что еще не открылось: второе пришествие Христа грядет, мы должны быть готовы к нему, хотя и не можем знать его срока. Язычник, поклоняясь богу неведомому, не понимая того, указывает на Грядущего, то есть Христа. В этом «особенная набожность» афинян, которая позволяет апостолу в Ареопаге засвидетельствовать подлинный предмет их поклонения.

Во-вторых, неведомое — не то только, что еще не открылось, не получило имя, которое идентифицировало бы его, сделало бы ведомым. Неведомость — существенная черта Бога, который, хотя и близок человеку как упомянутые выше странствующие греческие божества, но близок по-иному. Он неведом не потому, что не узнан, а потому, что не воспринимаем органами чувств: он не подобен «золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого» (*Деян. 17:29*). Апостол совершенно четко отличает Бога от священных для язычника изображений. Близок же человеку он не потому, что прячется под какой-то маской, а потому что присутствует повсюду, управляя

¹ Светлов 2019.

мирозданием, и прежде всего должен быть узрен человеком в себе самом. В отличие от странствующих богов Эллады он видит и слышит всё, а не только какого-то из тех смертных, кого хочет испытать.

Но это естественным образом ставит фундаментальную гносеологическую и апологетическую одновременно по своей природе проблему — неочевидности неведомого Бога. Неочевидности и в прямом, и в переносном смысле слова. Религиозная эмпирика требует убедительности, жеста, направленного к высшему существу, чего-то интуитивно понятного. Проповедь Павла же была контринтуитивна для людей его времени². Правда, она могла быть понятна тем из них, кто читал Платона и мыслил в духе набирающего ход «среднего платонизма». Рассказ Платона в «Тимее» о «создателе и отце» мироздания как о том, познать кого сложно, и даже если найти его, говорить о нем запрещено, вполне соответствует словам Павла о неведомости его Бога. Спор с эпикурейцами и стоиками так же мог быть вполне уместен в этом, среднеплатоническом, контексте³. Недаром среди тех, кто пошел за ним после этой беседы, назван Дионисий Ареопагит⁴ — персонаж, с именем которого в будущем будет связан «Ареопагетический корпус», главное апофатическое сочинение восточно-христианской культуры, испытавшее очевидное влияние платонизма и неоплатонизма. Но едва ли в это время — время проповеди Павла и формирования «Деяний» — таких было много. Мир всё еще жил в соматоцентризме эпохи эллинизма, разворот от которого казался «соблазном» и «безумием».

Это превращается в проблему для христианской апологетики и миссии. Во II в. н.э. уже нет в живых тех, кто знал апостолов и евангелистов. Христианин видит Бога своим внутренним взо-

² Безусловно, контринтуитивность в разные эпохи имеет совершенно разный характер: как для древнего человека контринтуитивно утверждение, что Земля обращается вокруг Солнца, так для современного — обратное.

³ Hubbard 2022.

⁴ «Некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит» (*Деян.* 17:34).

ром в себе, в мировом порядке, в чаянии второго пришествия. Но то, что очевидно ему, пережившему акт метаноии, совершенно не очевидно и не видимо человеку внешнему.

Напротив, боги языческие были вполне очевидны подданным Римской империи. Высокообразованный римлянин второго столетия Цельс в своем «Истинном слове», направленном против христиан, прекрасно знает ученые представления о божестве, в том числе платоновские. Для него высшая божественная природа бестелесна (Or. *Cels.* 8.49). Однако помимо бестелесной божественности имеется и вполне выраженная в теле. Очевидны небесные (астральные) боги. Но есть боги и вполне земные — прежде всего, чудотворные статуи в некоторых храмах: «〈Так пусть они пойдут〉 в святилища Трофония, Амфиарая и Мопса, где можно видеть человекообразных богов, притом без обмана, настоящих; 〈...〉 их можно видеть не один раз, мимоходом, как христианского оболъстителя, но они всегда общаются с желающими» (Or. *Cels.* 7.35)⁵.

Христианин проповедует Христа после его смерти и воскресения, в качестве залога истинности проповеди он может предъявить лишь свою веру и свидетельства тех, кто знал Сына Божьего. Даже мученический венец — не аргумент для языческой массы: лишь немногих христианская стойкость заставляет задуматься, большинство же по-прежнему относятся к христианской общине как к сообществу потенциальных или актуальных государственных преступников. Аргумент от наглядности не действует — ибо обе стороны понимают наглядность того же мученичества по-разному.

Среди стратегий, которые использовало раннее христианство в этой ситуации в качестве базы для апологии и катехизации, мы остановим внимание на одной. Той, которая касается именно неочевидности Божества и которая имеет прямое отношение к рассуждениям апостола Павла в Ареопаге.

Как превратить отсутствие наглядности в силу? Только в том

⁵ Здесь и далее пер. А.Б. Рановича.

случае, если мы начнем говорить о неочевидности в апофатическом духе. Продемонстрировав при этом, что апофатика является не свидетельством о капитуляции верующего разума перед его оппонентами и не риторической уловкой, но единственно возможным ходом, позволяющим нам сохранять здравый смысл.

Наиболее ярким и убедительным автором второго столетия в этом контексте является Феофил Антиохийский. Его апология «К Автолику» представляет собой последовательное и подробное объяснение того, отчего прямое описание Бога языком привычных и известных человеку ассоциаций, образов и отношений невозможно. Недаром данный текст часто считают одним из первых примеров формулирования апофатических принципов как принципов богословия⁶. В ряде аспектов его аргументация оригинальна и не повторяет примеры апофатике в предшествующей античной культуре.

Позволим себе развернутую цитату из «К Автолику»:

Как душа в человеке невидима и незрима для людей, познается же чрез движение тела, так и Бога нельзя видеть очами человеческими, но Он созерцается и познается из Его провидения и действий. Ибо кто увидит корабль в море, снаряженный и идущий к берегу, непременно заключит, что есть на нем кормчий, управляющий его движением; так точно должно думать, что есть Бог — Правитель вселенной, хотя Он и невидим плотскими глазами по Его бесконечности. Если человек не может взглянуть на солнце — это весьма малое в сравнении с вселенной тело — по чрезмерному его жару и силе, то не меньше ли еще смертный человек может зреть неизреченную славу Бога? Как гранатовое яблоко, снаружи покрытое кожицею, имеет внутри много ячеек и вместилищ, отделенных друг от друга тонкими плевами, и содержит в себе много семян: так всё творение содержится духом Божиим и этот дух вместе с творением содержится рукою Божией. И как зерно гранатного яблока, в нем содержащееся, не может видеть то, что вне кожицы, будучи само внутри: так и человек, который вместе со всем творением содержится рукою Божией, не может видеть Бога. Далее — царя земного хотя не все видят, но признают его бытие

⁶ Maras 2016; Сидоров 1996: 234–240.

и знают о нем по его законам, распоряжениям, властям, войскам и изображениям. А ты не хочешь таким же образом познавать Бога из Его дел и сил? (Thphl. Ant. Autol. 1.5)⁷

Образ гранатового зернышка, не видящего всего плода, показателен и, к слову, воспроизводится в различных формах даже в современных натуралистических попытках расшифровать природу человеческого сознания. Достаточно вспомнить «мистерианизм» Колина Мак-Гинна⁸, который говорит о невозможности человека выйти в «трансцендентальную» для него область, для которой попросту нет необходимого познавательного инструмента. В случае Мак-Гинна — это сама природа сознания.

Но и Автолик говорит о том же самом: «душа в человеке невидима и незрима для людей, познается же чрез движение тела». Недаром выше Феофил отвечает на запрос Автолика «Покажи мне твоего бога» словами «Покажи мне твоего человека». С одной стороны, он требует продемонстрировать, не греховна ли душа: грех затмевает внутренние очи человека. С другой же, это вопрос-провокация. Душа, будучи бестелесной, не может быть предъявлена так же, как телесный объект: являясь трансцендентальной реальностью, она дана совершенно иначе, чем всё то, что мы наблюдаем зрением, воспринимаем органами чувств. Более того, это создает определенную сложность при ответе на вопрос о разумности другого человеческого существа. У нас нет «научных» аргументов для подтверждения, что другой столь же одушевлен, как и я. Единственный «легальный» аргумент в этом случае — аргумент от аналогии; он недавно уже обсуждался в отношении Феофила Антиохийского⁹. Аналогия, которая вызвана естественной установкой нашего разума воспринимать похожее на нас подобным нам.

Феофил проводит прямую аналогию между нерелексируемой уверенностью в том, что Автолик обладает душой, и необ-

⁷ Здесь и далее пер. П. Преображенского.

⁸ McGinn 2017.

⁹ Светлов 2020.

ходимостью такой же уверенности в наличии Причины мироздания, далее переходя к так называемому космологическому аргументу, известному еще со времен Ксенофонта Афинского и Платона. Но мы предлагаем сделать шаг назад, к имеющей место во втором параграфе данного текста метафоре о душе как зеркале:

Человек должен иметь душу чистую, как блестящее зеркало. Когда на зеркале есть ржавчина, то не может быть видимо в зеркале лицо человеческое: так и человек, когда в нем есть грех, не может созерцать Бога. <...> Всё это наводит мрак, и как болезнь на глазах не позволяет им обращаться к свету солнечному, так и тебя, мой друг; беззакония помрачают так, что не можешь видеть Бога (Thphl. Ant. Autol. 1.2).

В этих формулировках можно усмотреть парафразы из платоновских текстов. По крайней мере, двух: «Алкивиада I» с его сравнением души, как лучшего в человеке, с зеркалом (*Alc.* 1 133a); и «Государства», где говорится о боли в глазах человека, который не приобрел привычки смотреть на свет (*R.* 515cd). В последнем случае образ Платона усиливается: если основатель Академии говорит об отсутствии привычки смотреть на свет обитателей пещеры, этой метафоры современных ему Афин, привычки, от которой можно избавиться благодаря тренировке (интеллектуальной деятельности), то Феофил мыслит в рамках христианской парадигмы, согласно которой праведность является истоком мудрости, а не ее результатом. Болезнь в глазах — результат не эпистемической слабости, а греха.

Именно грех, а не ошибка, порождает языческую культуру, которая критикуется Феофилом в значительной части его апологии. Отдельные проблески мудрости вызваны тем, что «поэты и философы» в свое время «украли» часть ее у пророков. Зеркало языческой души изъедено ржавчиной (напомним, что Феофил жил в эпоху бронзовых зеркал), очищение от ржавчины — также вполне понятная метафора, говорящая о терапии души, переключаясь с античными представлениями о катарсисе.

Вместе с этим Феофил вполне в духе платонизма выворачивает обыденный взгляд человека на себя и собственные познавательные способности. Лишь душа может признать существование другой души — наблюдая за тем, как та управляет телом. Вслед за «Алкивиадом I» можно напомнить, что только душа собеседника может стать источником нашего самопознания, отзеркаливая то, что он сказал и совершил. Но эта же способность «гранатового зернышка» позволяет ему увидеть и Целое — то, что «вне кожицы». То, что не очевидно вовне, открывается внутри: и «содержимое» иных людей, и мир в своей всеобщности. Невидимое перестает быть неведомым, когда меняется фундаментальная внутренняя установка, что в христианском сознании безусловно связано с уверованием.

Показательно, что влияние Платона на формирующееся христианское богословие было вполне очевидно критикам христианства¹⁰. Уже упоминавший Цельс вполне показателен, так как он полагает, что христиане почти все главные представления о верховном божестве взяли у Платона, правда, поняв последнего превратно. Так, он считает, что именно у Платона христиане заимствовали представление о трансцендентности верховного божества (в случае Платона — идеи блага), только радикально усилили ее (Or. *Cels.* 6.6–10), так чтобы возникла необходимость в посреднике — Сыне Божиим.

Конечно, Цельс постоянно путает собственно христианские концепты с гностическим христианством, в итоге с удивлением констатирует, что, отрицая богов «классических», они создают собственную космологию с планетными архонтами, магическими заклинаниями и даже противобогом. Более всего его, безусловно, возмущает мысль о кенозисе Христа: «Иудеи и христиане! Ни один бог и ни один сын божий не спускался и не стал бы спускаться на землю. Если же вы говорите о каких-то ангелах, то чем вы их считаете — богами или чем-то другим? По-видимому, чем-то другим, демонами» (Or. *Cels.* 5.2).

¹⁰ Бирюков 2008.

Цельс совершенно прав в том, что христианские мыслители радикально изменили нормативную философскую теологию второй книги «Государства». Как и в том, что для них апофатические интуиции Платона в отношении первоначал стали естественным способом дискурса (впрочем, тот же процесс происходил в его время в лоне платонизма и неопифагореизма). Однако он не замечает более глубоких оснований для апроприации христианами платоновского наследия, на которые мы постарались указать выше: на обращение к той тематике, которую в современности чаще всего связывают с трансцендентальной природой субъективности. Ведь «зеркало души» «Алкивиада I» указывает не на чувственную реальность. Точно такова же природа «зеркала души» апологии «К Автолику». Оно и ставит, и показывает пути решения загадки самопознания: душа как нечто необъективируемое может быть дана лишь в коммуникации с другим необъективируемым. Потенциально разумное существо, созданное в некотором мыслительном эксперименте в единственном экземпляре на планете, вполне приспособленной для его существования, не смогло бы познать себя и стать истинно разумным, именно потому, что не столкнулось бы с иным трансцендентальным началом и не прозрело или хотя бы не заподозрило его в себе, а тем более в мире.

В трактовке Автоликом образа зеркала не хватает одного — утверждения, что и сам Бог выступает зеркалом, в котором мы должны увидеть себя, завершив, таким образом, процедуру самопознания. Если он, указывая на зеркало в контексте обсуждения темы «гранатового зернышка», как и неочевидности души самой по себе, без ее проявления в действиях, опирался на образы и идеи «Алкивиада I», это может указывать на то, что знаменитое место в последнем, где говорится про «прекраснейшее зеркало» божества, в которое необходимо вглядываться (Pl. Alc. 1 133c), является действительно более поздней, христианской интерполяцией и недаром появляется лишь при цитировании диалога Евсевием Кесарийским (Eus. PE 11.27.5).

Однако такая трактовка станет вполне логичным продолжением апроприации христианством платонизма, причем не только в плане апофатического богословия, но и с точки зрения трансценденталистских интуиций.

Литература

- Бирюков, Д.С. (2008), “Богословско-философские основания учения Ария”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 9.1: 265–280.
- Светлов, Р.В. (2019), “Криптоэпифания у Платона”, *Визуальная теология* 1: 44–54.
- Светлов, Р.В. (2020), “Аргумент от аналогии в апологии святителя Феофила Антиохийского «К Автолику»”, *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии* 3.7: 8–16.
- Сидоров, А.И. (1996), *Курс патрологии Возникновение церковной письменности*. М.: Русские огни.
- Преображенский, П., пер. (1999), *Сочинения древних христианских апологетов*. СПб.: Благовест; Алетейя.
- Hubbard, J.M. (2022), “Paul the Middle Platonist? Exegetical Traditions on *Timaeus* 28c and the Characterization of Paul in Acts 17:16–31”, *Harvard Theological Review* 115.4: 477–495.
- Maras, A. (2016), “Cataphatic and Apophatic Theology in Theophilus of Antioch”, *Theologia* 4: 71–85.
- McGinn, C. (2017), “Have We Already Solved the Mind-Body Problem?”, in Id., *Philosophical Provocations: 55 Short Essays*, 53–56. MIT Press.