

Светлов Р.В.

Гнозис и экзегетика

1998

Введение	3
Примечания	30
Глава I. ВЕК ГНОЗИСА И ЭКЗЕГЕТИКИ	33
Примечания	41
§ 1. Гнозис	43
Примечания	105
§ 2. Историко-культурные реалии II—III веков	117
Примечания	162
§ 3. Триадические схемы в учениях II века	171
Примечания	193
Глава II. МИР, ПОСТИГАЕМЫЙ ТОЛЬКО УМОМ	
§ 1. Экзегетика	199
Примечания	246
§2. Единый	254
Примечания	288
§3. Ум	295
Примечания	340
Глава III. ЗНАНИЕ И ВЕРА	
§ 1. Душа	351
Примечания	388
§ 2. Ведающая вера	397
Примечания	415
§ 3. Между «интеллектуализмом» и «платонизмом» в понимании	418
Первоначала Примечания	450
Заключение	455
Литература	
1. Источники	462
2. Исследовательская литература	466

Введение

«Гнозис» и «экзегетика» — ключевые слова для понимания масштабности перемен, происходивших в духовной жизни народов Средиземноморья в I—III веках. В истории Европы есть несколько поворотных пунктов, предопределивших судьбу европейского человечества и оказавших воздействие на структуру его мирозерцания. Смена античной культуры христианским теоцентризмом принадлежит к самым кардинальным, ибо результаты данного «поворота» мы наблюдаем и сейчас. Речь идет не только о том, что христианство является одной из важнейших составляющих современной культуры, а еще и о том, что светский новоевропейский рационализм вырос из христианства, развивался в полемике с ним, но в то же время был от него [3] зависимым. Возрожденческий антропоцентризм первоначально являлся «всего лишь» реформой теоцентризма, хотя итогом возрожденческой реформы стал новоевропейский рационализм. Наконец, современная культура поразительно четко воспроизводит характеристики именно того, позднеантичного, перелома. Стоит только обратить внимание на увлечение знаковыми системами и философией текста (от философии языка до многочисленных разновидностей постструктурализма), с одной стороны, на полуэзотерическое философствование в стиле Хайдеггера — с другой, на многочисленные философские, политологические, социально-исторические обещания «конца истории», на новоархаические представления, подчас ищущие «золотой век бытия-гнозиса» в прошлом, — с третьей, чтобы увидеть немало существенных параллелей с тем периодом, который будет предметом изучения в этой книге.

По вполне понятным причинам официальная отечественная наука в период после 1917 года уделяла поздней античности весьма скудное и одностороннее внимание. Главным образом ее интересовало перерастание христианства из «низовой религии» в государственный культ, в то время как итоговое для античной философской культуры неоплатоническое учение, возникшее параллельно с первой (александрийской) христианской богословской школой, в [4] лучшем случае считалось компендиумом данных по истории античной культуры, «отягощенным» чрезмерным мистицизмом и религиозностью. Счастливым исключением явилось творчество А. Ф. Лосева и (в более близкое нам время) Д. В. Джохадзе, В. В. Бычкова, Г. Г. Майорова, М. А. Гарнцева, Ю. А. Шичалина и ряда других авторов. Но оно никак не преодолевало общей настороженности по отношению к истории мысли первых веков по Р. Хр., настороженности, оборачивающейся незнанием. Лишь в последнее десятилетие пробудился более широкий

интерес к философскому антиковедению, но и при этом часто вместо серьезных историкокультурных, историко-философских, историко-духовных исследований мы имеем дело с научным или дилетантским шарлатанством, основанным на компиляции нескольких свободно истолковываемых идей.

Дореволюционная наука уделяла поздней античности куда большее внимание. Философское наследие Плотина принадлежало к авторитетнейшим традициям для представителей не только популярного ныне течения «всеединцев», но и для таких, казалось бы откровенно ориентированных на современную им европейскую интеллектуальную культуру, мыслителей, как Н. О. Лосский или С. Л. Франк. Не один десяток исследований был посвящен истории [5] становления христианского богословия в его соотношении с языческой философской мудростью (назовем хотя бы таких авторов, как В. Болотов, П. Верещацкий, В. Дмитриевский, Ф. Елеонский, А. Кубицкий, Н. Лебедев, М. Муретов и многие другие; см. список исследовательской литературы), истолкованию творчества Плотина (от публикаций М. Владиславлева и Г. Малеванского до известной монографии П. Блонского). Однако большинство из них все-таки писалось с вполне определенной, церковной точки зрения и оценочный момент в них был настолько важен, что для перечисленных авторов культура II—III веков оказалась, на наш взгляд, чрезмерно резко разделена на «отмиращее язычество», реализующее последние и высшие свои возможности в школе Плотина, и целенаправленное христианство, хотя и не раз сбивающееся с пути, тем не менее осознающее свою принципиальную особость. Подобная идеологема приводила к утрате возможности увидеть реальную проблематику, которая вызвала к жизни два таких разных по историческим судьбам, но близких по ряду существенных характеристик явления, как александрийская христианская экзегетика и римский кружок Плотина.

Следует также добавить, что, несмотря на значимость неоплатонизма в его оригинальном «языческом» варианте и неоплатонизма, ассимилированного [6] и переработанного христианской патристикой, для формирования и судеб русской духовной культуры, до сих пор не закончена начавшаяся еще в 1868 г. (М. И. Владиславлев) работа по переводу и научному изданию текстов Плотина («Эннеад»), имеющих, к слову сказать, не только историческое, но и фундаментальное философское значение. Столь же важно для уяснения духовных корней византийской (и, опосредованно, российской) культуры и ее истории творчество Оригена — мыслителя, хотя и отвергнутого православной церковью, однако давшего ей начатки богословского языка, первичный опыт теоретического осмысления христианской Священной истории. Но до сих пор не существует перевода на русский язык самого значительного, содержательного и сложного из комментариев Оригена

к Писанию — комментария к Евангелию от Иоанна. Между тем, только основательное знакомство с данными текстами может приблизить к ответу на вопросы о том, что собой представляло «первоначальное христианство», а также какой философский и мировоззренческий заряд нес в себе неоплатонизм.

Что касается зарубежной литературы, посвященной ситуации в философской и религиозной культуре первых веков нашей эры, то она настолько обширна, что едва ли может быть охвачена и однозначно [7] охарактеризована в этом кратком обзоре. За исключением, пожалуй, единственного пункта: основной водораздел в оценке поздней античности проходит в вопросе о том, каково было влияние гностических учений на александрийских богословов и Плотина. Здесь выделяются две крайние позиции: с одной стороны, отрицание какой-либо существенной генетической связи между ними (А. Armstrong), с другой — утверждение, что гностики являются непосредственными предтечами Плотина и Оригена (М. Tardieu). У нас будет возможность выяснить, адекватна ли подобная оппозиция историческому материалу. Несмотря на разницу в оценках, и «Эннеады» Плотина, и обширный корпус сочинений Климента Александрийского и Оригена проанализированы с самых разных философских и научных позиций (чтобы не быть голословными, назовем только наиболее известных из современных исследователей, принадлежащих к различным научным школам, — А. Armstrong, U. Berner, P. Camelot, H. Chadwick, J. Deck, E. Dodds, W. Jaeger, M. Lettner, P. Merlan, J. Rist, H. Schlette и многие другие; их точку зрения и точку зрения иных авторов мы будем отмечать в соответствующих параграфах книги, при необходимости полемизируя с ними). Проведена обширнейшая текстологическая работа — от выявления наиболее точного прочтения [8] спорных мест до выяснения степени зависимости перечисленных источников от текстов Платона и Аристотеля. Однако нам представляется, что до сих пор не реализована исследовательская возможность, которая, быть может, является решающей для оценки интеллектуальной ситуации первых веков нашей эры.

Мы имеем в виду попытку вынести за скобки «переходность» II—III веков, рассмотреть эти столетия, забыв о смене «космоцентризма» «теоцентризмом», о принципиальном отличии постнической христианской догматики от установок позднейших неоплатоников и т. д. Иными словами, рассмотреть II и III века с точки зрения того, что говорили жившие тогда авторы, а не того, что их слова будут значить для последующих столетий.

В общем историко-философском (и даже философско-историческом) плане это ставит проблему переходности как границы «устойчивых» исторических периодов. Является ли она всего лишь своеобразным антрактом для смены исторических декораций или представляет собой действие с собственным сюжетом и содержанием? Вопрос этот не может быть разрешен при помощи абстрактных «да» или «нет». Лишь историческое исследование, обращение к самой «плоти» «переходных» интеллектуальных исканий, поможет ответить на него. Выбранный нами [9] пример вообще архетипичен для истории европейской культуры — не только потому, что в это время происходила столь кардинальная смена установок сознания, но еще и потому, что философское и литературное наследие этих веков станет существенным именно для переходных периодов европейского самосознания (к которым мы, помимо Возрождения, относим XX столетие, — что требует, конечно, особой аргументации).

Конкретно вопрос о «переходности» мы станем решать на основе анализа важнейших для II и III веков философских и философско-религиозных текстов: «Эннеад» Плотина, учебно-дидактических сочинений Климента Александрийского («Строматы», «Педагог» и др.), догматически-апологетических работ Оригена («О началах», «Против Цельса»), а также его комментариев к Писанию (к Евангелиям от Иоанна и от Матфея и к Иеремии и др.). Выяснение исторического и идейного контекста, в котором создавались эти труды, вынуждает нас обратиться также к близким по времени текстам и учениям, а именно к трактатам Филона Александрийского, Плутарха Херонейского, фрагментам текстов Нумения из Апамеи, сочинениям ранних христианских апологетов, Тертуллиана и, конечно же, к феномену широкого религиозного и идейного течения, именуемого гностицизмом.[10]

В частности, нам предстоит выяснить, какова специфика философствования в века, когда на смену в целом рациональной античной философии приходит патристическое богословие с его истолковывающим мышлением. Характерная именно для первых веков по Р. Хр. трактовка отношения веры и знания должна стать предметом нашего особенного внимания. Другой целью является целостный анализ онтологических построений Климента, Оригена, Плотина — не в плане их зависимости от платонической традиции, но с точки зрения выявления того содержательного единства, которое существенно для экспликации бытийной тематики их учений. И здесь философия основателя неоплатонизма должна быть рассмотрена не в традиционном ее виде, predetermined при издании Порфирием «Эннеад» (от простого к сложному, от низшего к высшему), но через обращение к концепции Единого — стержню учения Плотина.

Перечисленные задачи, в свою очередь, разворачиваются в целый ряд более конкретных частных вопросов, таких как: выявление общности теоретических оснований взаимной критики апологетов христианства и язычества II—III веков, вопрос о формах «триадического» философствования в век, предшествующий созданию учения Плотина, вопрос об исторических истоках «экзегетического» стиля [11] мышления и о том, какая из античных философских школ (платонизм или стоицизм) в действительности оказала наибольшее влияние на раннее христианское богословие, и т. п. Все эти темы будут предметом детального исследования.

* * *

Второй и третий века по Р. Хр. — это время, когда языческая античность оказалась на грани кризиса. Кризиса не только внутреннего (по крайней мере, сама античность не ощущала его как внутренний), но и внешнего. Из ничего возникшие ничем поначалу вроде бы не выделявшиеся среди многочисленных культов умерших, общины христиан вдруг распространились по всему Римскому государству, и христианство, выйдя из небытия безвестности, превратилось в религию мирового значения. Оно не только отвращало массы людей от древнего благочестия, но и оказалось в состоянии выстроить собственное концептуальное обоснование, превратившись во вполне дееспособную силу, конкурирующую с языческой античностью на всех уровнях — от массовых форм культа до интеллектуальных штудий. Перемены всегда происходят незаметно и одновременно очень быстро. Второй, да и третий века жили в уверенности, что «мода» на христианство [12] имеет временный характер, как множество мод, которые довелось испытать античному язычеству. Поэтому Диоклетиановы гонения, превзошедшие по размаху и жестокости все предшествовавшие им, были первым действительно серьезным ударом государства по христианству. Первым решительным шагом, целенаправленным, последовательным и, безусловно, мощным, что было вызвано просто необычайным распространением новой религии во всех областях и социальных слоях Империи. Первым, но одновременно последним, так как он был предпринят слишком поздно и вызвал реакцию, совершенно обратную ожидаемой. Иной реакции, наверное, и быть не могло: слишком многое было упущено, если рассуждать с внешнеисторической точки зрения, слишком многое поменялось, если рассматривать эту эпоху содержательно.

Итак, II—III века — это время, когда античность и культура неожиданно для себя оказались на грани кризиса, но такой констатации мало. Дело в том, что новое выросло прямо из тела античности, прерывая одни жизненно важные связи, но строя на их месте нечто иное, непривычное. И этот процесс, процесс утверждения нового, породил

совершенно особую духовную атмосферу, что явилось предпосылкой для появления весьма неожиданных мыслителей. [13]

Три самых известных из них: Климент Александрийский (приблизительно 150-215), Ориген (185-254), Плотин (205-270) — в центре нашего внимания. Первые два принадлежат к начинающейся, делающей еще только робкие шаги традиции теоретического христианского богословия, третий находится на самом гребне языческой античной культуры, оказавшись родоначальником последней великой школы в древней метафизике — неоплатонизма. Исторически судьбы христианского богословия и языческого неоплатонизма существенно различаются между собой: первое определяло собой духовную жизнь средневековья, да и ныне продолжает оставаться одним из центральных для современной культуры факторов. Второй же, с идеологической точки зрения, колебался между подчеркнутым равнодушием к христианам и жесткой полемикой с ними; конец ему был положен уже через три столетия известным эдиктом византийского императора Юстиниана (529 г.; тогда афинскую философскую кафедру занимал Дамаский), христианина и ревнителя своей веры. Однако это не помешало христианскому богословию широко использовать неоплатонические ходы мысли, терминологию и т. д. (что современными исследователями трактуется как «христианский платонизм»). [14]

Но различие в исторических судьбах вовсе не было очевидно во II—III веках, когда о далеких перспективах и не задумывались: христиане — по причине широко распространенной эсхатологичности мироощущения, язычники — из-за убеждения в незыблемости Римской империи и тех уложений, форм жизни, которые господствовали в Средиземноморье со времен Октавиана Августа.

Сама история побуждает нас говорить в первую очередь о сходстве, а не о различиях. Быть может, самое очевидное «имя» этому сходству — Александрия. Именно в Александрии сформировались воззрения Климента, Оригена, Плотина, здесь они приобрели известность: первые двое — всецерковную, третий же — достаточную для того, чтобы по прибытии в Рим быстро собрать вокруг себя учеников. В нашу задачу не входит составление подробных жизнеописаний изучаемых авторов¹. Однако даже беглый обзор известных фактов из их биографий выявляет несколько родственных моментов: путешествия, предшествовавшие зрелому, наиболее плодотворному периоду творчества, прижизненная слава, увлеченное и успешное преподавание, значительное литературное наследие, испытания в последние годы жизни. Несколько выделяется Ориген, уже в раннем возрасте почувствовавший в себе дар и стремление к учительству. Известно, что в александрийской [15] христианской школе он преподавал риторику и грамматику, еще

будучи юношей, и, только став достаточно известным, предпринял путешествия в Рим и Аравию (10-е годы III века). Но превращение его в действительно зрелого вероучителя и писателя произошло после 216 г., когда, спасаясь от гонений, Ориген бежал в Палестину и скрывался там у епископов Александра и Феоктиста. Отныне слава его была настолько велика, что послужила истоком для убеждения в близости Оригена к императорскому двору, распространенного до нынешнего столетия, и это неудивительно, если вспомнить об уважении, которое Ориген испытывал к эллинской философской классике, что роднит его интересы с увлечениями ряда императоров из династии Северов (к тому же вспомним о религиозных экспериментах последних). Наиболее же плодотворная деятельность (как и появление многих учеников в Афинах, Тире и т. д.) относится к последним двум с небольшим десятилетиям жизни Оригена, когда, отлученный египетскими соборами от церкви, он обосновался в Кесарии Палестинской ².

Для Климента и Плотина характерен более долгий период ученичества. Родившись в семьях, очевидно достаточно богатых, чтобы дать детям серьезное образование³ (к сожалению, об их семьях сказать что-либо более определенное трудно), они [16] не ограничились доверием к текстам, сколь бы авторитетны в их время те ни были. Можно считать прямо связанным с духом эпохи стремление Климента и Плотина найти Учителя; они искали личностный авторитет, а не книжный. Необходимым живым примером, гарантировавшим правильность избранного пути, избранных книг, для Климента стал Пантен, для Плотина — Аммоний Саккас. В лице Пантена Климент нашел не только виднейшего из христианских проповедников Александрии 80-х годов II века, но и мыслителя, оставившего ему возможность для проявления интереса к языческой философии. Сам бывший стоик, Пантен возглавлял «огласительное» христианское училище, которое незадолго до этого вышло из непосредственного подчинения александрийского епископа⁴. Сочинения Пантена утрачены, но, по-видимому, в них присутствовало примирительное по отношению к «великим мужам Эллады» умонастроение, сказавшееся затем в творчестве Климента. После того как Пантен отправился проповедовать христианство на Восток, в частности в Индию, школу возглавил Климент⁵. Именно здесь в первое десятилетие III века происходило знакомство Оригена с идеями последнего. После гонений Септимия, когда Климент также был вынужден бежать (и умер в изгнании в середине 10-х годов), александрийскому клиру в лице Оригена [17] пришлось столкнуться с еще более радикальным вариантом исходящего уже от Пантена «духа примирения». Свобода его экзегетической мысли, вызвавшая лишение сана,

отлучение от церкви, была, несомненно, инспирирована атмосферой, созданной в александрийском училище Климентом.

Не меньшее влияние оказал его учитель и на Плотина. Обучался у Аммония Саккаса он 11 лет (до 39-летнего возраста) и лишь в 243-244 гг., во время несчастливой похода императора Гордиана против Персии, покинул Александрию. После гибели Гордиана Плотин с остатками армии бежал в Антиохию, а оттуда отправился в Рим.

Любопытно, что политическая конъюнктура играла в этот момент в жизни Плотина и Оригена противоположные роли. В 249 г. к власти в Империи приходит поклонник славной древности, суровый римлянин Деций, который ведет исключительно консервативную религиозную политику, в частности осуществляет преследование христианства и вообще восточных культов. Ориген во время этих преследований оказывается в тюрьме, Плотин же преподает в Риме; круг его учеников невелик, но многие из них принадлежат к знатным римским родам, — все это создает для основателя неоплатонизма благоприятные условия и обеспечивает ему покровительство «сильных мира сего». Ориген умирает в тюрьме в 254 г., и в [18] том же году начинается правление императора Галлиена, почитателя, покровителя и друга Плотина. На время его царствования (до 268 г.) приходится расцвет деятельности платоновского кружка⁶. Правда, следует оговориться, что, в противоположность Децию, Галлиен покровительствовал нетрадиционным культам, не «отличился» в деле преследования христиан и сам утверждал при дворе своего рода «солнцепоклонничество». В результате его имя в дальнейшем не почиталось в официальной римской историографии⁷. Смерть Галлиена стала одной из причин быстрого заката школы Плотина. Действительно, ученики последнего разъезжаются начиная с того же 268 г., и уже в 270 г. основатель неоплатонизма умирает в почти совершенном одиночестве⁸.

Смерть Климента в изгнании, Оригена в заточении, Плотина вдали от Рима, своих учеников и двора нового императора (Клавдия II) также свидетельствует о внутреннем родстве их судеб. Слава, признание — все было в жизни этих мыслителей, но на самом закате земного пути мир как бы выталкивал их, словно испытывая проповедуемые ими учения на прочность. Впрочем, учения выдержали эти испытания, что стало залогом их будущей популярности. [19]

* * *

Однако вернемся к теме Александрии. Обратим внимание на то, что Афины, Рим, Родос — обычные места деятельности знаменитых философов — оказались во II-III веках

слишком консервативными для появления в них существенно новых учений. Зато Александрия, ставшая центром учености (именно учености, а не философски искусственной мудрости) уже через несколько десятилетий после своего основания, всегда сочетала одновременно как бы две крайности — придворную научную рафинированность (ученые Мусейона и Библиотеки) и самые противоречивые и неожиданные тенденции, свойственные низовой культуре. Показательна в этом плане история эллинизации александрийского иудаизма, наиболее интенсивно происходившая с середины II века до н.э. до правления Калигулы. Птолемеевский Египет был неприятелем Селевкидской Сирии, этого страшного врага Иудейского царства, и потому иудеи выбрали египетский, к слову сказать, наиболее синкретичный, вариант эллинизации. О том, что последняя не была поверхностной, говорит творчество Филона Александрийского, предпринявшего попытку истолковать священные иудейские сказания на основе эллинского моралистического аллегоризма и эллинских же метафизических концепций. [20]

При всей неожиданности такого поворота в истории культуры, именно он указал путь, по которому будет развиваться средиземноморская культура в последующие века. Но без широкого распространения образованности и без убежденности в значимости эллинской теоретической мысли было бы невозможно объединение в рамках одной концепции монотеизма и языческого космоцентризма.

Такое смешение многих влияний, подкрепленное «чистой наукой», для которой не является существенным идеологическое наполнение концепций и которая, следовательно, «всепримемлюща», создает энергетический заряд для возникновения новых философских и религиозных течений, — что мы и видим в истории Александрии первых веков нашей эры. Еще большим катализатором для превращения города Александра в центр генерирования новых идей стала политическая жизнь II—III веков. В необычайно сложной ситуации оказалась многочисленная и достаточно могущественная иудейская община. Сохранявшая даже во время Иудейской войны относительную лояльность к римскому правлению, в начале II века она оказалась вовлечена в антиримское движение, инспирированное парфянами, терпевшими поражение во время войны с Траяном. Восстание 116-117 гг. охватило все городские центры на востоке Империи, где были сколько-нибудь значительные еврейские общины, причем первыми под удар эсхатологически настроенных масс попало эллинское население этих мест, до сих пор не просто мирно сосуществовавшее с иудейской общиной, но и создавшее своего рода культурный симбиоз с ней⁹. Римское правительство ответило на жестокость не меньшей жестокостью, и именно с этого момента, пожалуй, можно говорить об отторжении иудаизма от эллиноязычной культуры. Конечно,

нельзя понимать возникшую дистанцию как абсолютную, — еще Ориген в своей апологии «Против Цельса» говорит о диспутах, которые устраивали христианские богословы с еврейскими мудрецами (хотя сообщение, видимо, указывает на Александрию, а не на Палестину и Сирию). Однако дистанция была, и в течение нескольких столетий она увеличивалась. Восстание Бар-Кохбы (131-134 гг.), завершившееся самыми масштабными в истории Римской державы репрессиями против евреев, еще более стимулировало этот процесс¹⁰. И даже отмена Антонином Пием исключительных мер против иудейского племени не преодолела отчуждения.

Освободившееся «культурное место» заполняют недавно появившиеся течения — христианство и гностицизм¹¹, граница между которыми в то время, как мы покажем ниже, была необычайно тонка. По-прежнему значительным остается влияние языческих [22] философских школ — стоицизма, пифагореизма, платонизма в их позднеэллинистическом варианте. Причем последние воздействуют не только на языческое население города, но и на новые религиозные течения. Поскольку же эсхатологизм иудейской общины был полностью заимствован христианством и гностицизмом (так же, как и внимание к Ветхому Завету — от почтения до полного неприятия), становится ясно, что произошла не просто замена одного течения другим, но и еще большее усложнение культурной ситуации.

Нельзя забывать и об особой роли восточных провинций в истории Империи конца II — первой половины III века. Здесь ярче всего проявилась тенденция к образованию так называемых «провинциальных империй». Восстание «буколов», этих беглецов, заселивших болота в опасной близости от Александрии, вероятно, происходило под сепаратистскими лозунгами — иначе чем объяснить сочувственное отношение к нему населения Нильской долины? Возглавлявший восстание египетский жрец и пророк Исидор вполне мог претендовать на роль Бар-Кохбы. Любопытно, что знаменитый полководец Авидий Кассий, подавивший в 175 г. это восстание (что удалось ему лишь путем внесения раскола в ряды руководителей восставших¹²), вскоре после этого воспользовался слухом о смерти Марка [23] Аврелия и сам стал претендовать на престол. Несомненно, Египту в новой державе отводилась бы особая роль. Однако уже вскоре выяснилось, что слух о смерти государя был ложен, и Авидий погиб¹³. Но то, чего не удалось добиться Египту, вскоре удалось добиться Сирии — и для себя, и для всего Востока. В 193 г., после смерти Пертинакса, началась трехлетняя междуусобная война, где в числе борющихся друг с другом претендентов на престол был Гай Песцений Нигер, принявший регалии принцепса именно в Сирии. Хотя его попытка узурпировать власть не удалась, победителем в междуусобице стал покровитель выходцев с Востока Септимий Север. Представители династии, родоначальником которой

он оказался, следовали пристрастиям Септимия. Правда, для восточных провинций это еще не означало безоблачной жизни — например, в 215 г. солдаты Каракаллы разграбили Александрию в отместку за почитание ее жителями памяти убитого им брата-соправителя, Геты. Позже под Антиохией происходили перевороты, приведшие к власти Макрина, а затем Элагабала. Однако даже преследования христианства — религии, пришедшей именно с Востока, при Септимий Севере¹⁴ не были столь всеохватывающими, как при Деции или Диоклетиане. Принадлежал к числу покровителей восточных верований и Александр Север, чьи религиозные реформы [24] носили в общем-то синкретический характер. Наконец, с почтением относился к своей бывшей родине и Филипп Араб (244-249 гг.), уже не принадлежавший к династии Северов.

Таким образом, для рассматриваемой нами эпохи характерны «проориенталистские» настроения властей предержащих. Нет сомнения, что почитали также мыслителей и вероучителей, воспитывавшихся или живших на Востоке. Причем от таких центров эллинизированной восточной мудрости, как Антиохия или Эдесса, Александрия должна была отличаться хотя бы уже тем, что ее «освящала» древнейшая, весьма уважаемая в императорскую эпоху египетская культура. Александрия была не только вратами для египетской пшеницы, но и вратами египетской мудрости — и приоткрывая, и одновременно скрывая путь к ней. Здесь возникли и отсюда распространились популярнейшие эллинистические культы Сераписа и Исида-Осириса. Гора, здесь сформировалась герметическая литература, сюда стекались знания, почерпнутые у жрецов из древних храмов Нильской долины. Само обучение в Александрии налагало на обучающегося определенный отпечаток оригинальности и наделяло «свежим» взглядом на волновавшие тогдашнее сознание проблемы. Конечно, слова «свежесть», «оригинальность» нельзя понимать буквально. Не на новизну, а на [25] подлинность претендовали все древние учителя мудрости, «новизна» и «оригинальность» характеризуют их воззрения лишь с нашей точки зрения. Однако иначе трудно определить отличие александрийских мыслителей (от Филона и Евдора до авторов «герметических» трактатов, Валентина-гностика и исследуемых нами персонажей) от мыслителей, творивших в те же века, но сформировавшихся в иных культурных центрах.

Вне всяких сомнений, Александрия, ее дух, ее традиции философской и религиозной мудрости оказали мощное воздействие на Климента, Оригена и Плотина. Знаменитый Аммоний Саккас — вне зависимости от того, учился ли у него помимо Плотина также и Ориген-христианин, был ли Аммоний язычником или, как утверждает Евсевий, христианином, — вполне может стать символом Александрии I—III веков, слишком

многообразной, чтобы судить о ней однозначно. Даже «сократовский» образ жизни Аммония, ничего не писавшего, практически не оставившего положительной метафизики и обратившегося к «истинной софистике» в платоновском («очистительном») смысле этого слова, указывает на характер Александрии, вместившей в себя столь многое¹⁵. Даже если Аммоний действительно был родоначальником пранеоплатонического синтеза ряда учений античных философских школ¹⁶, его [26] философствование значимо для истории мысли прежде всего в «очистительном» аспекте, в аспекте скептицизма, ставшем истоком плодотворной деятельности учеников. И, с данной точки зрения, Аммоний является одним из тех «простецов» (пользуясь выражением Николая Кузанского), которые символизируют собой зарождение новой культурной эпохи. Годы жизни Аммония совпадают со временем начала взлета христианской экзегетики и неоплатонизма. Взлета, сопровождаемого, как мы уже говорили, кризисом язычества и утверждением христианства. И именно Александрия была самым христианским, самым еретическим и самым языческим городом II—IV веков. Здесь переломные явления проявились в наибольшей степени, здесь же мы и должны искать их причину.

В качестве примера концептуальной целостности, прямо приводящего к тематике нашей работы, можно указать на особенно заметную среди александрийских мыслителей тенденцию к «этизации онтологии», то есть к пересмотру онтокосмологических построений и схем предшествующей античной традиции сквозь призму религиозноэтических оценок. Если средиземноморская мысль до Филона Александрийского говорит об иерархии смыслов, а не уровней бытия, то после Филона единый прекрасный Космос «расслаивается» и каждому из слоев становятся [27] присущи особые добродетели, особые этические характеристики. Говоря проще, некоторые из его уровней могут рассматриваться как чреватые злом или даже как носители зла. Проблема бегства от них ставит на первое место вопрос о спасении, а это значит, что любые метафизические концепции отныне имеют религиозный оттенок.

Чтобы еще более прояснить данное положение, можно вспомнить о досократическом использовании понятий Справедливости, Любви, Раздора в качестве всекосмических принципов. Досократики в этом плане кажутся схожими с поздними мыслителями. Однако нужно помнить, что заимствование подобных понятий-персон из языческого мифорелигиозного сознания как раз свидетельствует о начале выделения из него философии¹⁷, в века же после Филона философия, наоборот, перестает удерживать эту дистанцию; как ранее она уходила от непосредственного религиозного отношения, так теперь приходит к нему, в нем ищет разрешения своих проблем и парадоксов. Иными

словами, в досократической философии онтологизировалась этика, нравственность поступка оценивалась с точки зрения соответствия его макрокосмическому Целому (вспомним пифагорейское понятие «дружба», носящее онтологический смысл), теперь же, повторим, онтология этизируется, критерием нравственности или безнравственности [28] поступка ныне является то, насколько побудительный мотив его «низок» или «высок» (в плане вертикальной онтологической иерархии).

Такой поворот — неудивительный для религиозной мысли — становится свойственным и философствованию. Собственно, именно религиозно-этический характер философии первых веков нашей эры и стал причиной восприятия христиан неким богословием античного философского языка. И в этом плане духовная культура II—III веков, даже несмотря на различия в принципах вероисповедания, действительно обладает единством, только подчеркиваемым творчеством Климента, Оригена, Плотина.

Естественно, говоря о единстве или схожести воззрений этих богословов и одновременно философов, мы не станем превращать их в адептов одного и того же учения. Однако даже одна отмеченная нами склонность к переводу метафизического языка в религиозно-этические формы подсказывает нам, что мы имеем дело с действием одной и той же причины. Поэтому нашей первоочередной задачей станет выявление того понятия, которое будет общим и для зарождающегося богословия в лице александрийских экзегетов, и для Плотина, родоначальника языческого неоплатонизма. Только после того, как это понятие будет найдено и будут определены историко-культурные и историкофилософские предпосылки [29] «экзегетического» и «неоплатонического» взрыва конца II — первой половины III века, мы с полным на то правом сможем перейти к детальному рассмотрению концептуальной близости Климента, Оригена и Плотина.

Примечания

¹ Подробнее см., например, о Клименте: *Tollington R. B. Clement of Alexandria*. London, 1914; об Оригене: *Cadou R. Origen, His Life in Alexandria*. London, 1934. Главным источником для изучения биографии Плотина остается его жизнеописание, созданное в самом начале IV века Порфирием.

² См. : *Eusebii Caesariensis Historiae Ecclesiasticae VI.1-VII.1*.

³ Плотин, возможно, был родом из Ликополя.

⁴ Что, без сомнения, стало одной из предпосылок возникновения александрийской экзегетики, относившейся к философствованию куда более мягкого, чем александрийские церковные главы.

⁵ Eusebii Caesariensis Historiae Ecclesiasticae. VI. 9-13.

⁶ История с депрессией и попыткой самоубийства Порфирия, одного из учеников Плотина, показывает, что расцвет и популярность первого неоплатонического кружка еще не означал оптимизма его участников по отношению к окружающему их миру. Впрочем, вопрос об акосмии неоплатонического мироощущения мы будем обсуждать позднее.

⁷ См., особенно, Scriptores Historiae Augustae. [30]

⁸ См.: Porphyrii vita Plotini. 2.

⁹ Мы имеем в виду не только появление фигур типа Аристовула и Филона, не только распространение эллинской образованности в еврейской среде, но и, наоборот, принятие иудаизма, которое было достаточно модно в среде туземного и эллинского населения.

¹⁰ Никак нельзя считать обоснованным то мнение, что причина противостояния иудейской общины остальным александрийцам заключалась в ее лояльности к римскому правительству, которое александрийцы, наоборот, ненавидели (так у *Bell H. Anti-Semitism in Alexandria* // *Journ. Roman Studies*. 1941. Vol. 31. P. 2-18).

¹¹ Ср.: *Хосроев А. А.* Александрийское христианство... М., 1991. С. 67.

¹² Подробнее см.: *Дмитрев А. Д.* Буколы // *Вестник древней истории*. 1946. № 4. Особенно с. 98—99.

¹³ См.: Scriptores Historiae Augustae. Avid. VII.4.

¹⁴ Во время которых погиб отец Оригена — Леонид.

¹⁵ См.: *Платон*. Софист, 231b.

¹⁶ До сих пор идут споры о том, доверять ли Порфирию, сообщившему, что Ориген вместе с Плотинем учился у Аммония, или же Порфирий (вкупе с Евсевием Кесарийским)

перепутал его с неким Оригеном «язычником». См.: *Weber K. O. Origenes der Neuplatoniker. München, 1962.*

Ниже мы укажем, что и собственно «классическая» античная философия не чужда проблематики богословской в современном смысле данного слова. Однако критицизм по отношению к религии «массовой», граничащей с суеверием, мы видим и у Ксенофана, и у Платона, и у стоиков, и у Цицерона. Наконец, доказательность философской мысли «классической» философией иллюстрируется ссылками на религиозный опыт, но не обосновывается ими. В отличие [31] от рассмотренной нами эпохи, когда методизм, доказательность и т. д. используются в экзегетических целях, философствование во времена Филона-Плотина направлено на расшифровку религиозного опыта.

Глава I

ВЕК ГНОЗИСА И ЭКЗЕГЕТИКИ

В том случае, когда речь идет о специфике столетий, «переходных» от античности к средневековью (особенно I—IV века н. э.), определить ее пытаются при помощи следующих стереотипов.

Во-первых, это дуализм — усмотрение в мире двух самобытных, кардинально противоположных начал (благого и злого), сопровождаемый отрицанием внешнего бытия, когда главный интерес сосредотачивается на частных формах жизни. Дуализм переживался необычайно остро, так как он ставил человека лицом к лицу с проблемой выбора, причем выбор еще не гарантировал беззаботного существования: борьба с «темной силой» пронизывала всю жизнь адепта благих богов. Для подтверждения этой характеристики достаточно заглянуть в работы [33] христианских ересиологов Иринея и Ипполита, вспомнить о т.н. «кумранской общине», о дифирамбах Сенеки смерти, «Великой освободительнице».

Во-вторых, говорят о синкретизме, этой тяге к универсальному языку — философскому, литературному, религиозному, политическому¹. Синкретизм приводил к эклектике², то есть к произвольному выбору различных аспектов наиболее противоречащих друг другу учений и объединения их на основе идеологемы равноправия разных путей к Абсолюту.

В-третьих, отличительной чертой данной эпохи считают монотеистические тенденции³. Философия сводит мировое Целое к Единству, об Одном, о Высочайшем говорят и платоники, и стоики, и египетские герметики. С другой стороны, языческую религию пронизывает идея Бога «Пантея» («всебожественного», «всебога»), являющегося подлинным владыкой Космоса; остальные боги становятся своего рода ипостасями («инаковениями») Его⁴. На единого безымянного Царя Сущего намекают мистерии Орфея, Исиды, Митры.

Однако столь ли специфичны перечисленные выше характеристики I—IV веков? Ведь дуалистическая картина мира начала формироваться еще в зороастризме, за много столетий до рассматриваемого нами периода. Внешний мир древними иранцами, [34] конечно, не изображался в мрачных тонах, однако они четко отличали чистые, «ахурийские», природные стихии (и животных) от нечистых, аримановских.⁵ Далее,

космогоническое противостояние двух изначально безымянных духов-близнецов⁶, центральным пунктом которого стал выбор между Светом и Тьмой, переносится зороастризмом и в его «психологию»: частное человеческое существо не может оставаться вне рамок одного и того же космосозидающего выбора⁷. И совершать его приходится постоянно, каждодневно воспроизводя в молитвах и определенных ритуальных действиях «клятву на верность» Мазде. Добавим, что в иудаизме последних веков до нашей эры не без влияния зороастризма появляются дуалистические мотивы⁸. С другой стороны, после знаменитого «Рождения трагедии из духа музыки» Ницше европейская культура была и, видимо, еще будет свидетелем неоднократных попыток найти дуализм в уже ставшем классическим эллинском мирозерцании.

Что касается синкретизма, то предпосылки его складываются не в конце II — начале I века до н. э., как это принято считать по отношению к философским школам (Панэций, Посидоний, Филон из Лариссы, Антиох Академик), а на полтора столетия раньше. Уже с самого основания стоической школы (несмотря на ее противостояние другим учениям) [35] здесь можно обнаружить влияние не только традиции Анаксимена Гераклита-Диогена Аполлонийского, но и киников и аристотелизма. Религиозный же синкретизм эпохи, последовавшей за походами Александра Великого, уже не требует доказательств⁹. Однако и здесь можно совершить еще один шаг в глубь веков. Синкретические явления в ближневосточном регионе, интересующем нас по вполне понятным причинам, относятся к VII—VI векам до н. э., то есть ко временам ассирийского и, через столетие, персидского завоевания Египта. Многие из божеств (если не по имени, то по функциям и иконографически), усвоенных эллинистической религией, представляли собой синтез иранских, месопотамских, египетских и западносемитских образов¹⁰. Поэтому такой признак, как «религиозный синкретизм», также не может быть достоянием исключительно начала нашей эры¹¹.

В свою очередь, и идея единобожия связана с более ранними периодами античной истории. В рамках эллинской философии она была знакома еще Ксенофану, Анаксагору, Сократу. Конечно, метафизическое «единобожие» Платона и Аристотеля не следует приравнивать к ветхозаветному и христианскому монотеизму. Однако мотивы, близкие последнему, звучат в стоицизме (см. знаменитый гимн Клеанфа «К Зевсу»). С определенными оговорками можно [36] считать Абсолютной Персоной верховное божество герметиков. При этом на материале герметизма, сложившегося в Египте за два века до Р.

Хр., видно, какой процесс привел к появлению в язычестве монотеистических тенденций. Речь идет о фигуре носителя откровения. Если раньше такие псевдоисторические или харизматические лица, как Орфей, Пифагор, Эмпедокл, обладали функцией адресата и хранителя откровения, то «Гермес Триждывеличайший», чьим именем подписаны герметические сочинения, — более сложная фигура. Он и получатель священного, сокровенного знания, и сам вестник, передающий откровение далее. Более того, Гермесом может именоваться созидающий Ум (см. «Абрахазис»). Сочетание в одном персонаже открывающего Себя Бога с тем, кто является свидетелем этой теофании, становится (в историческом, по крайней мере, аспекте) одной из предпосылок монотеистического сознания в полном смысле этого слова.

Как мы видим, ни одна из трех перечисленных выше характеристик первых столетий нашей эры не является присущей исключительно им. Если мы ищем специфику, нам следует искать иной феномен — такой, присутствие которого даст знать о себе именно в интересующую нас эпоху.

Этот феномен — гнозис. О гностическом мирозерцании писалось неоднократно, нам лишь остается [37] добавить, что и дуализм, и синкретизм, и тенденции к идее единобожия оказались словно бы катализированы гнозисом, приобретя новые черты. Человек, осмысляемый ныне не как космическое по своей природе существо, а как центральная позиция в эсхатологической борьбе между добром и злом, имеет характер бытия исключительного. Он — важнейшая фигура, главный персонаж мировой драмы, его сердце вмещает и самые кардинальные вопросы Универсума, и столь же кардинальные ответы на них. Человек — это воплощенная драма, его двусоставность (плоть — от творения, дух — от Творца или от того, кто выше Творца) является той вселенской проблемой, разрешение которой может разрубить тугой узел противоречий, ошибок, греха, олицетворенных в тленном, плотском Космосе. Естественно, что люди, причастные такому мирозерцанию, видят в каждом слове, в каждом природном и культурном факте намеки, аллегории онтологической драмы¹², а потому синкретические учения близки им, так как они склонны соединять разнородные метафизические и религиозные идеи на том основании, что все они пытаются говорить о Благе-Истине. Вполне органично вписывается в такое умонастроение и дуализм (впрочем, как мы увидим, он всегда будет склонен разрастись до «триадизма»). И — как снятие драматического напряжения — гнозис [38] устремляет души

своих адептов к Единственному и Сверхсущему Отцу, Виновнику и одновременно Разрешителю всего случившегося.

Отметим, что обычно Верховное Божество гностицизма (в узком смысле последнего термина — как одного из типов позднеантичных учений) трактуется, не без влияния христианской ересиологии II-V веков н. э., как метафизическая, абстрактная идея. Характерными могут быть слова М. Муратова об иудейских богословах последних веков до нашей эры (теологические спекуляции которых были благодатной почвой для возникновения гностицизма): «Вытравливая из представлений о Божестве все различимое, двойственное и вообще определенное — все, что могло хоть сколько-нибудь напоминать тривиальную конкретность языческого политеизма, палестинские богословы постепенно лишали Божество всяких конкретных свойств и тем самым незаметно открывали себе широкую дорогу для погружения Божества в мертвенный деистический абстракт, в беспредикатную и самозаключенную абстрактно-философскую сущность»¹³. Сходные характеристики до сих пор встречаются у христиански ориентированных историков, причем они могут смешиваться с идеей «природности» гностического Абсолюта¹⁴. Однако «гностический дух» требовал, как раз иного, не абстрактно-самодовольного и одновременно природно- [39] неустойчивого, а конкретно-драматического переживания ужасной раздвоенности между богородженностью и богооставленностью. Видимо, следует говорить не о «безличности» или «природном персонализме» гностического Абсолюта, а о разных пониманиях природы личности. София-Ахамот, страждущая мирозидательница в системе Валентина, несомненно персона (для гностика, по крайней мере). Но молчащая, ожидающая, влекущая бездна Отца (опять же в учении Валентина) также не может пониматься как абстракция, иначе мы обвиним в абстрактности всю западную христианскую мистику — и Экхарта, и Беме.

Конечно, утверждать, что позднеантичные религиозно-философские учения полностью вписываются в «гнозисную» схему, нельзя. И платонизм, и христианство стремятся утвердить другое ценностное отношение к миру — по крайней мере, провозглашают его. «Эпикурейские» надписи на могильных камнях типа: «Не было, жил, не стало» — также отсылают нас к иной жизненной позиции. Однако цель данного исследования — показать, для чего конкретно было характерно гнозисное сознание во III веках н. э. Мы увидим, что его логические (и идеологические) структуры пронизывают учения Климента, Оригена, Плотина, хотя вышеназванные мыслители и были

принципиальными критиками [40] гностицизма. На наш взгляд, именно это сознание явилось универсальным посредником между языческой религиозной метафизикой и христианским богословием. Схожесть способов рассуждения, а иногда и наличие одинаковых мыслительных клише у александрийских экзегетов, с одной стороны, и Плотина — с другой, были не результатом заимствования идей основателем неоплатонизма, скажем, у Оригена, писавшего несколькими десятилетиями раньше его, а выражением общего духа эпохи, когда подобными идеями буквально «дышала» культура. Концепции Платона, Посидония, Филона Александрийского, переработанные сознанием того времени, стали общим достоянием, структурировавшим мышление всех ярких личностей данных эпох, - но оцениваться, трактоваться в конечном итоге эти структуры будут по-разному.

Миф об Аммонии Саккасе, универсальном александрийском учителе, важен поэтому не как указание на реальное историческое событие, а как символ единства духовной атмосферы, выпестовавшей и неоплатонизм, и христианское богословие.

Примечания

¹ См., например: *Jaeger W. Early Christianity and Greek «paideia»*. Cambridge (Mass.), 1961. [41]

² Эклектика философская — школа Потамона (см.: *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum*, 21; *Witt R. Albinus and History of Middle Platonism*. Cambridge, 1937. P. 3537), религиозная — религия Исиды и Осириса (Apyl. Met. XI).

³ См.: *Dodds E. R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge, 1965.

⁴ «Пантеем» могут именоваться и Осирис, и Сильван, и Юпитер, и Приап (*Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима*. М., 1987. С. 236, 239).

⁵ См.: *Бойс М. Зороастризм*. М., 1988. С. 35.

⁶ Впрочем, имя Ахура-Мазда также не является именем Благого Царя. Оно обозначает «Господь Мудрости» и есть продукт табуирования тайного имени зороастрийского Владыки. Любопытно, что в «Авесте» присутствует апофатическое по своему характеру учение о 72 «именах» Мазды, каждое из которых неполно. См.: *Авеста*. Душанбе, 1990.

⁷

Древнеперсидская «историософия» знает, по крайней мере, два этноса, избравших Аримана, - это доисторические туранцы Афрасиаба и вполне исторические македоняне Александра, разрушившие немало зороастрийских храмов.

⁸

См. (с оговорками): *Grant R. M. Gnosticism and Early Christianity*. N.Y., 1966.

⁹

Из последних работ, касающихся этой темы, см.: *Martin L. Hellenistic Religions. An Introduction*. Oxford, 1987.

¹⁰

См.: *Смагина Е. Б.* Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии // Вестник древней истории. 1993. № 1. С. 56. А также: *Ringgren L. Religions of Ancient Near East*, London, 1973.

¹¹

Г. Ионас еще в 1954 г. писал, что синкретизм является не истоком гнозиса, а, скорее, негативным фактором для [42] создания «новых» (гностических) учений. См.:

Jonas H. Gnosis und spanantike Geist. Göttingen, 1954. S. 76.

¹²

Пожалуй, сама культура является для гностиков драмой. Что есть отдельные языческие формы богопочитания, согласно Валентину, Василиду, экс-ортодоксу Татиану, как не культы, установленные ложными богами для отвлечения людей от Подлинного?

Культы, сквозь которые тем не менее пробивается идея о Подлинном.

¹³

Муретов М. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 32.

¹⁴

См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. М., 1992. С. 249. Но на с. 263 мы встречаем уже «абстрактность» Первоначала секты гностиков-«офитов».

§ 1. Гнозис

Ключевым словом в нашей работе является «гнозис». Мы будем придавать этому понятию достаточно широкий смысл, памятуя, что *gnōsis*'ом именовали сокровенное богопознание не только исторические гностики, но и Климент, и даже неоплатоник Прокл¹. То обилие литературы, посвященной гнозису, которое было характерно для конца XIX-XX века (особенно после открытия в 40-х годах нашего столетия т.н. «гностической библиотеки из Наг-Хаммади»), может не столько прояснить, сколько [43] запутать дело². Исследователи обычно выбирают следующий путь. Постулируя, что гнозис есть некая особая сторона нашей психики, реализуемая как массовое явление в отдельные исторические периоды³, они, с другой стороны, стремятся отыскать те культурные факторы, влияние которых наложило на него своеобразный «позднеантичный» отпечаток. Таким образом, возникает проблема соотнесения «внеисторической» и «исторической» сторон гнозиса⁴ или же, иными словами, вопрос о том, насколько адекватны были конкретные проявления (крайне разнообразные) гностического духа его природе. Мы попытаемся заглянуть под покров гностического многообразия и перейти от самых общих определений этого феномена к нескольким мыслительным структурам, которые будут характерны затем и для других позднеантичных учений. К таким структурам, которые с необходимостью вытекают из «гностической одержимости».

Прежде всего для ситуации, при которой возникает гнозис, характерен все усиливающийся критический настрой по отношению к привычным источникам знания: традиции (религиозной) и интеллекту. Обратившись к эпохе эллинизма, можно сказать, что критическую функцию по отношению к притязаниям интеллекта там выполняла школа скептиков. Религиозная традиция оказалась поставлена под сомнение [44] и стоическим аллегоризмом, и разного рода вульгарными теориями (типа учения Евгемера Мессенского). Идея гнозиса в этом смысле вполне логична, ибо она как бы отодвигает на второй план и традицию, и авторитет разума. Гнозис - это ситуация «плюрализма откровений». Если доселе откровения приписывались неким харизматическим личностям, стоящим у истока разного рода традиций, - Зороастру, Орфею, Пифагору, то теперь оно «рассеяно» среди рядовых адептов. Симптоматичен термин, употреблявшийся христианскими авторами по отношению к гностическим учениям (а потом распространенный на любую концепцию, отклоняющуюся от ортодоксии): *hairesis* - ересь, то есть «выбор», нечто «избранное» (от глагола *αἵρέω haireō* - «брать», «приобретать», «избирать»). Этим термином косвенно

подчеркивается субъективный, приватный характер учения. Оно выбирается в отличие, а иногда - ради отличия от других. «Ересиологи» (Ириней, Ипполит) просто путаются в пестроте названий гностических общин. «Сложно описать суждение каждого», - признается Ириней⁵. Ему же принадлежит яркая характеристика еретических движений: «Они не согласны друг с другом в учении и традиции, но ежедневно любой из новообращенных претендует на то, что нашел нечто новое и создал никем не помысленное»⁶. Подобный субъективизм [45] не был беспредпосылочен. Фундаментом для него стало исподволь нараставшее в последние века до Р. Хр. чувство «внутреннего присутствия» Бога. Наблюдая за собственной природой, человек осознает присутствие Бога, утверждал Филон⁷, и после его сочинений, после знаменитых «Увещаний» Сенеки античная культура говорит о приватной близости к Божеству как о само собой разумеющемся факте.

Идея родства человека с божественной субстанцией присутствует в любом развитом языческом учении. Эмпедокл в своих «Очищениях» почитал души людей за части мира Любви и Единства, разорванного дерзновением-Враждой. О божественном в человеке говорит Платон («Алкивиад 1», «Тимей»). Но эта божественность носит опосредованный, «демонический» характер. «Что касается важнейшего вида нашей души, - утверждает Платон, - то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом...»⁸ Мы - не прямые дети Божества, а один из божественных чинов, - так можно сформулировать представления «классического» язычества. В любом случае между человеком, чья близость богам лишь потенциальна, и самими божествами лежит Космос. Даже если человек прямо объявлял себя богом, как Эмпедокл или Клеарх из Гераклеи, - это было связано с претензией на одержимость высшими [46] силами, на богоизбранность и способность к совершению чуда. Но даже подобные «люди-боги» не отрицали Космос, не провозглашали великого «выхождения» из мира, не предрекали скорую смерть всему внешнему и не сражались ожесточенно с имевшимися традициями. Они были «встроены» в Космос, и сами их претензии опирались на иерархию божественного-человеческого. Единицы подписались бы под словами Гермеса Триждывеличайшего: «Ни один небесный бог не спустится на землю, покинув пределы неба, а человек и на небо восходит и измеряет его... Поэтому дерзнем сказать, что земной человек - смертный бог, а небесный бог - бессмертный человек»⁹. Подобная фраза не только отрицает устоявшуюся иерархию, но и ставит под сомнение веру в то, что земля - «естественное место» для рода человеческого.

Гностическое ощущение «внутреннего присутствия» отмечает языческую опосредованность. Напрямую увязывая «небеса» в человеке с трансцендентным Божеством,

оно делает критерием истинности любой мысли, чувства, события именно этот внутренний, духовный центр в человеке. А для него элемент чуждости присутствует и в привычно обуславливающей внешнее поведение традиции, и в кажущемся самостоятельным интеллекте. Всякий познавательный акт, следовательно, должен быть переживаем [47] с точки зрения соответствия «внутреннему Богу», а не оцениваться интеллектом или рассматриваться с его точки зрения¹⁰. Недаром даже Плутарх Херонейский, автор, чье мировоззрение никак нельзя назвать «гностическим», в трактате «Почему божество медлит с воздаянием?» утверждает: «Один и тот же смысл заключается в существовании божественного Провидения и в бессмертии души»¹¹. Все события, которые происходят в мире, обусловлены Провидением, воздающим таким образом душам за их деяния, но мы можем «обернуть» это высказывание и обнаружить, что судьба бессмертной души - и есть само Провидение. А тогда привычные критерии правильности поступка размываются и остаются отсылки к внутреннему чувству Бога.

Имманентное человеку начало мыслится настолько абсолютным, что гнозис не удовлетворяется традиционным делением на душу и тело. Оппозиция душа-тело указывает не только на их противоречие, но и на их взаимозависимость. «Внутренний Бог» должен быть каким-то третьим, внешним для этого противостояния и одновременно снимающим его началом. Самое известное имя «третьего» - «пневма», термин валентинианской (хотя и не только этой) школы. К сожалению, не всегда обращают внимание на то, что это понятие отсылает нас [48] к традиции стоицизма. Пройдя длительный период развития - от «жизненного духа» медицинских трактатов и воздухапневмы ионийских учений до «согретого в себе» разумного мирового дыхания Зенона и его последователей, - «пневма» и в воззрениях Валентина сохраняет характер жизненного принципа. Только это жизнь уже в самом высшем смысле данного слова: для обычного человека она остается за пределами сознания, она скрыта покровами псевдожизни, кажущейся людям единственно сущим. Как только пневматические частицы, «незаметноэнергийные», скрыто позволяющие Универсуму сохранять, хотя бы по видимости, порядок, покинут его, мир обратится в хаос, в ничто.

Представление о «тройственности» структур человека сохраняется даже в тех учениях, в которых за пневмой не признается прерогатива «быть высшим». Так, согласно мандеям, наоборот, душа выше духа, однако последний просто «замещает» ее, превращаясь в обозначение более низкого, витального начала, так что общая трехчастная структура сохраняется¹². Для герметических трактатов более характерен термин «Нус» (Ум), в тех

сочинениях из Наг-Хаммади, которые близки эллинским и христианским традициям, может появляться понятие «внутренний человек». Но, пожалуй, самый яркий и точный гностический символ – σπινθήρ *spinthēr*, [49] «искра», световая частица, то подспудно тлеющая в человеке, то обращающая его самого в свет. Власть ее абсолютна, ибо этот ничтожнейший огонек в состоянии разрушить в глазах «обратившегося» кажущийся незыблемым и беспредельно превосходящим человека мир. Абсолютность власти проявляется еще и в том, что уверовавший (удостоенный посвящения-откровения) обнаруживает в этой искорке свою, отчужденную космогоническими перипетиями, «несравненную самость». Следующим актом, окончательно превращающим его в пневматика, становится признание того, что это он отчужден, что его нынешняя «самость», включая кажущийся глубоким опыт интравертирования, есть всего лишь внешняя оболочка, настоящее же «я» находится там, в «искре».

Для осознания духовного опыта гностиков нужно помнить, что настоящая пропасть отделяет «световую частицу» от тела и даже души ¹³. Эта частица - за гранью определенности, ее индивидуальность апофатична (как ни парадоксально звучит такой оборот), а не конкретно-реалистична. Альтернатива такова: пока мы индивидуальны в «посюстороннем» смысле этого слова, ее для нас не существует. Когда же мы наблюдаем себя в себе, мы полностью «там», где не приложим ни один из «здесьних» образов, ни одно из здесьних определений. Очень красноречиво [50] описывает метаморфозу, которую производит с образом мыслей человека учение об «искре», гностик Моноим: «Оставь (внешнее) исследование Бога, твари и прочего. Взирай на Него тогда, когда берешь в качестве первоосновы себя. Вызнай, кто есть тот, который внутри тебя делает все собственным достоянием и молвит: “Мой Бог, Моя мысль, Мой рассудок, Моя душа, Мое тело...” Если ты точно визнаешь это, ты найдешь Его в себе»¹⁴. Такой фундаментальный, подчеркнутый эгоцентризм, своего рода мистическое предвосхищение того, что именуют «современным гипертрофированным индивидуализмом», конечным своим пунктом имел, однако, не слово egō, а слово θεός *theos*. «Искра» тождественна Богу; только на подобном основании гностицизм и мог гарантировать адекватность последнего, решающего акта интравертирования¹⁵.

Но идея Бога, таинственно сокрытого за беспредельным множеством одеяний тела и души, означает наличие представлений о внутренней границе, внутреннем «рубеже трансцендентного». Сколь бы далеко ни ушли создатели гностических систем от классического языческого мирозерцания, Космос для них все еще чем-то близок тому

Живому Существу (только оцениваемому иначе), о коем вещал Платон или стоики. А потому - как особое живое существо - он также должен иметь запредельную «искру», [51] Пра-Божество. И это абсолютное Начало всего должно быть тождественно пневматическому в людях (иначе любые рассуждения о «световых частицах» следует признать очередными уловками внешнего бытия и человеку некуда будет вырваться из плотски-душевной тюрьмы).

Гнозис не выстраивает каких-либо интеллектуальных доказательств невозможного с точки зрения обычной (и не только формальной!) логики, непосредственного отождествления части и целого, отдельных световых искр с божественным огнем. Он постулирует это тождество, и этот неожиданный, таящий в себе противоречие постулат служит энергетическим зарядом для гностических спекуляций, для специфической - «субъективистской» - гностической мистики.

Как показала Барбара Аланд, представления об «искре» имеют немало внешне сходных черт с понятием точки пифагорейского учения (и с пифагорейско-платоновским «афайресисом», добавим мы)¹⁶. Избрание этим исследователем в качестве примера «Апофасиса Мегале» действительно удачно. Приписываемый первому «историческому» гностику Симону Магу, однако созданный, очевидно, не раньше II века н. э., «Апофасис» совмещает представления о Божестве как огне с неопифагорейской идеей Бога-Монады. Эта огненная точка «не есть нечто и [52] не составлена ни из чего», но в потенции (*δυνάμει* *dynamei*) содержит в себе Вселенную¹⁷. Будучи ничтожной, до небытия, силой, она тем не менее разворачивается в сверхмерную величину Космоса. Та же точка присуща человеку в качестве условия его спасения и конечного торжества над миром. «Малость» - свидетельство ее мощи, превосходящей силу и мудрость «мира сего». Фактически повторяя известное евангельское выражение (о «малых сих»), Псевдо-Симон убежден в том, что бытие мельчайшее «чревато» самым великим и способно разрешиться им. Возжигание огня Божества есть создание его Плеромы, полноты Божественных смыслов. Возжигание огня в человеке тождественно апофеозу. Оно сопровождается знанием того, почему вслед за Плеромой явилась Кенома, «истощенное», «опустошенное» бытие. По большому счету, и тот и другой процесс идентичны: не воспроизведя всю историю боговозрастания, пневматик останется во внешнем. Зато в случае апофеоза он уже здесь, на земле, превратится в могущественного бога. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Симон и его ученик Менандр, «возжегшие огонь», позволяли видеть в себе богов и воздавать себе божеские почести¹⁸.

Примеры, подобные приведенным из «Апофасиса Мегале», рассыпаны и по другим гностическим сочинениям: суждение типа «Бог создал человека и люди [53] создали богов»¹⁹ - является достаточно устойчивым лейтмотивом гностических писаний. В «Книге Фомы Атлета» утверждается: «Когда же все избранники откажутся от звериного бытия, тогда свет удалится к своему истинному бытию, вверх»²⁰. Секта «ператов» убеждала своих адептов: «Если один из тех, кто здесь есть, сумел познать то, что он есть отображение, происшедшее от Отца, оттуда ниспавшее, здесь воплощенное, как Агнец в плоти матери, который стал белым по мановению жезла, полностью подобным Отцу в небесах, такой войдет туда. Тот же, кто не поддерживает это учение и не познает необходимость восстановления, будет как рожденный во тьме выкидыш и погибнет там»²¹. «Свидетельство истины» так описывает мудреца-гностика: «Никто не знает Бога Истины, кроме того человека, который оставит все дела Космоса, отрешившись от всего и схватив край Его одежды. Он воздвигся как сила и покорил всякое вожделение... Он очистил свою душу от ошибок, которые он совершил чужой рукой. Он встал, распрямляясь внутри себя, потому что он находится в каждом и потому что он имеет смерть и жизнь в себе, находится же посередине этих двух. Когда же он получил силу, он обратился к частям, принадлежащим правому, отказавшись от всех, принадлежащих левому, и наполнившись советом, пониманием, разумением и вечной силой»²². [54] В последней цитате интересно то, как многозначительно там местоимение «он». Хотя речь в ней идет о мудреце, читателю начинает казаться, что «он» иногда прямо означает «Бог».

«Возрастание искры» - процесс, который не может происходить механически, сам собой. Примером тому нам служит известный «Гимн о жемчужине» из «Деяний Иуды Фомы». Связанный с евангельской притчей о драгоценной жемчужине и о купце, продавшем все свое состояние для того, чтобы приобрести ее²³, он имеет несомненный гностический характер²⁴. Сюжет гимна таков: некий наследник великого восточного царства отправляется в Египет (согласно ветхозаветной традиции, Египет принято отождествлять с плотским, чувственным миром) ради приобретения жемчужины, охраняемой «змеем воздыхающим». Наградой за это деяние станет царство и чин владыки. Сняв сверкающее одеяние²⁵, юноша отправляется в путь, но жители Египта ведовством и «гнетом притеснений» погружают его в сон. Дабы вывести его из этого состояния, отец, государь великого восточного царства, отправляет в Египет послание. «Голосом и шелестом его» юноша оказывается разбужен. Слова послания повторили то, что было запечатлено в его сердце, а потому он восстал ото сна и, с помощью магии одолев змея, получил жемчужину. После очищения, снятия [55] «скверных» египетских одеяний, юноша

вернулся в отчее царство ради получения обещанной награды²⁶. Для нашего исследования в этом гимне существенны два момента. Во-первых, «плотский сон» погружает светоносную природу юноши-наследника в небытийственное состояние. Он превращается в одного из египтян, совершенно забывая о своем чужеземном происхождении. Для гнозиса-воспоминания (и, как результат, преображения) необходим посланник - аллегория откровения. В устах пророка-гностика оно может звучать для «детей плотского» как безумие, как соблазн, но у того, чье сердце содержит в себе «печать Отца», самые абсурдные речи вызывают внутренний отклик, и такой слушатель уже не требует доказательств²⁷. Во-вторых, обратим внимание на «удвоение» искрыжемчужины, происходившее в гнозисном мировосприятии. Человек осознает цель своего пребывания на земле как спасение световых частиц. Но спасение это становится возможным, лишь когда спасен он сам, его собственная световая сущность. По сути, жемчужина, спасаемая человеком, - сам человек, но необходимость получать для спасения откровение удваивает число спасенных, создает предпосылки для мифа о предназначении. Рейцентштейн в свое время называл такой ход мысли учением о «спасенном спасителе». Родство между источником и адресатом откровения [56] столь велико, что герой теофании может сказать: «[Мне] не понадобилось много слов, ибо наше благоразумие было связано с их благоразумием, потому что они поняли все, что я сказал»²⁸. Высшая ступень в мистике гностического откровения - это осознание того, что лицо, дарующее откровение, - ты сам (подлинный Ты). А потому в апокрифических «Деяниях Иоанна» Христос поет: «Хочу я быть спасенным и хочу спасать». Для гностика несложно забыть о разнице между собой и тем же Христом, ибо, по сути, они - одно и то же. Спасаемый, Он уже спасает, а спасающий, Он оказывается спасаем.

Спасительное движение от небес описывается (точнее, переживается) гнозисом как зов, обращенный к людям. «Вот что открывает нам Сын Человека: “Подобает вам получить слово Истины...”»²⁹. В «Поймандре» функция спасающего Ума состоит в том, чтобы «провозглашать людям красоту благочестия и познания. Вы, народы, рожденные на земле люди, которые сами себя ввели в пьянство, в сон, в неведение о Боге, отрезвитесь, не будьте пьяны, околдованы сном, лишены ума»³⁰. В качестве библейского прототипа идеи зова укажем на следующее место из Ветхого Завета: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою»³¹. Ощущение [57] этого пневматического дыхания-призыва позволяет поднять очи горе, раскрыться для откровения. Зов преображает, созидает людей, приводя их от телесного «бывания» к Бытию. Это - тоже акт творения, ибо «спящий» человек в гнозисе изображается как

существо, во всем противоположное «бодрствующему», противоположное до взаимоисключения. Состояние агнозии идентично небытию, с коим приходилось иметь дело Создателю. Очень четко данную идею сформулировал Василид: «Если бы не предшествовало всему неведение, то не сошел бы и Посланник с небес, не поразило бы тогда изумление Архонта, страх не стал бы началом Мудрости, руководившей Архонтами в отделении пневматиков от земных людей»³².

Однако концепция «зова» имеет отношение не только к преображающему человека откровению. Что такое зов, как не творческое Слово? Повелительное наклонение, характерное для речи, пробуждающей в гностике «искру», - это вербальное выражение той мощи, которая воздействует на человека в момент откровения. Но столь же мощно и творящее Слово. А поскольку гностики элиминировали из своих учений идею творения чувственного Космоса из «ничто»³³, созидательный акт нередко выглядел у них как призыв к лишенному собственных сил материальному небытию. «Поднялось прямо из света [58] священное слово и обратилось к [влажной] природе»³⁴. Согласно «Рукописи без названия», валентинианскому по духу и букве трактату из Наг-Хаммади, материал для чувственного бытия возникает из отрицательного переживания Софии, попытавшейся создать «Вторую Плерому»³⁵. Попытка эта обернулась появлением границы Плеромы и отбрасываемой ею материальной тени, в которой скрылся уродливый плод Софии (одновременно описываемый как ее смущение и ужас: «зов наоборот»). София вдыхает в него жизнь, ее дуновение придает ему образ. Вслед за тем София вещает: «Юноша, переправься на это место, где существует разгадка Ялдабаофа»³⁶. Эти слова стали своего рода энергетическим толчком для переустройства водной тьмы и превращения ее в плотский Космос³⁷. Идея космосозидающего зова (выраженного, правда, не в слове, а в красноречивом священном молчании) присутствует и у Василида. Его «несуществующий» (то есть сверхсущий) Бог вызывает своим таинственным присутствием в совершенной тишине три «сыновства», устремляющихся ввысь из материальной панспермии. Их вознесение создает бытийную иерархию, наметившую принципиальную структуру мира³⁸. Манихейский «Отец Света» в процессе космогонического столкновения со злом буквально «вызывает» остальных световых князей³⁹. [59]

Творение как «вызывание» едва ли было «изобретением» гностиков. Нечто похожее на эту концепцию мы можем найти в более древних, сугубо языческих учениях. Например, один из мифов «Ригведы» говорит о том, как некогда «священные коровы»

(космические потенции), были выкрадены зловредными асурами и спрятаны в скале «Вала» (букв. - «Укрытие»). Ради их извлечения демиургу Индре пришлось прибегнуть к помощи бога молитв Брихаспати и небесных певцов Ангирасов. Они своим голосом, пением и ревом раскололи твердыню хтонического божества, расчистив Индре путь к творению Космоса⁴⁰. Создание Ахура-Маздой шестерицы подчиненных ему духов - это их «поименование». Таким же носителем зова является Адам, даровавший в Раю имена подводимым под его руку животным⁴¹. Но у гностиков особое звучание мирозидательному призыву придает многозначительная аналогия этого представления представлению о зове-откровении, пробуждающем в человеке духовное.

Еще большую общность между сотворением Плеромы Божеством и гнозиса - в человеческой душе мы обнаружим, если вспомним, что и душа, восставая от забвения хмельного сна, обращается к Богу с молитвой-призывом: «Спаси меня, мой Отец, вот я исповедуюсь [тебе, что покинула] мой дом и бежала **[60]** из моего девичьего покоя; снова возврати меня к себе»⁴². Эта молитва - еще не гнозис, а простое абстрактное отрицание тягот внешнего мира. Она все-таки достигает цели, так как вызывает снисхождение чуждых сему миру, зато родственных ей сил. Актом негации человек как бы пробуждает божественную благодать⁴³.

Таким образом, мы видим в гностицизме взаимообусловленность световой стихии (Божества) как таковой и отчужденной и заключенной в человеке ее части.

Взаимозависимость, доходящую до фактического отождествления сверхбытийного истока Плеромы и тайно хранящейся в человеке жемчужины-искры. Упомянутый несколькими страницами выше факт, что Симону Магу и его ученику Менандру, двум древнейшим гностикам, воздавались божественные почести (статуя Симона была установлена даже в Риме и сопровождалась надписью «БОГ»⁴⁴), подсказывает, что это отождествление ощущалось не как некая абстрактная цель или теоретическая конструкция, а как вполне конкретное, реальное событие. После этого многообразие гностических сект становится легко объяснимо: ситуация, когда каждый член общины считался осененным харизмой, когда каждый являлся потенциальным богом, провоцировала претензии на пророческий **дар**. [61]

* * *

Тождеству части и целого, световой природы человека и предсуществующего света Отца мы уделили достаточно внимания. «Внутреннее присутствие» Бога настолько отвлекает человека от мира, что внешнее бытие ощущается как враждебное или, по крайней мере, инертное, подавляющее своей косностью начало. Здесь все - от другого, все стремления и чаяния человека приобретают окарикатуренный, извращенный вид. Внешний мир - Великий Обманщик, на него нельзя положиться, познание же его закономерностей есть познание чего-то чуждого подлинному Отцу. Поэтому нет ничего удивительного, что гностическое мировосприятие осуществляется не «научнотеоретически», а в форме пророчества и жажды откровения. Дабы понять сущность происходящего, необходимо встать на точку зрения, которая кажется миру безумием и соблазном. Но ведь это и есть убеждение в совершенной трансцендентности Абсолюта.

Известная еще у Платона концепция *epekeina tēs ousias*⁴⁵ культурой поздней античности выражается уже не метафизически, а восторженным религиозномистическим языком. Точно так же апофатический метод, столь подробно продемонстрированный первыми гипотезами диалога «Парменид», [62] ныне сменяется апофатическими откровениями, подкрепленными не рассуждениями, а ссылкой на авторитет или на харизму.

Уже экзегетика Филона опирается на идею трансцендентности Первоначала. Хрестоматийным является пассаж из § 7 третьей книги его аллегорических толкований: «Прокаженные и безумцы те, кто соединяет мир и Бога, говорят: "Всеединое есть Бог". Бог и мир - две противоборствующие природы»⁴⁶. В себе существующий⁴⁷, внетелесный Бог Филона не терпит никаких предикатов. Он выше любого имени, даже классический термин «Благо» неприложим к нему⁴⁸. Единственное приличествующее Ему имя - *to on* («Сущее»), но человек все равно не в состоянии понять, что оно значит. Так мы приходим от трансцендентности Бога чувственному Космосу к трансцендентности его человеческому знанию⁴⁹. Подтверждением последнего могут послужить рассуждения из тех же «*Legum allegoriae*, III». Только Бог способен клясться Собою, утверждает Филон, так как только Он знает Свою природу. Человеку она неведома, поэтому люди клянутся «Именем Его», то есть Логосом Божиим (§ 203-320). Бездна пролегла не только между Богом и миром, она также разделяет Бога и человеческое познание (что более существенно). Филон стремится оттенить абсолютное превосходство Божества, и языком, который он [63] счел максимально адекватным такой задаче, стала апофатика.

У гностиков - это язык естественный, для их учения - само собой разумеющийся элемент. В гностическом «Евангелии от Филиппа» говорится, что даже Иисус «не открылся таким, каким Он был»⁵⁰. Иисус пришел в мир как тайна, раскрыть которую могут только посвященные. Еще большая тайна - Его Отец. Вступление к «Тайной рукописи Иоанна» гласит: «Истинный Бог, Отец всего, Святой Дух, невидимый, Который существует над всем, Который пребывает в своей непреходящести, будучи чистым светом, в Который не может проникнуть свет от глаз! О Нем, Духе, не подобает думать как о Боге или что Он имеет определенный вид. Ибо Он превосходней, чем боги: начало, над коим никто не начальствует, есть Он. Ибо никто не существует до Него; Он также не нуждается в богах; Он не нуждается в жизни, ибо Он вечен... Он не измерим, ибо никто другой, кто существовал бы до Него, не измерил Его. [Он] не видим, ибо никто не видел Его. [Он] не описуем, ибо никто не постиг Его, дабы описать. Он есть неизмеримый свет, ясная святая чистота, неопишное, совершенное, непреходящее. Он есть нечто, что много превосходней, чем существующее... Он ни телесен, ни бестелесен. Он ни велик, ни мал, Он не есть измеримая величина, Он [64] не есть творение: никто не может Его постичь. Он есть вообще не то, что существует, а нечто прекраснее, чем существующее... Что я могу сказать тебе о Нем, Непостижимом?»⁵¹. Здесь же утверждается, что «Милость», «Благо», «Жизнь», «Блаженство» - имена, даваемые Ему, - происходят не от природы («не то, что Он имеет»), а от Его деятельности («то, что Он дарует»). Противоречивый с точки зрения формальной правильности (да и апофатической диалектики Платона-Плотина), этот текст достигает убедительности своей профетической заряженностью. Любая наша речь - лишь указание на неуказуемое, она должна быть полна оговорок, дабы не направить разум слушающего к какому-либо частному предмету, обманывающему своим кажущимся величием⁵².

Но нас сейчас интересует не характер текста, а убеждение его автора в непознаваемости Верховного Божества. Абсолют настолько превосходит все, что человеку приходится отступать перед Непознаваемым Величием. **Πατήρ άγνωστος** *patēr agnōstos* - называют его гностики Бардесан и Сатурнин. Неименуемый Отец стоит во главе всего, согласно учению секты «варвелитов». Еще более экзотичен «несуществующий Отец» Василида, который создает посреди несуществования несуществующий же мир⁵³.

«Неизреченный» венчает Вселенную, если верить сочинению [65] «Вера Софии». У Валентина (по сообщению Иринея) и в рукописях «круга Валентина» («Трехчастный трактат», «Рукопись без названия» - из библиотеки Наг-Хаммади) встречаются определения

Пра-Отца как «молчащего и непознаваемого корня Вселенной». Характерно, что и у апологетов II века н. э. мы обнаружим при определении Отца выражения типа: «невидимый», «непостижимый», «пребывающий выше небес», «никому не являющийся»⁵⁴, к Нему «неприложимо никакое имя», Он «недостижим»⁵⁵. Конечно, резонно уже не раз высказанное суждение: «Сумма терминов и идей, находящихся в распоряжении апологетов, создана Филоном»⁵⁶. Но не меньшей, чем терминологическая зависимость от Филона, была зависимость апологетов от гностического духа тех столетий⁵⁷. И потому мы должны признать, что концепция «Непостижимого» оказала влияние и на собственно-христианских писателей.

Создается впечатление, что в самом решающем пункте гнозис превращается в своего рода религиозный агностицизм. Однако делать такой вывод рано. Непознаваемость Бога аналогична сокрытости пневмы в человеке. Но и та и другая все-таки становятся «огненным постижением» - гнозисом, причем как бы ни отличались эти процессы с точки зрения антиномии Абсолют (Целое)-частный человек [66] (часть), по сути, они парадоксальным образом тождественны.

Чтобы осознать это тождество, следует вспомнить, какой характер имело идеальное бытие, созидаемое Абсолютом гностических систем. Ересиархи называют его Плерома (Πλήρωμα Plērōma) - «полнота», «обилие». Составляют же идеальное бытие единосущные⁵⁸ Отцу мистические живые существа - эоны, олицетворяющие отдельные стороны божественной природы. Гностики фактически воспроизводят Аристотелево понимание эона (от αιῶν - «вечно сущий»), но добавляют к нему представление об эонах как об индивидуальных существах. αἰὼν - термин, обозначавший в эллинской литературе «век», «вечность», - превратился в родовое имя божества, выходящего из предсущей бездны Отца. Вне всяких сомнений, временной параметр в определении эона сохранился. Так, для валентиниан после эпохи созидания Космос пребывал в веке Софии-Ахамот, «ошибшейся», «прегрешившей» Мудрости.

После же пришествия Христа эон сменился, так как власть в мире получил Век Спасителя⁵⁹. Но в Плероме века-эпохи сменяют друг друга в вечном круговращении, там они не преходят, но пребывают вечно. Их тотальность можно сравнить с той формой единства, которую представляет собой календарный год. Недаром число эонов в системе Валентина достигает [67] тридцати, а у Василида - вообще трехсот шестидесяти пяти⁶⁰. Не стоит, конечно, понимать это сравнение буквально. В Плероме нет какой-либо

пространственной или временной раздельности. Все зоны существуют *разом*, каждый из них открыт всем остальным сторонам царства «Обилия». И все же соотношения между этими Смыслами-Существами невозможно описать в терминах школьной диалектики, ибо здесь господствует иерархия. В результате зоны всегда остаются сами собой как существа, способные к выбору и даже к отпадению от Целого.

Плерома, таким образом, представляется живым и даже динамическим Царством Бога, но если прислушаться к звучанию «имен» зонов, то будет ясно, что внутри отношения Отец-Сын присутствует чисто логическое отношение Субъект-Предикат. Зоны - не просто отдельные стороны божественной природы. Они еще и предикаты Отца.

«Отклоняемые» в апофатических проповедях, касающихся самого Сверхсущего, эти Имена составляют особый мир (точнее - подлинный и единственный), всеобъемлющее сияние, зажженное от добытийной «искры». Плерома есть самооткровение Божества, самогнозис, зафиксированный как настоящая онтологическая реальность. Бог познает себя как Плерома и в Плероме, самопознание и «вырастание в бытие», укоренение в бытии здесь не различить. Обратимся [68] к примерам. Как сообщает Иринеи, у варвелитов от «Неминуемого» и его духовного «произведения», девственника Варвело, происходят четыре пары зонов: Мысль (**ἰννοία**) и Слово (**Λόγος Logos**), Бессмертие (**Ἀφθαρσία Aftharsia**) и Христос (**Χριστός Christos**), Жизнь Вечная (**Ζωὴ αἰδῶνια**) и Воля (**Θέλημα Thelēma**), Ум (**Nous**) и Предвидение (**Πρόγνωσις Prognōsis**)⁶¹. Иначе чем сакральными именами-предикатами Божества эти существа назвать нельзя. Но наиболее показательна в этом смысле школа Валентина. Иринеи утверждает, что первыми, максимально близкими к бездонному источнику Начала, согласно точке зрения валентиниан, являются зоны Неизреченный (**Ἀρρέτος Arrētos**) и Молчание (**Σιγή Sigē**). От них проистекает двоица: Отец (**Πατήρ Patēr**) и Истина (**Ἀλήθεια Alētheia**). От данной четверицы происходят еще две пары: Слово и Жизнь, Человек (**Ἄνθρωπος Anthrōpos**) и Церковь (**Εκκλησία Ekklēsia**). От этих пар происходят еще двадцать две силы - зоны. При этом характеристики онтологические (Единение) перемешаны с данностями религиозного переживания (**Ἀγάπη Agapē** - Любовь, **Μακαριότης Makariotēs** - Блаженство)⁶².

Давно уже является общим местом признание того факта, что в историческом плане идея зонов генетически связана с иудейской теологией последних веков до нашей эры⁶³. Истолковывая Тору, ученые-раввины считают отдельные теофании Иеговы [69] - облако, пламя, трон - ангелами или силами, посредствующими между Богом и человеком. К числу

«ангелов» Иеговы принадлежат такие, как Наказующая сила, Благодетельная сила, Премудрость, Слово Божье. Усвоив подобный ход рассуждений⁶⁴, гностики, однако, рассматривали эти «индивидуализированные предикаты» как мысли Божества, как Его самоосознание. «[Отец] постиг свое собственное отражение, когда увидел Его в светлой чистой воде, что окружала Его. И Его мысль стала действующей, проявилась. Она выступила из сияния света перед Ним. Это есть сила, которая предсуществует Вселенной и показывает совершенное предвидение Вселенной. Она - свет, подобный свету, отражение Невидимого». Таким образным языком описывает самопознание Божества «Тайная рукопись Иоанна»⁶⁵. Первый «исторический» гностик Симон Маг также учил, что прежде всего в сверхнебесном бытии он (Симон) породил мысль, «познающую желание Отца»⁶⁶.

Самопознание Бога не является признаком ущербности Его сверхбытийного состояния. Спустя почти сто лет после Валентина и автора «Тайной рукописи Иоанна» Плотин, никак не отождествляющий себя с гностиками, утверждает, что его Единый Абсолют не «знает себя», ибо приписывание ему самопостижения было бы разрушением его совершенной простоты. [70] Самопознание является реализацией творческой силы, присущей Первоначалу, его благой созидательной потенции. «Мысли» Божества (зоны) трактуются гностиками не только как самостоятельные поэтические существа, но и как «силы». Здесь можно увидеть влияние иудео-эллинистической традиции, а именно

Филона Александрийского. Рассуждая о поэтическом Космосе как вместилище идей (мыслей Единого о мире), тот утверждал, что бытие последних зиждется на соименных им силах, вечных и нерожденных волениях Бога. Именно благодаря этим волениям идеи являются столпами, на коих держится мир⁶⁷. В отличие от Филона гностики относились к космогенезису отрицательно, но они признавали, что благодаря единосуцию с волею Невидимого зоны в состоянии не только воспроизводить полноту его Имен-Определений, но даже и отпадать в Хаос.

Однако даже по внешней форме самопознание гностического Абсолюта нельзя представлять как простое выходение и раскрытие. Гнозисное движение в сфере Плеромы завершено, оно всегда обращено к источнику. В цитированной выше «Тайной книге Иоанна» Первая мысль, она же Первый человек и Варвело, обращает «пылкий взор» на Невидимого, восхваляет его и от этого появляется вначале десятиричность, а затем – двенадцатеричность [71] эонов. Плерома строится согласно великой максиме, начертанной

некогда на стенах Дельфийского храма: «Познай себя!» («Γνῶθι σεαυτόν» «Gnōthi seauton»). Она является движением центростремительным, а не центробежным.

Точно таково же самопознание человека. Оно начинается как чудо, как преодоление бездны между хаотичностью нашего мира и упорядоченностью света. «Иисус явил [на берегу] Иордана Плерому [Царствия] Небесного, которая была до начала всего», - говорится в «Евангелии от Филиппа»⁶⁸. Чудо это фиксируется в экстатическом состоянии, в потрясении: «Пусть тот, кто ищет, не перестанет искать до тех пор, пока он не найдет, и, когда он найдет, он будет потрясен, и, если он будет потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем»⁶⁹. Раздувая в себе небесную искру, человек оказывается еще более интравертирован: «Уже познал ты, и назовут тебя познавшим себя самого, ибо тот, кто познал себя самого, уже получил знание о глубине всего»⁷⁰. Обращение внутрь себя приводит к окончательному гнозису, то есть к утверждению в душе человека Храма Божьего, Плеромы. «В Истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он - не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи этим. Но ты увидел нечто в Том Месте и стал им. Ты увидел Дух – ты [72] стал Духом. Ты увидел Христа - ты стал Христом. Ты увидел [Отца - ты] стал Отцом. Поэтому [в том месте] ты видишь каждую вещь и [не видишь] себя одного [по отдельности]»⁷¹.

Итак, «внутреннее чувство Божества» не обманывает гностика: единство между ним и Абсолютом настолько существенно, что стоит лишь «раскрыть глаза» - и он увидит себя участником блаженного хоровода ведения, который танцуют в вечности однородные ему эоны. Чувственный (здешний) мир выносится этим единством за скобки. Но как тогда объяснить его существование, какую дать оценку вынужденным страданиям существа, носящего в себе «жемчужину»?

Ответу на эти вопросы посвящена наиболее экзотичная и популярная сторона гностицизма. Речь идет о драматическом столкновении Абсолютного Блага с Абсолютным Злом (иранские ветви гнозиса) или об онтологической дерзости одного из низших эонов (ангелов, сил), результатом чего стало возникновение чувственного мира (сирийско-египетский вариант). Желание найти исток отрицания Космоса и дуалистического мироощущения вообще в восточной, то есть иранской (и индийской), религии, где контраверза добра и зла была «догматически» закреплена еще во времена Заратустры, присутствует у историков гнозиса по сей день. «Этический [73] и эсхатологический дуализм, проповедовавшийся Заратустрой и поздней иранской религией был принят в

позднеиудейской кумранской общине и был объединен с ее ветхозаветным основанием; то есть гнозис представляет собой позднюю ступень инфильтраций парсского дуализма», - утверждал не так давно Кун ⁷². Однако традиционный иранский дуализм отличался не только от западных гностических вероучений, но и от иранского же манихейства (подтверждение чему - судьба самого Мани и его адептов, гонимых в качестве злейших оппонентов и христианской церковью, и зороастрийцами). Дуализм гностиков - скорее удобная схема, чем сколь-нибудь сознательно усвоенная традиция, - схема, использовавшаяся в совсем ином религиозном контексте, нежели тот, который был характерен для традиционной религиозной атмосферы Ирана. Недаром о «чистом» дуализме можно говорить только по отношению к манихеям и мандеям. Остальные «ереси» предлагали разные формы монодуализма. Именно в последнем случае появляются предпосылки для трактовки космогенеза как трагедии, как ужасной ошибки. Но монодуалистические схемы имеют не восточное, а пифагорейско-платоническое происхождение. В тех же I-II веках н. э. они проявятся у таких пифагорейцев, как Модерат и Нумений. Еще в Древней Академии монодуалистические [74] тенденции можно обнаружить у Спевсиппа. Полагая, что превыше всего лежит добытийственная монада, отличающаяся от любого приписываемого ей предиката, даже предикатов «Прекрасное» и «Благо» ⁷⁴, последний «добавляет» к ней второе начало - множественность. Не совсем понятно происхождение этой множественности: «совечна» ли она монаде или следует за ней, как двоица следует за единицей. Однако очевидно, что ни о каком принципе зла на этом онтологическом уровне говорить нельзя. Зло появляется позже (после чисел - первого бытийного смешения единицы и двоицы, даже после геометрических объектов - второго смешения) и относится, очевидно, к чувственному бытию⁷⁵.

Таким образом, в гнозисе происходит соединение метафизических античных схем с этическим дуализмом. Впрочем, даже такая его трактовка не дает еще окончательного «исторического» определения гнозиса. Дело в том, что катализатором при соединении эллинской и иранской мудрости стал не синкретизм, а иудаизм II века до н. э.-II века н. э.

Эсхатологические, а главное, апокалиптические чаяния были в те времена распространены не только в Иудее, но и в многочисленных еврейских общинах Восточного Средиземноморья. Тексты, которыми живет израильский народ тех веков, - это экстатические [75] книги Юбилеев, Еноха, Левитов. Постепенно складывается общая убежденность в близости последней, решающей битвы между «сынами света» и «детьми тьмы». С первыми отождествляются «истинные израильтяне», со вторыми, как это видно,

например, из знаменитой кумранской «Книги войны сынов света...», ассоциируются римляне, которые становятся своеобразными представителями всего язычества. Более того, разделение на «сынов света» и «сынов тьмы» онтологизируется ⁷⁶. Идея избранничества (преобразованная затем гностиками в идею «изначально спасенных» носителей божественной искры - пневматиков) жестко связывается с коренной противоположностью между «слышавшим Бога» народом и обреченным на абсолютную смерть в грехе большинством людей. Даже у Филона Александрийского, понимавшего слово «Израиль» прежде всего в духовном смысле, можно встретить утверждение о том, что Бог от века знает, кто по природе добродетелен, а кто порочен. Первым он посылает блага, а вторым – бедствия[77]. Как известно, в историческом плане апокалиптические идеи нашли разрешение во время грандиозных иудейских восстаний начала II века н. э. (особенно восстание Бар-Кохбы, «сына Звезды»; 131 -134 гг.). Вне всяких сомнений, что, видя неудачу этих восстаний, гностики (чьи общины, как и христианские, лишь постепенно [76] отпочковывались от иудейских) перенесли центр борьбы со злом в духовную сферу. Здесь, в материальном, иного результата, чем тот, который имели восстания израильтян, ожидать нельзя. Следовательно, целью должна стать не победа в мире, а победа над миром, возвращение в себе несказанного божественного величия.

Помимо предчувствия конца света и вытекающего отсюда деления на спасенных и погибших, иудаизм оформлял гнозис еще в одном, очень существенном, пункте. Мы имеем в виду представление о грехе. Если традиционное языческое воззрение о Космосе оценивает космогенез как акт благой или, по крайней мере, естественный, то теперь уход от совершенного единства Отца кажется дерзновением, плодом неблагой зависти. Правда, все эти виды дерзостного противопоставления себя Началу, в том числе и нравственная порча, сводятся в конечном итоге гностиками к незнанию, а-гнозии⁷⁸. Они не рассуждают о «злой» и «доброй» воле, что станет характерно для христианства, оставаясь в рамках общеантического убеждения: «добродетель есть знание». И все-таки гностическая концепция так называемой «сизигии» («*συζυγία*» «*syzygia*» - в переводе с греческого «брачная пара», «сопряжение») отсылает нас именно к иудейским корням представления о грехе. [77]

Идея о том, что брак есть основа человеческого существования, относится к числу древнейших и самых распространенных среди последователей ветхозаветного иудаизма. Причем под «сизигией» нужно понимать не только брак мужчины и женщины, но и брак человеческого начала с божественным. «Израиль» в иудаизме часто отождествлялся с девой-душой, которую любит Бог («Песнь Песней»). Согласно иудео-гностической «Книге

вестника Баруха», от брака Отца мира Элохима и Матери мира Эден рождаются 24 ангела, рай, человек, а от всех последних - Космос⁷⁹. Широко распространенный среди средиземноморских и ближневосточных культур образ брачного чертога, где осуществляется посвящение в сакральное знание, в иудаизме дополняется идеей завета, брачного обязательства, требующего безусловного исполнения. Сизигия «стягивает» воедино Космос, супружеское обязательство - связь более крепкая, чем известная пифагорейская «гармония». Но эта концепция характерна не только для описания соотношения горнего и дольного. Сизигия присутствует уже в свете горнего. К примеру, такой взгляд на идеальное бытие мы встречаем у Филона Александрийского. Он считал, что в нозетическом Космосе («внутреннем Логосе» Божества, его «замысле о мире») каждой идее соответствует парная ей. Один член пары изображает лучшее, другой - **[78]** худшее. Так, Уму соответствует Чувство, Одушевленному - Неодушевленное, Мужскому - Женское⁸⁰. Конечно, вторая составляющая пар относительно ущербна, зависима от первой («меньше» ее, содержится в первой как в роде). Однако эта ущербность еще не проявилась (она не более чем потенциальна), так как в идеальной сфере она существует среди идей - парадигм прекрасного бытия. «Низшая» идея как бы оттеняет «высшую», дает ощутить все превосходство последней⁸¹. Схожие мотивы можно обнаружить в симонианском «Апофасисе»⁸², но еще более отчетливо можно увидеть идею сизигии, если вновь обратиться к учению гностиков о Плероме. Зоны наполняют царство гнозиса брачными сопряженностями («Логос» и «Жизнь», «Единый» и «Желанный» - см. выше)⁸³. «Супружеский» характер этих пар подчеркивается еще и тем, что один из эонов относится к мужскому ряду сущностей, второй же - к женскому. Конечно, противоположность мужского и женского имеет здесь духовный, символический, а не буквальный смысл⁸⁴. Но после того как в валентинианском мифе София «изменяет» своему напарнику («Желанному») и отпадает от Плеромы, эта противоположность становится зафиксированной в буквальном смысле телесно («архонты» создают и Адама, и Еву). Всю Дальнейшую космогонию и историософию школы **[79]** Валентина можно рассматривать как драму, связанную с возвращением блудной жены в дом мужа своего («Желанного»)⁸⁵. Видимо, поэтому современники расцвета валентинианской школы донесли до нас так много свидетельств о проповедях Валентина о крепости и священности уз земного брака.

Так, Климент Александрийский в первой главе третьей книги «Строматы» утверждает, что «последователи Валентина доброжелательно относятся к браку, возводя сизигии к истечениям эонов в высшей и космической областях и связывая людские браки с

первичным божественным соитием». Далеко не все гностические секты относились к земному браку с таким одобрением (маркиониты вообще якобы выступали против продолжения рода). Но, на наш взгляд, в данном пункте Валентин сохранил как раз наиболее архаические основания гнозиса.

Неверность, родственная супружеской, - вот причина плотских оков, в кои оказался заключен «внутренний человек». Раскаяние, испытываемое гностиком, сродни раскаянию ошибшегося, заблудшего члена семейства, ныне возвращающегося к родному очагу. Наличие древнего, «изначального» брака - самое важное условие такого возвращения (отсюда - одно из популярных гностических обозначений «внутренней искры» в человеке как знака Божества). Благодаря браку даже в ситуации, когда **[80]** существуют телесный Космос и смерть, когда низшие чины и силы пытаются властвовать над частичками света, сохраняется Мировая Сизигия как условие грядущего возрождения и «брачного блаженства»⁸⁶. Именно благодаря ей духи спасенных, сопровождаемые «ангелами Христа», возвращаются в Плерому «ради созерцания Отца, а также духовной и вечной мистерии священного брака»⁸⁷.

Итак, не без иудаистического влияния языческий монодуализм в воззрениях гностиков приобрел характер учения об ошибке, которая повлекла за собой супружескую измену⁸⁸.

Рассмотренная выше природа гнозиса позволяет понять, почему для его внешнего оформления использовался христианский миф. Во-первых, благодаря непосредственности переживания, исторической близости христианского Откровения. Носителем его стал один из «малых», ни родом, ни положением в обществе не выделявшийся среди остальных ⁸⁹, живший рядом («при отцах») и тем не менее жизнью своей воплотивший Всеобщность (и вечный Гнозис, и Спасение, и само Божество). Во-вторых, среди разных направлений в христианстве, которое, как об этом уже свидетельствуют споры между апостолами, изначально не было абсолютно однородным, гностиков, конечно, более всего привлекали паулистские общины. Атрадиционализм «апостола народов» **[81]** (а точнее - стремление говорить со всеми традициями, со всеми языками), отдельные фразы из его посланий - типа: «Для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы...»⁹⁰, - находились в полном согласии с гностическими идеями, а возможно, и питали их во II веке н. э. Отдаление христианства от ортодоксального иудаизма⁹¹ создавало благоприятную почву для

провозглашения кардинального различия между двумя Откровениями - Ветхозаветным и Новым.

Самая известная попытка догматического обоснования такого различия принадлежит Маркиону (его акме - вторая четверть II века н. э.). Сын епископа Синопа (город на Понте Эвксинском), Маркион принадлежал к числу образованнейших христиан того времени. Именно образованность позволила ему создать «Антитезис», посвященный сравнению еврейского Закона и Евангелия Христа, основная цель которого состоит в обнаружении противоречий, несогласованности между ними⁹². Тертуллиан сообщает, что, прибыв в Рим, Маркион сблизился с гностиком Кердоном, - отсюда и его еретическое учение⁹³. Впрочем, можно предположить, что это учение начало формироваться еще на «паулистском» Востоке и окончательно сложилось во время дискуссии с ортодоксальной римской общиной⁹⁴. Суть маркионизма, концепции, в гнозисе фактически общепринятой, **[82]** заключается в следующем. Создатель мира, главный «герой» ветхозаветных Писаний, бог суровый, ревнивый, жестокий, отличается от Высшего Бога. Высший же - это тот Отец, о котором вещал Христос, и Его прерогатива - Любовь. Откровение Христа, по Маркиону, имело целью искоренение веры в ложного бога и преобразование иудаизма. Поэтому только христианские Писания могут претендовать на настоящую богодухновенность. Маркион предпринял первый опыт кодификации Нового Завета, в который вошли Евангелие от Луки (или просто Евангелие) и десять посланий апостола Павла («Апостол»)⁹¹. Именно после «маркионистских» споров в Риме началось настоящее составление христианского Завета, завершившееся в конце II века н. э.

Конечно, было бы опрометчиво утверждать, что Ветхий Завет гностиками вслед за Маркионом оценивался исключительно негативно. В гностических текстах можно встретить и многие сюжеты, и персонажи, и отдельные речения практически из всех книг Ветхого Завета⁹⁶. Запрета на пользование Ветхим Заветом мы не найдем, наверное, даже у Маркиона и его последователей. Однако и при относительном приятии Ветхого Завета - например, школой Валентина, отрицавшей возможность его буквального прочтения, но рассуждавшей о тех «реальных» **[83]** событиях, которые были положены в основу библейских сказаний, - последний понимался как смешение истинных фактов и домыслов «ревнивых» архонтов мира сего, а потому требовал критического отношения к себе.

Не менее показательна и «архетипична» для гнозиса христология Маркиона. Согласно ересиарху из Синопа, Христос не имел полной греха плоти, но лишь казалось, что

Он имеет ее. До сих пор в Послании ап. Павла к Филиппийцам содержится чисто «маркионистское» утверждение: «[Христос], будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек...»⁹⁷ Буквальное понимание этого места и привело - в концептуальном плане - Маркиона к докетизму, а также к отрицанию будущего восстановления плоти.

Только охватив все эти культурно-исторические предпосылки гнозиса, мы можем понять ту форму, которую принял акосмизм ересиархов II века н. э. Ссылавшиеся на восточную (иранскую) традицию и ее авторитет, воспроизводившие монодуалистические концепции эллинов, авторы гностических учений трактовали дуализм, пропустив его сквозь призму обостренно ощущавшейся иудеями того времени борьбы начал «верности» и «неверности». Метафизическая [84] контрверза подчинена здесь страстному переживанию греха-ошибки, своего рода супружеской неверности⁹⁸, искупаемой раскаянием (то есть обращением к себе) и взращиванием в душе невидимой полноты сверхнебесного огня. Христианство было не только на руку религиозным учителям гнозиса, так как оно снимало некоторую отстраненность иранской, эллинской, иудейской традиций (вызванную их древностью, обилием толкований и т.п.), но и превращало акт всемирного избавления в факт исторический, непосредственно-реальный. Правда, и само христианство интерпретировалось в столь же дуалистическом ключе (от дуализма Откровений до докетизма в трактовке Христа), однако только такое Евангелие согласен был принять гностический дух.

* * *

Видимый, чувственно-телесный, а еще точнее, внешний мир рассматривался гностами как зло. Такие предикаты материального «как бы бытия», как беспорядок, множественность, аморфность, судьба (в народной религии - власть архонтов-демонов, господствующих над планетами), перестают быть констатацией онтологического факта и сопровождаются эмоционально-волевым отторжением всего, что отличается от прекрасной Плеромы. Начало, [85] омертвляющее и разъединяющее космическое единство, мыслится как противосила. Эллинистическая демонология (уверенность в том, что за каждым структурным элементом, за каждой иерархической ступенью Универсума стоит некое индивидуальное, самосознательное существо⁹⁹), дополненная иранской идеей Царя Тьмы и ветхозаветным образом сатаны, создала условия для персонификации данной противосилы. Персонификация эта необязательно сводилась к какому-либо одному лицу.

Непримиримое зороастрийское противоречие духов-близнецов АхураМазды и Ахримана принимается только в восточном (иранском) гнозисе. Хотя трактаты из Наг-Хаммади и полны упоминаний о «князе мира сего», образ последнего как бы распадается для гностического сознания на множество уродливых ликов. Даже если мы возьмем школу Валентина с идеей «космокреатора» Ялдабаофа, то выяснится, что последний - не такой уж отвратительный персонаж. По крайней мере, Ялдабаоф испытывает раскаяние, с молитвой обращается к своей матери Софии, признает власть Плеромы, хотя склонен вновь от нее отпасть. Для нас важно, что миром он правит через множество посредствующих демонов (архонтов, ангелов, сил) и именно последние создают человека (Адама), причем каждый из них бросает в глину часть своего семени¹⁰⁰. Оказавшиеся в глине семена [86] превращаются во множество порочных эмоций, вожделений, ошибочных решений, вечно отвлекающих человека, вырывающих его из пневматического центра на материальную периферию. Валентин сравнивает человеческое сердце с постоянным двором: «Множество духов, живущих в нашем сердце, делают из него клоаку нечистот»¹⁰¹. Армия «мелких бесов», олицетворяющих вечно разнообразный блуд (во всех смыслах данного слова) и соблазн для призванного в «брачный чертог», - вот главный объект отвержения и борьбы со стороны гностиков. Говоря иными словами, Царь Тьмы представляется им некой аморфной массой, лишь кажущейся множеством демонических ликов.

Говоря о «Злом Боге», мы ведем речь о Космосе, пространственной громаде телесного бытия. Смерть абсолютная, которую несет Космос своим существованием, переживалась настолько глубоко, что он казался чудовищным многообразным монстром. Как бы ни хотели гностические ересиархи представить внешнее бытие миражем, создаваемым в абсолютной пустоте небытия¹⁰², на самом деле они понимают его как субстанцию, превращая тем самым «шлак» заблуждений и ошибок космосозидающих чинов в активное начало.

Злокозненность - основное определение космических властителей. Они плетут сети, опутывающие [87] род людской, принуждают души к блуду, являются рыбаками, пытающимися поддеть на крючок рыб (то есть людей), плавающих в хаотических водах «мира сего». Никакое примирение или компромисс в борьбе с внешним, периферийным началом невозможны. Только победа, выражающаяся во всеобщем бегстве из мира «светоносных сущностей», может избавить нас от мучений тлена и угрозы абсолютной смерти. И эту победу они не отодвигают куда-то далеко в будущее. Пришествие Христа для гностиков - знак начала процесса «мировозгорания», когда Космос то здесь, то там

вспыхивает от запалов-откровений. Результатом этого станет победа над противосилой, лишенной возможности мучить «внутреннего человека». Теперь она как бы теряет энергетическую, бытийственную подоснову и обращается в совершенное ничто.

Хотя по причине своего индивидуалистического характера гнозис гораздо подробнее говорит об исхождении из тела после смерти отдельной пневматической части¹⁰³, чем о Страшном Суде, в трактатах из Наг-Хаммади можно найти выразительные апокалиптические сцены: «Цари мира уподобятся вулканам и поглотят друг друга до полного истребления их архигенетором. Как только он истребит их, он сам повернется против себя и истребит себя до конца. И небеса сего мира опрокинутся друг на [88] друга, и эти зоны будут опрокинуты. И их небо обвалится и разобьется. Их мир упадет на землю, земля не сможет их всех нести; так они обрушатся в бездну. И бездна разрушится. Свет отделится от тьмы, и они искоренятся, и будет так, как будто их не было. И творение, следствием которого был мрак, будет разрушено, и недостаток вырван с корнем, брошен вниз, во тьму. И свет вернется вверх, к своему корню. И появится великолепие...»¹⁰⁴ Общий для таких сцен образ (мы имеем в виду родовые судороги, предшествующие рождению великолепия восстановленной Плеромы, судороги, разрушающие троны космокреаторов и основания «этого эона») напоминает изображение Сократом появления на свет истинного суждения. Выражение: «Свет отделится от тьмы» - отсылает нас к иранской религии, провозглашающей, что Третьей Эрой в истории Космоса станет Эра Разделения (Ахриман потеряет возможность смешиваться с универсумом Ахура-Мазды). Но гностицизм дополняет эту концепцию идеей полного уничтожения зла. «То, чего не было в начале, не станет и в конце» - так можно суммировать гностический взгляд на Космос.

Резкое отрицание в гностицизме Космоса сопутствует представлению о тождестве Божества «внутреннему пламени» в человеке. Постоянно говорящие о крайних вещах (крайности результатов доисторической [89] ошибки, крайности «всеединящего» световую стихию Спасения, крайности отвержения материального, крайности противостояния внутреннего внешнему) гностические учения изобилуют контрастами. Более того, граница между «пневматиками» и «хиликами», страхом и любовью, Кеномой и Плеромой непреодолима. Однако наряду с тягой к языку оппозиций¹⁰⁵ в гнозисе подспудно присутствует и язык, выражающий иной принцип - принцип континуальности, то есть опосредованной связи противоположностей. Для эпохи же поздней античности континуальность выражалась в иерархическом принципе бытия.

Такой поворот в нашем изложении концептуального схематизма гнозиса не есть отмена того, что сказано выше. Разрыв, отчужденность характерны для состояния агнозии, когда человек не выявил в себе еще подлинного «я». После обращения к себе и получения всеохватывающего знания гностик прозревает внутреннюю структуру Вселенной, и это знание есть мост, соединяющий человека со Всеобщим. Ради изживания, «вытеснения» зла он не только должен познавать (растить в себе) Плерому, но и понимать, откуда взялась Кенома. Освобождение невозможно без смерти, поэтому каждому спасаемому следует пройти тем путем, который проложил Христос, а это есть путь смерти для мира. «Тропа восхождения [90] является тропой спуска»¹⁰⁶. Движение вниз для получившего благодать оборачивается победой над адом и вознесением. При этом понятие «воскресения» гностиками связывалось не с тем, что происходит вслед за смертью, а с актом откровения. «Те же, кто говорит: сначала умрут и [тогда] воскреснут, - ошибаются. Если уже при жизни не воспримут воскресения, ничего не воспримут после смерти»¹⁰⁷. Для того же, кто остался в а-гнозии, нет ни воскресения, ни смерти. «Язычник не умирает, ибо он никогда не жил, чтобы он мог умереть»¹⁰⁸. В процессе возрастания пневматическая искра охватывает собой все, - иначе она не становилась бы Плеромой. Граница между знанием и незнанием сохраняется, но «распознанный» мир перестает быть а-гнозией, превращаясь в арену торжества световой стихии: она завершает космогонический круг через «нижайшее» в этом мире, то есть через телесную смерть и соответствующий ей ад возносясь к Богу. Структура чувственно-телесного Космоса воспроизводит (можно сказать «пародирует») иерархию Плеромы. У гностиков обычно здесь присутствует седмерица архонтов, армии различных «ангелов», «архангелов», «стражей» и т. д. Но переход Плеромы в Кеному - это постепенное истощение божественного огня¹⁰⁹, вне которого находится человек, не отождествленный полностью ни с одним из иерархических [91] планов. Скорее, нужно говорить о том, что он объединяет в себе всю иерархию, оттого-то гностические космогонии часто напоминают его исповедь¹¹⁰. Два противоположных чувства - расколотости Универсума и наличия единой иерархии - приводят к тому, что гнозис невозможно однозначно отнести ни к эманационистским, ни к креационистским теориям происхождения сущего. В прошлом веке и в начале нынешнего была принята схема: процесс наполнения Плеромы есть эманация (а потому эоны «единосущны» друг другу; они последовательно возникают из единого источника), деятельность же отпавшего эона - творческая, попытка создания «второй» («собственной») Плеромы. В последнем случае созидательный источник утерян, но то, что создает космогенетор, существует лишь по видимости (отсюда - чувственная видимость), так как на самом деле он вызывает тварное не из Всего, а из Ничто¹¹¹. Но

несомненно, что данная схема должна быть уточнена. Например, чувственный человек создается отпавшими ангелами, однако вслед за этим «творением» следует чисто эманационистский акт «вдувания» Софией в него пневматического начала ¹¹². Последовавшее за этим размножение людского племени означает, что в создаваемую из кажущегося бытия плоть новых человеческих тел постоянно вливается световая, ведущая свое происхождение [92] от Адама и Евы стихия. Гностики могут сказать: «Мы притекли от Света, от места, где Свет произошел от Самого Себя»¹¹³. С другой стороны, выходение эонов из «бездны» Отца может быть истолковано и как творческий акт, ибо Плерома порождается небытийным трансцендентным Пра-Началом. Эманационистское и креационистское начала здесь перемешаны, и четкого деления между ними гностики не проводят.

В сущности, то, что принимается за гностическое понимание «творения», есть процесс овнешнения Плеромы ¹¹⁴. Как мы показывали выше, он является попыткой отдельной части божественной Полноты выдать себя за Целое и сопровождается эмоциональным переживанием, появлением стихии души. Беспредельная восприимчивость души, ее субстратный характер, означает переход к новому этапу овнешнения: душевное заключает в себе возможность не только «самособирания» и возвращения в Дух, но и дальнейшего разделения, которое влечет за собой ее отчуждение и огрубление до телесной субстанции. Вот именно вторая возможность и вызывает космическое бытие: пресловутое «ничто» предшествует, предсуществует созиданию, будучи, таким образом, уже не небытием, а субстратом. Усваивая ветхозаветную (и ученую иудейскую) терминологию, гностицизм, однако, далек от христианского варианта [93] идеи креации¹¹⁵. И «овнешнение», и «зов» как формы творческой деятельности вполне вписываются в языческую парадигму и могут быть обнаружены, например, у Плотина. Поэтому мы предпочитаем говорить о смешении у гностических вероучителей идеологам эманации и креации.

Высказанное нами относится и к восточным школам (мир, согласно воззрениям манихеев, создан из шкур, мяса, костей поверженных демонов - перед нами демиургический акт, а не творение), и к «промежуточным» учениям (типа учения наассенов - здесь субстратом выступал гесиодовский хаос¹¹⁶). Самым же ярким примером идеи овнешнения мог бы послужить трактат «Сущность архонта», где говорится следующее: «София, которая зовется Пистис, хотела единственная совершить деяние, без своих товарищей. И ее деяние стало картиной неба, [так что] завеса существует между небесным и внутренним зонами. И

тьень возникла ниже завесы, и та тень стала материей»¹¹⁷. Эманационистская сторона учений гностиков подчеркивает, что в монодуалистических построениях острота переживания оппозиции духа миру сочетается со знанием об их доисторическом единстве. Мы снова возвращаемся к теме сизигии, брачной тотальности, распадение которой является актом измены, а потому переживается необычайно глубоко. [94]

Если мы попытаемся рассмотреть структуру гностического Универсума не в генетическом плане (который наиболее естествен для гнозиса), а в статическом, то возникает проблема посредника между отпавшим во грехе миром и Богом. Вопрос этот мы уже затрагивали, когда говорили об источнике «возрастания искры» в человеке, о необходимости откровения для начала этого процесса. Отсюда несложно заключить, что таким посредником у гностиков является носитель откровения, Посланник от Плеромы к людским душам.

Ошибочно было бы предположить, что мы сразу же поведем речь о Логосе-Христе. Во-первых, далеко не во всех учениях Христос являлся главным действующим лицом в историософии. Один из трактатов библиотеки из Наг-Хаммади назван «Зостриан»¹¹⁸, по имени иранского пророка, который и становился здесь носителем гнозиса. Для иудеогностической «Книги Вестника Баруха» таковым является опять же вынесенный в заглавие персонаж, чьими слугами-вестниками являются Иисус и Геракл (!). Такие вероучители, как Симон и Менанд, были, вполне вероятно, настроены антихристиански. Во-вторых, космогонии, составляющие суть гнозиса, всегда оставляют место для «праоткровения».

«Пра-откровение» - это деятельность посланников Плеромы, совершаемая ими сразу же после возникновения [95] Кеномы. У Василида таким посланником является «служащий Отцу Дух», сообщающий Евангелие приведенному в трепет Архонту мира. У Валентина и его последователей роль первоначальных носителей откровения исполняет посланник Христа Параклет, затем Свет-Адам, потом - произошедшая от Софии «Небесная Ева», принявшая образ древа познания (миф о Саде Эдема трактуется гностиками в совершенно противоположном христианскому смысле). Истоком откровения является и райский Змий - одна из ипостасей Небесной Евы¹¹⁹. Многие персонажи Ветхого Завета («трое мужей», остановившихся у Авраама, Авель, Мельхиседек, даже Иаков¹²⁰) становятся такими Спасителями, принесшими гнозис еще задолго до «исторической эпохи». В качестве сил откровения могут трактоваться и «абстракты», подобные Нусу, Эпинойе и т. д.¹²¹

Гностики убеждены: спасительное откровение присутствует в мире с самого его создания. Это особая причина в череде причин, обуславливающих космические судьбы. Валентиниане даже связывали с ней «страх Божий», о котором идет речь в Ветхом Завете. Когда Адам, получивший «семя высшей сущности», то есть оставшееся для всех незамеченным откровение, ожил и начал двигаться, архонты, создавшие его тело, оказались объатыми [96] совершенным ужасом. «Подобно сему ужасу, внушенному ангелам человеком, ими созданным, и для людей нашего мира, язычников, творения рук человеческих, статуи и изображения, были предметом ужаса»¹²². Однако наиважнейшей функцией этого откровения было предвозвещение появления на земле Мессии Освободителя, одного из высочайших чинов в иерархии Плеромы. Поэтому гностики всегда испытывали интерес к пророческим книгам - как иудейским, так и языческим (т. н. «Халдейские оракулы», «Сивиллины книги», которые, впрочем, языческими можно назвать лишь с определенной натяжкой) - и широко пользовались их образным языком¹²³.

Итак, пророческий дух создает условия для появления в «нашем» мире Посредника, миссия которого становится решающей. Представленное в праистории фрагментарно, откровение концентрируется в одном лице, знаменующем приход изображенного выше в общих чертах Века Избавления¹²⁴. Поскольку же в нехристианском гнозисе представления о Посреднике родственны таковым «христианизированного» гнозиса, мы будем рассматривать его в основном на примере последнего.

Влияния Филона на воззрения гностиков, касающиеся Спасителя-Посредника, отрицать нельзя, выражалось оно в представлении о сложности [97] структуры Спасителя, в дублировании его земного воплощения на существенных иерархических планах бытия соответствующими сущностями. Самое интересное, что основания для такого дублирования были сходны и у «теоретичного» Филона, и у «экстатичных» гностиков. Раскрывая тайну Божества, Логос Филона одновременно предохраняет ее от смешения с материальным миром¹²⁵. «Логос-Делитель» (то есть ускоритель мира, демиург) сам делится, и каждый новый его уровень требует определенного скачка, но в результате божественное, общемировое семя содержится во всем, даже в низшем, чувственном мире¹²⁶. Это чисто стоическая идея *λόγοι σπερματικοί* *logoi spermatikoi* («сперматических логосов»), естественных закономерностей, оживляющих и упорядочивающих природу, или Логос, ставший миром. На этом уровне Посредник является человеку через чувственные впечатления. Отринув чувственное и достигнув состояния апатии, мы можем достичь Мира

Идей, царства мыслей Бога о мире¹²⁷. Это - нозетический Космос, Логос в его мыслительной, а значит, более близкой Началу ипостаси. Сравнивая учение Филона со стоической концепцией внутреннего-внешнего Логоса, оба эти уровня Посредника можно обозначить как слово произнесенное (**профорикós proforikos**). Но есть еще одна сторона созидательного Слова - Логос, являющийся идеей идей, монада¹²⁸, сверхразумный **[98]** принцип, столь же труднопостижимый, как и Отец. Пользуясь стоическими (и Тертуллиановыми) терминами, его можно назвать *logos*, слово внутреннее (**ἐνδιάθετος endiathetos**).

С одной стороны, гностики говорят о Христе как о субстанции, единящей все: «Иисус сказал: Я - свет, который на всех. Я - все: все вышло из Меня и все вернулось ко Мне. Разруби дерево - Я там, подними камень, и ты найдешь Меня там»¹²⁹. Но, с другой стороны, они «подразделяют» его на уровни, соответствующие иерархии Универсума. Для гностических школ, исповедующих триадические схемы, таких уровней три. Самая показательная из них - школа Валентина¹³⁰. Еще Ириней подметил, что последователи этого ересиарха, внешне исповедуя Христа, «разделяют» его по сути, причем разделяют на три части¹³¹. Превыше всего тот Христос, который является одним из эонов Плеромы. Он связан с «поворотным столбом» (или «поворотным крестом»), положившим предел вожделению Софии, и, таким образом, выступает в качестве определяющего для полноты Гнозиса начала¹³². «Второй Христос» - есть порождение всей Плеромы, «совершеннейшая красота... Спаситель и Логос»¹³³. Этот эон действует не только внутри царства гнозиса, но и вне его, дабы спасти свет, «выроненный» Софией «в места тени и пустоты». **[99]**

Прежде всего «Второй Христос» освобождает Софию-Ахамот (падшую часть зона) от страстей, что становится своего рода парадигматическим актом спасения¹³⁴. На этом нисхождение (своего рода дублирование) Спасителя не останавливается. Теперь необходимо создать крайне сложное, даже эклектическое образование, которое выполнило бы пророческое и сотериологическое предназначение Христа в чувственном мире. Валентин видит в Спасителе и три и четыре аспекта. Под тремя следует понимать душевную природу, созданную Ялдабаофом, духовную, происходящую от эонов (низошла при крещении в виде голубя), телесную - от Иисуса, плотского человека, изначально предрасположенного к восприятию высших сущностей¹³⁵. Что касается четверицы, то это духовная, душевная части Спасителя, его икономия и чувственный образ¹³⁶. Многосложность Христа проистекает из необходимости сохранения постоянной дистанции между миром смерти, зла и бесконечно далекой - даже после нисхождения - световой сущности Освободителя. Если сложен процесс нисхождения, то и обратное ему

спасительное действие не менее сложно. Проиллюстрировать это можно на примере знаменитого гимна наассенов. Христос, обращаясь к Отцу, говорит: «Пошли меня, Отец! Я хочу, овладев печатью, сойти вниз, я хочу пройти через все зоны, я хочу **[100]** разоблачить все тайны, я хочу показать все образы Бога...»¹³⁷

Зато такой «составной» характер Спасителя позволяет толковать земную жизнь Христа как череду иносказаний об онтологических основах сущего. Например, гностический миф о Духе, в виде голубя отлетающем от Спасителя, есть аллегория подлинного восхождения (возрастания) «искры» к Богу. Крестные страдания также считаются гностиками валентинианского толка аллегорией, указывающей на природу «поворотного креста», предохраняющего Плерому от страстного падения.

Большинство гностиков ограничивается простым «удвоением» Логоса. Яснее всего это выражено Василидом: «Свет Евангелия опустился на Иисуса, сына Марии, и Он стал сияющим и охваченным светом, который был в Нем»¹³⁸. Иисус и Христос выступают у гностиков как две природы, сводимые в одно лишь по видимости¹³⁹. Иисус, конечно, «спасен» нисшедшим на него Духом и преобразован настолько, что может, изменив облик, стоять среди мучителей, в то время как на кресте страдает Симон из Кирены¹⁴⁰. Однако это преобразование осуществляется путем вытеснения человеческого. Видимо, прав был Гарнак, писавший, что гностическую христологию характеризует не докетизм в строгом смысле этого слова, а «учение о двух природах, то есть **[101]** учение о различии между Иисусом и Христом, соответствующее учению о том, что Спаситель как Спаситель не был человеком»¹⁴¹. Примеров такой концепции можно найти немало, и не только у ересиологов, но и в трактатах из Наг-Хаммади: «Наш светоч Иисус сошел вниз и был распят. И Он нес терновый венец и надел пурпурное облачение, и был повешен на дерево и положен в могилу, и восстал от смерти. Но, братья мои, Иисус - посторонний по отношению к этому страданию»¹⁴². В «Поучениях Силуана» говорится: «Как много образов принял Христос ради тебя!»¹⁴³

Вне всяких сомнений, «докетизм» гностиков в терминологическом плане был «спровоцирован» многими местами из Евангелий (особенно это касается посланий Павла - см. выше о Маркионе). Да и в самих гностических текстах можно найти совсем не докетические суждения¹⁴⁴. В связи с этим возникают сомнения в правомерности использования такого формального признака, как существование учения о «призрачности» пребывания Спасителя во плоти, для различения гностиков-христиан и собственно

христиан. Однако в данном случае мы согласимся с А. Л. Хосроевым, показавшим, что среди текстов из Наг-Хаммади, помимо собственно-гностических текстов, присутствуют и христианские сочинения, обращенные к «среднему» (по критерию [102] образованности) слою александрийского населения, а потому пользующиеся популярными образами, порой несводимыми к церковной догматике, - отсюда и расплывчатость критерия докетизма¹⁴⁵. К тому же, добавим мы, «догматизация» христианства происходила как раз в борьбе с гностическими «прельщениями». Древнейшие же христианские тексты можно трактовать и в утвержденном церковью смысле, и в смысле, принятом сектантами.

Мы начинали данную часть рассуждений о гнозисе с указания на тот факт, что континуализм также был присущ ученикам Карпократа, Валентина, Василида и проч. Но, даже нашедшая отражение в фигуре Посредника, эта особенность гностического мышления недалека от дуалистических представлений. Посредствовать может лишь тот, кто сам разделен, иначе окажется нарушенной монодуалистическая схема внутреннеговнешнего, а также связанное с ней парадоксальное мистическое единство Целого (Божества) и Части («Искры», скрытого в человеке «внутреннего Бога»).

Сделав обзор гностического мирозерцания, настолько подробный, насколько позволила тематика нашей работы, мы видим, что дуализм, синкретизм, монотеистические тенденции не создавались гнозисом, а воспринимались им как готовые формы, получая новый импульс благодаря гнозисной вере в [103] имманентность человеку трансцендентного Космосу начала.

Обобщая, выделим основные моменты гностического мирозерцания. Во-первых, это концепция возрастания «пневматической искры» до бытия (процесс, происходящий одновременно и на небесах, и в душе человека). Во-вторых, монодуализм, оставляющий место и для креационистских, и для эманационистских спекуляций. В-третьих, отождествление бытия с гнозисом - познавательным актом, окрашенным в тона волевого устремления. Отсюда вытекает способность наделенного волей бытия к самостоятельности и даже к отпадению от Создателя. В-четвертых, идея БлагодатиОткровения как важнейшего условия для познания и спасения. В-пятых, привлечение идеи Посредника между Плеромой бытия и Кеномой Космоса. Наконец, экзегетический взгляд на мир, исходящий из того, что и Писания, и сам Космос являются символическими сущностями (любой телесный, зримый феномен способен быть осмыслен как символ стоящей за ним реальности).

Приведенная структура может переформулироваться, но основные моменты гнозисного сознания останутся теми же: монодуализм, бытие-гнозис, экзегетика и, как основа всего, парадоксальное единство Части и Целого.[104]

Примечания

¹ См.: Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commenlaria. 1.211,12.

² В русскоязычной литературе это более ста лет: со времени издания работы А. М. Иванцова- Платонова «Ереси и расколы первых трех веков христианства» (М., 1877. Т. 1) до выхода труда А. Л. Хосроева «Александрийское христианство в свете текстов из НагХаммади» (М., 1991). Что касается зарубежной литературы, то здесь первые исследования гнозиса появились в XVIII веке. Не имея возможности заниматься обзором «гнозисологической» литературы, отошлем к подробным историографическим статьям А. И. Сидорова: «Современная зарубежная литература по гностицизму» (Современные зарубежные исследования по античной философии. М., 1978); «Проблема гностицизма и синкретизм античной культуры» (Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982).

³ Что, конечно, небезосновательно. См., например: *Schenke H. Die Gnosis-Ummelt des Urchristentums. Berlin, 1965.*

⁴ Как минимум о четырех исторических источниках гностицизма говорит современная наука: 1) эллинская культура; 2) восточные религии; 3) иудаизм; 4) христианство (впрочем, в числе источников можно встретить даже «буддизм» и легендарную «религию друидов»). Весьма часты попытки рассмотреть их все как действовавшие в совокупности. См.: *Rudolf K. Die Gnosis. Leipzig, 1973.* См. также ниже.

⁵ ⁶ *Irenaeus. Adversus haeresies. I. 2l, 5. Ibid.* См. также у Тертуллиана, утверждавшего, что у еретиков «утешенные же являются совершенными (perfecti)», прежде чем они обучились...» [105]

⁶ *Ibid.* См. также у Тертуллиана, утверждавшего, что у еретиков «утешенные же являются совершенными (perfecti), прежде чем они обучились...»

⁷ См.: De migratione Abrahami, § 185.

⁸ «Тимей», 90a.

⁹ Corpus Hermeticum. X. 25 (в пер. А. В. Лебедева). На наш взгляд, схожесть этой фразы с парадоксальным выражением Гераклита: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны» - скорее формальна, чем содержательна; ибо речь здесь идет о существенно ином типе религиозного опыта.

¹⁰ Ср.: Трофимова М. К. Историко-философские проблемы гностицизма. М., 1979. С. 37.

¹¹ 560с.

¹² Ср.: Rudolf K. Op. cit. S. 97.

¹³ Гностическое «Толкование о душе» утверждает, что молиться Отцу нужно «не внешними устами, но внутренним духом, который исходит из глубины-бездны (βάθος)» (Nag-Hammadi Codex. II. 135; в пер. А. Л. Хосроева).

¹⁴ Hippolyt. Refutatio omnium haeresium. VIII.15.I-2.

¹⁵ См.: Grant R. M. Gnosticism and Early Christianity. N.Y., 1966. P. 8.

¹⁶ Aland B. Gnosis and Philosophia // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, 1977. P. 37 и далее.

¹⁷ Hippolyt. Op. cit. VI.9-18.

¹⁸ См.: Corpus Hermeticum. XII.I: «Дух сей - в человеке бог. Поэтому некие из людей - боги...»

¹⁹ Nag-Hammadi Codex (NHC). II.3, 119, 35.

²⁰ NHC II.7, 139, 28.

²¹ Hippolyt. Op. cit. V. 17, 6.

²² NHC IX.3, 40 (в пер. А. Л. Хосроева).

²³ Евангелие от Матфея, 1.3. [106]

²⁴

О полемике вокруг идеологической принадлежности и авторства гимна см.:

Мещерская Е. Н. Деяния Иуды Фомы. М, 1991. С. 113-123.

²⁵

Идею особых «одеяний», своего рода «светового тела» пневматика, являющегося и его укрытием от соблазнов мира, и знаком единства с Абсолютом, мы встречаем в ту эпоху повсюду. Например, см. *Origenes. De principiis*: «Христос есть одеяние души» (II. 3, 2).

²⁶

Текст гимна см. в: *Мещерская Е. Н.* Указ. соч. С. 170-173.

²⁷

Благодаря такому пониманию пневмы, ее роли и форм ее функционирования гностики могли совершенно отказаться от рассмотрения вопроса об обосновании своих учений. «Имеющий уши» все равно услышит.

²⁸

NHC VII.2, 59, 9.

²⁹

NHC IX.2, 29, 6.

³⁰

Corpus Hermeticum. I.27.

³¹

Быт. I, 2.7.

³²

Clemens. Stromata. II. 8.

³³

Впрочем, правильнее было бы выразиться следующим образом: «ничто» в учениях гностиков - некая пассивная стихия, тень от Абсолюта, абстрактная возможность незнания как противоположности гнозису. Признавая созидание «мира Плеромы» из Ничто сверхбытийственного, неопишуемого Отца, «ничто», из коего возник чувственный мир, они «оплотняли» до материи, до хаотического субстрата. В результате космосозидание имело у гностиков характер демиургии.

³⁴

Corpus Hermeticum. I.14.

³⁵

Концепции творческого «зова» и Космоса как «овеществленных» переживаний Созидательницы (либо самой стремящейся, [107] но никак не достигающей Бога материи) воспроизводятся в современном гнозисе - см., например: *Карсавин Л.//. Поэма о смерти*. М., 1992.

³⁶

Ялдабаоф - одно из магических имен, очевидно использовавшихся в культовых действиях ветхозаветного иудаизма.

37

NHC II.5.

38

Hippolyt. Op. cit. VII.20.

39

О манихействе см.: *Puech H.-Ch.* Le manicheisme. Son fondateur. La doctrine. Paris, 1949; *Widengren C.* Mani und der Manichismus. Stuttgart. 1961.

40

Ригведа. II 24, 25. IV 50.

41

Дать, имя для древнего сознания означает дать возможность бытия.

42

NHC II.6 (в пер. А. Л. Хосроева).

43

Схему, близкую подобному одновременному движению от человека и от небес, мы видим в трактате «Пистис София», в главах 60-63, истолковывающих 84-й псалом Давида, где говорится: «Истина возросла от земли и правда взглянула с неба...» См. русский перевод этих глав в статье М. К. Трофимовой «Милость и истина встретили друг друга» (Вестник древней истории. 1995. № 2. С. 190-193).

44

О признании самаритянами и «другими народами» Симона Мага за Первого бога см.: *Justin.* Dialogus contra Truphon. 120.

45

«Государство», 509b.

46

Legum allegoriae. III, § 7.

47

De mutatione nominum. §27. Бог вне пределов мира, Он «вдали» от Космоса. Ср.: *De somniis.* I, §66.

48

См.: *De mutatione nominum*, § 14 и пр. [108]

49

Симптоматично, что обе эти формы трансцендентности у Филона не различаются.

50

§26 - в пер. М. К. Трофимовой.

51

Berliner Papier. 22, 19. Цит. по: *Rudolf K.* Op. cit. S. 70-71.

52

См. выше рассуждения о пневматической «искре»: указывать надо как раз на ничтожное в этом мире, ибо ничтожное здесь Там является подлинно величайшим.

53

Hippolyt. Op. cit. VII.20.2-21.4.

⁵⁴ ⁵⁵
Justin. Dialogus contra Truphon. Athenagorus. Supplicia.

⁵⁶
Снасский А. История догматических учений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1906. Т. 1. С. 11.

⁵⁷
Именно «гнозисного». Не говорю «гностического», хотя, например, знаменитый апологет Татиан перешел на позиции, сходные с валентинианскими.

⁵⁸
ομοούσιος - «единосущный», термин школы Валентина.

⁵⁹
Концепция эона как заверщенного с точки зрения реализации некоего смысла исторического периода оказалась близка христианству. На ней строилась христианская историография (смена друг другом великих «Царств»).

⁶⁰
См.: *Irenaeus*. Op. cit. I. II, 1 - о Валентине, I, 24. 3-4 - о Василиде; 30 - число дней в месяце, 365 - в году. Подробнее о «календарном» в гностицизме см.: *Grant R. M.* Op. cit. P. 38-80.

⁶¹
Irenaeus. Op. cit. I. 29, 1.

⁶²
Irenaeus. Op. cit. I. II, 1.

⁶³
См.: *McWilson R.* The Gnostic Problem. A Study of the Relation between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy. [109] Leiden, 1981, а также: *Quispel G.* Gnostic Studies. Paris, 1950. Vol. I; *Муретов М.* Указ. соч. (см. с. 43 наст. изд.).

⁶⁴
Характерный, к слову, и для экзегетики Филона.

⁶⁵
Berliner Papier. 27.I и далее.

⁶⁶
Irenaeus. Op. cit. I. 23 и далее.

⁶⁷
См.: *De migratione Abrahami*, § 181; *Quod Deus sit immutabilis*, § 78.

⁶⁸
§81 - в пер. М. К. Трофимовой.

⁶⁹
«Евангелие от Фомы», § 1 (в пер. М. К. Трофимовой).

⁷⁰
«Книга Фомы Атлета» (ННС II.7), §138 - в пер. М. К. Трофимовой.

⁷¹ «Евангелие от Филиппа» (NHC II.3), §44.

⁷² См.: *Kuhn K. G. Die Sektenschrift und die Iranische Religion // Zeitschrift für Theologie und Kirche. XLIX (1952). S. 315.* Еще в середине XIX столетия Неандер утверждал, что гнозис - «восточная (иранская) теософия» (*Neander A. Allgemeine Geschichte der christliche Religion und Kirche. Tübingen, 1843. Bd II. S. 641*). О том же см.: *Lassen G. Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer Geschichte. Berlin, 1869. S. 18.* В настоящее время историки, правда, рассуждают о восточных влияниях осторожно, считая их только одним из факторов, предопределивших возникновение гнозиса (*Jonas Y. The Gnostic Religion. Boston, 1958*).

⁷³ Монодуализм: темная сущность произошла от светлой. Некогда она была столь же светлой, но отпала и обладает способностью быть самой по себе и противостоять Первоначалу. «Монотриадизм» - усложнение данной схемы. Последний был распространен среди наассенов, сефиан, сторонников Валентина. На наш взгляд, этот триадизм проистекал из платонического монодуализма, что станет ясно, когда мы обратимся к воззрениям пифагорейцев-эклектиков, [110] предшественников неоплатонизма - Модерата и Нумения.

⁷⁴ См.: *Аристотель. Метафизика. VII, 7, 1072b, 31-34; XIV, 4, 109 la, 33-38.* Еще см.: Никомахова этика. 1096b5.

⁷⁵ Подробнее об учении Спевсиппа см.: *Iamblichi De communi mathematica scientia, IV.*

⁷⁶ См.: *Grant R. Op. cit. P. 22-37,* а также: *Тексты Кумрана. СПб., 1996, С. 279-331.*

⁷⁷ *Legum allegoriae. III, § 106.*

⁷⁸ Ялдабаоф, космосоздатель валентинианских трактатов, объявляет себя

Единственным, ревнивым Богом, поскольку не знает о подлинном Первоначале. Узнав же - испытывает покаяние (букв, μετá-voia- «перемена ума» к гнозису). У симониан МысльЕлена (первая дочь Отца) порождает ради создания Космоса «ангелов» и «силы», которые, позавидовав ей и не зная об Отце, вовлекают Елену в чувственное бытие.

Согласно «Евангелию от Филиппа», «мир произошел из-за ошибки» и т. д.

⁷⁹ *Hippolyt. Op. cit. V.26-27.*

⁸⁰ *De opificio mundi, § 22; Legum allegoriae. I, § 22-28.*

⁸¹ Может быть, это учение - одна из предпосылок Платиновой концепции «материи в Уме»? См. ниже, гл. II, § 3.

⁸² *Hippolyt. Op. cit. VI.9-18.*

⁸³ Ср.: Смагина Е. Б. «Евангелие египтян» - памятник мифологического гностицизма // Вестник древней истории. 1995. №2. С. 238-239.

⁸⁴ Впрочем, последователи Валентина положительно относились и к земному браку (*Clemens. Op. cit. III, 1*).

⁸⁵ Эту идею можно подтвердить и текстами других гностических направлений. Вот весьма характерное место «Евангелия от Филиппа»: «Когда Ева была в Адаме, не было [111] смерти. После того как она отделилась, появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти не будет» (ННС II. 3, § 71 - в пер. М. К. Трофимовой).

⁸⁶ Гностический «сизигионизм» напоминает идея о «всеединстве» Вл. Соловьева и его последователей.

⁸⁷ *Irenaeus. Op. cit. I. 30, 6.*

⁸⁸ И создала предпосылки-силы, подталкивающие к усугублению этой измены. Особенно см. симонианский миф о Елене: *Irenaeus. Op. cit. I. 33.*

⁸⁹ Ниже, при рассмотрении христологии Оригена, мы увидим, что его представление о душе Иисуса, ставшей благодаря своему абсолютному выбору Истины субстратом для соединения Божественной и человеческой природ, находится в границах гнозисной идеи о Малом, ставшем Всем.

⁹⁰ Второе послание Коринфянам. 4.4. Гностики были убеждены, что здесь имеется в виду сатана.

⁹¹

Вполне вероятно, что прав Мак-Гифферт, предполагавший, что во многих ранних христианских общинах под Богом понимали Иисуса, а иудейскому Ягве если и поклонялись, то лишь формально (см.: *McGiffert A. God of the Early Christians*. N.Y., 1924).

⁹²

Об «Антитезисе» см. классический труд Гарнака: *Harnack A. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig, 1924. S. 256 и далее.

⁹³

Tertulliani Adversus Marcionem. I. 2, 22.

⁹⁴

Аргументацию см.: *Knox J. Marcion and the New Testament*. Chicago, 1942. P. 8-18. Различение Бога и Создателя обнаруживают даже у Филона Александрийского (хотя в последнем случае они не являются «разными реальностями») - см.: *Goodenough E. An introduction to Philo Judaeus*. New Haven, 1940. P. 144. [112]

⁹⁵

Ныне даже установлены фрагменты Евангелия от Луки, использовавшиеся маркионитами (см.: *Knox J. Op. cit.* P. 86).

⁹⁶

См.: *McWilson R. L. The Gnostics and the Old Testament // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*. Stockholm, 1977. P. 164-168. Мы встретимся с ветхозаветными реалиями, когда речь пойдет об исторических носителях Откровения в гностицизме.

⁹⁷

Послание к Филиппийцам, 2. 6-7.

⁹⁸

Симон Маг водил за собой Елену, блудницу, взятую из дома терпимости. (Eusebii *Historiae Ecclesiasticae*. II. 13). О грехопадении как блуде говорит «Экзегеза о душе» из «Библиотеки Наг-Хаммади».

⁹⁹

В такой именно форме демонология получает выражение у платонизирующего стоика Посидония как раз накануне эпохи гнозиса.

¹⁰⁰

См.: «Трактат без названия», или «О творении мира» (ННС II.5, 158-162). Любопытно, что такой порядок творения (Бог создает мир и его правителей, последние создают человека) необычайно напоминает схему из «Тимея» (41с- е), только как бы вывернутую наизнанку. Впрочем, так же гностики «выворачивали» Ветхий Завет.

¹⁰¹

Clemens. Op. cit. II. 20. Похожее - в сочинениях из Наг-Хаммади: «Слушай, душа, мои советы и не становись ни норой лисиц, змей, ни пещерой драконов и ехидн, ни местом обитания львов или прибежищем василиска... Все мертвое войдет в тебя через них: ибо их пища - всякая мертвечина и всякая нечистота» (NHC VII.4, 105-106, в пер. А.

Хосроева).

¹⁰²

Душа, которая получила знание о зле, «шестьствует, снимая с себя этот мир, а ее истинная одежда облачает ее [113] изнутри» (NHC VI.3, 32). В «Евангелии от Фомы» утверждается: «Небо и земля свернутся перед вами» (§ 115).

¹⁰³

Гностики в подробностях описывали чисто магические способы преодоления «душой» планетных сфер, где спасшихся будут стремиться задержать архонты, властители их тел (см., например, NHC V.3, 32-35). Здесь можно увидеть еще один египетский корень гностицизма. Именно древнейшая египетская религия развивала учения о ритуально-магическом прохождении умершим человеком через «суд Осириса». Возможно, влияние этих учений на гностицизм было прямым (многие гностические школы находились в Египте), но также возможно опосредование заупокойной обрядовой магии Египта через эллинские орфические воззрения.

¹⁰⁴

NHC II.5, 174-175. См. также III, 43-44.

¹⁰⁵

А быть может, как раз вполне в рамках «от природы» присущего гнозису парадоксализма.

¹⁰⁶

NHC VII.5, 127.

¹⁰⁷

NHC II.3, 121

¹⁰⁸ Ibid..

¹⁰⁹

Граница между двумя «периодами» в иерархии Универсума является одновременно и объединяющим - по крайней мере на время существования Космоса - моментом. В конце концов, космосозидающие силы «пришли» из Плеромы.

¹¹⁰

Ср.: Трофимова М. К. Указ. соч. С. 40.

¹¹¹

Подобные воззрения можно встретить, например, у самого известного

отечественного исследователя гностицизма М. Э. Поснова.

¹¹²

Так считали в школе Валентина (см.: *Clemens*. Op. cit. II, 8).

¹¹³

ННС II.2, 55. [114]

¹¹⁴

Ср.: *Rudolf K.* Op. cit. S. 79.

¹¹⁵

О дотеистических представлениях об акте космосозидания см.: *Милитарев Ю.*

А. Этимология слов со значением «творение»... // Вопросы древневосточной культуры.

Даугавпилс, 1982. С. 24-25.

¹¹⁶

Hippolyt. Op. cit. V. 8, 1.

¹¹⁷

ННС II. 4, цит. по: *Rudolf K.* Op. cit. S. 80.

¹¹⁸

ННС VII.I.

¹¹⁹

См. об этом: *Irenaeus*. Op. cit. I.4, 5, а также «Трактат без названия» (ННС II.5).

¹²⁰

Разительным примером такого рода восприятия библейской истории может служить гностическая экзегеза известной борьбы Иакова с ангелом, изложенная Оригеном в комментариях к Евангелию от Иоанна (Ориген пересказывает некий текст, именуемый «Молитва Иосифа»): «Тот, кто вещает тебе, я, Иаков и Израиль, ангел Бога и начальный дух, и Авраам, и Исаак были созданы прежде какого-либо иного дела. Я, Иаков, названный Иаковым людьми, мое имя Израиль; я назван Богом Израиля, человеком, который видит Бога, потому что я - Перворожденный всего живущего, что получает свою жизнь от Бога. Когда я прибыл из Сирийской Месопотамии, ангел Бога Уриэль явился и молвил: "Я спустился на землю и был помещен между людьми, я был назван именем Иакова". Он соперничал со мной и боролся со мной, и сражался против меня, говоря, что его имя, которое есть имя Того, Кто прежде любого ангела, поднимает его надо мной. Я сказал ему его имя и его место среди сыновей Бога: "Или ты не Уриэль, восьмой после меня, в то время как я Израиль, архангел силы Бога и возвышающийся среди сыновей Бога?" И я призвал моего Бога его вечным именем» (см.: *Ориген*. Комментарии на

Евангелие от Иоанна, II. 31). [115]

¹²¹

Подробнее см.: *Rudolf K.* Op. cit. S. 141.

122

Clemens. Op. cit. II. 8.

123

Хотя истолковывали его совсем не в том смысле, который вкладывали авторы-пророки. См. упомянутую выше работу Е. Б. Смагиной («Истоки и формирование...»), показавшей, как образный язык книг Иезекииля и Даниила оказал влияние на формирование иконографии манихейского Царя Тьмы.

124

Совершения Времен, Полноты Времен - как ни избита эта тема, никак не избежать аналогии с официальным императорским культом Рима, одной из важнейших составляющих которого была концепция «Золотого Века», своего рода завершения истории.

125

Впрочем, «разделение», производимое Христом, гностики могли

интерпретировать в совершенно другом смысле: «Иисус стал первенцем видоразделения смешанных предметов» (то есть духа и материи), считали ученики Василида (*Hippolyt. Op. cit. VII. 27, 8*).

126

De opificio mundi, § 43.

127

Ibid. §17 и далее.

128

Quod Deus sit immutabilis, § 83.

129

NHC II.2, 81.

130

О сефианах, учениях Алогена и Зостриана см. § 3 данной главы.

131

Irenaeus. Op. cit. III. 16, 1.

132

Ibid. I. 2, 5.

133

Ibid. I, 2, 6. Среди так называемых «докетов», родственников школе Валентина гностиков, было распространено мнение, что тридцать (!) лет жизни Христа - это тридцать отображений эонов Плеромы: каждый эон становился «видимым [116] отображением» на один год (*Clemens. Op. cit. VIII. 10. 5-8*).

134

Irenaeus. Op. cit. I. 4, 5.

¹³⁵ Hippolyt. Op. cit. VI. 35, 7.

¹³⁶ Irenaeus. Op. cit. I. 4, 5 и далее.

¹³⁷ Hippolyt. Op. cit. V. 10, 2.

¹³⁸ Ibid. VII. 28, 8.

¹³⁹ Отсюда название гностической христологии - «докетизм», от греч. δοκέω, «казаться»: высшая световая сущность лишь призрачно пребывает на земле.

¹⁴⁰ Irenaeus. Op. cit. I. 24. 3-7.

¹⁴¹ Harnak. Op. cit. I. S. 286.

¹⁴² НС VIII.2, 139. Цит. по: Rudolf K. Op. cit. S. 181.

¹⁴³ Пер. А. Л. Хосроева

¹⁴⁴ Например, так называемое «Послание к Регину»: НС I. .3.

¹⁴⁵ См.: Хосроев А. Л. Указ. соч.

§ 2. Историко-культурные реалии II-III веков

Исторический период, который интересует нас в первую очередь (II и III века н. э.), четко делится на два этапа: на время правления «избранной богами» династии Антонинов и на эпоху кризиса, начавшегося при последнем Антонине, отвратительной пародии [117]

2. Историко-культурные реалии II-III веков

Исторический период, который интересует нас в первую очередь (II и III века н. э.), четко делится на два этапа: на время правления «избранной богами» династии Антонимов и на эпоху кризиса, начавшегося при последнем Антонине, отвратительной пародии [117] на «безумных принцев» I века н. э. - Коммод. Этим этапам соответствует и внутреннее содержание истории мысли: на смену «великому синкретизму» II века приходит эра системосозидающих мыслителей (Ориген, Плотин), сводивших к целостности многообразие высказанных в прошлом столетии идей. Впрочем, сама культура никакого «перелома» не ощущала. В государственной жизни императоры подражали традиции Антонинов, каждое более или менее удачное царствование (типа правления государей из

династии Северов) казалось возвращением былого порядка и устойчивости. В философии же Плотин, например, и его ученики претендовали не на изобретение чего-то нового, а «всего лишь» на восстановление философской традиции Платона в ее исконном виде¹.

Перелом, наступивший в конце II - начале III века, очевиден сейчас, когда мы знаем, что с Климента и Оригена началось христианское богословие как таковое, что Плотин был основателем последней философской школы античности, с другой же стороны, правление Коммода ознаменовало собой начало медленного, но неуклонного кризиса языческой государственности. Тогда же предчувствие неминуемых перемен отсутствовало, и даже такой тонко ощущавший это церковный историк, как Евсевий Кесарийский, писавший в 20-х годах IV века н. э., главной характерной **[118]** чертой событий конца II века считал усиление репрессий против христиан, но сам «перелом» оставался за гранью его понимания.

Явная линия исторического раздела проходила не во временном, а в культурнорелигиозном плане: христианство из малозаметной общины, подобной многим другим общинам, выросшим вокруг культа скончавшейся харизматической личности, превратилось в широко распространенное явление. Ограничения, налагавшиеся государственной властью на деятельность христиан, стали одним из серьезнейших стимулов к началу процессов самоосознания внутри христианской культуры. Целый ряд «Апологий», представленных императорскому двору и отдельным наместникам самыми видными христианскими авторами II века², являют собой первую попытку самоосознания, попытку вписать себя в историческую среду (доселе совершенно отвергавшуюся), а значит, и понять язычество³. С другой стороны, известное нам в переложении Оригена «Правдивое Слово» Цельса, имевшее целью разоблачение христианства, неявно затрагивало проблему самоосознания языческой культуры. Античность оказалась перед лицом совершенно чуждого (и подчас неприкрыто враждебного) ей феномена, а такая ситуация подталкивает к обращению к себе, выяснению в себе тех сущностных черт, которые органически **[119]** несовместимы с новым ⁴. В исторической перспективе их взаимоотношения будут выглядеть следующим образом: христианские богословы станут стремиться к тому, чтобы обосновать законность претензий на ключевое место своей религии в истории, они даже станут объяснять эту историю - конечно, уже с позиций христианства. Объяснения включают в себя и оправдание, пусть даже частичное. Традиционная же античность, наоборот, стремится трактовать христианство как маргинальное явление, как искажение мировой гармонии⁵. Параллельно язычество пытается сохранить, суммировать все свои

древние воззрения; можно сказать, что в творчестве Плотина оно впервые осознанно обращается к себе как к единому целому.

Однако во II-III веках н. э. традиционный античный образ жизни еще оставался господствующим. Синкретизм предшествующих столетий был вполне плодотворен, и мы видим ряд явлений, служивших своего рода центрирующими моментами религиозной и культурной жизни. Прежде всего - это императорский культ. Едва ли прямо связанный генетически с почитанием эллинистических царей, он имел ряд специфических особенностей. Ситуация «обожествления» не означала, что государь прямо на земле именовался богом. Скорее, речь шла о том, что император олицетворял собой счастье, успех, **[120]** владычество над миром, иными словами - благодать, носителем которой являлось Римское государство. Он - живое воплощение удачи, одушевленный талисман, вот почему в свое время Овидий обращался к богам с мольбой о том, чтобы Август не скоро ушел на небо⁶. Богом в подлинном смысле этого слова император становился только после смерти, причем богом не малым: тот же Овидий приравнивал Августа к Фебу и Весте⁷. Властвующий над Космосом монарх⁸ является подлинным демиургом, преобразовавшим в упорядоченное, прекрасное целое раздираемый гражданскими войнами хаос поздней республики. Мир, спокойствие, добродетель, утверждавшиеся (по крайней мере, идеологически) правлением Октавиана Августа, делали принцепса в глазах его сограждан чуть ли не «добрым божеством»⁹ и, уж во всяком случае, «божественным мужем»¹⁰. Именно этот факт был зафиксирован культом императора. Здесь почитался не столько частный человек, сколько божественное начало, действующее в нем. Данное представление заставляет современных исследователей даже говорить о некой «политической концепции богочеловека»¹¹. Что не совсем точно, ибо богом, повторяем, император становился только после смерти¹². Скорее, нужно говорить о божественном посреднике-демиурге, через которого осуществляется общение между **[121]** горним и дольным. Будучи великим понтификом (старейшиной римских жреческих коллегий), монарх держал в руках все нити, связывающие божественное и человеческое. Как великий понтифик император осуществлял контроль за религиозной жизнью государства. Соответственно признавались все культовые общины, лишь бы они совершали ритуалы поклонения принцепсу.

Присутствие во главе государства «богочеловека» придавало официальной повседневности религиозный оттенок. Значимое с точки зрения государственных интересов событие могло превращаться в почти религиозное празднество. Вспоминался апофеоз

каждого «ушедшего к богам» монарха. Праздновался день рождения государя (вместе с днями рождения прошлых властителей), даты его возвращения из удачных походов, рождения детей, в провинциях - годовщины пребывания там монарха. Некоторые торжества сопровождалось священными играми. Культовый характер государственной жизни объяснялся еще и общераспространенной идеологемой «золотого века», полноты времен, наступающей в мире потому, что у кормила власти находится лучший из лучших, угодный небесам человек. Идея «золотого века» имеет определенный эсхатологический смысл. История Космоса (точнее - космогонические процессы вообще) достигает здесь высшей [122] точки, положения благоденствия и порядка. Поддержание «золотого века» зависит от добродетелей принцепса, но, с другой стороны, гарантом этих добродетелей является завоевание милости со стороны богов, без которых он не мог бы оказаться на престоле. Такой идеологический поворот создавал возможности для всяческих злоупотреблений, но, вне всяких сомнений, он опирался на определенные умонастроения, особенно среди жителей Империи в период правления первых монархов, а также при Антонинах. Эсхатологические чаяния, как мы видим, были присущи не только иудаизму или гнозису тех веков, но и язычеству, хотя в данном случае «исполнение времен» не носило характера всемирной катастрофы. А потому взаимное влияние язычества и нарождающегося христианства следует искать только в самых общих схемах, истолковывавшихся совершенно по-разному.

Демиургическая функция государей во II-III веках выразилась еще и в том, что их божественными покровителями стали Геркулес и Сол-Гелиос. Образ «доброго царя Геркулеса» народных верований оброс в римской культуре большим количеством мифологических сюжетов. Его путешествия отныне охватывали всю известную римлянам землю, причем в каждой из ее частей он наводил порядок, совершая подвиги и уничтожая разного рода хтонических чудовищ. [123] Особенно ценился этот персонаж Антонинами; мистериальное в их «политической демиургии» было скрыто, все внимание уделялось посюстороннему труду по поддержанию государственного благоденствия. Однако данная «скромность» не должна вводить нас в заблуждение: «золотой век», наступающий при восшествии благодетельного государя на престол, означал не только полноту времен дольного мира, но и восстановление целостности Универсума. Именно поэтому фигура императора на изображениях постоянно сопровождается чередой божественных спутников (comes), носителей символов его харизматического величия и демиургической непобедимой мощи. Одновременно данные «спутники» являлись небесными

первообразами земного монарха. В их качестве выступали и Минерва, и Кибела, и Диоскуры, и Кронос, но на первом месте чаще всего стоял Сол-Гелиос, солнечное божество. Это вполне симптоматично: именно в Солнце язычество видит правящее средоточие Вселенной. Солнце - Мировой Разум, Зевс-Метис, Владыка мира, Верховный Бог («*summus deus*»), самый популярный среди всех богов-«пантеев». Присущая еще эллинизму тяга к синкретическому универсализму находила здесь почти идеальную реализацию: культы иных богов не «отменялись» почитанием Гелиоса, но их объекты превращались в «инаковения» верховного. **[124]** Таким образом, принцип языческого единобожия реализовывался на уровне государственной политики.

Между тем от объявления Солнца спутником императора оставался всего один шаг до отождествления монарха со светилом, выражающим единство Универсума. При следующих после Антонинов императорах Солнце все более начинает толковаться не на античный лад, а на «вааловский», восточный, как самовластный господин всего сущего. Окончательно же данный шаг совершил Варий Авит Бассиан, жрец эмесского бога Элагабала («Солнце гор» - так понимали это имя в III веке н.э.). Вступив на престол, он принял в качестве тронного имя своего кумира, ввел в Риме оргиастические обряды, построил на Палантине арамейское капище, которое собирался превратить в «новый Пантеон». Солнечная ипостась западносемитского Ваала, утвердившаяся на время в Риме, у себя на родине олицетворяла плодоносные силы природы, и потому кумиром ее был фаллический конусовидный камень черного цвета. «Календарный» («вегетативный», по терминологии Дж. Фрезера) характер этого культа объясняет тот чрезмерный экстазм, Ваалову необузданность, которая приводила в содрогание Рим. Четыре года правления Элагабала явились для римской идеологии самой настоящей «прививкой» от чрезмерного **[125]** вовлечения в ее орбиту восточных элементов. Однако даже этот император не подорвал авторитета Сола-Гелиоса. Напротив, история III века н. э. знает, по крайней мере, еще три «солнцепоклоннические» реформы, связанные с именами императоров Александра Севера, Галиена и Аврелиана. Более или менее нам известна деятельность первого, усердно проявлявшего благочестие в рамках языческого монотеизма. Он почитал всевозможные божественные сущности (в том числе и Христа, очевидно как одну из «чистых душ»), но при господствовавшем тогда субординационизме они были посредниками, представителями единого Владыки ¹³. Что касается реформ Галиена и Аврелиана, то они, по-видимому, проводились не без влияния утверждавшегося в том же III веке н. э.

митраизма. По крайней мере, Аврелиан даровал Солу-Гелиосу чисто митраистский титул «Непобедимого»¹⁴.

Императорская солнцепоклонническая религия имела значение не только как идеологическая форма, цементирувавшая на культовом уровне римскую государственность. Она выражала умонастроения практически всех слоев язычества интересующих нас эпох. Поэтому мы не встретим ни одного факта оппозиции этой религии внутри язычества. Более того, философы-платоники III-V веков косвенно подтверждают ее влияние обилием в их сочинениях **[126]** световой символики. Образ Солнца, выражающий космическое единство, был градационен для платонизма (и не только для него). Но подчеркнутое его использование неоплатониками (особенно мы имеем в виду «Эннеады» Плотина, друга и духовного наставника одного из «солнцепоклоннических реформаторов» Галиена¹⁵) указывает нам на полную их солидарность с идеологическими установками языческой монархии. Солнце как внутрикосмический образ сверхкосмического Бога наглядно иллюстрировало официальное приравнивание императора к Солу-Гелиосу¹⁶. Еще в V веке Макробий создает целую солнечную теологию («Сатурналии»), оказавшую определенное влияние на язык и стиль западного богословия¹⁷.

Рассмотренный нами официальный культ государства был, таким образом, не формальным делом, а феноменом, по существу связанным с языческим мироощущением того времени. Подтверждает это и присутствие в нем такого момента, как убеждение в теозисе, обожении человека, следующем за смертью. Убеждение, которое разделяли не только властители, но и подданные. Эта сторона духовной жизни также характерна именно для позднеантичной культуры, классическая античность знала культы умерших, но люди, в честь которых они создавались, Далеко не всегда объявлялись при этом «богами». **[127]** Теперь же отдельные факты, например из биографии умершего императора, праздновались специально учрежденными для этого коллегиями, подобно тому как праздновались мифологические события из жизни эллинских богов. Подобные празднования мифологизировали реальные события, превращая их в предмет богословских спекуляций.

Если подданные и не могли соперничать с государями в организации своего посмертного культа, то все же их гробницы превращались в символические свидетельства победы над смертью, «палингенесии»¹⁸. Впрочем, и среди подданных имелись люди, чьи посмертные культы в отдельных местностях соперничали с почитанием олимпийских божеств. Мы имеем в виду Аполлония Тианского, Перегрин-Протея, Александра из

Абонотиха и других людей, выдававших себя за пророков или чудотворцев. Можно сказать, что Империя начала исповедовать египетский культ мертвых, согласно которому каждый исполнявший определенные ритуалы (то есть «чистый») человек после смерти становится Осирисом. Но эта концепция «обогадилась» новым элементом: теперь никакой Осирис не принимал «в свое имя» умерших, последние сохраняли и свой облик и свою индивидуальность, приумножая сонм богов¹⁹. Смерть стала условием теозиса - и в переносном смысле этого слова, и в буквальном. О философии [128] как приуготовлении к смерти говорил еще Сократ («Федон»), но теперь для многих вся жизнь стала таким приуготовлением.

Концептуальные предпосылки совмещения смерти и теозиса впервые можно обнаружить не у Платона, а у Евгемера Мессенского (IV-III века до н. э.). Последнего наша отечественная история философии привычно именовала атеистом, однако, в сущности, он, подобно Протагору, Диагору, Феодору - «философу», лишь «всячески отрицал ходячие суждения о богах»²⁰. Говоря, что Евгемер считал богов некогда жившими людьми, культ которых был установлен по той или иной причине²¹, мы не должны забывать, что «мессенский безбожник» вовсе не призывал отказаться от их почитания. Более того, в своем утопическом учении о Панхайте он превратил религиозные традиции в фундаментальные структуры, обуславливающие существование социума²². В этом смысле вполне «евгемеричен», например, Цицерон, связывающий природу богов с феноменом религиозной традиции²⁰. Вполне «евгермичны» и I-III века н. э., только вместо социальной значимости почитания умерших теперь подчеркивается его сакральный смысл. В результате просто непомерно возрастает население Олимпа. Весьма красноречиво свидетельствовал об этом злоязыкий Лукиан в «Собрании богов»: «Многие чужеземцы, не [129] только эллины, но и варвары, отнюдь не достойные делить с нами права гражданства, неизвестно каким образом попали в наши [олимпийские] списки, приняли вид богов и так заволокли небо, что пир наш стал теперь похож на сборище беспорядочной толпы, разноязыкой и сбродной...»²⁴ Лукиан предлагает создать «небесную комиссию», дабы отобрать действительно древних персонажей, достойных нектара и амброзии. «Пусть [вновь пришедшие] выходят поодиночке, а судьи, произведя расследование, либо объявят их богами, либо отошлют обратно в их могилу и семейные гробницы»²⁵. Заметим, что Лукиан, весьма вольнодумный, но и достаточно беспристрастный автор, опять же говорит о «могилах» и «семейных гробницах» как об источнике теозиса.

В принципе не противоречит общераспространенному в рассматриваемые нами века убеждению в связи смерти и теозиса достаточно часто встречающиеся тогда же надгробные надписи типа: «Я не был, я был, меня нет», «Не было, жил, не стало». Эпикурейские по умунастроению, эти надписи действительно не похожи на эпитафии типа: «Моей светлой богине Примилле». Но атеистическими называть их столь же ошибочно, как и учение Евгемера. Общеизвестно, что Эпикур признавал существование богов²⁶, его встречали в храме коленопреклоненным, поэма же знаменитого его последователя [130] Тита Лукреция Кара «О природе вещей» содержит чисто религиозные фрагменты. Вспомним известную максиму эпикурейцев: смерти для живущего нет, поэтому и не стоит ее бояться. К этому примыкает исповедуемый ими образ жизни, где главное, конечно, не только «элементарное удовольствие», но и принципы: «живи незаметно», «будь самодостаточен». Ведь данный этос и воспитывает абсолютную готовность к смерти, а точнее - к очередной метаморфозе жизни, ибо для живущего смерти нет. Умершего человека «не стало», но означает ли это, что он умер? Уход из здешней жизни при таком взгляде на мир является абсолютной реализацией принципов незаметности и самодостаточности.

Эпикуреизм, конечно, не являлся учением религиозным (по крайней мере, в привычном смысле этого слова). Но и религиозность Адриана, Александра Севера, Аврелиана, а также их подданных не совсем обычна, во всяком случае в вопросе о смерти. Вместо кардинальной границы, пропасти, они видят в ней широкие ворота, ведущие к «Плероме», к покоям, где происходит вечное пиршество предков-героев²⁷. Конечно, никто не желает покидать мир ранее отведенного ему срока. Однако Серапис-Гадес, увенчанный корзиной с плодами и хлебными колосьями, выглядел совсем не так устрашающе, как Аид-Гадес для Эсхила или Еврипида. Язычество [131] II-III веков н. э. видит в нем продолжение недосказанного драматического сюжета жизни, а не ее итог, не обрыв на самом интересном месте.

Может показаться, что обилие претендентов на сан божества противоречит той тяге к единству, о которой свидетельствует культ императора. Однако, в сущности, это были две стороны одного и того же процесса. Как мы уже писали выше, синкретизм есть негласное признание многообразия опыта - и культурного, и индивидуального - в приобщении к миру горнему. А за этим стоит единство цели, объемлющей собой все многообразие устремлений к ней.

Сочетание синкретизма и монистических тенденций породило в эпоху эллинизма и поздней античности еще одно примечательное явление: стремясь обосновать единство Космоса и конечное тождество различных суждений о нем (в том числе и религиозного плана), философия с увлечением принялась истолковывать мистерияльные действия. Мистерии Загрея, Ликаона, Кабирова, самофракийские или элевсинские таинства, сложившиеся, очевидно, в VII-VI веках до н. э., пользовались в классическую эпоху и популярностью, и уважением. Отдельные образы (особенно элевсинских мистерий) встречались в философских текстах²⁸. Но использовались они здесь очень осторожно, будучи мифообразными иносказаниями понятного всем посвященным мистического [132] опыта, а не прямым объяснением того, о чем идет речь. Сами священнодействия никоим образом не были предметом толкования.

Для эллинизма же характерно то, что мистерии в эту эпоху начинают трактоваться как аллегории природных процессов²⁹. Естественно, что главным объектом истолкования становятся самые почитаемые, элевсинские, мистерии³⁰. Уже Клеанф утверждал, что Деметра и Персефона олицетворяют собой соответственно: первая - землю, вторая - жизнь, которая ежегодно умирает, уходит в землю, а потом, испытав метаморфозу, возвращается обратно³¹. Котта, один из героев сочинения Цицерона «О природе богов», сторонник Академии, пользующийся, впрочем, и стоическими аргументами, провозглашает, что при разумном исследовании мистерий в них видно больше природы вещей, чем божественного³². Традиционно эту интерпретацию связывают со стоическим учением. Однако распространена она была во всей философской среде. Татиан писал: «Метродор из Лампсака... говорил, что Гера, Афина, Зевс не то, чем представляют их люди, воздвигающие им храмы и жертвенники, но что они суть часть природы и сочетания их стихий»³³. Конечно, удивительного в таком толковании нет ничего: мистерии античного язычества чаще всего являются ритуальным фундаментом для календарной ипостаси космогонического [133] мифа. Календарный же миф-ритуал так или иначе связан с ежегодным природным циклом. Однако в устах стоически ориентированных авторов все это звучало как один из аргументов, разрушающих традиционное благочестие³⁴. Действительно, для эпохи эллинизма характерно определенное снижение, оплощение культовых действий. «Мода на архаику», «мода на Восток» приводят к тому, что оргиастические начала в мистериях принимают гипертрофированные формы. Все древние, хтонические страхи и страсти получают в них воплощение, а в «священных», «тайных» словах - обоснование. Именно против такого рода экстатических культов, такого рода

язычества направлены филиппики апологетов IIII веков³⁵, именно с ними часто отождествляют античное язычество вообще. Но нужно заметить, что сам стоицизм под «природой» и «природой вещей» понимал нечто иное, чем внешнюю реальность, «плотскость» Космоса.

Стоицизм имел в виду, скорее, ту природу, которая упоминается в знаменитом высказывании Гераклита: «Природа любит скрываться»³⁶. Не чем иным, как парафразой на гераклитовское выражение, является утверждение Посидония о том, что «скрывания» в мистериях имитируют Природу, которая «избегает ясного понимания»³⁷. Таким образом, Естество (Природа) потому находит наилучшее **[134]** свое выражение в мистериях, что оно прикровенно - дано в иносказании, в ритуальном символизме. Годичный природный цикл - это тоже ритуал, и те же стихии, которые его совершают, выступают в таинствах как некие персоны, лик коих, впрочем, трудноуловим. Стоическое учение о мистериях, следовательно, возникло не в целях «снижения» культовых актов, и тем более не в целях атеистических. Здесь проявился так называемый стоический «пантеизм», стремление узреть «пневматическое» начало во всем, даже в, казалось бы, бездушных стихиях. Естество (Природа), предпочитающее скрываться от прямого взора, но заключающее в себе самом непосредственное объяснение всего сущего, и есть «теплый, согретый в себе дух», дыхание, созидающее, а затем соединяющее разнородную и инертную материальную множественность Космоса.

Можно сказать, что во взглядах на мистерии стоицизм, при всей его внешней «рациональности», демонстрирует, насколько ясно эллинистическая «ученость» ощущала грань между эзотерическим, сокровенным, и экзотерическим, публичным, между высшими метафизическими прозрениями и религиозной традицией, по-своему вещавшей о том же³⁸.

Несколько позже, чем стоицизм, к эллинистическому истолкованию мистерий присоединяется платонизм. Первым в этом смысле следует назвать Филона **[135]** Александрийского³⁹. Не чем иным, как истолкованием эллинистических тайнодействий Исиды-Осируса, является одноименное сочинение Плутарха. Про пифагорейца-платоника Нумения говорили, что он «выдал элевсинские секреты через свою философию»⁴⁰. Если же вспомнить, что Плотина часто (хотя и преувеличенно) обвиняли в использовании концепции Нумения, то учение основателя неоплатонизма можно назвать толкованием эллинских мистерий. О том, что истолкование тайнодействий является существенной составляющей неоплатонизма, свидетельствуют и трактат Порфирия «О пещере нимф», и

сочинения Ямвлиха (или сторонников его школы) «О египетских мистериях», и творчество Прокла. Однако платонические интерпретации языческих таинств можно возвести в ранг экзегезы с гораздо большей определенностью, чем стоические. По своему духу платонизм ближе Клименту и Оригену, истолковывавшим христианские мистерии⁴¹, но не связывавшим их с каким-либо природным иносказанием.

Речь о принципе экзегетики у нас пойдет ниже, сейчас лишь отметим, что, в противоположность стоическому аллегоризму, она ищет проявление кругооборотов естества не в ритуалах, а, скорее, склонна видеть свидетельства о Всеобщем в природных процессах. Для «истолкователя» текстом становится [136] все - не только писания, но и священнодействие, и даже природный Космос. Но в любом случае принцип «знаковости», своего рода удвоения реальности, проводившийся стоиками и в логике, и в их аллегорических штудиях, создал питательную среду для экзегетики.

Определяясь по отношению к религиозной культуре, философия поздней античности все более приобретала облик философской религии. Первыми представителями ее, очевидно, можно назвать стоиков Панеция и Посидония, но сближение, вплоть до совпадения, философствования с религиозным опытом производится стоиком Бальбом, участником Цицеронова диалога «О природе богов». Здесь религия трактуется как благочестивое размышление, постоянное возвращение к вопросу о божественной природе в отличие от поверхностного и общераспространенного суеверия. В дальнейшем эта тема будет развиваться все более подробно. Ритор и философ II века Максим Тирский в речи «О том, следует ли молиться» сформулировал этот принцип наиболее четко: «Да ведь и Пифагор молился, и Платон, и любой философ, избранный богами. Но ты ведь полагаешь, что философ просит в молитве о недостающих благах, я же уверен, что он общается с богами об имеющемся у него, являя свою добродетель». Философствование на рубеже «века Плотина» начинает [137] пониматься как культ; оно угодно богам, поскольку природа первичного умпостигаема; здесь форма почитания соответствует объекту веры. Несмотря на то что некоторые из неоплатоников, например Ямвлих в трактате «О египетских мистериях», возражали против чрезмерных претензий разума на самостоятельное восхождение к Богу, против чрезмерной рационализации теургии и истолкований древних мифов, в целом неоплатонизм является именно «философской религией». И Плотин, и Прокл, и Дамаский будут уверять, что именно философствование показывает нам лик истинной религиозности.

Чтобы завершить обзор тех новых черт, которые появились в язычестве I-III веков н. э. (и не как результат внешнего влияния), перейдем к критике античными мыслителями христианства. Будучи своего рода концептуальной периферией античной философской культуры, эта критика тем не менее проясняет в последней многое⁴². В качестве основной фигуры мы выберем Цельса. Ограничимся им мы по той причине, что Порфирий, принадлежа к ученикам Плотина, уже выходит за хронологические рамки нашей темы, а его «Contra Christianes» сохраняет все основные позиции Цельсовой критики. Конечно, Порфирий исходит из неоплатонической иерархии божественных сущностей, однако даже признание [138] им Христа «праведником», «чистой душой»⁴³ не выводит его за рамки полемики, которую вел Цельс. Что касается собственно-философской принадлежности последнего, то он был, по всей видимости, эклектическим платоником. Постоянно повторяющееся у Оригена (благодаря труду которого «Contra Celsum» сочинение апологета язычества дошло до нас в достаточно обширных извлечениях) обвинение Цельса в эпикуреизме вызвано, по-видимому, не только близостью того к эпикурейцу вольнодумцу Лукиану⁴⁴, но и стремлением вписаться в общий антиэпикуровский настрой благочестивой публики того времени, и не только христианской, но и языческой. Подобное отождествление мог вызывать и тот факт, что эпикурейское вольнодумство являлось действенным оружием против разного рода суеверий. Однако для эклектического II века не было бы ничего удивительного в сочетании платонизма как базиса «положительной» стороны мирозерцания и эпикуреизма в случае необходимости привлечения некоего критического умонастроения⁴⁵.

Правильность такой трактовки Цельса подтверждается тем, что в его возражениях христианству встречается и идея верховного, абсолютно благого Божества, и представление об иерархии божественных сущностей, и интерес к восточным (египетским, иранским, фригийским) культам. Образованнейший [139], многоученый муж⁴⁶, Цельс был прекрасно знаком и с ветхозаветными текстами, и с кругом тех раннехристианских сочинений, из которых как раз в последние десятилетия II века складывался Новый Завет. Хотя он и не отождествляет, подобно своему современнику Нумению, мудрость Ветхого Завета и Платона, его отношение к иудейским текстам более уважительно, чем к собственно-христианским. Причина этого лежит на поверхности. Несмотря на постоянную оппозицию иудаизма римской идеологии и власти, тот мог претендовать на древность своей традиции. Древность же - свойство, «испытанное временем» и покровительствуемое богами. В

отличие от иудеев христианская традиция началась с событий, происшедших «при отцах», а новизна является сомнительным достоинством.

Основной материал для критики - обнаруженные Цельсом в христианских текстах противоречия, к которым добавляются обвинения в присвоении и искажении более древних учений (и мистерий). Философско-теологический стержень критики, несомненно, связан с развиваемым Платоном в «Государстве» учением о богах⁴⁷. Бог абсолютно совершенен, благ, он движется-в-себе, не причастен страданию, не облачается в человеческое тело, дабы не «умалить» свой уровень в космической структуре. «Бог благ, прекрасен, блажен и пребывает в прекраснейшем **[140]** и наилучшем. Если он спускается к людям, ему приходится измениться, изменение же [это] из доброго в злого, из прекрасного в *безобразного*, из блаженного в несчастного, из наилучшего в худшего»⁴⁸. Нельзя признавать богом «состоящего из смертного тела»⁴⁹. Такое нисхождение означало бы кардинальные перемены в Космосе, а ведь, «если изменить самое малое здесь, везде все опрокинется и пойдет прахом!»⁵⁰. Отсюда видно, что главный удар Цельс направляет против христологии⁵¹. Христос, считает он, никак не может быть богом⁵². В его истории слишком много «человеческого» - от рождения до крестной смерти. Более того, он не является даже мудрецом-чудотворцем; вместо демонстрации охваченности божественным духом и сверхчеловеческих способностей он во всем уступает своим противникам⁵³.

В критике Цельсом христианства, несомненно, прочитывается и иной платонический мотив, относящийся как раз к I-II векам н. э., - идея наличия в чувственном Космосе не только доброй, но и злой души. Особенно этот мотив проявился у Плутарха, вслед за Ксенократом говорившего о неких «огромных, злобных, своевольных и мрачных существах, злых демонах, соперничающих с благими демонами»⁵⁴. Их наличие «естественно», как «естественны» (то есть лежат вне системы субъективных человеческих **[141]** оценок) природные катаклизмы. Говорить же о злой душе мы имеем право, поскольку именно душа удерживает от распада и оживляет материальный мир. Сама по себе материя бескачественна, зло же есть качество, поэтому из наличия зла в мире следует вывод о наличии зла в душе или, точнее, о наличии злых душ. Плутарх прямо отождествляет антипода Осириса, Тифона, со «всем бурным и титаническим в пределах души», проявлением чего в материальной части является «смертное и неупорядоченное»⁵⁵. Цельс, продолжая традицию херонейского мыслителя, говорит: зло «не от бога, оно прилепляется к материи и внедряется в смертное»⁵⁶. Зло естественно: «ни раньше, ни теперь, ни в

будущем не может стать [его] ни больше, ни меньше, ибо природа всего едина и одинакова... Цикл бывающего одинаков во всем, и в соответствии с ним одно и то же неизбежно рождалось, пребывает и будет пребывать»⁵⁷. Однако чувствуется, что Цельс, а в дальнейшем и Порфирий склонны отнести христианство именно к проявлению «злой души».

Данное обвинение не высказано прямо - Цельс апеллирует к заблудшим в достаточно мягкой форме. Однако целый ряд аргументов подтверждает такое предположение. Цельс считает христианство распространенным в первую очередь среди рабов и женщин⁵⁸, среди детей и низких людей. Христианский [142] проповедник овладевает душой необразованной, но отступает перед языческим учителем⁵⁹. Причем апелляция к «рабским натурам» заложена в родовых корнях христианства. Оно произошло от иудаизма, а иудеи - «беглые рабы из Египта»⁶⁰. Проповеди они согласны выслушивать даже от женщин. «Я знаю также симониан, которые являются еленианами - как почитатели Елены или учителя Елена, марцеллиан - почитателей Марцеллины, карпократиан, последователей Саломеи, последователей Мариамны, Марты»⁶¹. Если вспомнить античные оппозиции господства-рабства, мужского-женского, то станет ясно, что Цельс отождествляет христианство с низшими моментами этих смысловых пар.

Далее, Цельс прекрасно знает о внутренних спорах, о наличии разных сект внутри «религии Распятого» и о большом количестве внецерковных общин. «Размножившись, они тотчас же распадаются и расходятся»⁶². Помимо перечисления многих из них в своем труде, автор «Правдивого слова» дает и общую характеристику «духа Финикии и Палестины», который породил христианство. «Многие безвестные личности в храмах и вне храмов... очень скоро, когда представляется случай, начинают держать себя как прорицатели. Каждому легко и привычно заявить: Я - Бог, или дух от Бога, или сын [143] Бога. Я явился. Мир погибает, и вы, люди, гибнете за грехи. Я хочу вас спасти... Блажен, кто теперь меня почитит, и вы, прочие, не почтившие, подвергнуты будете вечному огню...»⁶³ Своеволие, а следовательно множественность, присутствует уже в самом происхождении христианства. Породивший его иудаизм вечно стремился отпасть от целокупности прекрасного Космоса⁶⁴ и потому (ко времени Цельса) обращен почти в ничто. Христиане совершают еще одно отпадение от отца-иудаизма, ведя с ним «глупейшие споры»⁶⁵, но сохраняя родственный тому дух мятежа⁶⁶. Завершает все отказ христиан почитать императора, объединяющего все существующие в государстве культы, что в глазах Цельса делает христианскую религию

принципиально множественной. «Если прикажут [тебе] хвалить Гелиоса или воспеть в высоком пеане Афродиту, то лишь больше благочестия будет проявлено Великому Богу, если воспоешь и этих. Ибо богочитание, пронизывающее все, становится совершеннее»⁶⁷. Отрицающие эту прекрасную целостность Универсума, венчаемую культом императора, которому соответствует «Великий Бог, поступают нечестиво, так как разделяют владение Бога, создавая в нем раздор, как если бы существовали (разные) начала и имелся бы некто, противостоящий Богу»⁶⁸. Спор против остальных богов имел бы у христиан смысл, если [144] бы они не почитали еще и Христа, а также неких духов⁶⁹.

Вне всяких сомнений, христианство для Цельса неприемлемо по причине своей слепоты и стихийной темноты (с точки зрения язычника), отрицающей все иное. Труд Цельса позволяет считать, что образованным язычникам II-начала III века христианство представлялось своего рода бунтом «злых душ» против наглядно данного политического и культового (насколько это было возможно в языческой культуре) единства Римского государства. Именно поэтому оно относилось не просто к суевериям, но почиталось одним из самых грубых и опасных среди них. Поэтому-то языческая интеллигенция не только приветствовала гонения на христиан (как это фактически делает Цельс), но, вполне вероятно, порой и инспирировала их.

* * *

Отсутствие единых догматических и четко выраженных организационных установок действительно было существенной чертой христианства II века н.э. О причинах этого явления в среде гностиков-христиан мы уже говорили. Отсутствие столь же разработанных, как в государственных культах, «издательских мощностей» приводило к тому, что в разных [145] частях Средиземноморья общины могли пользоваться совершенно различными списками Евангелий или даже создавать собственные варианты необходимой для этого богослужбной литературы. Огромный объем Ветхого Завета также препятствовал его быстрому распространению по Империи⁷⁰. Недаром апостол Павел в своем Послании к Колоссянам говорит следующее: «Вразумляйте друг друга псалмами, славословием и духовными песнями»⁷¹. Он не упоминает ни Завета, ни Евангелий. Внутри церкви находились общины, оказывавшие предпочтение тем или иным проповедникам «первого поколения» христиан. Например, т. н. «авиониты» отвергали Павла как отступника от еврейского Завета и пользовались лишь Евангелием от Матфея⁷². Многие общины, главным образом эллинизированные по языку, наоборот, признавали именно авторитет Павла (уже

упоминавшееся нами паулистское течение внутри церкви на рубеже I и II веков). Благодаря им до нас дошло целое собрание посланий Павла, и авторитет этих общин оказался настолько высок, что, несмотря на использование этих посланий учениками Маркиона, собрание было включено в канон Нового Завета. Первоначально не служил единству церкви и сам процесс кодификации последнего. Обилие апокрифов позволяло гностическим и негностическим сектам внутри христианства создавать собственные [146] списки Нового Завета. К этому следует добавить сочинения их харизматических глав. Так что Маркионов канон вызвал подражания. Между тем о настоящем делении на ортодоксию и ересь можно будет говорить лишь после 175 г. н. э., когда Рим занял действительно первенствующее положение в христианской церкви и поэтому появились предпосылки действительно единой системы оценки. Но даже в то время говорить о том, что уже сложился общепринятый канон, нельзя. В те же 70-е годы II века Татиан, «уклонявшийся» в конце жизни в гностицизм, составляет в Малой Азии собственное «Евангелие по четырем» (*Δια τεσσάρων* *Dia tessarōn*), где известные нам новозаветные тексты оказались материалом для обобщения⁷³. Таким образом, отсутствие единого «богодухновенного» текста вызывало стремление к его «собиранию», что, в свою очередь, провоцировало отдельные общины и отдельных лиц на выбор собственного пути.

Помимо этого, следует помнить, что опыт вхождения христианства в устоявшиеся многовековые формы социума первоначально был негативным. Античное определение человека как существа политического, взгляд на него с особой, именно средиземноморской древности присущей точки зрения на полис как на саму «социальную» реальность, не устраивает христианство. Праисторическая драма грехопадения [147] ставит человека в совершенно исключительное положение среди иных реалий Космоса. Он лишь внешне включен в необходимую посюстороннюю организацию жизни в человеческом обществе. Стержневым моментом его бытия является факт внутренней свободы, возможности самостоятельного выбора, которая либо окончательно погрузит его «в плоть и тлен», либо сделает чужаком (безумцем, соблазнителем) для других людей, живущих под властью «бога века сего». Поэтому христианство исходило из отрицания привычных норм общественной жизни или из указания на временный, преходящий их характер (например, в отношении Завета Моисея)⁷⁴. Внутри религиозных общин происходило упрощение образа жизни; можно сказать, что в социальном плане это был регресс: от жизни гражданской и общественной христиане переходили к общинному существованию. Апологеты язычества небезосновательно могли упрекать христиан за разрушение государственного единства⁷⁵.

Во всяком случае, суждения типа «отношения церкви и Империи не могут быть подведены под какую-нибудь формулу, выражающую непримиримую вражду римской власти к христианам»⁷⁶, недостаточно основательны.

Одной из причин асоциальности христианства первых веков по Р. Хр. явились и широко распространенные [148] эсхатологические чаяния. Ожидание близкого уже момента, когда «небеса и земля свернутся перед вами», делает несущественными формы общественной организации. Особенно эти чаяния оказались распространены во Фригии (центральная часть Малой Азии). Около 170 г. здесь распространилась хилиастическая вера в пророческую мощь некоего Монтана. Ожидание Страшного Суда и вера в новое откровение, так называемое «пришествие Параклета», дарующего теперь уже полный, окончательный гнозис, стала мощным фактором в истории христианства последних десятилетий II века н. э.⁷⁷ Собиравшие вокруг себя толпы адептов проповедники монтанизма достаточно быстро распространились по Средиземноморью и стали силой, в максимальной степени разъедавшей социальную структуру государства, боровшейся против первых попыток «омирщения» церкви, совпавших с деятельностью христианских апологетов середины века. Эсхатологический культ «решающего» откровения лишал всякой возможности взглянуть на человеческое сообщество как на нечто реальное. Все сводилось к вертикальным оппозициям бессмертия-тлена, целомудрия-греха, «осиянности»-богооставленности⁷⁸. Борьба официальной церкви с монтанизмом и с его «историческими преемниками» в конечном итоге стала борьбой против тех крайностей асоциальности [149] в христианстве, которые критиковал язычник Цельс.

Деятельность христианских апологетов II века н. э., первых собственнохристианских авторов, ставивших теоретические вопросы, поэтому протекала в весьма специфических условиях. «Многообразие» христианства⁷⁹ делало невероятно сложной проблемой разъяснение собственной позиции. Кодификации новозаветных текстов для разрешения этой проблемы было недостаточно. Необходима была выработка единого теоретико-богословского языка - по крайней мере, некоторого набора интеллектуальных и идеологических ходов, которые стали бы критерием правильного образа мысли истинного христианина. Вместе с тем им приходилось решать еще и апологетическую задачу в буквальном смысле этого слова: то есть обосновывать перед «сильными мира сего» право на существование своей общины, защищаться от клеветы и сравнивать свое вероучение с иными (доказывая свое превосходство над ними). Делаться это должно было по-разному,

ибо читателями «Апологий» являлись не только любители мудрости из «философской династии» Антонинов, но и достаточно широкие круги римского общества. А здесь помимо культурно-религиозного синкретизма присутствовали и классическая эллинская мудрость, и увлечение восточными мифологемами, и отголоски [150] влияния иудаизма. Каждый образ мысли требовал своего единственно правильного слова. Поэтому движение апологетов ищет то, что Климент Александрийский назовет *γνῶστικὴ πίστις gnōstikē pistis*, «ведающая вера», - то состояние, когда адепт христианства не просто внутренне убежден, но и может убедить «внешних», язычников, сомневающих в правдивости нового учения. А для этого мало пламенной веры, нужна еще и философская (даже ученая) изощренность. С другой же стороны, движение апологетов весьма неоднородно, в поисках правильного критерия «всяк философствовал на свой страх и риск»⁸⁰.

Нельзя забывать и того, что на два-три десятилетия ранее движения апологетов теологические спекуляции стали распространяться среди гностиков (этих «первых богословов», по Гарнаку). Хотя христианские писатели относятся к ним отрицательно, гностическое многообразие не могло не повлиять на определенное «разнословие» среди апологетов.

Если говорить о центральной установке последних, то она может быть выражена словами Иустина: «Наше учение - при здоровой оценке - не постыдно, но выше всякой философии»⁸¹. Отсюда вытекает наиболее распространенный ход их мысли: «Вы, эллины, на словах болтливы, а умом глупы: вы признали владычество многих, а не одного, и решились [151] последовать демонам, как будто они могущественны»⁸². Татиан, автор этих слов, конечно, очень резок. Однако его суждение в целом разделяется и остальными апологетами. Языческая религия (а вместе с ней - и культура) является плодом увлеченности чем-то внешним, овнешненностью идеи Божества, заложенной в сердце, в природе каждого человека⁸³. Если использовать образный язык, то языческие культуры можно представить в виде множества искривленных в большей или меньшей степени зеркал, отражающих в неадекватном виде, раздробляющих праисторическое откровение, дарованное Богом первым людям. Наш термин «язычество» отсылает нас к библейской ситуации «смешения языков», наказания людям за гордыню («творение Вавилонского Столпа»). Язычники - утратившие язык богообщения люди, само разнообразие их культур - это своего рода проявление «дурной бесконечности», то есть попытки осознать через частные, особенные формы Всеобщность Абсолюта. Их попытки обречены на неудачу, их

результат - чувство вечной неудовлетворенности, вечный бег в поисках чего-то нового, что неудивительно, так как язычество всегда остается в рамках частного взгляда на Средоточие Универсума, оно склонно разрывать Целое истины. «Подобно вакханкам, философские школы - эллинские и варварские - разорвали этого [152] Пенфея (истину) на части, - говорит Климент. - Полученной же частью каждый хвалится так, будто он владеет Всем»⁸⁴. Говоря другими словами, язычество - вечный Сизифов труд, с одной стороны, являющийся плодом недомыслия и гордыни, а с другой стороны, сам себя наказывающий за это недомыслие.

Мифологическая радужность, многоликость язычества, его склонность к странным, а порой и страшным проявлениям богопочитания, преувеличенность плотского в культе и в представлениях о богах, плотский, а не духовный экстазизм - все это является предметом критики со стороны апологетов. Критика эта уже достаточно исследована и в отечественной, и в зарубежной литературе⁸⁵. Нас будет интересовать иное: что апологеты считали причиной появления конкретных форм языческого богопочитания? И здесь, при всем многообразии их отношения к язычеству (от совершенного его неприятия - Татиан, до уважения к древнему мудрости - Климент), можно выделить три общих, так или иначе проявляющихся в «Апологиях», моменты. Христианские авторы II века считают причиной конкретных «паганистских» культов поклонение: а) стихиям⁸⁶; б) умершим; в) демонам. Все эти моменты встречаются и в языческом осмыслении истоков религии: о поклонении стихиям, как мы видели, писали [153] стоики, об умерших, почитаемых за богов, - евгемеристски настроенные авторы, о демонах - «средние» платоники (Плутарх, Апулей, Альбин), считавшие их посредниками между Богом и миром. Таким образом, апологеты не оригинальны по форме, но содержание они в эти причины вкладывают несколько иное. Согласно их точке зрения, стихии, умершие, демоны обманывают людей, и культы, вызванные ими, - не религия, а грубые суеверия, побуждающие относиться с недоверием к нравственным и интеллектуальным способностям людей, их исповедующих.

Вот что говорит Афинагор: «Вращаясь туда и сюда около видов вещества, они отступают от Бога, созерцаемого Разумом, но обоготворяют стихии и их части, давая им разные названия: посев хлеба они называют Осирисом и т. д. ...»⁸⁷ Чуть ранее он же утверждает: «Я не прошу у вещества того, чего оно само не имеет, и вместо Бога не служу стихиям, которые не могут ничего сверх дозволенного им»⁸⁸. У Афинагора же мы найдем утверждение, что греческих богов создали своими фантазиями Орфей, Гомер и Гесиод⁸⁹. Этот евгемерический ход мысли несколько не противоречил предшествующему учению о

том, что язычество возникло на основе поклонения стихиям: согласно взглядам апологетов, язычество легко ассоциирует с природными началами [154] людей, впервые научившихся обращаться с ними. «Продик говорил, что были возводимы в богов люди, которые во время своих странствий принесли своими находками пользу людям. Мнение Продика разделяет и Персей, который называет одними и теми же именами и найденные продукты земли, и самих открывателей их, как это показывают слова комедиографа: Венера вянет без Вакха и Цереры»⁹⁰.

Апологетов не устраивает не только обожествление языческой религией некогда живших. У них вызывают отвращение судьбы и характеры этих «бывших людей». Феофил, обращаясь к Автолику, говорит: «Имена богов, которым, говоришь, поклоняешься, есть имена умерших людей. И кто же и каковы они были? Кронос не оказывается ли поедающим и истребляющим собственных детей?.. Нужно ли мне указывать... на Геракла, самого себя сжегшего, на пьяного и неистового Диониса, на Аполлона, в страхе бегавшего от Ахилла?..»⁹¹ Скрытая полемика с императорским культом, присутствующая в этих строках, не отрицается и самим Феофилом, однако она раскрывается в выгодном для христиан ракурсе: «Скорее буду почитать царя, нежели богов ваших, почитать, не поклоняясь ему, но молясь за него... Ибо ему некоторым образом вверено от Бога управление...»⁹² [155]

Однако, сколь бы «безбожно» и «грубо» ни было евгемерическое истолкование основания языческих культов, хуже всего, согласно авторам-христианам, то, что за ними стоят происки демонов и их вождя, главного «клеветника на Бога». У Афинагора эта, третья в нашем списке, причина вообще смешивается с первой: «[Часть ангелов] злоупотребили и своим естеством, и предоставленной им властью. Таковы: князь вещества и видов его и другие из тех, которые были около него как главного, помощниками»⁹³. Получается, что поклонение стихиям тождественно почитанию дьявола и присных его⁹⁴. Еще жестче выступает Иустин: «Баснословные сказания поэтов», служившие, согласно апологету, священными текстами для языческой религии, «говорены для обмана и развращения рода человеческого по действию злых демонов. Эти, услышав предсказания пророков о том, что придет Христос и будут огнем наказаны нечестивые люди, сделали то, что многие назвали сынами, происшедшими от Зевса, думая тем выдать сказания о Христе за чудесные сказки, подобные рассказываемым поэтами»⁹⁵. Иустин, подыгрывая, сам не осознавая этого, будущей атеистической критике религии, находит целый ряд совпадений между древними верованиями и новозаветной историей: «Через него (Моисея) было получено такое

пророчество: "Не оскудеет князь от Иуды и [156] вождь от чресел его, доколе не придет Тот, Которому отложено, и Он будет чаяние народов: Он привяжет к виноградной лозе своего осляти и омоет одежду свою в крови грозда". Демоны, услышавши эти пророческие слова, сказали, что Дионис родился от Зевса, и передали, что он был изобретателем винограда и вина (но, может быть, действительно, имеется в виду «осляти», *ὄνος onos?* - *Р. С.*). Они учили, что он был растерзан и взошел на небо... А когда слышали от другого пророка, Исаяи, что Христос родится от девы и само собою взойдет на небо, то же самое сказали о Персее»⁹⁶. Этот несколько наивный «заговор» демонов Татианом изображается в куда более мрачных тонах: «Им-то вы, эллины, и поклоняетесь: существам, вышедшим из материи и уклонившимся от надлежащего порядка»⁹⁷. В безумии вы впали в гордыню и, восстав, покусились превзойти Божество... Но все люди, которые, несмотря на препятствия от демонов, стремились к познанию совершенного Бога, в день суда получают полнейшую похвалу»⁹⁸.

Это «демонологическое» объяснение происхождения язычества в будущем станет главным у христианских богословов. Однако лишь в III веке н. э. Ориген впервые «вынесет за скобки» евгемеризм ", утвердив то положение, что существа, чьи имена и судьбы стали источником нехристианских культов, были демонами¹⁰⁰. Изначально в демоны были зачислены [157] апологетами и ересиологами создатели первых гностических ересей. «По вознесении Христа на небо демоны показали нескольких людей, которые называли себя богами...»¹⁰¹ Иустин, автор этой цитаты, причисляет к ним Симона и Менандра, про Маркиона же говорит, что тот соблазнял христиан «при содействии демонов»¹⁰². Отвержение религиозной стороны языческой культуры означало, что такой важный для античности критерий, как древность традиции, оказался отодвинутым на второй план. Игнатий в «Послании к Филадельфийцам» убеждает: «Ничего не делайте по любопрению - но по учению Христову. Я слышал от некоторых слова: "Если не найду в древних (иудейских писаниях. - *Р. С.*), то не поверю Евангелию". А когда я говорил им, что написано, отвечали: "Надо доказать". Но для меня древнее - Иисус Христос»¹⁰³. Вводимая апологетами система координат строилась на пророчествах и обетованиях Ветхого Завета, которые истолковывались как предсказания теофании Христа.

Новозаветная история прочитывалась как бы в двух планах: в своем реальном протекании (жизнь Иисуса) и в предвосхищении ее в отдельных фрагментах Ветхого Завета. Благодаря включенным в текст последнего пророчествам «иудейские писания» и оказались-

таки признаны христианской церковью - несмотря на упорную гностическую оппозицию. [158]

Вернемся, однако, к критике апологетами язычества. Созданное Климентом Александрийским учение о семи стадиях языческих культов (от обоготворения небесных тел до представления о богах как благодетелях людей¹⁰⁴) находится в русле писаний предшествующих ему авторов. По крайней мере, одно обвинение Климент, настроенный по отношению к оппонентам - в отличие от того же Татиана - весьма мягко, оставляет в неприкосновенности, а именно обвинение в множественности, в вакхическом разрывании Истины и праисторического Откровения. Мы сталкиваемся здесь со своеобразным культурным парадоксом: обвинения апологетов, направленные против язычества, сходны с аргументами Цельса, Порфирия, Гиерокла и прочих критиков христианства. Сходны в самом главном пункте: и те и другие считают, что их противники учат самовольству, подчинению темным демонам и раздробленности. Совпадение это настолько бросается в глаза, что вынуждает нас говорить об одном и том же концептуально-идеологическом клише, которое использовалось обеими сторонами. В общем виде оно напоминает гностическое отвержение Космоса, - только место мертвящего, разорванного, злого по своему основанию плотского мира гностических учений занимают религиозные оппоненты. [159]

Аналогия с гностицизмом является одним из примеров тех концептуальных схем, которые были общераспространенными в I-III веках н. э. Однако это именно аналогия, поскольку содержание данного «концептуального клише» уже не свести к гнозису. По крайней мере, отвергая язычество, христианство все-таки не выплеснуло с водой ребенка. Еще Иустин утверждал: «Все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам»¹⁰⁵. Как ни искажали языческие зеркала Истину, свет ее все-таки в них отражался. «Все те [эллинские] писатели посредством врожденного семени Слова могли видеть истину, хоть темно»¹⁰⁶. Собственно, этот путь - путь не огульного отрицания, а переосмысления и адаптирования языческих, в первую очередь богословско-философских, концепций - и сделал христианство христианством, даровал ему блестящую историческую перспективу. Недаром самый яростный противник эллинизма, Татиан, «возгордился» и через некоторое время после смерти своего учителя Иустина основал собственную церковь (т. н. «энкратиты»), гностическую по концепции и обрядности¹⁰⁷. Действительно, если рассуждать с точки зрения будущего, то пути, по которому пошли александрийские экзегеты, пути вовлечения языческой мудрости в круг своих рассуждений, альтернативы не

было¹⁰⁸. Но во [160] II веке это было еще под вопросом. Языческая античность еще выступала в качестве активного оппонента - и интеллектуального, и политического. Оттого учения, развивавшиеся в конце II-начале III века Климентом и Оригеном, стали самой настоящей революцией в религиозном мировоззрении¹⁰⁹.

Суммируя сказанное нами о состоянии христианства в эпоху, предшествующую возникновению александрийской школы экзегетики, отметим, что церковное единство не было еще окончательным ни в организационном плане, ни в плане теоретического оформления. Выработав общий метод критики язычества (формально повторявшей собственно-языческие представления о происхождении религии, а также языческую критику самого христианства), апологетическое течение не создало-таки единого языка, убедительного как для христиан, так и для всех остальных. Иными словами, критика политеизма не опиралась на богословие, а была перемешана у авторов II века н. э. с разного рода богословскими идеями, которые читатель мог трактовать самыми разными способами¹¹⁰. И потому как неоплатонизм стал разрешением (а одновременно - суммированием) языческого синкретизма эллинистической эпохи, так и александрийская экзегетика была первым опытом суммирования духовного и интеллектуального [161] опыта, накопленного к тому времени христианством.

И тем поразительнее сходство концептуальных форм, в коих происходил данный синтез.

Примечания

¹ *Plotinus. Enneades. V. 1, 8* (далее везде: *Enn.*).

² Иустин, Татиан, Афинагор и т. д.

³ На наш взгляд, излишней модернизацией является попытка толковать апологетов в качестве «философов культуры», как это делает В. В. Бычков (*Эстетика поздней античности. М., 1981. С. 51-54*).

⁴ Все культурные феномены, с которыми доселе приходилось сталкиваться эллинскому и эллинистически-римскому язычеству (египетская, вавилонская религии,

зороастризм, индуизм), так или иначе оказались восприняты. Даже иудаизм III века до н. э. - I века н. э. вовлекался в его орбиту.

⁵ Цельс, Порфирий, Юлиан.

⁶ Овидий. *Метаморфозы*. XV, 860.

⁷ Овидий. *Фасты*. IV, 950.

⁸ Все, что за пределами Римской державы, - парфяне, эфиопы, германцы, пикты - есть олицетворение акосмии, хаоса в современном смысле этого слова.

⁹ Овидий. *Фасты*. I, 528.

¹⁰ Гораций. *Оды*. III, 5. [162]

¹¹ Roemischer Kaiserkult / Hrsg. von D. Wlasok. Darmstadt, 1978. S. 2.

¹² См. описания дарования божественных почестей умершим императорам в «*Scriptores historiae Augustae*».

¹³ О религиозной реформе Александра Севера см.: *Ревиль Ж.* Религия в Риме при Северах. М., 1894.

¹⁴ *Митраизм* - самый, наверное, серьезный соперник христианства в III-V веках н. э. Сочетавший в себе восточные, прежде всего иранские и фригийские (но сильно эллинизированные), черты с языческим монотеизмом императорского культа, он стал последней устойчивой формой дотеистического мировосприятия в истории Европы (см.: *Leipoldt J.* Die Religion des Mithra. Leipzig, 1930; *Mithraic Studies*. Vol. 1-2. Manchester, 1975). Практически неисследованной темой, отметим, является влияние митраизма на языческую мысль тех же веков. Вспомним, например, обилие орфических образов в сочинениях Прокла. Между тем именно в среде митраистов орфическая мифология испытывала ренессанс.

¹⁵ Образ Солнца имеет центральный характер и для Юлиана (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1988. Т. VII. Ч. 1. С. 372-379).

¹⁶

К слову сказать, и христианская культура будет использовать образ Солнца (но уже как *образ*), не особенно задумываясь над сомнительностью его исторической репутации.

¹⁷

Macrobii Saturnalia / Ed. J. Willis. Lipsiae, 1963.

¹⁸

См.: Cumont F. Recherchers sur le symbolisme funéraire der Romains. Paris, 1941. P. 24 и далее. Примеры надписей на могильных камнях см.: Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 242-243.

¹⁹

Даже христианство отрицалось язычниками не за то, что это «религия умершего». Вполне в духе своего времени [163] Цельс причислял его к культам умерших типа культов Клеомеда, Амфиарая, Трофония, Антиноя. Сомнения вызывала крестная смерть Христа, которая считалась позорной.

²⁰

Diogenus Laertius. Vitae philosophorum. II, 97.

²¹

Sextus Empiricus. Adversus Mathematicus. IX, 17, 5l.

²²

Подробнее о социальном учении Евгемера, согласно которому Панхайей управляют жрецы, тот институт, который с «атеистической» точки зрения должен был бы отвергаться, см.: Гуторов В. А. Античная социальная утопия. Л., 1989. С. 220-234.

²³

Cicero. De natura deorum. I, 61-62.

²⁴

Лукиан. Собрание богов. 14-15 (в пер. С. Радлова)

²⁵ Ibid.

²⁶

Об эпикурейском учении о богах см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1979. Т. V. С. 207-221, а также труд: *Demke D. Die Theologie Epikur. München, 1973*, на основе которого во многом построен данный раздел «Истории античной эстетики».

²⁷

Именно к «Плероме». В принципе, никто не мешает нам трактовать гностическое царство добытийственного Отца, куда стремятся пневматические «искры», как общую для любых религиозных форм идею, «очищенную» от вульгарных уподоблений загробного мира нескончаемому застолью, - что мы и видим в погребальных языческих изображениях, особенно «среднего класса».

28

Мы увидим это на примере «Федра» Платона: см. гл. III, §1.

29

Последнее время исследователи склонны приравнивать эллинистические интерпретации мистериальных культов к тому, что зафиксировано у Платона, Аристотеля, и к позднеантичным свидетельствам, что едва ли правильно. Особенно см. работы: *Festugiere A.-J. Personal Religion among [164] the Greeks*. Berkley, 1960; *Burkert W. Ancient Mystery Cults*. London, 1987. Ср.: *Martin H. Hellenistic Religions*. Oxford, 1987.

³⁰ Об элевсинских мистериях см. очень неплохое, а для того времени вообще

исчерпывающее, исследование: Новосадский И. И. Элевсинские мистерии. СПб., 1887. Из современных отмстим: *Mylones G. Eleusis Mysteries*. Princeton, 1969.

³¹ *Stoicorum Veterum Fragmenta* / Ed. Y. von Arnim. Fr. 547.

32

Cicero. Op. cit. I, 119.

33

Tatianus. Oratio adversus Graecos, 20.

34

Особенно будет возражать против сведения мистерий к природным стихиям Плутарх (см: «О противоречиях у стоиков» и «Об общих мыслях стоиков»).

35

Впрочем, находившийся под исключительно сильным влиянием стоиков Тертуллиан пользовался их аллегоризмом. Например, учение о перевоплощении он связывал с календарным циклом природы, а последний считал доказательством возрождения мертвых.

36

См. Fr. 123 по Дильсу-Кранцу.

37

Posidonius. Die Fragmente / Ed. W. Theiler. Berlin, 1987. Fr. 370.

38

В конце концов, ни одно из античных философских учений не избегало необходимости определиться по поводу религиозной традиции.

39

См. «*De gigantibus*», трактат, построенный по образцам стоического аллегоризма. Впрочем, предрасположенность Филона Александрийского к какой-либо философской школе (с точки зрения принятия ее концептуального языка) установить трудно. В его творчестве смешаны и стоическое, и платоническое, и пифагорейское влияния. [165]

⁴⁰ *Macrobius. Commentarii in Somnium Scipionis. I. 19.*

⁴¹ Например, см.: *Clemens. Stromata. IV. II.*

⁴² По крайней мере, эта критика «периферийна» до времен Юлиана. И Цельс и Порфирий полемизируют с христианством как с движением, явившимся плодом своего рода недоразумения, а потому не столь уж и страшным: как только недоразумение будет раскрыто, христианство потеряет массовость.

⁴³ См.: *Augustinus. De Civitate Dei. XIX. 23, 2.*

⁴⁴ Сам Лукиан с уважением отзывается о некоем Цельсе, опровергавшем магию (христианство во внешних его проявлениях античностью часто признавалось за магию; о том, что Цельс много писал «против магов», см.: *Origenes. Contra Celsum. I, 58*), «мудром и любящем правду» человеке. Отметим, что сочинение Лукиана «Лжепророк» начинается с выражений недоумения по поводу того, что столь умный человек, как Цельс, понуждает автора писать о столь ничтожной личности, как Александр из Абонотиха. Но точно так же Оригенов трактат «Против Цельса» начинается с удивления, отчего «образованный муж» Амвросий (адресат этого сочинения) вдруг вспомнил о Цельсе.

⁴⁵ Сам же Ориген утверждал, что Цельс чаще всего цитировал Пифагора, Платона и Эмпедокла, но не Эпикура!

⁴⁶ *πολυμαθής polymathēs* - говорит о нем Ориген (*Contra Celsum. VI, 32*).

⁴⁷ «Государство», 379a-381c.

⁴⁸ *Origenes. Contra Celsum. IV. 14.*

⁴⁹ *Ibid. III. 41.*

⁵⁰ *Ibid. IV. 5.*

⁵¹ О «теоретическом отрицании» язычниками возможности нисхождения божества см. также: *Спасский Л. [166] Эллинизм и христианство. Сергиев Посад, 1913. С. 170-175.*
⁵² *Origenes. Op. cit. VI. 10. 75.*

53

Изложению этой мысли посвящены практически все отрывки из сочинения Цельса, помещенные Оригеном во второй книге его «Contra Celsum».

54

Plutarhi De Iside, § 26.

55

Ibid. § 49.

56

Origenes. Op. cit. IV. 65.

57

Ibid. IV. 62.

58

Суждение, очевидно, небезосновательное для середины II века н. э.

59

Origenes. Op. cit. III. 5. 44

60

Ibid. IV. 31

61

Ibid. V. 62.

62

Ibid. III. 10.

63

Ibid. VII. 11.

64

Ibid. III. 7.

65

Ibid. III. 1.

66

Ibid. HI. 9; VIII. 2.

67

Ibid. VIII. 66.

68

Ibid. VIII. 11.

69

Ibid. VIII. 12.

70

См.: *Knox J. Markion and New Testament*. Chicago, 1942. P. 16.

71 3, 16.

72

Irenaeus. Adversus haereses. I, 26.

73

Eusebii Historiae Ecclesiasticae. IV. 29. Роль Малой Азии как культурного региона, ставшего катализатором процесса кодификации Нового Завета (так, Синоп, родной город Маркиона [167], находится в северной ее части), не раз подчеркивалось исследователями.

См., например, *Harnak A. Marcion: Das Evangelium von fremden Gott. Leipzig, 1924. S. 65.*

⁷⁴

«Иудейские обряды имели лишь преобразовательное значение» (*Origenes. Op. cit. II. 2*). Ориген вообще утверждает, что лишь теперь, после пришествия Христа, стал понятен и исполним Закон Моисея (*Ibid. II, 6*).

⁷⁵

Еще в XVIII в. Гиббон на страницах своего знаменитого труда «История упадка и разрушения Римской империи» указывал на деструктурирующую роль, которую христианство сыграло в истории Римского государства (II, гл. 16, 17). Правоту его слов подтверждает тот факт, что, придя к легитимности при Константине Великом под лозунгами всемирной религии, христианство оказалось цементирующим фактором лишь после распада Империи на государственные образования меньшего уровня культурнополитической общности. При этом центростремительной силой оно было уже в своих особенных формах - это православие для Византии, арианство для «варварских королевств», католицизм для латинского Запада, несторианство для степных государств Срединной Азии, монофизитство для Аксума (Эфиопии).

⁷⁶

Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим. М., 1926. С. 61.

⁷⁷

О монтанизме см.: *Eusebii... V. 17* и далее; *Origenes. Op. cit. VII. 9.*

⁷⁸

Впрочем, уже на примере монтанизма можно увидеть, как будет происходить вхождение христианства в мир: адепты Монтана утверждали, что во фригийском городе Пепуза произойдет сошествие Небесного Иерусалима. Организация общин паломников (практически, к сожалению, нам неизвестная) являлась прообразом ожидаемого «идеального социума» [168] - того социума, который будет стремиться утвердить в миру христианская церковь.

⁷⁹

Быть может, рассуждая о II веке с «культурологической» точки зрения, стоит говорить не «христианство», а «христианства»?

⁸⁰

«Церковный учитель того времени должен был богословствовать за свой страх, полагаясь на свое личное убеждение и чувство уверенности» (*Спаский А. История догматических учений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906. Т. 1. С. 6*).

⁸¹

Justin, Apologia. II, 15.

⁸² *Tatianus. Op. cit. 14.*

⁸³ *Athenagorus. II Apologia, 6.*

⁸⁴ *Clemens. Stromata. I. 13.*

⁸⁵ См.: *Timothy H. The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Assen, 1973;*
Бычков В. В. Указ, соч.; Плотников В. История христианского просвещения в его
отношении к греко-римской образованности. Казань, 1985.

⁸⁶ Под стихиями здесь нужно понимать не только первоэлементы типа «вода»,
«земля», «воздух», «огонь», но и небесные светила и плоды земли.

⁸⁷ *Athenagorus. Supplicia, 22.*

⁸⁸ *Ibid. 16.*

⁸⁹ *Ibid. 17.*

⁹⁰ *Minucius Felix. Octavius, 21.* Здесь же Минуций прямо ссылается на Евгемера,
добавляя к нему, между прочим, и Александра Македонского, писавшего своей матери о
некоем жреце, открывшем ему тайно, что «боги - не что иное, как люди, и что Вулкан был
первым из обоготворенных людей».

⁹¹ *Theophilus. Ad Autolycum. I, 9.*

⁹² *Ibid. 11. [169]*

⁹³ *Athenagorus. Op. cit. 24.*

⁹⁴ Помимо прочего, здесь чувствуется и мотив чисто гностический: как и у
гностиков, от Владыки отпадают хозяева сотворенного, вещественного мира.

⁹⁵ *Justin. Op. cit. I, 54.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷оборот, кстати, вполне в духе «среднего платонизма»: злая душа чувственного

Космоса - это и есть отклонение от «надлежащего порядка», установленного благим Демиургом.

⁹⁸
Tatianus. Op. cit. 12.

⁹⁹
Еще для Климента евгемерическое учение - аксиома, не требующая доказательств: *Clemens. Protrepticus, 2.*

¹⁰⁰
Ср.: *Origenes. Op. cit. III. 36.*

¹⁰¹
Justin. Op. cit. I, 26.

¹⁰²
Ibid. См. также: *Irenaeus. Op. cit. I, 13*: «Между еретиками есть некто по имени Марк. Вероятно, он имеет при себе некоего беса, при посредстве которого и сам представляется пророчествующим, и делает пророчицами женщин».

¹⁰³
Игнатий. Гл. 8.

¹⁰⁴
Clemens. Op. cit. 2 и далее.

¹⁰⁵
Justin. Op. cit. II, 13.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷
Eusebii... IV. 29.

¹⁰⁸
Об этом весьма красочно писал В. Йегер: *Jaeger W. Early Christianity and Greek «paideia».* Cambridge, 1961. P. 28-29.

¹⁰⁹
Даже Тертуллиан с этой точки зрения «древнее». Он ближе к апологетизму, чем к собственно богословию.

¹¹⁰
Чего, например, стоит с позиций ортодоксального богословия отождествление Иустином Святого Духа с пророческим [170] (*προφητικός profētikos*) духом и - почти тут же - с Логосом! (см.: *Justin. Op. cit. I,32*).

§ 3. Триадические схемы в учениях II века

Если говорить о собственно-философской традиции, предшествовавшей возникновению александрийского богословия, а также творчеству Плотина, то самым

существенным ее итогом было укоренение «триадического» взгляда на мир. Нельзя утверждать, что именно тогда он и стал господствующим. Способ рассуждений, исходящий из усмотрения тройственности сущего, знала еще «классическая» античность. Вспомним платоновскую философию, где центральным было усмотрение трех смыслов сущего (το ὄν to on) - бытия как такового, совпадающего со знающим мышлением и раскрывающего себя в мир идей; сверхсущего Единого, этого превыше всякой формы пребывающего логического основания-к-бытию и суждению о последнем; чувственного, пространственно движущегося, становящегося «бывания». Однако онтологический триадизм Платона невозможно отделить от его же гносеологического триадизма. Главную сложность для исследователей, изучающих творчество основателя Академии, составляет, пожалуй, [171] именно это¹. Если искать у Платона особые «онтологические» рассуждения о самостоятельном мире идеального, то найти их будет можно не так уж много. К тому же в диалоге «Парменид» содержится достаточно убедительная критика такого прочтения «теории идей». В сочинениях «позднего» периода оно исчезает вообще. Если же искать эзотерическую мудрость Платона в сочинениях его ученика Аристотеля, то привычный нам образ Платоновой концепции исчезнет. Чтобы этого не произошло, нужно помнить, что для философского сознания эпохи классики не просто «не нужно двух слов» (онтология и гносеология), оно даже не озабочено размышлением над проблемой различения вопроса о познании и вопроса о бытии. Бытийственное и познавательное совпадают, поэтому то, что в диалогах Платона представляется нам указанием на онтологическую структуру, на самом деле является также способом суждения о бытии. Онтологическая иерархия не была малозначима для основателя Академии, но присутствует только в суждении о бытийственном. Метафоры², присущие мифологическим «пассажам» Платона, не должны вводить нас в заблуждение, поскольку их язык совсем иной, символически точный с точки зрения выражения тех культурных (и религиозных) реалий, в которых Платон был воспитан³, но превращающийся в аллегории, [172] когда мы пытаемся истолковать через них его метафизику. Последняя при этом не выражается через пространственные метафоры; она, скорее, может быть уподоблена определенному способу видения: правильный взгляд на сущее позволяет узреть его глазами самого же сущего, раскрывающегося в подлинно бытийственных смыслах эйдосах, в их чувственном преломлении и в сверхбытийном, постоянно присутствующем, но постоянно же и остающемся за пределами зрения истоком - Единым⁴.

В I-II веках триадизм Платона выражается уже через пространственные формы. Вызвано это было не только усвоением пифагорейской терминологии, вообще введением в онтологические рассуждения идей аритмологии (ведь даже образное выражение указанных нами смыслов «сущего» через числовой ряд 1, 2, 3 позволяет трактовать их как самостоятельно пребывающие начала). Одной из причин разворачивания смысловой последовательности в вертикальную онтологическую иерархию стало сближение «метафизического» и «мифологического» языков платоновских диалогов. Уже Филон Александрийский рассматривал платоновские образы мирозидания, «истинной земли», ниспадения душ как указание на онтологические и даже космологические факты. Но подобное отождествление означало, что [173] метафизический триадизм насыщался пространственными представлениями. Платоновское «превыше существ» стало пониматься в буквальном смысле: «выше и отдельно от всего». С этими «вертикальными» триадами мы и будем иметь дело.

Общеизвестно, что триадические концепции были представлены у так называемых «неопифагорейцев», или «платонизирующих пифагорейцев» интересующей нас эпохи - Модерата и Нумения. Не чужды им и собственно платоники типа Плутарха и Альбина.

Наконец, мы обнаруживаем их в гностических учениях (Валентин, Василид, сефиане, «Евангелие от египтян»). О значении этих схем для Климента, Оригена и Плотина говорить излишне. Достаточно вспомнить полемику, разгоревшуюся вокруг вопроса об оригинальности воззрений Плотина еще при его жизни⁵, апологетический характер сочинений учеников основателя неоплатонизма (Амелия, Порфирия), и будет понятно, что триадические схемы были необычайно важны для рубежа II-III веков⁶. Такие схемы позволяли сделать предметом философского истолкования не только платоновские мифы, но и сюжеты и образный язык ближневосточных религий. Различная их интерпретация, конечно, приводила к разным религиозным и метафизическим установкам, но сами трехчастные структуры сохранялись⁷. [174]

Если не говорить о Филоне Александрийском⁸, то первую чисто триадическую схему мы обнаружим у Модерата из Гадеса (I век н. э.). Иногда Модерат именуется «странной фигурой»⁹. Вызвано это тем, что, известный лишь из сочинений поздних авторов (Порфирий, Симплиций, Стобей), он изображается ими как создатель системы, напоминающей схематизированное учение Плотина. Во главе всего у Модерата стоит сверхсущее Одно (Единое)¹⁰. Отличающееся от любой конкретной предметности, оно,

очевидно, как потенциальная мощь, включает в себя и природу, и ум, и сущность, и полноту¹¹. Однако ничто из перечисленного не развернуто в нем, более того, определение его сути может быть только отрицательным - подобно тому, как определяет Платон Одно в первой гипотезе «Парменида». Собственно, эта отрицательность проявляется в «первом порождении»: «сверхсущее ничто», переходя к созидательной деятельности, испускает из себя стихию голой количественности, множество, лишённое каких-либо определений¹². Не имеющее в себе никакого логоса (смысла), оно зато оказывается в состоянии принимать любую форму. Это рассуждение отсылает нас к «восприемнице» платоновского диалога «Тимей» и показывает, где платоническая традиция находит место для аристотелевской концепции *ύλη hylē*. [175]

Создав, таким образом, материал для собственной деятельности, Одно производит «вторично сущее», «вторично единое», умопостигаемое «бытие по истине», то, что вслед за Филоном уже имеет смысл называть «ноэтическим Космосом». Не составит большого труда догадаться, что это - идеи, парадигматическое бытие. Идеи охватывают и удерживают множество, освобождая его от дурной бесконечности, присущей любой бесформенности. Но, очевидно, для полного охвата необходима еще одна ступень - «третье Одно», душевное начало, «участвующее» как в первом, так и во втором (вторичном Едином) Боге¹³. Три этих онтологических уровня и являются полнотой сущего, включающей в себя уже оформленное количество. Однако ниже этой пронизанной взаимным участием целостности находится «тень от первично сущего»¹⁴, материя как совершенно бессистемный и, очевидно, злой остаток множества, так и не подведенный под форму. Модерат в изложении Порфирия-Симплиция называет этот феномен «природой оощаемого»¹⁵. Здесь уже нет никакой причастности высшим началам. Если материя каким-то образом и обустроена (имеет чувственные качества), то это благодаря тому, что высшие *ev hen* отражаются в ней. Отражение не есть участие - отсюда и проистекает наличие зла как характеристики телесного мира. [176]

Известное Порфирию учение Модерата должно бы было быть знакомо и Плотину. Степень влияния этого неопифагорейца-платоника на основателя неоплатонизма установить трудно. Несмотря на сходство схемы трех начал и лежащего ниже их чувственного Космоса, а также на явное предвосхищение идеи «материи в Уме» (в данном случае как бесформенного количества), между воззрениями Модерата и Плотина нетрудно обнаружить значительные различия. Так, последний согласен называть Ум, Душу, даже

Космос единствами, - но не Единым. Он строже выдерживает иерархический принцип («Душа созерцает Ум, но не Ум и Единое сразу»), с другой же стороны, оставляет «мостик» между чувственным и сверхчувственным. Наконец, зло он не связывает так однозначно с материей. Однако невозможно отрицать, что сама неоплатоническая концепция возникла во многом как плод рефлексии над схемами, близкими Модерату.

Примеров же использования подобных схем было достаточно. Плутарх в «Платоновских вопросах» постулирует следующие начала мира - это Верховный Бог, созданная Им душа и оформленная («составленная», «ограниченная») материя. При этом Божество оказывается двойственным - по крайней мере, по деятельности: в отношении души оно - творец, в отношении тела (оформленной материи) - [177] - демиург¹⁶. Если же обратиться к трактату «Об Исиде и Осирисе», то мы найдем там и материю (Исида), и космическую душу (Гора), и Логос Всего (разумное начало - Осирис), и некую «несказанную и невообразимую красоту», к которой стремятся благодаря Логосу-Осирису души¹⁷.

Триадизм мы обнаруживаем также у Альбина. В своем «Учебнике платоновской философии» он называет началами материю, идеи (мысли Бога) и самого Бога («Первый Ум»)¹⁸. Но далее, во время рассказа о созидании Космоса, он вводит душу, которая при космологическом разворачивании платоновского учения оказывается посредником между материальным и поэтическим¹⁹. Нас не должно смущать то, что Модерат, Плутарх и Альбин «добавляют» к трем высшим принципам (Бог, Ум, Душа - обозначим их пока так) чувственно-материальный Космос. Последний изображается как «осуществление»²⁰ или проявление этих начал. Они причина, Космос же - следствие, результат. Таким образом, мы все равно остаемся в рамках «триадизма».

Самая последовательная триадическая система, созданная философской мыслью тех веков, принадлежит Нумению из Апамеи (вторая половина II века н. э.). Этот мыслитель, сочинения которого дошли до нас, к сожалению, крайне отрывочно, был не просто виднейшим мыслителем того времени, но [178] оказал влияние на формирование платонических религиозно-философских кружков, которые будут превалировать в языческой интеллектуальной элите III века. Об одном из таких кружков, «vīgī povī», мы весьма слышаны благодаря христианской апологии Арнобия²¹. С этими «новыми мужами» («мужами нового благочестия») пытались отождествить и неоплатоников, возглавляемых после смерти Плотина Порфирием²², и гностиков Адельфия и Аквелина²³, с

которыми полемизировал тот же Плотин. Кем бы они ни были, Нумений оставался для них одной из фундаментальнейших фигур. Арнобий говорит: «Вы верите Платону, Кронию²⁴, Нумению...»²⁵ Как свидетельствует Порфирий, Нумениево учение было широко известно и в Элладе, и в Александрии, и в Финикии²⁶. Таким образом, неопифагореец и платоник, очень популярный в III веке автор, Нумений принадлежал к числу тех мыслителей, которые создали предпосылки для восприятия и будущей популярности неоплатонизма.

Однако между его учением и учением Плотина нельзя поставить знак равенства. Прежде всего это касается вопроса об источниках, на которые ориентировался мыслитель из Апамеи. Комментируя Платона, он уделял значительное внимание и ближневосточной религиозной мудрости. Ориген с нескрываемым удовольствием ставил в пример Цельсу и [179] тем, кто думает подобно Цельсу, «пифагорейца Нумения». «Этот лучший толкователь Платоновых писаний и знаток пифагорейских теорий в своих сочинениях всюду приводит выдержки из Моисея и пророков, и его аллегорическим объяснениям вполне можно доверять. В третьей книге своего произведения "О высочайшем Благе" он даже приводит сказание из Иисусовой жизни, не называя, правда, Его по имени... Он рассказывает также историю Моисея, Ианния и Иамврия»²⁷. Увлечение Востоком было связано, конечно, не с происхождением Нумения (Апамея - город в Сирии), а с тем широким полем для экзегезы, которое создавало соединение интерпретаций Платона²⁸ с толкованием иудейских и христианских богодухновенных текстов. Параллелизм действительно получался многозначительный, - хотя Нумений прочитывал Ветхий Завет и Новозаветные сочинения скорее глазами гностика, чем так, как это делали будущие ортодоксальные толкователи.

Учение Нумения отличалось от концепции Плотина также и в характеристике высшего принципа. У философа из Апамеи Сирийской эту роль выполняет «самосущий Ум»²⁹. Поскольку же Нумений соглашается с Платоновым «превыше существ», то мы видим в его трактовке первоначала явный «филонизм». Превышающий сущности и идеи Ум Нумения [180] мыслит последние. Но точно так же Филон Александрийский считал идеи «мыслями Бога» о мире, а сам Абсолют называл «истинно сущим». Иными словами, для Нумения, как и для Филона (и для Модерата), мыслящее начало выше мыслимого. Плотин, как известно, энергично выступал против такой интерпретации Божества. «Деятельность ума - мышление, а мышление, созерцая умопостигаемое и обращаясь к нему, получает завершенность; само же мышление есть нечто неопределенное»³⁰. В горизонте неоплатонизма аристотелевско-стоическое представление об интеллектуальной природе Божества совершенно неприемлемо, так как оно умаляет суть Созидателя. Критика

Нумения, развиваемая Плотинем, является одновременно и неявной критикой стоицизма - по крайней мере, стоических концепций I века до н. э.-II века н. э., сформировавшихся под влиянием Посидония³¹. Но для нас важно, что именно стоическая концепция Первоначала как Нуса-Логоса, некоего разумного, совершенного, мыслящего духа, правящего Вселенной, окажется близка христианским богословам. Они, сохраняя, с одной стороны, платонический апофатизм в определении своего высшего начала, назовут его вопреки этому «разумным духом»³². Таким образом, мы не побоимся назвать Нумения одним из предшественников европейского интеллектуализма в трактовке [181] Абсолюта. Плотин в этом смысле архаичнее, он ближе к собственно-античной религиозности и к дохристианской метафизике.

Особенностью учения Нумения являлась «космоонтологизация» пифагорейского учения о противостоянии монады (предела) диаде (беспредельному), взаимоограничение которых и создает феноменальный мир. Это противостояние изображается у него как оппозиция Нуса-Божества (или первой простоты, монады) находящейся в постоянном течении материи (бесформенной диаде)³³. Оба начала не сотворены - и монада, причина блага, и диада, причина зла. Созидание Космоса происходит как охват Умом материи, а точнее - как пифагорейское взаимоограничение, превращающееся у Нумения в описание иерархии онтологических начал, опосредующих демиургическую деятельность Первого Ума.

Будучи совершеннейшей простотой, он вовсе не вступает во взаимодействие с материей. Однако само его «присутствие», сам факт его στάσις 'a stasis 'a (неподвижного стояния, спокойствия), вызывает упорядочивание всяческого движения, появление постоянства и даже святости. Иными словами, его бездеятельность на самом деле созидательна³⁴. Потенциально в нем содержится весь порядок, полнота и строй Космоса, как в семени - все будущее растение³⁵. Реализацией этой потенции или выявлением [182] порядка становится Второй Бог, Второй Ум, или Демиург в сфере становящегося, чье бытие изображается Нумением через концепцию «подражания» Первому Богу³⁶. Его благодать, его существование возможны благодаря причастности Первому, но, с другой стороны, он является максимальной осуществленностью Бога, так как нет ничего более близкого к Абсолюту, чем он³⁷. Есть основания полагать, что происхождение Второго Ума трактуется Нумением не как эманация и не как процесс рождения. Демиург «заботится» о материи и «един» с ней, однако он «отказывается» от диады, поскольку та «от природы» своей

беспорядочна и беспокойна³⁸. Чисто внешне суждения Нумения напоминают представления Василида о «сыновствах», возносящихся от «панспермии» к Отцу. Происхождение Второго Ума поэтому можно представить как вариацию на тему языческого творческого «зова», - однако вполне возможно, что в самой концепции Нумения совмещались самые разные идеи.

Демиург лишен спокойствия и вечно самодостаточного пребывания Отца, и выражается это в том, что он движется. Данное движение в первую очередь нужно понимать как рассудочность, то есть временной, дискурсивный характер его мышления. Но это движение имеет пространственную, а следовательно, телесную выраженность, ибо Демиург «разделяется» [183] материей, когда вступает с ней в связь³⁹, В результате в нем присутствуют и способность к суждению, и чувственные устремления⁴⁰. Всегда двойственный, он в конечном итоге распадается на два уровня. Взвешивая на Первого Бога его часть является «рассуждающим» началом. Это своего рода штурман, прокладывающий путь Космоса-корабля⁴¹ по звездам. С другой стороны, кораблю необходим лоцман, тот, кто смотрит на воду (материю), - и это Третий Бог, стремящийся чисто дионисийски вниз, вечно находящийся под угрозой потери себя в нижайшем⁴². Это третье начало уже и обустроивает материю, соединяя ее в тела, украшая, придавая ей некоторое подобие божественной субстанции⁴³. Нумений, правда, и здесь подчеркивает отсутствие окончательного смешения божества (пусть даже третьего по порядку) с материей. Демиургию он совершает как бы «меча издали» свои силы⁴⁴.

Этот «третий Бог», по всей видимости, является жизненным принципом Космоса, ибо, несмотря на все оговорки, он вовлечен в чувственный мир, даже «помещается в нем»⁴⁵. Очевидно, что идея «третьего начала» у Нумения близка к Платонову понятию Мировой Души⁴⁶. В связи же с отмеченной Нумением объективно имеющейся для третьего Бога опасностью «затеряться в материи», он становится философской [184] формой гностического представления о склонной к отпадению Софии⁴⁷.

Отпадение, собственно, уже произошло: различие между первым, вторым и третьим началами - это проявление разных степеней интенсивности мышления и бытия. Чем ниже склоняется Демиург, тем более в нем от диады. На стадии же души высшая сущность превращается в саму двойственность: согласно Проклу, «Аристандр и Нумений утверждают, что душа состоит из монады и диады»⁴⁸. Поэтому в своем существовании она вечно колеблется между этими началами. У Оригена можно найти любопытное

рассуждение, хотя и не связываемое александрийским богословом с Нумением, однако, вне всяких сомнений, относящееся к последнему. В четвертой главе 3-й книги «О началах» он спорит с языческими и еретическими философами, «делившими» душу на несколько уровней. Отрицанию подвергаются платоновская «трехчастность», а также идея о наличии двух душ - плотской и высшей. Ссылаясь между прочим на Лев. 17.14: «Души всякая плоть - кровь его», - сторонники этой точки зрения утверждают, что помимо приходящей от небес части души существует некий материальный дух, который не подчинен закону Божьему. Примерами его являются честолюбие, скупость, ревность, гордость - все эти страсти не зависят от тела, но прямо [185] направлены против Бога и божественного. Ориген возражает: «Плоть - субстанция, не имеющая души», а потому никакого «материального духа» нет⁴⁹. Но в рамках того платонизирующего пифагореизма, к которому принадлежал Нумений, позиция «двух душ» была вполне естественна. Она объясняла самоактивность материи, невозможность для эйдосов полностью охватить ее беспорядочное самодвижение. Прекрасно видно, где здесь имеется «лазейка» для гностицизма: о «злой душе» можно говорить, конечно, лишь после того, как материю начинает обустривать демиургический логос и та благодаря душе получает форму. Последняя реализует высшее, но лишь настолько, насколько позволяет ее природа, - отсюда зло, неустойчивость и прочее⁵⁰. Гордыня, честолюбие, зависть - явления уже душевные, но источником их является материальное начало. Оно может подчинить себе всю душевную сферу - и тогда Третий Бог окончательно ниспадет, иными словами, весь чувственный Космос обратится ко злу. Едва ли сам Нумений делал этот вывод. Само название его произведения: «О Высочайшем Благе» - показывает, что он стремился рассуждать вполне в античном духе, но вынесение материального и умопостигаемого начал на полюса Блага-Зла ставит его в ряд гнозисных по духу мыслителей⁵¹. [186]

* * *

Рассмотрение сущего сквозь призму триадических схем было характерно и для многих собственно-гностических учений. Здесь мы видим, как онтологизация фундаментальной бытийственной триады Платона совмещается с необходимостью обнаружить третье начало, объемлющее слишком несовершенный для гнозисного духа дуализм душа- тело. Поэтому для гностиков три кардинальнейших момента, усматриваемых ими в бытии, - это не только зафиксированные в виде особых принципов (и персон) структурные элементы Космоса, но и степени овнешненности, отчужденности

гнозиса. Яснее всего это видно на примере Валентиновой триады духовного-душевноготелесного. Люди первой природы спасутся обязательно, утверждал он, «душевные» могут спастись, «телесные» же погибнут, без всяких сомнений. Духовность - важнейшая черта Плеромы, телесность - зла, хаоса, материи, сжигаемой на Страшном Суде, душевность - того промежуточного начала, которое символизирует вечное переживание Софии, вечное раскаяние ее в своей ошибке: и потому она сохраняется даже после «исполнения времен».

Валентин - не исключение, а скорее правило, указывающее на перспективу развития гностических [187] учений. Даже те из гностических учителей, которые, согласно нашим представлениям, должны были бы исповедовать строгий дуализм, двигаются в сторону триадизма. Дуалистическая концепция Маркиона породила самых разных учеников. Если Апеллес, Потит и Василик оставались в рамках монодуализма, то Синерос говорил уже о трех началах всего⁵². Докетическая христология Василида также предполагала бы в первую очередь дуалистический фундамент. Но вместо него мы обнаруживаем достаточно непривычное учение о «трех сыновствах»⁵³. Согласно учению Василида (в изложении Ипполита), превыше всего находится Создатель, Не-Сущий, совершенно бесстрастный. Абсолютно не заинтересованный в результатах своей деятельности, Он бросает в основание всего логос, являющийся совокупностью всех семян Космоса. Устройство Космоса становится процессом, напоминающим природный рост растения, вызванный стремлением вернуться к Создателю (Солнцу). Мир вырастает из семени Создателя, словно всемирное древо, и в процессе своего роста устанавливает порядок сущего. Молчаливый зов Первоначала становится причиной «воспарения» трех «сыновств», каждое из которых соответствует присущим Панспермии и миру в целом уровням духовности. «Первое сыновство» - высший уровень, то пневматическое, что сразу соединяется с Отцом. [188] «Второе сыновство» оперяется (как душа в «Федре») и становится «Святым Духом». Именно оно, крылатое, «носилося над водами» в мифе о творении из Книги Бытия. Поднявшись почти до уровня «Первого сыновства», оно оставляет свои крылья, превращающиеся в небесную твердь, в границу между миром и Божеством. История Космоса, лежащего ниже тверди, - это история восхождения «Третьего сыновства». Здесь действуют «Великий Архонт» и «Архонт Гебдомады», устремленность которых вниз, к Космосу, делает их подобными Третьему Богу Нумения или, вообще, платонической идее души всекосмической. Благодаря Христу они прозревают и позволяют произвести в мире отделение «Третьего сыновства» от душевного и материального. Пневматическая часть

человечества уходит к Небесной тверди⁵⁴, оставляя на земле душевную стихию, в которой из жалости сохраняется «Великое незнание». Поскольку для гностиков любая космогоническая картина является также картиной внутреннего опыта, «истории» внутреннего возрастания «искры», учение о трех сыновствах отсылает нас к уровням гнозиса. Последовательно раскрывая их в себе, пневматик, очевидно, способен подняться до высшего, до «первого сыновства».

Истоком для данного учения могло быть многое - от языческих представлений о демиургии и [189] до отдельных индийских влияний. Однако, вне всяких сомнений, сама триадическая структура возникла в школе Василида под воздействием платонизма и пифагореизма тех веков⁵⁵. Таким же влиянием можно объяснить появление триадизма в учении наассенов и в сочинениях из Наг-Хаммади. Как показал Дж. Робинсон, по крайней мере три из них совпадают по признаку наличия в них триадической схемы⁵⁶. «Три стеллы Сефа» (NHC VII. 5) проводят идею тройственности священного знания, которое, «будучи одним, должно пониматься как три». Так называемый «Трактат от Зостриана» (NHC VIII. 1) говорит о трехчастности невидимого духа и воспроизводит знаменитую платоновскую триаду: Бытие, Жизнь, Ум. В «Трактате от Алогена» (NHC XI. 3) повторяется последняя формула, причем свыше перечисленных начал, как утверждается, «есть» только сверхсущий Абсолют. Столь явная отсылка к Платону не случайна. Превратившаяся у Плотина в фундаментальнейшую триаду Ума, в платоновском диалоге «Софист» триада эта трактуется несколько иначе. Если понимать Платона буквально, то она относится к онтологическим данностям. Именно как онтологическая схема данная формула используется авторами гностических трактатов. Догадка, высказанная в свое время П. Адо о том, что триада Бытие-Жизнь-Ум воспринята Платином не прямо [190] из «Софиста», а из представлений эпохи, предшествующей его творчеству, должна быть признана безусловно верной⁵⁷. Но только с одной оговоркой: гностическое Бытие-Жизнь-Ум, хотя данная формула и используется, когда речь идет о Первоначале, имеет отношение к целокупному Универсуму, Плотин же использует ее преимущественно для характеристики своего второго принципа, Ума⁵⁸.

Вполне укладываются в приведенные выше примеры воззрения гностиков школы Аквелина и Адельфия, с которыми полемизировал Плотин. Во-первых, Порфирий сообщает, что эти вероучители ссылались на «Апокалипсис Зостриана»⁵⁹. Во-вторых, упомянутую выше триаду они понимали вполне в духе сочинений Наг-Хаммади.

Неправильно истолковав слова Платона (так считает Плотин): «Какие главные идеи усматривает Ум в сущем живом существе, такие Создатель и решил творить...»⁶⁰, - эти мыслители сделали вывод о наличии трех умов: Парадигмы, содержащей в себе все сущее, а потому являющейся бытием в собственном смысле этого слова; Созерцающего Ума, постигающего целокупность «сущего живого существа»; Деятельного демиургического Ума или, иными словами, разума (*διάνοια dianoia*), которое в то же время есть Душа и София. Поскольку гностическая космология невозможна без идеи дерзновения и отпадения, выраженной [191] в той или иной форме, мы обнаруживаем у критиковавшихся Плотинем авторов образ из «Федра» Платона, который во II-III веках означал онтологическую гордыню и наказание за своеволие. Душа-Демиург, созидая Космос, падает и «линяет», теряет перья. Материальность сама воспроизводит триадическую структуру⁶². В материи рождается «Образ», далее - пронизывающий все чувственное «Образ Образа», а ниже всего находится еще один Демиург, покинувший высшего Демиурга - Душу (или Образ?) и на самой глубине отражений в материи созидаящий наш мир⁶³. Данная триада только искажает высшие структуры, и ее, видимо, не затрагивает раскаяние Софии⁶⁴. Поэтому выход из мира гностики видят в непосредственном «узрении Бога», элиминируя всякое значение внутрикосмических структур.

Думаем, приведенные выше примеры гностического триадизма убеждают, что он использован не случайно, и нельзя считать эти аналогии всего лишь внешним усвоением гностической философской терминологии, внешней по причине некой «афилософской», «мифологической» их природы. И философия I-II веков н. э., и синхронные ей новые религиозные течения двигались внутри единой мыслительной парадигмы. Мы вполне согласны с М. Тардье, считавшим, что гностический мир близок [192] платоновскому или плутарховскому мифу⁶⁵, он, по крайней мере, «на границе» мифологии. Посему гностики - предтечи Плотина и Оригена⁶⁶, концепцию последних можно (условно, конечно) назвать «философским гнозисом» в отличие от собственно-мифорелигиозного гнозиса Валентина, Василида или авторов трактатов из Наг-Хаммади⁶⁷. Общность путей рассуждения, а также горизонта мышления несомненна, хотя мы не склонны утверждать, что с точки зрения перспективы все они находятся в рамках единой культуры. Наоборот, уникальность переходной эпохи (а таковой являлись I-III века) заключается в том, что люди разных культур разговаривают на едином языке, пользуются схожей символикой и пускаются в споры, непонятные с формальной точки зрения (вроде бы разговор идет об одном и том

же). Различия нужно искать глубже - наша работа, собственно, и посвящена поиску того культурного и интеллектуального уровня, где действительно содержатся различия.

Примечания

¹ См., например: *Cherniss H. The Riddle of the Early, Academy. Berkley. 1945. [193]*

² Разного рода вариации на тему земное-небесное-сверхнебесное.

³ Символически точный также для тем, которые только таким языком и могли быть выражены в «древнем платонизме»: в первую очередь - в учении о бессмертии индивидуальной души, о ее судьбе и о природе души вообще.

⁴ Отсутствие у Платона абсолютного противопоставления Единого, бытия и становления и не позволяет, на наш взгляд, трактовать его этическое и гносеологическое отрицание чувственного, жизни «в теле» и т.п. как абсолютное, а его этические идеи - как дуалистические.

⁵ *Porphyrii vita Plotini. 17. 1-2, 18. 8-19.*

⁶ Для Оригена Нумений - едва ли не наиболее почитаемый языческий автор (после Платона, разумеется).

⁷ Сразу же отметим, что такого рода триады не являются предвосхищением триадизма постникеевского богословия. Основанные на принципе субординации, они несводимы к «горизонтальной» триадности более поздних богословских концепций и свидетельствуют об ином типе мирозерцания. Субординация начиная с IV-V веков будет считаться признаком «еретичества».

⁸ «Триадизм» Филона изложен в 1 и 3-м параграфах 2-й главы данного сочинения.

⁹ См.: *Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1981. Т. VI. С. 33. О Модерате см.*

также: *Dodds E. R. Moderatus // Classical Quarterly. 1928. N 22. P. 136-140.*

¹⁰ *ὐπέρ το εἶναι hyper to einai - Simplicius. Aristotelis physicorum libros commentaria. 230, 34.*

¹¹ *Stobaios. Anthologia, I. 20.*

¹²

Любопытен термин, изображающий это порождение: *κατά στέρειν kata steresin*, то есть «путем лишения», «отчуждения», - *Simplicius. Op. cit. [194]*

¹³

Мы склонны понимать это «участие» не в пифагорейском смысле (связанном с числовым порождением), а в чисто платоническом: душевное разумно и, как разумное, оно мыслит высшие сущности. Ср.: *Theiler W. Forschungen zum Neoplatonismus. Berlin, 1966. S. 119.*

¹⁴

Simplicius. Op. cit. 230, 34-35.

¹⁵

Слово *φύσις fysis* здесь не случайно. Очевидно, делается упор на древний, подчеркнутый Аристотелем смысл этого понятия, означающего нечто само из себя растущее (Метафизика, 1032a, 20-25), только оцениваемый негативно (самостоятельно растущее - как неупорядоченное движение? - ср.: Эмпедокл, фр. 8 ДК).

¹⁶ *Plutarch. Moralia, II; I. 1000 B-E.*

¹⁷

Plutarch. De Iside, 57-78.

¹⁸ IX-

X.

¹⁹

XIII.

²⁰

«Тимей», 35b.

²¹

Arnobii Adversus nationes. II, 11-26.

²²

Mastandrea P. Un neoplatonico latino Cornelio Labeone. Leiden, 1979. Ссылаемся по: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. С. 69.

²³

См. *Сидоров А. И.* Плотин и гностики // Вестник древней истории. 1979. № 1. С. 54-70.

²⁴

Платонизирующий эклектик. Вероятно, друг Нумения.

²⁵

Arnobii Adversus nationes. II, 11.

²⁶

Porphyrii vita Plotini. 17-20.

²⁷

Origenes. Contra Celsum. IV, 41. См. также: I, 15: «И насколько справедливее Цельса был пифагорец Нумений, о великой учености которого свидетельствуют его многочисленные

произведения... Он не пренебрег в своем сочинении [195] («О Благге») даже изречениями пророков и изобразил их в форме образов».

28

Прежде всего «Тимея», текста для платоников, предшествовавших эпохе Плотина, самого фундаментального.

29

Ссылки по изданию: *Places E. des. Numenius*. Paris 1973. Fr. 17.

30

Enn. V. 4, 2.

31

В том числе и Филона, чье философствование складывалось под несомненным влиянием Посидониева стоицизма.

32

См. ниже, гл. 2, § 2. Тертуллиан будет настолько «стоичен», что объявит Бога тончайшей телесной природой.

33

Places E. des. Op. cit. Fr. 52.

34

Ibid. Fr. 15.

35

ibid. Fr. 13.

36

Ibid. Fr. 13.

37

Ibid. Fr. 19

38

Ibid. Fr. 11

39

Ibid. Fr. 11

40

Ibid. Fr. 18.

41

Чисто пифагорейский образ Космоса.

42

Places E. des. Op. cit. Fr. II.

43

⁴⁴
Ibid. Fr. 52. *Ibid.* Fr. 18.

45

Ibid. Fr. 21.

46

«Всецелой души». См.: *Kramer H. Die Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam, 1964. S. 63-92.

47

См.: Сидоров А. И. Указ. соч. С. 66.

48

См. Прокл. Комментарии к «Тимею», 187а.

49

Origenes. De principiis. III. 4. 2, а также 3-5.

50

Ср.: Halcidii in Timaeus Commentarius, 295-300. [196]

51

В качестве дополнения, показывающего, что подобные схемы использовались не только в языческих текстах, ориентирующихся на древнюю эллинскую традицию, упомянем еще «Халдейские оракулы», чье авторство приписывается жрецу Юлиану, жившему в то же время, что и Нумений. Там Отец, который есть Огонь, порождает Потенцию и Ум. При помощи Ума Потенция вовлекается в материю, благодаря чему оказывается возможно космосозидание. Ум передает свою мощь Второму Уму (Демиургу), и последний уже творит чувственный Космос. См.: *Places E. des. Des Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaries anciennes*. Paris, 1971. §3-16.

52

Eusebii Historiae Ecclesiasticae. V. 13.

53

Его изложение можно найти в статье: Сидоров А. И. Гностицизм и философия // Религии мира. М., 1982. С. 159-184.

54

Hippolyt. Refutatio. VII. 20. I-25.

55

Подробную аргументацию см.: *Quispel C. L'homme gnostique. La doctrine de Basilide* // *Eranos*. 1948. XVI. S. 89-139.

56

Robinson J. M. The Three Steles of Set and the Gnostics of Plotinos // *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*. Stockholm, 1977. P. 132-142.

57

См.: *Robinson J. M. Op. cit.* P. 141.

58

К отмеченным Дж. Робинсоном трактатам мы добавим «Евангелие от египтян», близкое «Стелам Сефа» (ибо и здесь важную роль играет откровение «Небесного Сефа»). О триадических структурах в этом трактате см. особенно примечания Е. Б. Смагиной к его русскому переводу: *Вестник древней истории*. 1995. №2. С. 238-239.

59

Porphyrii vita Plotini. 5.

⁶⁰

«Тимей», 39с. [197]

⁶¹

Enn. II. 9. 6, 10.

⁶²

На три составляющих распадается и Ум-Демиург. Во-первых, это сам Третий Ум. Вовторых - Логос, парадигма для здешнего мира. В-третьих, Душа-София (Enn. II. 9 4,8).

См.: Сидоров А. И. Указ. соч. С. 57-68.

⁶³

Enn. II. 9.10.

⁶⁴

Ibid. 4.

⁶⁵

Причем в самом существенном, в учении о происхождении мира, добавим мы, является вариацией на темы мифов Платона о душе.

⁶⁶

При всей полемике того же Плотина с Нумением по поводу его триадической версии и с гностикami. См.: Tardieu M. Trois mythes gnostiques. Paris, 1974. P. 21 - 22.

⁶⁷

Jonas H. Gnosis und spanantike Geist. Göttingen, 1954. Bd. I . [198]

Глава II

МИР, ПОСТИГАЕМЫЙ ТОЛЬКО УМОМ

§ 1. Экзегетика

В том случае, когда речь идет об «истолковывающем» характере мышления первых веков по Р. Хр., нужно иметь в виду, что появление его обуславливали, по крайней мере, две главные причины. Внутренняя - гнозисное переживание своего предназначения, судьбы, места в мире, проявляющееся в форме экзегезы текстов и событий (в том числе и мира как события), почитавшихся за проявления высшей мудрости, за символическое откровение о предстоящем. Внешней причиной стал феномен учености, особого, рафинированного, «многообразованного» способа философствования, сформированного [199] в эпоху эллинизма и характерного даже для гностических учений¹. С этой, внешней, стороны, мы и начнем анализ экзегетики.

Деятельность Птолемеев, создавших Мусейон и Библиотеку, показывала общее стремление к аккумуляции знания, к закреплению традиции учености, энциклопедического

образования, идея которого сложилась в перипатетической школе. Данная идея не была внутренне чуждой «классическому» античному мировоззрению. Звание мудреца - высшая награда за философствование - предполагало если не всезнайство, то умение высказывать верные суждения по поводу частных вопросов или, по крайней мере, умение разбирать их. Даже Гераклитово: «Многоученость уму не научает» - не противоречит данному положению, ибо отрицает внешнюю форму учености, противопоставляя ее Логосу (своего рода «говорящей» Природе, этому досократическому Естеству-Абсолюту). Однако Аристотелева идея энциклопедизма, сформулированная в максиме: «Мудрый знает все, сколь это возможно вообще, хотя и не обладает знанием о всяком частном предмете»², - оказалась реализована именно во внешнем аспекте. Александрийцы шли, скорее, по пути, намеченному в первой главе первой книги «Метафизики»: «Признак знатока - способность научить», чем по пути мудреца. Философия отныне в [200] значительно большей степени дидактична, чем воспитательна (пайдонична). Учитель при сильных мира сего, их «духовник» и секретарь - вот частая судьба эллинистических мыслителей. А дидактика требует искусства разбираться в обилии преподаваемого материала. Именно дидактика разбивает преподаваемое (вполне в аристотелевском духе) на множество предметов. И здесь никуда уже не деться от многоучености. Теперь для убеждения нужен не только нравственный пример и сила умозрения (логос мудреца), но и умение демонстрировать выдвигаемые принципы на примерах многообразных сфер бытия (знания), в том числе - и самых отвлеченных, вроде бы к делу не относящихся.

Но «дидактичность» - только одна из причин появления традиции учености. Другая - идея раскрытости Универсума в Слове-Логосе. Особенно это касается стоиков, у которых Логос - максимальная напряженность бытия, максимальная бытийственность. Бытие там, где это Слово, а потому оно «прочитываемо» знающим умом, взрастившим в себе семя «предрасположенности к знанию». «Знающий муж» (муж добра) стоиков «апатичен», мудрость его носит совершенный, то есть теоретично-бесстрастный, характер, а ведь это - не что иное, как идеал «учености».[201]

Как ни удивительно, тому же учил Аристотель. Когда Стагирит говорит об исследующих истину: «Кто не попадет в ворота из лука?»³, он разъясняет: «Справедливо быть признательным не только тем, чьи мнения мы согласны принять, но и тем, кто говорил поверхностно: ведь и они в чем-то помогли истине, воспитывая нашу способность»⁴. А потому необходимо и полезно обращение к творчеству других мудрых мужей⁵, так как бытие уже выражено в ученом слове, степень случайности, неадекватности которого и

должны стать предметом исследования. Уровень новаторства (с нашей точки зрения) в трудах Стагирита велик, однако ученики приняли его следующую мысль: «Мы ведь беремся утверждать, что не единожды, не дважды, но бесчисленное количество раз сходные мнения проявляются у людей и вновь возвращаются к ним»⁶.

Что представляет собой творчество философов Ликея, все эти гигантские компендиумы конституций греческих городов, метеорологических явлений, природных катаклизмов и видов животных, как не грандиозную попытку объять Универсум ученым Логосом, нащупать ту напряженность бытия, которая готова сказаться в слове теоретика-ученого? Уже в Ликее начинается исследование текстов мыслителей, предшествовавших Стагириту (о чем свидетельствуют так называемые «историко-философские [202] отступления» Аристотеля, а также историко-философский характер комментариев Теофраста). В Александрийском же Мусейоне и Библиотеке такое исследование становится едва ли не главной целью. В-третьих, античная мысль - по крайней мере внешне - теряет характер великой целостности, который она имела у досократиков, Сократа, Платона, Аристотеля. В эллинистической культуре ощущается партикуляризм сознания, а одно из первых средств избавиться от него - образованность, ученость. И если III век до н. э. - это эпоха, когда каждая из философских школ еще пыталась утвердить свою особость, выработать собственную систему аргументации, то со II века до н.э. начинается процесс «заимствования» фразеологии, терминов, примеров, изречений, а в конечном итоге - концепций⁷. Заимствование происходило вполне естественным образом - как стремление представить свою концепцию через новые образы и терминологию. Это стремление говорить об одном и том же разными языками будет нам непонятно, если мы не согласимся с тем, что сама эпоха требовала от «мудрствующих» всеобъемлющего понимания. После «великих синтезов» (если выражаться по-гегелевски) Платона и Аристотеля обилие философских направлений, очевидно, воспринималось как обилие частных точек зрения (что еще более подчеркивалось [203] критикой скептиков). Избавиться от этой «частности» культура пыталась при помощи многоучености, то есть «языка», который является ключом ко всем философским позициям. Отсюда и возникает такое явление, как философский синкретизм первых веков нашей эры.

В-четвертых, эллинистические школы имели определенную тягу к «архаизации» собственных воззрений. Эпикур обратился к атомизму, киническая «естественность», «жизнь согласно природе», корнями уходит в досократическое «прислушивание» к

«бытию-природе». Наконец, стоицизм осмысливал свое Первоначало через символические ряды, происходившие от Анаксимена и Диогена Аполлонийского, с одной стороны («воздух-пневма»), и Гераклита - с другой («Логос», «огонь-пневма»). Между тем архаизация философствования характерна как раз для эпох «рафинированных», «ученых». Вспомним возрожденческий интерес к античности, постмодернистские движения современности, а также немалый интерес к орфическим идеям, к древним культовым воззрениям в неоплатонизме (Плотин, Ямвлих, не говоря уже о Прокле). Точно такой же «ученый» характер имела тяга к досократической мудрости и в раннем эллинизме. Язык досократиков стал одним из языков, которыми пользовался философ, и одновременно он был объектом «научного» [204] интереса. Мы, конечно, не утверждаем, что стоики занимались анализом воззрений и терминологии Гераклита, а эпикурейцы - Демокрита, подобно александрийским «филологам», посвящавшим себя проблеме аутентичности гомеровских текстов. Однако древность в концепциях эллинистических философов представлена уже в весьма «ученом» виде⁸.

Указанные выше факторы и предопределяли появление феномена эллинистической учености и характеризовали ее. К учености средневековой или поствозрожденческой данный феномен приравнивать нельзя. Основание его было чисто античным. Он в равной степени отличался и от схоластических демонстраций знания священных текстов, а также многочисленных комментариев к ним, и от новоевропейской гуманистической идеи энциклопедической образованности. Античная ученость - это восприятие всекосмической гармонии через многообразие философских традиций. Можно сказать, что образованный человек эпохи эллинизма «вычитывает» «демиургический логос» в сочинениях «мудрых мужей». Для любой из исторических эпох характерно, что отношение к миру строится через уже имеющиеся в культуре формы, архетипы⁹. Но для веков «учености» эти «культурные очки» заключаются в широком и, что характерно, постоянно расширяющемся наборе текстов. Такое мировосприятие [205] можно назвать эклектикой, однако не стоит забывать, что если говорить об эллинизме, то именно ученость стала фундаментом для возникновения как языческой, так и христианской экзегетики.

* * *

Экзегетика (от глагола ἐξηγεῖσθαι *exēgeomai* - «объяснять», «толковать», но и «идти впереди», «предводительствовать», «повелевать») - это не только учение о том, как следует понимать священный текст (развивавшееся еще в раввинистических школах последних

веков до нашей эры), учение, подлинное начало которого ассоциируется обычно с именем Филона Александрийского и его концепцией истолкования Ветхого Завета, усвоенной потом христианскими богословами и распространенной ими на Новый Завет. Необходимо добавить, что экзегетика неразрывно связана с учением о Посреднике, о том, кто, собственно, и пишет для нас богодухновенный текст. Посредник выступает одновременно и создателем текста, и дарителем ключа к его пониманию. Речь идет об иудейском, гностическом и христианском Логосе, «единородном Сыне Божиим»¹⁰, исполнявшем посредническую функцию. Именно Он является тем абсолютным «педагогом» (Климент), что гарантирует способность человека понять богодухновенный [206] текст. Таким образом, экзегетика - не свободное истолкование, но следование за повелевающим, предводительствующим Логосом.

Экзегетами являются и платоники. Проблема посредника-учителя у них, правда, решается несколько иначе. Для Плутарха это - благие демоны (см. «О демоне Сократа»), а также душа мира («Об образовании души по "Тимею"»); для Альбина - «боги, мыслящие живые существа» и «демоны»¹¹. Посредник между человеком и истиной при этом состоит из нескольких звеньев. У Нумения это Второй и Третий Умы, у Плотина - Ум и Душа¹². Сомнения в нашем определении экзегетики может вызвать тот факт, что Плотин хотя и прибегает к исследованию текста Платона, к «свидетельствам древних» вообще, однако цитирование и непосредственное исследование их не занимает в его трактатах столь большого объема, какой оно имеет у Филона, Климента, Оригена (или спустя несколько веков - у Прокла). Действительно, текст Плотина менее зависит от заимствований из «священных писаний», чем тексты перечисленных выше мыслителей. Он метафизичен и доказателен; сведение рассуждений к изложению смысла какой-либо цитаты встречается у него куда реже, чем у «чистых» экзегетов. Однако это можно объяснить тем, что весь Универсум - предмет истолкования для основателя неоплатонизма. Универсум [207] уже не в той природно-«наивной» форме, каковым он выступал для досократиков, а опосредованный многовековой культурной традицией. Любой фрагмент Плотина содержит в себе неявные (и не обязательно осознаваемые самим автором) отсылки к философскому и религиозному опыту античной культуры. Потому Универсум, истолковываемый Плотинем, - это «Универсум через культуру», «культурный Космос». Мир основателя неоплатонизма - постигаемые мудрецом письмена, начертанные Демиургом-Душой (Зевсом), взиравшим на иероглифы-символы сферы Ума¹³.

Таким образом, принцип экзегетики сохраняется и здесь, с тем только дополнением, что помимо священного текста сам Космос осмысливается в качестве одной из теофаний Посредника между человеком и Богом, в качестве силы, побуждающей человеческий разум обратиться к созерцанию «тамошних», первообразных зрелищ. Впрочем, это знакомо и экзегетике Филона Александрийского. Во втором трактате - «О жизни Моисея» - Филон называет Космос «совершеннейшим в добродетели Сыном Божиим». Космос - одновременно и «служка» при Первосвященнике, и его «соратник в молитвах» Богу о человеке ¹⁴.

Прежде чем приступить к более детальному анализу того, что представляла собой экзегетика [208] I-III веков н. э., зададимся вопросом о ее целях. Если понимать экзегетику в означенном нами широком смысле, то и цели ее кардинальны, она должна ответить на самый главный для той эпохи вопрос. Его можно сформулировать по-плотиновски: «Отчего получается так, что души забывают Бога, своего Отца? Почему, имея божественную природу, являясь творением и достоянием Бога, они утрачивают знания и о Боге, и о себе?»¹⁵ Можно сформулировать исходный вопрос в классическом «гностическом» виде: «Чем мы были и чем мы стали, где были и куда заброшены, куда идем и откуда явится искупление, что есть рождение и что - возрождение?»¹⁶. Можно, наконец, взять вариации на эти темы александрийских богословов: «В чем причина уклонения и падения ума?»¹⁷ или «Откуда творение мира и падение?»¹⁸. Разница между этими вопросами носит внешний характер. Источник их - убеждение в том, что путь к теозису и обретению подлинного бытия строится на осознании космосозидающего разрыва, отпадения от Абсолютно Сущего. «Вброшенность» в плотский Космос оценивается в учениях первых веков нашей эры по-разному, но все они едины в убеждении, что судьба и природа ушедших из Отчего Бытия частиц-душ (пневматических искр) связана с судьбой Космоса. [209]

На этом нужно акцентировать внимание. Природа индивидуальных душ связана именно с *судьбой* Космоса, а не с его природой¹⁹. Поэтому экзегетика (даже в случае Плотина) не является подменой традиционного античного космологизма. Здесь иное: экзегеза нащупывает код, ключ к зашифрованной в священных текстах, в пророчествах и природных символах истории космогенеза (то есть как бы судьбы Космоса), которая, в свою очередь, проливает свет на историю человеческой души.

Сущность последней заключается в том, что человек *выше* Космоса. Любое позднеантичное учение начинает с констатации данного факта. Однако этого мало.

Вовлеченность души во временное существование не может быть удовлетворительно объяснена с точки зрения классического античного представления о космическом равновесии. Переживаемая болезненно-остро, она и собственную причину превращает в драму. Несомненно, такой ход мысли является общепринятым для исследователей поздней античности последнего столетия. Но нужно вдуматься в него еще раз, чтобы понять: объяснение драмы невозможно без знания ее сюжета, сюжет также может стать Откровением; и, будучи облачено в одеяния слова (устного или письменного), такое Откровение вызывает к жизни учение об истолковании. [210]

Итак, экзегетика - это еще и переживание своей судьбы, раскрытой в совершенно неожиданном ракурсе, переживание, связанное и с тем, что оно обращает нас к целому ряду смысловых (бытийных) пластов. Хотя мы привыкли воспринимать истолкование Священного Писания сквозь призму многовековой средневековой традиции, то есть как вполне «ученое» занятие, в первые века по Р. Хр. оно претендовало на узрение некой тайны, а потому апеллировало к переживанию, скорее, религиозно-эмоциональному, чем интеллектуальному. Вполне уместны здесь будут слова В. В. Бычкова, так характеризующие стиль комментариев Филона: «Интуитивно он уже нащупал путь, по которому через несколько столетий устремится греческая мысль, - путь эмоциональноэстетического гнозиса... Филон... показывает, что один из путей "непонятийного" познания - сам процесс творчества»²⁰.

И еще один момент, который хотелось бы оговорить, прежде чем идти далее. Принципиальность проблематического подхода к экзегетике, то есть формулирование прежде всего тех ее задач, сложностей, которые вынуждают нас обратиться к аллегорическому анализу текста, была заложена в структуре античного философствования. Несмотря на новизну духа гнозисного мышления II-III столетий, Формальный мыслительный код был создан ранее. [211]

Греческий термин *απορία* *aporia* (от *πόρος* *poros*, что означает «путь», «переправа», «переход») в философских текстах приобретает особую значимость во времена Платона и Аристотеля. Особенно последний употреблял его как техническое слово, обозначающее некое затруднение, препятствие, невозможность перейти от именованного какого-то предмета к его непротиворечивому определению (например, от представления о причине или начале к его понятию). Это затруднение могло иметь плодотворный результат, становясь истоком философского дискурса, и тогда оно превращалось в форму божественного удивления

(θαύμα *thauma*), о котором выразительно говорил еще учитель Стагирита («Теэтет», 155d; отметим также, что платоновская генеалогия удивления из «Теэтета» принималась поздними платониками). Аристотель, доказывая высшую практическую незаинтересованность знания, говорит, что «и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном.... поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного» («Метафизика», 982b). Полный список такого (философского) рода апорий содержится у Аристотеля [212] в тексте третьей книги «Метафизики». Вот, например, одно из наиболее выразительных мест: «...сказываемое о единичном скорее представляется началами, нежели родами. Но, с другой стороны, в каком смысле считать это началами, сказать нелегко. Действительно, начала и причины должны быть вне тех вещей, начала которых они есть, то есть быть в состоянии существовать отдельно от них. А на каком же основании можно было бы признать для чего-то подобного существование вне единичной вещи, если не на том, что оно сказывается как общее и обо всем? Но если именно на этом основании, то скорее следует признавать началами более общее; так что началами были бы первые роды» («Метафизика», 999a). С другой стороны, наиболее известными в европейской культуре стали другие апории - парадоксы, сформулированные Зеноном Элейским, т. н. «аргументы против множества и движения». Подробно Аристотель рассуждает о них в «Физике» и считает результатом ошибки: очевидность (для аристотелевской онтологии) движения и существования многого принимается элеатами как неочевидное; в итоге апории Зенона уводят от предмета мысли, вместо того чтобы обращать к нему.

Что касается школы Платона, то здесь формулировка апорий была одним из моментов правильного способа рассуждения и высказывания о предмете, [213] то есть диалектики (хотя слово *απορία* *aporia* и не превратилось в технический термин). Это отражено в некоторых текстах самого Платона. Укажем хотя бы на первые фразы «Менона»: «Менон: Что ты скажешь мне, Сократ: можно ли научиться добродетели? Или ей нельзя научиться и можно лишь достичь ее путем упражнения? А может быть, ее не дает ни обучение, ни упражнение и достается она человеку от природы либо еще какнибудь?» (70a). В более позднюю эпоху в виде подобных затруднений формулировались вопросы гнозисного, религиозно-метафизического плана. Отметим, что так называемое «Письмо к Анебону» Порфирия, вызвавшее появление знаменитого трактата Ямвлиха «О египетских

мистериях», является не произведением «скептического» духа в новоевропейском смысле данного слова, а формулировкой затруднений.

Но, конечно, самыми показательными для нас являются затруднения, сформулированные Платоном в тексте первой части «Парменида». Выделим две их основные группы. К первой из них можно отнести ответ юного Сократа на речь Зенона, оставшуюся за рамками диалога. Зенон доказывает несуществование многого, исходя из невозможности для последнего быть одновременно и подобным и неподобным, то есть фактически из запрета противоречия в высказывании о чем-либо (противоречие [214] в высказывании отражает противоречие во «внутренней речи», то есть в мышлении, что для элеатов является признаком не мысли, тождественной с единым бытием, но «пустословного» мнения, обращенного к кажущейся, но не сущей множественности). Сократ же гипостазировал подобное и неподобное, помещая их, таким образом, как бы вне вещи и лишая ее самопротиворечивости. Подобное и неподобное - идеи, и «если все вещи приобщаются к обоим противоположным [идеям] и через причастность обоим оказываются подобными и неподобными между собой, то что же в этом удивительного?» (129a). Поскольку названные идеи противоположны друг другу, они сохраняют свою особость; следовательно, и на «идеальном» уровне противоречия нет. Удивление, согласно Сократу, вызвало бы утверждение, что противоположащие идеи способны переходить друг в друга и, следовательно, их гипостазирование не спасает нас от противоречия. Вот как буквально выглядит данный текст: «Было бы странным, думается мне, если бы кто-нибудь показал, что подобное само по себе становится неподобным, а неподобное - подобным.... И по отношению ко всему другому дело обстоит так же: если было бы показано, что роды и виды испытывают сами в себе эти противоположные состояния, то это было бы достойно удивления.... Если же кто-то сделает то, [215] о чем я сейчас говорил: то есть сначала установит раздельность и обособленность идей самих по себе таких как подобие и неподобие, множественность и единичность, покой и движение и других в этом роде, а затем докажет, что они могут смешиваться между собой и разобщаться, вот тогда, Зенон, я буду приятно изумлен» (129b-e).

После того как Парменид показывает парадоксы, возникающие из предположения о возможности существования особого «мира идей», парадоксы, предвосхищающие пресловутую «критику Платона Аристотелем», элеаты формулируют учебный и одновременно диалектический метод, которому должен следовать любой обращающийся к

изучению умопостигаемого. (Повторим, что мы не имеем права, исходя из нескольких мифологических, образных текстов основателя Академии (типа «Федра»), считать, что Платон признавал существование «идеального мира».) Это и есть вторая группа апорийных предположений, формулируемых как учебная задача. Обширная цитата, которую мы позволим себе привести, необходима для понимания не только структуры дальнейшей, фундаментальной для неоплатоников части «Парменида» (так называемые «гипотезы»), но и для уяснения истинного образа диалектического рассуждения вообще - как оно понималось в Академии. Итак, Парменид говорит: «Если [216] ты желаешь поупражняться, то возьми хотя бы предположение, высказанное Зеноном: допусти, что существует многое, и посмотри, что должно из этого вытекать как для многого самого по себе в отношении к самому себе и к единому, так и для единого в отношении к самому себе и ко многому. С другой стороны, если многого не существует, то опять надо смотреть, что последует отсюда для единого и для многого в отношении их к себе самим и друг к другу. И далее, если предположить, что подобие существует или что его не существует, то опять-таки какие будут выводы при каждом из этих двух предположений как для того, что было положено в основу, так и для другого в их отношении к себе самим и друг к другу. Тот же способ рассуждения следует применять к неподобному, к движению и покою, к возникновению и гибели и, наконец, к самому бытию и небытию; одним словом, что только ни предположишь ты существующим, или несуществующим, или испытывающим какое-либо иное состояние, всякий раз должно рассматривать следствия как по отношению к этому предположению, так и по отношению к прочим, взятым поодиночке, и точно так же, когда они в большом числе или в совокупности. С другой стороны, это прочее тебе тоже следует всегда рассматривать в отношении как к нему самому, так и к другому, на чем бы ты ни остановил свой [217] выбор и как бы ты ни предположил то, что ты предположил существующим, если ты хочешь, поупражнявшись надлежащим образом в этих вещах, основательно прозреть истину» (136a-c). Если дозволена графическая метафора этого метода, то он представляет собой окружность, при ближайшем рассмотрении (диалектическом «вглядывании») распадающуюся на две, каждая из которых также распадается на две; в свою очередь удваиваются и последние. (Рассматривается Многое. Рассматривается как существующее и несуществующее. Выводы из допущения Многого существующим рассматриваются в отношении его самого-по-себе и в отношении Единого самого-по-себе. Точно также рассматриваются выводы из предположения о несуществовании Многого. Причем во всех случаях выводы делаются как в отношении самих себя, так и в отношении

противолежащего.) Основанием такого «циклического исчерпания» рассматриваемого предмета является симметричное деление на два, методика которого демонстрируется Платоном, например, в диалоге «Софист». Это и есть диалектика в академическом ее понимании, то есть уяснение эйдоса вещи через правильное высказывание о ней.

Плотин использует именно такую диалектику циклического, возвращающегося к началу деления. Она оказывается единственной логической [218] формой, в которой возможно обращение к неочевидному, и именно таким неочевидным является вопрос о природе Первоначала, о его соотношении с сущим и о судьбе души.

* * *

Впрочем, мы начнем рассмотрение древнейших форм экзегетики с Филона Александрийского. Хотя библейский текст и «служит для него поводом к раскрытию и обоснованию идей, заимствованных из греческой философии»²¹, подобные идеи осмысливались им вовсе не равнодушно-теоретически. Так, восхваляемые Филоном в «De vita contemplativa» терапевты занимаются аллегорическим истолкованием священных текстов, законов, речений пророков, но эти занятия у них дополняются религиозной практикой и неразрывно с ней связаны²². Иначе и быть не могло, ибо в конечном итоге экзегетика постоянно направлена на откровение.

Откровение, по Филону, находится «в ведении» Логоса Божьего, который Сам и есть, собственно, откровение Божества в мир и к миру²³. «Бог Сам не соприкасается с чемлибо другим»²⁴. Обращение к Нему возможно благодаря тому, что Его мудрость (Логос) ²⁵ раскрыла мир (демиургически преобразовав безвидный материал, материю) и раскрылась [219] в нем (данный ход мысли мы будем наблюдать у всех исследуемых авторов). Поскольку лишь познающий Бога приобщается к подлинному существованию, обращение к Откровению становится насущной целью человека. Богопознание - и цель истинной (а значит, добродетельной) жизни, и ее исходный пункт²⁶. Но путь, который проходит восходящий к Высшему Существо, с необходимостью повторяет - в обратном порядке - ступени самооткровения Логоса.

Самой непосредственной ступенью является познание мира (в которое обращалось, по большей части, всяческое философствование²⁷), однако эта ступень может привести лишь к *признанию* бытия Бога²⁸. Подлинная экзегеза начинается только после обращения к богодухновенным текстам. Здесь в череде священных историй, пророчеств, нравственных

поучений содержится само Слово, создавшее и поддерживающее бытие Космоса. Понимать его, если вдуматься в учение Филона, можно тройко, подобно тому как тройко понимается им Логос. Оговоримся сразу, что четкого деления на эти моменты у Филона мы не обнаружим, - хотя он и ссылается на неких предшественников²⁹ и говорит о «правилах толкования»³⁰, последние не сформулированы достаточно отчетливо. Тем не менее нам представляется, что «триадическая гипотеза» верна. [220]

Действительно, буквальное прочтение Библии похоже на миропознание: оно может поразить, но одновременно скрывает за изображением внешних предметов и событий богодухновенные смыслы³¹. Для следующего шага необходим «аллегорический» метод, позволяющий увидеть за конкретным событием иносказательное нравоучение или сообщение метафизической истины. Здесь человек «общается» уже с Логосом как с нозетическим Космосом, где наш мир дан в полноте и истине. Примеров аллегорических толкований у Филона можно давать бесконечно много. Так, в истории исхода евреев из Египта одним из ключевых моментов являлся сюжет о манне небесной³². Трактует его Филон следующим образом: если низменным удовольствиям соответствует грубая, телесная пища, то «душевному» - духовная³³. Последняя есть Логос, являющийся только после удаления от страстей (из Египта - общее место для всех экзегетов) и при этом наполняющий все («вкруг стана»), просвещая, проясняя собою окружающее (манна - белого цвета). Логос-бытие существенное, а потому и манну Филон производит от еврейского «что» - «тап», указывая, что она есть аллегория существенно сущего³⁴.

Впрочем, даже обращение к миру идей (*ἐκ τῶν ιδεῶν κόσμος* *ek tōn ideōn kosmos*) не является окончательной ступенью богопознания. Итог, завершающий шаг в добродетельной [221] жизни - это подвиг веры, в ответ на который адепт удостоивается благодати, превращается в «совершенный и чистый ум», способный, как и Моисей, созерцать Бога³⁵. Само Божество помогает ему раскрыть тайны своей природы³⁶. Однако подвиг веры невозможен без истолкования Писаний; созерцание Бога есть в конечном итоге состояние абсолютной раскрытости священного текста, полное и безусловное приобщение Логосу.

Усмотрение трех аспектов, трех ступеней экзегезы и связь их с трехчастной иерархией Универсума - очень распространенный ход мысли после Филона. Причем трем формам понимания Писания в более поздних учениях будут соответствовать три рода людей. И не только у гностиков (вспомним Валентина), но и в концепциях александрийских

богословов, и у Плотина³⁷. Но нужно сказать, что подобный триадизм характерен не только для традиции, в той или иной мере воспитанной на учении Филона.

Как сообщает Ориген, греческие философы почти не читали книг ученых александрийских иудеев: Аристобула Перипатетика и Филона³⁸. Для христианского богослова, нередко принимавшего участие в дискуссиях с раввинами (о чем Ориген заявляет в трактате «Против Цельса»), такое знание естественно. Но обвинение в пренебрежении к еврейской [222] литературе, написанной на эллинском языке, брошенное Оригеном Цельсу, вне всякого сомнения, можно отнести и к греческим авторам первой половины II века н.э. Тем не менее в трактате Плутарха «Об Исиде и Осирисе» можно обнаружить все три перечисленные выше ступени экзегетики. Сразу же отвергая возможность буквального толкования знаменитого египетского мифа, которое «открыло бы врата зверю безбожия и Евгемеру»³⁹, Плутарх согласен признать право на «демонологическое» понимание данного сюжета (то есть на отождествление его героев с демонами, жившими на земле, ныне же превратившимися в покровителей или, наоборот, в гонителей человечества). Любопытно, что само учение о добрых и злых демонах он возводит не только к Ксенократу (демонологический интерес которого общеизвестен), но и к Платону⁴⁰. Однако «более философски», согласно херонейскому мыслителю, говорят те, кто отождествляет героев мифа об Осирисе с природными явлениями. Причем здесь существует определенная градация. Элемент философии присутствует уже у тех, кто отождествляет Осириса с Нилом, Исиду с землей, а Тифона с морем, в котором растворяется Нил⁴¹. Но «мудрейшие из жрецов... вообще дают имя Осирис всякому влажному началу и энергии... Тифоном же они именуют все, что сухо, огненно...»⁴² Вторая ступень экзегезы [223] есть не что иное, как идущее от стоицизма аллегорическое истолкование мистерий (или же развитие отождествления Осириса с влагой, а Тифона - с сухостью). Но и этого недостаточно! Плутарх перебирает множество «природных» толкований мифа, резюмируя их так: есть основания утверждать, что «сам по себе всякий говорит неправильно, вместе же - верно»⁴³. Общий вывод Плутарха, правда, скорее противоречит предшествующему аллегоризму, чем развивает его. Автор трактата «Об Исиде и Осирисе» считает, что толкуемый им миф символически указывает на метафизику добра и зла⁴⁴ или, точнее, на метафизику сверхчувственного и материального начал⁴⁵, единицы и двоицы⁴⁶, на тайну рождения Космоса (Гора) и на борьбу с акосмией (Тифоном). Плутарх добавляет, что это «убеждение большинства мудрейших»⁴⁷, и говорит, что понимание природы Осириса как бестелесной и нозтической позволяет нам приблизиться к «мистической части

любомудрия»⁴⁸. Таким образом, триадичность экзегезы в этом сочинении прослеживается достаточно четко. Если вспомнить сказанное нами о триадизме Нумения, то можно предположить, что и он придерживался в своих толкованиях идей, напоминающих изложенную выше концепцию. По крайней мере, именно ему принадлежит высказывание: «Философия научает обнаруживать бестелесное», именно [224] его хвалил Ориген за внимание к иудейской мудрости и христианским преданиям⁴⁹. Таким образом, языческая мысль в вопросе об экзегетике была концептуально близка Филону, гностикам и христианским богословам.

Что касается александрийских экзегетов, то они находятся под непосредственным влиянием Филона. О цитировании его, как прямом, так и скрытом, в «Строматах» или в «Против Цельса» говорилось уже не раз⁵⁰. Но следует отметить, что «александрийцы» вполне в духе эпохи добавляют к учению Филона гностический привкус. Такой привкус ощущается с первых страниц Климентовых «Стромат». Климент поучает: «Тайны, переданные апостолам, как и идея о Боге Самом, наследуются через устное слово, а не через письмо»⁵¹. «Нельзя записывать то, о чем и говорить остерегаешься»⁵². Сами «мудрые не разглашают того, о чем рассуждают в совете»⁵³. «Строматы», согласно их автору, не толкование тайн, а лишь «напоминание»⁵⁴. Означает ли это, что Климент переводит экзегезу исключительно в план эзотерики? Нет, высшую ступень богопознания и Филон толковал как «совершеннейшее из таинств»⁵⁵, восхождение к которому тем не менее требует аллегорических рассуждений и диалектики. Климент утверждает, что Законы Моисея содержат исторический, нравственно-законодательный, обрядовый и [225] богословский смысл, для обретения же высшей мудрости и необходима диалектика, «ведущая нас к ней как бы за руку»⁵⁶, и все это не принадлежит к таинствам, закрытым от непосвященных⁵⁷. Однако даже с такими оговорками «духовный аристократизм» Климента, Оригена и Плотина на порядок выше Филонова и вполне соответствует гностическим настроениям II-III веков н. э. А потому «александрийцы» склонны указывать на некий остаток в священных текстах, не поддающийся письменной, «ученой» экзегезе, но требующий религиозного (мистического) опыта⁵⁸.

Подробнее о «гностическом остатке» мы рассуждаем в другом месте. Здесь же отметим, что на какие бы тайны ни намекал Климент, их раскрытие имеет у него трехступенчатый характер: «Трояким образом преподано нам веление законов: или через изображение в символе, или через заповедь ради добродетельного образа жизни, или через

предрекание истины»⁵⁹. Трем этим ступеням соответствуют три познавательные силы в человеке: ощущение, рассуждение, ум⁶⁰, которые в общем можно воспитать, если человек откроется свету ведущего его к таинству Логоса (наметить этот путь воспитания - и есть главная цель Климента, реализуемая в «Протрептике» и «Строматах»). Более того, Климент утверждает, что символическое толкование Писания [226] необходимо, поскольку Сам Христос был Символом: «В плотском этом виде, на Себя принятом нашим Спасителем, во плоти пострадавшим, вы ясно увидите возвещаемую вам мудрость и силу Божию»⁶¹. Симптоматично, что экзегетическую силу Климент признает не только за христианством или ветхозаветным иудаизмом. Поскольку Логос пребывает «от века», подобной силой обладают и другие учения, причем критерием их истинности является древность, близость к первобытным (Адамовым) временам, когда Богом были сообщены истины. Климент говорит даже не о двух, а о трех Заветах, причем промежуточное состояние между Ветхим и Новым у него занимает философия⁶².

Ориген солидарен с Климентом. «Пророки различным образом изрекали пророчества о Христе, - говорит он. - Одни загадочно, другие аллегорически или подобно этому, а некоторые - и открытой речью (αὐτολέξει autolexei)»⁶³. Та же триада, только в обратном порядке, присутствует в его сочинении «О началах»⁶⁴. Здесь утверждается, что существует тройной способ насыщения адепта, читающего Писание: плотью, душой и духом. Ориген также отличает людей, способных к плотскому восприятию Писания, от тех, кто способен к душевному и духовному (хотя, в отличие от Валентина, утверждает, что различия между ними не статично-абсолютны⁶⁵).[227] Александрийский богослов находит и в Ветхом Завете, и в Евангелии «нарочитые сложности и камни преткновения, дабы не отдались мы буквальной легкости»⁶⁶. Для постижения их необходим особый свет, даруемый благодатью⁶⁷.

Древние авторы несколько не удивлялись изощренности Оригена в истолкованиях Писаний. Еще Порфирий (в изложении Евсевия Кесарийского) отмечал: «[Он] пользовался также сочинениями стоиков Херемона и Корнута и, изучив у них способ аллегорического объяснения греческих таинств, приложил его к сочинениям иудеев»⁶⁸. И нужно сказать, что именно аллегорическая ступень экзегезы Библии встречается у Оригена чаще всего⁶⁹. Пожалуй, он был первым из ортодоксально-христианских авторов, кто утверждал, что сюжет Ветхого Завета - аллегория судьбы человеческой души; ее грехопадения и попыток спасения. Моисей при этом становился у него ни много ни мало как прообразом Христа⁷⁰. Но аллегоризм его далек не только от нравоучительного аллегоризма Нового времени, но и

от аллегоризма Филона. Хотя Ориген и утверждает, что «внимательный читатель, соблюдая веление Спасителя "Испытай Писаний" (Иоан. 5, 39), должен старательно исследовать то, что говорит буква и где нужно выследить рассеянный смысл» ⁷¹, сама «буква» для него имеет кардинальное значение. Ради [228] выяснения адекватного варианта текста Библии Ориген, как известно, совершил маленький подвиг, делающий ему как последователю александрийских «филологов» честь: он опубликовал Ветхий Завет, где в виде шести столбцов демонстрировался еврейский подлинник Писания и различные его переводы. Для Оригена свидетельством могущества буквы является бытование иудейских священных имен в магической практике ближневосточных народов. «Саваоф, Адонаи и прочие имена, хранимые с превеликим почетом иудейским преданием, исходят не из преходящего и тварного, а от некоего сокровенного богословия, возвышающегося до Творца всяческих» ⁷². Ориген связывает с этими именами власть над демонами и заблудшими душами. Поскольку же они рождены «в тайне», а значит, сверхразумны и неслучайны, к ним неприложима оговорка из четвертой книги «Против Цельса»: «Именами боимся осквернить то, что касается Божественного» ⁷³.

Таким образом, экзегеза для александрийских богословов - это многосложный, но и целостный процесс, своего рода организм, где важна каждая часть и чьим сердцем является тайна теофании. Собственно, таков же предмет экзегезы - Логос Божий, о котором Ориген говорит: «Он есть какое-то сложное существо» (σύνθετον τί χρέμα *syntheton ti hrēma*) ⁷⁴. Рассуждение [229] же, касающееся его сложности, добавляет тут же богослов, «дело домашнее», осуществляемое в тайне.

Обратившись к Плотину, мы обнаруживаем горизонт мысли, близкий «александрийцам». Экзегеза основателя неоплатонизма, в отличие от Плутарха, несет на себе более прямые следы влияния Филона, что неудивительно: учение Плотина формировалось под воздействием экс-христианина (?) Аммония Саккаса, а также в полемике с такими платонизирующими эклектиками, как Нумений и Кроний. А самое главное, триадизм экзегезы стал в ту эпоху настолько распространенным ходом мысли, что скорее вызвало бы удивление его отсутствие в системе Плотина. И если основатель неоплатонизма не говорит прямо о том, согласно каким правилам следует понимать текст Платона⁷⁵, он все-таки утверждает, например, что путь восхождения души включает в себя три этапа: 1) служение музам; 2) почитание Эроса (философская влюбленность); 3) любомудрие. По той же схеме строится система добродетелей. Ниже всего добродетели

гражданские, ибо они дают лишь знание меры по отношению к телесному. Далее идут «очистительные» добродетели, позволяющие увидеть за телом бестелесное. И разрешением всего являются «созерцательные» добродетели, дарующие гнозис и богоподобие. [230]

Соответственно учению о добродетелях Плотин разделяет на роды людей. Первый - это те, кто не может возвести свой взор к небу, ограничиваясь успехами в делах земных. Второй - те, кто взирает на небо, но не способен видеть высшие зрелища. Третий - «божественные люди», обладающие «самым острым» зрением. Едва завидя высший свет, они устремляются к нему «и остаются в нем, словно в отечестве» ⁷⁶. Та же мысль, и еще резче, проводится в заключительном трактате второй «девятки»: «...тот дельный человек, кто познал, что здешнее двойственно; одна жизнь - для дельных, другая - для большинства людей. Дельных [ведет она] к вершине и вверх, простаков же [сама жизнь] двойственна, причем одни, помнящие добродетель, участвуют в каком-либо благе, ничтожная же толпа подобна ремесленнику, обслуживающему добрых людей» ⁷⁷. Критерием для разделения людей по Плотину, очевидно, является умение распознавать «следы Блага» ⁷⁸ и Ума ⁷⁹ в нашем мире, а затем трактовать их и опираться на них таким образом, чтобы обрести созерцательные добродетели. За несколько десятилетий до него о подобном «следе» (ἵχνος *ihnos*) писал Ориген, понимая его, правда, в гностико-магическом духе⁸⁰. Излишне, наверное, будет говорить о том, что уровни такой, понимаемой в широком плане, экзегетики, у Плотина прямо связаны с этапами [231] эманации Единого⁸¹ и поэтому оказываются ступенями в восхождении к Абсолюту мудреца, от рождения обладающего философским эросом ⁸².

* * *

Исследование нами экзегетических воззрений Климента, Оригена и Плотина будет неполным, если мы не обратим внимание на степень родственности познающего истолкователя божественной природе, теофании которой, собственно, и вызывают экзегезу. Как известно, античность была убеждена, что «обучение не осуществляется иначе чем через припоминание некогда известного»⁸³, а потому в качестве окончательного критерия адекватности своих рассуждений истолкователи должны были брать «нечто божественное», присущее если не всем, то избранным людям. То, что это происходило, неудивительно хотя бы потому, что влияние собственно-античных концепций было еще очень велико. Но гораздо примечательнее форма, в которой проводилась идея тождества истолковывающего и истолковываемого. Ориген и Плотин оказываются здесь удивительно близки к

гностической схеме «искры-жемчужины», то есть к схеме непосредственного тождества части (человека-пневматика) и целого (Божества). [232]

Сам образ искры, тлеющей в человеке, настолько распространен среди мыслителей и проповедников первых веков по Р. Хр., что обнаружить его у александрийских экзегетов труда не составляет. «Писание, воспламеняющее искру в душе нашей, обращает ее взор к собственному существу»⁸⁴. «Вложенные в нас огоньки добра раздуваются воспитанием»⁸⁵. «Душа от Бога становится искрометным факелом, питающимся собственным своим [светом]»⁸⁶. Климент настолько убежден в существовании «искры-жемчужины», имманентной человеческой душе, что говорит о ней так же часто, как и об идее Бога, заложенной в человека самим Творцом, фактически отождествляя их⁸⁷. Представления об искре, об Образе или идее Бога, взаимоперетекая у Климента друг в друга, вновь отсылают нас к вере как высочайшей способности, позволяющей взломать запоры на пути к богоуподоблению.

Вот на что обратим мы внимание в данном случае: вера- это чудо, поскольку (и здесь ее главное отличие от знания) она беспредпосылочна. «Вера есть особая милость Божия»⁸⁸, утверждает Климент, и это согласуется как с его учением о вере, так и с гностическим представлением о чуде прорастания «искры божественного» из небытия. Парадокс заключается в том, что вера «одаряет новым глазом, новым слухом и новым сердцем», «она возвращает [233] к началу простому, общему и универсальному»⁸⁹. Вера — прежде познания. Она предваряет гнозис, выраженный в речении, в суждении, являясь его фундаментом. Поэтому никакое приуготовление к мудрости, совершаемое без и вне веры, согласно Клименту, не приведет к знанию божественного. Нужно чудо, чтобы посреди темноты агнозии запыхал «искрометный факел». Чудо, объяснение коему не даст ни один из «здешних мудрецов», поскольку источником его является всеобщий Промысел.

Пробуждение веры, согласно Клименту, означает действие в человеке божественного начала. Дабы оказалась преодолена бездна, разделяющая человека и Абсолют после грехопадения, Небесное Всемогущество наполнило историю деятельностью особых сил. Их свидетельства — события, изображенные в Ветхом Завете: общение праотцев с Богом и ангелами, пророчества, сам священный текст. Высшее проявление благодати, изливаемой на человечество, — жизнь Христа, прямое откровение Божества. Большого самораскрытия занебесной сферы и представить невозможно, поэтому Климент убеждает читателей: нужно всего лишь взглянуть на Священное Писание незаинтересованным, беспристрастным оком — и в человеке будет пробуждена вера, «тут

же сопровождаемая знанием»⁹⁰. Климент уверен, [234] что «верующий в Логос понимает сущее правильно: Логос есть истина»⁹¹. Вообще, «вера есть преодолевающая сила самой истины»⁹², уверовавшие изображаются «александрийцами» так, чтобы читателю стало ясно: с ними происходит коренная метаморфоза, они становятся «сынами света» (выражение Оригена и гностиков), погружаются в светоносную субстанцию, где нет никаких препятствий для всепронизывающего взора.

Преображенные живописуются Климентом в самых восторженных тонах. «Бесстрастный мудрец, обладающий царственным умом, являет Образ Божий»⁹³. «Совершенный мудрец лишь чем малым умален перед ангелами»⁹⁴. Учитель «созидает слушателей»⁹⁵, то есть обладает огнем такой интенсивности, что в состоянии преобразовать своих ближних. И как итог: «душа мудреца и гностика вовлечена в тело на краткий срок»⁹⁶. Тело, которое от земли, преодолевается у таких душой, что от неба⁹⁷. Несмотря на подчеркиваемый нами выше аристократизм «александрийцев», несомненно, что для Климента бытие мудреца-гностика — это если актуально не реализуемая, то все-таки реально возможная перспектива для всех людей. По крайней мере, любой человек от рождения обладает «семенем добра», высеянным Единым-Земледельцем⁹⁸. Вопрос только в том, как его прорастить. [235]

Вопрос этот, однако, решается по схеме, родственной той, что была выработана гностиками. Вполне справедливо подчеркиваемые «философичность» Климента, его доверие к интеллекту не превращают александрийского богослова в апологета пути восхождения из *ничто* человека ко *всему* Божеству. Из ничего ничто не возникает (по крайней мере, в учении «александрийцев» об отношении человек — Бог), или, другими словами, *ничто* в человеке должно быть чревато Всем. Образ Божий, гнозисный разум⁹⁹, дан человеку как возможность и может быть назван «небытностью» лишь в качестве возможности, которая еще не обнаружена.

«Само собой» обнаружить данную способность, по Клименту, очевидно, невозможно¹⁰⁰ — отсюда и постоянная активность небес, имеющая целью путь искры от возможности к бытию. Данный путь может оказаться незавершенным — если нет чуда веры, прямого общения с Премудростью. Все «историко-философские» рассуждения Климента посвящены рассмотрению такого «неполного» пути. Историческую обусловленность его богослов видит в том, что совершался он до пришествия Христа и потому откровение перенималось философами «из вторых рук» (от иудеев¹⁰¹). В итоге возрастание внутреннего света остается непонятным язычникам, оно для них — как бы

нерасшифрованная аллегория. Вообще [236] представления Климента об эллинской философии можно, наверное, суммировать следующим образом: вся она является подлежащим осмыслению иносказанием, так и не понятым самими его авторами. Здесь Святой Дух работал «за спиной» мудрецов.

Другое дело, когда человек «уверовал в Логос». Искра божественного здесь не затемнена ничем. Зато тем больше ответственность возделывателя собственной души. Еще слабый и нежный росток настоящей веры может быть искалечен гордыней — в результате этого и возникают ереси¹⁰². При всей снисходительности и даже тенденции к разоблачению, с которыми Климент пишет об эллинской философии, он склонен простить ее неспособность адекватно истолковывать свои же слова, в то время как гностики (еретики) у него — объект полемики. Ориген развивает представления Климента об интимно-внутреннем, присущем человеку начале, которое психологически «нетствует» в язычнике и возрастает лишь вслед за плодоносным «золотым дождем» веры. «Хотя ум наш и преподносят как нечто, что больше телесного, однако, устремляясь к бестелесному и созерцая его, он едва равен искорке или огоньку свечи, до тех пор пока вовлечен в оковы тела, сухожилий, крови... и остается недвижимым»¹⁰³. Небытийственность «огонька свечи» только [237] подчеркивается его известными словами: «...так как разумные существа прежде не существовали, а потом начали существовать, то есть были сотворены из ничего, по необходимости им дано было неустойчивое и изменчивое бытие»¹⁰⁴. «[Точное разумение Библии] возможно только при благодати»¹⁰⁵. «Наш Ум не может молиться, если его молитве не предшествует молитва Духа, к молитве Которого мы со своей молитвой как бы присоединяемся»¹⁰⁶. Познание сути бытия ослепило бы тех, кто решился на это, а потому Бог — «невидим и незнаем»¹⁰⁷. Для Оригена, обратившего внимание на проблему свободы воли и выбора вообще, важно постоянное указание на бездну ничто, отделяющую человеческую природу от божественной, а потому совершенная «скрытость» небесного огня в падших душах у него не вызывает сомнения. Обнаружить в себе нездешние черты, по Оригену, позволяет выбор Блага, то есть обретение веры во Христа¹⁰⁸. Волевой акт выбора и есть чудодейственный способ «подключиться» к энергии откровения Божества и тем самым обрести возможность спасения; выбор у Оригена в этом плане фактически подменяет веру Климента.

Бездна, разделяющая небеса и землю — как в Космосе, так и в душе (разумном духе), — в конечном итоге не только препятствие, но и нечто провоцирующее человека на совершение выбора. В случае [238] же постоянно возобновляемого усилия, направленного на освобождение от плотской обусловленности, она превращается в «золотой мост». Познание и озарение в этом случае не только взаимодополняют друг друга, но и

превращаются в одно и то же ¹⁰⁹. «Мне думается, что слова: "Бог будет во всем" означают, что в каждом существе Он станет составлять все: что бы ни чувствовал, ни осознавал разумный дух, о чем бы ни помышлял он, очищенный от пороков и зла, — все это станет Богом, и, кроме Него, сей дух ничего не будет видеть, ничего не будет помнить. Бог станет пределом и мерою всякого его движения» ¹¹⁰. Края пропасти оказываются парадоксально близки, когда совершен акт выбора. В этом случае Ориген готов согласиться с Платоном, что знание есть припоминание ¹¹¹. Более того, он указывает на пример апостолов, происходивших из низов общества (рыбари, лодочники, мытари) и не обладавших даром слова, однако проповедью увлекших за своим Учителем весь мир. «Некая божественная сила», помогавшая им, — это Сам Христос, этот гарант спасения для утвердившихся в веро-выборе ¹¹².

Весьма динамичная пульсация разумных духов между небытностью и сверхсущим Божеством (еще более заметная, если говорить о ней в перспективе временной бесконечности, то есть смены созидания Космоса его разрушением, чему соответствуют новые [239] витки падения — восхождения душ) удачно иллюстрируется Оригеном традиционной для эллинизма этимологии «псюхэ» (ψυχή *psyhē*) от «псюхо» (ψύχω *psychō*) — «дуть [на что-то]», «охлаждать», «остывать» «Не оттого ли душа именуется так, что она охладела в ревности к праведному и к участию в божественном огне?» ¹¹³. Переход в сокрытое материей и слепотой падшего существа состояние — это охлаждение, затухание высшего пламени. В космогоническом аспекте ему соответствует созидание Универсума (καταβολή *katabolē* — в Новом Завете «сотворение»). Ветхозаветные Откровения вызвали на поверхности остывающей «душевной» массы огненные всполохи, крестные же страдания Христа заставили возжечься ее глубинные пласты — именно таким, от неба и от земли идущим, станет огонь Страшного Суда.

Возжигание — затухание характерны не только для циклической Оригеновой модели Космоса, чем-то напоминающей гераклитовско-стоическую, но и для судьбы каждого разумного духа. Если же рассмотреть психологическую историю движения к «богоподобию» отдельного адепта христианства, то и здесь мы обнаружим пульсацию от охлаждения к возжиганию. «Мне кажется, что уклонение и падение ума не должно представляться одинаковым у всех существ: ум обращается в душу то в большей, [240] меньшей степени» ¹¹⁴. Несомненно, что ощущение напряженного противостояния и взаимоперехода между полюсами мироустройства было существенно важно для Оригена.

Не его ли разъясняет то Вечное Евангелие, превосходящее наше Евангелие, проповедуемое лишь в переходном зоне, идею коего Иероним приписывает Оригену в письме к Авиту.

Несмотря на заметную и особенно акцентируемую в трактате «Против гностиков» разницу между «пневматическим» аристократизмом гностиков и Платиновым убеждением в необходимости постепенного приуготовления к созерцанию «тамошнего», у самого Плотина также можно обнаружить гностическую версию концепции о «небытийственной искре», дремлющей в человеке. На это указывает уже общеизвестное неоплатоническое убеждение, что Единое полностью присутствует в каждом сегменте бытия¹¹⁵, являясь принципом его единства. Единое, Ум и Душа «присущи и нашей человеческой природе» (Enn. V. 1. 10) Впрочем, это положение следует уточнить: «Тамошнее не отсутствует ни для чего, но отсутствует для всего»¹¹⁶. Пребывание этого (точнее, «того», «тамошнего») сугубо внутреннего для человека начала следует изобразить как силу-потенцию, а не как актуальное обладание¹¹⁷. Одна из целей «Эннеад» состоит в том, чтобы указать на ее [241] природу и на способ культивирования этой природы в себе.

Именно способ культивирования и интересует нас в настоящий момент. Вкратце идея Плотина такова: для превращения в «воссоединенное»¹¹⁸ необходимо последовательное развитие различного рода добродетелей, рассудочной способности, способности к созерцанию, итогом чего станет «единение», «превращение в простоту»¹¹⁹. Он самым решительным образом выступал против гностического максимализма, требующего «взирать на Бога» безо всякой предварительной аскезы¹²⁰. Но это не означает, что Плотин говорил исключительно о воспитательном методе. Проблема у него глубже, ибо если божественный свет в нас — лишь потенция, то откуда берется эта возможность, стремление к ее реализации? Мало сказать, что Единое представлено в нас как иерархия умственного, душевного и телесного, нужно указать и на то, каким образом иницируется сверхсущий «остаток» этой иерархии, как обнаруживается ее огненная скрепа. Действительно, возможно ли постепенное поступательное движение вверх, подразумевающее *полное* овладение всеми уровнями иерархии, если сила, возможность для этого движения не реализована ни на одном из этапов? Цель восхождения должна быть и истоком его, иначе она потеряет характер Первого Начала¹²¹. Ведь и [242] «Эннеады» претендуют на то, чтобы стать таким истоком, толчком к теозису для душ, «заблудившихся» в материальном.

В результате Плотин не раз оговаривает, что «божественным видением» могут обладать даже те, кто не владеет способностью к самоуглублению ¹²². Без подобных «микроозарений» невозможен был бы никакой путь вверх. Причем в качестве источника «микроозарений» для Плотина, очевидно, должны были выступать и учения, проповедуемые мудрецами. Для получения опыта необходимо некоторое предвосхищение его: «Если кто жаждет видеть благое и прекрасное, то он должен прежде всего быть во всем боговидным...» ¹²³. Предвосхищение это не может выражаться в своего рода откровении: «Если бы мы, движимые Афиной, повернулись к себе, то увидели бы в себе и Бога, и все» ¹²⁴. (Важен порядок: вначале Бог, потом — все.) Вообще, в учении Плотина о восхождении главной темой иногда становится не деятельное раскрытие в себе созидательных возможностей, а терпеливое ожидание, молчаливое смирение пред вратами Единого. Открыть эти врата не поможет ни поиск, ни ноэзис, ни энергетическая устремленность в занебесное. Необходимо встречное Движение от Единого, и движение это присутствует всегда, но осознанным, усвоенным оно становится, лишь когда поиск — на определенной своей ступени **[243]** — сменяется ожиданием и молчанием. Иными словами, необходима благодать (χάρις *haris*) ¹²⁵, ответная улыбка сверхсущего лика Единого ¹²⁶. Этой улыбки искать не нужно, «следует жить спокойно пока свет не появится» ¹²⁷.

Итак, внутреннее начало небытно. Небытно оно для нас прежде всего в плане психологическом ¹²⁸, однако многократно было уже замечено, что психологическое и космоонтологическое у Плотина бывают близки до совпадения ¹²⁹. А потому психологической небытности соответствует сверхсущая небытность Единого. И как Единое, развиваясь, распространяясь и множась в Уме, а в конечном итоге ниспадая до вовлеченности души в тело, создает Универсум (при этом оставаясь самим собой, столь же плодоносным и переполненным), так и человек узревает в какой-то миг свое духовное начало («свой огонь») и, руководствуясь им, постигает природу Космоса, ее многообразие, рожденное падением эманацией, но и ее единство. При этом нужно помнить, что лишь раскрытость Первоначала является условием такого гнозиса, а с другой стороны, лишь знание о многообразии иерархических планов бытия позволяет «удалить все» ¹³⁰, не быть увлеченным какой-либо из низших ипостасей и «стать собой» в подлинном смысле этого слова. Небытность психологическая в результате подобного процесса вырастает в **[244]** себя, в небытность сверхсущую, или показывает себя как небытность сверхсущую. Излишне говорить о том, что само выделение в данном процессе начальной и конечной точек является результатом вовлеченности душевной субстанции во время; на самом деле речь

идет об одной и той же сверхсущей мощи Единого. «Видящее сродни видимому»¹³¹, — говорит об этом Плотин. Или: «Внешнее часто с самим внутренним схоже и общо»¹³². Наконец: «Не ищи Его вдали, немного тебя от Него отделяет»¹³³. Но гнозисному сознанию важно удержать дистанцию, а вместе с ней и смысловое напряжение между тождеством двух небытностей и столь важным для судьбы индивидуальной души их различием. В результате учение Плотина строится таким образом, чтобы показать, что восхождение есть момент, исчезающий в обладании, но и обладание иницируется восхождением. В итоге мы можем встретить в «Эннеадах» утверждения типа: «Дабы увидеть Царя Царя и Царей, нужно пройти мимо всех божественных сущностей, Им рожденных»¹³⁴. А с другой стороны, Уму, по Плотину, не присуща раздельность. Достигший Нуса видит в себе все и во всем себя¹³⁵. «Ум весь и всегда внутри себя»¹³⁶, следовательно, само слово «восхождение» в приложении к нему — не более чем аллегория. [245]

Примечания

¹ Маркион, Валентин, Бардесан были, вне всякого сомнения, образованнейшими людьми. Василид написал 24 книги толкований на Новый Завет. Но к числу опытных в интеллектуальной деятельности нужно причислить и основателей других сект. Так, А. И. Сидоров убежден, что учение наассенов было не «плодом экстатических видений, а результатом ученых медитаций» классически образованных вероучителей (см.: *Сидоров А. И. Проблема гностицизма и синкретизм античной культуры: Автореферат на соискание ученой степени канд. филос. наук. М., 1981 С. 9*).

² Метафизика, А, 2.10.

³ Метафизика, 993b, 5.

⁴ Метафизика, 993b, II — 14.

⁵ Метафизика, 983b и далее.

⁶ Метеорологика, 339b, 28 — 30 (в пер. Н. В. Брагинской).

⁷ Может быть, самый известный пример первых заимствований — Сенека (хотя он и жил по Р. Хр.). Известно, что в его «Нравственных письмах к Луцилию» изречения, приписываемые Эпикуру, явно превалируют над собственно-стоической мудростью.

Пример вторых — Посидоний, «стоик, впавший в платонизм» (II—I века до н. э.).

⁸ Например, тот же гераклитовский Логос, в аутентичном своем варианте имевший и религиозно-мистический смысл и смысл натурфилософски понимаемого Разума, у стоиков «нагружен» идеей частных «семенных» Логосов и связан с логикой, с учением о видах причинности и т. д. [246]

⁹ См. смыслообразы досократиков, такие как «вода» Фалеса, «нечто беспредельное» Анаксимандра, «число» пифагорейцев, чьи корни лежат в мифорелигиозных, «дофилософских» представлениях.

¹⁰ Выражение, к слову, не только христиан-экзегетов, но и Филона и даже Цельса (см.: *Origenes. Contra Celsum*. II. 31).

¹¹ *Albinus. Didascalicos ton Platonos dogmaton*, XIV, 7; XV, I.

¹² Душа — Логос и Энергия Ума, так же как Ум — Логос и Энергия Единого (Enn. V.1.6).

¹³ Представление о египетских иероглифах как о высочайшем виде символического письма, практически тождественном поэтическим сущностям и «тайнам божественного», было широко распространено в то время. См.: Enn. V.8.6; *Clemens. Stromata*. V, 3.

¹⁴ *De vita Mosis*. II. § 134.

¹⁵ Enn. V.I.I.

¹⁶ *Excerpta ex Theodoto*. 78. 2.

¹⁷ *Origenes. De principiis*. 8. 4.

¹⁸ *Ibid.* 9.

¹⁹ У гностиков высшее в природе человека чуждо Космосу, у Оригена Бог творит мир, чтобы поместить в него «отпавшие» умы, у Плотина функция души — в одухотворении, одушевлении безжизненного материала плоти. Любопытно, что, даже оговаривая вечность, несотворенность мира, Плотин рассуждает о роли в нем душевного

начала, используя термины созидания, выражающие судьбу (души «ниспали», «вошли» в Универсум).

²⁰

Бычков В. В. Эстетика Филона Александрийского // Вестник древней истории.

1975. № 3. С. 75. [247]

²¹

Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Киев, 1911. С. 520. См. также:

Wolfson H. Philo Foundation of Religious Philosophy... Cambridge. 1949. Vol. I.

²²

De vita contemplativa, 24 — 30.

²³

См.: *De plantatione*, 8 — 9; *Legum allegoriae*. I, 19. Логос — книга, где начертана сущность всех предметов. *De migratione Abrahami*, § 6 и т. д. Особенно: *De herubim*, § 27.

²⁴

Legum allegoriae. I, § 186.

²⁵

De fuga, § 97.

²⁶

Quod Deus sit immutabilis, § 143.

²⁷

De praemiis et poenis, § 41—46.

²⁸

De ebrietate, § 186—187.

²⁹

De opificio mundi, § 77—78; *Legum allegoriae*. I, § 59; III § 78; См. об этом:

Frankel H. Über die Palaestinische und Alexandrinische Schriftforschung. Breslau, 1854.

³⁰

De Abrahamo, § 68; *Quaestiones in Genesin*, § 178.

³¹

Legum allegoriae. I, § 85; ср.: *ibid.* I, § 2; *De Somniis*. I, § 39; *ibid.* II, § 255.

³²

Исход, 16.

³³

См. здесь излюбленную идею Филона о парной взаимодополнительности идей в парадигматическом Космосе («сизигия»), где одна отнесена к высшему, другая — к низшему.

³⁴

Legum allegoriae. III, § 161 — 181.

³⁵

De vita Mosis. II; *Legum allegoriae*. III, § 100.

³⁶

De Abrahamo, § 69—87.

³⁷

А чуть ранее «александрийцев» — у апологетов церкви. «Только тем, которые укреплены Духом Божиим, можно видеть тела демонов; прочим — душевным — никак нельзя». *Tatianus. Oratio adversus Graecos*, 14.

³⁸

Origenes. Contra Celsum. IV. 41. [248]

³⁹

Plutarch. De Iside, § 23.

⁴⁰

Ibid. § 20. Неявная ссылка на Платона: «Законы», 717 b;

⁴¹

Ibid. § 32.

⁴²

Ibid. g 33.

⁴³

Ibid. § 45.

⁴⁴

Ibid. § 45, 53.

⁴⁵

Ibid. § 56.

⁴⁶

Ibid. § 75.

⁴⁷

Ibid. § 46.

⁴⁸

Ibid. § 77.

⁴⁹

Origenes. Op. cit. IV. 41.

⁵⁰

См.: *Treu U. Etymologie und Allegorie bei Klemens // Studia Patristica. 1961. IV.*

⁵¹

Clemens. Stromata. I. I.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.* I. 12.

⁵⁴ *ibid.* I. I.

⁵⁵

Столь же «эзотеричен» тогда и Платон. См. знаменитое место из «Тимея»: «Создателя и Отца всего нелегко отыскать, а если удастся это, о Нем нельзя будет говорить» («Тимей», 28 с).

⁵⁶

Clemens. Op. cit. I. 28.

57

Примером плодотворного «упражнения разума» в аллегориях может быть приводимое Климентом стоическое толкование 12 подвигов Геракла как страстотерпения души, после которого она удостоивается исхода на небеса (Ibid. V. 14).

58

Среди не столь далеких от «александрийцев» христианских предшественников в экзегетике можно указать на Мелитона, епископа Сардского, занимавшегося подробным аллегорическим [249] и мистическим толкованием Ветхого Завета (см.: Eusebii Histloriae Ecclesiasticae. IV, 21; VI, 13, 26 и др).

59

Clemens. Op. cit. I. 28.

60

Ibid. II. II. Ср.: *Philon*. De congressu eruditionis gratia.

61

Clemens. Op. cit. VI. 15.

62

Ibid. VI. 5.

63

Ongenes. Op. cit. II. 40.

64

Ongenes. De principiis. IV. 11.

65

Ibid. 12—13. О внутреннем, внешнем человеках и о пневматиках-святых см.: Ibid. IV. 14, 20; III. I, 17; II. 3, 7.

66

Ibid. IV. 15, 16.

67

Ongenes. Contra Celsum. V. I — 2.

68

Eusebii Historiae Ecclesiasticae. VI. 19.

69

См. о его законности: *Origenes*. Op. cit. IV. 39.

70

Origenes. De principiis. IV. 24.

71

Ibid. 19.

72

Ongenes. Contra Celsum. I. 24.

73

Ibid. IV. 39.

74

Ibid. I. 56.

⁷⁵

Впрочем, см. обвинение, брошенное им в Епп. II.9.6. гностикам: они «лгут на Платона», они «не знают древнего эллинского языка».

⁷⁶

Епп. V.9.1.

⁷⁷

Епп. II.9.9.

⁷⁸

Епп. III.8.11.

⁷⁹

Епп. V.3.6,

⁸⁰

«Среди христиан еще и доселе сохраняются следы Святого Духа, явившегося некогда в облике голубя. Они изгоняют демонов, совершают многие чудеса исцеления и даже, по хотению Логоса, предсказывают будущее» (*Ongenes. Op. [250] cit. I. 55*). Ср.:

Тертуллиановы «следы божественного» из *Adversus Marcionem. I, 1*.

⁸¹

В образном плане их три. Единое, или Бог-Свет как таковой, Ум — свет, освещающий себя и все, Душа — свет отраженный: Епп. V.6.4. Однако не надо забывать, что это лишь образ, что само Единое — исток, а потому — выше эманации. Оно — свет невидимый (в отличие от «освещающего себя» Ума).

⁸²

Примером неоплатонической экзегезы может быть Платиново толкование мифа о Кроносе, пожирающем своих детей. Основатель неоплатонизма отождествлял (в противовес многовековой «народной» традиции, делавшей акцент на созвучии Кронос — Хронос) Кроноса с Умом: «по значению имени своего Он есть Божий отрок и Ум сущий (*Θεοῦ κόρου καὶ νοῦ ὄντος Theou korou kai nouontos*)». В результате Плотин утверждает, что Ум - Кронос «как бы поглощает идеи... чтобы они низвергались в сферу материального и чтобы кормилицей для них не стала Рея» (Епп. V.I .4 и 7) . Интересно, что, в отличие от Плотина, Прокл и Дамаский будут отождествлять с Ураном не Единое, но Первое Сущее (сущность, высший момент триады бытие — жизнь — ум) .

⁸³

Albinus. Didaskalicos. XXV. 3.

⁸⁴

Clemens. Op. cit. I. 1.

⁸⁵ Ibid. I. 6.

⁸⁶ Ibid. V. II.

⁸⁷ Ср.: *Clemens*. Cohortatio ad gentis, 44.

⁸⁸ *Clemens*. Stromata. II. 4.

⁸⁹ Ibid

⁹⁰ Ibid. II. 2.

⁹¹ Ibid. II. 3.

⁹² Ibid. II. 11 [251]

⁹³ *Clemens*. Protrepticus, 9.

⁹⁴ *Clemens*. Stromata. IV. 3.

⁹⁵ Ibid. I. 1.

⁹⁴ Ibid. IV. 25.

⁹⁵ *Clemens*. Paedagogus. II.

⁹⁸ *Clemens*. Stromata. I, 7.

⁹⁹ См.: Voelker W. Der Wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, 1952. S. 365—369.

¹⁰⁰ Что вполне соответствует античному мировосприятию: если речь не идет о сверхсущей мощи, динамическое начало выводится на свет уже актуальным деятелем (форма Аристотеля, эйдос Платона, Логос стоиков).

¹⁰¹ Не только эллинские философы — «подражатели». Даже Мильтиад, победитель при Марафоне, подражал воинскому искусству Моисея (*Clemens*. Op. cit. I, 24).

¹⁰² См.: Ibid. II. 8, 20 и др.

¹⁰³ *Origenes*. De principiis. I. 1.2.

¹⁰⁴ Ibid. II. 9.2.

¹⁰⁵ Ibid. IV. 10.

¹⁰⁶ De oratio, 2.

¹⁰⁷ *Origenes. Contra Celsum. IV. 88.*

¹⁰⁸ Даже душа Иисуса удостоилась прямого обожествления в результате некоего предвременного выбора: «Душа, бывшая в Иисусе, избрала добро, прежде чем узнала зло» (De principiis. IV, 31). Благодаря этому выбору от Иисуса Христа и получило начало «сочетание божественной и человеческой природы» (Contra Celsum. III. 28).

¹⁰⁹ *Origenes. Contra Celsum. VII. 15.*

¹¹⁰ De principiis. III. 6.3.

¹¹¹ De oratio, I. [252]

¹¹² Contra Celsum. I. 52.

¹¹³ De principiis. II. 8.3.

¹¹⁴ Ibid. II. 8.4.

¹¹⁵ «Бог, присущий каждому из нас, один и тот же» (Enn. VI. 5.1).

¹¹⁶ Или: «Первоединый есть всякое сущее или никакое сущее одновременно» (Enn. V.2.1).

¹¹⁷ Enn. V.2.1; V.4.2.

¹¹⁸ Enn. VI.9.11.

¹¹⁹ Enn. VI.9.10. Один из известнейших образов, используемых Платином для изображения этого процесса,— скульптор, который при помощи различных приспособлений и средств обрабатывает материал, превращая его из безвидного нечего в статую (Enn. I.6.9).

¹²⁰ Enn. II.9.15.

¹²¹

Это четко уловил Прокл, у которого соприсутствуют идеи иерархии и всеединства, фактически снимающего эту иерархию. Он прекрасно понимал, что в системе неоплатонической мысли, для того чтобы знать исчерпывающе какую-либо сферу бытия, следует прежде всего быть причастным ее истоку. Недаром он использует орфические образы, и прежде всего образ проглатывания Зевсом (душой) Фанеса (парадигматического начала): только охватив-проглотив высшее, низшее может упорядочиться к бытию. (Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria. III. 199).

¹²²

Enn. V.3.14; V.8.11.

¹²³

Enn. 1.6.9.

¹²⁴

Enn. VI.5.7.

¹²⁵

См.: *Лукомский Л. Ю.* Неоплатоническая мистическая традиция и ее взаимосвязь с византийским исихазмом. С. 18.

¹²⁶

Enn. VI.7.22. [253] ¹²⁷ Enn.

V.5.8.

¹²⁸

Или, быть может, точнее, в плане; истории нашего восхождения, которая началась буквально «ни с чего». Впрочем, это «ни с чего» касается внешнего состояния, совершенно несущественного для произволения благодати.

¹²⁹

См.: *Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987. С. 45—40; *Merlan P.* From Platonism to Neoplatonism. Hague, 1960. Preface; *Mortley R.* Negative Theology and Abstraction in Plotinos // *American Journal of Philology*.

1975. N 96.

¹³⁰

Enn. II. 9.7.

¹³¹

Enn. I.6.9,

¹³²

Enn. I.1.9.

¹³³

Enn. V. 1.3, Можно найти параллели с этим местом у Климента: «Бог, пребывающий далеко от человека, движется, однако, вблизи него: Я — Бог приближающийся», — говорит Господь» (Stromata. II, 2).

¹³⁴

Enn. V.5.3.

¹³⁵

Enn. V.8.4.

¹³⁶

Enn. V.9.7.

§2. Единый

Название параграфа показывает, что само именование высшего принципа платонизма достаточно адекватно переносится и на концепции александрийской экзегетики. В данном случае мы не затрагиваем [254] «историчность» деятельности христианского Абсолюта, ибо александрийских богословов куда более интересовало историческое лицо Христа, чем ушедшая в далекое прошлое Священная история иудейского народа.

«Внутреннее чувство» присутствия Абсолюта, общее для учений первых веков по Р. Хр., не приводило к однозначным результатам трактовки природы Божества. Апофатическая фразеология прикрывала две тенденции, далеко не сразу приведшие к общему знаменателю. Первая тенденция — собственно-«платоническая», здесь упор делался на ноэтический и даже совершенно «запредельный» характер Абсолюта (Плутарх, Альбин, гностики, во многом — Филон¹). Вторая тенденция — «стоическая». После Посидония у многих стоически ориентированных мыслителей можно встретить платонический апофатизм (тот же Филон, апологеты, Тертуллиан, отчасти — Нумений). Однако последние приписывают Абсолюту, по крайней мере, предикат бытия, связываемый античностью с бытием характер разумной природы. Христианская апологетика пользуется именно такой, стоическо-платонической, терминологией, что позволяет ей говорить о Божестве как о разумном духе. В результате получается достаточно парадоксальная форма суждений об Абсолюте. Вечно сущий, неизменяемый, невидимый [255], бесстрастный, непостижимый, никому не являющийся, не объемлемый никаким суждением² Бог оказывается тем не менее достаточно конкретным для того, чтобы говорить о нем как о произволяющем, вполне «историческом» Деятеле (если под историей понимать Ветхий и

Новый Заветы), чьи теофании зафиксированы прародителями и законодателями еврейского народа. Это стремление к конкретности и одновременно к мистериальной осторожности в определении Начала привело к тому, что христианские авторы использовали не только терминологию стоиков, но и разделяли убеждение в телесности всего сущего. Самый известный (хотя не единственный) пример последнего — творчество Тертуллиана.

Бог-Отец этого латиноязычного апологета по очень многим характеристикам близок к таковому в соответствии с воззрениями его времени. Тертуллиан учил, что существо Божие недоступно человеческому познанию³. Он вечен, неизменен, чужд началу и концу. Он совершенен, и это совершенство более всего выражается через атрибут единства. «Deus, si non unus est, non est» («Бог, если он не один, не существует») — утверждает Тертуллиан. Совпадение предикатов бытия и единства, которое позже Плотин будет принимать только в генетическом смысле (бытийно сотворенное, порожденное [256] Единым, но не само Единое), Тертуллиан делает одним из стержневых пунктов своего богословия⁴. Предположение о наличии двух одинаковых по достоинству Верховных Существ для него — суеверие; два величия «взаимно аннулируют» друг друга, низводя эти божества до уровня подчиненных сущностей. «Величайшему Существу» ничего не может быть равным, его бытие не ограничено ничем, а только такая форма существования и может быть названа бытием в подлинном смысле этого слова. Все доказательства, которые приводит Тертуллиан в защиту существования Ipse Deus (Самого Бога) — от Писаний до «свойства натуры человека» и общих соображений, — по сути, опираются на отождествление подлинного бытия с субстанциальностью (в спинозовском смысле этого термина) и необусловленностью Единства⁵. Тертуллиану настолько важно подчеркнуть это положение, что он пишет даже о времени, когда Бог существовал Один, то есть о времени, «бывшем» до рождения Сына, до произнесения Слова (когда «Внутренний Логос» еще не был произнесен⁶).

Единство Божества не означает, однако, Его оторванности от мира. Вполне в духе позднего стоицизма Тертуллиан смешивает платоническую апофатику с имманентизмом. Существо Бога характеризуется у него совершенным разумом и могуществом, [257] но и совершенной же жизнью⁷. Поскольку Он везде присутствует и ограничивает мир как максимум бытийственности⁸, встает вопрос о форме этого присутствия. Иными словами, только ли как нечто таинственное или поэтическое Единый Бог проникает собой мир? Как должно быть ясно из наших слов, карфагенский апологет не ограничивает присутствие Отца

поэтической формой. Близость и вызванная ею острота переживания событий жизни Христа, образный язык Ветхого Завета требуют от него более «насыщенного» способа рассуждений, и в качестве такового Тертуллиан использует стоические клише, связанные с идеей объемлющего мир разумного дыхания. А отсюда уже проистекает концепция разумной телесности Бога.

Телесность Высшего Существа нужно понимать не в буквально-вульгарном смысле данного слова. Во второй книге «Против Маркиона» Тертуллиан подчеркивает, что, когда Писание говорит о частях тела Божества, это происходит вовсе не ради приравнивания их к человеческой плоти. Бог имеет «тело своего рода в свойственном [только] Ему образе»⁹. Абсолют обладает абсолютным телом, ибо, объемля собой все сущее, для всех аспектов последнего Он выступает в качестве их истины, их совершеннейшей реализации, — так можно сформулировать мысль Тертуллиана. Телесность же — это проявленность [258] бытия, а проявленность, выраженность стоики (и Тертуллиан в том числе) считали неотъемлемой стороной Сущего¹⁰. Поэтому «Бог есть тело, хотя Он и Дух»¹¹. «Дух есть своего рода тело...»¹² Столь неожиданное у христианского автора учение вызывалось, очевидно, еще и тем, что для античности сам термин «дух» (*πνεῦμα pneuma*, *spiritus*) нес в себе некоторый привкус телесности, хотя и тончайшей, исчезающе-неуловимой. Не оторвавшись еще от «пуповины» античного мировосприятия, Тертуллиан традиционно понимает бытие своего «разумного духа» как телесное. Благодаря этому он, опять же согласно с антично-стоическим образом мысли, представляет личностную природу Первоначала. Именно телесность позволяет ему говорить о Боге не как об абстракте, но как о водящем, самобытном существе, которому можно даже приписать аффекты. Тертуллиан, конечно, отличает их от человеческих страстей, однако он уверен, что Благость и Правосудие, два этих коренных определения божественной деятельности (ср. с Филоном!), имеют своим проявлением аффекты, связанные с благодеяниями по отношению к праведникам и наказаниями грешников. Аффекты Божий — двигатели (*stimuli*) и вспомогательные причины воли Абсолюта, которая не имеет без них силы¹³.

Смешение волевой и аффективной сфер, также по духу античное, значительно [259] «снижает» существо Тертуллианова Первоначала. Оно делает его родственным чисто стоическим представлениям о душевном и духовном в человеке¹⁴. Однако нужно вспомнить Филона, претерпевавшего немалые сложности при попытке объединить идею Начала как метафизической монады и Божества как индивидуального исторического

деятеля, чтобы понять, насколько сложна была эта проблема для мыслителей первых веков нашей эры. Те авторы, которые находились в рамках первой (собственно «платонической») тенденции, как мы показали это на примере гностиков или критики Цельсом христианского учения, не выходили за пределы идей Платона, содержащихся в диалоге «Государство». Но если Плутарх или Цельс отстаивали идею неизменной иерархичности бытийных планов, где высшее может воздействовать на низшее только в качестве Цели, и элиминировали вообще историческое из метафизики (то есть проблем творения, начала во времени), то у гностиков все было гораздо сложнее. Нам уже доводилось описывать, сколь многоступенчато изображалось ими нисхождение на землю Мессии-Спасителя. Причем нужно помнить, что Христос не был у гностиков так тесно связан с бытием Отца, как в православном учении; гностический «мессия» — «пришелец» из сферы, более низкой по сравнению с Отцом. И даже при этом гностицизм [260] не был вполне свободен от тех же «соблазнов», которые сформировали не принятые церковью стороны учения Тертуллиана¹⁵.

Александрийские богословы и Плотин с разной степенью осознанности разрешали парадокс «близкого» (имманентного) — «далекого» (трансцендентного) Бога¹⁶. Если обратиться к известным, «строго богословским» 11 — 12-й главам пятой книги «Стромат» Климента Александрийского, то сразу же бросится в глаза совершенно неожиданный на фоне его проповеднически-увещательного тона афайретический отрывок: «Через разделение мы возвышаемся до идеи первой причины, начиная с тварей, которые ей подвластны, и кончая освобождением тела от его природных свойств. Уменьшим, например, три измерения: глубину, ширину и длину. Останется после этого лишь некая единица, точка, не подлежащая измерению ее объема и места в пространстве»¹⁷. Этот платонический по сути своей фрагмент использован Климентом не как описание реальной операции постижения «величия Христова», а, скорее, как аналогия такой процедуры. Контекст одиннадцатой главы не позволяет сделать вывод, что чисто математические действия могут по существу объяснить ступени богопостижения. «Глубина, ширина и длина» — это лишь аналогия реального «отвержения» от свойств, «присущих телу», и даже от тех, которые «именуются [261] бестелесными». Отвержению подлежат даже такие «используемые в священных книгах», образы, как лестница, движение, состояние, престол и т. д. Однако, как бы чужеродны для рассуждений Климента ни были операции математико-геометрического абстрагирования, афайретические аналогии все-таки не случайны. Они подчеркивают глубину отвлечения от частных свойств, факт перехода в своего рода «апейрон», неопределимую беспредельность Божества¹⁸. Климент указывает,

что «даже в этом случае мы постигнем только то, чего в Нем нет»¹⁹. Чтобы подчеркнуть кардинальную апофатику александрийского богослова, можно привести еще несколько суждений. «Бог превыше всякого слова... Слово бессильно выразить всю бесконечность Его всемогущества»²⁰. «Непостижимый Бог не может быть предметом ученой мудрости»²¹. «Существо Божие определить невозможно»²².

Коренится эта запредельность Абсолюта понятию²³ не только в субъективной ограниченности человеческого разума, но и в самой природе Начала. «Господь превыше всего мира, не только сего, осязаемого чувствами, но и того, лишь умозрением достижимого»²⁴. Иными словами, Бог беспределен не потому, что мы не можем объять Его мыслью, а потому, что «Бог *не подлежит измерению* (курсив мой. — Р. С.) и нет пределов и границ в Его существе»²⁵. [262]

Такое представление о Божестве, если вспомнить похвалы, не раз возданные Климентом Платону²⁶, закономерно должно было бы окончиться приписыванием Ему предиката единства. Однако Климент, не отрицая единства природы Абсолюта, говорит там же, что имена Единый, Благой, Дух, Сущий, Отец, Бог, Творец, Господь, даже таинственное имя Ягве, — не точны и бессильны. «Ни одно из этих речений не дает по отдельности понятия о Боге, все же вместе сказываются о Нем как о Вседержителе. Вещи постигаются либо по своей природе, либо по отношениям друг с другом; ни то ни другое к Богу неприменимо. Не исследовать Его и при помощи доказательств, ибо они основываются на аксиомах, на том, что предшествует, но не представить, чтобы существовало нечто прежде Несотворенного»²⁷. Следуя общепринятому ходу мысли, Климент также воспроизводит апофатику из платоновского «Парменида», например фундаментальное учение о невозможности приписывания Началу акциденций части и целого²⁸. Наибольшие возражения вызывает у Климента идея телесности Первоначала. Как от величайшего зла советует он оберегаться от эпикуреизма, софистики и «стоического учения о телесности Бога»²⁹. Александрийский богослов, безусловно, прав, когда сближает с идеей телесности представления гностиков о делении Божественной [263] пневмы на частички, присутствующие в избранных людях³⁰. Эта неявная полемика с воззрениями, подобными тертуллиановским, не означает, однако, окончательного шага к платонизму. Клименту важно показать, что искомое Начало занимает истинно срединное место: не вдали от мира и не внутри его, а на грани имманентности — трансцендентности. Все отрицания частных определений, которые мы встречаем у Климента, совершаются не ради погружения

Божества в бездну невыговариваемого. В конечном итоге именно «Бог — единственное содержание мудрости»³¹. Как мы видим, гнозис у александрийского богослова связан с тайной³², отрицания очищают душу познающего, не позволяя ему отождествлять объект познания с чем-то неадекватным. За отрицаниями следует целый ряд важнейших истин, показывающих, что запредельность Средоточия Мира не превращает его в нечто, не существующее для человека. Климент, хотя и говорит, что Бог выше бестелесной природы, в то же самое время причисляет Его к умопостигаемым сущностям. Последние включают в себя мысли, выражаемые словами (сфера субъективного мышления), «величины определенные» (сфера объективного) и «величины неопределенные» (Бог)³³. Этот третий раздел умопостигаемого является и границей претензий разума, и итогом всяческого познания. Отметим, что процесс [264] познания, помимо деления его на три момента, Климент изображал, явно подражая платоновскому учению о диалектике. Вот одно из мест в «Строматах», чрезвычайно напоминающее соответствующее рассуждение из «Государства»: «Однако же мы можем открывать и видеть Бога, созерцая Его в своей мысли, если, освобождая нашу душу от аффектов, мы будем только усилиями ума проникать в существо каждой вещи, не отставая и никогда не расставаясь с нею, пока не поднимемся до сфер, повелевающих всеми вещами, прежде чем не охватим умом истинное Благо, являющееся высшей и последней целью всякого познания»³⁴. Таким образом, Абсолют Климента — опора для познавательного акта, равно как и для любого аспекта бытия. В нашем всегда изменчивом мире (что касается даже «мира идей»: наш разум, рассуждая, как бы «пробегает» его, отчего понятия и категории кажутся движущимися) уловить природу Божества трудно потому, что Оно — подлинно «стоящее», устойчиво-неизменное. Климент, чтобы подтвердить свою мысль, прибегает к традиционному отождествлению слов Θεός Theos и θέσις thesis. Так как θέσις thesis использовалось в греческом языке для обозначения издания законов, экзегетом отсюда делается вывод, что Бог назван так «за свои уставы, законы и учреждения», то есть за вещи устойчивые, вносящие в наш мир хотя бы некоторый порядок³⁵. [265]

Несколько ниже, апеллируя к вечности и неизменности Бога, Климент называет Его «стоящим»³⁶ чему можно найти многочисленные параллели в неопифагорейских и гностических текстах той эпохи³⁷. Одним из «психологических» подтверждений такого определения Климент считает тот факт, что «подлинный гнозис разливает по душе тишину и покой и мир»³⁸. Еще одна характерная черта «стоящего» Первоначала — его неизменная бесстрастность. Само собой разумеющееся для платонизма определение бесстрастия души

мудреца в стоицизме «онтологизируется», превращается в один из синонимов неподвижности и непреходящести и именно в таком виде воспринимается Климентом (а также платониками II — III столетий). Уподобление Богу он видит в полной свободе от страстей, очевидно приводящих душу в беспорядочное движение³⁹. Апатия тождественна бездвижности, невозмутимой «выпрямленности», оттого аскетическая «программа» александрийского богослова подразумевает выработку абсолютного воздержания: истинный гностик не борется со страстями, он «просто» не допускает их в душу. Элиминирование аффекта столь важно для Климента, что он называет эту операцию едва ли не решающим условием теозиса⁴⁰.

«Стоящий», «апатичный» Вседержитель, этот предел наших познавательных усилий⁴¹, именно как [266] предел является Единством. В одном из рассуждений, где Климент подражает «пифагорейству» Филона, Бог отождествляется с декадой⁴². «Мы не заботимся о девяти частях мира. А именно, прежде всего оставили мы четыре стихии, в смеси присутствующие в любом месте. Не занимаемся мы более семью блуждающими звездами и не верим в их [власть]. Пренебрегаем и сей землей. Оставив все это, мы обратились к прославлению более совершенного и священного числа, чем девять, к священной Десятой Части⁴³, к богопознанию». Бог — декада, «единая, вечная, постигаемая лишь созерцанием»⁴⁴. Но декада — завершение элементарного числового ряда, следовательно, единство, приписываемое Абсолюту, — это единство полноты, Плеромы всего сущего. Только такое Божество, все объемлющее, все завершающее, может претендовать на титул Единственного, включающего любое другое начало. Древняя языческая религиозная идея об объемлющей (в буквальном смысле этого слова) мир священной силе Климентом используется, пожалуй, более, чем другими христианскими авторами⁴⁵. Связано это с его решением проблемы трансцендентногоимманентного Божества. Оно — на грани трансцендентного, положительное Его постижение возможно лишь после того, как будет совершен путь отрицания частного — от первой, абстрактной, единицы [267] до высшей конкретности Декады. Здесь сохраняется все искомое — и апофатика, и глубина тайны, и парадоксальная возможность говорить об Абсолюте как об индивидуальности, все пронизывающей, но в то же время всегда остающейся собой. Не должна вызывать удивления — по крайней мере с точки зрения Климента — возможность высказываться о Первоначале как о внепространственном (то есть пребывающем-в-себе и потому везде) и вневременном (но не внебытийственном, а вечном) Существо⁴⁶, добавляя к тому же, что Оно всезнающе⁴⁷, благо и любяще⁴⁸. Равным образом неудивительно

соединение на одной странице утверждения: «Истина сокрыта от нас — и похвал тем, кто стремится-таки ее познать»⁴⁹.

Иными словами, именно благодаря представлению о предельном характере Начала Климент может назвать Его «чистым духом»⁵⁰. Видно, как далеко его воззрения ушли от идей апологетов середины II столетия. «Бог не есть имя, но мысль, привитая человеческой природе, мысль о чем-то неизъяснимом», — предостерегал Иустин от попыток «философских» суждений об Абсолюте⁵¹. С ним был полностью согласен Татиан, утверждающий, что Бога нельзя выразить никаким искусством, но, впрочем, он тут же писал: «Бог есть дух, однако не тот, что живет в материи, а создатель вещественных духов [268] и материальных форм»⁵². Сам Климент при изложении своего учения ссылается не на апологетов, а на Писание и на языческих мудрецов, что-то заимствовавших от евреев, а нечто сохранивших от полученного Адамом откровения⁵³. Он с удовлетворением отмечает, что «храмы без идолов» были и в Египте, и в Персии, и в Элладе⁵⁴. В перечень философов, говоривших о непознаваемости и невыразимости Бога, у него попадают не только Платон и Ксенофан, что было бы неудивительно, но также и Антисфен, Клеанф, Пифагор⁵⁵. Впрочем, Климент оговаривается при этом, что эллинские мыслители, почитая Творца, не познавали Его, а лишь «осязали» через некое бессознательное соприкосновение⁵⁶. Но, даже несмотря на такую оговорку, воззрения Климента, конечно, в первую очередь подпитываются языческими философскими учениями, через синтез стоического пневматологизма и платоновской теории Единого он пытается разрешить парадокс близкого — далекого Бога.

Сложность, которая возникает при этом, мы думаем, достаточно наглядна. Интеллектуальная, «пневматическая» природа Божества, согласно популярному тогда платоническому ходу рассуждений, означает, что Климент поместил свое начало в сферу бытия, то есть Ума. Он близок здесь тому же Нумению, но не Плутарху, например. Между тем [269] трансцендентность Ума относительна, он, совпадающий со знанием, не может быть совершенно невыразим. Климентова апофатика превращается в данном случае либо в несущественную сторону его воззрений, либо же «бьет мимо цели», так как ее объект в реальности «занижен». Можно сказать, что с данной точки зрения и в данном вопросе Климент для христианской мысли выполнил ту же роль, что Нумений для языческой. Конечно, отношение к нему Оригена нельзя сравнивать с критикой воззрений Нумения, развивавшейся школой Плотина, но Оригенова концепция Бога-Отца содержит в себе больше платонических, чем стоических влияний.

И прежде всего, в главном пункте. В своей апологии «Против Целься» Ориген призывает: «Нужно рассмотреть и то, не следует ли называть существом существ, идеею идей и началом начал Единородного (т. е. Христа.— *Р. С.*), а Отца Его и Бога полагать выше всего этого»⁵⁷. Как бы «гипотетически» ни ставил данный и подобные ему вопросы Ориген, он не может скрыть своего по природе платонического сомнения в возможности отождествления Первоначала с онтологизированным мышлением. Мы увидим ниже, что Единое Плотина также будет определяться как нечто большее существа, идеи, начала, любой составной сущности. Родство Оригена и Плотина в данном вопросе очевидно, но оно может быть объяснено [270] не ученичеством у Аммония Саккаса, а тем движением в сторону неоплатонизма, который был вообще характерен для II — III веков, а затем в христианском богословии после Никейского собора сменился «интеллектуализмом».

Опровержение стоического понимания «духовного» так важно для Оригена, что в первой главе первой книги «О началах» он уделяет этому опровержению немало места. «Тем, которые считают Бога телесной природой, ссылаясь на слова "Бог есть дух"... нужно возразить так. В Писаниях слово "дух" употребляется обыкновенно тогда, когда желают сказать о том, что противоположно грубому и непроницаемому телу. Так, например, в Писании говорится: "Письмо убивает, а дух животворит". Здесь, несомненно, под словом "письмо" Писание понимает телесное, а под словом "дух" — умственное»⁵⁸. Приводимое, очевидно, «сторонниками телесности Бога» то место из Моисея, где говорится «Бог — огонь поядающий», Ориген понимает символически. Он отождествляет этот огонь с духовным светом⁵⁹ и тем самым подчеркивает недостаточность буквального понимания Библии. Единству Божества, как кажется, может противоречить тот факт, что «в Святом Духе участвуют многие святые». Однако Ориген без труда справляется с этой «школьной» для античной философии задачей соотношения части и целого. [271]

Это учение — опять же «чисто духовное», говорит он, «не должно считать Святого Духа каким-то телом, в котором по разделении Его на телесные части будто бы участвует каждый из святых». Святой Дух «освящает святых», они же (вполне по-платоновски) в нем «участвуют»⁶⁰.

Доказательство нетелесности Бога становится одним из наиболее существенных аргументов для обоснования Его единства. Бог — «простая духовная природа, не допускающая в себе никакой сложности». «Что служит началом всего, не должно быть сложным и различным: то, что чуждо любой телесной сложности, должно состоять, так

сказать, только из одного божественного, [оно] не может быть многим, неединым»⁶¹. Впрочем, Ориген пользуется широким спектром доказательств единства Абсолюта; в частности, не меньшую роль играет у него аргумент о единстве теофаний Первоначала, зафиксированных в Ветхом и Новом Заветах ⁶². Но именно после доказательства бестелесности Существа Божия Ориген переходит к идее Его и выразимости и непознаваемости. «Отбросив всякую мысль о телесности Бога, мы утверждаем, что Бог непостижим... И даже если бы мы получили возможность знать или постигать нечто божественное, мы все равно необходимо должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнаем о Нем»⁶³. Почему же это происходит? [272]

Ориген фактически отождествляет субстратность и телесность; если развивать его суждения последовательно, то получается, что наличие любого субстрата означает возможность деления, а возможность деления указывает на наличие телесной организации. В результате никакое определение (уже указывающее на некоторое деление) оказывается невозможно приложить к Божеству⁶⁴. «В отношении бестелесного существа невозможно говорить о части или о каком-нибудь делении, но оно есть во всем, и через все, и надо всем»⁶⁰.

«Боязнь телесности» приводит Оригена к выводам, разительно напоминающим платиновские: «Троица, и только Она одна, превосходит всякое понятие не только о времени, но и о вечности, прочее же, что существует вне Троицы, должно измерять веками и временем» ⁶⁶. А если так, то вполне логично звучит: «Бог-Отец есть свет непостижимый»⁶⁷. Запредельность Бога-Отца всякому определению подчеркивается тем, что Ориген часто повторяет: «Бог-Отец дает всем существам бытие» ⁶⁸. Однако награждающее бытием должно иметь нечто сверх него. Ориген подтверждает это, написав, что Бог — первооснова всякого бытия⁶⁹. Выраженной четко и однозначно концепции сверхсущей природы Абсолюта У александрийского богослова мы не обнаружим, но явно склонен допустить некоторый «прибыток» [273] сверхбытийного в Божестве, не выговариваемый никоим образом. Невозможность понять знаменитое библейское «Сущий» отстаивается Оригеном столь же убежденно, как и его александрийскими предшественниками (Филоном, Климентом). Для эллинизированного иудаизма, а затем и для христианских экзегетов уловить внутреннее звучание слова «бытие» («**ov**» **on**) означало не только постигнуть истину, но и погрузиться в бездну Божества. Здесь уже намечается отход от платонически-античного понимания бытия как того, что имеет смысловую форму,

однако по необходимости данная эволюция Должна была прикрываться господствовавшим образом рассуждений, отчего Ориген и оказывается в своих размышлениях об Отце предшественником Платинова учения о Едином.

Когда Ориген не затрагивает проблемы «сверхсущего Сущего», его определения Божества достаточно традиционны. Отец един⁷⁰, поскольку мир, созданный Им, гармоничен и един, а потому «не может быть произведением многих творцов, подобно тому как и все небо, движущее мир, не поддерживается многими душами»⁷¹. Все находящееся в мире является частями мира, Бог же отнюдь не часть Вселенной. «И если мы пожелаем проникнуть в суть дела еще глубже, тогда обнаружим, что Бог одинаково не является ни частью, ни целым»⁷². «Божественность» [274] (θεϊότης theiotēs) Отца присутствует там, где желает, не оставляя что-либо «пустым от Себя»⁷³. Возможно такое присутствие потому, что Божество не подвластно пространству и времени⁷⁴. Вездесущность Первоначала, как мы видим, объясняется теперь совершенно не стоически. Скорее, у Оригена наличествует тот ход рассуждений, который спустя двенадцать столетий будет развивать Николай Кузанский. Правда, сближая свое понимание Божества с античным пониманием Блага, Ориген оказывается в своеобразной «ловушке». Поскольку Благом именуется то, что дарует бытие, возникает вопрос, имеет ли границы данный процесс во времени? Если да, то не означает ли это, что Благо не абсолютно, ибо быть им возможно, лишь когда все его определения сохраняются неизменными на протяжении вечности. Благо не может быть когда-то собой, когда-то не-Благом. Отвечая на вопрос о том, чем был занят Господь до того, как Он сотворил наш мир, Ориген пишет, что до этого Его творческая сила была обращена на предшествующие миры. Богослов «растягивает» бытие во времени, как в прошлое, так и в будущее, дабы деятельность Творца не прерывалась. Ссылаясь на Исайю («Будет новое небо и новая земля, которую Я сотворю пребывать пред лицом Моим»), Ориген пишет: «Миры не только были, но и будут существовать, и они пребывали не все вместе [275] и не разом, но один за другим»⁷⁵. Динамизм истории «мира сего» несколько ослабляется наличием беспредельного (во времени) ряда миров, и картина судеб Космоса начинает приобретать традиционно-античный характер, приближаясь при этом к представлениям о ней уже не Аристотеля или Платона, а Зенона из Китиона и Клеанфа, то есть к стоической парадигме, тем же Оригеном критикуемой.

И все-таки Ориген стремится писать о Божестве как о деятеле, присутствие в мире Начала он видит сквозь призму христианского историзма (что отличает-таки его от Платина, по целому ряду существенных пунктов родственного ему). Поэтому он, именуя

Божество не только *μονάς monas*, но и *ένας henas*, тут же добавляет: «Он есть Ум и в то же время Источник, от Которого получает начало всякая разумная природа или ум» ⁷⁶. Подчеркивая, как и Климент, бесстрастность Начала, Ориген все же намекает на некие непостижимые чувства, присутствующие в природе Сверхсущего Существа ⁷⁷. Для античного человека это было бы парадоксом: Ум, а тем более совершенный, тем и характерен, что он превыше аффектов. Однако Ориген не устает указывать на то, что Средоточие мира содержит в себе все, все аспекты бытия, только в их наилучшем, реализованном, истинном виде. «Бог — единая, истинная и самобытная жизнь»⁷⁸. Фактически полемизируя с [276] Климентом, Ориген отрицает безмерность и безграничность Бога. В случае своей беспредельности Он не мог бы объять Себя усилием разума, следовательно, был бы неразумен или не окончательно разумен ⁷⁹. В Нем есть предел, но этим пределом является Он же Сам, Его воля и могущество промысла»⁸⁰. Учение Оригена о Начале содержит в себе внутреннее противоречие, родственное тому, которое характерно и для Климента. Делая больший, чем его предшественник, упор на трансцендентность Начала, Ориген тем не менее последовательно изображает его способным к тому, что именуется «кенозисом», возможностью низойти и выразить в историческом акте, воплотившись в историческом Лице, все аспекты мира. С этим связана интеллектуальная природа Отца, его пределы, «бесстрастные» чувства. Но, в сущности, учение Оригена является едва ли не самым фундаментальным истоком христианского трансцендентализма, из парадоксального единства близкого — далекого Бога умозаключавшего о наличии Существа, синтезирующего в конкретном лице все те Уровни сущего, иерархию которых предшествующая традиция стремилась поддержать в незыблемости.

* * *

Идеи Плотина, конечно, не вписываются в то, что мы назвали «христианским историзмом». Актуальное [277] присутствие его Первоначала на всех уровнях Универсума выражается иначе, чем у авторов-христиан. Речь у Плотина идет о личностном опыте общения, и именно к нему обращены «Эннеады». Исторические условия в данном случае несущественны; сам Космос является личностью, «всесовершенным живым существом», и пребывать таким он может лишь благодаря постоянному контакту с Верховным Божеством. В случае, если Зевс (Мировая Душа, Владыка видимого мира) перестанет взирать на высшие уровни умопостигаемого, перестанет подражать его деятельности, мир придет в беспорядок и распадется, перестанет быть собой. Что касается человека, то ни о каком «Царстве

Христовом», грядущем единстве человечества с Мировой Душой, Плотин не говорит. История не имеет отношения к процессу восхождения к Абсолюту, последний осуществляется либо индивидуально, либо сообществами избранных, при этом человек остается в своем земном теле, не исключаясь из жизни низших сфер сущего. Благодетельное, даже «гнозисное» воздействие мудрых людей на окружающее само собой разумеется, но оно не имеет целью преобразование содержащего зло мира. Преобразование ни к чему, мир и так прекрасен настолько, насколько это вообще возможно при наличии необходимой, неизбежной инерции материального. Деятельность Учителя [278] касается скорее изменения душ тех, кто пришел слушать Его. Разумеется, что ни о какой стихии исторического в этом случае речь не идет. Плотин согласен признать частные изменения, однако они исчезают перед неизменностью Целого.

Индивидуальный акт общения с Единым⁸¹ опирался у основателя неоплатонизма на апофатику. Апофатика «Эннеад» столь строга и последовательна, что с ней не могут быть поставлены в один ряд даже «Ареопагитики». Пожалуй, только некоторые гностические учения могли бы претендовать на подобную же глубину апофатизма (например, Василида). Но в отличие от них Плотин строг не только в религиозном, но и в метафизическом смысле. Он тщательно, последовательно выясняет пределы разума. По ряду формальных признаков апофатика близка будущему новоевропейскому критицизму — прежде всего потому, что оба феномена направлены на поиск границ рационального познания. И там и здесь ставится вопрос: «Как возможно знание?», однако ответы даются кардинально разные. Начало, обнаруживающееся в европейском критицизме как «вещь-всебе», Плотин считает тем абсолютным, что само и создает, и указывает пределы, а вместе с ними создает и ум. Метафизика Плотина — это метафизика предела, но не такого, который появляется при движении от низшего к высшему, а конструируемого [279] высшим. Хотя Плотин очень часто рассуждает «от простого», предпочитая вначале говорить о Душе, потом об Уме, и лишь вслед за этим о Едином⁸², по сути, за его дискурсом стоит «аксиома Единого», интуиция сверхсущего Первоначала, ставшая убеждением в его присутствии и фундаментом метафизики.

Эволюция, которую некоторые исследователи находят при сравнении хронологически более ранних трактатов основателя неоплатонизма с поздними («зрелыми») ⁸³, заключающаяся в переходе от взглядов, близких Нумению, к строгому апофатизму, показывает, что изменения, происходившие в александрийской школе

богословия, имели параллели и в язычестве. Несмотря на наличие длительной платонической традиции, апофатика не была в нем единственным концептуальным кодом, даже у самого Платона на ней не делался столь подчеркнутый акцент, как это происходило в творчестве Плотина. Если вкратце изложить историю Единого, этого фундаментальнейшего для платонизма понятия, мы увидим, что у самого Платона оно трактуется в диалоге «Парменид» как некий абсолютный денотат предикаций, не сводимый к субъекту в субъектно-предикатной структуре суждения. Как таковое, единое является и пустой формой, под которую может быть «подставлено» любое понятие, и непредсказуемым, [280] а потому трансцендентным (по крайней мере, в гносеологическом плане) основанием для любого рода предикаций (то есть не субъектподлежащее, а то, что создает саму логическую субъектность) и онтологической реальностью, превосходящей любую идею (понятие) о нем.

Но, уже начиная с Древней Академии, Единое однозначно отождествлялось с Благом диалогов «Филеб» и «Государство» и стало выступать также как порождающее начало, как добытийное семя сущего. Эта тенденция была усвоена неоплатониками в лице Плотина — автора, учившего о принципиальной сверхразумности и сверхбытийности Начала с увлечением пророка.

Объяснить это увлечение можно только тем, что гнозисное мироощущение зрелого Плотина выражается уже сознательно и терминологически последовательно. Отсюда — выбор концептуального и терминологического пути, которому неоплатонизм будет верен до конца своей истории.

Эволюцию взглядов Плотина мы, однако, оставим в стороне. Будем опираться на те его трактаты (составляющие подавляющее большинство «Эннеад»), где Плотин уже полемизирует с Нумением, полагая, что Единое «запредельно Уму»⁸⁵. Здесь мы увидим развитие идей, уже звучавших у Климента и Оригена. «Единое не входит сутью своей во все от [281] него исходящее. Оно прежде всего, в том числе и Ума, ибо в Уме все содержится»⁸⁶. О Первобожестве рассуждать необходимо очень осторожно, так как «после установления первых родов сущего диалектика умолкает», как «молчит» и все, что достигло «тамошнего»⁸⁷. Единое выше тела, пространства и времени, но оно также выше и вечности⁸⁸, которая является характеристикой именно Ума. Пожалуй, главным Его апофатическим определением является то, что оно «превосходит сущность»⁸⁹. Беспредельное не определимо никоим образом⁹⁰, по этой причине Оно совершенно просто⁹¹. Эта простота

превосходит даже ту, что имеет результатом математический афайресис. «Оно считается Единым более, чем едины единица и точка. Ведь здесь [постигающая] душа, отбросив величину и множество, останавливается на самом малом и опирается на нечто неделимое, однако такое [неделимое], которое было в делимом и в ином. Единое же — не в ином...»⁹² Единое несоставное, оно не имеет необходимости «промышлять о себе... и без мысли оно — Само», мышление означает выход за пределы простоты⁹³. Таким образом, Единое не ограничено своим знанием⁹⁴, оно вообще ничем не охвачено — ни иным, ни собой. Его необусловленность абсолютна⁹⁰. Его нельзя назвать и причиной: «Платон именует Бога отцом причины, понимая под причиной Ум, который [282] есть демиург...»⁹⁶ Единое есть Благо, но Благо — не предикат его; Единое и Благо — синонимы, это одно и то же слово, лишь нашему рассуждению кажущееся различным⁹⁷. Плотин в конце концов склонен отбросить и эти имена⁹⁸. Лучше всего поступает тот из познающих, кто «будет отрицать все, ничего не утверждая о нем, предоставляя Единому быть собой»⁹⁹. «Не нужно спешить к другим началам»¹⁰⁰.

Мы подошли к тому моменту, где приоткрывается основание неоплатонической метафизики и где на смену апофатической диалектике¹⁰¹ приходит апофатическая мистика. Дабы понятно было, о чем именно идет речь, следует обращаться не к известным образам страстного молчания, вызванного невозможностью что-либо сказать о Нем, или внутреннего святилища храма и т. д.¹⁰² Необходимо вспомнить вопрос, которым завершается первая гипотеза платоновского диалога «Парменид», чья логика, несомненно, оказала влияние на философствование Плотина. Если **εν εν** нельзя приписать никаких предикатов, не означает ли это, что его не существует? Именно этот факт — факт небытия Абсолюта — мы должны прочувствовать, чтобы понять всю глубину интуиции основателя неоплатонизма. Абсолюта нет! Первоединое нигде и ни в чем¹⁰³; поиск не приведет ни к чему, любой из образов, принятый [283] нами за начало, обманывает. Наше богочитание проваливается в пустоту, в ничто, преодолеть которое, как кажется, нет сил и возможностей¹⁰⁴. У мира нет фундамента — имеет ли теперь смысл что-то искать? А искать и не надо, убеждает Плотин (см. предыдущий параграф). Осознавший глубину первого отрицания поймет и второе: мы не можем утверждать, что Единое есть, но мы не можем и говорить, что его нет. Простое отрицание должно оставить, так как граница небытия, это своего рода место испытания для поднимающегося к Началу, лишь очищает «совершенного» от человеческой привычки связывать Его с чем-то определенным. Единое

же выше определенности (впрочем, как и неопределенности), его неуловимость есть признак его вездеприсутствия, а не отсутствия.

Как это было в случае с Климентом и Оригеном, мы видим, что Плотин «перешагивает» грань апофатики. Неопределимое даже в бытийных терминах Единое является сверх- и дорефлексивным основанием Космоса, поскольку же в нем «снята» бытийная иерархия, оно близко любой самой малой из его частей. «Убеждение, общее всем людям... что Бог, присущий каждому из нас, один и тот же»¹⁰⁵. «Все, имеющие понятие о Божестве, убеждены, что не только этот Бог (Единое.— *Р. С.*), но и все боги вездесущи»¹⁰⁶. Плотин согласен признать Единое за [284] все сущее¹⁰⁷, но не как субстрат, делимый вносимым в него многообразием качеств, а как основание, подлежащее¹⁰⁸. Именно такое Единое, приводящее к целому каждую частичку бытия, может именоваться у Плотина «ипостасью» (то есть истинным бытием, бытием как таковым в платоновском смысле)¹⁰⁹, что в данном случае не «принижает» его, ибо это уже не само Единое, а, выражаясь полатоновски, Единое, ставшее многим. Этим подсказывается и путь близости к Абсолюту. Освобожденный от власти внешней разнородности окружающих вещей¹¹⁰, стремящийся к Благу, субъект видит, что подлинным воплощением Единства является его присутствие в глубине всякой вещи и события.

«Бог находится во всем»¹¹¹ — вот итог апофатики Плотина. Но это не тот случай, когда содержащееся объемлется содержащим. «Везде и нигде»¹¹² — так, сформулированная более точно, должна звучать идея основателя неоплатонизма. «Нигде» не уничтожает «везде», просто под последним нельзя понимать частные, конкретные характеристики предметов, где о Единстве можно говорить лишь потому, что предмет представляет собой некоторое сложное целое. Обращение к глубине есть отрицание внешних атрибутов: не они содержат в себе глубинное, а наоборот. Да и как может быть иначе, если Первоединое — источник сущностей¹¹³. [285] Оно - «первая сила всего»¹¹⁴, потенция всех вещей¹¹⁵.

Бездна молчания, о которой так часто пишется в сочинениях, посвященных неоплатонической теологии, не исчерпывает Платонова отношения к Абсолюту. Невозможно говорить только о «метафизической сухости» или о «потрясенном безмолвии». И первое и второе — лишь моменты непростого *пути* к достижению богоподобия. Результат же превосходит то, что довелось доселе испытать философу, так как «там» он обнаруживает все. В Едином «находится все»: и жизнь, и мышление, «только пребывающее

в вечном покое и отличающееся от деятельности Ума» ¹¹⁶. «Существа присутствуют в Едином как прозрачность в свете» ¹¹⁷. Единое содержит в себе целокупное бытие, но только в неразличенном, слитом виде, будучи творческой, производительной потенцией¹¹⁸. Если мы раньше отвергали такие определения Начала, как жизнь, знание, вечность, то теперь нам следует вспомнить, что одновременно мы не можем не приписывать их Ему. Плотин во взгляде на Абсолютную Персону отличается, конечно, от христианских авторов. Он совершенно не рассуждает об историческом Откровении, история вообще не интересует его (по крайней мере, в «Эннеадах» он никак не обнаруживает такого интереса) Идея Спасителя не сосредотачивается в каком-либо **[286]** конкретном лице; если речь идет о Промысле, то он касается не мира в целом, а отдельных душ (в отличие от СудьбыНеобходимости). Говоря коротко, мир и Верховная Персона Плотина внеисторичны (в чем и состоит принципиальное различие между античной и европейской концепциями личности). Однако Единое невозможно свести к метафизическому абстракту, Плотин свидетельствует о таком же живом общении, о котором пишут и христианские авторы. Апофатика не отвлекает от «существа дела», а сообщает истины о Первоначале. При всей разнице культур, «от лица» которых писали александрийские богословы и неоплатоники, в учении об Абсолюте те и другие свидетельствуют о некой запредельной всему, несказуемой Персоне, в безграничной свободе которой лежит исток всего происходящего с нами и с миром.

Апофатика, скрывая Единое Божество от неподготовленных, открывает его достойным. Но при всей близости, «взаимной имманентности» Бога и мира, Бога и человека позднеантичное сознание не забывает и о моменте трансцендентного. Ведь мир пребывает не только в потенции, но и актуально. Универсум существует благодаря близости Божества. Наоборот, его иерархия, наличие посредующих звеньев вызвано «удаленностью» Бога, именно она «вытягивает» мир в разнообразную, но иерархически **[287]** упорядоченную тотальность. Следовательно, возникает проблема онтологического коррелята Откровения, то есть того момента, где теофания проявляется впервые и совпадает при этом с космосозиданием. Иными словами, возникает проблема Второго Начала, Посредника и в то же время Проводника творческой деятельности Абсолюта, той сферы, где сверхсущая потенция актуализируется. С данной проблемой сталкиваются александрийские богословы, посвящает ей много внимания и Плотин. Мы обозначим ее через неоплатоническое название Второго Начала «Ум», поскольку трактовка Христа, Второго Лица Троицы, Климентом и Оригеном оказывается очень близкой к Платиновой концепции

всесовершенного, всеохватывающего Ума, «выступающего» из невыразимой высоты Единого.

Примечания

¹

См.: *Doerrie H.* Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre // *Hermes*. 1954. N 82. S. 331-342.

²

Justin. *Apologia*. I, 13; *Dialogus contra Truphon*; *Athenagorus*. *Supplicia*.

³

Adversus Marcionem. II, 2.

⁴

Исторически во многом это вызвано полемическим, характером богословия Тертуллиана. Оно направлено против таких типов ересей, которые неадекватно (с точки зрения Тертуллиана) трактовали единство Абсолюта, — ересей Маркиона, Праксея, например. **[288]**

⁵

Отождествление бытия с единством и одновременно с разумной духовной природой позволяют отнести Тертуллиана к предшественникам европейского интеллектуализма (к которым мы причисляли уже Нумения). Даже его знаменитый тезис: «Верую, ибо абсурдно» — не опровергает данного положения. Он указывает на парадокс, заложенный в основание любого последовательного интеллектуализма (вынужденного брать за основу рефлексивное начало), парадокс, с которым христиански ориентированные мыслители пытались справиться при помощи факта веры, неоплатоники же «избавлялись» от него, укаывая на нечто принципиально сверх рефлексивное. Подробнее об этом см. гл. III, § 3.

⁶

Adversus Praxeī.

⁷

Apologia.

⁸

Adversus Praxeī.

⁹

Adversus Marcionem. II.

¹⁰

См.: *De Carne Christi*.

¹¹

Adversus Praxeī.

¹²

Ibid.

¹³

См.: *Adversus Marcionem*. II.

¹⁴

Учение же Тертуллиана о сущности Бога схоже по ряду параметров с аристотелевским учением о сущности. См.: *Попов К.* Тертуллиан, его теория христианского знания. Киев, 1880. С. 142.

¹⁵

Например, концепция «единосущия», традиционно указывающая на аристотелевскостоическое понимание сущности; *οὐσία ousia* — субстанция для приятия, «центрирования» качеств.

¹⁶

Наименьшая степень осознанности, пожалуй, характерна для Климента. Ориген же и Плотин стремились как [289] можно более точно концептуально выразить «золотую середину» между приведенными выше крайностями.

¹⁷

Stromata. V. II.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.* V. 10.

²¹ *Ibid.* IV. 25.

²² *Ibid.* II. 16.

²³

Не просто «человеческому». Бог выше именно «всякого слова».

²⁴

Ibid. V. 6.

²⁵

Ibid. V. 12.

²⁶

Например, *Protrepticus*. VI. 20; *Stromata*. V.11.

²⁷

Stromata. V. 13. Последние слова еще раз — косвенно — подтверждают неприложимость математического афайресиса к богопознанию. «Доказательства, опирающиеся на аксиомы», — это характеристика именно математико-геометрического способа рассуждений (ср.: *Platon. Respublica*, 510b-e).

²⁸

Slromata.

²⁹

Ibid. I. II.

³⁰

Ibid. II. 16.

31

Ibid. II. 10.

32

См., например: «Скрывая, попытаюсь я, однако же, тем нечто показывать и, прикрывая покровом тайны, нечто обнаруживать; тайно показывать» (Stromata. 1.1).

33

Ibid. 1. 6.

34

Ibid. V. 10. Параллельные места у Платона — см.: *Respublica*. 532a, а также 511b-c. «Диалектический» характер богопознания никак не отменяет у Климента необходимости [290] «встречного движения», теофаний самого Первоначала — см. предыдущий параграф.

35

Stromata. I. 29.

36

Ibid. II. 11.

37

См. о термине «стоящий»: *Aland B. Gnosis and Philosophia // Proceeding of the International Colloquium of Gnosticism*. Stockholm, 1977. Единственное, что следовало бы добавить, — это указание на смысловую близость гностическо-христианского понятия «стоящий» и этического идеала стоиков, выраженного в идее «вырямленности», непоколебимости «мужа добра».

38

Stromata. II. 11.

39

Ibid. IV. 23.

40

Ibid. II. 20; III. 7.

41

Ср.: Платон: «В том, что постигаемо, идея Блага — это предел...» (*Respublica*, 517d).

42

Stromata. 11. II. Климент воспроизводит здесь идеи из «*De Abrahamo*».

43

Здесь идет «I», йота, обозначение декады и одновременно начальная буква имени Ягве.

44

Декадой, подобной божественной декаде (ее «олицетворением»), является человек (*Stromata*. VI. I6).

45

Например: «Бог — глубина, которая вес объем лет и содержит в недрах своей необъятности» (*Stromata*. V. 12).

⁴⁶ Ibid. II. 2, а также V. 11; Paedagogus. I. 120.

⁴⁷ Stromata. VII. 7.

⁴⁸ Ibid. I. 17.

⁴⁹ Ibid. II. 2.

⁵⁰ Paedagogus. I. 8.

⁵¹ Justin. Apologia. II, 6. [291]

⁵² Tatianus. Apologia, 4.

⁵³ Cohortatio. ad gentis, 9; Stromata. 1. 4.

⁵⁴ Stromata. V. 5.

⁵⁵ Protrepticus. VI. 20—21.

⁵⁶ Stromata. I. 19. У Платона есть любопытное место возможно, послужившее поводом для такого суждения: «Человек, устремившийся к подлинному бытию... не утихает до того момента, пока не прикоснется к самой сути каждой вещи» («Государство», 490b,— в пер. А. Н. Егунова).

⁵⁷ Contra Celsum. VI. 64.

⁵⁸ De principiis. I. 1.2.

⁵⁹ Ibid. 1. I. 1.

⁶⁰ Ibid. I. 1. 3. Cp.: De oratio. I. 23.

⁶¹ De principiis. I. I. 6.

⁶² Ibid. I. I. 1.

⁶³ Ibid. I. I. 5.

⁶⁴ Contra Celsum. IV. 49.

⁰⁰ De principiis. IV. 31. По сути, здесь мы сталкиваемся с воспроизведением аргументации из платоновского диалога «Федон», а конкретнее, т. н. «третьего доказательства бессмертия

души», известного в истории европейской культуры как вывод факта бессмертия души из ее «простой, неделимой» природы.

66

Ibid. IV. 28.

67

Ibid. См. также In Ioannem. II. 18.

68

De principiis. I. 3.8.

69

In Ioannem. II. 50.

70

De principiis. I. 1. 1.

71

Contra Celsum. I. 23. [292]

72

Ibid. Пример этого «платонического» рассуждения мы видели у Климента. Что касается доказательства единства Абсолюта «от гармоничности мира», то оно будет использоваться не только христианскими авторами, но и Плотинем (см. его полемику против гностиков).

73

Ibid. IV. 5.

74

Commentarii in Exodum. VI. 151.

75

De principiis. III. «5.3. Здесь же у Оригена присутствует подробное рассуждение о том, почему невозможно сосуществование миров (опровергаются взгляды, по своему происхождению эпикурейские) и почему единственно разумным будет представить последовательный их порядок. Нечто подобное такому ходу мысли мы обнаружим и у Климента, называющего творение «безвременным» (Stromata. VI).

76

De principiis. I. 1.2.

77

Contra Celsum. I. 71.

78

De principiis. I. 1. 1.

79

Ibid. I. 1.1.

80

Contra Celsum. III.

81

Напомним, что и у гностиков, и у христианских авторов он никак не отрицался, однако сейчас мы говорим не о формах религиозной практики, но о форме пребывания Абсолюта в мире.

⁸² Это относится не только к отдельным трактатам, но и к «Эннеадам» в целом. Впрочем, порядок трактатов, как мы это знаем, был определен их «издателем» Порфирием.

⁸³ См. Rist J. Plotinus. The Road to Reality. Cambridge, 1967. P. 41-43.

⁸⁴ О происхождении концепции Единого см.: Dodds E. R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One // Classical Quarterly. 1928. N 22. P. 129—142.

[293]

⁸⁵ Энн. III.8.9. О Едином Плотина писалось неоднократно Упомянем лишь: Schiette H. Das Eine und das Andere Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotinus München, 1966. S. 58—87, 150—158; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. IV. М., 1981.

⁸⁶ Энн. V.3.11.

⁸⁷ Энн. I.3.4. Постигание Начала Плотин сравнивает с исступлением, а не с мыслью и созерцанием: Энн. VI.9.11.

⁸⁸ Энн. III.7.6.

⁸⁹ Энн. I.7.1; V.4.I.; V.5.6.

⁹⁰ Энн. V.4.I.; VI.7.1; и т. д.

⁹¹ Энн. II.9.1. Беспредельность Единого нужно понимать, скорее, как его неопределимость (см. Энн. V.5.10, где апофатический принцип проведен еще строже: Единое и не беспредельно, и не определено). Поэтому Плотин говорит о нем как о простоте: то, у чего наш ум не в состоянии указать частей, просто. Таким образом, Плотин в отличие от Оригена не отождествляет простоту с границей.

⁹² Энн. VI.9.6.

⁹³ Enn. V.3.10.

⁹⁴ Оно не «знает» себя — Enn. V.6.6.

⁹⁵ Enn. VI.8.21.

⁹⁶ Enn. V. 1.8. См. также VI.9.3.

⁹⁷ Enn. VI.7.38; II.9.1.

⁹⁸ Enn. V.4.6

⁹⁹ Enn. V.5. 13.

¹⁰⁰ Enn. II.9.1.

¹⁰¹ Пример ее — доказательство того, что есть начало более высокое, чем Ум (см., например, весь шестой трактат пятой «девятки»).

¹⁰² Enn. V.1.6. **[294]**

¹⁰³ Enn. V.5.8.

¹⁰⁴ Быть может, знаменитое Платиново: «Пусть боги сами приходят ко мне» (De vita Plotini. 10) — было вызвано не заносчивостью удостоенного харизмы гностика, а раскрытостью к этому Ничто, пониманием невозможности прийти к Единому, а потому рожденной совершенной аскезой уверенностью в ответном движении с небес.

¹⁰⁵ Enn. VI.5.1.

¹⁰⁶ Enn. VI.5.4.

¹⁰⁷ Enn. VI.6.3.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Enn. VI.8.20.

¹¹⁰ «Нисходя, насколько возможно, в иное, Единое кажется многим... но его первоначальная природа... ведет к единству» (Enn. VI. 5.1).

¹¹¹ Enn. II.2.1.

- ¹¹² Ср.: Enn. V.2.I.
¹¹³ Enn. V.1.7.
¹¹⁴ Enn. V.4.1.
¹¹⁵ Enn. III.8.10; V.4.2.
¹¹⁶ Enn. V. 4.2.
¹¹⁷ Enn. VI. 4.11.
¹¹⁸ Enn. V.3.15. См. также V.4.2.

§3. Ум

Ортодоксальная христология возникла в полемике языческой критикой представления о возможности [295] реального нисхождения Божества на землю во всей полноте Его существа 1. Гностический докетизм — хотя и с других идеологических позиций также повторял языческие аргументы. Но в данном случае мы рассмотрим не «богочеловеческие» стороны учения о Христе. Догмат, согласно которому в одном лице соединены две природы, божественная и человеческая, будет интересовать нас в связи с субстратом этого соединения, душой, и речь о нем пойдет ниже, в следующей главе. Сейчас мы рассмотрим отношение Христа (Второго начала) к Отцу (Первому) в свете монодуалистических представлений II—III веков н. э. 2

Догматические споры той эпохи в области тринитарного богословия, по сути, были спорами о допустимой степени «монархианства» в отношениях между Лицами Троицы. Все богословы — от апологетов типа Иустина и Татиана до Тертуллиана и Оригена — находятся в рамках «монархианской» концепции. Суть ее заключается в приведении Второго и Третьего Лиц Троицы к абсолютной зависимости от Отца. «Горизонтальное» распределение функций между ними, привычное для современного христианина, в то время фактически отсутствовало. Превалировали «вертикальные» иерархии большей или меньшей степени жесткости, где Второе и Третье Лица ставились значительно ниже Первого Лица» [296], приобретающего характер не только Единого, но и Единственного Абсолюта. Столь строгое «единобожие» вызывалось вполне понятным историческим запросом: доказательства тождества Создателя Ветхого Завета и Отца Нового самым

естественным образом распространялись на вопрос о взаимоотношениях между Лицами Троицы. Действительно, признание трех совершенно отдельных Божеств воспроизвело бы ту же проблему, только в еще более усложненном варианте. Такой ключевой для будущего никейского определения термин, как единосущность, пользовался в среде ортодоксальных христиан дурной славой (как принадлежащий школе Валентина и обозначающий взаимосвязь между зонами). Здесь ощущался «субстратный» привкус, а единство по субстрату предполагает возможность чисто внешнего, механического разделения³. Поэтому христианское богословие того времени склонно было говорить о некой божественной целостности, для которой троичность — внешний фактор. «Монархия обозначает личную власть, исключаящую бытие другого, чуждого ему господства. В то же время она не подвергается разделению, если властелин проявляет ее через родственных и угодных ему лиц»⁴. Примерами могут послужить суждения Тертуллиана, мыслителя, спорившего с крайними «монархианами», но воспроизводившего тот [297] же принцип в смягченной форме: «Три существуют не по природе, но по степени, не по сущности, но по форме, не по властному могуществу, но по виду»⁵. Или там же: «Отец есть целая субстанция. Сын же - произведение целого и часть его». Понятно, что Тертуллиан, как и его оппоненты, через идею монархии стремился донести то, что потом будут понимать как единосущность Божества. Но принцип «властного могущества» (Potestas) одного над тремя у него настолько силен, что вполне справедливым будет вывод: под отдельными Персонами христианство того времени понимало проявления-к-миру (теофании) некой трансцендентной субстанции, обычно отождествляемой с Отцом⁶. Используемый (в частности, Тертуллианом) для объяснения этого проявления термин «домостроительство» (οικονομία oikonomia) употреблялся и гностиками по отношению ко всем зонам, «вышедшим» из Божества. Происходило своеобразное воспроизведение одной и той же схемы: предшествующее всему трансцендентное единство отличалось от Плеромы его домостроительства (Троица христиан, Плерома гностиков).

Любопытно, что крайние «монархиане» находились как раз в стороне от этой схемы. Особенно так называемые «монархиане-модалисты» — Праксей и Поэт. Единство, согласно этим богословам, во всем превосходит множество. Оно объемлет все ипостасные [298] характеристики Троицы и вообще все предикаты, приписываемые Абсолюту. В результате Единый Бог объявлялся невидимым до воплощения, в Евангелиях же Он открывался как «Сыно-Отец» и лишь «действовал под именем Сына в лице Иисуса Христа». Такие определения этого «Отца-Сына», «Сыно-Отца», как «невидимый, когда не созерцается, видимый, когда созерцается», «непреодолимый и преодолимый», «нерожденный и

рожденный», «бессмертный и смертный» ⁷, напоминают представления Гераклита и, отчасти, Ксенофана с их интуицией всеединства, а не привычную для того времени апофатическую риторику. Впрочем, «всеединство» «монархиан-модалистов» происходило не от «смещения физического и логического»⁸, а от желания зафиксировать в словесном обороте неуловимую природу этого всеохватывающего начала. Монархианство такого толка, несмотря на «снятость» субординационной проблематики, оставляло открытым вопрос о воплощении. В результате мы обнаруживаем у «крайних» монархиан уже известное по гностическому докетизму разделение человека Иисуса и обитавшего в нем Христа и даже «земного» Христа и Христа Небесного (так называемые «монархиане-динамисты»⁹).

Вернувшись к «ойкономическим», превалирующим в ортодоксальной церкви того времени представлениям [299] о Троице, мы должны констатировать несомненную параллель между ними, учением Филона и эклектическим платонизмом, предшествовавшим концепции Плотина: и там и здесь предполагалось наличие некоего начала (Силы, Ума), раскрывающего божественную природу (насколько она поддается раскрытию) миру. Имеет ли под собой данная аналогия почву, мы увидим при рассмотрении христологии Климента и Оригена.

Начнем с самой сердцевины учения Климента. Называя Логос первым образом архетипического Света (Отца), совершенно ему подобным и т. д.¹⁰, александрийский богослов выстраивает иерархию опосредования в постижении Бога человеком. Иерархия эта необходима, поскольку Отец совершенно невыразим и, будучи архетипом, не имеет никакого образа («бесконечен»). Несмотря на противоречие, заложенное в определении Логоса: «Образ Того, Кто не имеет образа», — здесь выражена общая для тех веков мысль: трансцендентное Первоначало, никак не охватываемое ни Умом, ни ощущением, раскрывает себя в собственном Сыне (во «втором»), который является полнотой знания, — но уже поэтому отличается от Отца ¹¹. Сам Логос воспроизводит без-образность своего родителя тем, что он невидим и чувственно не воспринимаем. Лишь мыслительное усилие (особого рода, скорее гнозис, [300] чем нозис) позволяет возвыситься до него. Это усилие возможно потому, что система образов-отражений продолжается и далее: Логос имеет собственное отражение («образ образа», «второй образ») — человеческий разум ¹². Данное учение похоже на будущую неоплатоническую иерархию внутри сферы Ума: парадигма, не поддающаяся постижению, парадигма постигаемая и постигающее мышление. И там и

здесь первый момент в триаде является высшим, каждый же последующий шаг означает «оскудение», абстрагирование от верховного принципа.

Климент продолжает систему отражений и далее, говоря о «третьем» образе, каковым является гностик¹³ и о «четвертых» образах — плодах изобразительного искусства¹⁴. Но их появление — лишь дублирование, «дробление» первого акта откровения Божества, рождения Сына. Поэтому быть «образом» — означает указывать на что-то сущее сверх себя, на свое основание, на своего родителя. Выход из этой «системы отражений» оказывается равнозначным утере бытийственного фундамента. Ход мысли Климента можно реконструировать в следующем виде: не указывать на нечто высшее — значит являться образом низшего, то есть греховного. Дабы этого не произошло, нужно всячески развивать в себе разум, стремиться к восходящей ветви бытийных процессов. [301]

Поскольку Климент ввел Христа во вселенскую иерархию образов, он допускает вполне «монархианское» толкование своей теории: Второе начало не просто «после» Первого, но и «ниже» его. Действительно, если вспомнить цитировавшийся нами выше «афайретический пассаж» из «Стромат», то там обнаружится весьма характерное место: «Если же, освободив тело от качеств и от его свойств, носящих имя бестелесных, мы будем отдаваться созерцанию величия Христа и посредством святости поднимемся до бесконечности, то мы возвысимся некоторым образом до Всемогущего, хотя и тут постигнем не то, что в Нем, а то, чего в Нем нет»¹⁵. Созерцание величия Христова поднимает гностика до Всемогущего, однако оно не позволяет ему еще перейти некую апофатическую границу. Сын ясно указывает на то, что не есть Отец, но не на то, что Он есть. Логос исходит из трансцендентности Божества, поэтому и говорит о нем апофатически, он выступает как различие, разница, отрицание: в Отце же всего этого не может быть. Величие Логоса в том, что данное отрицание не является «бегством», «отпадением» от Первоначала. Он рождается из недр Отца¹⁶, оставаясь постоянно обращенным к нему, и эта обращенность есть жизненный принцип для любого из адептов христианства. Христос — Всеобщий Гностик: «Первопричина... превыше всякого [302] человеческого слова и разумения... Может она быть познана только добродетелью, что течет из нее... Исходит же благодать знания о Боге от Его Сына»¹⁷.

Ни Климент, ни позже Ориген не принимали стоического учения о внутреннем — внешнем Логосе, считая его слишком буквалистским, а также разделяющим жесткой внешней границей Первое и Второе начала. Дабы показать, что за охватываемым человеческим разумом различием между Отцом и Сыном присутствует также единство

(правда, скорее генетическое, чем сущностное), Климент утверждает: Логос — «стремление (воля), в своем всемогуществе объемлющее все»¹⁸. Такое определение напоминает идею Филона Александрийского о силах, «столпах мира», в череде которых первая, всеобъемлющая, сила — это Логос. Действительно, Климент следует здесь традиции Филона, возводя Логос к Отцу как истоку воления и разъединяя их (как частное, отдельное воление отличается от общего — единой Персоны).

Однако «воля», «стремление» — понятия не самые характерные для рассуждений Климента о Логосе. Выдвигая вполне православную (одобрявшуюся и восточной, и западной церквями) концепцию Христа-педагога, единственно подлинного наставника, он в качестве основы для нее выдвигал монодуалистические («монархианские») представления. [303]

Будучи фактически посредствующей причиной при «безвременном» творении мира²⁰, Логос выполняет данную функцию, являясь средоточием гнозиса, то есть бытия в собственном смысле этого слова. «Ведать — значит быть» — так, вполне в духе своей эпохи, мог бы сказать Климент. Ведать Отца — значит явиться исходным пунктом мироустройства. «Бог непостижимый не может быть и предметом учения. Сын же есть одновременно и мудрость, и истина, и учение, и, наконец, Он — все, что вблизи от Бога. Но и большее. Он является и объяснением всего и исходом всего»²¹. Существование Сына нужно понимать так, что «своим единством Он объемлет все, отчего все от Него и происходит»²². Климент конструирует неуловимо напоминающий Плутархова Осириса второй принцип Троицы так же, как будут делать это неоплатоники. Подобно Уму Плотина и его последователей, Логос александрийских богословов есть вся целостность знания. Даже при воплощении, во время нисхождения на землю, Он есть гнозис: «В плотском этом виде, на Себя принятом нашим Спасителем, в плоти пострадавшим, вы легко увидите "мудрость и силу Божию" (2 Кор. 1, 24)»²³. Платинов принцип единомножественности (*εν-πολλά hen-polla*) строго проводится Климентом по отношению к Логосу. «Он есть обод всех сил, они в Нем движутся и Им же объединяются... Его начало — конец, а [304] конец — начало. И нет в сем бытии разрыва или частной меры. Вот почему верить в Логос через Него Самого значит достигать единства с собой»²⁴. Климент даже признает невозможность исчерпывающего знания Сына как «истинного образа Отца». Но последний непознаваем по причине своего беспредельного единства, «познать же все силы [Логоса] нет никакой возможности, потому что Сын не является чем-то одним. Он — и не единица как число и не множество, в котором есть части»²⁵. Сложность природы Логоса в изображении ее

Климентом является результатом попытки александрийского богослова поместить Христа точно посередине между абсолютным единством и актуальным множеством. И лишь зная Платинов изощренный концептуальный аппарат, разъясняющий посредствующую функцию Ума (см. ниже), можно понять, что имеет в виду Климент, когда вслед за утверждением, что Христос является предметом изучения, почти тут же говорит: «...это не есть и существо, допускающее в себе какое-то многосложное присутствие разнородных частей»²⁶. Диалектика Логоса — это диалектика неоплатонического Ума, то есть «объективированного» мышления, только окрашенная в христианские тона. Вероятно, по этой причине Климент в исследуемых нами текстах даже творение трактует в плане демиургического «зова», скорее платонически, [305] чем христиански: «Когда целокупными силами Духа была созидаема всеобщность сущих, то это собственно, возводилось к единственному месту, к центру, к Сыну»²⁷. Иными словами, творение «силами Духа» — это центростремительное движение, которое мы видим «зафиксированным» в реальности Универсума. И источник его — рождение «Первого Образа», сверхисторическое Откровение, заложившее основу для бытия Космоса.

Подводя итог сказанному, отметим, что неоплатонический образ мысли не означает «внутреннего язычества» Климента. Однако язык, найденный им, язык революционный, если сравнивать его со способами рассуждений о Логосе апологетов II века, означает вовлечение александрийского богословия в круг концепций, предшествовавших расцвету неоплатонизма. В этом плане Климент так же далек от, скажем, каппадокийских мудрецов, как Иустин и Татиан.

«Неоплатонизм» в учении Оригена о Логосе как Втором Лице Троицы заметен еще более. И для Оригена Христос в первую очередь посредник: «[Христос] служил Отцу при создании всего»²⁸. Христианин приносит молитвы «чрез Того, Кто, будучи посреди между природой Несозданного и природой всех созданных...»²⁹, переадресует их Отцу. Функция же посредника возможна лишь в том случае, [306] если мыслить Сына в качестве некоторого подлежащего (субстрата) для первого Откровения. Иначе говоря, именно Сын, а не мир является объектом деятельности Бога. «Как никто не именуется господином, если он ничем не владеет, так и Бога нельзя назвать Всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть; и поэтому для проявления Его всемогущества должно существовать всему»³⁰. Что понимать под последним «всем» (omnia)? Император Юстиниан в письме к константинопольскому патриарху Мине утверждает, что здесь речь идет обо «всем» в буквальном смысле этого слова. Стремившийся к осуждению творчества

Оригена византийский правитель намекал на известное учение последнего о чередности миров, сменявших друг друга и, таким образом, как бы всегда сосуществовавших с божественной энергией. Однако, на наш взгляд, речь здесь идет об «идеальном Всем», то есть о Христе (ведь и вся вторая глава первой книги «О началах» — откуда цитата — посвящена Христу). Субстрат в данном учении Оригена носит характер зеркала, гнозисного отражения, а не пассивнотелесного материала. «Премудрость именуется также чистым зеркалом действия Божества»³¹. Логос-Премудрость есть «зерцало непорочное Божия дела»³². Энергия Отца образует и горизонт, и фундамент бытия Сына. К последнему можно отнести мысль Оригена, [307] касающуюся любого рефлексивного начала: «Пища ума — созерцание и гнозис Бога»³³.

Логос — именно отражение Отца, свет от невидимого света. Отражение обращено к архетипу («Сын Божий — Первосвященник, возносящий к Отцу наши жертвы и ходатайствующий о нас»³⁴) однако Ориген проводит четкую линию субординационализма в данном вопросе: видеть *Свой* архетип Христос не может. Вот как излагает первую главу первой книги «О началах» Иероним (в «Письме к Паммахию»): «Ибо непристойно говорить, что Сын может видеть Отца, но так же непристойно полагать, и что дух видит Сына». Руфин в следующем ниже тексте сводит проблему отношения между Первым и Вторым Божествами к тривиальному рассуждению: Бог невидим, поэтому видеть Его и невозможно. «Иное же дело — знать». Поскольку же Премудрость имеет «интеллектуальную» природу, она в состоянии знать Отца³⁵. Однако интеллект — уже есть раскрытие единства; интеллект имеет предметом множественность идей³⁶, поэтому его знание качественно ниже знания Отца. «Отец знает Себя лучше, чем Сын знает Отца»³⁷.

Рассуждениям о принципе субординации в тринитарном богословии Оригена посвящены многие работы³⁸, поэтому, прежде чем давать оценку данному принципу, отметим лишь несколько существенных [308] мест. Наиболее характерны рассуждения о различии Θεός Theos и ο Θεός ho Theos в тексте первой главы Евангелия от Иоанна³⁹. Случаи употребления ο Θεός ho Theos Ориген трактует как упоминания о «Самом Боге», то есть Отце, в то время как Θεός Theos относится к Сыну — «обожествляемому Его причастием Божеству»⁴⁰. Ο Θεός ho Theos — форма подлежащего, что ставит его на место субъекта высказывания, Θεός Theos же превращается в первое сказанное о Нем. То же относится и к такому общепринятому определению Абсолюта, как Благо. Вот как выглядит тринадцатый параграф второй главы первой книги «О началах» в изложении того же Юстиниана: «И о Спасителе можно сказать, что Он есть образ благодати Божией, но не само Благо». Однако

более всего «монархианских пассажей» содержится все-таки в комментарии Оригена на Евангелие от Иоанна: «Коль именую Бога и Сына светом, не следует отсюда, что Отец по существу (τη ουσία τῆ ουσια) равен Сыну... Не одно и то же свет, светящий во тьме, но не объемлемый ею, и свет, в котором нет тьмы... Сын есть свет, меньший не только по ойкономии... В Спасителе даже есть тьма, ибо Он принял сей грех плоти и смерть плоти. Лишь Отец бессмертен подлинно»⁴¹. Все эти рассуждения приводят нас к однозначному заключению, что Сын-Логос является проявлением Блага и как существо, занимающее среднее положение [309] в мире (между Творцом и тварями), является разумом, чья природа как раз и состоит в уяснении (буквально рефлексии-отражении) высшего принципа и раскрытии его через проповеднический Логос для низших сфер. Ориген так и говорит: «Оба Они имеют смысл истока: Отец — Божества, Сын — Разума»⁴². Из такого определения следует известное учение александрийского богослова об аспекте, в котором Отец и Сын тождественны: «Мы чтим Отца Истины и Сына-Истину, двух по ипостаси, но одного по единомыслию»⁴³. Или более сложно: «Сын делает все так же, как Отец, от Коего Сей рожден, как бы воление Его, происходящее от мысли»⁴⁴.

Как Разум, Логос важен Оригену прежде всего в качестве того Общего, к чему сводится многообразие феноменального мира⁴⁵. Логос — родовое начало для мира⁴⁶. Но родовое не имеет у Оригена смысла чего-то абстрактно отличенного от всего. Христос охватывает собою все и вся (вспомним Климента), пронизывает собою сущее. «Слово-Христос не заключается ни в каком месте, но и ни в каком месте не мыслится отсутствующим»⁴⁷. Сложность природы Логоса подчеркивается Оригеном не только в тех случаях, когда богослов говорит о воплощении Божества. Может быть, наиболее показательным здесь будет сравнение Оригеном Христа с Дионисом. Хотя и совершается оно с массой оговорок и касается [310] в первую очередь сотериологической функции Сына (Христос пришел, «чтобы освободить мир от падения»⁴⁹), образ Диониса слишком многозначителен, чтобы мы ограничились буквальным пониманием Оригена. Отождествляемый в орфической и платонической традициях с жертвой, расчленяемой (саморасчленяющейся) ради создания Космоса, Дионис и у Оригена, очевидно, имел отношение к тому вечному акту самоусложнения (световой рефлексии) Отца, который стал началом бытия Универсума. Единомножественная природа Второго начала Оригена (даже тьма в него допущена, пусть ради победы над ней) несомненна. Чтобы понять, насколько живо это подведенное под Единство множество, нужно вспомнить, что грехопадение и нисхождение в разные уровни телесности совершают именно умы, «разумные духи», и

различия между ними зафиксированы в многообразии (вертикальном и горизонтальном) космической структуры. Итак, начало множественное столь сильно на уровне Ума, что еще «до начала времен» реализуется возможность появления массы световых бликов (частных умов; совсем по Клименту — образов образа без-образного Отца ⁵⁰). Но нас интересует не факт дальнейшего дробления световой сущности, а то, что «единство блаженства», в котором умы первоначально пребывали, — это Логос. Отпадение «умов» не окончательно [311] в логико-онтологическом смысле этого слова. «Единая сила связывает и содержит все разнообразие мира и из различных движений образует одно целое...»⁵¹ К тому же это отпадение преодолимо- Ориген верит в реализацию обета: «Бог будет все во всем». Уже цитированное нами выражение: «Бог станет пределом и мерою всякого стремления [разумного духа]»⁵² — означает полное, окончательное возвращение к всекосмическому Уму-Логосу. Усовершенствовавшись, мы «становимся Умом» (ср.: Плотин!) и отныне «будем созерцать разумные и духовные субстанции лицом к лицу»⁵³. Отсюда видно, что Премудрость Ориген понимает во вполне платоническом (и неоплатоническом) смысле: как единство идей-интеллигенции, самосознательных существ⁵⁴, каждое из которых — в случае единства его с Логосом — тождественно Божеству («все станет Бог»⁵⁵), в случае же отпадения приобретает призрачно самостоятельное и столь же призрачно самосознательное существование.

Нам осталось рассмотреть сам акт рождения Логоса. В данном вопросе Ориген осторожен даже более, чем при рассуждениях о трансцендентном Отце. Об акте высшей свободы (для христианского мирозерцания, во всяком случае) и нельзя говорить иначе. Только совершенная необусловленность Первоначала (ничем — в том числе самим собой) может [312] послужить хоть каким-то объяснением этого рождения. И все равно «человеческая мысль не в состоянии понять, отчего и каким образом нерожденный Бог становится Отцом Единородного Сына»⁵⁶. Апофатизм суждений Оригена об этом процессе не уступает апофатизму суждений об Отце: «[Сын получает от Отца бытие] без всякого начала, не только такого, которое может быть разделено на временные меры, но и такого, какое в состоянии созерцать один лишь ум, погруженный в себя, и которое усматривается, так сказать, чистой мыслью и духом... Премудрость рождена вне всякого начала, о каком только можно говорить и мыслить»⁵⁷. «Рождение Сына есть нечто исключительное и достойное Бога; для него нельзя найти никакого сравнения не только в вещах, но и в мысли и в уме...»⁵⁸ И действительно, филиппики Оригена против идеи «единосущия»⁵⁹ не оставляют сомнения в том, что он понимал рождающее начало не как эфирно-телесную субстанцию и не как Ум. Телесны творения, «вышедшие из небытия», Ум же только

«появляется» в результате акта «рождения». Ориген пользуется двумя образными кодами для его изображения. Оба они достаточно древнего происхождения, но наиболее активно будут использоваться в неоплатонизме. Первый обозначим как «интеллектуальный», и выражается он через световую символику. Свет в античности всегда связывался с [313] высшими интеллектуальными способностями и с соответствующими им силами, порождающими бытие⁶⁰. Ориген в этом смысле полностью находится в рамках предшествующей ему традиции. Вечное и непрерывное рождение Сына он аналогизирует с «сиянием (splendor), рождающимся от света»⁶¹. «Спаситель наш есть Премудрость, а Премудрость — это сияние вечного света»⁶². Именно как свет, субстанция все выявляющая, проясняющая («аполлонийская» в ницшевском смысле) и к тому же способная отражаться в выявляемых феноменах, Сын и именуется у александрийских богословов «образом Света невидимого». Благодаря своей световой сущности Он выступает и как одаряющий Откровением, и как учитель экзегета⁶².

Второй код назовем «волюнтаристским». Он связан с обозначением Сына как «хотения» или «произволения мыслительной силы» Отца ⁶³. Воля действительно не есть никакое «рассечение существа» или экстенсивное выходение вовне. Это тем более верно по отношению к Оригену, который волевые акты связывал только с действием положительного выбора, все же остальное для него фактически — без-волие, неспособность к действию, соответствующему человеческой природе, то есть не отчужденному от деятеля. Ссылаясь на Премудрость Соломона (7, 25—26), Ориген провозглашает: «От всей безмерной [314] силы Отца [проистекает] пар (vapour) ⁶⁴ и, так сказать, мощь, имеющая собственное существование, хотя эта мощь происходит от силы, как воление от мысли, однако ничто не мешает волению Божию самому стать Его силой»⁶⁵. «Волюнтаристский» код также не является изобретением Оригена. «Диалектику» божественных сил, присущих трансцендентному Богу и проявляющихся вовне, как мы видели, развивал еще Филон. Образная же сторона рассуждений о «паре» напоминает стоические мифологемы о пневматической субстанции, вечно текущей («эманлирующей») из творческого Логоса (Зевса), или само определение «пневмы» как «теплого, согретого в себе дыхания». Понятно, что хотел подчеркнуть Ориген, рассуждая таким способом о рождении Сына: осознание (Ум) — то, что «после» Отца, его единомножественность, — «рассекает» невидимое Единство (правда, оговариваемся мы вслед за Оригеном, не в Отце, а в себе), в то время как воление — это как бы Сам Отец, Благо, для которого неотъемлемым моментом является одарение бытием. Первопринцип Оригена, скажем мы, «водит» бытие, Логос же — воление,

«возросшее к бытию». В этом их единство, подчеркиваемое даже больше, чем в образной системе света. Но здесь же мы видим и возможности для субординации, которыми александрийский богослов пользуется сполна. [315]

Оба «кода» Оригена имеют несомненный «эманационистский» характер. При этом речь идет не только о внешней форме выражения. Еще в XIX столетии было замечено, что у Оригенова Бога-Отца при рождении Сына нет объекта для воздействия Его воли, так что Сын есть не произволение божественной силы в собственном смысле этого слова, а лишь определенный момент ее деятельности⁶⁷. Поскольку же один из таких моментов деятельности назван Сыном, а другой — Духом, становится ясно, что в их лице мы имеем дело лишь с частными сторонами Троицы, в то время как Отец — начало Целостности (подобно Логосу в отношении к миру). Следует также отметить термин *κτίσμα ktisma*, «тварь», не раз относимый Оригеном не только к сфере «дольного», но и к Христу. Первоначальное значение его — вовсе не «сотворенное» или «созданное». В эпоху, предшествовавшую написанию Нового Завета, он значил «поселение», «то, что основано» (от глагола *κτίζω ktizō* — «основывать», «населять»), и связывался с описанием колонизационной деятельности. Если прочесть Оригена буквально, то его можно понять таким образом, что рождение Сына есть процесс, в чем-то родственному выведению колонии: Второе (произведенное) существует отныне само, но образовано оно по решению (волеизъявлению) Первого (произведшего) и к тому же едино по внешней деятельности [316] (что в политической истории Эллады было, конечно, почти не встречавшимся в реальности идеалом, зато для Рима составляло саму основу существования его так называемых «гражданских колоний»). Понятно, что единство колонии и метрополии мы оставляем за рамками аналогии — как не соответствующее убеждению Оригена в еретическом характере идеи «единосущия»⁶⁸.

* * *

Тема Ума — одна из самых фундаментальных в учении Плотина, и посвящено ей более четверти всего текста «Эннеад». Поэтому мы отберем для подтверждения наших идей лишь самые характерные «пассажи», касающиеся того, насколько в концепции основателя неоплатонизма представлены монодуалистические идеи.

Если, говоря о Премудрости Оригена, мы начинали с функции посредника, то учение Плотина об Уме лучше всего излагать, опираясь на неоплатоническую концепцию созидания. Действительно, представления Оригена о рождении Бога-Сына, при всем их

«эманационизме», находятся в рамках тринитарной проблематики и не выводят Логос за пределы этого троичного единства. Для Плотина же происхождение Второго начала является образцом, по которому [317] будет строиться истечение Души из Ума, «одушевленного» Космоса из Души. Таким образом здесь начинается непрерывный и единообразный ряд находений, что особенно подчеркивается Плотинем в его явной полемике с гностиками (превращавшими одно из исхождений в роковой, ошибочный акт) и неявной — с христианами. Вне этого ряда созидательных актов лежит только Единое — как основание иерархии бытийных планов⁶⁹. Впрочем, показательно, что таковым же для низших ипостасей является Ум (*от него* — Душа и Космос, но именно с этой точки зрения Ум не в одном ряду с Душой и Космосом) и, вообще, все те бытийные структуры, которые производят низшее по сравнению с собой. В данном смысле Ум и Душа — даже не посредники, а начала для лежащего ниже.

Не раз уже отмечалось, что всеблагая преисполненность Единого является всего лишь одной из концептуальных рамок идеи эманации⁷⁰. В границах представления о происхождении как «переполнении» мы увидим и «интеллектуалистски-световой» и «волюнтаристский» образные коды. Но речь о них пойдет ниже. Сейчас мы поговорим о другом концептуальном выражении эманации: о дерзновении и отпадении. Совершенно противореча привычному для нас представлению об объективной необходимости изображенных неоплатониками эманационных [318] процессов, Плотин порой начинает рассуждать о них в терминах, которыми обычно подчеркивают своеволие и дерзостную отвагу: **τόλμα** **tolma** («дерзость», «отвага»)⁷¹, **βούλησις** **boulēsis** («желание», «воля»⁷²), **πέσσμα** **pesēma** («падение»), **πτῶμα** **ptōma** («ошибка», «неудача»⁷³). Сочетание этих моментов (необходимость — своеволие) создает условия для толкования неоплатонизма в духе известной теории о дионисийском и аполлонийском началах античной культуры. Вот что, например, писал А. Ф. Лосев в 1927 г.: «Ясно, что на протяжении всей греческой философии, от Анаксимандрова учения о возмездии за грех индивидуальности и до Прокловой интерпретации множества и гармонии, мы встречаем одну и ту же мысль о великой дерзости (**τόλμα** **tolma**) к "первой инаковости" как о чем-то недолжном, хотя и титанически великом и величественном... Этот полет вниз, этот замутняющий сознание прыжок в бездну и есть самоутверждение Первоединого, его известное титаническое желание поднять на своих плечах весь мир и все его судьбы»⁷⁴. Однако тщательное рассмотрение фрагментов о «дерзостной» природе Ума заставляет взглянуть на эту проблему несколько по-иному.

Присмотримся внимательнее к тому, как Плотин трактует первое порождение. Например, им используется традиционный мифологический образ: оскотление Урана Кроносом. Кронос (Ум) всегда [319] обращен к своему Отцу (Урану-Единому) как высшему. Он ниже Урана настолько, «насколько рассекает его единство»⁷⁰. Миф гесиодовской «Теогонии», конечно, лишается эмоциональной оценки: Плотин нигде не говорит о противостоянии Кроноса Урану. Сюжет этот используется чисто аллегорически, и смысл такой аллегии ясен: Второе начало рассекает целостность Первого уже потому, что оно *второе*, то есть содержит в себе двоицу, начало различения и множественности. Причем не стоит понимать оскотление Урана как буквальное действие, направленное против Отца. Сын благодаря своей двойственности рассекает Отца в себе: ведь Ум рождается как образ Единого. Этот-то образ и рассечен фактом бытия Сына, именно здесь произошел взмах серпа Кроноса. Но сколь бы «аллегорично» ни выглядел этот сюжет, он указывает на родство идей Плотина с греческой религиозной традицией — сам основатель неоплатонизма был, во всяком случае, в этом родстве убежден. Мы имеем дело с космосозидающей жертвой, с самоудвоением, чреватом некой священной виной. В плане так, с точки зрения языческого ритуала, прочитанного учения Плотина «своеволие» и «дерзновение» рождаемых ипостасей становятся более понятны, как и тенденция считать пребывание индивидуальной души в теле искуплением. Но миф из «Теогонии» — не самый [320] главный образ, иллюстрирующий в «Эннеадах» происхождение Ума, а потому мы не станем превращать Плотина в простого толкователя древней религиозной традиции. Ситуация сложнее, поскольку основатель неоплатонизма не раз выражается в чисто гностическом духе: «[Ум] развернул себя, возжелав все иметь... если лучшее в нем и не желало такого, то второе [худшее] родило оное желание»⁷⁶. Или еще один достаточно необычный для расхожих представлений о Плотине отрывок: «[Ум] ведь не сущее Одно, а «единовидное», потому что сам Ум не рассеян, но находится с собой, не отсекая себя от близости Единому, но дерзнув отклониться от него некоторым образом»⁷⁷. Обращая внимание на эти суждения, исследователи прежде всего интерпретируют их как описание эмоционального переживания «первой инаковости», для чего, конечно, имеются основания (хотя бы в том, что все эти отрывки — лишь оговорки, их удельный вес исчезающе мал в текстах Плотина)⁷⁸. Но даже если «дерзновение» — только дань условности, расхожей фразеологии, в происхождении Ума мы обнаружим присущую тем же гностикам монодуалистическую схему: там София совершала грех, когда видела отличающегося от нее Отца и стремилась охватить Его бездну. Точно так же здесь Ум становится Умом, когда углубляется в созерцание Единого; «Все», которое желает иметь [321] Ум, и есть Единое.

Иными словами, Второе начало становится собой, если обнаруживает (мыслит) Первое. Между тем Плотин дает нам полное право переживать данную инаковость как неблагое дело: «И ведь есть Благо само, которое единит, и есть зло, которое тотчас в соединенное вносит разделение. Ведь действительно, безмерное не в безмерном, а в имеющем меру»⁷⁹. Помимо явного намека на учение Эмпедокла (из «Очищений»), этот отрывок содержит указание на то, что зло не-самобытно: само слово «безмерное» (**αμέρος ameros**) говорит о зависимости его от «меры». Только там, где есть мера, появляется возможность ее отрицания — зло; Ум, конечно, не является злом, но он не является и Самим Благом, а лишь «Благим». Отклонение же от Единого есть начало разделения и, значит, первое проявление безмерия. А это — монодуализм, где зло не абсолютно, однако «сопровождает» собой все то, что «сверх» Первоначала.

Рождение Сына тем не менее чаще всего изображается Платином как прекрасный и превосходящий любые эпитеты акт: «Божество там рождает сына неизреченной красоты»⁸⁰. Ум не существует отдельно от Единого, между ними нет посредника⁸¹. Ум есть однородное «дитя Блага»⁸². Являясь энергией из (**εξ ex**) существа Отца, Он — адекватный Его образ⁸⁰. Соединимы ли вообще эти взгляды с концепцией **[322]** «дерзновения»? Не свидетельствуют ли они о надломе личности Платина и соответственно его учения, где, с одной стороны, признается объективность космосозидającego нисхождения, с другой же — присутствует глубокое переживание «незаконности» своего бытия здесь, изумление перед тем, что душа вообще участвует в теле⁸⁴. В таком случае можно было бы выделить две стороны его творчества: традиционное философствование и пробивающееся сквозь него, противоречащее ему гностическое мироощущение. Рассматриваемые нами гностические схемы превратились бы тогда из «клише» в данности духовного опыта, и пришлось бы объяснять уже не их, а упорное увлечение Платина языком классической философской традиции.

Принять такую оценку неоплатонизма, однако, означало бы — редуцировать его творчество к одной из сторон, что чревато превращением Платина в драматически «расколотого» индивида, в своего рода персонаж Достоевского от философии. Это не соответствовало бы действительности: основатель неоплатонизма вел подчеркнуто спокойный образ жизни. Аскеза, вегетарианство, отказ подробно описывать свое прошлое — все это вполне соответствует образу «внутренней эмиграции», возможной лишь среди людей и ради людей⁸⁵. Плотин четко ощущал свое предназначение: быть учителем и образцом философствования. **[323]** И именно в этом смысле, а не как «расколота

личность», он может быть причислен к гностикам — если под гностиками в данном случае понимать «ведающих учителей», независимо от их религиозноидеологической принадлежности.

Возвращаясь к теме происхождения Ума, следует попытаться обнаружить, где находится пункт, объединяющий «дерзновение» и «рождение». Нам представляется, что для этого имеется единственная возможность: предположить, что форма описания меняется, когда меняется точка зрения *внутри* созидательного процесса (а не *на* этот процесс). Тогда картина будет выглядеть так: происхождение, если смотреть на него от высшего к низшему, есть порождение и излияние; создающим началом здесь выступает Первое. Однако это «не действующее» созидание, «бездвижное и молчаливое». «Рождающееся от Единого рождается так, что Единое не вовлечено в движение [рождения]»⁸⁶. Примеры, приводимые Плотинем там же, — солнце и свет, огонь и теплота, благование и запах⁸⁷ — подчеркивают, что именно Второе начало можно назвать действием в привычном для нас смысле этого слова. Рождение есть рождение энергии, это бездеятельное дело, итогом которого является деятельность. Следовательно, мы можем переформулировать определение «рождения»: от Единого проистекла деятельность и Единый [324] «допустил» ее проявление⁸⁸. Разделяемая Плотинем античная трактовка демиургии и созидания как целеполагания обуславливает невозможность выхождения Первоначала за свои пределы. Оно «вызывает» движение, не становясь им. Это движение есть Ум, иной Единому, который и сам является особым началом (для последующих ипостасей). Поэтому мы можем определить акт рождения с точки зрения Ума — и тогда он есть некоторое само-движение, самодеятельность (ведь не Единое нисходит, а Ум). «Самость» Ума, противопоставляемая Единому, позволяет трактовать процесс созидания как отпадение и «дерзость». Обе оценки «рождения» верны и обе необходимы, только одна из них совершается с позиции более общего принципа, вторая — с позиции частного⁸⁹.

Предложенная нами трактовка суждений Плотина о происхождении не элиминирует гностического хода мысли из учения автора «Эннеад». Во-первых, остается монодуалистическая схема во всей ее полноте. Во-вторых, отпадение как дерзновение с точки зрения низшего начала может превратиться в дерзость и с точки зрения высшего⁹⁰. Ум, конечно, не в состоянии созерцать Единое, иначе он перестанет быть Умом, Душа всеобщая не может отвернуться от Ума, так как она не будет уже Душой. Но Души частные в состоянии «забыть о высшем», посчитать [325] себя верховной субстанцией и даже попрекать природу Космоса, как это делают гностики⁹¹. Вот это-то состояние забвения

(своего рода европейская версия древнеиндийской идеи бхутатмана) и является уже дерзостью в подлинном смысле этого слова⁹².

Сочетание идей рождения и отпадения мы увидим в тех отрывках из «Эннеад», где речь идет уже не об общей характеристике, а о непосредственных формах проявления Ума. Возникает последний как **ἐπιβολή** **epibolē**, «стремление» к Благу⁹³. Определить «пространственное» направление этого движения необычайно тяжело. Речь идет, конечно, о «логическом» пространстве, и вопрос стоит так: движется ли Ум из Ничто к Единому или это — циклический процесс нахождения от Отца, возвращение (в созерцании) к Нему. Иногда Плотин изображает Ум исключительно как стремление⁹⁴, иногда же — как возвращение⁹⁵. Для разрешения этой проблемы, очевидно, опять придется говорить о двух оценках единого движения. Для самого Ума бытие его — стремление к Благу, хотя «объективно» (с точки зрения Первоначала) данное стремление уже указывает на ущербность и, более того, «закрепляет» ее⁹⁶. Иначе говоря, чем меньше «осознает» свое стремление Ум, тем ближе он к объекту желания. «Бессознательность» в данном случае — не отрицательный признак, ибо **[326]** Единое, как мы установили, выше знания и мысли, следовательно, под бессознательностью нужно понимать скорее сверхсознание, чем подсознание (причем совсем не во фрейдистском смысле). Тем не менее движение вниз выглядит как обретение сознания, все более интенсивный поиск блага. Усиление интенсивности тождественно углублению выхождения, и в какой-то момент происходит «отстранение», появление инаковости, а вслед за ней — созерцающего, ищущего в Отце себя разума. Вот что говорит по этому поводу сам Плотин: «Слово **εἶναι** **einai** (быть)... происходит от слова **ἐν** **en** (Единое). Действительно, **ὄν** **on** (сущее) — рядом с Единым и стоит к нему близко, хотя и не сливается, но обращается к себе и тут же как бы оплотняется, становясь сущностью». Сущий Ум происходит от сверхсущего Единого и выражает, насколько может, в себе его природу⁹⁷. Близость **ἐν** **en** и **ὄν** **on** так велика, что их отношение нельзя описать в терминах «внутреннее» — «внешнее»⁹⁸, и все же от появления различия нам не избавиться. «Когда Ум устремляется к Первоначалу, он еще не есть, а лишь в возможности. Похож на зрение, еще не видящее, но готовое увидеть; в созерцании же оно (зрение - Ум) наполняется содержанием и становится многим. Прежде оно имело лишь некоторое стремление к иному, теперь же есть и идея иного, делающая его многим... Только **[327]** устремляясь к Единому и воспринимая его мыслью Ум становится Умом»⁹⁹. Молчаливое, «в неподвижном оцепенении» совершаемое созерцание не просто характеризует бытие Второго начала, но и саму суть бытия¹⁰⁰. Мысль о том, что мышление

есть не что иное, как зрение (созерцание), Плотин повторяет неоднократно ¹⁰¹. Но зрение — это различение смотрящего и того, на кого смотрят, далее оно подразумевает наличие степеней отчетливости. Сложнее всего созерцать, очевидно, самый яркий источник света. «Созерцание Бога не столь ясно, как в случае когда созерцание и созерцаемое совпадают, но зато когда [Ум] обращает взор на себя, самого себя он видит и знает в полной ясности» ¹⁰². «Смутность» лика Единого не должна смущать нас, так как созерцание есть высший род мышления, Единое же превыше мышления.

Подобное изображение происхождения Ума напоминает то, как Платон в «Государстве» представлял «поворот» будущего мудреца к Солнцу-Благу от созерцания теней. Вначале мудрец ослеплен и лишь потом, спустя какое-то время, необходимое для привыкания к столь интенсивному свету, оказывается способным различить «тамошние» предметы. Совмещение «онтологического» и «субъективного» планов не должно нас смущать: еще на примере гностической идеи Плотина о разворачивании небытствующей **[328]** «искры» мы наблюдали такое совпадение. Поэтому нашу аналогию вполне можно считать уместной. Пробуждающийся к подлинному бытию Ум мудреца ослеплен не только из-за отсутствия привычки смотреть на Солнце, но и потому, что Солнце открывается ему разом, как неделимая целостность, вне разложения на абстрактные — в сравнении с Единым — моменты Ума. Только таким — начинающимся с дорефлексивного охвата Высшего начала и разворачивающимся в рефлексивный анализ его — и может быть познавательный (а также производящий) акт, согласно неоплатоникам ¹⁰³. Целое предвосхищает части, недаром в тексте Плотина встречаются фразы типа «отложи все» или «представь бестелесный шар», фразы, указывающие на необходимость сверхрефлексивного действия, создающего почву, фундамент для рефлексии.

«Интеллектуально-световой» и «волюнтаристский» коды легко прочитываются в приведенных выше суждениях Плотина. Подобно Оригену, основатель неоплатонизма подчеркивает не только различие между ипостасями (любой иерархический уровень — зеркало; чем дальше, тем больше раздробленность Первосвета), но и их единство. А последнее лучше всего видно, если мы будем понимать все виды сущего как энергию Прародителя. «Испаряясь» от Единого, она и образует устойчивую структуру **[329]** Универсума. Каждый из узловых пунктов, «развившихся до бытия», есть ипостась и сущность, о каждом из них можно говорить как об особом божестве, однако, по сути, они являются моментами имманентной деятельности Единого, не терпящего .никового убытка от акта мирозидания.

Но в отличие от Оригена «волюнтаристский» код у Плотина указывает не только на происхождение Ума. Бездейтельно свободная воля Единого, позволяющая Второму началу утвердить свою самость, не похожа на творческую волю Бога-Отца в христианской культуре. Зато Ум есть сама креативная деятельность. Он — воление к бытию и само бытие, водящее себя. Плотин тонко чувствует волевую подкладку интеллекта, утверждающего себя как бытие и обнаруживающего, что бытие является как его природой, так и его границей. Отождествление бытия с мышлением и деятельной волей для Плотина — тот принципиальный момент, который позволяет объяснить положительное богатство содержания интеллекта в отличие от невыразимой полноты Первоначала.

Произождая как первое отличие, Ум сохраняет в себе действенность творческих актов, более того, он запечатлевает ее. *Ἑτερότης heterotēs* — «разность», «инаковость» — термин, который Плотин употребляет по отношению ко всем ступеням онтологической иерархии¹⁰⁴, [330] появляется и при характеристике Ума. «Инаковость» указывает на принцип множественности, реализуемый Вторым началом в «идеальном» плане. Говоря кратко, Ум у Плотина — «единомножественное» существо, в котором разница между его слагаемыми наличествует лишь по смыслу, а не по субстрату¹⁰⁵. Он — персона, объемлющая собой все сущее и волей своей удерживающая его от распада¹⁰⁶. Его различия родственны различиям качеств единого индивидуума. Внутреннее членение (внутреннее, а потому не проявляющееся во внешнем распаде) происходит от все той же попытки охватить Благо-Единое. Мы уже говорили, что подобная попытка обречена на неудачу: «стремление» разлагает свою цель если не во временную, то в логическую последовательность моментов и тождество с Целым утеряно. В результате Ум являет собой Единое в виде охватывающего все оттенки бытия соцветия предикатов. Или, точнее, это уже не Оно само, а Единое сущее, реализованная в едином существе полнота существпредикатов. «Бытие и Ум представляют одну и ту же действительность», утверждает Плотин¹⁰⁷.

Рассматривая воззрения Плотина на роль этой единомножественной ипостаси Блага, мы увидим точно те же темы, что и в рассуждениях александрийских богословов о Логосе. Во-первых — представление [331] о «Втором Боге» как о родовом, общем начале, охватывающем все сущее, и в первую очередь частные умы. Во-вторых — указание на посредствующую функцию Ума. Схожесть тем слишком значительна, чтобы пройти мимо нее. Разработанность внутренней структуры Ума, диалектика мыслящего — мыслимого, частного эйдоса и охватывающего его Целого¹⁰⁸ находятся у Плотина, конечно, на качественно более низком уровне, чем в сочинениях Климента и Оригена. Однако

изошренность мышления языческий философ проявляет в тех же самых предметах, что и христианские богословы. И это неудивительно: Второе начало в учениях, создаваемых под влиянием духа гнозиса, трактуется как нечто принципиально самопротиворечивое; самое близкое Абсолюту существо должно быть в состоянии общаться с совершенно внеположным Богу миром.

Источник сущего — Единое. Но его силы (потенции) становятся существами (сущностями) в Уме. Последний «как бы поглощает [идеи]; дабы не пали они в становление»¹⁰⁹. Тожество бытия и мышления, о котором рассуждал еще Парменид, Плотинем раскрывается через диалектику мыслящего — мыслимого. Быть — значит иметь определенность, быть мыслимым. Но поскольку бытие мы отождествили со всем мышлением, нам нельзя ограничиться лишь **[332]** предметом мысли. Необходимо указать, что мыслит мыслимое само мыслимое¹¹⁰, то есть объекты деятельности Ума сами являются умами, совпадающими с ним по сути¹¹¹. Это и утверждает Плотин, когда говорит, что Ум содержит в себе все подчиненные ему умы¹¹² или что «ноумены» есть разумные сущности¹¹³. Сложное синтетическое единство Ума, где и единая мысль, и мысли многих совпадают, подобно тому как совпадают мыслимое и мыслящее, необычайно важно для Плотина. Вся пятая «девятка» его «Эннеад» посвящена этому единству. Характеризуя Кроноса как «великое божество», он тут же оговаривается, что скорее Ум — вся совокупность божественных сущностей (существ), где «Оно (Единое) соизволяет открыть свою суть»¹¹⁴.

Ум, полнота истинного бытия в концепции Плотина, является и подлинным Космосом. Об «умопостигаемых небесах» основатель неоплатонизма говорит не раз¹¹⁵. Жизнь там — «первичная жизнь»¹¹⁶, а потому в Уме все живет вечно¹¹⁷. «Под «тамошним солнцем» пребывают все возможные жизни»¹¹⁸, чья тотальность образует парадигматическое всесовершенное живое существо, упоминаемое Платоном в «Тимее»¹¹⁹. Гармоничность этой синтетической сущности абсолютна, так как нет ничего вне ее, нет ничего вне Ума как такового, но также нет ничего вне умов, в него входящих. Отношения здесь сугубо **[333]** внутренни, поэтому в умопостигаемом сила тождественна с сущностью, а сущность с красотой¹²⁰. Можно говорить о принципе «предустановленной гармонии» или «координации», непосредственно реализуемой этим существом, поскольку куда бы ни обращался внутренне единый с ним частный ум, везде он «встречает себя». «Созерцание здесь не пресыщает... каждый усматривает здесь себя в бесконечности иных». Все существа этого Космоса — «изваяния», созерцающие сами себя и наслаждающиеся сами собою¹²¹. В этом мышлении-созерцании нет «среднего» или «посредствующего». Поэтому бытие умов

может быть приравнено к умозаключению, но такому, где вывод дан разом, вместе с посылками. Не излишне будет добавить, что наши частные, «посюсторонние» умы в принципе находятся в рамках той же всеобщей гармонии и координации. Плотин посвящает целое рассуждение взаимопроникновению частных сознаний и Ума¹²³, из которого следует, что различие между мыслящими сущностями может быть лишь в ситуации отчужденности от Ума как такового, то есть когда созерцание «опускается» до рассудка¹²⁴. Плотин, в отличие от Оригена, не говорит, что мирозидание сопровождается ниспадением этих божеств-умов, хотя бы потому, что чувственный, разделенный во времени и пространстве мир является местом приложения рассудка, а не **[334]** созерцания. Однако разбираемые нами в следующей главе суждения о степенях нисхождения «разумных душ» позволяют сделать вывод, что предпосылки для такой концепции имелись и у основателя неоплатонизма. Кроме того, несмотря на неприятие гностической концепции «приготовленной земли», «Космического Логоса, в который они, пневматики, уйдут якобы»¹²⁵, своей идеей счастливого, прекрасного, всежизненного нэотического Космоса Плотин, по существу, воспроизводит ту же мысль.

Проиллюстрировать наличие в Уме внутренней различенности можно также при помощи идеи «интеллигибельной материи», этого парадигматического основания всякой аморфности, множества, различия¹²⁶. Поскольку между эйдосами существует смысловая граница, а последняя есть реализация принципа относительного небытия, разрабатываемого еще Платоном в «Софисте», то исток небытности следует поместить уже среди высших уровней Универсума, в Уме¹²⁷, который оттого-то и является деятельной волей, что несет в себе этот «родовой грех». Предпосылки данной идеи можно найти и у Платона («Софист», «Филеб», «Тимей»), и у Аристотеля¹²⁸. Но только в I — II веках н. э. происходит концептуализация представлений о некоем субстрате, присущем «занебесному». Как такой субстрат можно рассматривать неопифагорейское «бесформенное **[335]** количество» Модерата, о котором рассказано выше. В «Платоновских вопросах» Плутарх также говорит о некоей подлежащей поэтическому диаде¹²⁹. Вполне вписываясь в данную традицию, Плотин утверждает, что «инаковость» связана с материей¹³⁰, и каждому уровню вселенской «инаковости» у него соответствует свой уровень материи¹³¹. Ум не выпадает из этого ряда. «Там (в поэтическом) двоица и всякое число есть Ум и идеи, причем неопределенная двоица может быть принята за субстрат... число же, происходящее от присоединения к ней ограничивающей единицы (Единого), будет особым видом». Несомненно, «тамошняя» материя совершенно отличается от «здешней» (материи

телесного мира). Последняя «постоянно имеет все разные и разные эйдосы». «Там» же «она неизменна, так как не во что перейти, нечего получить. Тамошняя материя не бесформенна»¹³². Умопостигаемая материя — вечный субстрат абсолютных форм¹³³. «Та» материя и Ум — одно, никакого становления в сфере вечного созерцания мы не обнаружим. Плотин совершенно отождествляет материю с «первой инаковостью» или, другими словами, с «первым движением», добавляя, что движение и инаковость «вместе появились»¹³⁴. В итоге, как выясняется, материя эмануирует наряду с самыми «первичными» сущностями, она не предшествует Уму, словно субстрат его деятельности, **[336]** но «от века» реализована, оформлена и составляет необходимый момент существа Второго начала.

Если вдуматься в термин «умопостигаемая материя», то он укажет нам и на еще один момент: материя познается не ощущениями, а с помощью разума¹³⁵. Это беспредельное, «всегда нуждающееся», «всестрадающее» и т. д.¹³⁶ начало ускользает от любой формы¹³⁷. Ощущения отмечают только телесные (качественные) характеристики, которые уже «больше» материи. Поэтому на данном уровне материя лишь мнится как смутная угроза всеохватывающей акосмии. Зато разум концентрирует внимание на материи, отмечая в ней принцип относительной небытийственности. И хотя даже здесь ее постижение возможно лишь при помощи «незаконного» умозаключения¹³⁸, Ум знает, что его смысловые формы подразумевают то, что оформлено, полнейшую (а потому всеприемлющую — ср. «Тимей») бесформенность.

Сочетание в Уме содержания и материала подымает проблему тела, ибо наличие субстрата в античности обычно связывалось с телесностью. Вопрос этот подробно разбирался в сочинениях А. Ф. Лосева, мы же отметим тот факт, что Плотин «тело» Ума связывал с душой. Являясь «потенцией Ума», Душа им оформляется, и потому в целокупном Уме **[337]** она пребывает как материя¹³⁹. Когда же речь идет о частных разумных душах, то под ними, очевидно, нужно понимать «телесные» проявления этого оформления, где последние выполняют роль тела. Ход мысли Плотина достаточно понятен: ведь Ум не непосредственно воздействует на плоть, объект его деятельности — душа. Еще Хрисипп говорил, что «эмоции — это суждения в душе». Соответственно, чем более удастся разуму упорядочить свой беспокойный, хотя и столь же бестелесный, как он, субстрат¹⁴⁰, тем ближе человек к теозису. Поэтому душевное является материалом для мыслящего начала, оно обрабатывается им, словно демиургом. Душевная телесность указывает нам на тот факт, что и сам Ум рождает, эмануирует из себя более низкую, а значит, более множественную стихию, посредствуя при появлении следующих ступеней космогенеза.

Мы видели уже немало примеров тому, что функция посредника приписывалась Второму началу как само собой разумеющееся. И Нумений, и «гностики» Плотина (не говоря уже о Филоне, Клименте, Оригене) делили Ум на несколько уровней, которые позволяли им «растянуть» посредника от высшей умопостигаемой несмешанности до смешения с материей. Плотин в этом смысле своеобразен, потому что собственно демиургом-космосоздателем у него является Всецелая Душа (Зевс), а не Ум (Кронос). [338] Поэтому роль посредника в космогоническом смысле Второе начало Плотина исполняет как парадигма. Однако нужно помнить, что все, что ниже Ума, не является существующим в подлинном смысле этого слова. Истинный Космос — умопостигаемый мир, с этой точки зрения глава его, Ум, является и Владыкой и Созидателем. Зевс, «господин» чувственно-душевной сферы, только подражает ему и, желая постигнуть Единое, делает это, взирая на Кроноса. «Постепенный вариант» восхождения к сверхсущему подразумевает как главную свою ступень обязательное следование мимо всех чинов умопостигаемого. Чисто ближневосточный образ, используемый Плотинем для характеристики Кроноса, — Единое, восседающее на нем, «как бы на прекраснейшем троне»¹⁴¹, — употребляется явно для подчеркивания его высочайшей значимости.

Но сколь бы ни отличал основатель неоплатонизма свое Второе начало от посредников остальных учений, предшествовавших ему, функция эта за Умом сохраняется. Причем сохраняется главное в ней, роднящее «Ум» Плотина и «Логос» Оригена: с одной стороны, Кронос совершает «разумное разделение» слитой в Едином потенции бытия; приходя к бытию, он приводит туда все ¹⁴². С другой же стороны, помимо категории различия, помимо пути от единства к двойству, он содержит также категорию [339] тождества: завися от мыслимого, он предполагает присутствие существа уже только мыслимого, ни от чего не зависящего ¹⁴³.

Аналогии с учениями александрийских богословов и с гнозисными структурами мысли, обнаруженные нами при анализе воззрений Плотина об Уме, не оставляют сомнения в том, что и здесь присутствует воздействие общего культурного горизонта. Неоднозначная картина происхождения Ума ¹⁴⁴, обусловленная принципами субординации и монодуализма, его посредническая роль, предпосылки дерзостного отпадения, присутствующие во «Втором Боге» уже по причине его промежуточного положения, — все это позволяет нам поставить Плотина в один ряд с Климентом и Оригеном.

Примечания

¹

См. выше — о платонической критике христианства, гл. I, § 2.

²

К слову, такое разделение будет вполне в духе христологии Оригена: глава вторая первой книги «О началах» У него посвящена, так сказать, «Небесному Христу».

Вочеловечившийся же Христос — предмет шестой и восьмой глав второй книги. [340]

³

См., например: *Origenes*. In Ioannem, 13, 25: учение о делении бестелесной природы «ведет к идее телесности Бога», что абсурдно.

⁴

Попов К. Тертуллиан, его теория христианского знания. Киев, 1880. С. 170. Цитата эта ценна еще и тем, что она указывает на аналогию с чисто политической монархией (государственным устройством Римской империи), которой христиане того времени пользовались — осознанно ли, бессознательно ли.

⁵

Tertullianus. *Adversus Praxeï*. 2.

⁶

Ср.: *Спасский А.* История догматических учений в эпоху до Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906. Т. 1. С. 71.

⁷

Hippolyt. *Philosophimena*. X. 10—32.

⁸

В чем авторы поздней античности упрекали, например, Ксенофана. См.: *Sextus Empiricus*. *Adversus mathematicos*, VII, 14; *Simplicius*. In «*Physica*» commentaria. 22.

⁹

Hippolyt. *Op. cit.* X. 10—32.

¹⁰

Clemens. *Protrepticus*. 5, 4; *Paedagogus*. I. 4.2.

¹¹

Мы не стали бы утверждать, что «именно у Климента складывается образноиерархическое понимание Универсума, нашедшее свое воплощение в "Ареопагитиках"» (см.: *Бычков В. В.* Эстетические взгляды Климента Александрийского // Вестник древней истории. 1976. № 3. С. 87). Идея эта была широко распространена в первые века нашей эры — и среди христиан, и среди язычников. Впрочем, несколькими страницами выше сам автор цитаты утверждает, что идея образного отображения была присуща гностическим учениям.

- ¹² Stromala. V. 5.
- ¹³ Ibid. VII. 16.
- ¹⁴ Protrepticus. 5.9. [341]
- ¹⁵ Stomata. V.11.
- ¹⁶ Ibid. V. 12.
- ¹⁷ Ibid. V. 11.
- ¹⁸ Ibid. V. 1
- ¹⁹ Paedagogus. I
- ²⁰ Stromata. VI. 8.
- ²¹ Ibid. IV. 25
- ²² Ibid.
- ²³ Ibid. VI. 15.
- ²⁴ Ibid. IV.
- ²⁵ Ср.: Meifort I. Der Platonismus bei Clemens Alex. Tübingen, 1928.S. 24 и след.
- ²⁵ Stromata. IV. 25.
- ²⁶ Ibid.
- ²⁷ Ibid.
- ²⁸ Origenes. De principiis. где прямо речь идет о «Посреднике»
- ²⁹ Contra Celsum. III. 24.
- ³⁰ De principiis. I. 2. 10.
- ³¹ Ibid. I. 2. 12.
- ³² Ibid. 9.
- ³³ Ibid. II. 11.7.
- ³⁴ De Oratio, 10. А также: «Премудрость — путь, ибо она приводит к Отцу».— De principiis. 1. 2.4.

³⁵ De principiis. I. 1.8.

³⁶ О логосе как множественности идей — см.: In Ioannem, 2. 50.

³⁷ De principiis. IV.35.

³⁸ Упомянем хотя бы классическую работу В. Болотова «Учение Оригена о Св. Троице» (СПб., 1879). Несмотря на [342] то что книга эта была написана более ста лет назад, она до сих пор во многом остается исчерпывающей.

³⁹ In Ioannem, 2. 2—3.

⁴⁰ Ibid. 2. 2. Впрочем, за два столетия до Оригена Филон Александрийский разделял употребление **ο Θεός ho Theos** от **Θεός Theos**. Первое для него — синоним «Сущего», второе относится к Логосу. De somniis. I, § 228—230.

⁴¹ In Ioannem, 2. 18—21. Мо самое «скандальное» суждение о Христе как о начале, меньшем по сравнению с Отцом, мы обнаружим в трактате «О молитве» (15): «Никто и никогда не будет обращаться ни к чему рожденному, даже к самому Христу, но только к Богу всецелого, которому молился даже наш Спаситель».

⁴² In Ioannem, 2.3.

⁴³ Contra Celsum. VIII. 12.

⁴⁴ De principiis. II. 2.6.

⁴⁵ Contra Celsum. V.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ ' De principiis. IV. 29.

⁴⁸ Contra Celsum. IV. 17.

⁴⁹ Ibid. 9.

⁵⁰ De principiis. I. 1.7.

⁵¹ Ibid. II. 1.2.

⁵² Ibid. III. 6.3.

⁵³ Ibid. II. 11.7.

⁵⁴ См. характерное суждение в «Contra Celsum» (VI. 64): «Следует рассмотреть вопрос о том, не лучше ли именовать Единородного Существом существ и идеею идей».

⁵⁵ Ориген разделял распространенную позже среди многих православных богословов веру, что и люди и ангелы — боги (каждый из них как бы **θεός theos** с маленькой буквы в отличие [343] от **ο Θεός ho Theos** и **Θεός Theos**), если не актуально, то потенциалу (см. In Ioannem, 2. 2. Впрочем, боги они лишь «по подобию» и «но благодати», их божественная потенция реализуется не в самостоятельности, а в возвращении к Логосу.

⁵⁶ De principiis. I. 2. 4.

⁵⁷ Ibid. I. 2. 3.

⁵⁸ Ibid. I. 2. 4.

⁵⁹ In Ioannem, 13.25.— см. выше.

⁶⁰ См. об использовании световых образов в учениях, как раз предшествующих таковым александрийских экзегетов: *Klein F. Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandria und in den hermetischen Schriften. Leiden, 1962.*

⁶¹ Гомилии к Иеремии, 9.4. См. также тексты из комментария к Евангелию от Иоанна, где Сын именуется меньшим светом по сравнению с Отцом: 2. 17—21.

⁶² Подробное исследование символа света в творчестве Оригена см.: *Leitner M. Zur Bildersprache des Origenes: (Platonismus bei Origenes). Augsburg, 1962. S. 28—37.* ⁶³ De principiis. I. 2.6.

⁶⁴ Попросту «парит».

⁶⁵ De principiis. I. 2.9.

⁶⁶ Ср.: Ibid. I. 2. 4. Сын у Оригена не само бытие, а «одаренный бытием».

⁶⁷ См. *Болотов В.* Указ. соч.

В стороне оставляем мы и употребление термина «тварь» по отношению к собственно-сотворенному. Хотя если вспомнить Оригенову концепцию созидания чувственного Космоса ради помещения туда ниспавших умов, то «тварь» оборачивается красивой (и языческой по происхождению) мифологемой заселения приготовленных для душ плотских жилищ. [344]

Здесь мы полностью согласимся с Ю. А. Шичалиным, полагающим, что «Три ипостаси» Плотина являются обозначением трех выступивших из Единого моментов — Ума, Души, Космоса (что соответствует структуре Космоса, согласно Нумению), а не триады Единое—Ум—Душа. Единое выше, «больше» любого иерархического ряда. См.: Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина // Вестник древней истории. 1986.

№ 4. С. 118—127.

См. Merlan P. From Platonism to Neoplatonism. Hague, 1960. P. 124.

Enn. V. I.1; VI. 9. 5.

Enn. V.1. 1; III.8.8.

Enn. I.8.7.

74 Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 230.

Enn. V.8.13.

76 Enn. III. 8.8.

Enn. VI.9.5. Также Enn. VI.6.1: «Является ли множество отпадением от Единого?.. Да, [так как оно] бессильно оставаться в себе». Или Enn. III.5.2: здесь Плотин упоминает известный миф о «небесной Афродите» и Афродите незаконнорожденной (ἀμετὸρ *ametōr* — букв. «безматеринская», рожденная от пролитого семени оскотенного Урана, — само понятие говорит о падении, в данном случае нравственном).

О выделении Ума из Единого в связи с проблемой негации, то есть инаковости, см.: Armstrong A. «Emanation» in Plotinus // Mind. 1937. N 46. P. 31—66; Schletle H. Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotinus. München, 1966. S. 58—87.

⁷⁹ Enn. I.8.3.

⁸⁰ Enn. V.8.12. [345]

⁸¹ Enn. V.1.7.

⁸² Enn. III.8.11.

⁸³ Enn. V.1.6; V.4.2.

⁸⁴ Ср.: *Гарницев М. А.* Бегство единственного к единственному // *Логос*. 1992. № 1. С. 208.

⁸⁵ Известно, что Плотин являлся воспитателем знатных детей, потерявших родителей (то есть исполнял общественную функцию), что император Галиен, в жизни, к слову сказать, далеко не аскет, принадлежат к числу его друзей: *De vita Plotini*. 9.

⁸⁶ См. также Enn. V.4.16, где Единое — Центр, Ум — Круг, объемлющий Центр, Душа — Круг, движущийся вокруг неподвижного.

⁸⁷ Это — «самый лучший пример» для Плотина. Быть может потому, что благовоние даже в самых ничтожных количествах наполняет своим ароматом все вокруг.

Незаметное, исчезающее малое, оно приводит в восхищение множество людей.

⁸⁸ Enn. V.1. 6.

⁸⁹ В развитие данной темы можно указать на использование Плотном двух глаголов для двух разных типов изображения эманации: *ὑποστήσαι hypostēsai* («осуществить», «обосновать») для случая, когда речь идет «с точки зрения высшего», и *ὑποστήναι hypostēnai* («осуществиться», «появиться»), когда оценка идет от низшего. См. об этих глаголах: *Шичалин Ю. А.* Указ. соч. С. 122.

⁹⁰ Симптоматично, что Б. Аланд в своей большой статье, посвященной анализу аналогий между гнозисом II века и современной ему философией, обнаруживает параллели Платиновой идее эманации, трактуемой, правда, через термины «выхождение — возвращение» в самоограничении, в гностическом сочинении «Апофасис Мегале» (см.: *Aland B.* [346] *Gnosis and Philosophia // Proceedings of the International Colloquium of Gnosticism*. Stockholm, 1977). Впрочем, еще ранее на это указывал Г. Йонас.

⁹¹
Enn. II.9.13.

⁹²
См.: Enn. I. I. 9. Вина души «возникает, когда она следует советам тюремщика» — неразумной, «приросшей к плоти» части души.

⁹³
Enn. VI.9.2.

⁹⁴
Enn. V.2.11; VI.9.2.; VI.7.35.

⁹⁵
Enn. V.I.7; VI.7.16.

⁹⁶
«Ум, мысля, идет от единства к двойству» (Enn. V.6.1). «Всякая энергия — к Благу» (Enn. V.6.5). «Высшее не нуждается ни в чем, следующее за ним нуждается в себе» (Enn. V.2.13).

⁹⁷
Enn. V.5.2.

⁹⁸
«Когда Ум озаряется этим светом, он не знает, откуда тот: извне или изнутри...» (Enn. V.5.8).

⁹⁹
Enn. V.3.10. Аналогию этому суждению (о степени существенности ее мы говорить не рискуем) составляет то место из валентинианского «Трактата без названия», где изображено беспорядочное движение монстра Ялдабаофа в хаотической среде. Движение, прекратившиеся только после обращения к световому образу Софии (ННС II 5). Совпадает также и слово **κόρος koros** (отрок, юноша), которым Плотин именует Ум (III. 8. 11) и которым София называет Ялдабаофа.

¹⁰⁰
Enn. III. .9.10.

¹⁰¹
Enn. V.4.2. «Ум актуален, когда созерцает» (Enn. V.1.5).

¹⁰²
Enn. V.3.7.

¹⁰³ См. выше, § 1 данной главы **[347]**

¹⁰⁴
См. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. С. 498.

¹⁰⁵
«Истинно сущее множественно лишь по различию, а не по месту» (Enn. VI.4.4).

¹⁰⁶
Enn. V.9.5; V.I.7.

¹⁰⁷
Очевидно, здесь имеется в виду не только тождество двух различных имен, как в случае Единое-Благо, но тождество, сохраняющее в себе различие (Enn. V.9.8; V. 1.4) Лучшим исследованием творчества Плотина с точки зрения его учения об Уме является следующий труд: *Armstrong A. The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.*

¹⁰⁹
Enn. V.I.7.

¹¹⁰
Enn. V.3.10.

¹¹¹
Enn. VI.7.13.

¹¹²
Enn. VI.7.8.

¹¹³
Enn. V.5.1.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵
Например, Enn. III.2.1.

¹¹⁶
Enn. III.8.9.

¹¹⁷
Enn. III.2.4.

¹¹⁸
Enn. II.9.I4; IV.3.1I.

¹²⁰
Enn. V.8.9.

¹²¹
Enn. V.8.4.

¹²²
Enn. V.7.7.

¹²³
Enn. VI..5.10.

¹²⁴
Enn. IV.3.18.

¹²⁵
Enn. II.9.5.

¹²⁶

См. об этом: *Merlan P.* From Platonism to Neoplatonism. Hague, 1960. P. 124—135; *Armstrong A.* Spiritual or Intelligible [348] Matter in Plotinus and St. Augustine // *Augustinus Magister*. 1954. P. 247—283.

¹²⁷

См. *Schlette H.* Op. cit. S. 98—155, особенно 123—132, 150-155.

¹²⁸

У последнего она выражается как проблема материи математических объектов (например, *Метафизика*. 1045а, 35. Остальные тексты см.: *Merlan P.* Op. cit. P. 125).

¹²⁹ 1002а.

¹³⁰

Enn. II.4.5.

¹³¹

Еще в 1890 г. об этом писал Бемкер (*Baemker C.* Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster, 1890. S. 410.

¹³²

Enn. II.4.3.

¹³³

Ibid. 4.

¹³⁴

Ibid. 5.

¹³⁵

Ibid. 12.

¹³⁶

Enn. 1.8.3. 137 *Enn.* III.6.7.

¹³⁸

См.: «Тимей», 49—50.

¹³⁹

Enn. II.5.3. Ср. с точкой зрения Оригена, утверждавшего, что душа Христа «от самого начала творения... неотделимо и неразлучно пребывала в Нем» (*Origenes. De principiis.* II. 6. 3).

¹⁴⁰

Поэтому говорить о «телах» умопостигаемых существ можно, лишь беря слово «тело» в кавычки.

¹⁴¹

Enn. V.5.3.

¹⁴²

Enn. V.3.15. |

¹⁴³

Enn. V.6.2.

¹⁴⁴

Заметим в итоге, что четкое разделение «эманационизма» и «креационизма» — абстракция, свойственная прошлому [349] и нашему столетиям. В первые века н.э. Р. Хр. мирозидание изображалось настолько противоречиво (с со временной точки зрения), что

невозможно однозначное отнесение взглядов александрийских экзегетов к христианскому креационизму, а Плотина — к каким-то «специфически языческим схемам». Повторяем: реальное положение дел было намного сложнее. [350]

Глава III

ЗНАНИЕ И ВЕРА

§1. Душа

Позднеантичные учения о душе (мировой, а тем более — человеческой) вплотную связаны с представлениями о чувственно-телесном Космосе. Это вызвано тем, что именно на уровне «души» происходит непосредственный контакт умопостигаемых начал с видимым миром. Душа является для низшего принципом жизни, факт ее бытия имеет отношение к телу, хотя она, несомненно, и превосходит свое «вместилище». Космос, этот «четвертый» момент в триадических картинах мира, является осуществлением всех предшествующих иерархических уровней, но именно как одушевленный Космос. Поэтому, говоря [351] о душе, мы одновременно коснемся и позднеантичных концепций природы телесного. Отметим также, что тема всемирной души присутствует и у христианских авторов, — где как намеки на силы непосредственно управляющие миром, как учение о душе Христа, а где — под видом рассуждений о Святом Духе. Тем любопытнее выяснить, по каким основаниям она была на рубеже II—III веков включена в христианское учение.

С точки зрения теоретического и изобразительного языка авторы первых веков нашей эры, писавшие о душе, находились под явным влиянием текстов Платона. При чтении сразу же становится видна их образная связь с сочинениями основателя Академии. Возьмем только один из примеров — знаменитую платоновскую «окрыленную парную упряжку». Впервые она встречается в диалоге «Федр», здесь же мы находим первую в истории античной философии развернутую трактовку природы души. Причем вводится она весьма своеобразно: рассмотрение вопроса, какова душа, требует «божественного и пространного» рассуждения, чему же она подобна, считает Платон, можно сказать и «человеческим языком»¹. Не станет особым открытием утверждение, что язык образов и символов использовался основателем Академии всякий раз, когда он обращался к изображению сущности души и ее судьбы². [352]

Вызвано это не только «божественностью происхождения» души, но и той «двусмысленной», вечно неоднозначной онтологической ситуацией, в которой она пребывает³. Ее обращенность одновременно к небесам и земле подчеркивается

платоновской концепцией колебания душ между нисхождением в земное существование и возвращением на небеса. Эта-то «двунаправленность» и мешает ее однозначному определению⁴. Поэтому Платон обращается к образно-символическому языку. Мифологема крылатой упряжки, управляемой возничим-разумом, в которую запряжен конь благородный и конь низкого происхождения⁵, является одним из проявлений такого языка. Платон не был первым, кто воспользовался образом крылатой повозки. Еще Парменид во вступлении к своей поэме «О природе» водрузил на нее героя, открытого гласу муз. Но именно у Платона упряжка связывается с душевной стихией вообще. «Космические боги», обладающие совершенной бессмертной душой, также передвигаются на колесницах⁶. Этих богов в «Законах» Платон вновь уподобляет возницам, управляющим соревнующимися колесницами⁷. В «Тимее» Верховный Владыка возводит души «как бы на некие колесницы», прежде чем показать им природу Вселенной⁸. И все же наиболее популярен был образ из «Федра». [353]

Воспроизводился он во всех главных религиозно-философских течениях первых веков по Р. Хр. Так, например, в гностических «Поучениях Силуана» Логос и Ум являются «упряжкой друзей», которые «увезут» человека от преследования его врагами-демонами⁹. Пневматическое, разумное начало не раз именуется гностиками «возничим человека». Не чужды этого образа были и александрийские богословы. Ориген, обращаясь к нему, толковал следующие стихи пророчеств Иеремии о падении Вавилона: «Тобою поражал коня и всадника его и тобою поражал колесницу и возницу ее; тобою поражал мужа и жену, тобою поражал старого и молодого»¹⁰. Духовный смысл этих слов, согласно Оригену, состоит в том, что вслед за «египетскими всадниками» (демонами, оседлавшими желания плоти), уничтоженными во время исхода евреев из Египта, «противные силы» направили против человеческой добродетели упряжки, где черти правят нашими страстями. Причем из текста Оригена можно сделать вывод, что он отождествляет коней, запряженных в повозки, с мужчиной и женщиной, упомянутыми Иеремией чуть ниже. Ориген именует первого страстно-мужественным, женщину же оскверненной, а это уже совсем близко к определению коней у самого Платона¹¹.

Мы не будем говорить еще раз о том, что философский язык античности формировался на основе [354] текстов Платона и его ближайших учеников. Отметим другое: традиция использования платоновских образов не означает их простого внешнего принятия. Мифологеми Платона отсылают «посвященного читателя» к смыслам, почерпнутым из религиозной сферы. «Федр» был для античности в этом отношении самым авторитетным текстом, обращенным к мистериальному опыту¹². Именно здесь нужно

искать причину популярности такого образа, как окрыленная упряжка: за ним стояла реальная проблема, проблема религиозного знания. Бега колесниц были не только популярнейшим действием во время священных олимпийских игр, они входили также как составная часть в различные мистерии, в том числе элевсинские¹³. Крылатые колесницы, управляемые эротами, не раз изображались в древнегреческом искусстве и явно были заимствованы из религиозных обрядов¹⁴.

Наиболее существенным вопросом для нас является следующий: отчего именно тема души инициирует использование Платоном религиозных символов и орфических преданий? Только ли трудновыразимость ее природы тому причиной? На наш взгляд, когда речь идет о душе — частной ли, мировой ли, — мы оказываемся лицом к лицу с самой сердцевинной языческой религиозности. Действительно, именно мировая душа создает, «реализует» Космос (если следовать [355] платонической традиции), а именно вокруг мирозидания и строится языческое сознание. Обычно используемое понятие «природности»¹⁵ приложимо к нему не в полной мере. Природным стихиям древний человек поклонялся не потому, что считал *их* божественными, а потому, что *в них* он видел божественное, то есть проявление некой причины, превосходящей самый мощный природный феномен. Идея же о том, что мифы и мистерии являются аллегориями природных процессов, как мы знаем, достояние II—I веков до н. э., и связана она с самым «ученым» периодом античности. Космосозидание — вот на самом деле узловой пункт языческой религиозности, да и всего язычества вообще. Египетские космогонии, «Ригведа», вавилонская поэма «Энума Элиш», наконец, «Теогония» Гесиода — это проявления природы язычества. Каждый храм, почти каждый значительный религиозный персонаж имели собственный, наделенный космогоническими мотивами миф¹⁶. Акт создания мира не был отнесен к какому-то конкретному временному моменту. Космогоническая ситуация регулярно возвращалась в религиозных празднествах, она являлась той объясняющей структурой, благодаря которой мир становился понятным¹⁷.

Решающий момент создания мира — «раздвижение Земли и Неба», или разрыв пракосмического [356] яйца, разрубание скалы, в которой укрыты жизненные потенции, — древние культуры изображали как ритуальную схватку, а точнее — как ритуальное жертвоприношение. Согласно воззрениям орфиков, например, в жертву были принесены и Дионис, и титаны, согласно «Теогонии» Гесиода, эпоха Кроноса наступила после оскотления-рассечения Урана, век же олимпийцев приходит вслед за тем, как Кроноса пронизывает, пригвождает к центру будущей Вселенной (Дельфы) завернутый в детские пеленки Омфал. Жертвоприношение есть подчеркнутый отказ от старого, обновление через его умерщвление. Смерть здесь, правда, не абсолютна, она означает метаморфозу

докосмического бытия, превращение его в прекрасный Космос. Однако акт жертвоприношения несет в себе и момент вины, ибо связан с преступлением грани ради созидания некоей устойчивости¹⁸. Жертвоприношение требует очищения от вины. Вина эта не тождественна христианскому «греху», она естественна (в смысле не «природной», а онтологической естественности: «вина» и «природа» — понятия не соотносящиеся, говорить о «природной вине» — это значит вообще элиминировать ее значимость). Отсюда — обилие очистительных обрядов и мифов в греческой религиозной культуре. Даже Аполлон, сам очищающий бог, вынужден был смывать с себя [357] вину убийства Пифона, доисторического владыки Дельф.

Человеческое существование также переживается в связи с космогонической жертвой. Само оно не случайно: созданные богами и покровительствуемые демонами и героями, люди — естественная частица Космоса (ни о каком «акосмизме в мироощущении эллинов» говорить не следует). Однако узы первоначальной созидательной жертвы, принесенной богами, остаются на человеке¹⁹. Отсюда — скованность, ограниченность человеческого существования, которое есть очистительный акт и результатом которого являются «поля блаженных», где обитают «очистившиеся». Нравственная же порча, пороки оборачиваются в последующем существовании страданиями и могут быть объяснены как попытка бегства от очищения, чреватая многократным воздаянием. В рамках такой языческой идеологии становится понятен вечный круговорот душ, характеризующий, согласно эллинской религиозной метафизике, бытие Космоса. В качестве примера можно привести хрестоматийную для античности поэму Эмпедокла «Очищения». Сицилийский чудотворец, медик и одновременно натурфилософ излагает в ней схему, которая — с различными вариациями — будет присутствовать у религиозных авторов древности вплоть до гностиков. Из сохранившихся фрагментов поэмы [358] можно сделать вывод, что вочеловечивание душ изображалось в ней как результат вторжения Ненависти в сферу Любви. «Ненависть отрывает от Одного», — говорит Эмпедокл, добавляя, впрочем, что именно Ненависть и наказывает за это²⁰. Оборот этот останется непонятным, если мы примем Ненависть за начало, обозначающее Абсолютное Зло. На самом же деле это — олицетворение космосозидательной вины, переживаемой глубоко, но не отвергаемой подобно «греху»²¹. Души-демоны, сорванные Ненавистью со своего «естественного места» и ею же очищенные, спустя многие «жизненные века» возвращаются обратно²². Мир земной изображается Эмпедоклом в достаточно мрачных тонах, что и позволило знаменитому христианскому ересиологу Ипполиту много позже интерпретировать его учение в гностическом духе. Но как бы ни было соблазнительно сближение языческой мифологии с гностическими представлениями, для античной мысли эпохи классики и эллинизма оно

совершенно неправомерно. Что касается Эмпедокла, то для него мир — не царство зла, а место очищения. Это — «поле злосчастия», где демоны искупают космогоническую вину²³.

Уже в очередной раз нам удастся увидеть, насколько античные религиозные и философские представления пронизывают друг друга. Однако в данном [359] случае мы сталкиваемся не просто со «смещением» теологического и философского, где границы первого и второго еще не вычленены. Переход от умопостигаемого бытия к чувственнотелесному изображается античной мыслью (во всяком случае, платонизмом, интересующим нас прежде всего) на основании религиозной традиции. Так, для обозначения мировой души, вневременной созидательницы чувственного мира²⁴, Плотинем используется имя Зевса, бога-демиурга языческой Эллады²⁵. Это не просто использование уже имеющихся в культуре образов, но воспроизведение в представлении о душе всех характеристик демиурга, в том числе и проблемы космосозидательной вины. Здесь философский дискурс прямо основывается на религиозных идеях. Без осознания данного факта понять позднюю классическую традицию будет сложно.

Терминами «демиург», «демиургия» современные исследователи стремятся подчеркнуть тот факт, что акт созидания мира мыслился древнейшими культурами как обработка подручного материала, вещества, бывшего прежде Космоса²⁶. Недаром во всех древнейших языках термины, обозначающие акт творения, образованы либо от глаголов, имеющих связь с ремеслом гончара (например, арамейское *gbl* — «лепить»), либо обозначают некий прорыв, раскрытие косного материала (например, прасемитское [360] *prg* — «прорываться», «открывать»)²⁷. Самое известное «демиургическое» рассуждение в античной философии — «Тимей» Платона, где описывается, как благой Бог-Демиург, взирая на идеальный Первообраз, создавал его подобие — чувственный Космос. Бог-Демиург «Тимея» — это Ум, что не противоречит сказанному нами выше о приписывании платониками демиургической функции душе. Во-первых, процесс мирозидания изображен Платоном как состоящий из ряда ступеней. По крайней мере, упорядочивает мировое движение уже мировая душа, а человеческие души создают подчиненные ей «внутрикосмические» боги. Во-вторых, «демиургический разум» Плотин считал дискурсивным, рассудочным, а таковой, согласно его воззрениям, присущ именно душе, а не высшему, созерцательному Уму²⁸. Аналогом последовательности рассуждения (из первого — второе, из второго — третье), где эйдосы-понятия возникают не разом, а один за другим, является пространственно-временная раздельность телесного Космоса. Зевс Плотина вечно взирает на парадигматическую сферу Ума и оказывает столь же всегдашнее,

но уже развернутое во времени и пространстве демиургически упорядочивающее воздействие на телесное бытие.

Демиургию в философском смысле этого слова нельзя понимать как непосредственное воздействие [361] на материю. Высшие инстанции бытия отражаются в ней, как в зеркале, но отражение — это уже мимесис, подражание. Материя, затем вещественный мир подражают более высоким началам, которые являются для них объектом стремления²⁹. А потому платоническую демиургию следует мыслить как теологический процесс. Душа всекосмическая создает телесный Универсум, поскольку выступает его целью. Сама она стремится ввысь, к созерцанию «тамошнего»³⁰, благодаря чему и низшее получает часть световой энергии Единого³¹. Созерцание душой ее «прародителей» становится одним из фундаментальных моментов в создании Космоса³². Точно так же душа частная (человеческая) созидает себе «второго» (бренного, плотского) человека. Плотин говорит, что не душа входит в тело, а тело в душу: «Тело, находившееся вне мира истинно сущего, вступает туда и входит в космос жизни»³³. При этом высшее (душевное) участвует в низшем (телесном) не сущностью, но лишь энергией, которую следует понимать как проявленность души в теле, но не как пребывание в нем³⁴. Прямую аналогию платонической демиургии составляет аристотелевская идея «Перводвигателя». Во-первых, Стагирит выводит время из процесса космосозидания³⁵. Во-вторых, его Бог Ум движет все как благая Цель, не смешиваясь с миром и не приходя в движение сам (Мет. XII). Отсюда [362] можно сделать вывод, что в рамках язычества не только платонизм «философски» мыслил создание мира. Возможно даже, что именно аристотелизм своей ясностью и отточенностью формулировок, касающихся его вызывающего всеобщее движение Начала, оказал влияние на утверждение телеологического момента в платонизме.

Понимание демиургии как взаимосвязи образца и подражающей ему субстанции предполагает по отношению к Плотину следующий вопрос: нельзя ли через данное же понятие охарактеризовать отношение Ум—душа, ибо последняя (Зевс) подражает первому (Кронос). В определенном смысле — да. Плотин сам признает, что душа для Ума подобна материалу для художника²⁶. Много позже Прокл будет убежден, что Демиург Душа подражает «парадигматическому Демиургу», помещаемому им в сфере Ума. Однако мимесис, наблюдаемый здесь (а также если мы возьмем отношение Единое—Ум), не означает появления того кардинально отличного, чем является чувственно-телесный Космос. Высшие «подражания» осуществляются в сфере «полноты» нозетических принципов бытия³⁷, и поэтому центр тяжести религиозных ассоциаций, связанных с демиургией, перенесен на деятельность души.

Нисколько не преувеличивая можно сказать, что александрийские экзегеты, несмотря на проповедуемую [363] ими идею творения, находятся под влиянием «демиургического» образа мысли. Особенно это касается Оригена, учившего о непрерывной смене во времени одного мира другим. В данном случае при творческой деятельности Божества постоянно присутствует субстрат — материя, принимающая оформляющие ее виды. Вот один из характерных фрагментов: «Материальная субстанция лишь в представлениях мысли отделяется от разумных существ и лишь мнится сотворенной до или после них. На самом деле разумные существа никогда не жили и не живут без [тела], ибо быть бестелесным, конечно, свойственно лишь одной Троице»³⁸. Непрерывность существования телесной природы означает, что «приведение из небытия в бытие» по отношению к разумным духам означает лишь их метаморфозу. Противоречие с проповедуемой догмой хорошо видно ныне, остро чувствовал его Руфин, тщательно маскировавший все сомнительные с точки зрения ортодоксии места в своем латинском переводе «О началах». Но сам Ориген не ощущал его³⁹, для александрийского богослова демиургия и творение сливались — по крайней мере, при теоретическом изложении догматики 40. Четкое различие «языка креации» и «языка демиургии» произошло не ранее создания Никейского символа. [364]

Творимый мир оценивался в традиционном язычестве как бытие священное, «гармонизированное» и устойчивое. «Орфические», «пифагорейские», «платонические» представления о теле как гробнице души вписываются в языческую «парадигму», ибо искупление, которое совершают помещенные в тело человеческие души, вполне соотносимо с картиной вселенской гармонии. От Климента, Оригена и Плотина нам следовало бы ждать таких же представлений, тем более что первые два отстаивают точку зрения, согласно которой мир создан Благим Божеством (результат деятельности Благого не может быть не благ), третий же подчеркивает прекрасный характер Целого. Но стоит данным авторам сосредоточиться на частностях, как выясняется, что не все так просто. «Нам не пристало быть робкими ласкателями нашего трупа, будучи бесстыдными рабами нижайших и презреннейших частей тела»⁴¹, — призывает Климент Александрийский. Он утверждает, что человек похож на кентавра и его дело — бежать от этого противоестественного сочетания, от тела — столь же уродливой части человека, как и лошадиная составляющая кентавра. В течение всей своей жизни философ занят духовным отрешением Души от тела⁴², следовательно — от всего материально-чувственного, добавим мы. Для Климента это принципиальный момент, он уверен в том, что самые [365] большие заслуги не позволяют считать гностика «совершенным» до тех пор, пока существует его вовлеченность в тело⁴³. Все это можно было бы объяснить проповедническим характером

сочинений Климента, который присущ и Оригену. Действительно, отвращение слушающего от внешнего, чувственного бытия и обращение его к внутреннему, духовному миру всегда является одной из первейших целей религиозного автора. Множество суждений, в которых материальный мир характеризуется как всяческое зло, можно обнаружить и у средневековых христианских авторов, то есть в те времена, когда ортодоксальные воззрения уже установились, устоялись и мироотвержение не носило «гностического» характера. Однако во времена Климента и Оригена такие высказывания свидетельствуют о другом. Они показывают, что принимаемый в единстве с «высшими сферами» в своей особости мир у авторов рубежа II—III веков н. э. вызывал отторжение. У Оригена имеется и «теоретическое» обоснование этого: учение о «заемности», несобственности бытия разумных существ, населивших и оживотворивших мир. Заемное же бытие «по необходимости неустойчиво и изменчиво»⁴⁴, опереться на него нет возможности, «само по себе» оно обманывает, словно мираж⁴⁵. Его «несамостоятельность» является результатом того, что небытие слишком близко этому миру, — не будь [366] попечения высших сфер о низших, он растворился бы и превратился в ничто. Близость к гностическим представлениям (за исключением единственного момента, а именно — наличия спасительной заботы Абсолюта обо всем созданном, а не только о «пневматических частях») кажется очевидной. Как и близость тому же Эмпедоклу (в интерпретации его Ипполитом), поскольку падение демонов-душ, вырванных из Единства Ненавистью, у мыслителя из Агригента соответствует «уклонению и падению умов», вызванному их греховным неведением, у Оригена.

Плотин еще более резок в оценке материально-чувственного Космоса. «Чувственное ведь стоит именовать лишь быванием (γένεσις genesis), а не бытием»⁴⁶. «Без души все это не более чем мертвец, земля да вода или хуже — тьма бездны вещества и некое небытие — то, чему даже боги ужасаются»⁴⁷. Как сообщает Порфирий, Плотин «стыдился того, что у него — тело»⁴⁸. Такой стыд вполне обоснован, так как чувственные вещи, согласно основателю неоплатонизма, несубстанциональны, они имеют свое бытие «в другом»⁴⁹. К тому же чувственные вещи стесняют и ограничивают друг друга, и в первую очередь — в бытии⁵⁰. Вот отчего платоническая традиция именует их «быванием». В чувственном мире каждая вещь — мнимая сущность⁵¹, вся ее [367] привлекательность «заемна», она — результат наличия более высоких принципов⁵². Обратившись к трактату «Против гностиков», который, казалось бы, должен противостоять акосмизму во всех его смыслах, мы вновь видим, что Плотин критикует оппонентов не столько за их неприятие низшего, сколько за неумение взглянуть на Вселенную как на целое. И опять же, наиболее это заметно, когда речь идет о душе. Так, он соглашается, что наше «общение с телом» — вещь

не слишком хорошая, мы скованы телом, как тюрьмой. Однако всеобщая душа «сковывает природу тела»⁵³, отсылка к более общему у Плотина играет роль меча, разрубающего гордиев узел наличествующего в мире зла. Впрочем, эта отсылка не означает, что Плотин принципиально закрывает глаза на последнее. Душа, низошедшая в тело, оказывается в опасном соседстве со злом, она сама может стать злой, на что указывает многозначительная оговорка Плотина в «Эннеадах» (VI. 4.16). Вообще, общение с телесным — зло, освобождение от него — добро⁵⁴, как освобождение от заемности своего существования. Отвержение Космоса может выражаться и совсем гностически: «Бежим же в нашу милую отчизну, туда... откуда мы пришли и где Отец наш»⁵⁵. Прекрасный и неповторимо гармоничный мир, узреваемый глазами философа⁵⁶, совсем не тот, каким его ожидает увидеть [368] обычный человек. Ибо «разумный порядок вещей»⁵⁷, восхищающий Плотина, возможно созерцать лишь тогда, когда ты причастен его разумному основанию, Уму. В этом случае даже то, что кажется нефилософу скверным, обретает свое место и смысл в общей иерархии⁵⁸. Разум и зрение истинного философа должны быть обращены на Целое, всегда должны видеть его сквозь многообразие частного. Иначе восхищение гармонией станет случайным переживанием, рядоположным переживаниям куда худшей природы, отвлекающим от Истины и Мудрости. В то же время Плотин прекрасно осознает все эти соблазны «низшего» и, вынужденный жить среди них, соглашается с объективностью наличия⁵⁹ зла.

Еще раз повторим то, что роднит воззрения Климента, Оригена и Плотина на чувственно-телесный мир: сам по себе он не благо и не зло, но, вырванный из иерархии, он превращается в неприкрытое зло. Лишь охваченный более высокими сферами, мир теряет свой отрицательный характер. Понятно, что такие идеи достаточно далеки от традиционного языческого космогонизма, именно «зримый» Космос считающего священным бытием. Влияние гнозисного мироощущения на подобную перемену акцентов несомненно. Но это означает, что платоновские образы, с указания на роль которых мы начинали данный [369] параграф, в первых веках нашей эры должны были функционировать по-новому, равным образом и Космосозидательница Душа должна быть охарактеризована по-новому. Об этом мы и поведем речь ниже.

Обратимся к самому акту создания души. Поможет нам в этом опять же Платон. Всем известно то место из «Тимея», где изображается создание мировой души (и стихии души вообще) как смешение в некоем сосуде принципов «тождественного» и «иного», а также «неделимого» и «претерпевающего разделение в телах»⁶⁰. Мы утверждаем, что речь идет именно о принципах, а не об «идеальном» и «материально-чувственном», например.

Чувственное еще только должно быть создано; оно и творится совместно с рождением души, «осуществляющей» синтез принципов, «не поддающихся смешению». Платон, по-видимому, сознательно фиксирует внимание читателя на том факте, что «тождественное» и «иное» насильно слиты Демиургом в душе. «Иное», вечно ускользающее от всего, даже от себя, от своей самости⁶¹, оказалось сопряжено с устойчивым и неделимым, что придало ему образ, хотя и изменчивый, но принадлежащий одной и той же сущности. В душе соседствуют две совершенно противоположные тенденции — к «собираанию» (тождеству) и «рассыпанию» (инаковости); их сосуществование и [370] взаимодействие возможно только благодаря высшему усилию, а также самому факту бытия души, выступающей субстратом смешения обоих принципов. Неоднородность, раздвоенность, заключенные в ней, - плата за космосозидание, но иначе, без возникновения такого субстрата-посредника, оно было бы невозможно.

Мотив смешения, «слияния», отныне будет в платонической традиции всегда сопровождать представления о душе. Так, в фантастическом видении Феспесия из трактата Плутарха «Почему божество медлит с воздаянием», наблюдавшего место пребывания душ после смерти, присутствуют образы кратера где демоны смешивают белую как снег струю истины с пурпурной струей лжи, а также «вакхической пропасти», через которую Дионис некогда вознесся к богам (то есть образ парадоксального пути нисхождение ради восхождения, характеризующего именно стихию души)⁶². Неудивительный для платонической традиции, подобный ход рассуждений проявляется и в александрийском богословии. Идею субстратных функций души подхватывает Ориген и создает целую концепцию, обосновывающую ее. Центральным пунктом этой концепции выступает учение о Богочеловеке (или о «Христе Земном», если пользоваться терминологией нашей предыдущей главы). Сама по себе эта сторона учения Оригена [371] направлена против докетизма, а также языческой «философской» критики возможности нисхождения Божества на землю. Иными словами, основная ее цель — доказать, что «нисхождение возможно для Него и без изменения»⁶³. Но пользуется александрийский богослов доводами той же языческой метафизики, даже когда подкрепляет их авторитетом христианских Священных Писаний.

К вопросу о воплощении Христа Ориген возвращался в своих работах не раз, но везде мы обнаруживаем то понимание «Христа Земного», которое было сформулировано в сравнительно раннем трактате «О принципах» и позже стало традиционным для ортодоксального христианства. В одном лице Бога-Сына богослов видит «истину обеих природ»⁶⁴. Ориген многократно пытался изложить то, что в Халкидонском символе было

обозначено как «нераздельное, неразлучное» пребывание человеческого и божественного в единой Персоне. Однако самым удачным, а потому часто повторяемым способом доказательства, становятся для него рассуждения о «душе Иисуса»⁶⁵. Мы приведем одно из них полностью: «Та душа, о которой Иисус сказал: "Никто не возьмет ее от меня" (Иоан. 10.18), от момента творения и в дальнейшем все время неотделимо, неразлучно пребывала в Нем как в Премудрости и Слове Божиим, как в Истине и вечном свете, и всей сутью **[372]** своей воспринимая Его и входя в Его свет и сияние, стала по преимуществу одним с Ним духом, как обещал Апостол тем, кто должен подражать ей: "А соединяющийся с Господом есть один дух [с Ним]" (1 Кор. 6.17). При посредстве сей субстанции души между Богом и плотью — ибо Божественная природа не могла слиться с телом без посредника — Бог рождается человеком»⁶⁶. Душа Иисуса получила несовращаемость и неизменяемость благодаря своему абсолютному выбору. Она не может теперь отклониться ко злу, ибо «все, что ни делает, чувствует, мыслит Она, есть Бог»⁶⁷. «Кому пристойно быть одним духом с Богом, как не той Душе, что так соединилась через любовь с Ним, что справедливо именуется одним с Ним Духом»⁶⁸. Юстиниан в письме к патриарху Мине, очевидно, небезосновательно обвинял Оригена в парадоксально близком гностическому докетизму учению о том, что Иисус — человек, добродетелями достигший «уровня» Христа⁶⁹. Внешне действительно концепция александрийского экзегета имеет достаточно подозрительный для ортодоксального богослова вид. Но вычленение души из природ Божественной и человеческой, согласно Оригену, не превращает Сына Божьего в два разноплановых существа. «Все это мы говорим не для того, чтобы отделить Сына Божия от Иисуса. Особенно после окончания домостроительства своего, **[373]** тело и душа Иисуса соединились с Сыном Божиим теснейшим образом»⁷⁰. Иисус был не только одарен высшей мудростью, «но одновременно являлся участником Божественной доли»⁷¹. Вычленение это нужно как раз ради соединения разных составляющих. Их соединение Ориген представляет как весьма сложный акт⁷². С одной стороны, Он мог изменять вид своего тела, как только пожелал бы этого (к примеру — на горе Фаворской⁷³). С другой стороны, Ориген говорит о теле Иисуса как о теле «обычном», «почти не отличающемся от человеческой плоти»⁷⁴. Оно даже искушалось подобно другим телам (правда, не «с грехом, а вне греха»⁷⁵). Иисус, «соединивший» горнее и дольнее, не был бессмертным вплоть до смерти, «ибо и Он намеревался умереть»⁷⁶. Только после воскресения «тело Иисуса занимает как бы середину между тем грубым телом, которое было у Него до страдания, и тем состоянием, в каком пребывает душа после того, как ока покидает тело»⁷⁷. Сочетание столь разнородных начал — от низшего, смертного, включающего все его особенности, до высшего, духовно-божественного — возможно только благодаря «Душе, которая была в Иисусе», еще прежде

начала времен избравшей добро («до того, как она узнала зло») и потому принявшей в Себя Премудрость, Истину, Жизнь⁷⁸. [374]

Хотя Ориген постоянно указывает на то, что «Душа Иисуса» относится только к Богочеловеку, его убежденность в «доисторичности» выбора, совершенного ею, позволяет перенести ее «субстратное посредничество» и на иное. Самой «соблазнительной» целью являются те ветхозаветные персонажи, которые были носителями священного ведения. И Ориген производит такой перенос. «В чистой и благочестивой душе Моисея, находившейся превыше всего тварного, полностью прилепившейся к Творцу Вселенной, пребывав согражданином божественный дух, возвестивший ему более отчетливо, чем Платону, о делах Божиих»⁷⁹. Чистота души, ее выбора оказывается достаточным условием для того, чтобы превратить ее в универсального посредника. Ориген не останавливается даже перед тем, чтобы поставить некоторый знак равенства между Моисеем и Христом. Оба они совершали чудеса при помощи «благодатной силы», природа которой была одна и та же в обоих случаях⁸⁰. Но не только Моисей, вообще все «те, кто стоит на дороге чистой и светлой, не только душой и духом, но, думаю, и телом соединены с Богом»⁸¹.

Если переходить от отдельного человека (пусть Даже Богочеловека) к Целому Космосу, то возникает вопрос: не является ли условием метаморфозы и, следовательно, спасения последнего также душа [375] (только теперь всекосмическая)? Тем более что на ее наличие Ориген указывает следующим образом: «Мир нужно считать неким необъятным и великим животным, которое словно бы единою душою содержится силой и разумом Божиим»⁸². В апологии «Против Цельса» Ориген, обосновывая единобожие фактом единства мира, говорит: «Достаточно одной души, носящей от востока до запада всю сферу неподвижных звезд...»⁸³ Совершенно по-платоновски выглядит и убежденность Оригена в одушевленности небесных светил⁸⁴, а ведь именно небесные сферы олицетворяют Целое Космоса. Наличие всемирной души делает Космос способным к причащению священному бытию. Власть над Универсумом, которую осуществляют сила и разум Божества, показывает, что эта способность вполне актуальна. «Ни одна из них (разумных душ) не была злой, когда вышла она из рук Творца»⁸⁵. Когда мир как Целое, продолжим мы, окончательно избавится от своего «уклонения», его душа будет тем посредником, что свяжет тварное с Творцом.

Ход мысли, обнаруженный нами у Оригена, несомненно, близок рассуждению из «Тимея». Однако столь же несомненно, что платоновская концепция используется александрийским богословом для выражения совсем не платоновской идеи: вместо реализации, синтеза душой «тождественного и иного», [376] благодаря чему образуется

прекрасный чувственно-телесный космический организм, Ориген приписывает ей функцию быть условием для преобразования тварного бытия. Космос Платона несет в себе раздвоенность тождественного и иного, но он и искупает ее, поскольку он — наилучший образ первообраза; сам факт его существования является искуплением. Автор же трактата «О началах» как раз стремится к снятию одной из противоположных сторон. У Платона иное уже «космизировано», у Оригена тварное, ставшее носителем космогонического зла, еще должно быть космизировано.

Причину строгого порядка, законосообразности, логичности устройства Универсума Ориген видит не в его искупительном совершенстве, а в промысле Творца, создавшего видимый мир «числом и мерою»⁸⁶. На пользу этому порядку оказывается даже грехопадение, «уклонение умов». Ориген видит причину разнообразия мира в том, что возмущившиеся и вышедшие из первоначального состояния блаженства существа превратили «благо своей природы» в разнородные духовные качества «соответственно различию своих намерений»⁸⁷. Однако «многообразие умов» служит «достижению единой цели совершенства». «Из разных движений образуется одно целое, иначе великое единое создание распалось бы вследствие разногласия душ»⁸⁸. Бог не нарушает [377] этим принципа свободы воли, Он «как бы направляет» ее⁸⁹. Уклонение-грехопадение разумных духов Оригена иначе как «логическим» не назовешь. Поскольку наличие свободы предоставляет бесконечное количество способов отпадения, духи должны были бы охватить собою все возможные формы тварного бытия. Но, поскольку мир ограничен в пространстве, населяющие же его существа ограничены через некую «меру числа», реализация нереализованного относится к будущему. И Ориген утверждает, что вслед за началом мира, произошедшим «от разнообразия», придет «великое разнообразие и различие конца», которое станет поводом для новых различий в мире, «имеющих быть после нашего»⁹⁰. Да и сами миры «могут существовать только различные, со значительными переменами»⁹¹. Причина перемен подобна причине самого мироздания: каждому воздается по заслугам или грехам, приобретенным «в этой зоне». И даже праведники лишь постепенно восходят к «невидимому и вечному бытию»⁹². Если же довериться письму Иеронима к Авиту, то у Оригена можно обнаружить идею кругооборота душ от демонов к ангелам и обратно⁹³. Получается своего рода цикл затухания—возгорания частных духовных субстанций, «некогда не бывших душой», потом «охладевших» до души, а по окончании веков опять «становящихся умом»⁹⁴. [378]

Мир, созданный ради заселения этими отпавшими духами⁹⁵, принимает те свойства, которые рождены его обитателями. «Материя как основание вещей может принять все

свойства, которые ей пожелает дать Творец»⁹⁶. Следуя опять же представлениям о телесном субстрате, воспринимающем формы, зафиксированные Платоном в «Тимее», Ориген утверждает: «...телесная природа воспринимает различные и разнообразные изменения, поэтому из всего она способна превратиться во все»⁹⁷. Круговороту миров соответствует круговорот телесной материи. Круговорот этот, как мы видели, можно обнаружить и в судьбе отдельной души. Именно он составляет основу космического порядка, осуществляющегося в переменах и через перемены.

Однако порядок этот, повторяем, наличествует в падшем мире, а не в прекрасном Космосе. Ориген, хотя и пользуется платоновскими концепциями, оказывается в данном вопросе ближе к гностицизму, чем к монизму классического язычества. Плотин, с точки зрения традиции, к которой он себя причисляет, находящейся еще ближе к Платону, также интерпретирует платоновские концепции в духе первых веков нашей эры. Словно развивая известный образ душ, развеянных неким вихрем по местам, где им суждено родиться, из десятой книги «Государства»⁹⁸ или рассуждения из «Федра» о распространении [379] души по небу⁹⁹, Плотин говорит о проницающей «всю неизмеримую громаду вещества» душе, разбрасывающей себя повсюду и благодаря этому оживляющей то, что без нее есть «не более чем недвижный труп, земля да вода или даже хуже...»¹⁰⁰ Восторженные описания оживотворения душой «бездны вещества» соседствуют у Плотина с характеристикой этого процесса как завершающего дерзновения в череде отпадений от Единства¹⁰¹. «В душе есть необузданная, безумная часть, готовая ниспасть до растения»¹⁰². Душа «во-временяет» себя, дробя вечное и вовлекая во временное бытие мир¹⁰³. Особенно же «дерзновение» характеризует происхождение частных душ¹⁰⁴. Душа, этот «Дионисов кратер», где смешиваются тождественное и иное (как в ритуальной чаше смешивается храмовое вино для жертвоприношений), устремляется к ожидающему ее, еще безжизненному веществу в той мере, насколько она охвачена любопытством и тягой к самоутверждению. Чувственное тело, судьба двусоставного человеческого существа зависит от ее свойств, от степени «дерзости»¹⁰⁵. Она, сплетенная с чувственным, имеет вид, подобный Дионису¹⁰⁶, но степень сплетенности не объективно необходима, а вызывается самой душой, ее привязанностью к телесному¹⁰⁷, послушным выполнением указаний «тюремщика», неразумной своей части¹⁰⁸. [380]

Триада смешения (тождественное—иное—субстрат) проявляется в душе как ее трехчастность. Но теперь последняя имеет уже строго выраженный вертикальный характер. «Душа же наша вечно обращена туда, [но] обладает частью, расположенной к здешнему, и нечто посреди [этих крайностей]...[иногда] она вся сливается с наилучшей собой и с сущим, когда же ее худшая часть низвергается, она тащит за собой и среднее...»¹⁰⁹ Итак, благодаря

трехчастности душа обладает множеством возможностей, выбирая одно из многих¹¹⁰, и нижняя граница ее падения лежит достаточно далеко — это растения. С некоторой иронией Плотин говорит, что невежественность астронома может обернуться превращением его после смерти в птицу — «из тех, что высоко парят». Любителю музыки — быть «певчей птицей», самонадеянному царю — орлом и т. д.¹¹¹ Вообще, многообразие выбора ведет к многообразию воздаяний. «То, что некогда (в прошлой жизни) совершено, приходится искупать ныне (в нынешнем существовании)». Своего рода сила справедливого воздаяния (аналог Анаксимандрова воздаяния) вызывает бесчисленные переселения душ¹¹², одновременно поддерживая в мире некий порядок. «Ведь нисхождение не вечно одинаково, но один раз оно больше, другой — меньше»¹¹³.

Этот порядок нисхождения, родственный порядку [381] воплощений согрешивших «разумных духов» Оригена, при всей его внешней «естественности» и даже законосообразности прекрасен, лишь когда мы «помним Целое». Забыв же об «Отчизне», мы оказываемся во власти хаоса чувственного, погружаемся в его противоречивую неустойчивость, сопровождающуюся смутным ощущением нереальности бытия вообще. Платиновое учение о «двух людях», актуально составляющих нас, только усиливает это положение. Прежде телесного рождения, говорит он, «мы пребывали "там", одни, словно [идеальные] люди, другие, как боги... теперь в нас к прежнему человеку добавился еще один, стремящийся быть иным, чем тот... Раз мы не вне мира, этот "иной", легко обнаружив нас, прилепляется к "тому"»¹¹⁴. В случае, если возвышающая до занебесного деятельность созерцания в нас прекращается (что и происходит в большинстве случаев), этот второй одолевает, приковывая первого к смертному существованию¹¹⁵.

Опасности «бытия-в-теле», как мы видим, достаточно серьезны для того, чтобы видеть в чувственном Космосе скорее «поле злосчастия», чем «прекрасный и счастливый строй». Сложность сочетания «тождественного и иного» Плотин осознает гораздо более отчетливо, чем Платон. Душа, условие и результат этого соединения, не просто является разрешением онтологической двойственности, но реализует ее через [382] драму собственной судьбы, что делает мировосприятие Плотина близким гностическому.

О Платиновом варианте идеи сверхдушевного корня человеческого существа мы уже писали. Христианские авторы, стремившиеся найти уязвимые места в языческих воззрениях, — в частности такие, которые могли бы показать родство язычества с гностическими представлениями, — отмечали горделивое убеждение платоников в божественности разума, присутствующего в людях. «Согласно платоникам, способность к рассуждению — это истечение в душу некой части божественного существа», — говорил

Климент Александрийский и тут же добавлял: «Не следует, однако, считать Дух Божий частицей, присутствующей в каждом из нас...»¹¹⁶ У Арнобия данный пункт является едва ли не самым главным в обвинениях против «новых мужей». «Новые мужи» считают, «что души бессмертны, что они по степени достоинства очень близки к Повелителю и Первовиновнику всего существующего, что они произведены этим Творцом и Отцом, что они божественно мудры, сведущи и недоступны ни для какого телесного соприкосновения...»¹¹⁷ Правда, если мы вспомним Климента и Оригена, то увидим, что и воззрения этих авторов близки концепции сверхсущей искры, присутствующей в каждом человеке. Что же касается Плотина, то он и не отрицал родства [383] человека высшим принципам бытия. Мы рассматривали эту проблему на уровнях Единого и Ума. Когда же речь идет о душе, то, согласно основателю неоплатонизма, сверхкосмический источник человеческого существа проявляется в единстве частной души с душой всеобщей.

Зевс, владыка Космоса и принцип космической жизни, является не неким абстрактным, но индивидуальным существом¹¹⁸. Именно он произвел все единичные существа, вдохнув в них жизнь¹¹⁹. Жизнь эта бессмертна и нетленна, перемены касаются только ее внешнего бытия. Но именно на своей «периферии», там, где действуют в телах ее частные силы, может возникнуть иллюзия совершенной самостоятельности этих фрагментов Целого. Плотин всегда был осторожен, когда вел речь о соотношении человеческих душ и Зевса. Наше самобытное существование он не считал исключительно иллюзорным. «Единство всекосмической души не противоречит множеству особенных душ, которых та собой объемлет, равно и ее единство не нарушается множеством»¹²⁰. Плотин сохраняет различие между общим и особенным, но никогда не забывает указать на их «соприсущность» друг другу: «[Зевс] содержит в себе все вместе — все жизни, все души, все умы, — но так, что они не разделены границами и формами, а подобны целостному единству»¹²¹. «Близость без [384] протяжения и разделения»¹²² означает, что эгоистическая уверенность в своей самостоятельности вызвана не онтологическими факторами, а субъективной дерзостью, суемыслием и нравственной порчей. Как бы далеко человек ни бежал от «власти общего», оно всегда останется вблизи него, немой судьей, воздающим испытаниями в будущих перерождениях. Ведь даже когда душа погружается в «присущность телу», на самом деле она пребывает в самой себе¹²³. Частная душа есть «энергия» души всеобщей, не более, но и не менее. Телесный человек, устремляющийся к ней (цель его — универсальное, но к универсальному он может приобщиться лишь через индивидуальное¹²⁴), овладевает только «следом» души, ее устремлениями, «истекшим от нее светом», но не ее внутренней природой¹²⁵. Поэтому не следует бояться власти «телесного человека». Дабы освободиться от зла, нужно вернуться к тому состоянию, в

котором мы были первоначально ¹²⁶. Платинова диалектика частной—общей души, инспирированная в основных своих моментах соответствующим текстом из «Федра» ¹²⁷, выглядит куда более изощренной и последовательной, чем представления гностиков. Но мы вновь видим, что от Платиновых формулировок лишь один шаг до гностического мировосприятия. Действительно, «световое (душевное) начало» оказывается бесконечно далеким [385] от своего телесного воплощения; настолько что все прегрешения и проступки касаются лишь «здешнего», посюстороннего воплощения, именно оно претерпевает искупительные страдания во время своих перерождений. Истинно же бытийствующая сторона души, «не востребованная» до поры до времени, остается в единстве со всей остальной жизнью, охватываемой Зевсом, и едва ли можно приписать ей совершаемые воплощениями (энергиями) грехи. Рассуждения о «падении», онтологической забывчивости души гностически оборачиваются убежденностью в непоколебимости, неугасимости и неумалимости «пневматической искры».

Однако это касается внеисторической природы людей, а не их нынешнего «дерзновенного» бытия. И Ориген и Плотин, следуя платоновской концепции создания души, превращают ее тем не менее в концепцию «ниспадения». С точки зрения этих мыслителей, образ мятущихся в поднебесной области колесниц, суетливо обламывающих крылья, то и дело ныряющих вниз, в «материальное», должен был бы быть совершенно ясен. Три составные части этого образа (благородный конь, конь низменный и возникший разум) не исчерпывают полностью природу души. Ибо есть четвертый момент — сама «целокупная душа», не вмещающаяся в крылатые повозки и к тому же не нуждающаяся в поднебесной суете. [386]

Она «парит в вышине», охватывая собой все, но не становясь всем, а будучи целью и «родовым началом» для всего. Лишенные седоков крылатые повозки лишь тогда исполняют свое предназначение, когда будут оставлены ради высшего. При таком понимании образа из «Федра» с ним можно соотнести те рассуждения из «Государства», где речь идет о соответствии трехчастной структуры души трехсловной организации идеального полиса (прежде всего — по тождеству добродетелей, присущих тем и другим). Ведь «как целое» государство реализует четвертое, самое общее начало, справедливость, которую мы можем сравнить с душой всекосмической.

В сущности, даже не идея отпадения разумных духов наиболее «гностична» в учениях Платона и Оригена о душе, а их недоверие к частному, стремление взглянуть на все сквозь призму целокупного Универсума. Частное само по себе «неполно», в поисках полноты приходится апеллировать к Абсолюту. Собственно, динамика отпадения—

возвращения душ объясняется тем, к чему они обращаются, — к Плероме трех ипостасей, охваченных единством, или к КенOME частных обстоятельств. «Очки», сквозь которые человек смотрит на мир, становятся, таким образом, не только психологическим и гносеологическим, но и онтологическим фактором, и мы вновь оказываемся перед вопросом о сущности гнозиса. [387]

Или, точнее, перед вопросом о том, позволяет ли обнаруженное нами влияние гнозисного духа говорить о гностицизме Климента, Оригена и Плотина, лишь внешне прикрытом теми религиозными и философскими традициями, к которым они себя причисляли.

Примечания

¹ Phaedr, 246a.

² Даже «Тимей», где рассуждения о мировой душе, казалось бы,

«математизированы» и «геометризированы», есть всего лишь «правдоподобная речь» («Тимей», 29с).

³ Здесь мы имеем в виду не только ее «пограничное положение» (между умопостигаемым и чувственным, неизменным и вечно изменчивым), о котором так много писал А. Ф. Лосев, но и наличие в душе, несмотря на ее неделимость и простоту, нескольких альтернативных способностей-потенций. См.: «Государство», 476e—477d, 508d или: *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum*. III 67.

⁴ Вспомним, что в «Федоне» собеседники Сократа не удовлетворяются четырьмя его достаточно «метафизическими» доказательствами бессмертия души, и тот в завершение рассказывает им миф о «подлинной земле» и о воздаянии за прегрешения, который оказывается для слушателей едва ли не более убедительным, чем доказательства.

⁵ Платон так, однако, и не говорит, *кого* же везет сей возничий (здесь употребляется *≠νίοχος heniochos*, а не *ἁρμάτειος harmateios* — [388] «колесничий»), а также повозка в целом. «Самое само» души остается у Платона за пределами мифологемы.

⁶ Phaedr, 246d, 247e и др.

⁷ ⁸
905e. 41e.

⁹
NHC VII 86.15.

¹⁰
Jeremia, 5l. 21-22.

¹¹
In Ieremium, 218, 20 ff.

¹²
Burkert W. Ancient Mystery Calis. London, 1987. P. 92.

¹³
Ibid. P. 97.

¹⁴
Schweitzer B. Plato und die bildende Kunst der Griechen. Tübingen, 1953. S. 61. См.
также *Платон. «Федр».* М., 1989. С. LIV.

¹⁵
Само это определение происходит из христианской апологетики, особенно из представлений Климента Александрийского о генезисе религии.

¹⁶
Только один пример: знаменитое сказание о праистории Рима, включавшее сюжеты о проведении Ромулом священного «померия», о ритуальном убийстве Рема, не понять, если не помнить, что строится оно по космогоническому образцу.

¹⁷
Более подробно см.: *Светлов Р. В. Древняя языческая религиозность.* СПб., 1993.

¹⁸
Жертвоприношения во времена языческой древности всегда происходили в обстановке некой амбивалентности. См. сводку современных представлений о жертвоприношении: *Цивьян Т. В. Образ и смысл жертвы в античной традиции // Палеобалканистика и античность.* М., 1989. С- 120-121.

¹⁹
Хрестоматийный тому пример — так называемый «орфический» миф о расчленении Диониса, согласно которому [389] человек сложен из божественной субстанции и из титанической плоти.

²⁰
Hippolyt. Refutatio. VII 29.

²¹
Вспомним «натурфилософскую» поэму Эмпедокла «О природе», где провозглашается «естественная» периодическая смена эпох Любви и Ненависти.

²²
См.: *Plutarch. De Iside, 361c*

²³
Ср.: *Enn. IV.8.4.*

²⁴
Enn. V.8.12.

²⁵
Мы видели, что Плотин использует и сам демиургический миф «Теогонии».

²⁶
В религиозных представлениях это вещество олицетворено некой персоной, являющейся главой докосмической стихии (Пифон в мифе об основании Дельф, Кронос в «Теогонии», Вритра в «Ригведе» и т. д.). «Обработка» его соответственно изображается как ритуальный поединок-жертвоприношение.

²⁷
См. *Милитарев Ю. А.* Этимология слов со значением «творения» // Вопросы древневосточной культуры. Даугавпилс, 1982. С. 23—25.

²⁸
Enn. III.9.1.

²⁹
См. *Plutarch.* Op. cit. 53; Enn. 1.8.3.

³⁰
Enn. II.9.4.

³¹
Ср.: Enn. II.9.2.

³²
См.: *Deck J.* Nature Contemplation and the One. Toronto, 1967. P. 20 и сл.

³³
Enn. VI.4.12.

³⁴
Истекшие от мировой души жизни «остаются там же, откуда истекли». Она кажется разделенной лишь в том, что ее воспринимает (Enn. VI.4.14). См. также ниже. [390]

³⁵
Что делал и Плотин. Мы, впрочем, также склонны понимать «Тимей» как образное иносказание, не считая, что Платой отстаивал «демиургию во времени».

³⁶
Enn. V.8.1

³⁷
Enn. II.9.1, 2.

³⁸
De principiis. II. 2.2.

³⁹
Ср., например, «De principiis» (II. 2.4), где Ориген критикует тех, «даже великих», мужей, которые считали материю несотворенной, не принимая во внимание, что ниже он будет писать фактически противоположное.

⁴⁰

Ср., например, его рассуждение о «стремлении» (см. выше, гл. II). Можно вспомнить также Филона, находившегося в рамках идеи «креации», но доказывавшего вечность мира (*De aeternitatis*) и к тому же утверждавшего совечность материи Богу.

⁴¹

Stomata. III. 5.

⁴²

Ibid. IV. 3.

⁴³

Ibid. 3. 21.

⁴⁴

De principiis. II. 9.2. Как любопытную параллель отметим «заемность» телесного бытия согласно учению Платона — см. «Тимей», 42с: «Между тем его дети (внутрикосмические боги), уразумев приказ Отца (демиурга), принялись его исполнять: они взяли бессмертное начало смертного существа, а затем, подражая своему демиургу, заняли у Космоса частицы огня и земли, а также воды и воздуха, обещав впоследствии вернуть их (в пер. С. С. Аверинцева).

Вспомним увлеченность Оригена учением об обилии Духов, демонов и вообще «противных сил», которыми переполнен наш мир (особенно «*Contra Celsum*»).

⁴⁶

Enn. VI.5.2.

⁴⁷

Enn. V. 1.2. [391]

⁴⁸

De vita Plotini. I.

⁴⁹

Enn. V.8.7. См.: *Адо II*. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 50—55.

⁵⁰

Enn. V.8.7.

⁵¹

Ibid. 9.

⁵²

См.: II.9.16, V.8.7, VI.7.2. и т. д.

⁵³

Enn. V.8.7. «Соединение души и тела не одинаково у Целого и у живых существ». В первом случае душа преследует тело, требуя от него неподвижности, во втором — прикована к телу, желает бежать (*Ibid.*).

⁵⁴

Ibid. См. здесь же рассуждение о двойственном значении слова «аид»: как отрешении души от тела и уходе в высшее, бестелесное (следовательно — «безвидное»), так и — в случае безнравственной жизни — прикованность к телу и пребывание «в худшем».

⁵⁵ Enn. I.6.8.

⁵⁶ Например: Enn. II.9.16.

⁵⁷ Enn. III.2.13.

⁵⁸ Enn. III.2.11.

⁵⁹ Enn. III.2.8.; VI.8.7.

⁶⁰ «Тимей, 35a-b

⁶¹ Впрочем, в этом «ускальзывании» и состоит его «самость» — ср. седьмую «гипотезу» диалога «Парменид».

⁶² 566b-e.

⁶³ Contra Celsum. IV. 14.

⁶⁴ De principiis. II. 6.1.

⁶⁵ Климент также выделял земное воплощение Христа как отдельную ипостась: «Новообращенный причащается Божеству четверицей добродетелей, так как Троица присоединяется тогда к четвертой ипостаси Господа» (имеется в виду человеческая природа Христа): Stromata. II. 18. [392]

⁶⁶ De principiis. II. 6.3.

⁶⁷ Ibid. II. 6.5.

⁶⁸ Ibid. II. 6.3.

⁶⁹ Тем более что в сочинении «Против Цельса» сам богослов говорит: «Ни тело, ни душа Христа не есть Божество». Божество — сам Христос (II. 9).

⁷⁰ Contra Celsum. II. 9.

⁷¹ Ibid. IV. 22.

⁷² Ibid. I. 56.

⁷³ Ibid. I. 62.

⁷⁴ Ibid. II. 23.

⁷⁵
Ibid. I. 60.

⁷⁶
Ibid. II. 15. С другой стороны, возможность синтеза горнего и дольнего «доисторически» присуща Сыну, ибо он есть «одушевленное Слово» (II. 9).

⁷⁷
Ibid. II. 62.

⁷⁸
De principiis. IV. 31; Contra Celsum. III. 61. Впрочем, и здесь Ориген не всегда был последователен. Чего стоит, например, следующее рассуждение: «Слово в своем существе всегда пребывает Словом и не испытывает страданий, беспокоящих тело и душу. Оно делается словно бы некой плотью и плотски ведет разговоры, пока (слушающий)... не поднимется ввысь, дабы быть в состоянии созерцать Его первичную форму» (Contra Celsum. IV. 15). Человеческая природа из сложного существа Христа выделяется лишь нашим мышлением (Contra Celsum. III. 62.).

⁷⁹
Contra Celsum. I. 19.

⁸⁰
Ibid. II. 51.

⁸¹
Ibid. II. 61.

⁸²
De principiis. II. I.3. [393]

⁸³
Contra Celsum. I. 23. В оригинале *᾿πλανής aplanēs* — понятие заимствованное из языческой метафизики.

⁸⁴ De principiis. I. 7.3, 4.

⁸⁵
Contra Celsum. III. 62.

⁸⁶
De principiis. II. 9.1.

⁸⁷
Ibid. II. 1.1. См.: Contra Celsum. I. 32.

⁸⁸
De principiis. II. 1.2. А также III. 1.13.: «Бог правит душами, предвидя, что они не к пятидесяти земным годам назначены, но к вечности...»

⁸⁹
De principiis. II. 1.2.

⁹⁰
Ibid. II. 1.3.

⁹¹
Ibid. II. 3. 4.

⁹²

Ibid. I. 6. 3.

⁹³

Ср.: De principiis. III. 1. 21; IV. 23. Вообще, учение о душепереселении не было чуждо еще позднему иудаизму (см.: *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. XVIII. 1.; более подробно: *Милославский П.* Древнее языческое учение о странствиях и переселениях души и следы его в первые века христианства. Казань, 1873). Разделял его и Филон Александрийский (De somniis. I. 64), оказавший значительное влияние на Климента и Оригена.

⁹⁴

Письмо Юстиниана к патриарху Мине. См. также: De principiis. II. 8.3. Хотя Ориген не раз отвергал учение о душепереселении как безумное (In Matthaeam. XI. 506; Contra Celsum. VIII. 30), ясно выраженное им желание написать подробное сочинение по этому вопросу позволяет утверждать, что он принимал круговорот переселений душ в рамках смены друг другом веков-миров (In Ioannem, VI. 116). Сочинение, по всей видимости, так и не было написано.

⁹⁵

In Genesis homiliae. I. 2.; De principiis. II. 9.1.

⁹⁶

Contra Celsum. IV. 57. [394]

⁹⁷

De principiis. II. 1.4. Ср.: «Тимей», 49d— 50c. У Оригена здесь же мы найдем рассуждение, показывающее, как платоновская концепция «восприемницы» (δεξαμένη dexamenē) сменялась аристотелевским учением о четырех природно-материальных качествах: «Из материи с прибавлением качеств состоят тела. Качеств же четыре: теплота, холод, сухость, влажность. Четыре этих качества, будучи прибавлены к материи (ведь сама по себе она качеств не имеет), и образуют различные виды тел. Но, хотя материя сама бескачественна... она не без качеств, не существуя никогда без их прибавления» (De principiis. II. 1.4).

⁹⁸

621d.

⁹⁹ 246c.

¹⁰⁰

Enn. V.1. 2. Ср.: I.1.8.

¹⁰¹

Ср.: Schlette H. Das Eine und das Andere Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysiik Plotinus. München, 1966. S. 88 — 97. Из всех отпадений трех умопостигаемых начал, которые происходят в Плероме, душа — самое кардинальное. Так, свойственный ей «рассуждающий ум» является «уменьшением ума» в сравнении с созерцательным Нусом (IV. 3.18). Хотя высшая часть души способна подниматься в νόησις noēsis (V.3.4), она

занимает значительно более низкое место, чем Ум. Душа есть слово и энергия Ума, как Ум — слово и энергия Единого. Но душа — слово «менее ясное».

¹⁰² Enn. V.2.2.; См. также I.11; III.7.11 и др.

¹⁰³ Enn. III. 7. 11.

¹⁰⁴ The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967. P. 242-244.

¹⁰⁵ Enn. IV.3.15; 8.4.

¹⁰⁶ Enn. IV.3.12.

¹⁰⁷ Enn. IV.8.5. [395]

¹⁰⁸ Enn. I.1.9.

¹⁰⁹ Enn. II.9.2.

¹¹⁰ Enn. II.9.2.

¹¹¹ Enn. III.4.2.

¹¹² Enn. IV.3.15; 8.4. Плотин считает родоначальниками концепции метемпсихоза Геракла, Пифагора, Эмпедокла и Платона (Enn. IV.8.1).

¹¹³ Enn. IV.3.12.

¹¹⁴ Enn. IV.4.14.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Stromata. V. 13.

¹¹⁷ Arnobii Adversus nationes. II. 15 (в пер. Н. М. Дроздова).

¹¹⁸ Enn. IV.3.2.

¹¹⁹ Enn. V.I. I.

¹²⁰ Enn. VI.4.4.

¹²¹ Enn. VI.4.14. Или еще: «Все души — одна душа». (Enn. III.5.4).

¹²² Enn. VI.4.12.

¹²³ Enn. VI.4.12.

¹²⁴ Enn. VI.4.15.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁰ Ibid. См. также: Enn. VI.5.5.

¹²⁷ 246с: «Душа вся опекает все, что не одушевлено, распространяется же она по небу, принимая всякий раз разные виды. Будучи совершенной и окрыленной, она парит в вышине и правит миром в целом, если не теряет крылья, то носится, пока не соприкоснется с чем-нибудь твердым, - тогда она вселяется туда и получает земное тело...» (в пер. Ю. А. Шичалина). [396]

§ 2. Ведающая вера

Концепция экзегетики, с рассмотрения которой мы начинали предыдущую главу, являлась общепринятой в поздней античности. Своеобразие ее появления на свет заключалось в том, что в экзегетике первых веков нашей эры соединились и эллинистическая «ученость», и явно прослеживающееся «гнозисное» отношение к миру. Идея единой мудрости, многообразно явленной в Космосе, видна уже у академиков и стоиков I века до н. э. Но всеобъемлющий характер она могла приобрести лишь после того, как мир в целом превратился в требующий расшифровки текст, в загадку, от разрешения которой зависит не только престиж среди иных ученых мужей, но и собственное спасение. Тогда все сказанное прежде превращалось в намек на истину, в подсказку и звучало именно как подсказка. Идея наличия у «древних» подлинных, не зафиксированных в письменном слове «эзотерических» пластов учения, столь популярная ныне, ведет свое происхождение именно оттуда. В таком случае носителями упомянутых «подсказок» становились не только «божественные» Платон и Пифагор, но даже трезводедуктивный Аристотель, «безбожник» Эпикур. Только в такую эпоху могли быть написаны строки, подобные следующим: «Несомненно, един путь к истине, но в нее [397] впадают ручьи с обеих сторон, соединяясь в ее русле в реку, текущую в вечность»¹.

Что касается авторов-христиан, то приятие и осознанное использование ими в рамках экзегетического подхода воззрений языческих философов означало нечто большее, чем простая апелляция к данностям «культурного Космоса». Процесс этот, по-настоящему начавшийся лишь в конце II века до н. э. (и его начало связано с именем Климента Александрийского), означал появление совершенно иного типа традиционализма.

Деятельность Климента и близких ему по духу христианских авторов означала «узаконивание», приятие прошлого, которое также имело или несло в себе некий особый смысл². Идея истории как неповторимой, развернутой во времени явленности стоящих за внешним покровом событий тайн (неповторимость только подчеркивается концепцией Провидения) возникает, когда христианство определяется по отношению к ветхозаветной традиции, принимая ее как необходимое прошлое, но отрицая как настоящее. Однако эта идея становится фундаментальной, устойчивой, лишь когда язычеству также уделяется особенное место в исторической деятельности Провидения. Именно для Климента Александрийского все прошлые традиции оказываются существенными: не только иудейская, но и языческая, в своей философии имевшая «правоту перед [398] Богом» и являющаяся моментом Его Замысла. Ведь «во времени мудрость одна и та же, тот же вид ее, что преподан нам, изменчив»; то есть любая эпоха так или иначе говорит о ней (единой мудрости), и говорит именно теми словами, которые предложены Создателем (Stromata. VI.

7). А это утвердительное отношение к прошлому (через гипостазирование внеположного ему смысла) вместе с осознанием совершенной новизны настоящего, христианской традиции, и создавало поле исторического бытия.

Таким образом, от Климента и подобных ему берет начало стремление включить христианство в историю и тем самым обосновать последнюю. История превращалась в самостоятельный феномен, имеющий триадную структуру: иудаизм — языческая философия — христианство. Конечно, еще со времен Полибия и Посидония историки стремились вычленить те формы, в которых вращается жизнь государств и человечества в целом, однако это были именно те формы обращения, то есть своего рода архетипы поведения — пусть не человека, а человеческого сообщества, гражданского коллектива,— набор которых вполне исчерпываем, а потому имеет тенденцию к «закруглению», к повторению. В главном по крайней мере, повторяется одно и то же — отсюда желание эллинистических историков раз и навсегда уловить это «главное»³. Теперь же важно [399] совсем иное архетипическое: то, что вне истории Другими словами, последняя «сама по себе» представляется (или должна представляться) абсурдной мешаниной событий, придать осмысленность которой может лишь нечто внеположное ей — Провидение, направляющее эти события, в том числе путем нисхождения на землю, «вочеловечивания» Христа. Или еще чуть по-иному, «сама по себе» история — не история вообще. Зато, когда человек помнит о внеположном внешней стороне событий, они превращаются в историю, где соседствуют и повторяющееся и неповторимое, причем последнее как раз говорит о ее осмысленности больше, чем первое.

«Провиденциальный историзм» станет в будущем одним из способов, которым средневековая культура снимала оппозицию частного, неповторимо-индивидуального бытия и всеобщности неповторимого же его основания. Но во времена Климента он только зарождался, внимание александрийского богослова привлекали поэтому не государственные и социальные процессы, а место христианства в истории мысли (точнее, конечно, место язычества и Ветхого Завета в свете истин христианства). А этот интерес стал одной из предпосылок появления Климентовой концепции «ведающей веры» (γνῶστικὴ πίστις gnōstikē pistis) как совершенной философии ⁴. Подлинный путь постижения [400] должен был синтезировать многообразие ученых мнений и единство откровения⁵.

Истинный гностик лишь тот, кто владеет разнообразной мудростью⁶, — так можно суммировать воззрения Климента. С точки зрения выбора среди философских догматов он — эклектик, что, впрочем, признает и сам богослов⁷. «Многоученость», «эклектика» — слова, не вызывающие в наше время особого уважения. Но античный эклектик, напомним, а тем более эклектик-христианин, подобный Клименту, опирается на некоторый принцип

отбора тех моментов учений «великих мужей», которые принимаются им. У александрийского богослова функцию такого принципа выполняют вера и вообще «дар свыше». Будучи «действием в нас благодати»⁸, вера служит фундаментом «истинной науки». Нерелексивная, нерассуждающая, она предшествует разумному выбору, предрасполагая к последнему. Вера — «предварительный выбор», возможный и благодаря милости, и благодаря досознательной памяти о райском, «неиспорченном» состоянии природы человека. Климент даже утверждает, что она — «жизненный воздух не только гностика, но и [любого] живущего в мире»⁹. Отсюда можно заключить, что она присутствует даже среди тех, кто далек от Бога и не признает Откровения. Когда мы писали о том, как Климент трактовал «искру божественного» [401] в человеке, всеохватывающий характер веры уже подчеркивался. Однако теперь важно отметить что она выступает необходимой, пусть неосознанной, предпосылкой знания. Вера — «сокращенное знание», обходящееся без доказательств¹⁰, как обходится без них молчаливый, в созерцании постигающий истину разум. Платоническая иерархия четырех познавательных способностей (догадка—вера—рассудок—разум)¹¹ оказывается перевернутой. Вера заняла первое, превалирующее место, сама став «беспредпосылочным началом». Проблема веры и знания для античности не стояла: знание в его высшем, теоретическом (созерцательном), смысле считалось началом высшим, первичным по сравнению с верой. По Платону, последняя — только отражение устойчивого, существенно неизменного знания в изменчивом мире мнения. Феномен веры связан с мифом как «убедительным» и «правдивым» словом. Не доказуемые, не обосновываемые рационально, не понятные здравому смыслу мифы тем не менее вызывают почтительное к себе отношение. Их убедительность имеет причиной не занимательность рассказа, а символы, на которые опирается эта занимательность, и древнюю религиозную традицию, стоящую за мифами. В результате удел веры — высочайшая степень правдоподобия, но все-таки не отчетливость, не высветленность истины. У Климента [402] же вера становится «свернутым» знанием. Быть свернутым, означает при этом, что она не просто потенция» знания, но еще и фундамент его. Разворачиваемое знание опять же возвращается к вере (и постоянно подпитывается ею): познавательный процесс вообще является переводом неосознанной предпосылки и основания в осознанные. Климент говорит: «Без упреждения того, что желательно, как признать в найденном искомое?»¹². В сущности, проблемы» соотношения веры и знания нет и у александрийского богослова. Первая предшествует второму, вызывая его, господствуя над ним, она является последним, «благодатным, критерием. Проблема возникает, лишь когда мы, вступая-таки на путь знания, оказываемся перед многообразием возможных способов движения к истине. Здесь всегда присутствует соблазн забыть о вере-

предпосылке или просто так и не сделать ее «явной»¹³. Знание, по-видимому, самодостаточно, как самодостаточен ребенок, не имеющий еще понятия о причинах происходящих вокруг него событий, воспринимающий их как само собой разумеющиеся факты. Пример с ребенком не случаен: сам Климент сравнивает философов с детьми, если те «не становятся мужами во Христе»¹⁴. И в своей системе оценок он прав: абсолютность Откровения делает последнее выше разума¹⁵. [403]

Такая оценка разума не означает его «приниженности», как и скепсиса в отношении философии. Хотя философия и «вспомогательное средство», однако в плане становления настоящего христианина-гностика она играет очень важную роль. Климент убежден в достижимости «Плеромы ведения», такого состояния человека, когда он верует и знает, почему верует, причем знает, что его вера истинна¹⁶. Философское ведение — сильное, непоколебимое доказательство истин веры¹⁷. Парадокс заключается в том, что сверхразумное начало требует своего осмысления и даже обоснования через интеллект, лежащий ниже его, но этот парадокс Климент не акцентирует. Для александрийского богослова философствование естественно, — как естественно для гностического сознания «возрастание» предсущей искорки Божества до полноты гностического бытия¹⁸. Более того, буквальное проведение этой парадоксальной точки зрения позволяет ему возразить «чистому» гностик Васаиле, утверждавшему, что «вера есть согласие души на признание наличия вещей, не пробуждающих в нас ощущения, поскольку они находятся совершенно вне нас»¹⁹. Действительно, крайний апофатизм Васаила означает, что присутствие Первоначала не может быть постигнуто никоим образом. Лишь «добровольное согласие» души указывает нам на него, но и это «добровольное согласие» - [404] за гранью постижения. Нет — опровергает Васаила Климент, — совершенно вне нашего сознания присутствие Начала невозможно. Откровение имеет своей функцией раскрытие, символическое разоблачение сверхсущего нечто. Бытие вообще и есть откровение, обязанность же разума — усвоить его, осознать, что было бы невозможно, если оно вне сознания. Иными словами, согласно Клименту, в концепции Васаила откровение не соответствует своему понятию²⁰.

Об Откровении в настоящем (т. е. Климентовом) смысле этого слова следует говорить, лишь когда предполагаешь иерархию степеней знания, совершающего своего рода цикл: от свернутости в вере «простеца» до абсолютной раскрытости, осознанности веры гностика, где совпадают изначальная простота²¹ и необходимое, итоговое богатство²². Эта иерархия создает предпосылки для утверждения правомочности рациональных форм постижения, если они, конечно, не претендуют на то, что лежит вне сферы их применимости. Климент признает дидактическую ценность седмицы воспитательных,

приуготовительных наук — грамматики, риторики, арифметики, геометрии, музыки, астрономии, диалектики²³. Особенно богослов выделяет значение Диалектики²⁴, что сближает его воззрения с Платоновыми. Основатель Академии, как известно, фактически [405] отождествлял с диалектикой ту форму рационального познания, которая непосредственно предшествует созерцанию. «Неуклонное и неустанное» рассмотрение эйдоса каждого предмета приводит к тому, что разум диалектика «вовсе не пользуется ничем чувственным, а лишь самими идеями в их взаимном отношении»²⁵. А это ведет к подлинной мудрости, которая указывает на истинные причины уже «вне рассуждений».

Симптоматично, что можно проследить аналогию в воззрениях Климента и Платона не только в вопросе о диалектике, но и в самом представлении о завершенном круге, описываемом познавательной способностью. У Климента вера «простеца», начавшего приобщаться к философской учености, в конечном итоге возвращается к «вере ведающей». У Платона любомудр начинается со слова, обозначающего предмет или некое качество, и «возвращается» к его эйдосу²⁶. Примерами такого «возвращения» может стать «диайреза» диалога «Софист» или последовательность восьми «гипотез» «Парменида»²⁷. И у Климента и у Платона промежуток между начальной и конечной (она же начальная) точками познавательного процесса составляет философствование — в той его форме, которую эти мыслители считали верной. И с такой точки зрения, «вера» Климента выполняет функции Платонова «анамнесиса»: [406] от первоначального, смутного «воспоминания» до сверхвременной, онтологической памяти в полном ее объеме.

Таким образом, содержание знания у ученого гностика и у простого верующего является одним и тем же. Простой веры достаточно для спасения, но Климент убежден, что «по природе своей» человек не может остановиться на ней²⁸. Создаются предпосылки для идеи «степеней спасения», которая соотносилась бы с воззрениями школы Валентина. Но далее указанного нами в первом параграфе второй главы деления людей, которые постигают Откровение, Климент не идет, по крайней мере, он открыто не соотносит его с перспективой Страшного Суда. Очевидно, «степень спасения» следует понимать не как его полноту, а с точки зрения «достоинства человека», реализации той самой его «человеческой природы». Или — несколько по-иному — Климент соотносит с идеей «Плеромы знания» существенно характерное для человека любопытство, природное стремление к знанию. То, что у Аристотеля носило характер исходного наблюдения, толчка к размышлению²⁹, соотносимого в дальнейшем с представлениями о деятельности мышления как наивысшей напряженности, проявленности бытия, теперь становится тем моментом в человеческой природе, который необходимо развить, дабы восстановить ее [407] древнюю «неиспорченность», догреховность. Несмотря на достаточность для спасения одной веры,

огонек ее может быть затушен (возвращен в досознательность, в добытийность) внешними обстоятельствами (опять же по природной склонности человека к отпадению, к греху). Философствование, рождающееся при постоянной «оглядке» гностика на веру, служит преградой для этих внешних обстоятельств, оно возводит неодолимую для соблазнов стену бытия-знания. Философствование становится посредствующим звеном между всеобщностью присутствующей в человеке «искры» и частностью, ущербностью его бытия, а также того угла зрения, с которого он вынужден взирать на свою же всеобщность. Иными словами, истинное, «верующее» философствование и есть гнозис³⁰. Впрочем, здесь мы вновь оказываемся в рамках гнозисной схемы, где Второе начало (Ум, Плерома ведения) именно посредствует между сверхбытийственным и ущербнотварным.

Конечно, само философствование во времена поздней античности понималось куда более «мистичным» образом, чем, скажем, в период античной «классики». И дело не только в экзегетическом умонастроении, где функцию доказательства выполняла отсылка к доктринальному тексту. Мыслительная деятельность подпитывалась интуицией, угадывавшей [408] ее мистический исток. Вспомним, по Плотину, Ум рождается от Единого таинственным образом, не объяснимым чистым «рацио», но постигаемым в акте высшего созерцательного самоотвержения, родственного уже не метафизическому «чистому созерцанию», а религиозному опыту. В данном аспекте не только объяснение бытия души и чувственно-телесного Космоса, но и сам исток монодуалистической метафизики религиозен: создание возможности для философствования, отделение Ума от Единого, повторяем, таинственно, «понятно» оно лишь такому разуму, который не противопоставляет себя религиозности, а, наоборот, ощущает себя сродни последней. Поздняя античность не знает чистого философствования не только потому, что оно не отличается от богословия, но и потому, что оно вовлечено в опыт, религиозный по своей природе. Мы уже показывали, что со времен впервые обнаружившего это Цицерона философия очень часто тождественна философской религии. И уж тем более это касается христианского богословия. Гнозисное философствование Климента мистично, он пишет «Строматы» так, что читатель должен почувствовать стоящий за рассуждениями и философской образованностью некий не передаваемый письменным словом опыт³¹. Даже определение мудрости у него имеет тот же религиозно-метафизический смысл, что и у неоплатоников [409] в недалеком будущем: «Мудрость — это род непоколебимого созерцания»³². Такая философия вполне могла быть вписана в горизонт «ведающей веры».

Однако, сколь бы мы ни акцентировали внимание на религиозном характере философствования первых веков нашей эры, нельзя забывать, что все же это было философствование. Как бы ни казалась в те столетия необходима отсылка к

фундаментальным текстам, их интерпретация невозможна без способности к дискурсивному мышлению. Поэтому «узаконивание» Климентом философии, нахождение ей места в рамках христианского мирозерцания означало, что профетизм и экстатическая религиозность древнейшего христианства испытывают метаморфозу. Идея истории дает нам возможность взглянуть на прошлое «трезвым» взглядом, оценить его подлинную роль в приуготовлении настоящего. Когда Климент говорит о «праведном деле» (*«δικαιοσύνη»* *«dikaiosynē»*) языческой философии перед Богом³³, — это уже оправдание язычества, а значит, предпосылка для выяснения, чему оно учило «на самом деле». Культура в переходные эпохи как бы «вспоминает» о том, что было. Образованные иудеи (Филон), христиане (Климент, Ориген), язычники (Плутарх, Нумений, Плотин) «вспоминают», а следовательно, переосмысливают, истолковывают классические богодухновенные тексты. «Вспоминают» [410] (выясняют), например, что Платон — тот же Моисей, только говоривший на эллинском философском языке. Культура в такие века яснее всего показывает свою «анамнестическую» природу. Но нужно иметь в виду, что любое воспоминание в данном случае — интерпретация, носящая достаточно ученый, дискурсивный характер. Внимание, доселе поглощенное в рамках христианского мирозерцания опытом Откровения, опытом личностного общения с божественной Персоной, переживанием судьбы и слов этого Существа, теперь возвращается к «периферийному» для жизни Богочеловека пространству и времени мира. Личность-Логос превращается в Логос-Личность, о месте которого в Космосе (пространственном и временном) и пишут христианские богословы (хотя выглядит это как осмысление всего исторического пространства-времени сквозь призму данного Откровения).

Иначе говоря, для Климента и Оригена Христос — уже вера, выраженная через слово. Слово сохранило еще свою силу непосредственности, силу потрясающей рассудок вести, силу переживания, но слово это в полемике с язычеством показало иной свой горизонт — горизонт научного теоретизирования, закрепляемого в догмате. Очень наглядно выделение теологически-спекулятивного как необходимый момент в христианской жизни демонстрируют [411] первые строки «Стромат»: «Призвание одних оглашать учение жизни, чтобы было оно плодоносно, других же — доказывать его ценность своей жизнью». Первый, проповедник, «несет внутри неодолимое влечение к исследованию»³⁴. Климентов гностик — неустанный исследователь, проповедь же выступает как запрос для теоретических исканий»³⁵. Образ такого совершенного гностика явил Ориген: и проповедник, и писатель-апологет, и первый подлинный теоретик-богослов в христианстве. Страсть к богословию и литературной проповеди настолько владела им, что он шел, как известно, на все — и на оппозицию с христианскими иерархами, и даже на

членовредительство, — лишь бы ничто не отвлекало его от этих задач. Человек необычайно увлеченный, он бесконечно далек от типа «книжного червя», однако объективно его деятельность имела спекулятивно-теоретический характер и абсолютное превалирование в ней писательского интереса показывает, что в христианстве рождается запрос на профессиональную прослойку ученых-богословов. Тот общезначимый, «собирающий» христианские общины язык, необходимость создания которого ощущалась во II веке н. э.³⁶, не мог бы появиться, если бы он не нес на себе профессионального «ученого» оттенка. Сам общезначимый (будущий догматическибогословский) язык подразумевал людей, знающих [412] его, говорящих на нем и наблюдающих за его правильностью, — ученых-теологов.

Неудивительно, что «гностик» (в Климентовом смысле этого слова) Ориген стал и первым настоящим теологом. Его сочинение «О началах» иначе как теологическим не назовешь. Не беспочвенным будет утверждение, что сочинение «О началах» предвосхитило многие средневековые «суммы», ибо александрийский богослов постарался соединить здесь все важнейшие, принципиальные моменты христианской веры и христианского ведения. Предметом основного интереса у Оригена является Писание, но его экзегеза становится чаще всего иллюстрацией и доказательством положений, утверждаемых догматически. Поскольку точное разумение Библии «возможно только при помощи благодати»³⁷, такая структура Оригенова труда намекает на то, что доказываемые при помощи экзегезы положения и есть «действия» ощущаемой автором благодати. Однако, по сути, это «философская» (опять же, говоря поклиментовски) организация труда. Уже сами темы глав, их порядок свидетельствуют о том, что Ориген стремится охватить целое христианской религии в ученом, философски изощренном слове³⁸. А это необычайно далеко от «простецов»-апостолов, убеждавших народы без всякого философствования. Ориген ссылается на них ради демонстрации [413] могущества благодати³⁹, но сам идет другим путем.

Итак, «ведающая вера» обращена к слову Откровения, но пользуется при этом словом отстраненно-ученым. Отмеченное нами выше влияние на александрийских экзегетов Платона, Стой, Ликея лишь иллюстрирует ту давно известную истину, что христианское богословие пользовалось концептуальным языком античной философии. Почему был избран именно он? Во-первых, по той причине, что другого и не имелось, выбирать было не из чего. Как и любая «новая» культура, христианство говорило словами культуры, уже уходящей в прошлое, вкладывая в них свой смысл. Но, во-вторых, этот язык (особенно платонический) вполне подходил для целей экзегетов, так как он имел упорядоченно-научный характер⁴⁰. Здесь содержался элемент дискурса и, если угодно,

методологизма, который отсутствовал в экстатических откровениях многочисленных пророков I—II веков по Р. Хр. и в негации всего философски-общезначимого, присущей таким популярным апологетам, как Иустин и Татиан. Античный философский язык подразумевал концептуальное единство, — а оно и заботило александрийских богословов. В результате искомый ими гнозис имел вполне теоретичное, дискурсивное выражение, по крайней мере по сравнению с гнозисом «еретическим». Однако [414] мы помним, что многие гностики имели высокое, завидное даже для тех веков образование, что платонифагорейский язык присущ и им, что они выдвигают целый ряд концепций (именно концепций — например, Плеромы и Кеномы, едйносуция, домостроительства и т. д.), — которые потом ассимилирует христианское богословие. Означает ли это, что идея «ведающей веры» остается в круге сугубо гнозисных идей и мы опять возвращаемся к гнозисному схематизму, изложенному в начале первой главы, только роль того, что порождает в душе человека полноту бытия-ведения, здесь выполняет философия? Можно поставить вопрос и более обобщенно: не являются ли александрийское богословие, неоплатонизм и гностицизм всего лишь тремя внешними проявлениями одного и того же мирозерцания, а неприятие ими друг друга вызвано историческими, социальными или еще какими-то причинами, но никак не сущностными различиями?

Примечания

¹ Clemens. Stromata. I. 5.

² Ср.: Аверинцев С. С. Порядок в Космосе и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 266 и след. [415]

³ В общем эти «круговороты» строились вокруг концепций Платона и Аристотеля о «взаимопереходах» классических, «чистых» форм государственного устройства («аристократия», «демократия» и т. д. — см., например, *Platon. Respublica, Legata*).

⁴ Stromata. 1.5.

⁵ К такому пониманию Климента подошли уже в XIX столетии. Так, согласно В. Дмитриевскому, «ведающую веру» можно интерпретировать как доказательство необходимости пути примирения теистического Откровения и языческого знания (см.: Дмитриевский В. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V в. Казань, 1884. С. 31).

⁶ Stromata. I. 13. Или: «Истинному гностику все известно» (Ibid. VI.8).

⁷ Ibid. I. 7.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid. II. 6.

¹⁰ Ibid. VII. 6.

¹¹ Платон. Государство, 510d и далее.

¹² Stromata. VII. 4.

¹³ Как тут не вспомнить Цицерона, чей герой-скептик Аврелий Котта вообще сомневался в возможности доказательства (именно доказательства) бытия божеств, не отрицая веры в их существование (De natura Deorum. I. 62; см. III. 9: «Очевидность ослабляется доказательствами»). Упор на веру в противовес рассудочно-догматическому философствованию имел причиной, помимо христианской позиции Климента, скептическую критику философов-«догматиков». «Посттеоретичное» отношение к религии и вере скептиков проанализировано в следующих работах: Penelhum T. Scepticism and Fideism // The [416] Sceptical Tradition. Berkley, 1983. P. 287—318, а также: Faye E. de. The Influence of Greek Scepticism on Greek and Christian Thought in the First and Second Centuries // The Hibbert. J. (London.) 1924. Vol. 22. N4. P. 702-721.

¹⁴ Stromata. I. 11.

¹⁵ Ср.: Ibid. I. 20.

¹⁶ Ibid. VI. 15.

¹⁷ Ibid. VII. 10

¹⁸ Ср. многозначительное упоминание Оригена об «искорке веры» (Origen. Werke. Bd XII. Fr. 202, 2).

¹⁹ Stromata. II. 6.

²⁰ Ср.: Ibid. II. 6. И вообще, не только Василид, но и все еретики «без всякого на то права присваивают себе имя гностиков» (III.4).

²¹ Ibid. VII. 10.

²² Ibid. II. 11, V. 1., VII. 10.

²³

Ibid. I. 5.

²⁴

Ibid. I. 20.

²⁵

«Государство», 511c.

²⁶

То есть к природе этого предмета, «предшествующей по логосу и времени», как сказал бы Аристотель, ему самому. Природа (эйдос) вещи не просто «фундаментальной», но и прежде вещи. Поэтому мы вправе говорить не только о «диалектическом», но и об «онтологическом» и даже «временном» возвращении.

²⁷

См. примеч. 18 к следующему параграфу.

²⁸

Stromata. VII. 10.

²⁹

«От природы все люди стремятся к знанию» (Metaphysica. A, I.) — одна из максим, на которых строится учение Аристотеля. [417]

³⁰

См.: *Mehat A.* Etude sur les «Stromata» de Clement d'Alexandrie. Paris, 1966. P. 112—114.

³¹

См. об этом: *Camelot P.* Foi et gnose. Introduction a l'étude de la connaissance mystique chez Clement d'Alexandrie. Paris, 1945.

³²

Stromata. VI. 7. Ср.: Enn. V.4.2.

³³

Stromata. I. 5.

³⁴

Ibid. I. 1.

³⁵

Не без оснований Вальтер Фелькер подчеркивал, что носитель гнозиса у Климента— Нус. См.: *Voelker W.* Der Wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, 1952. S. 365—369.

³⁶

См. выше, гл. I, §2.

³⁷

De principiis. IV. 10.

³⁸

И Ориген ничуть не стесняется своей искушенности и утонченности в вопросах философии. См., например, предисловие к «Против Цельса».

³⁹

Например, De principiis. IV. 7.

§ 3. Между «интеллектуализмом» и «платонизмом» в понимании Первоначала

Все, что было написано нами выше, свидетельствует как будто в пользу положительного ответа на [418] последний вопрос. Действительно, обнаруженные примеры концептуального родства не случайны, не внешни, они сводимы к единству представлений о гнозисной «искре». Это концептуальный горизонт, образ мыслей, одинаковый и в христианстве, и в гностицизме, и в языческом неоплатонизме. Когда Армстронг утверждал, что «не может быть и речи о какой-либо генетической связи языческой философии и гностицизма»¹, он имел в виду и неоплатонический космоцентризм (декларируемый, по крайней мере), и неприятие Плотинем «восточной» идеи греха. Тот же исследователь уверен, что влияние эллинской философии на гностицизм было чисто внешним². Однако, как мы указывали выше, аргументы эти не столь неоспоримы. Сам космоцентризм подразумевает целый ряд вариаций, та же, которую избирает неоплатонизм, включает в себя серьезные элементы гнозиса. Что касается отсутствия идеи греха, то и у гностиков она не имела той природы, что в развитом христианстве. «Отпадение», «дерзновение» — даже терминологически происхождение низших ипостасей от высших изображается в неоплатонизме схоже со «своеволием» пограничных эонов и архонтов в гностицизме. «Сизигионистские» мотивы (то есть спекуляции по поводу пола высших существ) также можно обнаружить в неоплатонизме, особенно у Прокла. Если пользоваться [419] термином «неверность» (конечно, не в иудео-гностическом смысле брачной измены и блуда), то он вполне употребим при характеристике воззрений Плотина: здесь души не верны своему Отцу Зевсу (Всемирной душе) и Праотцу Единому.

Когда же мы ведем речь о влиянии на гностицизм эллинской философии, то и здесь не обойтись словом «внешнее». Обилие параллелей не только с мифами, но и с метафизикой Платона, со стоической пневматологией не оставляют сомнения в том, что в рамках гнозисных течений античные философские концепции пользовались влиянием и были объектом внимания. Хотя идеи, выражаемые гностиками через эти концепции, весьма существенно отличались от тех, которые вкладывали в них сами авторы, отрицать значимость таких параллелей невозможно. Иначе мы будем вынуждены признать, что и на Плотина влияние философии Платона было чисто поверхностным: никто не сомневается в серьезных различиях между «платонизмом» и «плотинизмом». Как нам представляется,

сомнения во влиянии античной теоретической мысли на гностицизм вызваны невозможностью обнаружить прямые указания на сознательное заимствование каких-либо идей, на то, что отдельные гностические школы «вписаны» в соответствующие эллинские философские традиции ³. Но философское влияние необязательно должно осуществляться [420] таким прямым образом. К тому же в интересующую нас эпоху монодуалистические теории распространяются по всему Средиземноморью, и речь идет не столько о влиянии, сколько об использовании выработанных прошлыми веками схем, превратившихся в нечто общепринятое. Пусть даже с их помощью выражаются совершенно новые идеи, генетически они восходят к Пармениду, Эмпедоклу и, конечно же, к Платону.

Тем более нельзя превратить в явление, лишь внешним образом связанное с гностицизмом или неоплатонизмом, христианство. Несмотря на веру в Христа Распятого, на догмат креации и т. д., христианские апологеты и богословы мыслили в тех же самых конструкциях, что и представители остальных религиозно-философских течений. Мы вновь встречаемся с «добытийственной искрой», отпадением «умов», вечным, за пределами истории ждущим нас Евангелием и пр. Существенны ли все эти «проговорки» для определения того, насколько «христианский» характер носили воззрения Климента и Оригена? Вне всяких сомнений, существенны, ибо речь идет не о внешней фразеологии, а о принципиальных моментах их христианства. Впрочем, что бы давать оценку адекватности воззрений Климента и Оригена догматике утверждаемой ими религии, нужно помнить: даже решения Никейского собора [421] не стали окончательными в плане принятия единого взгляда на догматику. Более чем тысячелетний спор западного и восточного христианства подтверждает это. В древности же не было не только догматической «подпорки», но и единого набора текстов Нового Завета. Вера, интуиция, образованность, смелость мысли — вот что становилось главными опорами богословствования. В такой ситуации варианты толкования Откровения Христа могли существенно отличаться друг от друга. О том, что в рамках христианства первых веков его существования имелась и другая возможность догматического развития кроме той, которая нам известна сейчас, говорит необычайная популярность оригенизма и на западе и на востоке Средиземноморья вплоть до начала VI века н. э. ⁴ (то есть много позже создания Никейского символа и споров вокруг переводов Руфина). Во всяком случае, концепция Оригена более адекватно показывает нам умонастроение древних христиан, чем воззрения Августина или каппадокийцев. Поскольку же гнозисные моменты играли в ней существенную роль, следует думать, что обращение к ним было не исключением, а правилом. Общезначимое, общепринятое, то, что в дальнейшем не будет подвергаться сомнению, еще только устанавливалось или, по крайней мере, еще только выявлялась адекватная, единственно верная форма его выражения. [422]

Если не знать перспективы, если не иметь в виду будущей истории христианства, то различия между александрийскими богословами, Плотинем и «чистыми» гностиками представляются частными, несущественными в рамках общего гнозисного целого.

Объединяет перечисленные выше традиции и тот факт, что лишь с изрядной натяжкой их можно распределить по сферам философии, религии, мифологии. Платиново отношение к фундаментальным для него текстам имеет не только философскоисследовательский или экзегетический характер, но и привкус религиозного почитания — как к книгам богодухновенным. Отсылки к мифам, нередкие у основателя неоплатонизма, совершаются не только в экзегетических целях, но и ради придания своим словам убедительности ⁵. Плотин не сращивает свою философию с мифологическим повествованием, но последнее иногда врывается в текст «Эннеад», пре вращая его из теоретико-спекулятивного или мистериально-религиозного в мифопоэтический ⁶. Языческая мифология, конечно, всячески элиминируется из трактатов александрийских богословов. Но ее место занимают христианские священные предания, сюжеты из Ветхого Завета, хотя и «убеждающие», но не всем понятные, а потому требующие объяснения. Гностицизм, конечно, в значительно меньшей степени «философичен». Откровение и миф гораздо [423] ближе его природе и мироощущению. Одна ко уже один «Апофасис Мегале» показывает, что здесь не все так просто, что в данном случае мало говорить о «вторичной мифологизации», «мифологические» схемы, которыми пользовались гностики, с легкостью облачались в «философские» одежды у Модерата, Нумения и даже Плотина. «Смешение» философского, богословско-религиозного и мифологического выглядит в исследуемых в нашей работе текстах мыслителей настолько естественно, что можно не сомневаться: оно не было проведением какого-либо осознанного принципа, а вытекало из гнозисного духа самой эпохи. Поэтому распределение рассматриваемых нами учений по данным «рубрикам» было бы насилием над ними. Такая «рубрикация» будет характеризовать скорее привычное для нас положение дел, чем ситуацию поздней античности.

Обнаруженное нами единство мы обозначили и через понятия «гнозисный схематизм», «гнозисное мирозерцание» и т. д., прекрасно отдавая себе от чет в том, что по содержанию они далеко не тождественны друг другу. Однако извинением может служить то, что предмет, о котором идет речь, до статочно сложен. Мы имеем дело с такими концептами, которые прямо соотносимы с мироощущением и проявляются на базисных «этажах» учений [424] исторически различных и даже враждебных друг другу. Речь идет об «архетипическом», но не в Юнговом смысле этого слова, а об архетипичности взгляда на Универсум целой эпохи: базисом своих представлений она имела убеждение в парадоксальном, сверхбытийственном единстве человека и Божества, мир же понимала как

отпадение от последнего - и необходимое, обращающееся полнотой (Плеромой) гнозиса⁷, и своевольное, а иногда и прямо обращающееся в дерзость, блуд и грех. Вне этой монодуалистической схемы не мыслил ни один из рассмотренных нами перонажей, и столь существенное их единство невозможно оставить в стороне. Однако следует сделать и следующий шаг. На сформулированный нами несколькими страницами выше вопрос (фундаментально ли обнаруженное нами единство?) не может быть дан исключительно положительный ответ. Как не случайны были прослеженные в данной работе аналогии, так не случайно было и различие исторических судеб гностицизма, христианского богословия и неоплатонизма. Для поиска различий первым и ключевым понятием является «ведающая вера». Наделение в рамках *γνῶστικὴ πίστις gnōstikē pistis* философии достаточно широкими правами стало результатом поиска общезначимого для всех христианских общин богословского языка. Общезначимость последнего была решающим аргументом [425] в противовес гностическому «плюрализму откровений». Тот факт, что объектом благодатного откровения может стать любой, теоретизирующим богословом не отрицается. Но оно выступает в качестве критерия истинности получаемого ведения. В сущности, дедукция идеи «ведающей веры» есть проявление того же процесса, что и кодификация священных текстов и «омирщение» церкви (вхождение ее в мир — а следовательно, выявление единой, понятной миру организации). Последнее вообще шло «рука об руку» с нарастанием «теоретичности» богословия. Философское рассуждение не дробит мир, а приводит его к единству, к единой точке зрения, особенно же если философствование подкреплено верой, — убеждены александрийские экзегеты: в этом случае можно избавиться от разногласия «то чек зрения» эллинистических философских школ. Философское объединение мира вызвано тем, что «логос мудреца» имеет функцию различения и собирания его (подобно Логосу Филона и Оригена), но такой логос уясняет, что мир существенно един, — иначе невозможен был бы никакой общезначимый язык. Следовательно, в «философском» монодуализме частица «моно» превалирует.

«Собирающее» мир философское рассуждение позволяет отнести и к истории не гностически, то есть не счесть ее за ужасный кошмар. Подобно тому [426] как критерий историзма позволяет отличить языческую древность (пусть даже в таких поздних формах, как неоплатонизм) от средневекового христианства, он же помогает провести границу между воззрениями Климента и гностиков. Для первого историческое бытие важно, он не только прекрасно ориентируется в нем, но и стремится найти в рас крившемся пространстве истории место своей традиции и утвердить ее. Стремление доказать, что это место было центральным, не должно сбивать нас с толку, так как представление об иерархии исторических событий означает, что все они рассматриваются как в чем-то родственные

друг другу (иначе иерархия просто невозможна!) и, следовательно, до определенной степени «оправдываются». Для гностиков же, даже самых образованных, историческое бытие не столь важно. Откровения, имевшие место до Христа или до рождения основателя той или иной секты, внеисторичны: они пришли от Того, Кто находится абсолютно вне временной раздельности событий. Мир мыслится гностиками (по крайней мере, большинством из них) конечным во времени, этот временной промежуток структурирован определенными событиями, связанными со специальной деятельностью Плеромы, однако само историческое бытие представляется им неблагим. Оно — дело рук отпавших эонов; когда речь идет о Спасении, историческое [427] бытие обесмысливается, ибо «прыжок» пневматической «искры» к Божеству (то есть к себе) внеисторичен. Если формулировать выводы из применения «критерия истории» несколько иначе, то отношение к историческому бытию у христиан можно выразить словом «заинтересованность», у неоплатоников — «равнодушие», у гностиков — «осторожность», если не «отрицание».

К существенным различиям, вытекающим из концепции «ведающей веры», необходимо отнести и различия в характере «Плеромы» гностиков и александрийских богословов. Для первых полнота ведения складывается из эонов, которые рождаются как самооткровение, самосозерцание Абсолюта. Они «вы ходят» из него, и их число, а также порядок мы можем объяснить, но самими гностиками то и другое изображается через «генеалогический» код⁸, через понятие сверхнебесной сизигии. Внутренняя, логическая, смысловая связь предполагается, но она не явлена даже в симонианстве, где место эонов занимают «мысли» Божества. У вторых (александрийских богословов, к которым в данном вопросе мы имеем право добавить Плотина) Плерома действительно мыслящая. Филонова иерархия сил и идей, составляющих Логос, является предвосхищением рефлексивного единства (а не только внешне-генеалогического) Плеромы бытия и знания александрийских [428] богословов. Сведение Гнозиса к одному лицу (Христу александрийцев, Кроносу-Уму неоплатоников), в противовес многоликости Плеромы гностиков (составляющей как бы некую семью-общину), также подчеркивает интеллектуальную связь отдельных его сторон. Наиболее явную иллюстрацию тому, о чем мы говорим, дает, конечно же, Плотин. Интеллектуальная деятельность его Ума как бы дву-направлена: на Благо и на себя. В результате этого Ум умножает в себе Благо, созерцательно «выговаривая» его через эйдосы-предикаты, при этом образуя последние и утверждая их в бытии⁹. Таким образом, мысли-эоны-эйдосы оказываются синтезированы в единой сверхвременной мыслительной деятельности.

Признание властной силы интеллекта, к которой приобщается философ, александрийскими богословами и Плотинем становится одним из оснований для опровержения пессимизма гностиков по отношению к чувственному Космосу, к наличному положению дел ¹⁰. Философствование, даже в тех не со всем выраженных и чистых с современной точки зрения формах, ориентировано на Целое. Все, в том числе самые «маргинальные», темы оно стремится подвести под единый Логос¹¹. Как мы видим, именно оно снимает противостояние частной точки зрения, Рождающей пессимизм, и абстрактно-общей, где все [429] частное исчезает. «Ведающая вера», включающая в себя философствование, является такой «транскрипцией» гностического схематизма «искры», дремлющей в человеке, которая не только старается совместить начальный и конечный пункты движения, Бога и человека, но оставляет место и для мира ¹².

Различия обнаружатся также, если мы взглянем на тексты, фундаментальные для наших учений. «Гностический» их набор достаточно субъективен, связан с симпатиями и антипатиями основателей общин. То, что именно Маркион предложил первый вариант кодификации новозаветных сочинений, в данный момент не имеет значения, так как за его идеей стояло решительное отрицание всего Ветхого Завета, означающее претензию «Маркионова» (или «паулистского»?) христианства на создание абсолютно новой традиции. Подобная претензия, еще необязательно обозначающая субъективизм в нашу эпоху, для тогдашнего уровня «традиционализма» сознания не могла оцениваться иначе как субъективизм. Весьма произвольный выбор текстов, среди которых значительную роль играли иудео-гностические апокрифы, означал отрицание всего того, что не входит в рамки откровения, конституировавшего данную общину. Конечно, образы и имена в гностических текстах встречаются самые разнообразные, но их заимствование не противоречит тому, [430] что, с точки зрения «священного слова», в гностических учениях присутствует элемент самозамкнутости ¹³. При всем том, что и христианское богословие и неоплатонизм более «догматичны» в сравнении с гностицизмом, у них абсолютное отрицание вызывают лишь «вредные» писания, типа «безбожных» книг Евгемера и Эпикура или полемической литературы, появившейся в середине II века н. э.

Вспомним, что Нумений истолковал не только книгу Бытия, но и жизнь Христа, Порфирий считал Христа «чистой душой». С другой стороны, александрийские авторы много рассуждали о Пифагоре, Платоне, египетской мудрости. С этой точки зрения они большие «объективисты», чем гностики. Конечно, подход язычников к Библии, христианских богословов к философским текстам избирателен, они ищут там лишь то, что подтверждает их позицию. Но эта избирательность не превращается в совершенное

неприятие. Естественно, для христиан текстом «но мер один» была Библия, для неоплатоников — корпус сочинений Платона, сборники оракулов, поэмы Гомера, остальное использовалось ими лишь «постольку-поскольку». Однако сам факт данного использования свидетельствует о том, что и те и другие были в состоянии увидеть «свет Единства» даже во внеположной им традиции. Образованность, философская изощренность только способствовали этому. [431]

Определенное влияние на последующую европейскую культуру оказали иудеогностические спекуляции «сизигионистского» толка. Климент даже хвалит Валентина за отстаивание крепости уз земного брака¹⁴, об идеях Прокла относительно проявленности мужского—женского начала в умопостигаемом мы упоминали выше. Однако в рамках христианского богословия подобная проблематика не стала центральной. Имея привкус маргинальности, она оставалась на периферии, а если же и поднималась, то в мистических учениях (типа Я. Беме), либо когда к христианскому языку обращались гностически ориентированные философы (например, поздний Шеллинг и представители так называемого русского религиозно-философского ренессанса). У Прокла рассуждение о поле божеств имеет совершенно языческий характер, мотив отпадения-блуда женского от мужского как причины мироздания у него не проявлен. Идея «неверности» душ своему Отцу, присутствующая в воззрениях Плотина, имеет смысл духовный, но не «брачный». С Климентом сложнее, однако нам представляется, что и у него внимание к проблеме брака вызвано морализаторским, а не космогоническим интересом.

Выше мы коснулись реальных различий между я гностицизмом, с одной стороны, александрийским [432] богословием и Плотиним — с другой¹⁵. Если же говорить о разнице между последними двумя, то здесь концепция «ведающей веры» нам не слишком поможет. Можно увидеть, что в Платиновом методе богопознания место «веры» занимает убежденность в непременном мистическом присутствии Абсолюта повсюду, в каждой точке пространства-времени и, что самое главное, в душе познающего. Но, хотя основатель неоплатонизма не использует в качестве технического термина такое словосочетание, как «ведающая вера», его представления существенно близки к этой концепции. Разграничительная линия лежит в другом: нам кажется, что мы указали ее, когда говорили об античных воззрениях на природу Абсолютной Персоны. Для неоплатонизма Она внеисторична (но не «природна»), из чего следует не обходимо самостоятельный, хотя и опирающийся на традицию способ познания Ее. Для христианства Абсолютная Личность разворачивает историю и действует в ней, в этом смысле она «исторична». Про видение

языческое поддерживает гармонию, космическое равновесие, Провидение христианское преобразует мир.

Нисколько не претендуя на открытие «критерия историзма», мы, как и в предыдущем параграфе, отметим следующий момент: ощущение исторической реальности не было бы возможно без самоопределения [433] александрийских богословов среди античных философских школ. «Узаконивание» философии в рамках верующего сознания означает создание исторической иерархии среди ее традиций, что ставит на твердую «научную» почву и отношение к Ветхому Завету. Другими словами, «иерархизирующее» отношение к прошлому и создает историческую ретроспективу: иерархия означает порядок событий, причем порядок необратимый. Здесь, и имен но здесь, отличие Климентовой «ведающей веры» от соответствующих представлений Плотина: у александрийского богослова она обращена не только на богопознание, но и на конструирование исторического Универсума.

Далее, в III—IV веках н. э., языческая философия приходит к отстаиванию совершенной сверх-бытийности Абсолюта, христианская же теология говорит преимущественно о «сущем» Божестве, хотя и превышающем конечные определения, но являющемся разумным бытием и духом. Если и невозможно сомневаться во влиянии неоплатонизма на средневековое богословие, то в вопросе об онтологическом статусе Начала они, безусловно, отличаются друг от друга. Чтобы ответить на вопрос, представляли ли собой противостоящие концепции то, что действительно легло в основание различия античного и средневекового культурных горизонтов, [434] попытаемся осознать разницу между платонизмом и «интеллектуализмом».

Апофатика Плотина, как мы видели, имеет результатом представление об абсолютной трансцендентности Единого, творящего мир «не в соответствии с собой». Первоначало, согласно неоплатоникам, превосходит и наши познавательные способности, и само бытие. С целью типологического сопоставления сравним с подобными воззрениями наиболее «апофатическое» сочинение христианской культуры — «Ареопагитики».

Близость к учению Плотина «Ареопагитик» может навести на мысль о внутреннем единстве христианского и языческого богословия. Действительно, аналогий слишком много: Бог, согласно Псевдо-Дионисию, и не чувственно постигаем, и не умопостигаем (Ареопагитики. 1040 Д—1048 В). Он «в своем сверхъестественном бытии превосходит ум и сущее и потому вообще не есть ни что-либо познаваемое, ни что-либо существующее, а существует сверхъестественно и сверхразумно познается». «Полное неведение и есть познание Того, Кто превосходит все познаваемое» (1065 А—В). По Псевдо-Дионисию, Первоначало не только не приемлет никаких предикатов: «Оно — ничто в силу своего

пресущественного отстранения от всего сущего» (593 Д). Превосходство Божества над всем приводит к тому, [435] что «Ареопагитики» отклоняют возможность отождествить Его с Разумом: «Богоначалие является некой превышающей бытие Сверхблагодатью, не как Разум или Могущество, не как Мышление или Жизнь или Сущность, но как совершенно исключяющее... все, что присуще сущему» (593 Д).

С «Ареопагитиками» в средневековье действительно была связана устойчивая традиция. Иоанн Дамаскин утверждает: «Бог не есть нечто из числа существующих не потому, чтобы вовсе не существовал, но потому, что превыше всего существующего, превыше даже самого бытия»¹⁶. Еще более настойчиво «Ареопагитикам» в данном вопросе следовал Григорий Палама и вообще движение исихастов.

Однако уже в тех же «Ареопагитиках» апофатические суждения перемешаны с катафатическими, не отклоняющими, но приписывающими Абсолюту целый ряд атрибутов. Причем мы не имеем в виду имена типа «Жизнь», «Свет», «Истина», «Искупление», «Правосудие» и пр. — те, которые Псевдо-Дионисий называет «благодетельными находениями Богоначалия в бытие» (589 Д), а именно атрибуты разумности и бытия, «духовного» светоподобного существования. То, что, казалось бы, должно отрицаться, приписывается Началу, только в ином, «сверх человеческого», смысле. [436]

И тогда оказывается, что «Ничто» и бытийно и разумно, «Оно *по бытию своему* (курсив мой.— Р. С.) является причиной существования всего сущего... и по бытию своему оно является причиной происхождения и основанием сущего» (595 Д). Оно есть «все во всем» как «Основание, Начало, Совершение и Содержание всего сущего...» (596 С). Ареопагит не отрицает такие предикаты Божества, как «Сущий», «Благой» и прочие, присутствующие в Библии. Точно так же Оно оказывается Умом, Истиной и Премудростью (865 В—869 С). Последняя, «неизреченная, непознаваемая и сверхумная», являющаяся тем не менее «причиной любого ума и разума, любого познания и понятия» (868 А), уже выводит Первоначало за грань абсолютной (онтологической) трансцендентности. «Софиологические» концепции, встречающиеся в восточном христианстве, а затем возрожденные русской религиозной философией, как нельзя лучше характеризуют представления о Божестве, свойственные «Ареопагитикам». Премудрость Творца, непостижимая для чело века, тем не менее характеризует Его и как реальность онтологического характера. Бытие Абсолюта «сверхбытийно» для человеческого знания, но от этого оно не перестает быть бытием.

Наконец, указывает на бытийный статус Абсолюта и принятая христианским вероисповеданием [437] формула «единосущия» и «триипостасности». Для классической

античной философии «единосущность» означало родство не только субстанциальное, но и субстратное. В словоупотреблении христианских богословов оно теряет значение субстратности (то есть делимости), но субстанциальность означает сущностное, следовательно, нетрансцендентное в онтологическом плане. «Ипостась» также указывает на сущностное бытие, бытие обоснованное и неслучайное, имеющее начало в себе, но и предполагающее иное себя. Как мы видели, у Плотина «ипостась» употреблялась по отношению к Единому, лишь когда последняя мыслилась как «Единое сущее».

Таким образом, христианский апофатизм, следуя логике языческой метафизики, исходит, однако, не из собственно-онтологической, а из гносеологической проблематики. Онтологическое выступает здесь лишь в той мере, в какой оно проявляется для человеческого познания. Напротив, у Плотина постепенное очищение от чувственных и рассудочных данностей, затем от ноуменов не только приводит к постижению Божества, но и устанавливает статус этих уровней бытия. Несмотря на то что в неоплатонизме человек не может быть назван единосущным Абсолюту, он не отделен от Него пропастью грехопадения и тем фактом, что душа имеет бытие лишь по благодати. В результате неадекватность ее способностей [438] при познании Непознаваемого оказывается одновременно и неадекватностью уровней бытийной иерархии для оценки того, что ее превосходит.

Напротив, христианская апофатика гносеологична. Она замыкается внутри восходящего движения твари к Творцу — движения, которое в принципе не завершается отождествлением первого со вторым, а потому выражается через метод отрицательного богословия. Но это не означает, что Превосходящий бытие в человеческом смысле данного слова Сам не есть бытие.

Апофатическое богословие христианина говорит о непостижимости сущности Творца, а не о не возможности приписать Ему определение сущности. Следовательно, и трансцендентность Бога миру имеет иной, чем в неоплатонизме, смысл. В последнем она основывалась на различии сверхсущего и сущего, в христианстве же — на различии Творца и твари. Непостижимость оборачивается идеей бесконечности Божественного бытия. Атрибут бесконечности по отношению к бытию античному сознанию представлялся неприемлемым. Анаксимандров «апейрон» означал скорее неопределимость, чем беспредельность. Ксенофан, Парменид, Платон, Аристотель связывали бытие с идеальной или природной формой. Быть — значит быть определенным, оформленным, [439] быть способным к действию и претерпеванию («Софист»). Бесформенность и беспредельность как простые отрицания неизменной формы относились к низшему, материально-

становящемуся субстрату. Высшее начало, принцип бытия (например, Единое) понимался как простота, превосходящая определения конечного—бесконечного, и, следовательно, превышал форму, а не отрицал ее. Еще Ориген, находившийся под несомненным влиянием античной парадигмы, утверждал, что Божество не может быть безграничным, так как это означало бы невозможность объять самого себя в усиллии разума, а следовательно, неразумность Начала («О началах», I. 1. 1). Однако Климент, Григорий Нисский и Августин говорят о беспредельности Божества («Бес конечное море Божественной Сущности» — Григорий Нисский). И для них это уже не отрицательное определение, которое абстрагировало бы, то есть отвлекало, определяемое от реального бытия, а положительный предикат, указывающий на непознаваемость сущности Абсолюта.

Если вернуться к первым христианским богословам, то во второй главе мы привели более чем до статочно примеров «интеллектуализма» в понимании Начала. Это и «телесность» Бога у Тертуллиана, и определение Климентом его как «Чистый Дух» в «Педагоге», и Оригеновы суждения о Нем как об Уме, [440] Истинной Жизни, Бытии, дарующем бытие¹⁷. Мы видели, что предпосылки «интеллектуализма» присутствуют у Филона и Нумения. Если же обратиться к более поздним эпохам, то «интеллектуализм» мы обнаружим и там.

Новоевропейская тяга к метафизическому конструированию Абсолюта, к выведению всего сущего из единого разумного и обосновывающего разворачивание бытия принципа является вполне логичным продолжением средневекового «интеллектуализма». Так называемый «дух рационализма» новоевропейской философии (от Бэкона до Фейербаха и Маркса), убежденной, вне зависимости от того, «материалистической» или «идеалистической» она являлась, в конечной разумности всего сущего, опирается на представление о Начале как о чем-то интеллектуально охватываемом либо же прямо тождественном интеллекту. Иными словами, речь идет о субстанциализированном «разумном духе», утеравшем свою трансцендентность не только в онтологическом, но и в гносеологическом плане. В этом Начале присутствует активноволевой момент, для «рационализма» совпадающий с мышлением (и лишь в философии жизни из него вычлененный). А потому мышление деятельно, продуктивно и «творит» свое собственное содержание¹⁸. Гегелевские суждения здесь, конечно, наиболее показательны, так как они [441] суммируют этот «дух рационализма». В «Лекциях по философии религии» Гегель утверждает: «Бог в своей вечной всеобщности различает Себя, определяет, полагает другое Самого Себя, а также снимает это различие, находится в нем у Самого Себя и только посредством этого порожденного бытия есть дух»¹⁹. И это указывает не только на

внутреннюю структуру Троицы, но и на диалектическое движение мышления, отсылая нас к «Науке логики». Вечное бесконечное бытие есть одновременно абсолютная идея; но «есть» означает не абстрактное равенство, а взаимную опосредованность, то есть мышление, высшая форма которого — диалектическое движение. Гегель мыслит в рамках принципа тождества бытия и мышления, не предполагающего ничего иного помимо себя. Единственное, что данное тождество учитывает обязательно, — это момент различия, превращающий его в процесс.

Уподобление средневекового и новоевропейского «интеллектуализмов» возможно, конечно, только до определенных пределов. Так, апофатика в XIV—XVII веках ограничивается догматическим утверждением о бесконечности и непознаваемости Абсолюта, никак не сказывающимся на философии. Последняя же выстраивает такой метод рассуждений, который обращен к познанию природного («протяженного», «материального») и к самопознанию, а не [442] к постижению сверхразумного. Однако общность в понимании Начала как чего-то разумно-бытийного остается.

Различие между «платонизмом» и «интеллектуализмом» в понимании Первоначала обращает нас к вопросу о том, не являлось ли философствование языческой Академии исключением по сравнению с таковым других философских школ? Можем ли мы говорить, что платонизм был суммированием, наиболее полным и четким выражением языческой метафизики, или же платоническая точка зрения не выделяется по значимости среди других?

Ответ на данный вопрос можно научать с рассуждений о разнице между античной натурфилософией и метафизикой, а внутри последней — между учениями Платона и Аристотеля. Действительно, становящееся природное бытие и абсолютно единый Перводвигатель Аристотеля отличаются не только друг от друга, но и от Единого Академии. Однако одна общая черта должна привлечь наше внимание. Сколь бы различно ни выстраивались концепции, служащие ответом на вопрос: «Что есть Все?», они стремились представить Все как «Нечто Одно». Од но, которое не совпадает с наличной (совокупностью вещей, но является их принципом, даже если выражается в таких чувственных образах, как «влага» Фалеса. [443]

Монистичность античной философской культуры не означает, что выбиралось чтолибо из набора рядоположных элементов. Напомним термин «архе», которым Аристотель обозначал первоначала досократиков. Он означал не только исходное в сущностном смысле этого слова, но и властвующее, превосходящее по статусу все остальное. Каким бы именем ни нарекался данный принцип, он всегда сохранял свое

превосходство²⁰, а потому вставал вопрос о его выразимости через образно-понятийный ряд, идущий от природной явленности сущего или от религиозной традиции. Философский язык досократиков черпал термины либо из наблюдений над природой, либо из мифорелигиозного сознания. Но опыт при родного всегда «меньше» первичного, второе же сохраняет обязательный элемент тайны, религиозного почтения к высшим сферам. Отсюда — элементы апофатики, которые проникают в античную философию уже в VI веке до н.э. Мы упомянем элеатов как родоначальников апофатической диалектики, разработанной потом Платоном. Но множественность имен, которые дает своему Началу Гераклит (Логос, Огонь, Одно, Зевс, Борьба и т. д.), также подсказывает, что конечная выразимость его последовательным и непротиворечивым образом невозможна, — следовательно, и здесь присутствует нечто от апофатического духа²¹. [444]

Несомненно, что лишь в учении Платона Абсолют получил то законченное апофатическое выражение, которое стало предметом нашего интереса. Но столь же несомненно, что история досократической философии была предпосылкой такого учения. У элеатов Единство — еще предикат бытия, превосходящего, правда, по всем характеристикам любую из частных форм, в которых оно дано нашему восприятию. Однако бытие, утвержденное Парменидом в качестве Первоначала, не соответствует своему определению Единства — и никогда не могло бы соответствовать ему. Это прекрасно продемонстрировал софист Горгий²², а затем сам Платон в диалоге «Софист»²³. Все это вызвало окончательное выведение основателем Академии Единства за пределы бытия и превращение любого сущего в предикат такого Начала.

Однако соответствует ли движению античной философской мысли учение Аристотеля? Этого ученика Платона, как представляется, с полным правом можно зачислить в родоначальники «интеллектуализма»: кто как не Аристотель объявил Абсолютом Ум, мыслящий сам себя? Наглядность и очевидность Данного факта настолько впечатляет, что обычно оказываются невыясненными причины, по которым Аристотель отступает от сверхпоследовательной позиции своего учителя. А они заставляют внимательнее [445] присмотреться к аристотелевскому Уму-Перводвигателю.

Итак, автора «Метафизики» не устраивает понятие Единого. Не устраивает по той причине, что оно слишком близко по смыслу понятиям «элемент» и «монада». Вне всякого сомнения, во времена Древней Академии употребление термина «Единое» еще не устоялось. В памяти еще было сильно натурфилософское понимание «Начала» (Одно, выраженное через стихию-элемент) и пифагорейские представления, где Единое, повидимому, не противопоставлялось «монаде». Элемент, причем родственный на чалу

числового ряда, — таков, по Аристотелю, на стоящий смысл термина, используемого Платоном для обозначения Абсолюта. «А существо Единого в том, что оно некоторым образом есть начало числа, ибо первая мера — это начало; ведь то, с помощью чего как первого понимаем, — это первая мера каждого рода; значит, единое — это начало того, что может быть познано относительно каждого рода». И тут же Аристотель поясняет, почему при таком понимании Единство теряет статус чего-то абсолютного. Единых предметов оказывается много. «Но единое — не одно и то же для всех родов...» (Метафизика, 1016b, 18—21).

Что же может заменить концепцию Единства? Аристотель действительно говорит об Уме и мышление [446] называет «самым божественным», то есть абсолютным, благом. Но его Ум-Перводвигатель — это не «разумный дух» христианских авторов, Филона и Нумения. Во-первых, он не распадается на мыслимое и мыслящее. Во-вторых, тождество первого и второго еще не означает диалектического развертывания внутреннего содержания Ума (что было бы само собой разумеющимся для новоевропейских воззрений). Аристотель не выводит из Абсолюта мир, а, скорее, говорит об Уме как о находящемся вне Космоса, как о предмете, являющемся совершенным смысловым завершением сущего. Непроцессуальность мышления Абсолюта подчеркивается его созерцательностью. В созерцании нет движения как такового; тем более его нет в самосозерцании. В конечном итоге Аристотель характеризует Ум как «простоту», что, по его мнению, является более адекватным термином, чем «единство» (Метафизика, 1072a, 32-34)²⁵.

Абсолютное актуальное бытие Ума, конечно, нельзя приравнять к сверхбытийному Единству, но совершенно ясно, что Аристотель стремился выразить те определения Первоначала, которые свойственны всей античной философии: единственность, простота, неизменность, самодостаточность, превосходство над всем сущим. Платонизм формулировал их наиболее последовательно, потому-то на закате [447] эллинизма, «перепробовавшего» самые разные формы оказывания об Абсолюте²⁶, античность возвращается к суждениям Платона из «Софиста», «Парменида», «Государства», окончательно выстраивая концепцию Божества, превосходящего все возможные предикаты. А потому платонизм и неоплатонизм, не совпадая с другими античными школами, тем не менее достаточно адекватно передают их внутреннюю интенцию и могут «представить» языческую философию в ее противостоянии христианскому «интеллектуализму».

Итак, различия были, и различия серьезные. Но когда ведешь о них речь, не покидает ощущение, что эти различия становятся видны отчетливо, лишь когда смотришь на них с некоторого отдаления. Не имея такого «взгляда со стороны», очень легко запутаться в религиозной и философской атмосфере II—III веков н. э. Перспективы христианского богословия и неоплатонизма еще не угадывались в то время: их еще нужно было создать. Даже когда они появились на свет, какой-либо перелом вовсе не был очевиден. Школа Плотина была лишь одной из школ, ориентированных на традицию Платона. Ее взгляды стали широко известны, но количество [448] учеников в ней оставалось невелико. Немногочисленность была характерна и для кружка преемника Плотина, Порфирия. Лишь во времена «поколения Ямвлиха» (рубеж III—IV веков) неоплатонизм при знатся широко, среди самых разных слоев языческой интеллигенции. В свою очередь, Ориген, рассуждавший в духе Климента, но «чрезмерно» до пускавший в свое учение философию, подвергался преследованиям со стороны Александрийского епископата. Его сочинения достаточно быстро стали популярны, но вызвали осторожное к ним отношение и раздражение у многих иерархов церкви, на чью историческую перспективу, к слову сказать, объективно трудился Ориген. Различиям еще предстояло выявиться, утвердить себя — так бы мы сформулировали идею данных страниц. Эпоха же, в которой Климент, Ориген, Плотин родились, была склонна самые разные идеи, формирующие будущее мирозерцание, открытия и интуиции выражать в единообразной форме. Пример названных мыслителей подтверждает важность влияния гнозисных «клише», выработавшихся на протяжении столетий — от Посидония до Нумения, сочетавших в себе эллинский философский монодуализм, образные и концептуальные влияния пифагореизма, платонизма, стоицизма с иранским дуалистическим космогонизмом, иудейской идеей греха как нарушения [449] брачного обязательства и целым рядом иных восточных элементов. Синтезирующим началом для столь многих влияний стало интравертированное мироощущение, жажда спасительного откровения — все то, что выразилось в многократно упоминавшейся нами концепции «пневматической искры». Быть может, слово «влияния» здесь и не верно — мыслители тех веков остаются в рамках данных представлений, образующих естественный горизонт их мысли. Наличие «клише» не отрицает появления у Климента или Плотина чего-то актуально нового, отсутствовавшего в предшествующей культуре. Но новое проговаривалось через старую схематику. Отсюда и проистекает неповторимость, многозначительность, привлекательность для исследователя творчества мыслителей «переходного склада».

Примечания

¹ См.: *Armstrong A. Gnosis and Greek Philosophy // Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. S. 120.*

² Ibid. P. 88 и след.

³ В этом смысле Плотин — образец сознательного включения своих воззрений в более древнюю традицию.

⁴ См., например, что об этом писал Г. В. Флоренский: «Система Оригена в целом в то время (IV в. н. э.) еще не подвергалась обсуждению — только в самом конце века был поставлен общий вопрос о его правомыслии» (*Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 9*). Любопытно, [450] что в рамках оригенизма находились и ариане, и их решительные противники (Там же).

⁵ Вспомним определения, данные Эмпедоклом и Платоном, мифа как «слова убедительного».

⁶ См., например: *Enn. IV.3.12, III.5.2. и пр.*

⁷ Полнотой гнозиса, подлинно объединяющего человека и Бога.

⁸ «Генеалогичность» в изображении порождения Абсолютом Плеромы может служить куда большим основанием для попыток обнаружить у гностиков языческий космогонизм (вспомним генеалогии богов у Гесиода, в индийских пуранах и т. д.), чем вид, который имело у них откровение (сводившееся к истории космосозидания).

⁹ См.: *Enn. V.5.4, V.9.6, VI.9.2 и пр.*

¹⁰ См.: *Jaeger W. Early Christianity and Greek «paideia». Cambridge, 1961. P. 54—55.*

¹¹ Как здесь не вспомнить знаменитое место из «Парменида»: «А относительно таких вещей, Сократ... как, например, волос, грязь, сор и всякая другая, не заслуживающая внимания дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует или нет для каждого из них признать отдельно существующую идею?..

— Вовсе нет,— ответил Сократ.— ...Предположить для них существование какойто идеи было бы слишком странно...

— Ты еще молод, Сократ,— сказал Парменид,— и философия еще не завладела тобой всецело...» (130с-е).

¹² Но только для мира, интегрированного в Целое. Идея чувственного мира самого по себе не вызывает никакого энтузиазма ни у христианских богословов, ни у неоплатоников.

¹³ Даже если христианские ересиологи преувеличивают его, тексты-откровения библиотеки из Наг-Хаммади позволяют [451] нам сделать этот вывод. Сколь бы многое ни заимствовалось в них из Платона, герметизма, «официально признанных» Евангелий, все иные слова оказываются несущественными перед этим. Тексты подобных «Откровений», «Поучений» самозамкнуты по своему смыслу, сюжету, динамике. Текст же «философски» истолковывающий, типа экзегетических работ Оригена, в этом смысле; как раз открыт.

¹⁴ Stromata.III 1. См. также *Irenaeus. Adversus haereses. I. 12.*

¹⁵ Оговоримся, что за рамками нашего исследования практически полностью осталась такая «лакмусовая бумажка», позволяющая отличить гностицизм от христианства, как вопрос о воплощении Христа. Хотя термин «докетизм», при помощи которого обычно характеризуют гностиков, не является исчерпывающим, хотя докетическое (Христос Земной — Христос Небесный) мы обнаруживаем у Оригена, а «монистическое» можно увидеть у гностиков (концепция Христа, являющегося — пусть в разных формах — на всех уровнях сущего), гностический Христос имеет более «отстраненный» облик хотя бы потому, что Он — не единственный Спаситель и носитель откровения. Между тем христианская вера » реально распятого и реально «смертию смерть поправшего» Бога является еще и психологическим критерием, но менее существенным, чем критерии «теоретические».

¹⁶ *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. I. 4.*

¹⁷ При всех чисто платоновских мотивах, содержащихся в комментарии Оригена к Евангелию от Иоанна. Предицирование Оригеном Божеству определений разумного бытия означает не «попытку проникновения эллинизма в церковь» [452] (*Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991*), а указание на онтологическое положение Начала, не отрицающее не постижимости Его при помощи лишь человеческих способностей познания. По крайней мере, такая «амальгама»

эллинизма, как неоплатонизм, в течение трех столетий вел интеллектуальную полемику против отождествления Первоначала с чем-либо из бытийного.

¹⁸

Многое проясняющей может быть трактовка диалогов Платона, (нормировавшаяся в школе Гегеля. Они понимались (и понимаются до сих пор) как логическое, продуктивно-творческое движение, созидющее понятия. Между тем в диалогах ничего не возникает, здесь происходит раскрытие уже имеющегося знания («анамнесис»), движение к эйдосу как истинному облику вещи согласно самому эйдосу. Нельзя отрицать диалектичности Платона, но это вовсе не означает его «диалогичности»: эйдос не возникает в точке взаимодействия двух философских позиций, он есть изначально. Рассуждения вызываются и направляются фактом его бытия. Как предпосылка движения мысли эйдос предшествует размышлениям героев платоновских диалогов. К слову сказать, в большинстве случаев произведения зрелого Платона «диалогами» можно назвать лишь условно. Они либо «монологичны» (типа «Тимея», «Федра»), либо же реплики второго участника («Прекрасно сказал!.. Как это?») только оттеняют речь первого.

¹⁹

Гегель. Философия религии. М., 1976. Т. 2. С. 238.

²⁰

А потому влага Фалеса — не физическая вода и не абстрактный принцип. Влага — символ той же изначальной субстанции, которая в космогонических представлениях обозначалась как «первоводы», как Хаос, то есть начало, породившее мир. Недаром Фалеса упрекали за то, что он [453] «всего лишь» разгласил тайное знание, начертанное на стенах египетских храмов («вначале были воды...»).

²¹

Сюда же можно добавить Эмпедокла, говорившего, что действительным знанием обладают лишь боги, или Анаксагора, настаивавшего на чистоте и несмешанности Начала (Ума).

²²

См.: *Секст Эмпирик. Против ученых*, 65—67.

²³

См.: *Платон. Софист*, 242a и далее.

²⁴

Отметим также и то, что Аристотель рассматривает Единое, скорее, как предикат, чем как субъект суждения. Единое, как и все остальные общие понятия, становится «высказывающимся» о сущности, а не самой сущностью «в первичном смысле».

Хотя — как это ни парадоксально — Уму мы можем приписать и предикат единства, ибо «все, что не имеет материи, есть безусловно единое» (Метафизика, 1045b, 25), Ум материи (бытия-в-возможности) не имеет.

Если кинизм и эпикуреизм, учения «догматические», концентрировавшиеся вокруг этических проблем, создавали такие концепции Абсолюта, где на первое место выходили идеи автаркии и автономии (то есть Первоначало выступало как идеал истинного «этоса»), то в скептических рассуждениях заметна апофатическая тома. Стоическая же картина мироздания, в котором правит единое и единственное начало (именуемое стоиками и Пневмой, и Огнем, и Зевсом, и Умом), проявляющееся через деятельность многочисленных демонов-посредников, станет одной из предпосылок неоплатонизма, хотя именно у стоиков, в их учении о телесной бытийности всего, можно увидеть предпосылки как учения Тертуллиана, так и интеллектуализма. [454]

Заключение

Любой переходный этап в истории культуры обладает своей собственной спецификой. Однако есть некие моменты, которые сама ситуация «переходности» вынуждает повторять. Прежде всего мы имеем в виду «двуязычие» мыслителей, живущих в такие столетия. «Двуязычие» — самый простой способ объяснения их странностей: необходимое возвращение к языку уходящей традиции как к чему-то устойчивому, сформировавшемуся, привычному, которое совмещается с необоримым и объективным стремлением к новому языку, еще расплывчатому, невыкристаллизовавшемуся, но свежему, а потому манящему, достаточно легко прочитывается в их учениях. Однако мы подошли к самому, пожалуй, «типическому» из всех переходных периодов в истории [455] Европы с точки зрения иного взгляда на «двуязычие». Мы исходили из «презумпции доверия» мыслителям II—III веков, совсем не ощущавшим двойственности своих учений. И тогда выяснилось, что «переходность» не означает «незавершенности», «недодуманности» и пр. Исторический излом показывает многое из того, что для эпох устойчиво-традиционных неочевидно и даже неизвестно им. Когда в бытии-традиции образуется трещина, культура, прежде чем перепланировать, перестроить свои знаковые, ценностные системы, вынужденно сталкивается с забываемыми традиционными системами взглядов, сторонами человеческой природы. Именно о них свидетельствует язык мыслителей переходного периода, именно с данной точки зрения он не двойствен, вполне целостен и интересен для исследователя. Без особой натяжки можно сказать, что

философствующий антрополог может обнаружить в нем куда больше «проговорок», чем в языке устойчивых, фундаментально-«классических» веков.

По этой причине мы и начали исследование с рассмотрения в первой главе основной схематики подобного языка — от монодуализма и парадоксального тождества части—целого до экзегетики. Обнаружить ее удалось не только в гностических течениях — исходном моменте нашего исследования, — но и в религиозных спорах II века, в триадическом [456] философствовании столетий, предшествовавших возникновению неоплатонизма. Сравнительный анализ учений александрийских богословов и Плотина (II глава, первый и второй параграфы III главы) доказал верность гипотез о единстве «переходного» языка и о стоящих за ним архетипических структурах. В этом единстве и следует искать фундаментальные истоки философии и богословия того времени.

Поскольку жанр заключения подразумевает подведение итогов, дабы излишне не утомлять читателей, сформулируем следующие общие выводы.

1. Александрийские экзегеты и Плотин действительно приходят к единой схематике онтологических построений и — в целом — характера мировосприятия.
2. Данная схематика впервые отчетливо формулируется в гностических учениях II века, что позволяет говорить об общей гнозисной установке сознания II—III веков.
3. Сам гностицизм, не будучи порождением исключительно эллинизированного христианства, эсхатологического иудаизма, а также греко-восточного синкретизма, возник и существовал как выражение той же установки сознания, что и учения Климента, Оригена, Плотина, только на уровне низовой культуры, религиозных движений (что вовсе [457] не отрицает полемики против крайностей гностицизма, в которой участвовали и александрийские богословы, и Плотин, и из чего еще не следует прямое тождество гностицизма и, например, неоплатонизма).
4. Взаимная критика христианских и языческих апологетов тех же веков базировалась на одной и той же совокупности представлений о возникновении религиозной веры, сформировавшихся в эллинистической мысли еще до Р. Хр. и помноженных на гнозисный схематизм.
5. Триадическая экспликация темы бытия была господствующей в философии II века. Основывалась она на этизации онтологии и космологизации платоновских бытийных триад.

6. Экзегетическое мышление в его первоначальном варианте имело корни в тех же гнозисных структурах сознания, а именно в представлении о фундаментальном тождестве искры абсолютного в человеке и Первобожества; убеждении, что священный текст есть максимальная выраженность всего сущего, что он — это мир и что судьба мира есть разгадка тайны человеческой судьбы.

7. Учение о Первом Божестве Климента, Оригена, Плотина не просто имеет ряд общих черт, но основано на родственных апофатических воззрениях. [458]

8. Учения перечисленных авторов о Втором начале (Логосе-Христе, Уме) столь же близки друг другу. Они вписываются в общую установку субординационизма и базируются на античной диалектике Абсолютного Ума, слитой с гнозисными интуициями созидания как отпадения.

9. Концепция «эманации» характеризует лишь образную сторону учения Плотина о созидании высшими началами низших. Основатель неоплатонизма столь же «креационист», сколь и «эманационист». Иными словами, представления о созидательной деятельности в исследуемую эпоху не сводимы к разделению на абстрактные полюса эманации и креации.

10. Учение о Третьем начале (Душе) в неоплатонизме имеет сущностное сходство с Оригеновой концепцией «Души Христа» как субстрата и основания для всеобщего спасения, в свою очередь генетически связанной с ранним платонизмом.

11. Философия и богословие в первые века нашей эры не выступают двумя осознанно различными феноменами, их близость позволяет говорить о так называемой «философской религии», наиболее полным выражением которой являлся неоплатонизм.

12. Подлинные, не внешние различия между александрийской экзегетикой и представлениями Плотина можно обнаружить лишь на самых «глубинных [459] этажах» учений — в трактовке вопроса о том, имеет ли творение исторический характер (то есть возможна ли историософия в принципе), и в вопросе о природе Абсолюта.

13. Полемика II—III веков о природе Абсолюта (имеет ли он интеллектуальнобытийный или сверхинтеллектуальный и сверхбытийный характер) приводит к четкому выявлению двух способов философствования, которые мы обозначили как интеллектуализм и платонизм. При этом первый, на наш взгляд, становится характерным для эпох теоцентризма и антропоцентризма в отличие от второго — выражения интеллектуальных интуиции космоцентрического сознания.

14. Платоническая апофатика имеет онтогносеологический характер в отличие от апофатики христианской, по преимуществу гносеологичной.

Что же осталось за рамками исследования? Наиболее важное — это то, что мы назвали «гнозисной установкой сознания», а именно вопрос о том, насколько правомерно говорить в данном случае об особом типе сознания и является ли оно всего лишь исторически прешедшей данностью или некоей постоянной «психологической возможностью», либо же оно — тип мировоззрения, характерный для любого кардинального исторического «перелома». В плане истории античной мысли интересно будет также рассмотреть, [460] каким образом гнозисное философствование Плотина приобретает «объективистские» формы уже в школах Порфирия и Ямвлиха, а затем превращается в классическую неоплатоническую схоластику Прокла и Дамаския. Столь же поучительно было бы исследование эволюции внутренних установок раннего христианского богословия: от гнозисных Климента и Оригена до фундаментального теоцентризма каппадокийского кружка.

Что касается человеческой природы, выражаясь образно, «проглядывающей» сквозь «трещины» в стенах культурной традиции и не сводимой к будущей системе ценностей (как гностицизм не сводим к христианству, воззрения Оригена несопоставимы с представлениями каппадокийцев, а учение Плотина — с Прокловым), то «культурологические» и «антропологические» спекуляции по ее поводу возможны лишь после подробного исторического и историко-философского исследования, которое мы, в меру наших сил, и попытались совершить. [461]

Литература

1. Источники

1. *Albinus. Didascalicos ton Platonos dogmaton* // *Platonis opera* / Ed. C. F. Hermann. T. 6. Leipzig, 1936.
2. *Arnobii Adversus nationes libri VII*. Berolini, 1875.
3. *Chalcidii in Timaeus Commentarius* / Ed. Joh. Wrobel. Lipsiae, 1876.
4. *Clemens Alexandrinus. Opera*. Vol. 1—4. Berlin; Leipzig, 1909—1972.
5. *Corpus Hermeticum* / Ed. par A. D. Nock et R. P. Festugiere. Vol. 1—2. Paris, 1946.
6. *Die drei Versionen des Apokryphen des Johanes*. Wiesbaden, 1962. [462]
7. *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag-Hammadi*. Berlin, 1962.

8. *Diogenes Laertius*. Vitae philosophorum. Vol. 1—2. Oxford, 1964.
9. Eusebii Caesariensis (Pamphyl.) Opera. Vol. 4: Historiae Ecclesiasticae. Lipsiae, 1890.
10. Gnosis. A Selection of Gnostic Text and Patristic Evidence / Ed. Foeresten. Vol. 1—2. Oxford, 1972—1974.
11. *Hippolyt.* Refutatio omnium haeresium. Göttingen, 1859.
12. Justini philosophy opera: Patrologia Graeca. Vol. 6. 1857.
13. *Iamblichus*. De communi mathematica scientia / Ed. H. Pistelli. Lipsiae, 1894.
14. *Irenaeus*. Adversus haereses: Patrologia Graeca. Vol. 7. 1857.
15. Macrobian Saturnalia / Ed. J. Willis. Lipsiae, 1962.
16. The Nag-Hammadi Library in English / Ed. J. M. Robinson. Leiden, 1977.
17. Nag-Hammadi Codex. V, 2—5 and VI. Leiden, 1979.
18. Nag-Hammadi Codex. IX and X. Leiden, 1981.
19. *Origenes*. Werke. Bd 1 — 12. Leipzig, 1899—1937.
20. *Philonis Alexandrinus*. Opera / Ed. L. Cohn, P. Wendland. Vol. 1—7. Berolini, 1896—1926.
21. *Plato*. Opera. Vol. 1—5. Oxford, 1956—1962. **[463]**
22. Plotini Opera / Ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer. Vol. 1—3. Oxford, 1964—1977.
23. *Plutarchi Chaeroneusis*. Moralia. Vol. 1—5. New York; Lipsiae, 1924—1957.
24. Porphyrii vita Plotini // Plotini Opera. Vol. 1. Oxford, 1964.
25. *Posidonius*. Die Fragmente / Ed. W. Theiler. Berlin, 1982.
26. Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Vol. 1—3. Lipsiae, 1903—1906.
27. *Sextus Empiricus*. Opera / Ed. R. Bury. Vol. 1—4. London; New York, 1933—1949.
28. Stoicorum Veterum Fragmenta / Ed. H. Arnim, M. Adler. Vol. 1—4. Leipzig, 1903—1924.
29. Авеста. Душанбе, 1990.
30. Альбин. Учебник платоновской философии // Платон. Диалоги. М., 1986.
31. Аристотель. Сочинения. Т. I—IV. М., 1975—1984.
32. Властелины Рима. М., 1992.
33. Гораций Флакк. Сочинения. М.; Л., 1936.

34. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
35. *Диодор Сицилийский*. Историческая библиотека. Ч. I—VI. СПб., 1774-1775.
36. *Евсевий Памфил*. Сочинения. Т. 1: Церковная история. СПб., 1858. [464]
37. Изречения египетских отцов. СПб., 1993.
38. *Иринеи Лионский*. Творения. СПб., 1898.
39. *Климент Александрийский*. Кто из богатых спасется. Ярославль, 1888.
40. *Климент Александрийский*. Увещание к эллинам. Ярославль, 1888.
41. *Климент Александрийский*. Педагог. Ярославль, 1890.
42. *Климент Александрийский*. Строматы. Ярославль, 1892.
43. *Лукиан*. Избранная проза. М., 1990.
44. *Овидий*. Сочинения. Т. I—II. М., 1994.
45. *Ориген*. О молитве. Увещание к мученичеству. Ярославль, 1888.
46. *Ориген*. О началах. Казань, 1899.
47. *Ориген*. Против Цельса. Казань, 1912.
48. *Платон*. Сочинения. Т. I—III. М., 1968—1972.
49. *Плотин*. Сочинения. СПб., 1995.
50. *Плотин*. Трактаты / Пер. Л. Ю. Лукомского // АКАДНМЕИА. Материалы и исследования по истории платонизма. СПб., 1997.
51. Ранние отцы церкви. Брюссель, 1988.
52. *Секст Эмпирик*. Сочинения. Т. 1—2. М., 1975—1976.
53. *Тертуллиан*. Избранные сочинения. М., 1988. [465]
54. Тексты Кумрана. СПб., 1996.
55. *Ямвлих*. О египетских мистериях. М., 1995.

2. Исследовательская литература

1. *Аверинцев С. С.* Порядок Космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975.
2. *Адо П.* Плотин, или Простота взглядов. М., 1991.
3. *Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918.
4. *Бойс М.* Зороастризм. М., 1988.
5. *Болотов В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879.

6. Бычков В. В. Эстетика Филона Александрийского // Вестник древней истории. 1975. № 3.

7. Бычков В. В. Эстетические взгляды Климента Александрийского // Вестник древней истории. 1977. № 3.

8. Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981.

9. Верещацкий П. Плотин и божественный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник. 1911. № 7—9.

10. Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М.,

1987. [466]

11. Гарнцев М. А. Бегство единственного к единственному // Логос. М., 1992. № 1.

12. Гуторов В. А. Античная социальная утопия. Л., 1989.

13. Гэтч Э. Эллинизм и христианство // Общая история европейской культуры.

СПб., б. г.

14. Джохадзе Д. В. Диалектика эллинистического периода. М., 1979.

15. Дмитриевский В. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V веков. Казань, 1884.

16. Елеонский Ф. Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого. СПб., 1879.

17. Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Киев, 1911.

18. Карсавин Л. // Поэма о смерти. М., 1992.

19. Кошеленко Г. А. Развитие христианской эстетической теории в конце II—III вв.

и. э. // Вестник древней истории. 1970. № 3.

20. Кубицкий А. Учение Плотина о мысли и бытии // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 98 (3).

21. Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина. М., 1928.

22. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. V: Ранний эллинизм. М., 1979.

23. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. VI: Поздний эллинизм. М., 1981.

24. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. VII: Последние века. М., 1988.
25. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992.
26. *Лебедев Н.* Сочинение Оригена «Против Цельса». М., 1878.
27. *Лукомский Л. Ю.* Неоплатоническая мистическая традиция и ее взаимосвязь с византийским исихазмом.— В рукописи.
28. *Лукомский Л. Ю.* Плотин о сущности сущего // Вестник РХГИ. СПб., 1997. № 1.
29. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.
30. *Мещерская Е. Н.* Деяния Иуды Фомы. М., 1991.
31. *Милитарев Ю. А.* Этимология слов со значением «творения» // Вопросы древневосточной культуры. Даугавпилс, 1982.
32. *Милославский П.* Древнее языческое учение о странствиях и переселениях души и следы его в первые века христианства. Казань, 1873.
33. *Миртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900.
34. *Муретов М.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885.
35. *Новосадский Н. И.* Элевсинские мистерии. СПб., 1887. **[468]**
36. *Преображенский П. Ф.* Тертуллиан и Рим. М., 1926.
37. *Плотников В.* История христианского просвещения в его отношении к грекоримской образованности. Казань, 1895.
38. *Попов К.* Тертуллиан, его теория христианского знания. Киев, 1880.
39. *Попова Т. В.* Гомер в оценке неоплатоников // Древнегреческая литературная критика. М., 1975.
40. *Поснов М. Э.* Гностицизм II в. и победа христианской религии над ним. Киев, 1917.
41. *Ранович А.* Восточные провинции Римской империи в I—III вв. М., 1949.

42. *Реверсов И.* Очерк западноевропейской апологетической литературы II и III вв. Казань, 1892.
43. *Светлов Р. В.* Древняя языческая религиозность. СПб., 1993.
44. *Сидоров А. И.* Современная зарубежная литература по гностицизму // Современные зарубежные исследования по античной философии. М., 1978.
45. *Сидоров А. И.* Плотин и гностики // Вестник древней истории. 1979. № 1.
46. *Сидоров А. И.* Проблема гностицизма и синкретизм античной культуры: Автореф. ... канд. филос. наук. М., 1981.
47. *Смагина Е. Б.* Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии // Вестник древней истории. 1993, № 1. [469]
48. *Смагина Е. Б.* «Евангелие египтян» — памятник мифологического гностицизма // Вестник древней истории. 1995. №2.
49. *Спасский А.* История догматических учений в эпоху вселенских соборов: (В связи с философскими учениями того времени). Т. 1—3. Сергиев Посад, 1906.
50. *Спасский А.* Эллинизм и христианство. Сергиев Посад, 1913.
51. *Трофимова М. К.* Историко-философские проблем гностицизма. М., 1979.
52. *Трофимова М. К.* Из истории ключевой темы гностических текстов // Палеобалканистика и античность. М., 1989.
53. *Трофимова М. К.* Мерный покаянный гимн Софии // Вестник древней истории. 1990. № 4.
54. *Трофимова М. К.* «Милость и истина встретили друг друга» (гностическая экзегеза 84-го псалма) // Вестник древней истории. 1995. № 2.
55. *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 1900.
56. *Флоровский Г. В.* Восточные отцы церкви IV века. М., 1992.
57. *Хосроев А. Л.* Александрийское христианство по данным текстов из НагХаммади. М., 1991.
58. *Цивьян Т. В.* Образ и смысл жертвы в античной традиции // Палеобалканистика и античность. М., 1989.

59. *Шичалин Ю. А.* По поводу названия трактата Плотина // Вестник древней истории. 1986. № 4. [470]
60. *Шичалин Ю. А.* Вступление к диалогу «Федр» // Платон. Федр. М., 1989.
61. *Штаерман Е. М.* Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987.
62. *Aland B.* Gnosis and Philosophia // Proceedings of the international Colloquium of Gnosticism. Stockhoelm, 1977.
63. *Armstrong A.* The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.
64. *Armstrong A.* «Emanation» in Plotinus // Mind. 1937, N 46.
65. *Armstrong A.* Spiritual or Intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine // Augustines Magister. 1954.
66. *Armstrong A.* Gnosis and Greek Philosophy // Gnosis. Festschrift Fuer Hans Jonas.
67. *Baemker C.* Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster, 1890.
68. *Bell H.* Anti-Semitism in Alexandria // Journ. Roman Studies. 1941. Vol. 31.
69. *Berner U.* Origenes. Darmstadt, 1981.
70. *Brox N.* Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenaeus von Lyon. Salzburg, 1966.
71. *Burkert W.* Ancient Mystery Cults. London, 1987.
72. *Cadou R.* Origen, His Life in Alexandria. London, 1934.
73. *Camelot P.* Foi et gnose. Introduction a l'étude de la connaissance mystique cher Clement d'Alexandrie. Paris, 1945. [471]
74. *Casey R.* Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism // Harvard Theological Review. 1925. Vol. 28.
75. *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen. Oxford, 1960.
76. *Chemiss H.* The Riddle of the Early Academy. Berkeley, 1945.
77. *Cornford F. M.* Plato's Cosmology. London, 1937.
78. *Cumont F.* Recherchers sur le symbolisme funéraire der Romains. Paris, 1941.

79. *Deck J.* Nature, Contemplation and the One. Toronto, 1967.
80. *Dillon J.* The Middle Platonists. London, 1977.
81. *Dodds E. R.* Greeks and Irrational. Berkeley, 1951.
82. *Dodds E. R.* The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One // Classical Quarterly. 1928. N 22.
83. *Dodds E. R.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, 1965.
84. *Doerrie H.* Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre // Hermes. 1954. N 82.
85. *Doerrie H.* Der Platoniker Eudoros von Alexandria // Hermes. 1944. N 79.
86. *Faye E. de.* Clement Alexandrinus: Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie greque au II^e siècle. Paris, 1906. [472]
87. *Faye E. de.* The Influence of Greek Scepticism on Greek and Christian Thought in the First and Second Centuries // The Hibbert Journal (London). 1924. Vol. 22, N 4.
88. *Festugiere A. -J.* Personal Religion among the Greeks. Berkeley, 1960.
89. *Frankel H.* Über die Palaestinische und Alexandrinische Schriftforschung. Breslau, 1854.
90. *Grant R. M.* Gnosticism and Early Christianity. New York, 1966.
91. *Goodenough E.* An Introduction to Philo Judaeus. New Haven, 1940.
92. *Guittou J.* Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin. Paris, 1971.
93. *Harnack A.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig, 1893—1904. Bd 1—2. S. I.
94. *Harnack A.* Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1924.
95. *Jaeger W.* Early Christianity and Greek «paideia». Cambridge, 1961.
96. *Jonas H.* The Gnostic Religion. Boston, 1958.
97. *Jonas H.* Gnosis und spätantiker Geist. Göttingen, 1954.
98. *Klein F.* Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandria und den hermetischen Schriften. Leiden, 1962.
99. *Knox J.* Marcion and the New Testament. Chicago, 1942. [473]
100. *Kramer H.* Die Ursprung der Geistmetaphysik. Amsterdam, 1964.
101. *Kretschmer G.* Studien zur frühchristlichen Trinitätschristologie. Tübingen, 1956.
102. *Kuhn K.* Die Sektenschrift und die Iranische Religion // Zeitschrift fuer Theologie und Kirche. 1952. XLIX.

103. *Lassen G.* Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer Geschichte. Berlin, 1869.
104. *Leipoldt J.* Die religion des Mithra. Leipzig, 1930.
105. *Lemke D.* De Theologie Epikurs. München, 1973.
106. *Lettner M.* Zur Bildersprache des Origenes: (Platonismus bei Origenes). Augsburg, 1962.
107. *Lieske A.* Die Theologie der Logosmystik bei Origenes. Münster, 1938.
108. *Lilla S.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971.
109. *Martin L.* Hellenistic Religions: An Introduction. Oxford, 1987.
110. *Mayer A.* Das Gottesbild im Menchen nach Clemens von Alexandria. Roma, 1952.
111. *Mastandrea P.* Un neoplatonico latino Cornelio Labeone. Leiden, 1979.
112. *McGiffert A.* God of the Early Christians. New York, 1924.
113. *McWilson R.* The Gnostic Problem: A Study of the Relation between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy. Leiden, 1981. **[474]**
114. *Mehat A.* Etude sur les «Stromates» de Clement d'Alexandrie. Paris, 1966.
115. *Meifort I.* Der Platonismus bei Clemens Alexandrines. Tübingen, 1928.
116. *Merlan P.* From Platonism to Neoplatonism. Hague, 1960.
117. *Mortley R.* Negative Theology and Abstraction in Plotinos // American Journ. Philol. 1975. N 96.
118. *Mithraic Studies.* Vol. 1—2. Manchester, 1975.
119. *Mylones G.* Eleusis Mysteries. Princeton, 1969.
120. *Osborn E. F.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957.
121. *Pascal V.* Le foi et la Raison danc Clement d'Alexandria. Mandidier, 1901.
122. *Penelhum T.* Scepticism and Fideism // The Sceptical Tradition. Berkley, 1983.
123. *Places E. des.* Des Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaries anciennes. Paris, 1971.
124. *Pohlenz M.* Clemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum. Göttingen, 1943.
125. *Puech H.-Ch.* Le manicheisme. Son fondateur. La doctrine. Paris, 1949.
126. *Quispel G.* L'homme gnostique. La doctrine de Basilide // Eranos. 1948. XVI.

127. *Ringgren L.* Religions of Ancient Near East. London, 1973. [475]
128. *Rist J.* Plotinus on Matter and Evil // *Phronesis*. 1961. VI.
129. *Rist J.* Plotinus. The Road to Reality. Cambridge, 1967.
130. *Robinson J. M.* The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockhoelm, 1977.
131. *Roemischer Kaiserkult*. Darmstadt, 1978.
132. *Rudolf K.* Die Gnosis. Leipzig, 1973.
133. *Schenke H.* Die Gnosis — Ummelt des Urchristentums. Berlin, 1915.
134. *Schlette H.* Das Eine und das Andere: Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotinus. München, 1966.
135. *Schweitzer B.* Plato und die bildende Kunst der Griechen. Tübingen, 1953.
136. *Tardeu M.* Trois mythes gnosliques. Paris, 1974.
137. The Cambridge Hislory of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967.
138. *Theiler W.* Forschungen zum Neoplatonismus. Berlin, 1966.
139. *Timothy H.* The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Assen, 1973.
140. *Tollington R. B.* Clement of Alexandria. London, 1914.
141. *Treu U.* Etymologie und Allegorie bei Klemens // *Studia Patristica*. 1961. VI. [476]
142. *Voelker W.* Der Wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, 1952.
143. *Weber K. O.* Origines der Neuplatoniker. München, 1962.
144. *Widengren G.* Mani und der Manichaismus. Stuttgart, 1961.
145. *Wilson R., Me L.* The Gnostics and the Old Testament // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stokholm, 1977.
146. *Witt R.* Albinus and History of Middle Platonism. Cambridge, 1937.
147. *Wolfson H.* Philo Foundation of Religious Philosophy. Vol. Ī—2. Cambridge, 1948. [477]