

DOI 10.25991/VRHGA.2020.19.1.001

УДК 27–1

*С. С. Аванесов**

ТЕРМИН «ТЕОЛОГИЯ»: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЗНАЧЕНИЕ

В статье определены и систематизированы значения термина «теология» в античной культуре. На основе анализа источников и критической литературы показано, что под теологией в античности подразумевались различные виды теоретической деятельности, имевшей отношение как к религии (мифологии), так и к философии. Указанный термин обозначал 1) систематизированное и, как правило, поэтическое изложение мифов о богах и героях древности; 2) философию в целом как «науку о божественном», т. е. о наивысшем; 3) специальное философское учение о богах, т. е. рациональную интерпретацию содержания «народной религии»; 4) «первую философию», т. е. учение о первопричине всего существующего; 5) философско-мистическую теорию восхождения ума к высшему совершенству; 6) учение о божественном происхождении космоса и мировых законов; 7) доктрину сверхъестественного происхождения политической власти. Рассмотрена также ранняя систематизация теологического знания у Прокла, Тертуллиана и Августина. Определён историко-культурный контекст рецепции термина «теология» христианством и обозначены причины, потребовавшие радикального переосмысления содержания этого термина в процессе его перенесения в христианскую религиозную традицию.

Ключевые слова: теология, термин, античная мифология, античная философия.

S. S. Avanesov

THE TERM 'THEOLOGY': ORIGIN AND MEANING

The meanings of the term 'theology' characteristic for Ancient culture are defined and systematized in this article. Based on an analysis of sources and critical literature, I show that theology in Antiquity was understood to mean various types of theoretical activity related to both religion (mythology) and philosophy. The named term meant 1) a systematic and usually poetic representation of myths about the gods and heroes of Antiquity; 2) philosophy as a whole as a 'science of the divine'; 3) a special philosophical doctrine of the gods, that is,

* Аванесов Сергей Сергеевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теологии, Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого; iskiteam@yandex.ru

a rational interpretation of the content of the 'popular religion'; 4) first philosophy, that is, the doctrine of the root cause of everything that exists; 5) the philosophical-mystical theory of the ascent of the mind to final perfection; 6) the doctrine of the divine origin of the cosmos and of world laws; 7) the doctrine of the supernatural origin of political power. The early systematization of theological knowledge by Proclus, Tertullian, and Augustine is also examined. Thus, it is defined the historical and cultural context of the reception of the term 'theology' by Christianity, and the reasons that required a radical rethinking of the content of this term in the process of its transfer to the Christian religious tradition.

Keywords: theology, term, Ancient mythology, Ancient philosophy.

Специфика теологического знания является тем предметом рефлексии, который следует иметь в виду на любом этапе развития этого знания. Указанная специфика определяется способностью с большей или меньшей точностью провести демаркационную линию между собственно теологией и смежными областями человеческого познания, артикулировать эпистемические особенности богословского поиска, сформулировать базовые принципы, цель, задачи и границы теологической деятельности. В рамках научного, научно-популярного и полемического дискурсов важно также иметь представление о содержании самого термина «теология» и о различных контекстах его употребления. В сфере христианского богословия не менее важным является вопрос о происхождении и дохристианском употреблении данного термина; это позволяет более отчетливо понимать собственно христианскую специфику теологической активности и, кроме того, осознавать эту активность в контексте общечеловеческого культурно-исторического процесса.

Термин *θεολογία* (буквально — «богословие») происходит от двух греческих слов: *θεός* — бог и *λόγος* — слово. Этот термин имеет древнегреческое происхождение и был далеко не сразу включен в христианский лексикон [4, с. 7]. В самом общем смысле богословие — это, по определению С. С. Аверинцева, «учение о Боге, построенное в логических формах <...> на основе текстов, принимаемых как свидетельство Бога о Самом Себе» [2, с. 200], т. е. на основе Откровения. По другому определению того же автора, теология есть «совокупность религиозных доктрин о сущности и действии Бога, построенная в формах идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как Божественное Откровение» [3, с. 675]. Теология базируется на представлении о личном абсолютном Боге, который, будучи трансцендентным всему сущему, сообщает человечеству некоторое знание о Себе через собственное Слово [50, с. 32]; поэтому теология в самом точном смысле может быть построена только на основе теизма [2, с. 200]. В современной философии религии под теизмом понимают совокупность определенных религиозно-метафизических утверждений, ядром которых являются такие тезисы, которые «тематизируют представления о Боге» как бесконечной, вечной, несотворенной, совершенной Личности; эта Божественная Личность трансцендентна по отношению ко всему сущему, но при этом «сохраняет действительное присутствие в мире» [21, с. 14]. Иными словами, теизм исходит из понимания Абсолюта как бесконечной Божественной Личности, трансцендентной миру, свободно творящей мир и свободно оперирующей с миром. Признание трансцендентности Бога отличает теизм от пантеизма; признание постоянной активности Бога

(Провидение, благодать), часто проявляющейся как чудо, — от деизма (ср.: [40, с. 109–110]). В иных типах религии теология имеет место лишь в силу наличия в этих религиях «элементов теизма» [2, с. 200]; соответственно, и сама теология присутствует в них в «элементарном» (*зачаточном*) виде; теология в полном смысле в небогооткровенных религиях «попросту не нужна» [50, с. 33]. Теология в собственном смысле слова, пишет один из современных религиоведов, — это «достояние таких религий, как христианство и ислам (и, вероятно, иудаизм), поскольку, во-первых, это теистические религии, в которых любая рефлексия на доктрину должна была с неизбежностью принять форму рассуждений о природе Бога, а во-вторых, эта форма теоретической рефлексии достаточно чётко (хотя и не всегда) отделялась от философии, даже от религиозной», поскольку последняя представлялась как чисто человеческое предприятие; в элементарных и восточных религиях теологии «не существовало вовсе» [41, с. 97–98].

Специфику теологии в рамках религиозного опыта связывают, как правило, с рационально-теоретической формой ее построения и организации — в отличие, скажем, от мистики, опирающейся на иррациональные основания, или от аскетики, имеющей преимущественно практическую направленность. Если религиозная доктрина есть в определенном смысле объективация и рационализация глубинного религиозного опыта (что мы видим в Символе веры и догматах), то теология «представляет собой рефлексю на доктрину, попытку ее систематического и рационального осмысления» [41, с. 99]. По определению Гегеля, «теология есть религия, обладающая мыслящим, оперирующим понятиями сознанием» [13, с. 220]; богословие, таким образом, есть специфическая «форма рационального дискурса» [51, с. 158]. Богословское творчество «рождается из пытливости ума разрешить те вопросы, которые пред ним возникают» [20, с. 112]; эти вопросы касаются прежде всего бытия Бога, отношений Его с миром и принципов организации человеческой деятельности в связи с этими отношениями. Богословие складывается и оформляется как «рациональное осмысление Откровения и Предания Церкви» [51, 158]; при этом, конечно, надо признавать, что сами понятия Откровения и Предания не являются строго рациональными. Итак, в самом общем смысле «теология является методически направленным прояснением и развёртыванием Откровения Бога, данного в вере и в имманентно ей высказанном знании и заданного для ответственного благовещения» (*Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd 10. Freiburg, 1965. S. 67, цит. по: [50, с. 32]).

«Теология» в античности

Изначально термин *θεολογία* был введен в употребление, как уже сказано, в античной Греции. Для первых христиан это слово довольно долго сохраняло «слишком языческий, мифологический привкус» [52, с. 4]; поэтому данный термин далеко не сразу начал использоваться христианами для обозначения их собственного религиозного опыта. Теология в дохристианской культуре Греции понималась в нескольких смыслах: как поэтическое предание о богах (мифология), как раздел философии (учение о богах), как «первая философия» (метафизика) и т. д. Рассмотрим эти значения.

1. Теология как поэтическая мифология

1а. Первоначально термин «теология» обозначал систематизированное изложение античных мифов и особенно генеалогий языческих богов по типу «Теогонии» Гесиода [2, с. 200] (ср.: [12, с. 183]). О «теологии» в данном смысле говорит, например, Прокл: «Изначален такой способ мифологизирования, при котором предположения о божественном высказываются аллегорически и истина словно бы окутывается множеством покровов, а природа предстает в виде изображений» (Theol. Plat. I 21, 5–10; ср. Theol. Plat. VI 49, 20–30). Подобные изложения мифов чаще всего имели поэтическую форму; так, Платон говорит о людях, которые разрабатывают теологию «в эпической поэзии, в мелической <поэзии> или в трагедии» (R. P. 379 a), рассказывают о богах «в трагедиях и разных других сочинениях» (R. P. 381 d); о том же сообщают Пиндар «и многие другие божественные поэты» (Men. 81 a). При этом Платон утверждает, что «эпические поэты слагают свои прекрасные поэмы не благодаря искусству, а лишь в состоянии вдохновения и одержимости; точно так и хорошие мелические поэты» (Ion 533 e). Богословами в древней Греции именовали по преимуществу именно поэтов, занимавшихся освещением происхождения богов (теогонией) и мира (космогонией). Прокл отмечает, что «древние поэты считали должным строить неизреченные божественные теологии скорее как трагедии» (Theol. Plat. I 21, 10–15), а не как строгие рассуждения. Этим теологи отличались от собственно философов, которые «рассматривали вещи сами по себе» [52, с. 3], без их мистического «подтекста». Например, Аристотель именуется «теологами» некоторых «старинных поэтов» — Орфея, Гомера, Гесиода, взгляды которых он излагает в 14-й книге «Метафизики» (Met. XIV 1091 a 34–1091 b 5); термин «богословы» применяют к указанным авторам и комментаторы «Метафизики» — Александр Афродисийский и Сириан (см.: [26, с. 727–728]). Видимо, их же он подразумевает, когда говорит о «богословах, порождающих <всё> из Ночи» (Met. XII 1071 b 26), и о «древних» мыслителях, «живших задолго до теперешнего поколения и впервые занявшихся теологией» (Met. I 983 b 25–30). Тех же авторов по традиции называют «богословами» Сириан (In Met. II 2, 997 b 34 = 1 B180 DK) и Прокл: «богословы» создали миф о Хроносе (In R. P. II 297), соединили Афродиту узами брака с Гефестом (1 B182), описали пляску Куретов (1 B191 DK = Theol. Plat. V 128, 5–10), объяснили происхождение различных «искусств» как «божественных творений» (In Crat. 389 b–c), рассказали о порядке узурпации и потери власти Хроносом (In Tim. 35 b; In Crat. 396 b = 1 B137 DK), приписали Хроносу вечную молодость (Theol. Plat. V 33, 20–25), измерили длину скипетра Зевса (In Tim. 20 a) и т. д. Пифагореец Филолай, по словам Климента Александрийского, именуется их «древними теологами и провидцами» (θεολόγοι καὶ μάντιες), учившими о предсуществовании душ (Strom. III 17, 1). Христианский философ-апологет Афинагор (II в.) отмечает, что Орфей считается у язычников «достовернейшим богословом, так что ему и Гомер следовал во многом» (Apolog. 18) [38, с. 70–71]; следует отметить, что образ Орфея-богослова использовался ранними христианами для аллегорического изображения Христа (например, в катакомбах Каллиста) (см.: [11, с. 136]). Платон, в свою очередь, также следует Орфею и, по мнению Прокла, «не отклоняется» от его учения о богах (Theol. Plat. V 127, 10–15);

во многих случаях он опирается «на всю эллинскую теологию, а в особенности на мистическое учение Орфея» (Theol. Plat. VI 40, 5–10).

Даже в III в. н. э. Климент Александрийский и Ориген называли богословами именно греческих поэтов [52, с. 4], в частности Орфея (напр., Strom. V 78, 4: Ὀρφεὺς ... ὁ θεολόγος); а в IV в. св. Григорий Назианзин (Слово 4) именует «богословием» содержание сочинений всё тех же Гомера, Гесиода и Орфея [15, с. 102]. Характерно, что в Предании христианской Церкви наименование «Богослов» присвоено лишь трем отцам: апостолу и евангелисту Иоанну, чье Евангелие написано высоким поэтическим слогом, святому Григорию Назианзину и преподобному Симеону; последние два «известны тем, что свои богословские произведения они облекали в высокохудожественную поэтическую форму» [51, с. 160] (ср.: [7, с. 106]). Как видим, и в истории Церкви титула «Богослов» удостоились только поэты.

В поздней античности слово «Теолог» уже употреблялось почти как имя собственное, обозначавшее именно Орфея [2, с. 200; 31, с. 49]; так называют его, зачастую не упоминая имени, например, Эпиген (см.: Strom. V 49, 4), Прокл (напр., In Tim. 24 e, 25 b, 28 c, 29 a–b, 40 e; In Crat. 396 b–c; In Parm. IV 959) и Гермий, писавший, что «Справедливость, согласно Богослову, рождается от Закона и Благочестия» (1 B159 DK). «Богослов Орфей поведал нам о трех поколениях людей», — пишет Прокл в своем Комментарии на «Государство» Платона (1 B140 DK) (ср.: [26, с. 790–791]). «Эллинский богослов» Орфей (Theol. Plat. V 33, 20–25) вызывал интерес многих греческих философов, прежде всего неоплатоников; среди утраченных сочинений Прокла есть труд под названием «На теологию Орфея» (см.: [34, с. 194]). Орфическая традиция, согласно тому же Проклу, стала ядром «эллинского богословия» (In Parm. 647; ср.: Theol. Plat. V 17, 1–5). Считалось, что такого рода мистико-поэтическое богословие сохранилось в тайных орфических сообществах, основанных самим Орфеем; для обозначения этого мистического предания тайных религиозных кружков (тиасов) также употреблялся термин «теология» [2, с. 200]. Дамаский (De princ. 123–124) утверждает: «Теология, описанная у перипатетика Евдема как теология Орфея, обошла молчанием всё умопостигаемое <...> и начала <родословие богов> с Ночи, с которой начинает и Гомер»; «такова обычная орфическая теология» (см. также: [26, с. 711–716, 721]). К этому учению, считает прот. Александр Мень, «более применим термин “теософия”, ибо в основе орфизма лежит эклектическое сочетание различных мифов и поверий, оккультизма и мистики» [31, с. 49].

Звание «мистических теологов» [32, с. 19] наследовали некоторые преемники Орфея, а именно Мусей, который «был богословом после Орфея» (2 A 7 DK) и который передал своим ученикам «тайнства и прорицания» (Plat. Prot. 316 d), и Лин (2a B3 DK). «Мусей, сын Евмолпа, — пишет Диоген Лаэртский, — первый, по преданию, учил о происхождении богов» (Diog. L. I 3). Ипполит Римский называет «древними богословами» Мусея, Лина «и особенно установившего священные обряды и тайнства Орфея» (Hippol. Ref. 5, 20, 4); при этом Мусей считается учеником Орфея (2 A 1 DK), а Лин — его учителем (1 A 1 DK). Блаженный Августин пишет о них: «В тот же период времени существовали поэты, которых называют теологами за то, что они писали стихи о богах

<...>. Это были Орфей, Мусей и Лин» (De Civ. XVIII 14). Традиция (см., напр., Plat. R. P. 364 с–е) рассматривает Мусея в контексте орфической литературы; однако для некоторых специалистов такая идентификация «является почти что пустым звуком ввиду недостаточности сохранившегося материала»: что представляла собой его «Теогония», неизвестно [26, с. 875]. Орфическое учение обычно подразделяется на три части: космогоническую (миф о растерзании титанами младенца Диониса Загрея и о возникновении людей из пепла сожженных Зевсом титанов), *этическую* (доктрина освобождения «дионисического» начала в человеке из-под власти «титанического») и *эсхатологическую* (*учение о перевоплощении души*) [25, с. 286]. У названных выше «поэтов-теологов» еще не просматривается никакой философии, и поэтому «беспомощность их умозрения повсеместно возмещается мощью мифологического присутствия» [37, с. 116]. Теология древних поэтов Греции — еще не философская теология, поскольку «поэты богословствуют в образах и символах (посредством Мифа), а философы — в отвлеченных понятиях (посредством Логоса)» [37, с. 115].

Мифопоэтическая теология как «предфилософское богословие» [37, с. 116] уже во времена Платона (и устами самого Платона в том числе) подвергалась критике с позиций логики и этики (см., напр., II–III книги «Государства»). Диоген Лаэртский не уверен, можно ли называть подлинно мудрым того человека, который говорит о богах так, как Орфей; «да и вообще не знаю, как назвать человека, который бесстыдно приписывает богам все людские страсти, в том числе такие мерзкие дела, которые редкому человеку и на язык придут» (Diog. L. I 5). О подобного рода «заблуждениях поэтов» можно встретить критические высказывания и у Цицерона (De nat. deor. I 42–43). Тем не менее именно такое «мифо-поэтическое богословие» послужило «первоисточником греческой философской теологии» [47, с. 11].

16. Нередко в античное время теологами называли тех жрецов, в обязанности которых входило рассказывать посетителям какого-либо языческого храма местные мифы, связанные с этим храмом [2, с. 200]. В данном случае мы имеем дело, так сказать, с локальным вариантом мифопоэтического богословия.

Таким образом, первоначально античная «теология» не была связана ни с догматикой, ни даже с философией; это была литературная, поэтизированная мифология, «мифически-поэтический сказ о богах» [46, с. 40]. С течением времени, однако, термин «теология» приобрёл, помимо изначально мифологического, еще и философское значение.

2. Теология как философия

С одной стороны, сама античная философия в целом (как это было много раз показано) являлась «в то же время и своеобразным богословием, конечно, соответственно религиозному сознанию античности», т. е. заменяя собой богословие в более позднем, христианском смысле, отсутствовавшее в языческой культуре; «в свое время она выросла из мифологем, созданных религиозным сознанием, да и закончилась у Плотина и его последователей построениями, в которых философские идеи неотделимы от богословия» [19, с. 8]. Для примера можно обратиться к позднему диалогу Платона «Послезаконие», в котором подлинная мудрость представлена как знание о богах, а истинное содержание

науки и философии — как богословие. На этом же основании учение Эмпедокла, например, может быть названо богословским (см.: [14, с. 40–42]). В этом смысле Сократ — типичный «морализирующий богослов» [37, с. 114]. В «Учебнике платоновской философии» Алкиноя говорится, что «философия есть тяга к мудрости», а мудрость «состоит в познании дел *божественных* и *человеческих*» (Alc. I 1), т. е. является с необходимостью и богословием. Так же определяет мудрость и Сенека (Sen. Ep. LXXXIX 5). В одном из свидетельств о Гераклите сообщается, что названный мудрец «*богословствует* о природе в неясных выражениях» (22 A 4 DK). Неспроста и Сократ обращался к знаниям жрецов и жриц, «умудренных в божественных делах» (Plat. Men. 81 a). Блаженный Феодорит Кирский сообщает о Платоне, что тот учился у египетских мудрецов естествознанию и богословию [43, с. 300]. В начале VI в. король Теодорих в письме к Боэцию именует Платона «теологом»; примечательно, что в этом же письме Аристотель назван «логиком», а Пифагор — «музыкантом» [30, с. 326]. Итак, античная философия в целом может быть названа — по значительной части своего предмета — в самом общем смысле и теологией.

3. *Теология как философское учение о богах (философская теология)*

С другой стороны, греческая философия специально выделяла в качестве самостоятельного раздела теологию в собственном смысле слова, т. е. «речь о богах»; до Аристотеля эта «теология» представляла собой составную часть «физики», т. е. учения о природе; боги при этом определялись, как правило, в качестве «деятельных причин» естественных явлений, о чем свидетельствует, например, Секст Эмпирик [27, с. 15]. Аристотель указывает: «Если <...> помимо чувственных вещей не будет никаких других, тогда не будет первого начала, порядка, возникновения и <вечных> движений на небе, но у начала всегда будет другое начало, как это мы и имеем у богословов и у всех, кто учит о природе» (Met XII 1075 b 27). Даже еще у Платона «промысл божий о мировом целом и подчинение ему других богов, отношения между людьми и богами», т. е. всё то, что касается религии, составляют предмет физики (Alc. VII 1; ср. XII–XXVI). Впрочем, согласно тому же Платону, учение о богах самих по себе требуется «не смешивать с рассуждениями о природе» и тем самым «не подменять теологию физической теорией» (см.: Procl. Theol. Plat. I 22, 10–15); ср. Phaedr. 229 b–230 a, где Сократ упоминает о возможности «естественной» интерпретации мифологического сюжета. «В самом деле, — поддерживает Платона Прокл, — божественное само по себе обособлено от всеобщей природы, и потому рассуждения о богах, разумеется, следует полностью освободить от влияния любых физических учений» (Theol. Plat. I 22, 15–20).

Первым «теологом» в данном смысле слова обычно именуют Ферекида Сирского (см.: Diog. L. I 116), жившего в VI в. до Р. Х., учителя Пифагора (7 A 1–2 DK). В его рассуждениях «процесс вырождения мифологии достигает критической точки, начиная с которой рационально-объяснительный элемент греческого духа определенно начинает преобладать над мифопоэтическим сознанием» [37, с. 116]; иначе говоря, именно в трудах Ферекида теология из мифической поэзии превратилась в философский дискурс. Ферекид «богословствовал», опираясь на финикийскую традицию (7 A 2 DK; 7 B4 DK).

Климент Александрийский, ссылаясь на гностика Исидора, ученика Василида, упоминает ἀλληγορήσας θεολόγησεν, «теологические аллегории» Ферекида (Strom. VI 53, 5) и называет главный его труд «Теологией» (Strom. V 50, 2; ср. 7 A 2 DK; 7 B 10 DK), хотя известны и другие наименования этого труда: «Теокрасия» («Богосмещение») и «Гептамих» («Семинадрие») (см.: [37, с. 117–118]). Богословом также называют Эпименида Критского (3 B20 DK), написавшего свою «Теогонию» (см.: Diog. L. I 111 = 3 A 1 DK). Ферекид, Эпименид и подобные им мыслители античности «разбирали древние мифы, объясняли их значение и происхождение» [12, с. 183]. Для них мифология была уже не «формой мысли», а «предметом мысли» [37, с. 116].

Философское «учение о богах» отличалось от «мифической» теологии своим характером: это было не «изложение», а исследование: «У греков θεολογία была исследованием или учением о богах и их отношениях к миру» [8, с. 22]; соответственно, и богословами называли тех, кто «учил о богах» [4, с. 7]. У Прокла это различие между мифической (поэтической) теологией и учением Платона о богах выражено следующим образом: Платон, по его словам,

допускает не всякую драматургию мифологических сюжетов, а лишь ту, которая несет на себе следы красоты и блага <R. P. 462 a> и находится в гармонии с божественной ипостасью. <...> В то время как древние поэты считали должным строить неизреченные божественные теологии скорее как трагедии и потому говорили о скитаниях и распрях среди богов, о войнах и терзаниях, о грабежах и прелюбодеяниях и о многих других похожих символах скрытой истины божественного, Платон, отвергая подобный способ мифологизирования, говорит, что его никоим образом не следует применять при воспитании, и призывает к тому, чтобы речи о богах, имеющие форму мифов, создавали их образ, в большей мере заслуживающий доверия в смысле истинности, — а именно философский. Такие речи должны представлять божественное как причину всех благ, но не какого бы то ни было зла, как непричастное никакой изменчивости и всегда сохраняющее свой чин непоколебимым, как предвосхищающее в себе источник истины и не служащее для другого причиной ни для какой лжи; именно о теологии такого типа говорил в «Государстве» Сократ <R. P. 376 e — 383 c> (Theol. Plat. I 21, 5–25).

Теология в данном смысле является таким занятием, которое «делает явственным наличное бытие богов, отличает их непознаваемый и единичный свет от своеобразия участвующего в нём, созерцает и возвещает достойным людям об этом блаженном действии» (Theol. Plat. I 17, 10–15). Такое философско-теологическое «учение» не было догматизировано, не имело обязательного характера; более того, оно могло приходиться к скептическим или отрицательным выводам и вообще быть антирелигиозным [2, с. 200]. Так, Цицерон называет «теологами» последователей Эвгемера, учивших, что боги суть обожествленные люди, «которые не на самом деле, а людским воображением были перенесены на небо» (De nat. deor. III 53–54). Вслед за Цицероном термин «теологи» в том же смысле употребляет в IV в. ссылающийся на него Лактанций (Div. inst. I 11, 48). Тот же Лактанций в книге «О гневе Божиим» именуется «теологами» древнейших греческих писателей и их последователей Эвгемера и Энния, учивших о происхождении греческих богов из посмертно обожествлённых царей и героев (De ira XI 7–9).

В доктрине стоицизма древняя мифология логически интерпретируется (см., напр., Cic. De nat. deor. I 41), «подвергается сложному философскому ремонту при помощи аллегорического метода» [5, с. 275]. Именно в стоическом философском учении, по мнению протопресвитера Александра Шмемана, понятие богословия получило тот общий смысл, который позже был воспринят христианством: «учение о природе и сущности Божества» [52, с. 3] (ср.: [5, с. 275]). Зенон и Хрисипп, по выражению христианского апологета Марка Минуция Феликса, подвизались «в физиологическом изъяснении песней Гесиода, Гомера и Орфея» (Ost. XIX). Созданная в стоицизме (особенно позднем) картина мира, включающая в себя и античных богов, «обретала теологизированные очертания» [49, с. 51]. Философия, таким образом, оказывается способом толкования мифологии, и не только в стоицизме. Прокл пишет: «Очищение происходит то водою, то огнем, и везде чистота у вторичных от первичных. Вследствие этого и у Орфея Зевс советует перенести очистительные обряды с Крита. Ведь богословы обычно вместо умопостигаемого ставят Крит» (In Tim. 22 d–e). О том же сообщает Гермий Александрийский: «богословие говорит, что в этих первичных <богах> выявляется форма и что эти боги суть первые начала и первопричины форм повсюду. Поэтому богословие и называет их ковачами-хитрецами, ибо эта триада <первичных богов> организует формы» (In Phaedr. 247 с).

4. *Теология как «первая философия» (Платон и Аристотель)*

Теология в античной философии могла пониматься не только в качестве рациональной интерпретации традиционного народного представления о богах, но и в качестве философского учения о божестве как первоначальной причине всего существующего, т. е. не только в «религиоведческом», но и в «метафизическом» смысле. Такое понимание связано прежде всего с творческим наследием Аристотеля и Платона.

4а. Аристотель разделил всю философию на три части: теоретическую, практическую и поэтическую; теоретическая философия, по его мнению, включает в себя физику, математику и «первую философию», к практической философии относятся этика и политика, к поэтической — риторика и поэтика. Аристотель был, по-видимому, первым, кто ввел в философский оборот термин «теология» [24, с. 30; 48, с. 285, 301]. У него этим термином обозначается один из названных выше разделов теоретической («умозрительной») философии — т. н. «первая философия» (метафизика), призванная изучать сверхчувственные, вечные и неподвижные сущности (нематериальные начала или причины), последние основания всего сущего и построенная «в соответствии с принципами формальной логики» [29, с. 28]. У Аристотеля «первая философия» названа «теологией» единственный раз: «Таким образом, могут быть различены три теоретические философские дисциплины: математика, физика, наука о божестве [θεολογία]» (Met. VI 1026 a 19); в других случаях термин «теология» у Аристотеля является синонимом мифологии, которую он, вслед за Платоном, подвергает критике [2, с. 200]. Вообще Аристотелем выделены четыре причины (первоначала) бытия: материальная, формальная, движущая и целевая; все эти причины вечны (Met. I 983 a 25–35). При этом материальная причина ни к чему не сводима, а остальные три могут быть сведены в одну

(ср. Arist. Phys, II 7). Такая триединая формально-движуще-целевая причина и есть «бог» Аристотеля; а философское рассуждение об этом метафизическом начале, таким образом, оказывается «теологией» [48, с. 301].

Итак, согласно Аристотелю, «первая философия» (πρώτη φιλοσοφία) есть по сути теология; при этом ясно, что «наиболее ценное знание должно иметь своим предметом наиболее ценный род <сущего>». Поскольку же бог представляет собой именно такую сущность, постольку ценность первой философии в сравнении с другими науками наиболее велика: «теоретические науки заслуживают наибольшего предпочтения по сравнению со всеми остальными, а наша наука (теология. — С. А.) — среди теоретических наук» (Met. VI 1026 a 20–25). Аристотель утверждает: «Если нет какой-либо другой сущности, кроме тех, состав которых определен природой, то на первом месте среди наук следовало бы ставить физику; а если есть некоторая недвижимая сущность, то наука о ней идет впереди, составляет первую философию и является всеобщей в том, что она первая. Именно ей надлежит произвести рассмотрение относительно сущего как такового» (Met. VI 1026 a 28–33). Таким образом, «первая философия» оказывается первой и в теоретическом, и в аксиологическом отношении. Вопреки данному прямому указанию Аристотеля на предмет «первой философии» Джонатан Барнс пишет, что «Аристотель обычно отождествлял божественное с частями неба, так что “теологию” можно, вероятно рассматривать как часть астрономии» [6, с. 56]. Мы видим, что это совсем не так.

Овладение первой философией как наивысшим видом знания «по справедливости можно бы считать не человеческим делом» (Met. I 982 b 29), но сверхчеловеческим, божественным. Поэтому, согласно Аристотелю,

не следует <какую-либо> другую науку считать более ценною, чем эту. В самом деле, наука наиболее божественная является и наиболее ценною. А божественною может считаться только одна эта — с двух точек зрения. На самом деле, божественною является та из наук, которою скорее мог бы владеть бог, и точно так же — если есть какая-нибудь наука о божественных предметах. А только к одной нашей науке подходит и то, и другое. Бог по всеобщему мнению находится в числе причин и есть одно из начал, и такая наука могла бы быть или только у одного бога, или у бога в наибольшей мере. Таким образом, все науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной (Met. I 983 a 3–12).

Таково значение теологии у Аристотеля. Учение о первом двигателе, составляющее содержание «теологии» самого Аристотеля, изложено им в XII книге «Метафизики», представляющей собой «небольшой самостоятельный трактат» [23, с. 412]. Однако «бог» у Аристотеля — лишь одно из начал (причин) бытия (Met. I 983 a 10); поэтому философия Аристотеля в целом оказывается *шире* теологии [48, с. 285].

46. Понимание Аристотелем теологии бросает своеобразный ретроспективный отсвет и на философию Платона, его учителя и предшественника: в платоновском учении оказалось вполне возможным выделить то, что Аристотель именовал «первой философией». К слову, в Афинской школе неоплатонизма философия Аристотеля читалась как «пропедевтический курс» к основной дисциплине — философии Платона [28, с. 514]. В частности, Прокл твердо

убежден в том, что теология Платона является как бы «синтезом» всех возможных теологических программ и потому «универсальным истоком любых воззрений» в области теологии, а значит «всё то, что было сказано после него, оказывается лишь более или менее детальным комментарием к его сочинениям»; именно поэтому философия Аристотеля и воспринималась «только как введение к этой универсальной науке» [28, с. 519], представляющей собой вершину мысли.

Всю философию Платона, как считает Алкиной (представитель т. н. среднего платонизма, опиравшийся в ряде случаев и на Аристотеля), можно поделить на теоретическую, практическую и диалектическую; в свою очередь теоретическая философия подразделяется на математику, физику и теологию, которая «имеет дело с неподвижными и первыми причинами, а также с божеством» (Alc. III 4). Темы философской теологии — «первые причины и знание высших начал» (Alc. VII 1). Эти начала суть, прежде всего, идеи — высшие изначальные сущности, мыслимые богом, созерцаемые человеком, служащие образцами для всего сущего (Alc. IX 1). К началу относится также и материя, входя тем самым в круг интересов теологии (Alc. VIII 1–3). Наконец, к началу причисляется универсальный мировой Ум (который, следуя Аристотелю, Алкиной именуется «первым умом» и «первым богом»); он «вечно мыслит самого себя» и является благом самим по себе (Alc. X 6) и «причиной всякого блага» (Alc. X 1–3). Именно присутствие указанной тематики давало повод афинским неоплатоникам IV века рассматривать диалоги «Федр», «Пир» и «Парменид» как теологические сочинения [33, с. 793], опирающиеся на философский опыт «наипервейшего умозерцания» (Procl. Theol. Plat. I 17, 15).

46. Своеобразный отклик аристотелевское деление наук получило и в средневековой европейской философии, которая во многом зависела именно от Аристотеля. Так, согласно Боэцию, философия делится на три «части»: теоретическую (*philosophia speculativa*), или «физику»; практическую (*philosophia activa*), или «этику»; рациональную (*philosophia rationalis*), или «логику» [9, с. 9–10]. В его время это было самое распространенное деление философии, в котором, кроме перипатетического, сказались, видимо, и стоическое влияние. В состав теоретического раздела философии, в свою очередь, включались *philosophia naturalis*, *philosophia mathematica* и *philosophia divina* («божественная философия»). Боэций пишет:

Умозрительное (*speculativa*) <знание вообще делится на> три части: <естественное, математическое и теологическое>. Естественное <рассматривает вещи> в движении; оно неотвлечённое — по-гречески ἀνυλεῖται, оно исследует формы тел вместе с материей, ибо в действительности формы неотделимы от тел. Тела оно рассматривает в движении, ибо движение присуще форме, соединённой с материей <...>. Математическое <знание> — неотвлечённое, <рассматривает вещи> без движения. Оно исследует формы тел без материи и потому без движения. Поскольку же эти формы существуют в материи, они не могут быть отделены от тел. Теологическое <знание имеет своим предметом нечто> отвлечённое и отделимое, лишённое движения, поскольку Божественная субстанция лишена как материи, так и движения. Так вот, <предметы> естественные можно рассматривать с помощью рассудка (*rationabiliter*), математические — с помощью науки (*disciplinaliter*), а Боже-

ственные — с помощью интеллекта (intellectualiter). В последнем случае не следует опускаться до воображения: надо вглядываться в самую форму, истинную форму, которая есть само бытие и из которой <происходит> бытие [9, с. 147].

5. «Теология» в поздней греческой философии (неоплатонизм)

В стоицизме философия еще «первенствует» над богословием, уделяя последнему лишь статус одного из своих собственных разделов. Неоплатонизм уже представляет собой «богословие политеизма, мирозерцание на основе религиозных понятий в философской форме и с философским методом» [5, с. 275]. Таким образом, в позднейшей античности теология перерастает свой статус одного из отделов философии и поглощает, вбирает в себя всю философию целиком, превращаясь в итоге в философско-мистическую теорию восхождения ума к высшему совершенству.

Так, шестую эннеаду Плотина составляют такие трактаты, в которых «главными являются теологический и логический моменты». Правда, здесь перед нами «теология в варианте римского неоплатонизма, которая очень близка логической проблематике». Поскольку о запредельном всему сущему едином Первоначале можно рассуждать только апофатически, постольку «тема пределов человеческого познания становится не просто логической, но и богословской» [36, с. 10]. В средние века, кстати, было популярно арабское переложение ряда философских текстов Плотина (из «Эннеад»), приписываемых Аристотелю; это собрание было известно как «Теология Аристотеля». Богословский характер самих этих текстов, следовательно, не подвергался сомнению.

Среди философско-теоретических сочинений Прокла выделяется прежде всего фундаментальный трактат «Первоосновы теологии» (211 тезисов и комментарии к ним); в этом трактате содержится кратко изложенная система неоплатонизма, а именно проблемы Единого, чисел, ума, души и носителя души (см.: [34, с. 192]). Тому же Проклу принадлежит солидный труд «О теологии Платона», где пересказано платоновское учение о Едином, числах и уме, а также о том, как эти философские категории могут быть применены к античной мифологии; здесь же дана подробнейшая классификация всех божеств языческой религии [35] (ср.: [34, с. 192–193]). У Ямвлиха, к слову, также имеется труд «Платонова теология»; именно Ямвлих Халкидский прибавил к традиционным разделам античной философии — логике, физике и этике — еще и «теологию» [36, с. 9].

Теологией у Прокла оказывается, по мнению А. Ф. Лосева, сама «четырехипостасная система» диалектики (единое, ум, душа, космос). Кроме того, специально «числовая структура» в Едином, из которой «эманирует всё последующее», Проклом (как и другими неоплатониками) понимается как «первичная божественная сущность, как царство богов вообще»; таким образом, теология (учение о богах) совпадает здесь с учением о числах. Космологию Прокла справедливо понимать именно как теологию; сам Прокл в своем комментарии к «Тимею» говорит об этом так: «Учение о природе (φυσιολογία) оказывается некоего рода теологией». А. Ф. Лосев связывает этот «теологический» характер космологии Прокла с «чисто мифологическим пониманием» космоса (см.: [34, с. 199–205]).

Теология в неоплатонизме, таким образом, предстает как рассудочное осмысление содержания античной мифологии, где боги оказываются структурными элементами логически постигаемой реальности. Это учение может быть представлено как результат последовательной рационализации традиционной мифологии. Как отмечал Гегель, «уже для неопифагорейцев и неоплатоников языческого мира народные боги не были богами фантазии, но стали богами мысли» [13, с. 220]. По словам священника Павла Флоренского, «выйдя из мифологеми, философема обратно возвращается в нее» [44, с. 91]. Началом, серединой и концом античной философии оказывается, таким образом, именно теология (во всех названных выше значениях этого термина).

У того же Прокла мы встречаем и некую классификацию *теологии* в целом, а именно разделение ее на мифологическую (символическую), иконическую, мистическую (теургическую) и научную (философскую). Прокл пишет:

В самом деле, те, кто опирается в беседах о божественном на его наглядную очевидность, говорят либо символически и мифологически, либо иконически, те же, кто открыто сообщает собственные мысли, ведут свои рассуждения либо так, как это принято в науке, либо при посредстве исходящего от богов вдохновения. Тот, кто стремится рассуждать о божественном при посредстве символов, — это орфик и вообще некто, близкий к сочиняющим мифы о богах. Тот, кто ведет речь при помощи изображений, — пифагореец, поскольку математические понятия и были изобретены пифагорейцами с целью припоминания божественного: они пытались перейти к нему на основании этих понятий как изображений, поскольку, согласно утверждениям тех, кто стремился исследовать их воззрения, они возводили числа и фигуры к богам. С человеком, который открывает саму по себе истину о богах при посредстве божественного вдохновения в ходе высших посвящений, всё совершенно ясно; в самом деле, такие люди, разумеется, не считают достойным описывать своим знакомым божественные чины или присущие тем собственные признаки, окутывая их покровом таинственности, но прямо возвещают об их силах и числах, будучи побуждаемы к этому самими богами. Наконец, тот, кто опирается на науку, — это последователь философии Платона; действительно, как я полагаю, лишь Платон из тех, о ком мы сказали, попытался разъяснить и расположить в некотором порядке выход божественных родов за свои пределы, их отличие друг от друга, а также общие собственные признаки их совокупных устройств и те частные, которые относятся к каждому из них (Theol. Plat. I 20).

Впрочем, по уверению Прокла, Платон владел всеми четырьмя способами богословствования: «учение о божественном он, очевидно, излагает не всегда одним и тем же способом, а, напротив, порой представляет соответствующую истину так, как это свойственно боговдохновенному человеку, порой же — диалектически; иногда он сообщает о неизреченных собственных признаках богов символически, а иногда — совершая восхождение от изображений богов к ним самим и изыскивая в них первые действующие причины всего» (Theol. Plat. I 17, 17–25). Мистическая теология обнаруживается в «Федре», содержащем примеры божественной одержимости (напр., Phaedr. 238 d); «диалектическая» (научно-философская) — в «Софисте» и «Пармениде», где трактуется проблема единого; мифическая — в «Горгии» (Gorg. 523 a — 524 a), «Пире» (Symp. 203 b–e) и «Протагоре» (Prot. 320 c — 322 d), где Платон «символически зашифровывает

истину, относящуюся к божественному, и в рамках прозаического описания делает собственную цель понятной наиболее близким из своих слушателей; иконическая — в «Тимее», «Политике» и других диалогах, где божественное познается через математику, этику или физику (Theol. Plat. I 17–19). Как видим, в этой классификации Прокла «теология» включает в себе и мифологию, и философию.

6. Виды «теологии» в Римской империи

Позднеантичная классификация теологического знания характерна и для римской культуры. О значениях термина «теология» в позднем Риме можно судить по некоторым высказываниям блаженного Августина. Так, в восьмой книге своего сочинения «О граде Божием» Августин пишет: «Предстоит вести речь о теологии, которую называют натуральной, и вести ее не с какими-нибудь людьми <...>, но с философами» (Aug. De Civ. VIII 1). Речь, видимо, идет о божественном источнике *природы*, то есть видимого мира, космоса, откуда и наименование теологии натуральной (ср.: De Civ. VII 6). Как видим, Августин выделяет «естественное» (философское) богословие в качестве особого вида теологии. *Философский* характер натуральной теологии подчеркнут указанием на то, что языческие боги традиционно являются одним из предметов философского рассуждения: «Ибо я не ставил задачей настоящего сочинения своего опровергать всякие пустые мнения всех вообще философов, а только те мнения, которые касаются теологии, понимаемой, согласно значению греческого слова, как учение или речь о Божестве» (VIII 1). Этот вид богословия Августин отличает от иных двух видов, называемых им «баснословной» («театральной») и «гражданской» («государственной») теологией, «из которых первая выставляет напоказ преступления богов, а другая обнаруживает еще более преступные пожелания этих же богов и чрез то представляет в лице их скорее демонов, чем богов» (VIII 1).

Впрочем, *естественная* теология до христианства представляла собой именно демонологию. До и вне Христа мудрость Божия подменялась «мудростью» видимого мира (твари), утверждает св. Григорий Палама. Изучая законы этого мира, язычники «приходили к какому-то представлению о Боге, поскольку природа и творение дают к тому немалые основания, демоны же с бесовским умыслом не препятствовали тому, — ведь разве их почитали бы богами, если бы в человеческую голову не проникло никакого представления о Боге? — словом, исследуя природу чувственно постигаемых вещей, они пришли к представлению о Боге, но недостойному Бога и не отвечающему Его блаженной природе, потому что омрачилось несмысленное их сердце (Рим 1: 21) от злокозненных внушений лукавых демонов, — ведь разве, с другой стороны, продолжали бы почитать этих демонов богами, разве верили бы в них, учителей многобожия, если бы в человеческой голове появилось достойное представление о Боге? Поэтому пленники бессмысленной и безумной мудрости и невежественного ведения оклеветали Бога и природу, ее возведя в положение господства, Его же, насколько от них зависело, из положения господства низведя и приписав демонам имя богов» (Triad. I 1,18). Того же мнения придерживается св. Григорий Богослов (Слово 31): «А что касается до чтимых язычниками богов и, как сами

называют, демонов, то нам нет нужды быть их обвинителями; напротив того, по обличению собственных их богословов, они преданы страстям, мятежам, преисполнены злом и превратностями, состоят в противоборстве не только сами с собою, но и с первыми причинами» [15, с. 382].

Римляне, по свидетельству блаженного Августина, ссылающегося в данном пункте на Варрона, разделяли свое богословие на гражданское, или политическое (*civilis*), мифическое (*fabularis*) и естественное, или физическое (*naturalis*) (ср.: [8, с. 24]). Под «фабулярным» богословием понимается о мифология в широком смысле; св. Григорий Богослов в своем 35-м слове называет такую теологию «баснословием» [15, с. 500]. «Тот род теологии, который у Варрона поставлен первым, мы назвали бы сказочным; но будем называть его баснословным, так как мифическим назван он от басен: греческое слово *μύθος* значит басня. Второй пусть называется естественным, согласно обычному словоупотреблению. Третий, наконец, сам Варрон называет гражданским» (Aug. De Civ. VI 5). В содержание политической теологии обязательно входило почитание императора в качестве божества; более того, сам глагол «богословствовать» в его политико-теологическом смысле прямо означал «обожествлять императора», «признавать императора богом» [52, с. 4]. Можно сравнить эту структуру богословского знания с указанным у Ф. Ф. Зелинского делением римской *религии* на «поэтическую» (совокупность мифов о богах и героях), «гражданскую» (совокупность государственных культов) и «философскую» (метафизические учения о божестве, душе и загробной жизни), каковые являлись «повествовательной, обрядовой и догматической» частями единой религии Рима [18, с. 189–190].

О «трех родах теологии» римских язычников упоминает уже Тертуллиан (Ad nat. II 1), который «вслед за Варроном говорит о богах философов, поэтов и народов» [10, с. 46]. Если бы мы спросили Варрона, пишет Тертуллиан, кто измышляет богов, то он ответил бы, «что таковыми бывают философы, поэты и народы. Ибо Варрон различает три рода богов: один — физический, о котором рассуждают философы; другой — мифический, бытующий среди поэтов; и третий род богов — народный, который зависит от того, какие именно боги были приняты данным народом». При этом «философы образуют физических богов на основе умозаключений, поэты извлекают мифических из своих собственных вымыслов, а народы своих богов принимают добровольно» (Ad nat. II 1). Тертуллиан отвергает истинность всех этих типов теологии. «Быть может, истина — в умозаключениях? Но они ненадежны. В поэмах? Но они мерзки. В добровольном принятии богов? Но это слишком произвольный и обывательский источник. Итак, у философов из-за разноречия всё ненадежно, у поэтов — всё гнусно и потому недостойно, у народов же всё безразлично, поскольку совершается произвольно. Но ведь Божество, если оно истинно, не должно находиться в зависимости от ненадежных рассуждений, не должно оскверняться недостойными его баснями и быть уязвимым по причине произвольного принятия» (Ad nat. II 1). «В какого же бога мне верить? — вопрошает Тертуллиан. — В того, в котором сомневается рассудок? В того, которого на все лады склоняют поэты? В того, которого пожелал иметь город? Гораздо достойнее не верить ни в какого, чем в такого, в котором сомневаются, которого стыдятся, которого произволь-

но принимают!» (Ad nat. II 1). У Августина, как видим, воспроизводится та же классификация, только место народной теологии занимает политическая.

Происхождение этой схемы точно не известно, однако несомненны ее греческие (скорее всего, стоические) истоки. В конце XIX — начале XX вв. появилась гипотеза, согласно которой теория «трехчастной теологии» принадлежит основоположнику средней Стои Панэтию или, может быть, Посидонию, у которого ее заимствовал Варрон, на которого, в свою очередь, опирались Тертуллиан и Августин. Эта версия пропагандировалась знатоком стоицизма Августом Шмекелем и в популярных изданиях начала XX в. подавалась как нечто само собой разумеющееся. Но всё же данная гипотеза признана недостаточно обоснованной, и в настоящее время вопрос о происхождении «трехчастной» теологической схемы остается открытым [39, с. 382–383].

* * *

При всем своем интересе к учению о Божественном начале языческие философы античности опирались прежде всего на свои собственные теоретические способности, «творили каждый раз свою собственную мифологию»; и хотя понятие «теология» возникло в греческой философии, сама эта философия осталась чуждой какой бы то ни было религиозной доктрине о существовании и действии личного Бога, сообщающего человеку Откровение о Себе [42, с. 45].

Имея в виду все эти многочисленные языческие коннотации термина «богословие», понятно, почему этот термин далеко не сразу (только к IV в.) вошел в христианский «обиход»: он имел для христиан слишком очевидный «мифологический привкус» [52, с. 4]. В христианскую традицию слово «теология» вошло через полемику с языческим «богословием», через переосмысление и замену его несовершенного содержания совершенным (подлинным, истинным) христианским содержанием. Теология, как она известна нам сегодня во всей её специфике, «стала развиваться только с возникновением христианства с его концепцией личного Бога и наличием сакральных текстов» [42, с. 46]. Христианское понимание теологии требует, конечно, отдельного рассмотрения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин. О Граде Божием: в 4 т. — М.: Изд-во Валаамского монастыря, 1994. — Т. 1. — 396 с.
2. Аверинцев С. С. Теология // Философская энциклопедия. — М.: Советская энциклопедия, 1970. — Т. 5. — С. 200–202.
3. Аверинцев С. С. Теология // Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия, 1983. — С. 675–676.
4. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим. Догматическое богословие: Курс лекций. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. — 288 с.
5. Андреев И. Д. Богословие // Христианство: Энциклопедический словарь. — М.: Большая российская энциклопедия, 1993. — С. 275–286.
6. Барнс Д. Аристотель: Краткое введение / пер. с англ. С. Х. Фрейберг. — М.: АСТ, Астрель, 2006. — 192 с.

7. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. — Т. 4: История Церкви в период Вселенских соборов / ред., предисл. А. Бриллиантова. — XV, 600 с.

8. Борис, архим. Общее введение в круг богословских наук. — Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1890. — 126 с.

9. Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты / отв. ред., сост. Г. Г. Майоров. — М.: Наука, 1990. — 416 с.

10. Братухин А. Ю. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан — христианин в мире язычников // Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле / пер. с лат. вступ. ст., коммент. и указ. А. Ю. Братухина. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. — С. 5–110.

11. Буслаев Ф. О русской иконе: Общие понятия о русской иконописи. — М.: Благовест, 1997. — 206 с.

12. Васильев П. Богословие // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. — СПб., 1894. — Т. 4. — С. 183–192.

13. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1 / общ. ред., вступ. ст. А. В. Гулыги; пер. с нем. М. И. Левиной. — М.: Мысль, 1976. — 532 с.

14. Гомперц Г. Жизнепонимание греческих философов и идеал внутренней свободы / пер. с нем. И. Давыдова, С. Салитан. — СПб.: Общественная польза, 1912. — VIII, 309 с.

15. Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский. Творения: в 2 т. — М.: Сибирская благовонница, 2007. — Т. 1. — 896 с.

16. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер., комм. В. Вениаминова. — М.: Канон, 1995. — 384 с.

17. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М. Л. Гаспарова; ред., вступ. ст. А. Ф. Лосева. 2-е изд. — М.: Мысль, 1986. — 571 с.

18. Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства. — М.: Школа-Пресс, 1996. — 416 с.

19. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. — М.: Канон, 1996. — 560 с.

20. Киприан (Керн), архим. Климент Александрийский // Вестник РХД. — 1992. — № 165. — С. 108–120.

21. Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. — М.: Мысль, 1989. — 286 с.

22. Климент Александрийский. Строматы: в 3 т. / подг. текста, пер. с древнегреч., предисл., комм. Е. В. Афонасина. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.

23. Кубицкий А. В. Что такое «Метафизика» Аристотеля? // Аристотель. Метафизика. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. — С. 403–427.

24. Кулэ М. Х. Понимание природы философии у Аристотеля // Античная философия: специфические черты и современное значение. — Рига, 1988. — С. 28–31.

25. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. — М.: АСТ, 2000. — 622 с.

26. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. — М.: Мысль, 1996. — 976 с.

27. Лукомский Л. Ю. Апофасис и язычество // Вестник СПбГУ. Сер. 6. — 1994. — Вып. 3. — С. 14–17.

28. Лукомский Л. Ю. Прокл Диадох и главный труд его жизни — «Платоновская теология» // Прокл. Платоновская теология. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. — С. 509–527.

29. Майоров Г. Г. Дунс Скот как метафизик // Иоанн Дунс Скот. Избранное. — М.: Изд-во Францисканцев, 2001. — С. 28–83.

30. Майоров Г. Г. Судьба и дело Боэция // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. — М.: Наука, 1990. — С. 315–413.

31. Мень А., прот. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. — М.: Слово, 1992. — Т. 4: Дионис, Логос, Судьба. Греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра. — 272 с.
32. Обидина Ю. С. Влияние орфических представлений о бессмертии души на философскую мысль античности // Философские науки. — 2004. — № 7. — С. 14–21.
33. Платон. Законы. — М.: Мысль, 1999. — 832 с.
34. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны / сост. А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева, О. В. Смыки. Комм. А. Ф. Лосева, А. А. Тахо-Годи. — М.: Прогресс, 1993. — 318 с.
35. Прокл. Платоновская теология / пер. Л. Ю. Лукомского. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. — 624 с.
36. Светлов Р. В. Пространство самопознания // Плотин. Первая эннеада. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. — С. 5–39.
37. Сёмушкин А. В. У истоков европейской рациональности: Начало древнегреческой философии: Учебное пособие. — М.: Интерпракс, 1996. — 192 с.
38. Сочинения древних христианских апологетов / пер. прот. П. Преображенского, А. Г. Дунаева и др. — СПб.: Благовест, Алетейя, 1999. — VII, 946 с.
39. Тертуллиан. Избранные сочинения / сост., общ. ред., вступ. ст. А. А. Столярова. — М.: Прогресс, 1994. — 448 с.
40. Томпсон М. Философия религии / пер. с англ. Ю. Бушуевой. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. — 384 с.
41. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. 4-е изд. — СПб.: Азбука-Классика, Петербургское Востоковедение, 2005. — 544 с.
42. Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья. — М.: Наука, 1989. — 320 с.
43. Феодорит Кирский. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. — 440 с.
44. Флоренский П. А. Введение в историю античной философии // Философские науки. — 2004. — № 5. — С. 91–102.
45. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / изд. подгот. А. В. Лебедев. — М.: Наука, 1989. — 576 с.
46. Хайдеггер М. Тожество и различие / пер. с нем. А. Денежкина. — М.: Гнозис, 1997. — 62 с.
47. Хлебников Г. В. Античная философская теология. — М.: Наука, 2007. — 232 с.
48. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. — М.: Высшая школа, 1981. — 374 с.
49. Чухина Л. А. Специфика философского знания в учениях стоиков // Античная философия: специфические черты и современное значение. — Рига, 1988. — С. 50–53.
50. Шаймухамбетова Г. Б. Философия и религия в историко-культурном развитии Востока (к постановке вопроса) // Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. — М.: Наука, 1985. — С. 5–42.
51. Шмалий В., свящ. Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия // Альфа и Омега. — 2003. — № 2 (36). — С. 152–170.
52. Шмеман А., протопресв. Введение в богословие. — М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 1993. — 42 с.