



*studia  
classica*

Э. Р. Доддс

ЯЗЫЧНИК  
И ХРИСТИАНИН  
В СМУТНОЕ  
ВРЕМЯ



*studia classica*

E. R. Dodds

PAGAN  
AND CHRISTIAN  
IN AN AGE  
OF ANXIETY

Some aspects  
of religious experience  
from Marcus Aurelius  
to Constantine

Cambridge  
University Press  
1965

Эрик Робертсон Доддс

ЯЗЫЧНИК  
И ХРИСТИАНИН  
В СМУТНОЕ  
ВРЕМЯ

*Некоторые аспекты  
религиозных практик  
в период от Марка Аврелия  
до Константина*



Санкт-Петербург  
2003

УДК 381(6Р)  
ББК 81.02  
Д60

**Доддс Э. Р.**

Д60 Язычник и христианин в смутное время: Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина / Пер. с англ. А. Д. Пантелеева и А. В. Петрова; общ. ред. Ю. С. Довженко. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2003. — 320 с. — (Серия «Studia classica»).

ISBN 5-93762-011-9

Книга знаменитого английского филолога, историка и религиоведа Эрика Робертсона Доддса (1893–1979) «Язычник и христианин в смутное время» посвящена одному из наиболее интересных периодов духовной жизни Европы — времени формирования христианской религии, а точнее — выявлению тех причин и факторов, которые позволили христианству в весьма короткий по историческим меркам срок стать доминирующей духовной, а затем и социальной силой клонящегося к закату античного мира. В отличие от большинства ученых, обращающих внимание в основном на социально-экономические предпосылки возникновения христианства или предшествовавшие ему мистериальные религии, Доддс ставит перед собой задачу восстановить имманентные, ментально-психологические стороны процесса перехода от антично-языческого мировосприятия к средневеково-христианскому, вскрыть потаенные глубины сознания и подсознания Человека Средиземноморья первых веков нашей эры, его страхи и чаяния, т. е. ту психологическую основу, на которой и произрастало новое религиозное учение. Безусловно интересной выглядит и применяемая автором методология, изобилующая элементами междисциплинарного подхода, в частности, приемами из области психоаналитической практики.

В качестве приложения в книге помещены написанные в разное время статьи Доддса: «Теургия», «Неведомый Бог в неоплатонизме» и «Астральное тело в неоплатинизме», посвященные магической теории и практике в античности.

Издание адресовано религиоведам, историкам, а также всем интересующимся духовной историей древности.

УДК 381(6Р)  
ББК 81.02

ISBN 5-93762-011-9



- © А. Д. Пантелеев, перевод, вступительная статья, 2003
- © А. В. Петров, перевод, 2003
- © Издательский Центр «Гуманитарная Академия», 2003

## ВВЕДЕНИЕ

В настоящее время существует необозримое множество книг по истории раннего христианства, и добрую половину их составляют исследования, посвященные непростым взаимоотношениям старой языческой и новой христианской религий, попыткам указать место христианства в истории Рима и объяснить причины его стремительного превращения из маргинальной, преследуемой секты в государственную религию. На русском языке также имеются вполне добротные выполненные работы, освещающие данные проблемы. Таким образом, возникает вопрос: а имеет ли смысл переводить и издавать еще одно сочинение, не претендующее на полноту раскрытия темы и не вводящее в научный оборот новые данные? Да, безусловно, имеет. Хотя бы потому, что книга эта принадлежит одной из ярчайших фигур в антиковедении XX в. — Эрику Робертсону Доддсу (1893—1979), имя которого уже знакомо и отечественному читателю благодаря изданию русского перевода его самой известной книги «Греки и иррациональное».

Эрик Робертсон Доддс родился в 1893 году в небольшом ирландском городе Бэнбридж. Его отец, Роберт Доддс, скончался, когда Эрику было семь лет, и решающее воздействие на становление будущего ученого-антиковеда оказала мать (в девичестве Аллен), незаурядная женщина с сильным характером; она была одной из первых в Ирландии женщин, получивших высшее образование. В 1902 году Эрик начинает заниматься в дублинском Сент-Эндрюс-колледже, затем в Кэмпбелл-колледже (Белфаст). В это время у него формируется интерес к двум предметам, который он пронесет через всю свою жизнь: это античная история и спиритизм. Окончив курс в Белфасте, в 1912 году он поступает в

оксфордский Баллиол-колледж. Большое влияние на Доддса оказали лекции и семинары Гилберта Мюррея; в Оксфорде он знакомится с Т. С. Элиотом, О. Хаксли и У. Б. Йейтсом<sup>1</sup>. Окончив Оксфорд в 1917-м году, на следующий год Доддс начинает преподавать в Ридинге, а затем — в Бирмингеме. В 1936 году он становится профессором греческого языка в Оксфорде и занимает эту должность до 1960 года. Доддс издает несколько комментированных переводов («Горгий» Платона, «Основы теологии» Прокла, «Вакханки» Еврипида), но настоящая известность приходит к нему после выхода в свет книги «Греки и иррациональное»<sup>2</sup>. Именно в ней сформулированы основные подходы Доддса к интерпретации античной культуры, в частности, выдвигание на первый план взаимодействия рационального и иррационального компонентов духовной жизни античного общества, использование в качестве одного из главных инструментов для такого рода интерпретации достижений психоанализа, обрисовка основных проблем, при анализе которых баланс рационального и иррационального оказывается принципиально важным (в первую очередь — религиозные и религиозно-философские феномены). Там же предлагается и определенное историософское положение — о причинах упадка и краха античной цивилизации. По мнению Доддса, формирование особого типа рациональности, который оставлял за границей своего внимания иррациональные факторы человеческого поведения, привело к реваншу иррационализма в эллинистическую эпоху. Помимо занятий классической историей и филологией, Доддс не забывает и о спиритизме: в 1961–1963 гг. он является президентом «Общества психических исследований», и непосредственное знакомство с паранормальными явлениями оказывает ему хорошую службу при написании «Греков и иррацио-

---

<sup>1</sup> Более подробный очерк о начальном периоде жизни Э. Р. Доддса можно найти в статье М. Л. Хорькова, заключающей издание русского перевода «Греков и иррационального»: Доддс Э. Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ. М. Л. Хорькова. СПб., 2000. С. 284–316.

<sup>2</sup> *Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1951.*

нального» и «Язычника и христианина». В самом конце своего жизненного пути Доддс издает книгу воспоминаний, которая в 1977 году получает литературную премию Даффа Купера<sup>3</sup>.

Предлагаемая вниманию читателя работа «Язычник и христианин в смутное время», как и «Греки и иррациональное», составлена на основе курса лекций, прочитанных Э. Р. Доддсом в Белфастском Королевском университете в 1963 году. Надо сказать, что «Язычник и христианин», как и «Греки», берет свое начало в книге «Исследования по истории взлета и падения греко-римского рационализма», которую Доддс собирался написать в конце сороковых годов. В намеченном плане этих «Исследований» мы можем найти такие разделы, как «Эллинистическая картина мира и последствия ее воздействия на развитие мысли», «Эллинизм Плотина», «Языческая критика христианства». Все эти темы нашли свое раскрытие в данной книге.

«Язычник и христианин в смутное время» представляет несомненный интерес для историка-профессионала (так, в 1979 году в Принстонском университете был даже проведен семинар, посвященный анализу теории «смутного времени»), но сам автор говорит, что «этот курс был обращен к широкой аудитории», и надеется, что эти лекции «могут заинтересовать широкого читателя, не имеющего специальных знаний об античной мысли или христианской теологии».

Чем же интересна эта книга? Автор обращается к изучению одного из интереснейших периодов античной истории — постепенного заката Римской империи, но его волнуют не политические, экономические или социальные процессы, происходящие в обществе, а то, каким образом сказалось на этих процессах изменение «картины мира», превращение космоса из «прекраснейшей из возникших вещей» (*Plat. Tim.*, 29 a) в обитель зла, а его творца — из «наилучшей из причин» в «Князя мира сего». По мысли Э. Р. Доддса, именно это превращение, первые следы которого можно обнаружить еще в I в. н. э., а расцвет — в середине

---

<sup>3</sup> *Dodds E. R. Missing Persons: an autobiography. Oxford, 1977.*



II столетия, в «золотом веке» Антонинов, когда творили свои мрачные системы гностические учителя Василид, Валентин и Сатурнил, и обусловило то отвращение ко внешнему, физическому, миру и интерес к своему «я», бессмертной душе, *animula vagula blandula*, которые характерны для мировосприятия жителя средиземноморского региона конца II—III вв. Но для этого времени характерна не только нелюбовь ко внешнему миру, но и нелюбовь к самому себе; она выражается, с одной стороны, в постоянном самоосуждении и упреках в свой адрес, какие мы видим у Марка Аврелия в его «Размышлениях», а с другой — в безудержном и бессмысленном аскетизме, который демонстрируют христианские подвижники.

II—III вв. н. э. — эпоха, в которую классический греческий рационализм выдерживает постоянное давление изнутри и снаружи, перерождаясь в мистически окрашенную философию и становясь пищей для восточных влияний. Первая из этих тенденций порождает Марка Аврелия и Плотина, вторая — христианство и гностицизм. Если в «Греках и иррациональном» Доддс по большей части задается вопросом «почему», то в данной работе — вопросом «как». Основное содержание книги составляет попытка выявления духовных тенденций эпохи через призму мироощущения отдельных знаковых персонажей, причем образцом при реконструкции этого мироощущения для Доддса служит заимствованная из психоанализа форма «истории болезни». Диагноз, поставленный им всему обществу в целом: формирование культуры вины; пациенты — с одной стороны, социальные группы (гностики, христиане), с другой — отдельные личности: император Марк Аврелий, ритор Элий Аристид, бродячий философ Перегрин. Особое место уделено творчеству двух авторов — языческого и христианского, — чьи сочинения оказали значительное воздействие на дальнейшее развитие культуры. Это основатель неоплатонизма Плотин и создатель первой христианской философской системы Ориген.

Психоаналитический подход к изучаемому предмету связан прежде всего с Доддсовой постановкой проблемы: он пытается

показать специфику религиозных переживаний или, как он сам говорит, религиозного опыта жителей Римской империи в этот период. Весьма яркие психологические портреты и зарисовки сделаны на фоне более широкой картины реконструированной им психологической, эмоциональной основы мировоззрения. Главные черты этого мировоззрения — презрение к миру и ненависть к себе — и являются, по Доддсу, теми доминантами, которые определяют формирование индивидуальных и групповых стереотипов поведения и системы ценностей.

В ходе работы уже упоминавшегося семинара в Принстонском университете Доддсу был предъявлен упрек в том, что в качестве основы для своей теории он использует факты, которые отклоняются от «нормы», и поэтому его гипотеза не может претендовать на универсальность. Но, как нам кажется, именно в этих «крайних точках» наиболее остро чувствуется тот самый «легкий запах гари в воздухе», предвещавший закат классической цивилизации, о котором говорит Э. Р. Доддс в первой главе своей книги.

В качестве приложения в настоящем издании добавлены три статьи Э. Р. Доддса, имеющие непосредственное отношение к разбираемым в «Язычнике и христианине» вопросам. Две из них — «Неведомый бог в неоплатонизме» и «Астральное тело в неоплатонизме» — посвящены важным элементам языческой и христианской религиозной картины мира, а третья — «Теургия» — специфической религиозной практике, возникшей в результате тесного взаимодействия восточных религиозных систем, греческой философии и синкретической ментальности людей, живших в те тревожные времена в Римской империи.

\* \* \*

При подготовке этой книги для удобства «читателя-профессионала», который пожелал бы сверить наш перевод с текстом оригинала или захотел бы при необходимости быстро найти нуж-

ное место в русском переводе по ссылке на оригинальное английское издание, мы решили сохранить пагинацию последнего (номера страниц вынесены на поля), а также нумерацию примечаний (так, примечание 110—2 означает, что это 2-е примечание на 110-й странице).

Необходимо оговорить еще один момент. В предлагаемых вниманию читателя работах Доддса ссылки на «Эннеады» Плотина даются по двум изданиям: полному изданию Брейера и более новому, но не еще не полностью опубликованному ко времени написания Доддсом входящих в данную книгу работ изданию Генри-Швицера. В издании Брейера цифры в ссылке указывают том, страницу и строку, в издании Генри-Швицера указывается номер эннеады, номер трактата, глава и строка.

*А. Д. Пантелеев*

ЯЗЫЧНИК  
И ХРИСТИАНИН  
В СМУТНОЕ ВРЕМЯ

*Некоторые аспекты  
религиозных практик  
в период от Марка Аврелия  
до Константина*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта небольшая книга основывается на курсе из четырех лекций, с которыми я имел честь выступить в 1963 году в Королевском университете в Белфасте по приглашению фонда «Wiles». Эти лекции публикуются практически в том же виде, в каком они были прочитаны, за исключением немногих добавлений и исправлений. Данный курс был обращен к широкой аудитории, и я надеюсь, что эти лекции, будучи напечатаны, вполне могут заинтересовать широкого читателя, не имеющего специальных знаний об античной мысли или христианской теологии. Я, впрочем, снабдил их примечаниями, характеризующими свидетельства, на которых основаны мои утверждения, и развивающими некоторые дополнительные аргументы и рассуждения.

В первую очередь я должен поблагодарить фонд «Wiles» и всех тех, кто лично взял на себя труд сделать мой визит в Белфаст приятным: в частности, доктора М. Гранта, вице-канцлера Королевского университета, и миссис Грант; миссис О. Бойд и профессора М. Робертса. Я весьма благодарен также тем ученым, которые посещали мои лекции в качестве гостей фонда и затем обсуждали их со мной на коллоквиумах, а именно: А. Г. Армстронгу, Г. Баттерфилду, Г. Чедвику, Р. Данкен-Джонсу, П. Адо, А. Г. М. Джонсу, А. Д. Момильяно, Г. В. Парку, О. Ричу, С. Вайнсктоку и Г. Цунцу. В этой книге они обнаружат, я надеюсь, отголоски своих замечаний. Но главная ценность таких коллоквиумов состоит в неформальном обмене идеями между пред-

ставителями различных дисциплин, которые даже сегодня слишком часто существуют в застенчивом одиночестве.

Подготавливая свою рукопись к публикации, я получил неоценимую помощь от двух друзей, экспертов в тех отраслях науки, в которых мои собственные знания весьма несовершенны: от Генри Чедвика в области патристики и от Жоржа Деверо в области психологии. Они уберегли меня от большого количества ошибок; за те, которые остались, ответственно единственно мое природное упрямство.

Э. Р. Д.  
Оксфорд,  
октябрь, 1963.

---

Уже после написания предисловия я прочитал эти лекции на Айтремовских чтениях в 1964 году в университете в Осло. Я должен воспользоваться возможностью для того, чтобы поблагодарить профессора Л. Амундсена, профессора Э. Скарда, доктора Э. Виллора и других за радушное гостеприимство и полезную критику.

Э. Р. Д.  
Сентябрь, 1964.

Ссылки на Плотина:

В ссылках, дающихся в форме 1, 2, 3, 45 последняя группа цифр указывает строки издания Генри и Швизера, за исключением VI Эннеады, где указываются строки издания Брейера, поскольку издание Генри и Швизера не было еще доступно.

Я сам могу у собственного дома  
Пугать себя пустынными местами.

*Роберт Фрост*  
(Пер. В. Николаева)

## Глава 1

# ЧЕЛОВЕК И МАТЕРИАЛЬНЫЙ МИР

Бессмысленная абсурдность жизни — единственное несомненное знание, доступное человеку.

*Л. Н. Толстой*

Фонд «Wiles», которому эта книга обязана своим возникновением, был основан для того, чтобы «содействовать изучению истории цивилизации и стимулировать проникновение исторического мышления в обывденное сознание». Каким образом настоящая книга может послужить этой цели, я, вероятно, лучше всего смогу проиллюстрировать двумя замечаниями выдающихся историков. В последней главе своей «Социальной и экономической истории Римской империи», после критического исследования многочисленных теорий — политической, экономической и биологической, — которыми ученые думали объяснить упадок империи, М. И. Ростовцев, наконец, обращается к психологическому объяснению. Он высказывает взгляд, согласно которому изменение картины мира «было одним из наиболее влиятельных факторов», и добавляет, что дальнейшее исследование этого изменения является «одной из наиболее насущных задач в области античной истории».

р. 1



Моя вторая цитата — из заключительной главы «Истории греческой религии» профессора М. Нильссона. Он пишет: «Исследование синкретизма поздней античности, столь активное в последние десятилетия, р. 2 имело дело главным образом с верованиями и учениями, тогда как духовная почва, на которой взошли эти ростки и из которой они черпали для себя пищу, затрагивалась лишь по ходу дела и в общих словах; однако в ней суть проблемы, ее важнейший элемент». Далее он замечает, что для исследования религиозного опыта поздней античности «в духе Уильяма Джеймса» доступен обильный материал<sup>2-1</sup>.

Надеюсь, что эти две цитаты достаточно ясно указывают на то, что я попытаюсь сделать в этих лекциях. Полностью объяснить изменение картины мира и его отношение к внешнему упадку было бы задачей, намного превосходящей мои возможности, но в рамках конкретной области, на которую указывает Нильссон, я попытаюсь внести вклад в понимание того, что происходило, и даже в некоторых случаях, почему это произошло. Это лекции о религиозном опыте в джеймсовском смысле<sup>2-2</sup>. Если я

---

<sup>2-1</sup> *Rostoutzeff M. Social and Economic History of the Roman Empire. 1926. P. 486; Nilsson M. P. Geschichte der Griechischen Religion. Bd. II. S. 682.*

<sup>2-2</sup> У. Джеймс определяет религию как «чувства, действия и опыт индивидуумов как таковых в той мере, в какой они соотносят себя с чем-либо, что они могут считать божественным» (*James W. The Varieties of Religious Experience. 1902. Lect. 2. P. 50*).

буду касаться развития языческой философской теории или христианского религиозного догмата, то только для того, чтобы найти основание, на котором строится личный опыт индивидуума. Внешние формы богослужения я не буду затрагивать вовсе. Я не буду, например, обсуждать так называемые «мистерические культы» и их предполагаемое влияние на христианский ритуал, так как за редким исключением они не дают ничего относящегося к настоящей цели: помимо противоречивых утверждений христианских Отцов, свидетельства об этих религиях доставляют главным образом надписи, а надписи редко говорят нам о личном опыте. Наиболее яркое исключение представляет знаменитое свидетельство о посвящении в таинство Иисуса в последней книге апулеевских «Метаморфоз», а оно было настолько подробно обсуждено Ноком, Фестюжьером<sup>3-1</sup> и другими, что мне нечего добавить.

р. 3

Даже с этими ограничениями предложенный Ростовцевым и Нильссоном предмет все еще остается слишком широким. История, начинающаяся от Филона и апостола Павла и заканчивающаяся на Августине и Боэции, слишком длинна, чтобы изложить ее в четырех лекциях, даже если бы я был в состоянии это сделать. Поэтому я считаю, что будет лучше сконцентрировать свое внимание на переломном периоде — от начала правления Марка Аврелия до обращения

---

<sup>3-1</sup> Nock A. D. Conversion. 1933. Ch. IX; Festugière A.-J. Personal Religion among the Greeks (Sather Classical Lectures). 1954. Ch. V.

Константина, периоде, когда материальный упадок был наиболее острым, а брожение новых религиозных чувств — наиболее интенсивным. Называя его «смутным временем», я имел в виду как материальную, так и моральную неустойчивость этого периода; сам этот термин принадлежит моему другу В. Г. Одну, применившему его к современности, с подобным же, как мне кажется, двойным смыслом. Практика дробления истории на периоды подходящей величины и названия их «периодами» или «эпохами» имеет, конечно, свои недостатки. Собственно говоря, никаких периодов в истории нет, они появляются только у историков; реальная же история — это плавно текущий непрерывный поток, где день следует за днем. И даже когда чутье позволяет нам отделить такой период по некоей критической точке, за границами выделенного периода остаются его предпосылки и пережитки. Когда Марк Аврелий вззошел на престол, колокола не начали бить тревогу, предупреждая мир, что *рэх Романа* близок к концу и что за ним последует эпоха варварских вторжений, кровавых гражданских войн, постоянных эпидемий, галопирующей инфляции и полной беззащитности личности. В течение долгого времени большинство людей продолжали думать и чувствовать так, как они всегда думали и чувствовали; приспособление к новой ситуации могло происходить лишь постепенно. Удивительно, что бывают также хронологические сбои и другого рода: нравственная и интеллектуальная беззащитность может предшествовать беззащитности материальной. К. Г. Юнг замечает в каком-то месте, что «задолго до 1933 года уже ощущался легкий запах

р. 4

гари в воздухе»<sup>4-1</sup>. Таким же образом мы можем признать предчувствие грядущих событий в последней главе трактата «О возвышенном», в некоторых пассажах Эпиктета и Плутарха и яснее всего в гностицизме, наиболее известные представители которого — Сатурнин, Василид, Валентин и (если мы сочтем его гностиком) Маркион — создавали свои системы в годы расцвета Антонинового мира<sup>4-2</sup>. По этим причинам я буду считать мои хронологические границы достаточно подвижными, когда предмет того требует.

---

<sup>4-1</sup> *Jung C. G. Essays on Contemporary Events / Engl. trans. 1947. P. 51. Ср.: Ibid. P. 69: «...задолго до гитлеровской эры, фактически до Первой мировой войны, в Европе уже наблюдались симптомы изменений в массовом сознании. Средневековая картина мира разрушалась, и метафизический авторитет, господствовавший над этим миром, быстро исчезал».*

<sup>4-2</sup> *Ps.-Longin. De hyps., 44, 6 sqq.: мир рабствует страстям; Epict., III, 13, 9 sqq.: контраст между внешней защищенностью рах Романа и небезопасностью человеческой жизни; Plut. De sup., 7, 168 c-d: о новом смысле греха (см. мою статью в «Greece and Rome». 1933. P. 101 ff.); ср. также радикальный дуализм трактата «Об Исиде и Осирисе» (45–46, 369 b sqq.). О хронологической несогласованности взгляда, что гностицизм был просто реакцией на материальные трудности, см.: *Jonas H. Gnosis und spätantiker Geist. Bd. I. 1934. S. 64 f.* Точно так же рассуждения Э. Фромма (*Fromm E. The dogma of Christ / Engl. trans. 1963*) основаны на сбое в хронологии: реалии III в. он делает ответственными за изменения в догматах, которые на самом деле произошли много ранее.*

р. 5

Еще одна оговорка, и я покончу с этим предисловием. Интерпретация историком данного периода неизбежно окрашена в некоторой степени и его собственными религиозными воззрениями. Поэтому будет правильно указать на мои собственные предпочтения, чтобы читатель мог сделать соответствующие поправки. Фактически это, скорее, отсутствие предпочтений. Как агностик, я не могу разделять взгляд тех, кто рассматривает триумф христианства как божественное событие, к которому двигалось все творение. Но равным образом я не могу рассматривать его как осквернение солнечного эллинизма тем, что Прокл называл «варварской теософией»<sup>5-1</sup>.

Если о язычниках в моих лекциях будет сказано больше, чем о христианах, то не потому, что они мне больше нравятся, а потому лишь, что я знаю их лучше. Я стою вне битвы, хотя и не над ней: я меньше интересуюсь тем, что разделяло враждующих, чем теми установками и тем опытом, которые их объединяли.

В этой первой главе я буду обсуждать общее отношение к миру и к человеку. Во второй и третьей — некоторые специфические типы опыта. Жозеф Биде описал этот период как такой, когда «люди переставали наблюдать внешний мир и пытаться понять, использовать или улучшить его. Они погрузились в себя... Идея красоты небес и мира вышла из моды и сменилась идеей Бесконечности»<sup>5-2</sup>. Как же это

---

<sup>5-1</sup> *Procl. In Remp.*, II, 255, 21 (ed. Kroll).

<sup>5-2</sup> *Bidez J. // САН. Vol. XII. P. 629.*

произошло? Прав ли был Фрейд, связывая данные изменения с «низкой ценностью земной жизни, которую устанавливает христианское учение?»<sup>5-3</sup>

Давайте начнем с того, что вспомним физическую картину космоса, которую поздняя античность унаследовала от Аристотеля и эллинистических астрономов<sup>6-1</sup>. Земля была шаром, висящим в пространстве в центре системы концентрических движущихся сфер. Первая из них представляла собой густую и сумрачную земную атмосферу, простиравшуюся до Луны; за Луной находились последовательно сферы Солнца и пяти планет; за ними — восьмая сфера, состоящая из огненного эфира — чистейшего из материальных элементов, — которая в своем ежедневном обращении вокруг Земли увлекала за собой неподвижные звезды. Эта структура в целом рассматривалась как выражение божественного порядка и в качестве таковой считалась прекрасной и достойной почитания; вследствие этого же она мыслилась самодвижущейся, живой или пронизанной живым духом. Это было общим основанием для всех философских школ, кроме эпикурейцев, и для всех людей, образованных в рамках греческой традиции. Это оставалось общим основанием на протяжении рас-

р. 6

---

<sup>5-3</sup> Freud S. *Civilization and its Discontents* / Engl. trans. 1930. P. 45.

<sup>6-1</sup> Об общем религиозном влиянии этой картины мира см.: Nilsson M. P. *The New Conception of the Universe in Late Greek Paganism* // *Eranos*. Bd. 44. 1946. S. 20 ff.

сма­три­вае­мо­го на­ми пе­ри­о­да и да­лее. Но хо­тя счи­талось, что ча­сти это­го ко­с­мо­са свя­за­ны σιμπλάθεια, не­ко­ей бес­соз­на­тель­ной об­щ­но­стью жи­зни, ста­тус и цен­ность его ча­стей ни­ко­им об­ра­зом не бы­ли оди­на­ко­вы. Че­рез ко­с­ми­че­скую кар­ту Ари­сто­тель, сле­дуя пла­то­но­вым на­ме­кам, про­вел ли­нию, ко­то­рая ста­ла об­ще­при­зна­ной: над этой ли­нией, за Лу­ной, ле­жат не­из­мен­ные не­бе­са, где вра­ща­ют­ся не­под­виж­ные звез­ды, «ряд за ря­дом, ар­мия не­из­мен­но­го за­ко­на»; ни­же ее ле­жит под­лу­ный мир, вла­де­ния слу­чая, из­мен­чи­во­сти и смер­ти. И в это­м свер­ка­ю­щем до­ме, со­сто­я­щем из мно­гих по­ко­ев, зем­ля ока­зы­ва­ет­ся

р. 7 худ­шим по­ко­ем из всех: она ста­ла вме­сти­ли­щем все­че­ских по­дон­ков и от­бросов ми­ро­з­да­ния, хо­лод­но­го, тя­же­ло­го, не­чи­сто­го ве­ще­ства, чей вес ста­л при­чи­ной то­го, что зем­ля осе­ла в цен­тре.

С те­че­ни­ем вре­ме­ни тра­ди­ци­он­ная ан­ти­те­за ме­жду не­бе­сным и зем­ным ми­ра­ми под­чер­ки­ва­лась все бо­лее и бо­лее яр­ко<sup>7-1</sup>, ее ши­ро­ко ис­поль­зо­ва­ли в мо­ра­ли­за­тор­стве. В об­ыч­ном то­посе — вос­хо­жде­нии ду­ши

---

<sup>7-1</sup> Сле­дуя ло­гике, мож­но бы­ло бы ожи­дать, что хри­сти­ан­ство, счи­тав­шее не­бо и зем­лю в рав­ной ме­ре творе­ния­ми Бо­га и в рав­ной ме­ре пре­хо­дя­щи­ми, бу­дет от­ри­цать эту ан­ти­те­зу или, по край­ней ме­ре, смяг­чать ее. Но, как ка­жет­ся, сде­лать это пы­тал­ся ли­шь Ио­анн Фи­ло­пон в VI в., и его по­пыт­ка не име­ла успе­ха: древ­нее ото­ждеств­ле­ние «не­бе­сный» = «бо­же­ствен­ный» слиш­ком проч­но усто­ялось в че­ло­вечес­ком пред­став­ле­нии. См.: *Sambursky S. The Physical World of Late Antiquity. 1962. Ch. VI.*

через мироздание (которое, как считали, происходит во сне, или после смерти, или иногда даже наяву в состоянии созерцания) — мы можем проследить рост пренебрежения всем, что можно сделать или претерпеть под луной. То, что земля с физической точки зрения ничтожна в сравнении с обширностью космоса, было отмечено уже астрономами: она не более чем булавочный след (*στυμμή* или *punctum*) на космической карте<sup>7-2</sup>. И моралисты рано использовали это наблюдение в качестве темы для проповеди о тщете человеческих желаний: эта тема появляется у Цицерона, Сенеки, Цельса, в псевдо-аристотелевском трактате «О мире» и в лукиановской пародии на небесное путешествие «Икароменипп»<sup>7-3</sup>. Возможно, это не более чем литературный штамп; весьма вероятно, что все эти авторы копируют гре-

---

<sup>7-2</sup> *Hemin.*, 16, 29, p. 176, 7 sqq. (ed. Manit.) (ок. 70 г. до н. э.); *Cleomed.*, I, II, 56, p. 102, 21 sqq. (ed. Ziegler). Ср.: *Festugière A.-J.* La Révélation d'Hermès Trismégiste. T. II. P. 449 ss.

<sup>7-3</sup> *Cic. Somn. Scip.*, 3, 16; *Sen. Quest. nat.*, I, proem., 8; *Cels. ap. Orig. C. Cels.*, IV, 85; *Ps.-Arist. De mund.*, I, 391 a 18 sqq.; *Luc. Icar.*, 18, где богатый землевладелец представлен обрабатывающим «лишь один эпикуровский атом». Большинство этих пассажей цитируются полностью А.-Ж. Фестюжьером (*Festugière A.-J.* La Révélation... T. II. P. 449 ss.). См. также: *Plot.*, III, 2, 8, 6 с примечаниями Тайлера. О небесных путешествиях вообще см. недавнюю работу Болтона (*Bolton J. D. P. Aristeas of Proconnesus.* 1962. Ch. VII).



ческий оригинал, ныне утраченный. Однако есть писатель, который вкладывает свое содержание в эту мысль, отделяя ее от искусственного контекста небесного путешествия и используя во многих вариантах с совершенно новой выразительностью. Это Марк Аврелий. Как земля — лишь точка в бесконечном пространстве, так и человеческая жизнь — лишь точка в бесконечном времени, острие ножа между двумя вечностями,  $\sigma\tau\upsilon\mu\eta\ \tau\omicron\upsilon\tau\ \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma$ <sup>8-1</sup>. Деятельность человека — «дым и ничтожество»; его награда — «пролетающая мимо птичка, исчезающая раньше, чем мы можем поймать ее»; битва армий — «свара щенков из-за кости»; помпезный Сарматский триумф самого Марка — самодовольство паука, поймавшего муху<sup>8-2</sup>. Для Марка это не пустая ри-

---

<sup>8-1</sup> *M. Aug.*, VI, 36. Ср.: IV, 3, 3: «зияет вечность бесконечная в обе стороны» ( $\tau\omicron\ \chi\alpha\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\ \acute{\epsilon}\phi\prime\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\epsilon\rho\alpha\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\upsilon\ \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma$ ); IX, 32; X, 17; XII, 32. Перенос этой идеи с пространства на время опять же не нов (ср.: *Sen. Epist.*, XLIX, 3; *Plut. De lib. educ.*, 17, 13 e; *Plut. Cons. ad Apoll.*, 17, 111 c). Но эта мысль выражается Марком с новой страстной убежденностью; и личный характер его заметок делает их лучшим свидетельством для «чувств отдельного человека, находящегося наедине с собой», чем письма Сенеки, эссе Плутарха или проповеди Эпиктета, которые предназначены для широкой публики.

<sup>8-2</sup> *M. Aug.*, X, 31; VI, 15; V, 33; X, 10: сардоническая усмешка по поводу триумфа, отпразднованного в 176 году.

торика, это взгляд на человечество, и он высказывается с убийственной серьезностью.

Наряду с этим взглядом у Марка присутствует чувство, что человеческая деятельность не только не важна, но в некотором смысле даже не вполне реальна. Это чувство выражено другим древним топосом — сравнением (утратившим для нас за множеством повторений свежесть) мира со сценой, а людей — с актерами или марионетками. Оно имеет долгую историю, начинающуюся с двух пассажей в платоновских «Законах», где нам сообщается, что «мужчины и женщины — просто куклы, лишь чуть-чуть обладающие реальным существованием»; и для нас остается неясным, создал ли их Бог только в качестве игрушек или же с более серьезными целями<sup>9-1</sup>. После Платона этот образ использовался ранними киниками и скептиками: для Биона Борисфенского Случай (τύχη) — автор этой драмы; для Анаксарха и Монима то, что мы называем реальностью, — театральная постановка, наше восприятие ее — не более чем сон или заблуждение<sup>9-2</sup>. Стоики, начиная с Хрисиппа, использовали сравнение с театром более традиционно, для того чтобы поучать, что все средства хороши для благой цели, или подчеркнуть, как Сенека и Эпиктет, что нужно стремиться к луч-

р. 9

---

<sup>9-1</sup> *Plat. Leg.*, 804 b; 644 d–e. Ср.: *Dodds E. R. Greeks and the Irrational*. 1951. P. 214 f.; 229; *Rankin H. D. // Eranos*. Bd. 60. 1962. S. 127–131.

<sup>9-2</sup> *Telet.*, 5, 1 (ed. Hense); *Sext. Emp. Adv. math.*, VII, 88.

шему даже в самом малом<sup>9-3</sup>. Только у Марка Аврелия вновь появляется оттенок нереальности, например, когда он набрасывает серию образов человеческой жизни, начинающуюся со «сценических игр и пустой помпезности шествий» и заканчивающуюся куклами, которых дергают за веревочки; между ними следуют потасовки, кидание костей щенкам или корма рыбам, бесцельное трудолюбие муравьев и бесцельная беготня мечущихся мышей. В другом месте он говорит о нашей воспринимаемой чувствами жизни в целом как о «сне и бреде»<sup>9-4</sup>. Практически такое

---

<sup>9-3</sup> *Chrysip.* SVF, II, 1181; *Sen. Epist.*, LXXVII, 20; *Epict.*, I, 29, 39-43; IV, 1, 165; IV, 7, 13. То же у Климента Александрийского (*Strom.*, VII, 11, 65). О различных применениях этого сравнения см.: *Helm R. Lucian und Menipp.* 1906. S. 45 ff.

<sup>9-4</sup> *M. Aur.*, VII, 3; II, 17, 1, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τῦφος, где в ψυχῆ не следует включать νοῦς (см. трехчастное деление личности в XII, 3). О мирском существовании как сне см. также: VI, 31. Сравнение человеческой жизни со сном было обычным для греческой классической поэзии (*Pind. Pyth.*, VIII, 95 sqq.; *Aesch. Prom.*, 547 sqq.; *Arist. Aves*, 687), но в данный период оно снова повторяется философами всерьез, отчасти на основании Платона (*Resp.*, 476 c). Оно появляется у современников Марка — Альбина (*Epitom.*, 14, 3) и Максима Тирского (X, 6), но наиболее полно развито Плотинином (III, 6, 6, 65 sqq.) и Порфирием (*De abst.*, I, 27 sq.): для них эта мысль становится чем-то большим, нежели просто метафора. Другие примеры цитируются Меркельбахом (*Merkelbach R. Roman und Mysterium in der Antike.*

же чувство лежит в основании пространного и роскошного пассажа, в котором стареющий Плотин, соединяя Платона и стоиков, описывает все успехи и беды человеческой жизни как театральную постановку. Для него, как и для позднего Платона, все, что человек воспринимает всерьез, — игра Бога, сценическая постановка в мире-театре, разыгрываемая «красивыми, очаровательными куклами» — куклами, которые по ошибке принимают себя за людей и поэтому страдают, хотя на самом деле они лишь внешние тени внутреннего человека, единственной истинно сущей, истинно субстанциальной личности<sup>10-1</sup>. Этот пассаж связан с общим платиновским учением, согласно которому действие всегда является «тенью созерцания и его низшей заменой»<sup>10-2</sup>.

---

1962. S. 315. Апп. 2). Особенно ярка острота этого сравнения в недавно опубликованном Евангелии Истины, валентинианском документе, где человеческая жизнь связывается не просто со сном, но с кошмаром (28, 26–30, 14 (ed. Malinine—Puech—Quispel)).

<sup>10-1</sup> *Plot.*, III, 2, 15. Эта тема далее разработана в 16–18 главах со ссылкой на проблему свободной воли («кукольную» теорию не следует использовать, чтобы уклоняться от ответственности). Примечательно, как указал мне профессор Армстронг, что у Платина только «внешний человек» является куклой, тогда как в «Законах» наиболее серьезная человеческая деятельность трактуется как род игры (803 с; ср.: *Plat. Epinom.*, 980 a). О статусе платиновского «внутреннего человека» см. ниже, с. 139 наст. изд.

<sup>10-2</sup> *Plot.*, III, 8, 4.

Разрушение городов, истребление мужчин и насилие над женщинами — лишь промежуточный момент в бесконечной драме: некогда возникнут другие — и лучшие — города, и дети, зачатые в грехе, смогут родить людей лучших, чем их отцы<sup>10-3</sup>. Видимо, это итог его размышлений о трагической истории своего времени.

р. 11 От Плотина такого рода пренебрежительное отношение к миру переходит в позднейшую неоплатоническую школу, как языческую, так и христианскую. Для Григория Нисского, например, человеческие усилия — лишь детская игра, строительство замков из песка, тут же смываемых волнами; весь человеческий труд, как говорит отец Даниелу, проникнут у него глубоким ощущением нереальности чувственного мира, который он называет, намекая на слова Порфирия, магической иллюзией, *γοητεία*<sup>11-1</sup>. А Августин, в свою очередь, заявляет, что «эта жизнь есть не что иное, как комедия рода челове-

---

<sup>10-3</sup> *Plot.*, III, 2, 18, 15 sqq. В 269 году около того времени, когда Плотин написал эти слова, Византий был разграблен своим собственным гарнизоном; несколькими годами ранее Отен был разорен толпой солдат и крестьян. См. также: I, 4, 7, 18 sqq. (выразительный пассаж, фразы из которого Августин цитирует во время осады Гиппона (*Posid. Vit. Aug.*, 28)).

<sup>11-1</sup> *Greg. Nyss.*, PG, 44, 628 c, 428 c. Ср.: *Plot.*, IV, 3, 17, 27, *πεδηθεῖσαι γοητείας δεσμοῖς*; *Porph. De abst.*, I, 28, τὸ γοητευμα τῆς ἐνταῦθ' ἡμῶν διατριβῆς (*Daniélou J. Platonisme et theologie mystique. 1944. P. 182*).

ческого»<sup>11-2</sup>. От Августина и Боэция данный образ переходит в репертуар позднейших моралистов и поэтов (его долгая история в этой среде изучена Эрнстом Курциусом<sup>11-3</sup>). Но было бы ошибкой полагать, что в античности такое отношение к миру было присуще только философам и богословам. Лишенное всех метафизических обертонов, оно волнующе выражено в хорошо известной эпиграмме языческого поэта Паллада:

σκητὴ πᾶς ὁ βίος καὶ παίγμιον· ἢ μάθε παίζειν  
τῆν σπουδῆν μεταθείς, ἢ φέρε τὰς ὀδύνας<sup>11-4</sup>.

Сцена и шутка — вся жизнь. Потому — иль умей веселиться,  
Время заботы стряхнув, или печали неси.

(Пер. Л. Блуменау)

Паллад жил в четвертом веке; но уже в третьем, очевидно, многие разделяли его чувства. Рассмотрим слова Киприана, Платинова современника: «Нынешний мир, — пишет он, — говорит сам за себя: очевидностью своего упадка он заявляет о своем разложении. Крестьяне уходят из деревень, торговля — с моря, солдаты — из лагерей; всякий почет в делах, всякая справедливость в судах, всякая преданность в дружбе, всякое мастерство в искусствах,

p. 12

<sup>11-2</sup> Aug. In Psalm., 127. Порфирий называет жизнь «трагикомедией» (Ad Marc., 2).

<sup>11-3</sup> Curtius E. R. European Literature and the Latin Middle Ages / Engl. trans. 1953. P. 138–144.

<sup>11-4</sup> Ant. Pal., X, 72.

всякие принципы в нравственности — все исчезло»<sup>12-1</sup>. Мы должны принять во внимание некоторое риторическое преувеличение, но, я думаю, историки согласятся, что Киприаново описание в целом верно. Отождествлять себя с таким миром, относиться к нему серьезно, как к месту, в котором нужно жить и работать, — это требует большей решимо-

---

<sup>12-1</sup> *Cypr. Epist. ad Demetr.*, 3 (CSEL, III, I, 352). Ср. устрашающее описание Арнобием человеческого состояния (*Adv. nat.*, 2, 45–46) и мрачные предсказания Оригена (*Comm. in Math.*, ser. 36): «Это огромное и удивительное творение — мир — ...должно по необходимости, до того как оно затухнет, ослабнуть. В результате земля будет чаще сотрясаться землетрясениями, а атмосфера станет заразной, порождая инфекционные болезни». Далее он переходит к предсказанию уменьшения пищи, которое приведет к хищническим набегам и классовой войне; в то же самое время Ориген ожидает «недостатка в правильно мыслящих людях». Весьма вероятно, что он пророчествует в некоторой степени *post eventum* [после того, как событие произошло]. (Здесь и далее текст, отмеченный знаком \* или взятый в [квадратные скобки], — пояснения или примечания переводчика.) Для многих христианских умов такой пессимизм вдохновлялся и находил свое глубочайшее выражение в признании того, что мир вообще предназначен для скорейшего уничтожения. Мы можем сравнить с этим, *mutatis mutandis* [с соответствующими изменениями], то, как сегодня бессознательное «стремление к смерти» находит удовлетворение в изображениях разрушений, порожденных будущей атомной войной.

сти, чем доступно среднему человеку; лучше смотреть на мир как на иллюзию или дурную шутку и избегать треволений.

Марк Аврелий, Плотин и Паллад были людьми, воспитанными греческой традицией, мыслившими и чувствовавшими в рамках, заданных этой традицией. Они могли признать вместе с Платоном, что этот подлунный мир «по необходимости одержим злом»<sup>12-2</sup>; могли чувствовать, что человеческая деятельность в нем представляет собой явление второго порядка, не вполне серьезна, не вполне реальна — что она есть фактически нечто «абсурдное» в том смысле, который придавал этому слову Камю. Но ни стоик, ни перипатетик, ни ортодоксальный платоник не могли осуждать космос как целое. Там, где мы встречаем такое осуждение, мы должны предполагать, что оно происходит, в конечном счете, из восточного источника, из дуализма более радикального, чем платоновский. Видимый космос как целое может быть назван злым только в противоположность некоему невидимому Благому Месту или Благой Личности, находящейся вне, за пределами этого космоса: радикальный дуализм предполагает трансцендентность<sup>13-1</sup>. Стоицизм не признает такого места или личности, он является одноэтажной системой. Платонизм, конечно, признает, но для ортодоксального платонизма отношение между видимым космо-

р. 13

<sup>12-2</sup> *Plat. Theaet.*, 176 a.

<sup>13-1</sup> Ср.: *Pétrement S. Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions.* 1946. P. 105.



сом и миром Форм было отношением зависимости, а не оппозицией; говоря словами «Тимея», видимый космос был «образом умопостигаемого, чувственно воспринимаемым Богом, наибольшим по величине и наилучшим по красоте и совершенству, единственным в своем роде и единым»<sup>13-2</sup>. Там, где видимый космос оказывается противопоставлен Богу, принцип противопоставления может описываться одним из следующих трех способов (или всеми ими вместе):

1) Материя, или «Тьма», рассматриваемая как субстанция, не созданная Богом и сопротивляющаяся его воле;

2) Судьба, чьи орудия — планетарные демоны, Хранители Семи Ворот, отделяющих этот мир от Бога; и, наконец,

3) личное злое начало, Князь мира сего и — в некоторых вариантах — его творец.

Все эти понятия обнаруживаются в различных сочетаниях в христианском гностицизме, некоторые из них сохранились также в ортодоксальном христианстве. Однако данные представления были широко популярны и среди язычников. Все они относятся ко времени задолго до нашего периода, так что их нельзя просто отбросить как побочный продукт смутного времени.

р. 14

Понимание Материи как независимого принципа и источника зла имеет как греческие, так и восточные корни. Доксографы приписывают его Пи-

---

<sup>13-2</sup> *Plat. Tim.*, 92 с.

фагору<sup>14-1</sup>, его обоснование можно обнаружить в некоторых пассажах Платона<sup>14-2</sup>, приверженцем такой трактовки материи был неопифагореец Нумений<sup>14-3</sup>. С другой стороны, ранний гностик Василид считает, что данное представление есть мудрость варваров, т. е. персов<sup>14-4</sup>. В отличие от предыдущих взглядов последний не подразумевает полного обесценивания космоса, который содержит, по крайней мере, некоторую, хотя и небольшую, долю Формы наряду с Материей, света наряду с тьмой. Неразрешимый же дуализм противоречит основной греческой традиции: Плотин может принять приравнивание Материи злу, только низводя их до низшего уровня реальности, понимая их как конечные точки ухода от Абсолюта.

Остальные понятия, несомненно, восточные по своему происхождению. Хранители Ворот, вероятно, происходят в конечном итоге из вавилонского

---

<sup>14-1</sup> *Diels H. Doxographi Graeci. S. 302.*

<sup>14-2</sup> Вопрос, является ли признание материи причиной зла по сути платоническим, до сих пор активно обсуждается. Сводку противоположных взглядов см.: *Hager F. P. Die Materie und das Böse im antiken Platonismus // Museum Helveticum. Bd. 19. 1962. S. 73 ff.*

<sup>14-3</sup> *Numen.*, test. 30 (ed. Leemans) = *Chalcid. Comm. in Tim.*, 295–299. Предполагается, что мандейский демон Ур, Сила Тьмы, который пожирает души, просто греческая «материя» (ὕλη) (*Burkill F. C. Church and Gnosis. 1932. P. 116*).

<sup>14-4</sup> *Basilid.*, fr. 1 (*Völker. Quellen. S. 38*) = *Hegem. Acta Arch.*, 67, 4–12, p. 96, 10 sqq. (ed. Beeson).

р. 15 культа планетарных богов, хотя в какой-то момент своей долгой истории они и претерпели трансформацию из высших богов в злокозненных демонов<sup>14-5</sup>. С I в. и далее множество людей — иудеи и христиане, гностики и язычники — признавали их злую силу. Они — архонты гностиков, космократоры Послания к ефесянам, Семь Управителей герметиков, «чье управление называется Судьбой»; что христиане верили в них так же, как и язычники, засвидетельствовано Оригеном и Августином<sup>15-1</sup>. Однако даже в наш период лучшие умы отвергали

---

<sup>14-5</sup> Согласно В. Буссе (*Bousset W. Hauptprobleme der Gnosis. 1907. S. 55*), эта «деградация» (или, скорее, моральная переоценка) была следствием персидского завоевания Вавилона в VI в. н. э. См., однако, сомнения Г. Йонаса, С. Петремена и М. Нильссона (*Jonas H. Gnosis... Bd. I. S. 28 ff.; Pétrement S. Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manicheens. 1947. P. 153 ss.; Nilsson M. P. Geschichte... Bd. II. S. 573*). Обесценивание планетарных богов выглядит, скорее, как следствие общего обесценивания космоса; последнее должно быть причиной первого. Манихеи представляют эту трансформацию в мифической форме: пять «светоносных богов», сынов Первого Человека, потеряли разум, когда их субстанция была поглощена силами тьмы, и стали «подобны человеку, укушенному бешеной собакой или змеей» (*Adam A. Texte zum Manichäismus. 1954. S. 17*).

<sup>15-1</sup> Еф. 4:12; *Corp. Herm.*, I, 9 (ср.: XVI, 16); *Euseb. Praep. Ev.*, VI, 2, 1; *Aug. De civ. Dei*, V, 1. См. также множество пассажей, собранных Мейором (Mayor) в его примечаниях к Ювеналу (XIV, 248).

эту тиранию звезд. Плотин написал специальный очерк, чтобы доказать, что хотя благодаря вселенской Симпатии звезды могут предсказывать судьбу, они не могут определять ее. Но когда он вскоре после этого умер от мучительной болезни, астрологи увидели в этом событии месть обиженных звезд-демонов. Подобным образом Ориген отрицал власть звезд как причины событий, хотя допускал, что они могут рассматриваться в качестве знаков (не сказал ли Бог, «да будут светила на тверди небесной ... для знамений»<sup>\*</sup>). На долю Августина выпало, опираясь на ситуацию с близнецами, отрицать истинность астрологии вообще<sup>15-2</sup>.

р. 16

В третьей точке зрения, которая считала чувственный мир царством или даже порождением злой личной силы, Плутарх признавал — без сомнения, справедливо — отголосок персидского дуализма с его конфликтом Ормазда и Аримана<sup>16-1</sup>. Но если в персидской (и манихейской) вере мир был театром этого конфликта, то христианская, гностическая и герметическая формы этого учения стремились предста-

---

\* Быт. 1:14.

<sup>15-2</sup> *Plot.*, II, 3; *Firm. Mat.*, I, 7, 18; *Euseb. Praep. Ev.*, VI, 2, 1 (Ориген); *Aug. De civ. Dei*, V; *De Gen. ad litt.*, II, 17. Ориген и Плотин, видимо, обращаются к общему языческому источнику, см.: *Cadiou R. La Jeunesse d'Origène*. 1935. P. 206—212. Пример с близнецами традиционен (*Cic. De div.*, II, 90; *Orig. Philocal.*, 23, 18), но Августин развил его наиболее полно.

<sup>16-1</sup> *Plut. De Is. et Os.*, 46—47, 369 d sqq.

вить мир отданным исключительно во власть Врагу. «Весь мир лежит во Зле», — говорит автор Первого послания Иоанна; он, согласно одному псалму из Кумрана, есть «царство слез и ужаса, место горя с унынием»; он — «полнота зла», согласно одному языческому герметик; для гностика Гераклеона он — пустыня, населенная лишь дикими зверями; в валентинианском Евангелии Истины он — царство ужаса, в котором «одни бегут, не зная куда, другие преследуют неизвестно кого»<sup>16-2</sup>. Для большинства гностиков было невысказано, чтобы такой мир был создан Высшим Богом. Он должен быть изделием какого-то низшего демиурга или, как думал Валентин, некоего невежественного демона, не догадывающегося о какой-либо лучшей возможности, или, как полагал Маркион, грубого и неразумного Бога Ветхого Завета, или, наконец, как в других систе-

---

<sup>16-2</sup> I Ин. 5:19. *Burrows M. Dead Sea Scrolls. 1956. P. 386; Corp. Herm., VI, 4; Heracl., fr. 20 (ed. Völker); Ev. Veritat., p. 29, 1 (ed. Malinine—Puech—Quispel)*. Но такие взгляды не были всеобщими. Первому посланию Иоанна (5:19) противоречит Первое послание к Тимофею (4:4 — «всякое божье творение прекрасно» (πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν)); указанному свидетельству «Герметического корпуса» (VI, 4), где космос назван «полнотой зла» (πλήρωμα τῆς κακίας), противоречит XII, 4, где космос обозначается как «полнота жизни» (πλήρωμα τῆς ζωῆς) и как «великий бог, образ высочайшего». Ср. также возражение Плутарха против взгляда, что космос является «местом зла» (*Plut. De tranq. anim., 19, 477 c*).

мах, некоего ангела или ангелов, восставших против Бога<sup>16-3</sup>. Ортодоксальное христианство не заходило так далеко: было нежелательно выкидывать Книгу Бытия за борт. Ориген, однако, поддерживает основу гностического взгляда; он относит творение на счет определенного «бестелесного ума», который, когда ему наскучило созерцание Бога, «обратился к худшему»<sup>17-1</sup>. Греческой традиции актуально ипостазированный Дьявол совершенно чужд: человек вро-

---

<sup>16-3</sup> Теория невежественного или злого творца («что-то грубое или злое создало этот мир») определенно не является ни греческой, ни еврейской, и фактически невозможно, мне кажется, предполагать для нее какой-то дохристианский источник. Насколько позволяет судить современное состояние источников, она была, видимо, впервые выдвинута во II в. Р. М. Грант в «Гностицизме» показывает, что такая идея могла возникнуть среди иудейских ренегатов, обратившихся против Иеговы после провала его попытки защитить Иерусалим от разрушения в 70 году. Это возможно, но такая гипотеза вряд ли достаточна для того, чтобы объяснить широкое распространение схожих взглядов у неиудейских гностиков, которые не всегда идентифицировали бога-творца с Иеговой (см. статью: *Van Unnik W. C. // Vigilia Christiana. № 15. 1961. S. 65–82*).

<sup>17-1</sup> *Orig. De princ.*, II, 8, 3; ср.: *Eriph. Papar.*, LXIV, 4. Для Оригена «все материальное творение является, таким образом, результатом греха, его назначение — служить неким чистилищем, и было бы намного лучше, если бы в нем никогда не было никакой нужды» (*Armstrong A. H. An Introduction to the Ancient Philosophy. 1947. P. 173*).

де Цельса использует понятие «богохульник»; когда же Порфирий и Ямвлих говорят о «предводителе демонов», они черпают непосредственно из иранского источника<sup>17-2</sup>. Дьявол приходит на Запад через поздний иудаизм, который «переделывает» Сатану из помощника Бога в его врага. Из иудаизма именно такого Дьявола заимствует св. Павел, делая его «богом этого мира», «князем сил воздуха». Для некоторых гностиков Сатана — «проклятый бог»; для других он — «ангел, но по образу бога»; «Халдейские оракулы» отождествляют его с Аидом<sup>17-3</sup>.

Так как стали доступны гностические тексты из Наг-Хаммади, мы можем надеяться узнать больше о происхождении и истории той волны пессимизма, которая пронеслась над Западом, «этого ужасающего разрыва между двумя сферами, к которым принад-

---

<sup>17-2</sup> Orig. C. Cels., VI, 62 (Цельс); *Porph. De abst.*, II, 42: «стоящая во главе их сила» (ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις); *Iambl. De myst.*, III, 30: «великий вождь демонов» (τὸν μέγαν ἡγεμόνα τῶν δαιμόνων). Ср.: Bidez J., *Cumont F. Les Mages hellénisés*. T. II. 1938. P. 275–282.

<sup>17-3</sup> II Кор. 4:4; Еф. 2:2; Orig. C. Cels., VI, 27; *Iren. Adv. Haer.*, I, 5, 2 = *Völker. Quellen*. S. 108, 3 (Валентинианская школа); *Lewy H. Chaldaean Oracles and Theurgy*. 1956. P. 282 ff. Осознание истинной природы дьявола как проекции запретных человеческих желаний, кажется, имплицитно содержится в валентинианском мифе, который учит, что злые духи были созданы из раскаяния Ахамот, используемой в качестве замены человеческой души (*Clem. Alex. Excerpt. ex Theod.*, 48, 2; *Iren. Adv. Haer.*, I, 5, 4).

лежит человек, сферой Реальности и сферой Ценности»<sup>18-1</sup>. Но я сомневаюсь, можно ли этот разрыв объяснить только в исторических терминах. Чем постулировать вместе с Буссе некую первоначальную гностическую систему, из которой происходят все остальные, я предпочел бы говорить, как Де Файе, о гностической тенденции, которая проявляет себя уже в первый христианский век, заметна в сочинениях св. Павла, а во II в. находит свое полное выражение в целой серии образных мифологических структур<sup>18-2</sup>. Эти структуры заимствуют свою образ-

---

<sup>18-1</sup> *Pétrement S. Le Dualisme chez Platon... P. 157.*

<sup>18-2</sup> *Faye E. de. Gnostiques et Gnosticisme. 1925. P. 469 ss.* Значительные недоразумения возникают из различного смысла, который вкладывают в термины «гностицизм» и «гнозис» разные авторы. Те системы, которые церковные Отцы называют «гностическими», кажутся различными формами христианства — изначально, возможно, местными вариантами, которые развивались в центрах, подобных Антиохии и Александрии, и позднее были «перемешаны» миссионерами. В любом случае, как полагает Г. Лицманн в своем «Основании Вселенской Церкви» (*Lietzmann H. Founding of Church Universal / Engl. trans. 1950. P. 87*), «невозможно провести четкую границу между церковью и гнозисом». С другой стороны, некоторые ученые применяют этот термин к любой системе, которая проповедует путь бегства от мира посредством особого просвещения, недоступного всем и не зависящего от рассудка. В этом смысле Герметические трактаты, так называемая «Литургия Митры», «Халдейские оракулы» и даже фрагменты Нумения должны быть



- р. 19 ность из многих источников, христианских и языческих, восточных и греческих, и, как заметил Буркитт, в весьма большой степени являются ипостазированием, фантастической проекцией внутреннего опыта авторов этих источников<sup>19-1</sup>. Так, валентинианская

---

определены как языческий гнозис. В этом смысле и св. Павел оказывается гностиком: см., в частности, *1 Кор. 2:14 сл.*, где просто «психический» человек называется неспособным к гнозису, тогда как «духовный» человек судит все вещи, а о нем не судит ни одна вещь. Некоторые особенности рукописей Мертвого моря, взятые в сочетании с гностическими текстами, такими как Апокриф Иоанна, наводят на мысль, что христианские гностики заимствовали значительную часть своих идей из еретических иудейских сект. См.: *Peterson E. // Encicl. Catt., s. v. Gnosis; Quispel G. // The Jung Codex / Ed. N. Cross. 1955. P. 62-78; Nock A. D. // JTS (n. s.). Vol. 9. P. 319 ff.; Grant F. R. M. Gnosticism and Early Christianity. 1959.* Но ничто из до сих пор опубликованного из текстов Кумрана или Наг-Хаммади не поддерживает гипотезу о дохристианской гностической системе. Полезную сводку нынешних взглядов см. в кн.: *Wilson R. M. The Gnostic Problem. 1958. Ch. 3.*

<sup>19-1</sup> См.: *Burkitt F. C. Church... P. 41 ff.*, откуда заимствованы некоторые из моих примеров; также: *Nock A. D. // Gnomon. Bd. 12. 1936. S. 611.* Я кое в чем модифицировал буркиттовскую терминологию, так как я склонен рассматривать гностических учителей не столько как «философов» в любом современном значении этого слова, сколько как естественных мифотворцев и визионеров, людей типа Сведенборга и Уильяма Блейка. Некоторые

Βυθός, таинственная первоначальная Глубина, где все вещи изначально пребывали неизвестными, соответствует тому, что Августин называл *abyssus humanae conscientinae\**, и тому, что теперь мы называем бессознательным; а «предел» (φραγμός), который в системе Василида и Валентина отделяет мир человеческого восприятия от мира света, соответствует границе, которая исключает воздействие бессознательного из нормального сознания<sup>19-2</sup>. Как указывает Тертуллиан<sup>19-3</sup>, Валентин рассматривал сам ма-

---

из них имели опыт личных видений: Валентин видел Логос в виде новорожденного младенца, Марк — Тетраду в виде женщины (*Hyp. Adv. Haer.*, VI, 42, 2). Другие, подобно Василиду, Исидору и Апеллесу, основывались на медиумических изречениях вдохновенных профῆται; см. также список гностических «апокалипсисов» у Порфирия (*Vit. Plot.*, 16), часть из которых была найдена в Наг-Хаммади.

\* Бездна человеческого сознания (лат.).

<sup>19-2</sup> См. любопытную молитву, произнесенную после прохождения «фрагмос», цитирующуюся у Оригена (*C. Cels.*, VI, 31): «Приветствую тебя, царство единовидное, связь невидимого, забвение необозримое» (βασιλέα μονότροπου, δεσμόν ἀβλεψίας, λήθην ἀπερίσκεπτον ἀσπάζομαι); см. также: *Eriph. Panag.*, XXXI, 5: «изначально Автопатор сам в себе охватывал все, сущее в нем в неведении» (ἐπ' ἀρχῆς ὁ Αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιείχε τὰ πάντα, ὄντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνοσίᾳ).

<sup>19-3</sup> *Tert. Adv. val.*, 15–20; *Iren. Adv. Haer.*, I, 4, 5 (*Völker. Quellen. S. 104, 25 sqq.*). В симонианском мифе бордель в Тире, в котором божественная Елена, забывшая

териальный мир как проекцию страданий Ахамот, мифологического двойника человеческого Я, мучимой стремлением к конечной истине, но способной производить только незаконнорожденный рационализм, который должен быть «окончательно распят», прежде чем Я сможет спастись. И наконец, расщепление Бога на две личности — с одной стороны, далекого, но благого Отца, с другой стороны, глупого и жестокого Творца, — видимо, отражает расщепление индивидуального образа Отца на соответствующие эмоциональные компоненты: конфликт любви и ненависти в бессознательном, таким образом, символически разрешается, и гложущее чувство вины успокаивается<sup>20-1</sup>.

Если таковы три пути, идя которыми люди стремились понять мир в рассматриваемый период, то каков был их взгляд на человеческое состояние?

---

свое имя и свой род, была обнаружена Симоном Магом (*Iren. Adv. Haer.*, I, 23, 2), заменяет, очевидно, этот падший мир, где душа ожидает своего освобождения.

<sup>20-1</sup> Образ матери (сколь-нибудь значимая роль которого отрицалась ортодоксальным христианством в его древнейших формах) также занимает значительное место в некоторых гностических системах. Он также раскалывается, но иным образом. С одной стороны, как небесная София (называемая «мать» (ἡ μήτηρ) — *Iren. Adv. Haer.*, I, 5, 3), она является проекцией в плерому и предстает в качестве божественного существа; с другой, как земная София (Ахамот), она является интродекцией и идентифицируется с эго.

Очевидно, что в таком мире тот, кого Плотин называл «внутренним человеком», кого св. Павел и гностики называли «пневматиком» или духовным человеком, должен был чувствовать себя чужаком или изгнанником; и существуют многочисленные свидетельства, что так оно и было. Христиане, ожидавшие Второго Пришествия, естественно, с самого раннего времени мыслили себя «странниками и пилигримами»; их предписанием было: «не любить ни мира, ни вещей этого мира». Говоря емкой фразой из Послания к Диогнету, «они живут в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят, как чужестранцы; для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество — чужая страна»<sup>20-2</sup>. Это ощущение чужеродности даже сильнее у христианского гностика, который утверждает некое «чужое избрание», мыслит «чужое знание» и надеется некогда жить в «новой» или «чужой» земле<sup>20-3</sup>. Но это чувство никоим

р. 21

---

<sup>20-2</sup> Ер. ad Diognet., 5, 5.

<sup>20-3</sup> *Clem. Alex. Strom.*, IV, 165, 3: «говорят, что Василид называл космос чужим избранием» (ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἶληφε λέγειν); III, 2, 12: «как говорят, они проповедовали чужое знание» (τὴν ξένην, ὡς φασι, γινῶσιν εὐαγγελίζονται) (о маркионитах); *Plot.*, II, 9, 11, 11: «землю они называют чужой для себя» (ἡ γῆ αὐτοῖς ἡ ξένη λεγομένη); II, 10, 5, 24: «новая ... земля» (καινὴν ... γῆν) (см.: *Baynes C. A. Gnostic Gnostic Treatise*. 1933. P. 136). Цельс приписывает подобную веру христианам (*Orig. C. Cels.*, VII, 28);

образом не ограничивается христианскими кругами, став полностью «своим», например для платонической школы<sup>21-1</sup>. Даже Марк Аврелий, чьи дни проходили в управлении империей, выражает иногда унылое чувство отчужденности: «река — все телесное, слепота и сон — все душевное, жизнь — война и пребывание на чужбине, а последующая память — забвение». Он борется с особым влиянием таких мыслей всей силой своей стоической религии, напоминая себе, что его существование — часть и удел великого Единства. Но это были мысли его времени, и император-философ не мог избежать их, он мог лишь спросить себя: «Как долго?»<sup>21-2</sup>

---

ср. *Откр.* 21:1. Сифианская секта действительно называла себя «странниками» (ἀλλογενεῖς) и давала то же имя Сифу, центральной фигуре в их мифологии; одна неопубликованная работа, обнаруженная в Наг-Хаммади, озаглавлена «Allogenes Hupsistos». Ср. замечание Л. Н. Толстого: «Из-за чувства страха мне казалось, что я сирота и брошен в одиночестве посреди всех этих вещей, которые столь чужды мне» («Исповедь»).

<sup>21-1</sup> *Plat.* (?) *Axioch.*, 365 b: «избитая мысль, которую твердят всем: жизнь — это лишь краткое паломничество» (τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ πρὸς ἀπάντων θρουλούμενον, παρεπιδημία τις ἐστὶν ὁ βίος).

<sup>21-2</sup> *M. Aur.*, II, 17 (см. также XII, 1, 2: «будучи чужестранцем в своем отечестве» (ξένος ὢν τῆς πατρίδος)); VII, 9; VI, 46: «так до каких пор?» (μέχρι τίνας οὔν.); эволюция близкого этому понятия «уединение» (ἀναχώρησις) исследована А.-Ж. Фестюжьером (*Festugière A.-J. Personal Religion... Ch. IV*).

Такого рода размышления неизбежно наводили на вопрос: «Для чего мы здесь?» (ἐπὶ τί γε ὄναιμεν). Ответ на него пытался дать еще Эмпедокл; Платон в «Теэтете» утверждал, что это подходящая тема для философского исследования<sup>21-3</sup>. Но это не тот вопрос, который с готовностью задают себе счастливые люди; счастливая жизнь кажется оправдывающей саму себя. Только во времена Империи и философы, и остальные люди стали обсуждать данный вопрос как значительную проблему<sup>22-1</sup>. Ими предлагался весьма широкий спектр ответов, которые классифицировал Фестюжьер<sup>22-2</sup>, начиная с доксографии, данной Ямвлихом в своем эссе «О душе». Эти ответы делятся на две основные группы — оптимистическую и пессимистическую. Для тех, кто строго придерживался древней веры в божественность космоса, «Тимей» давал простой

p. 22

---

<sup>21-3</sup> Plat. Theaet., 174 b. О более ранней истории этого вопроса см.: Dodds E. R. Greeks... Ch. V.

<sup>22-1</sup> Примеры были собраны Э. Норденом (Norden E. Agnostos Theos. 1913. S. 101–109). Должны ли мы следовать Э. Нордену в возведении всех этих размышлений к «модели», созданной Посидонием, весьма сомнительно; для большинства авторов рассматриваемый вопрос нечто большее, чем риторический τόπος. Недавнее дополнение к этой коллекции — Ev. Veritat., 22, 4 (ed. Malinine—Puech—Quispel).

<sup>22-2</sup> Festugière A.-J. La Révélation... T. III. Ch. 2, откуда заимствована большая часть материала этого и следующего абзацев.

ответ: без человечества совершенство мира будет неполным<sup>22-3</sup>. Другими словами, мы находимся здесь, как полагали платоники II в., «для раскрытия божественной жизни»<sup>22-4</sup> — человеческое существование является частью самореализации Бога. Другие, отталкиваясь от платоновского высказывания «жизнь всегда и везде заботится о неживом», видели в человеке божьего управителя, а в земном существовании некую форму службы (λειτουργία). Это можно понять как в оптимистическом, так и в пессимистическом смысле. «Служением жизни» называл это Цельс; Марк Аврелий, с большей горечью, — «служением плоти»; индийские мудрецы Вардесана понимали его как «принудительное служение природе», которое они неохотно сносили<sup>22-5</sup>. Такое служение могло быть опасно для души: Плотин трогательно сравнивал его с риском рулевого, который неразумно подвергает опасности свою жизнь, стремясь спасти

р. 23

---

<sup>22-3</sup> *Plat. Tim.*, 41 b-c.

<sup>22-4</sup> «Указание на божественную жизнь» (εις θείας ζωῆς ἐπίδειξις) приписано Ямвлихом (*Stob.*, I, 379, 1) школе Тавра. Ср.: *Plot.*, IV, 8, 5, 29-37.

<sup>22-5</sup> *Plat. Phaedr.*, 246 b; *Orig. C. Cels.*, VIII, 53 (Цельс); *M. Aur.*, VI, 28; *Porph. De abst.*, IV, 18, p. 258, 14 (ed. Nauck) (Вардесан). Для Синезия это служение космосу (*De prov.*, PG, LXVI, 1229 A), или Природе (*De insomn.*, PG, LXVI, 1296 B). Оптимистическая версия может происходить от Посидония (*Clem. Alex. Strom.*, II, 129; ср.: *Nock A. D. // JRS. Vol. 49. 1959. P. 12*).

корабль<sup>23-1</sup>. Он, впрочем, утверждает, что из знакомства души со злом можно извлечь пользу для ее равновесия. Для Прокла это знакомство является необходимой частью нашего воспитания; а у некоторых христианских платоников мы находим связанное с ним представление о мире как о «школе для душ»<sup>23-2</sup>.

Однако для более радикального дуалистического взгляда объяснение такого рода оказывается недостаточным. Если человек является чужестранцем, путешествующим по земле, то его присутствие здесь может быть лишь результатом Падения, утраты крыльев, как в платоновском «Федоне», то есть, по словам Ямвлиха, «неестественным»<sup>23-3</sup>. С этой точки зрения, рождение является, прямо говоря, несчастьем: мудрые люди не празднуют свои дни рож-

---

<sup>23-1</sup> *Plot.*, IV, 3, 17, 21. Ср.: *Numen.*, fr. 20 (ed. Lee-mans) (*Euseb. Praep. Ev.*, XI, 17), где Демиург, или мировая душа, «через заботу о Материи исполняется пренебрежением собой; стремясь достигнуть Материи, он входит в контакт с чувственным, заботится о нем и возвышает его до своего собственного характера»; см. также: *Procl. Comm. in Alcib. I*, p. 32, 11 sqq. (ed. Creuzer).

<sup>23-2</sup> *Plot.*, IV, 3, 7, 11–17; *Procl. De dec. dub.*, 38, 7 (ed. Boese); *Basil. In Hept.*, I, 5, мир — «училище и школа для человеческих душ» (διδασκαλεῖον καὶ παιδευτήριον τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν).

<sup>23-3</sup> *Iambl. Protrept.*, 60, 10 sqq. (определенно не из Аристотеля, см.: *Duering I. Aristotle's Protrepticus*. 1961. P. 257).



дения<sup>23-4</sup>. Падшее состояние человека может быть объяснено одним из двух способов: либо как наказание за предшествующий грех, совершенный на небесах, либо как результат неверного выбора самой души. Понятие о воплощении как наказании происходит, видимо, от пифагорейцев и орфиков: оно обнаруживается в древнем пифагорейском катехизисе; Аристотель приписывает его «истолкователям мистерий», Крантор, более туманно, «многим мудрецам»<sup>23-5</sup>. Заимствованное из этого источника, оно, р. 24 соединившись с иудейской верой в падших ангелов, перенимается христианами и полухристианскими гностиками (Валентином, Маркионом, Вардесаном, Мани), а также, видимо, Оригеном и, равным образом, языческим герметиком, написавшим трактат *Κόρη Κόσμου*. Согласно последнему, преступление душ состояло в неповиновении, вызванном дерзким

---

<sup>23-4</sup> Orig. In Levit., VIII, 3: «святые не только не совершают праздников в свои дни рождения, но, будучи исполненными Святого Духа, ненавидят этот день» (sancti non solum non agunt festivitatem in die natali suo, sed in spiritu sancto repleti exsecrantur hunc diem). Плотин сходным образом отказывался праздновать свой день рождения (*Porph. Vit. Plot.*, 2, 37 sqq.).

<sup>23-5</sup> *Iambl. Vit. Pyth.*, 85 (= DK 58 C 4); *Aristot. Protrept.*, fr. 106 (ed. Duering) (= fr. 60 (ed. Rose<sup>3</sup>)); *Crantor ap. Plut. (?) Cons. ad Apoll.*, 27, 115 b. За то, что маркиониты учили этой «нечестивой» доктрине, были, согласно Клименту (*Strom.*, III, 3), ответственны философы.

самоутверждением (τόλμα)<sup>24-1</sup>. Чуть менее мифологична другая форма этого учения, в которой нисхождение свободно выбрано душой, в чем и состоит ее преступление. Она обнаруживается у Нумения, в герметическом «Поймандре» и иногда у Плотина. О мотивации души говорится как о любви к Природе или Материи, либо, более изящно, как о нарциссизме — душа влюбляется в собственный образ-отражение в материальном мире, — либо опыть-таки как о дерзости (τόλμα)<sup>24-2</sup>. Термин *τόλμα* указывает на пифагорейский источник, поскольку мы знаем, что *τόλμα* было пифагорейским именем Диады, принципа вражды, противоположного Единому<sup>24-3</sup>.

---

<sup>24-1</sup> Κόρη Κόσμου, 24 (Corp. Herm., IV, 8 (ed. Nock—Festugière)). Что касается Оригена, см. выше, с. 39 наст. изд.

<sup>24-2</sup> Любовь к материи (ὑλη) или к природе (φύσις) — *Numen.*, fr. 20 (ed. Leemans); *Poim.* (Corp. Herm., I), 14; нарциссизм — *Plot.*, IV, 3, 12, 1; *Poim.*, *Ibid.*; притязания творить или править — *Dio Chryss. Borysth.*, 55; *Plot.*, V, 1, 1, 3 (τόλμα); *Poim.*, 13. Тόλμα — также в позднем неоплатонизме, в частности: *Hierocl.*, 148, 19 sqq.; *Procl. Mal. subst.*, 12, 13 (ed. Boese).

<sup>24-3</sup> *Plut. De Is. et Os.*, 381 f.; [*Iambl.*] *Theol. Arithm.*, p. 7, 19 (ed. de Falco) (Анатолий); *Olymp. In. Alc.*, I, 48, 17 (ed. Croizer). Ср.: *Procl. Comm. In Alcib.* I, 132, 13 (ed. Croizer): «такую эманацию он называет на пифагорейский манер “толма”» (τὴν πρόοδον ταύτην ‘τόλμαν’ ἀποκαλεῖ τὸν Πυθαγόρειον τρόπον). Иоанн Лидиец (*De mens.*, 2, 7) относит это использование *τόλμα* к «школе Ферекида»: возможно, он обнаружил этот термин в пифагорейской подделке, подписанной именем Ферекида.

Когда Августин говорит нам, что «дерзость (*audacia*) отделяет души от Бога»<sup>24-4</sup>, его *audacia* является переводом греческого *τόλμα*.

р. 25 Стоит обратиться к платиновской трактовке этого вопроса, так как она до сих пор, как мне кажется, не понята полностью. Плотин обвинялся в непоследовательности и сбивчивости мысли касательно данного предмета; обвинялся не вполне справедливо, поскольку, как он указывал, непоследовательность в этом плане присутствовала уже в сочинениях Платона<sup>25-1</sup>. С исторической точки зрения эта проблема была и остается проблемой совмещения космологии «Тимея» с психологией «Федона» и «Федра». В одной ранней работе Плотин делает первую — не слишком удачную — попытку согласовать их<sup>25-2</sup>. Но

---

<sup>24-4</sup> *Aug. De morib.*, I, 20; ср.: *De mus.*, VI, 40; *De civ. Dei*, XXII, 24 (об *audacia* Адама); также: *Theiler W. Porphyrios und Augustin*. 1933. S. 27–30.

<sup>25-1</sup> *Plot.*, IV, 8, 1. О непоследовательности Плотина см., в частности: *Inge W. R. Philosophy of Plotinus*. 3 ed. Vol. I. 1929. P. 259; *Brehier E. La Philosophie de Plotin*. 1928. P. 64–68; *Festugière A.-J. La Révélation...* T. III. P. 95 ss.; и новейшее исследование: *Tresmontant C. Métaphysique du Christianism*. 1962. P. 319–344. Ни один из этих исследователей не рассматривает возможности развития мысли Плотина о данном предмете. Такое развитие, однако, признается и связывается с антигностической полемикой в работе: *Cullion J. Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. 3 éd. 1959. P. 71–86.

<sup>25-2</sup> *Plot.*, IV, 8, 5. Плотин, видимо, нащупывает здесь что-то подобное своему позднему взгляду, но его

в своем раннем творчестве он вообще стремится принять пессимистическое допущение, заимствованное от Нумения, что индивидуальная душа пала благодаря свободному акту выбора, упрямо желая, чтобы «какая-то часть мира управлялась ею», или — «быть своей собственной госпожой»<sup>25-3</sup>. В трех последовательных эссе он использует в данной связи пифагорейскую формулировку  $\tau\acute{o}\lambda\mu\alpha$ <sup>25-4</sup>. Изменение происходит, когда Плотин окончательно порывает с гностицизмом. В работе «Против гностиков» уже его оппоненты полагают, что душа творит мир «из выскомерия и дерзости»<sup>25-5</sup>. С этого времени  $\tau\acute{o}\lambda\mu\alpha$

---

слова темны (и еще более затемнены порчей текста в важнейшем месте — строки 16 и сл.). Это эссе — «хронол. 6», то есть шестое из 54 эссе в хронологическом порядке Порфирия.

<sup>25-3</sup> *Plot.*, IV, 9 (хронол. 2), 13, 11; V, 1 (хронол. 10), 1, 5. См. также: IV, 8 (хронол. 6), 4, 10–28.

<sup>25-4</sup> *Plot.*, VI, 9 (хронол. 9), 5, 29 (ed. Brehier), отделение Ума от Единого есть акт  $\tau\acute{o}\lambda\mu\alpha$ ; V, 1 (хронол. 10), 1, 4,  $\tau\acute{o}\lambda\mu\alpha$  — начало зла для души; V, 2 (хронол. 11), 2, 5, растительная часть души — «самая дерзкая и самая неразумная» ( $\tau\acute{o}$   $\tau\acute{o}\lambda\mu\eta\rho\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\phi\rho\upsilon\epsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ ).

<sup>25-5</sup> *Plot.*, II, 9 (хронол. 23), 11, 21. О других содержащихся в этом эссе примерах отвержения взглядов Нумения и гностиков, которые сам Плотин в порядке рабочей гипотезы принимал ранее, см.: *Les Sources de Plotin: Entretiens Hardt*. T. V. 1960. P. 19 ss. Важность разрыва с гностицизмом, как критической точки в развитии мысли Плотина, подчеркивается в дискуссии, помещенной далее в том же томе (P. 182–190). Признание

- р. 26 покидает его собственное учение, и даже падение индивидуальной души не рассматривается больше как грех. В *IV, 3, 13* мы встречаем зрелый взгляд Плотина на этот вопрос: здесь души нисходят «ни свободно, ни по приказу Бога», но инстинктивно, повинаясь внутреннему «указанию» (προεσμία), как корова отращивает рога; это своего рода биологическая необходимость<sup>26-1</sup>. Здесь Плотин наконец освобождается от влияния Нумения. Окончательное подтверждение этому мы обнаруживаем в одном из его позднейших сочинений — «О личности и организме», где говорится, что освещение тела душой — не больший грех, чем отбрасывание тени<sup>26-2</sup>. Как бы ни были его ранние взгляды, в конце концов Плотин предстает как приверженец греческого рационализма.

---

этого, кажется, открывает путь «генетическому» исследованию его философии на более здоровых основаниях, чем предложены в неудачной книге Ф. Г. Хайнеманна.

<sup>26-1</sup> *Plot.*, IV, 3 (хронол. 27), 13. Эта мысль развивается в более широком контексте в продолжении этого эссе в *IV, 4* (хронол. 28), 11.

<sup>26-2</sup> *Plot.*, I, 1 (хронол. 53), 12, 24. См. также: I, 8 (хронол. 51), где связь души и тела трактуется как естественная: слабость души не является ее внутренним свойством, но обязана присутствию Материи (гл. 14), которая сама представляет собой необходимое следствие динамического распространения из Единого (гл. 7). То же чувство вызывает и I, 4 (хронол. 46), 16, 20 sqq., где о мудром человеке говорится, что он заботится о своем теле, как музыкант о своей лире.

Я описал, насколько это возможно в коротком очерке, характерное для того времени отношение человека к миру и понимание своего места в нем. Остается спросить, каким мы обладаем доказательством воздействия этого отношения к миру на человеческое поведение. Ясно, что подобное отношение не побуждало человека «использовать или улучшать внешний мир», и фактически в III в. никто не пытается действовать в этом направлении, пока мы не доходим до реформ Диоклетиана, основанных на новом теократическом представлении об императоре как представителе Бога на земле. Но мы не должны р. 27 просто приравнивать отсутствие заботы о мире к безразличию по отношению к нему. Мы можем сознавать, что Марк Аврелий или Плотин больше заботятся о самосовершенствовании, чем о жизни, но мы должны помнить, что Марк Аврелий трудился на благо человечества более усердно, чем большинство людей, и что Плотин, отрываясь от созерцания Единого, расходовал свое время на то, чтобы сделать из своего дома сиротский приют, где выступал в качестве попечителя, «слушая декламации сочинений» приютских обитателей, а также «принимая отчеты от управителей детским имуществом и следя за их аккуратностью»<sup>27-1</sup>. С другой стороны,

---

<sup>27-1</sup> *Rorph. Vit. Plot.*, 9. Тем не менее ясно, что для Плотина практическая жизнь ничтожна и второстепенна и в принципе не сопоставима с жизнью созерцательной (I, 9, 7, 26): истинный философ отвергнет все общественные обязанности (I, 4, 14, 20), как сделал плоти-

существуют многочисленные свидетельства о филантропической деятельности христианских церквей. Приведу один пример. В середине III в. община в Риме содержала свыше 1500 «вдов и сирот»<sup>27-2</sup>. Причем церкви не ограничивали свою помощь кругом братьев-христиан. «Эти безбожные галилеяне, — говорит раздраженный Юлиан, — кормят не только своих бедняков, но и чужих, тогда как мы отвергаем наших собственных»<sup>27-3</sup>. Я вернусь к этому в главе IV.

Более четкое следствие неприязни к миру, которое мы можем найти и действительно находим, —

---

новский ученик Рогациан (*Vit. Plot.*, 7, 35). Если бы неудавшийся проект «Платонополиса» (*Ibid.*, 12) принес свои плоды, он был бы скорее похож на христианский монастырь, нежели на платоновское идеальное государство. Марк Аврелий был более реалистичен: «Не надейся на платоновскую Утопию; будь доволен, если ты сможешь сделать самый малый шаг вперед, и пойми, что даже такой результат не пустяк» (*IX*, 29).

<sup>27-2</sup> *Euseb. Hist. Eccl.*, VI, 43, 11. Участь вдов была более суровой, поскольку повторный брак категорически не одобрялся. Другие свидетельства можно найти у А. Гарнака (*Hamack A. Mission and Expansion of Christianity / Engl. trans. 1908. Vol. II. Ch. IV*).

<sup>27-3</sup> *Julian. Epist.*, 84 a; 430 d (ed. Bidez—Cumont). Ср.: *Kabiersch J. Untersuchungen zum Begriff der Philantropie bei dem Kaiser Julian*; а также обзоры: *Boyd M. J. // CR. Vol. 76. 1962. P. 167 ff.*; *Browning R. // JHS. Vol. 82. 1962. P. 192*. Более раннее (и равно неохотное) языческое свидетельство о христианской помощи своим и чужим: *Luc. Peregr.*, 13. См. также ниже, с. 217—220 наст. изд.

это интроскопия враждебности: ненависть к миру становится или сопровождается ненавистью к эго, тем, что Сенека называл «*displacentia sui\**»<sup>28-1</sup>. Она развивается в двух главных направлениях: в сторону чисто духовных мук, причиняемых слишком ранимым сознанием, требовательным «супер-эго», говоря языком Фрейда, или в сторону физических актов самоистязания, доходящих в крайних случаях даже до нанесения себе увечий или до самоубийства. Самоосуждение часто встречается у христианских писателей всех периодов; это естественно, поскольку их вера выдвигала моральные требования, которые невозможно было осуществить в полной мере. У язычников такое по сравнению с христианами обнаруживается реже. Самоанализ рекомендуется в пифагорейских «Золотых стихах»: не отходить ко сну, пока ты не рассмотрел все, что ты сделал или не смог сделать в ходе дня; осуждать себя за дурные поступки и радоваться добрым. Этот совет с одобрением цитируется Эпиктетом и применяется на практике Сенекой<sup>28-2</sup>. Но в

---

\* Недовольство самим собой (лат.).

<sup>28-1</sup> Sen. De tranq., II, 20. Его анализ самонеудовлетворенности имеет весьма современное звучание и заслуживает более тщательного изучения, чем я могу здесь провести.

<sup>28-2</sup> Carin. Aug., 40—44 (цитирующиеся Эпиктетом, III, 10, 3 sqq.). Исповедание греха, с глазу на глаз или публичное, чуждо греческой традиции, но не специфично для христианства, см.: Pettazzoni R. La confessione dei peccati. 1929—1936; Confessions of Sins and Classics // HTR. Vol. 30. 1937. P. 1 ff.



рассматриваемый нами период самые яркие примеры морального самоосуждения неожиданно обнаруживаются там, где они наименее необходимы — у Марка Аврелия. Ненависть к миру оказывается для него худшим неблагочестием, и он обращает ее внутрь самого себя. Уже в письме к Фронтону, написанном в возрасте двадцати пяти лет, он злится на неспособность достичь философской жизни: «Я мучаюсь, — говорит он, — я в разладе с самим собой, я мрачен и недоволен, я истощен»<sup>28-3</sup>. Те же самые чувства преследуют его как императора: он потерял свои идеалы и не достиг хорошей жизни, собственное существование пугает и отвращает его, он стремится быть другим, нежели он есть, «стать, наконец, человеком», прежде чем умрет. «Трудно человеку, — говорит он, — выносить самого себя»<sup>29-1</sup>.

---

<sup>28-3</sup> *Front. Epist. Vol. I. P. 216 (ed. Loeb)*. Ср. познавательную главу о Марке Аврелии в работе: *Mish G. History of Autobiography in Antiquity / Engl. trans. Vol. II. 1950.*

<sup>29-1</sup> *M. Aug., VIII, 1, 1; X, 8, 1-2; XI, 18, 5; V, 10, 1.* С этим пассажем пытаются сопоставлять сон, в котором будущему императору снилось, что руки у него из слоновой кости, но он может ими пользоваться, как человеческими руками (*Dio Cass., LXXI, 36, 1*). Сопоставление этих фрагментов может привести на мысль, что Марк Аврелий в яркой форме испытывал то, что современные психологи называют «кризисом идентичности». Но хотя такое самоуничтожение может показаться нам болезненным, у Аврелия нет ни намека на взгляд, выраженный Тертуллианом, согласно которому «пытка души» есть жертва, приятная Богу (*De esu carn., 8*).

Другие люди его времени (да и сам Марк Аврелий в иных случаях) были способны выносить себя, проводя четкую дихотомию между Я и телом и обращая свою ненависть на последнее. Эта дихотомия происходит, конечно, из классической Греции<sup>29-2</sup> — наиболее богатый последствиями и, возможно, наиболее сомнительный из всех ее даров человеческой культуре. Но в наш период этот «дар» использовался весьма странно. Язычники и христиане (хотя не все язычники и не все христиане) соревновались друг с другом, изоощряясь в оскорблениях телу: оно — «прах и кровь», «зловонноеместилище нечистот»; человек погружен в него, как в ванну с грязной водой. Плотин, кажется, вообще стеснялся, что имеет тело; св. Антоний краснел каждый раз, когда ел или удовлетворял другие потребности тела<sup>29-3</sup>. Поскольку жизнь тела была смертью души, спасение лежало в убиении его; как выразил это один отец-пустынник, «я убиваю его, потому что оно убивает

р. 30

---

<sup>29-2</sup> Я обсудил возникновение этой идеи в работе «Греки и иррациональное» (Ch. V).

<sup>29-3</sup> *M. Aur.*, III, 3; *Arnob. Adv. nat.*, II, 37; *M. Aur.*, VIII, 24; *Porph. Vit. Plot.*, 1; *Athanas. Vit. Ant.*, 45, 909 а. Ср.: *Reg. Pachom.*, 30, где монахам запрещается смотреть друг на друга во время еды; *Hier. Epist.*, 107, 11: девочки не должны ходить в баню, так как они тогда увидят свое обнаженное тело. О другом отношении к телу см.: *Plut. St. ger.*, 21, 1044 b sqq.; *Clem. Alex. Strom.*, IV, 4, 17 sq.; *Orig. C. Cels.*, III, 42: «Сама по себе телесная природа не внедрена во зло».

меня»<sup>30-1</sup>. Психофизическое единство раскололось надвое не только в теории, но и на практике: одна половина находила удовлетворение в издевательствах над другой.

---

<sup>30-1</sup> Heraclid. Parad., 1. Мысль о том, что жизнь — это смерть души, — очень древняя, восходящая к Гераклиту и Эмпедоклу, но в наш период она связана с новой остротой чувства. Тело — «мрачная тюрьма, живая смерть, эксгумированный труп, могила, которую мы носим с собой» (Corp. Herm., VII, 2). Недавно опубликованное Евангелие Фомы подчеркивает необходимость полного отчуждения от тела: «Увы плоти, которая держится за душу, увы душе, которая держится за плоть!» (110). Учение о воскресении тела не могло не возыметь должного действия и не дать христианству дойти до окончательного опорочивания тела (см.: Tert. De res. carn., 4 sq.), но действие это не пошло дальше. В трактате *De anima*, процитировав описание тела св. Павлом как «храма божьего», Тертуллиан тотчас переходит к утверждению, что оно увечит, затемняет, пачкает душу. Заявление Даниелу, что христианский аскетизм в III и IV вв. «не основывался на презрении к телу, как языческий аскетизм» (*Daniélou J. Origen / Engl. trans. 1955. P. 12*), кажется мне слишком безапелляционным. Не все языческие аскеты поносили тело: Порфирий говорит нам, что грешник должен упрекать не тело свое, а душу (*Ad Marc., 29*). Об отношении отцов-пустынников, с другой стороны, см.: *Athanas. Vit. Ant., 22 sq.*; *Arophth. Patrum, X, 17*; также см. свидетельства, собранные в работе: *Zoekler O. Askese und Moenchtum. Bd. I. S. 236—268*. Это телоненавистничество нужно отличать от мировой практики аскезы: а) как средства для достижения

Этот вид аскетизма уводит нас далеко от древней греческой ἀσκησις, означавшей у Платона и Аристотеля просто «упражнение». В раннегреческих учениях можно обнаружить примеры такой аскетической практики<sup>30-2</sup>, но происхождение движения в целом остается неясным. Мы обладаем описаниями некоторого количества аскетических сообществ, которые, видимо, независимо друг от друга выросли в различных частях восточного Средиземноморья незадолго до времени Христа: эссены в Палестине, терапевты вокруг Мареотидского озера, египетские созерцатели, описанные Херемоном, неопифагорейцы в Риме. К сожалению, кроме кумранских общинников, никто из них не говорит с нами своим собственным голосом; мы обладаем лишь описаниями из вторых рук, в которых трудно отличить исторический факт от литературной идеализации. В какой мере какое-либо из этих сообществ повлияло на христианский аскетизм? Я не знаю точного ответа. Холль и Райценштайн пока-

р. 31

---

ритуальной чистоты (обычно временной); б) как средства усиления чьей-нибудь маны (см.: *Rose H. J. // Cl. Phil. Bd. 20. 1925. P. 238 ff.*); в) как средства укрепления воли. (Последнее — типично пифагорейское. См.: *Diod., X, 5, 2; Diog. Laert., VIII, 13; Iambli. Vit. Pyth., 187; Epict., III, 12, 17.*)

<sup>30-2</sup> См.: *Leipoldt J. Griechische Philosophie und fruhchristliche Askese // Verh. Saechs. Akad. Philologische-historische Klasse. Bd. 106. N. IV. 1961.* Много материала об ἀσκησις собрано также в издании: *Bieler L. Θεῖος Ἀνήρ. T. I. 1935—1936. P. 60—73.*

зали<sup>31-1</sup>, что афанасиева «Жизнь св. Антония» кое-чем обязана языческой «Жизни Пифагора». В этом нет ничего удивительного, потому что агиография была литературным жанром, общим для христиан и язычников; языческие образцы мы обнаруживаем в «Жизни Аполлония» Филострата и «Жизнеописаниях неоплатонических философов» Евнапия. Но, как указал Фестужьер<sup>31-2</sup>, из этого вовсе не следует, что христианская аскетическая практика черпала из языческих образцов. Имеется не слишком надежное свидетельство в пользу существования «языческого еремитства» до христианского еремитского движения, но было бы поспешно заключать, что их пример оказал влияние на Отцов-пустынников; мы можем лишь сказать, что в обоих случаях могли действовать одни и те же психологические импульсы. Если здесь и был образец, то скорее еврейский, чем языческий<sup>31-3</sup>.

---

<sup>31-1</sup> *Holl K. Gesammelte Aufsätze. Bd. II. S. 249 ff.; Reitzenstein R. // Sitzb. Heid. Abt. VIII. 1914 (Р. Райценштайн, как обычно, идет в своих выводах значительно дальше, чем позволяют источники; см.: Doerries H. // Nachr. Goett. 1949. S. 401).*

<sup>31-2</sup> *Festugière A.-J. // Revue des Études grecques. T. 50. 1937. P. 478.*

<sup>31-3</sup> Единственным «языческим еремитом», известным нам, был, видимо, человек по имени Сострат, живший под открытым небом на горе Парнас и поддерживавший, как сообщается, свою жизнь исключительно молоком (*Luc. Vit. Dem., 1; Plut. Q. Symp., IV, 1, 1*). Но нет никаких свидетельств, что его мотивы были религиозны-

Главное различие между языческим и христианским аскетизмом можно лучше постичь, обратившись к «Изречениям Секста», собранию религиозных и моральных афоризмов, дошедших как в форме, приданной им христианским редактором конца II в., так и в нескольких более древних языческих версиях<sup>32-1</sup>. Аскетизм языческих афоризмов умеренен, если не сказать банален. Самоконтроль — основа благочестия: мы должны есть только когда голодны, спать только когда это необходимо, избегать пьянства,

---

ми (он подвизался лишь в истреблении бандитов и прокладывании дорог). Святой человек Плутарха, который жил в Аравийской пустыне и питался лишь раз в месяц (Def. or., 421 a), — выдумка. Иероним, однако, знает о пифагорейцах, которые «имели обыкновение жить в одиночестве и в пустынных местах» (in solitudine et desertis locis habitare consueverunt) (Adv. Jovinian., II, 9), и Порфирий подтверждает это сообщение (De abst., I, 36). Иудейская традиция еремитства намного старше и прочнее (Илия, Иоани Креститель, терапевты). Иосиф провел три года в пустыне с неким Банном, который «носил только такую одежду, которую доставляли деревья, питался только такой пищей, которая произрастала сама, и прибегал к частым омовениям холодной водой ради чистоты» (Vit., 2).

<sup>32-1</sup> Приоритет языческой версии («Собрание полезных мыслей» (Χρειῶν συναγωγή) Клитарха, «Пифагорейские сентенции» и максимы, использованные Порфирием в его «Письме к Марцелле») был четко установлен Г. Чедвиком в его замечательном издании Секста (1959).

вступать в половые отношения только для деторождения<sup>32-2</sup>. В отношении последнего христианский редактор занимает более жесткую позицию: брак, если вообще на него решиться, должен быть «соревнованием в воздержании», и самооскопление предпочтительнее, нежели нечистота<sup>32-3</sup>. Такие мнения были широко распространены и иногда претворялись в жизнь христианскими и гностическими ригористами. Гален и Ориген свидетельствуют, что многие современные христиане воздерживались от половых отношений в течение всей жизни; девственность была «высшим и царским достижением»; популярные Деяния Павла и Феклы учат, что только девственники воскреснут; о маркионитах говорили, что они отказывали в таинствах состоящим в браке<sup>33-1</sup> как повинным в прелюбодеянии, классифицировавшимся обычно в ранней Церкви наравне с убийством

---

<sup>32-2</sup> *Clit.*, 13 (= *Sext. Sent.*, 86 a); 97; 87; 116; 70 (ср.: *Sext. Sent.*, 232; *Clem. Alex. Strom.*, III, 24).

<sup>32-3</sup> *Sext. Sent.*, 239; ср.: 230 a-b; 13; ср.: 273.

<sup>33-1</sup> Гален — фрагмент из арабского текста в издании Галена, осуществленного Р. Вальцером (*Walzer R. Galen on Jews and Christians*. 1949. P. 15); *Orig. C. Cels.*, VII, 48; *Method. Symp.*, I, 2; *Acta Pauli et Theclae*, 12; *Tert. Adv. Marc.*, I, 29. Евангелие Египтян учит, что Христос пришел «разрушить деяния жены», то есть положить конец половому размножению (*Clem. Alex. Strom.*, III, 9, 63). И тот же самый взгляд встречается в предположительно «апостольском» сочинении Второе послание Климента (12).

и отступничеством как неискупимый грех<sup>33-2</sup>. Иустин Мученик с одобрением рассказывает о попытке самооскопления, а Ориген (если верить Евсевию) оскопил себя, будучи еще почти что мальчиком. В более позднее время такие действия были нередки среди Отцов-пустынников; в IV в. оказалось необходимым наложить на них канонический запрет<sup>33-3</sup>. Многочисленные и яркие примеры продолжительного физического самоистязания дают жития Отцов-пустынников: одни жили по нескольку лет на вершине колонны, другие замуровывали себя в помещения, где не могли стоять в полный рост, третьи

---

<sup>33-2</sup> Свидетельства см. в работе: *Kirk K. E. The Vision of God. 1931. P. 222–229.* Степень озлобления целомудренных по отношению к нецеломудренным можно видеть в сочинении II в. Апокалипсис Петра, где мучения, обрушивающиеся на изменников, прелюбодеев и гомосексуалистов, описаны детально и со вкусом.

<sup>33-3</sup> *Iustin. I Apol., 29; Euseb. Hist. Eccl., VI, 8; Eriph. De fid., 13; Apost. Can., 23. Ср.: Chadwick H. The Sentences of Sextus. P. 110–112.* Мнение, что кастрация предпочтительнее нечистоты, не является, однако, исключительно христианским: как указал мне профессор Г. Чедвик, оно появляется уже у Филона (*Quod det. pot., 176*). В своем обсуждении Евангелия от Матфея (19, 12) Ориген цитирует взгляды Филона и Секста, но только для того, чтобы осудить их (*Comm. in Math., XV, 3*). Кажется вероятным, что этот импульс самоагрессии был определяющим фактором в некоторых случаях добровольного мученичества: см. ниже, с. 216–217 наст. изд.



постоянно оставались в стоячем положении, четвертые обременяли себя тяжелыми цепями (скелет одного из них, закованный в цепи с головы до ног, был обнаружен в Египте); пятые гордились таким подвигом выносливости, как полное воздержание от пищи в течение Великого Поста, — нет нужды продолжать этот список<sup>33-4</sup>.

---

<sup>33-4</sup> См.: *Festugière A.-J. Antioche païenne et chrétienne*. 1959. Ch. 9, 12; *Les Moines d'Orient. T. I (Culture ou Sainteté)*. 1961. Ch. 3. О прикованном скелете см.: *Butler C. Lausias History of Palladius. Vol. II*. 1898. P. 215. Стремясь объяснить такое поведение, мы можем, конечно, допустить влияние иных мотивов, нежели потребность в самонаказании. Во многих случаях значим был и состязательный элемент (см.: *Festugière A.-J. // Hermes. Bd. 73*. 1955. S. 272—277): Макарий превзошел всех монахов в посте и тем возжег в них ревность (*Pallad. Hist. Laus.*, 18, p. 52, 1 sqq. (ed. Butler)); Сарапион хвастался: «а я мертвее, чем ты» (ἐγὼ σοῦ νεκρότερός εἰμι — *Ibid.*, 37, p. 115, 17). Показательно иеронимовское едкое описание «беспредельного тщеславия» его друзей-еремитов (*Epist.*, 17). Среди мотивов ухода в пустыню чувство вины — наиболее часто упоминаемое, но не единственное: Нарцисс, самый ранний упоминающийся христианский еремит (II в.), был побужден к этому отвращением к злословию на его счет (*Euseb. Hist. Eccl.*, VI, 9, 4—6); о других сообщается, что на них подействовали семейные ссоры (*Hist. Mon.*, 24, 1; *Callin. Vit. Nypat.*, 1) или просто отвращение к человеческому роду (*Arophth. Patrum*, VII, 33; XI, 5).

Откуда взялось все это безумие? Я вновь не знаю. Вопреки Райценштайну и Ляйпольдту<sup>34-1</sup> я не верю, что оно коренится в эллинистической традиции. Известные мне греческие параллели для тех идей и той практики, которые были описаны в предыдущем абзаце, и неадекватны, и недостаточно аутентичны<sup>34-2</sup>;

<sup>34-1</sup> *Reitzenstein R. Hellenistische Wundererzählungen. 1906. S. 142 ff.; Leipoldt J. Op. cit. (см. с. 61 наст. изд.); см. также рецензию А. Дияля: Diehle A. // Gnomon. Bd. 34. 1962. S. 453 ff. Подробный анализ и критику теории Р. Райценштайна см.: Kirk K. E. The Vision... P. 491–503.*

<sup>34-2</sup> Главным источником является филостратова литературная биография Аполлония Тианского. Совершенно очевидно, что она, будучи идеализированным портретом совершенного «божественного мужа» (θεῖος ἀνὴρ), не является описанием реального жизненного пути. Но аскетизм, приписываемый Филостратом своему герою, по современным ему христианским меркам весьма умеренный. Аполлоний практикует половое воздержание (I, 13) и, конечно, вегетарианство; он принимает пифагорейский обет молчания (I, 14; этим восхищается Евсевий (Adv. Hierocl., p. 381 (ed. Kayser)) и сообщает, что ему подражал гностик Василид (Hist. Eccl., IV, 7, 11); он не одобрял горячие бани (I, 16), как многие христиане, даже умеренный Климент (Paid., III, 46–8). Но нет ни намека на самоуничтожение или систематические «военные действия» против тела. Климент, говоря с уважением о пифагорейской воздержанности, указывает, что она не стимулировалась никакой ненавистью к жизни, так как предписывала сексуальные отношения в целях деторождения (Strom.,

р. 35 эти идеи и поступки осуждались языческими моралистами вроде Плутарха и Эпиктета, а христиане, обладавшие, как Климент Александрийский, эллинистической культурой, упорно им сопротивлялись<sup>35-1</sup>. Они не имеют корней в Новом Завете, а также, я думаю, и в учениях, приписанных Основателю христианства (за исключением одного пассажа с неоднозначным смыслом<sup>35-2</sup>). За ту фан-

---

III, 24). Даже фанатичный неоплатоник Теосебий, «самый добродетельный из всех» (ὁ πάντων σωφρονέστατος), подаривший жене пояс девственности и предложивший либо носить его, либо уйти, сделал это не раньше, чем исчезла всякая надежда на рождение детей (*Damasc. Vit. Isidor.*, 59), хотя прославление «чистого брака» — постоянно встречающаяся тема и в популярных христианских апокрифах. Когда Тертуллиан (*Praescr. Haer.*, 40) говорит, что дьявол также имеет своих девственниц и continentes [аскетов], он, вероятно, имеет в виду ритуальные предписания некоторых языческих культов, скорее, табу, нежели аскетизм.

<sup>35-1</sup> *Plut. St. ger.*, 21, 1044 b sqq.; *Q. Symp.*, VII, 7, 710 b sqq.; *Tuend. san.*, 17, 131 b; *Epict.*, III, 12, 1: «не следует предаваться аскетизму, противоречащему природе и здравому смыслу» (τὰς ἀσκήσεις οὐ δεῖ διὰ τῶν παρὰ φύσιν καὶ παραδόξων ποιεῖσθαι). Ср. защиту Климентом брака (*Strom.*, III, 86), употребления мясной пищи (*Paid.*, II, 9, 2) и вина (*Paid.*, II, 32), а также обладания богатством (*Paid.*, III, 34–36).

<sup>35-2</sup> Мф. 19:12. Ср.: *Campenhausen H. von. Die Askese im Urchristentum // Tradition und Leben. 1960. S. 114–156.*

тастическую ценность, которой наделялась девственность, ответственен, видимо, главным образом, св. Павел, хотя *Первое послание к коринфянам*, 7 предполагает, что его мнение было не столь категоричным, как мнение тех членов общины, к которым он обращался. В любом случае именно из его сочинений ригористы брали тексты для обоснования своей одержимости. Более здравомыслящий человек разделял взгляд, что «в Церкви, как в Ноевом ковчеге, должно найтись место как для чистых, так и для нечистых животных»<sup>35-3</sup>, однако сильная инъекция фанатичного ригоризма проникла в церковную систему. Она действовала там подобно медленному яду и (если можно судить со стороны) не была из нее изгнана.

Это, впрочем, другая история. В данной же главе я пытался показать, что презрение к человеческому состоянию и ненависть к телу были болезнью, укорененной в существе культуры этого периода; что хотя ее наиболее крайние выражения являются христианскими или гностическими, ее симптомы проявляются в более умеренной форме у язычников с чисто эллинистическим образованием; что эта болезнь выражается в широком разнообразии мифов и фантазий, часть из которых заимствована из греческих, часть — из восточных источников (часто с измененным смыслом или акцентом), тогда как другие, напротив, совершенно новые. Я склонен

---

<sup>35-3</sup> Anon. Ad Novatian., 2 (Cyrp. CSEL, III, 3, 55).

видеть в этом развитии в целом не занесенную извне инфекцию, но эндогенный невроз — показатель интенсивного и широко распространенного чувства вины. Материальные беды III в. определенно способствовали его прогрессированию, но они не были его причиной, так как его начала, как мы видели, лежат намного дальше.

## Глава 2

# ЧЕЛОВЕК И ДЕМОНИЧЕСКИЙ МИР

Мы живем благодаря Силам, которые, как мы думаем, нам понятны.

В. Г. Оден

В первой главе я описал все большее обесценивание космоса в первые века христианства (другими словами, все большее изъятие божественного из материального мира) и связанное с этим обесценивание естественного человеческого опыта. В следующих двух я намерен описать тот сверхъестественный опыт, записи о котором дошли до нас от II—III вв. В этой главе я буду стоять на той же позиции, что и Платон в том месте «Пира», где Диотима определяет демоническое. «Все демоническое, — говорит Диотима Сократу, — посредничает между Богом и смертным. Истолковывая и передавая богам желания людей, а волю богов людям, оно находится посредине и заполняет промежуток между теми и другими... Бог не соприкасается с человеком; только через посредство демонического осуществляется общение и беседы между людьми и богами, наяву или во сне. И человек, сведущий в таком общении, является демоническим человеком, по сравнению с которым те, кто све-

р. 37

души в искусствах или ремеслах, просто поденщики»<sup>37-1</sup>. Это точное определение смутных терминов «демон» и «демоническое» было не лишено новизны во времена Платона, но ко II в. после Рождества Христова оно стало обычным трюизмом. Вероятно, р. 38 каждый — язычник, иудей, христианин или гностик — верил в существование таких существ и в их посреднические функции, называл ли он их демонами, ангелами, эонами или просто «духами» (πνεύματα). В глазах многих благочестивых язычников даже боги греческой мифологии были в то время не более чем посредничающими демонами, сатрапами некоего невидимого, надмирного Царя<sup>38-1</sup>. А «демонический человек», знающий, как установить с ними контакт, пользовался соответствующим почетом.

---

<sup>37-1</sup> *Plat. Symp.*, 202 d 13–203 a 6.

<sup>38-1</sup> Ср., напр.: *Ps.-Arist. De mund.*, 6; *Aristid. Orat.*, XLIII, 18 (ed. Keil); *Orig. C. Cels.*, VII, 68; см. также ниже, с. 189 наст. изд. Плутарх (*Def. or.*, 13, 417 a) приписывает деятельность оракулов второстепенным демонам. Сходную тенденцию демонстрируют монеты Римской империи, где изображения мифологических богов все больше и больше заменяются поучительными абстракциями (*Gneschi F. Monete Romane*<sup>3</sup>. 1907. P. 290–299). Важность тяготения к монотеизму, по крайней мере среди образованных классов, недавно была подчеркнута и проиллюстрирована М. П. Нильссоном (*Nilsson M. P. // HTR. Vol. 56. 1963. P. 101 ff.*). Но язычники, так же как и христиане, нуждались в доступном посреднике между ними и Высшим Богом; и язычество, так же как и христианство, предоставляло подобных посредников.

Я начну со сновидцев. «Снам, — говорит Тертуллиан, — большинство людей обязано своим знанием о Боге»<sup>38-2</sup>. С этим замечанием вполне мог бы согласиться Ю. Б. Тейлор. Несомненно, что из всех способов контакта со сверхъестественным сновидения — и сейчас, и в античности — являются наиболее распространенной практикой. Как замечал Синезий, это единственный способ дивинации, который равно доступен рабу и миллионеру, поскольку он не стоит ничего и не требует никаких приспособлений; и никакой тиран не может его запретить, иначе как запретив своим подданным спать<sup>38-3</sup>. Это, конечно, является главной причиной того, что к сновидению — единственной из всех языческих дивинаторных процедур — христианская церковь оставалась толерантной. Надежный авторитет дивинаторным снам придавало и Писание: разве не цитировал сам св. Петр слова пророка Иоила — «старцы ваши будут видеть сны, юноши ваши будут видеть видения»?<sup>39-1</sup> Что касается классической греческой тра-

р. 39

---

<sup>38-2</sup> *Tert. De anim.*, 47, 2. Впрочем, он утверждает, что многие сны посылаются злыми демонами, и это — общее мнение апологетов (*Iustin. I Apol.*, 14; *Tatian. Orat.*, 18; *Athenag. Leg.*, 27).

<sup>38-3</sup> *Synes. De insomn.*, 8. Если это эссе принадлежит (а, видимо, так оно и есть) языческому периоду жизни Синезия, упоминание о запретах тиранов намекает, возможно, на эдикты христианских императоров против языческих способов дивинации.

<sup>39-1</sup> Иоил. 2:28; Деян. 2:17.



диции «божественных» или «дающих оракулы» снов, я не буду повторять то, что можно найти в моей книге «Греки и иррациональное». Я лишь вскользь замечу, что теперь я менее, чем тогда, уверен в том, что «божественные» сны, о которых столь часто сообщается в античности, отражают реальное различие в сновидческом опыте античного и современного человека. Мистер Джеффри Горер указал мне на то, что запомнившееся из наших снов во многом зависит от того, что мы считаем достойным запоминания, и поэтому древние записи снов могут представлять собой весьма упрощенную версию реального сновидческого опыта. С этой точки зрения все культурно детерминированное во сне может быть не реальным содержанием сна, но лишь тем, что оформилось в памяти. Это, впрочем, по ходу дела. Я перехожу к описанию единственной длинной серии снов, воспринятой одним человеком, которая дошла до нас от античности.

В те же годы, когда Марк Аврелий исследовал и адресовал упреки собственному Я, его современник Элий Аристид вел дневник совершенно другого рода. Это был не ежедневник, но то, что Синезий позже назвал «еженочник»: регулярные записи снов, бывшие в то же время записями об общении Аристида с божественным целителем

р. 40 Асклепием. Эти записи включают в себя описание «всякого рода лекарств, некоторые беседы и продолжительные речи, всевозможные видения, разнообразные предписания и оракулы Асклепия о самых разных вещах — одни в прозе, другие в сти-

хах»<sup>40-1</sup>. По прошествии лет эти ночные книги выросли до огромного объема в 300 000 строк<sup>40-2</sup>. Когда Аристид наконец собрался подвести итог своим записям, то обнаружил, что их трудно сортировать, поскольку он их, видимо, не датировал, а некоторые из них и вообще были утрачены в домашних катаклизмах. Но из того, что осталось, он, дополнив кое-что по памяти, составил не слишком связанные пять книг «Священного учения», которые дошли до нас<sup>40-3</sup>, и успел лишь начать шестую, когда ему помешала смерть. Эти книги являются первой и единственной религиозной автобиографией, которую оставил нам языческий мир.

---

<sup>40-1</sup> *Aristid. Orat.*, 48, 8 (все ссылки на «Священное учение» даются по изданию Кейля, сейчас доступному в переиздании). Основным трудом об Аристиде остается: *Boulanger A. Aelius Aristide*. 1923. См. также: *Wilamowitz-Möllendorff U. von. Der Rhetor Aristides // Sitzb. Akad. Berl.* 1925; о «Священном учении»: *Misch G. History of Autobiography / Engl. trans. Vol. II. P. 495–510; Weinreich O. // Neue Jahrb. Bd. 33. 1914. S. 597 ff.; Bonner C. // HTR. Vol. 30. 1937. P. 124–131; Phillips E. D. // Greece and Rome. Vol. 21. 1952. P. 23–36; Festugière A.-J. Personal Religion among the Greeks. 1954. P. 85–104 (включая перевод многих пассажей).*

<sup>40-2</sup> *Aristid. Orat.*, 48, 3. Приводимое Буланже число 30 000 — недосмотр, который другие скопировали у него.

<sup>40-3</sup> Ἱερόν λόγον (*Aristid. Orat.*, 47–52). Общепринятый перевод — «Священное учение» — вводит в заблуждение, ибо это не просто заголовок для читателя, как в большинстве других сочинений Аристида. Название

р. 41 Аристид был сыном процветающего землевладельца из Малой Азии; у него было лучшее по тем временам образование: он обучался у того же наставника, что позже учил Марка Аврелия; в свои двадцать лет Аристид уже много читал и путешествовал, был блестящим оратором и мастерски владел аттическим стилем. В возрасте двадцати шести лет он посетил Рим и был принят при дворе; перед ним открывалась выдающаяся карьера на общественном поприще, когда Аристид был впервые поражен первой из длинной цепи болезней, которые превратили его в хронического инвалида (по крайней мере, на двенадцать лет) и на всю жизнь изменили его личность. Большая часть, если не все, из его недугов были психосоматического характера. Среди смеси симптомов, о которых сообщает Аристид, мы можем распознать симптомы острой астмы и различных форм гипертонии, влекших за собой жестокие головные боли, бессонницу и серьезные проблемы с желудком<sup>41-1</sup>. Поэтому не

---

было дано Асклепием во сне (48, 9) и, по-видимому, подразумевает божественное откровение, как у Геродота (II, 81, 2), Платона (Epist., VII, 235 a) и в других местах (ср.: Festugière A.-J. *Personal Religion...* P. 88, 168).

<sup>41-1</sup> Астма — Orat., 48, 6; 48, 57 (невозможно находиться в горизонтальном положении) и т. д.; гипертония — 49, 17; головные боли — 48, 57; бессонница — 47, 5; 48, 58; проблемы с пищеварением — 47, 5 и т. д. Очень хотелось бы выслушать обо всем этом авторитетное медицинское мнение. Кажется, симптомы болезни Аристида вообще не исчезали, возможно, оттого, что он,

слишком удивительно, что странные предписания, которые он получал от своего бога во сне, должны были давать — по крайней мере, временно — облегчение от худших симптомов. Его сны сами по себе заслуживают внимания профессиональных психологов и однажды, я надеюсь, это внимание привлекут.

Сны Аристиды распадаются на три основные группы. Есть пугающие, тревожные, в которых он отравлен, его преследует бык или атакуют варвары; наиболее полно описан один, где он оказывается в длинном туннеле, окруженный подозрительными личностями с ножами, которые собираются напасть на него<sup>41-2</sup>. Затем встречаются патетические мегаломанические сны, в которых щедро компенсируется его разрушенная карьера: прикованный днем к постели, Аристид ночью общается с императорами, он узнает, что будет почитаться наравне с Александром Великим; тайные голоса внушают ему, что он более великий оратор, чем Демосфен, и (еще более неожиданно!) что он — Платон и Фукидид в одном лице<sup>42-1</sup>.

p. 42

---

как предлагает А.-Ж. Фестюжьер (*Festugière A.-J. Personal Religion... P. 86*), «...на самом деле не хотел излечиться. Излечиться означало утратить радость общения и дружбы с Богом; а то, что пациент нуждался в божественной помощи, — очевидно».

<sup>41-2</sup> *Orat.*, 47, 22; ср.: 47, 9; 47, 13; 47, 54. Сон с туннелем можно сравнить со сном, приписываемым Каракалле, в котором его отец и брат с мечами преследовали его (*Dio Cass.*, LXXVII, 15).

<sup>42-1</sup> *Orat.*, 47, 36-38, 46; 50, 19, 49, 106; 51, 59.

Наконец, есть бесчисленные «божественные» сны, где он встречается со своим небесным патроном или каким-нибудь образом получает от него знаки<sup>42-2</sup>. Большинство из них (но далеко не все) — медицинские. Как замечает сам Аристид, предписания во снах парадоксальны и часто неожиданно жестоки. Когда его заставляют отказаться от горячих ванн более чем на пять лет, велят бегать босиком зимой, купаться в реке на морозе, принимать грязевые ванны на ледяном ветру и даже вызывать рвоту<sup>42-3</sup>, мы не можем не заметить сходства этих божественных предписаний с епитимьями, налагаемыми на посвященных Исиды, и самоистязаниями некоторых христианских аскетов<sup>42-4</sup>, поэтому

---

<sup>42-2</sup> Множество самых обычных снов включаются в категорию «божественных» с помощью искусной интерпретации: так, выкапывание рва оказывается указанием принять рвотное (47, 50), книга Менандра — предостережением от путешествия на основании этимологии имени «Менандр» — «человек, остающийся на месте» (47, 51, Μένανδρος = μένειν τὸν ἄνδρα); чтение «Облаков» Аристофана означает дождливую погоду. Другие примеры приведены у А.-Ж. Фестюжьера (*Festugière A.-J. Personal Religion... P. 101 s.*). Подобно Артемидору и Э. Фрейду, Аристид знает, что игра слов — важная часть мира снов.

<sup>42-3</sup> Orat., 47, 59, 65; 48, 18–23, 74–80. «Парадоксальная» природа предписаний — 36, 124; 42, 8–9.

<sup>42-4</sup> Посвященные Исиды должны были ломать лед на зимнем Тибре (*Juv.*, 6, 522). Купание в ледяной воде

вполне можем предполагать, что все они имеют одно и тоже психологическое происхождение. Для этих людей залогом здоровья, физического или духовного, было бесконечное искупление некой неосознанной вины.

Характерным также является замена предполагаемой угрозы ее символическим и безвредным предвосхищением: Аристид должен испытать поддельное крушение для того, чтобы избежать реального; он должен посыпать себя пеплом «вместо, — как он говорит, — похорон, для того чтобы они как бы состоялись»; он должен даже жертвовать пальцем «для сохранения всего тела», но и эта жертва, в конце концов, заменяется жертвованием кольца<sup>43-1</sup> (последний пример соотносится, если я не ошибаюсь, с маленьким мальчиком в темном туннеле, которому злой человек угрожает увечьем). Если

р. 43

---

и хождение босиком в любую погоду было любимым испытанием Отцов-пустынников. Грязевые ванны Аристида хотя и прикрывались медицинским предлогом, могут быть сопоставлены с наказанием грязевыми ваннами, которое описывают Плутарх (*De sup.*, 7, 168 d) и Лукриан (у египетских аскетов) (*Peregr.*, 17).

<sup>43-1</sup> *Orat.*, 48, 13–14; 50, 11; 48, 27. Симуляция похорон переключается с ритуалом предвосхищения смерти в религии Исида (*Apul. Met.*, XI, 23, 7) и погребения в теургии (*Procl. Theol. Plat.*, 193, 38 (ed. Portus)). О жертвоприношении пальца см.: *Dodds E. R. Greeks and the Irrational*. 1951. Ch. IV. P. 89, n. 79; *Devereux G. Reality and Dream*. 1951. P. 84.

личные жертвы недостаточны, чтобы умиротворить Судьбу, Аристид жертвует друзьями. Он без колебаний рассказывает нам, как двое из них в двух различных случаях произвольно сыграли роль Алкесты для него, Адмета, и умерли, спасая его драгоценную жизнь<sup>43-2</sup>.

Столкнувшись с подобным материалом, современный нетерпимый читатель без колебаний оценит Аристида как «свихнувшегося недоумка»<sup>43-3</sup>, интересного только психиатрам. Свихнувшимся он и был, причем не на шутку, но его опыт можно классифицировать как религиозный, и именно поэтому я обратился к рассмотрению этого опыта. Аристид считал себя человеком, избранным Богом, слугой и глашатаям (ὑποκρίτης) великого Целителя<sup>44-1</sup>. Когда Асклепий во сне говорит ему мистические слова *σὺ εἶ εἶς* («ты есть особо избранный»), Аристид чувствует,

р. 44

---

<sup>43-2</sup> Orat., 48, 44; 51, 19–25. Подобные фантазии выражают глубоко спрятанное чувство вины («Это я был должен умереть»). Еще один любитель «божественных» снов имел подобный опыт: К. Г. Юнг сообщает нам, что однажды, когда он был серьезно болен, им овладела явившаяся во сне мысль о том, что врач, его посещавший, умрет вместо него (*Jung C. G. Memories, Dreams, Reflections / Engl. trans. 1963. P. 273*).

<sup>43-3</sup> «A brainsick noodle» — фраза Боннера (HTR. Vol. 30. 1937. P. 129); но он верно продолжает, указывая, что у Аристида было «религиозное чувство одновременно и подлинное и изысканное».

<sup>44-1</sup> Orat., 42, 12.

что они вознаграждают его за все страдания и возвращают смысл его существованию: впредь он должен измениться, соединиться с Богом и таким образом превзойти человеческое состояние; в этой новой жизни Аристид принимает новое имя, Теодор, потому что все в нем теперь — дар Божий<sup>44-2</sup>. С этого момента он не сделает ничего, великого или малого, без Божьего одобрения, ибо «все пустяки в сравнении с повиновением Богу»<sup>44-3</sup>. Он, заключенный в странное одиночество невротика, фактически больше не одинок; он нашел Помощника, чье присутствие — невыразимая радость<sup>44-4</sup>.

Начиная как врач-консультант, Асклепий постепенно расширяет свою помощь на все аспекты жизни Аристида: помогает ему в чтении, внушает блестящие идеи, дарит начальный параграф речи или первую строку поэмы и изредка одаривает мимолетными видениями будущего, в основном в виде краткосрочных погодных предсказаний (Аристид был необычайно чувствителен к погоде)<sup>44-5</sup>. Как нам интерпретировать этот курьезный симбиоз челове-

---

<sup>44-2</sup> Orat., 50, 51–53. Ср. также: 42, 7.

<sup>44-3</sup> Orat., 50, 102; 51, 56.

<sup>44-4</sup> Ср. трогательное описание видения Асклепия: 48, 32 (переведено в книге: *Dodds E. R. Greeks... P.* 113).

<sup>44-5</sup> Orat., 47, 38; 50, 24–26, 31, 39, 45. Предсказания: 48, 26, 48, 54, и т. д. Об Асклепии как покровителе литературы см. работу Эммы и Людвиг Эдельштайн (*Edelstein E., Edelstein L. Asklepius. Bd. II. 1945. S. 206–208; о его мантических функциях: Ibid. S. 104 f.*



ка и Бога? Намек на ответ, вероятно, содержится во сне, где Аристид сталкивается со своей собственной статуей и видит, как она превращается в статую Асклепия<sup>45-1</sup>. Для Аристида этот сон является символом единства со своим божественным патроном. Мы, возможно, можем видеть в этом сне символ восстановления расколотой личности, которая обретает мир путем отождествления себя с образом идеального Отца.

Отношения Аристида с Асклепием были, без сомнения, уникальны как по силе, так и по продолжительности. Но для таких отношений было много прецедентов. Цельс заверяет нас, что Асклепий являлся лично «великому множеству людей, как грекам, так и варварам», излечивая и предсказывая будущее; и его слова подтверждаются многочисленными сохранившимися посвящениями признательных пациентов<sup>45-2</sup>. Современник Аристида, Максим Тирский, был наяву одержим такими видениями;

---

<sup>45-1</sup> Orat., 47, 17. Самая близкая параллель этому мне известна в «Жизни Исидора» Дамаския (*Phot. Bibl.*, cod. 242, p. 345 a (ed. Bekker)), где Дамаскию снится, будто он — Аттис и получает наставления о культе от Кибелы. О «превращении в бога» вообще см. ниже, с. 125—134 наст. изд.

<sup>45-2</sup> *Orig. C. Cels.*, III, 24. Надписи собраны и обсуждены в книге: *Edelstein E., Edelstein L. Asklepius*. Ср. также с важной ролью, которую сыграли сны в рассказе Апулея об обращении Луция, и обсуждение этого в книге: *Nock A. D. Conversion*. 1933. Ch. 9.

Марк Аврелий благодарил богов за «полезные сны», которые лечили его от головокружений и кровотечения; и даже знаменитый врач Гален полагает, что он сохранил множество жизней, действуя по советам снов<sup>45-3</sup>. Еще одним современником Аристиды был Артемидор, который посвятил свою жизнь собиранию, классификации и толкованию снов, пользуясь самыми разными источниками. Вера Аристиды была верой его времени — времени, когда, по словам Айтрема, «реальность дня перестала быть достойна доверия»<sup>45-4</sup>.

р. 46

Христианское отношение к снам принципиально не отличалось от языческого, разве что лечебная инкубация в святилище Асклепия была заменена инкубацией в святилище мученика или святого — практика, которая обычна в Греции и поныне<sup>46-1</sup>. Сны религиозного содержания, как следует полагать, были частыми в ранней Церкви, и воспринимались они очень серьезно. Когда епископ видит сон о прибли-

---

<sup>45-3</sup> *Max. Tyr.*, 9, 7; *M. Aur.*, I, 17, 9; *Galen. Vol. XVI. P. 222* (ed. Kuhn).

<sup>45-4</sup> *Eitrem S. Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike. 1947. S. 52.*

<sup>46-1</sup> Ср.: *Lucius E. Die Anfänge des Heiligenkults. 1904. S. 252–270; Deubner L. De incubatione. 1900. S. 56 ff.; Schmidt B. Das Volksleben der Neugriechen. 1871. S. 77–82; Lawson J. C. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. 1910. P. 302.* Монтанисты практиковали инкубацию в Пепуце, определенной как место Нового Иерусалима (*Eriph. Panag.*, 49, 1–2).

жающемуся Страшном суде, верующие прекращают обрабатывать поля и полностью посвящают себя молитве. Согласно Оригену, многие обратились в христианство из-за видений во сне или наяву<sup>46-2</sup>. Для других сон означал переломный момент их духовной жизни: Наталий Исповедник уберется от ереси благодаря сну, в котором святые ангелы секли его всю ночь; Григорий Нисский обратился к созерцательной жизни из-за сна, в котором Сорок Мучеников бранили его за слабость; сон убедил врача Геннадия, друга Августина, в бессмертии души; и даже такой практичный человек, как Киприан, по-видимому, постоянно действовал в соответствии с предостережениями снов<sup>46-3</sup>. Наиболее значительным из всех зафиксированных снов является, я полагаю, сон, в котором Константин узрел магическую монограмму *CR* и в котором он услышал «*Hoc signo victor eris*»\* накануне битвы при Мульвийском мосте<sup>47-1</sup>.

---

<sup>46-2</sup> *Hyprr.* In Dan., 4, 19; *Orig. C. Cels.*, I, 46. Примером для повиновения указаниям во сне для христиан служил апостол Павел (Деян. 16:9 сл.).

<sup>46-3</sup> *Euseb. Hist. Eccl.*, V, 28, 8–12; *Greg. Nyss. In XL marty.* (PG, 46, 784D–785B); *Aug. Epist. ad Evod.*, 159, 3; *Cypr. Epist.*, 113–114 (ср.: *Hamack A. // ZNTW. Bd. 3. 1902. S. 177–191*). Дальнейшие примеры цитируются в работе: *Labriolle P. de. La Crise Montaniste. 1913. P. 342.*

\* «Сим победишь» (лат.).

<sup>47-1</sup> Это близкое по времени свидетельство, переданное Лактанцием (*De mort. pers.*, 44). Много лет спустя, уже в старости, Константин вспомнил о небесном явле-

Я не могу здесь вступить в дискуссию, которая велась по поводу этого сна; но нам не нужно принимать рационалистскую точку зрения историков XIX в., видевших в нем только политическую выдумку, придуманную, чтобы произвести впечатление на толпу<sup>47-2</sup>. Существует независимое свидетельство того, что Константин разделял суеверия своих подданных<sup>47-3</sup>, но, подобно Киприану, он прекрасно мог сочетать

---

нии, виденном однажды днем в Галлии «им и всей его армией», и связал его со своим сном, рассказав об этом Евсевию (*Euseb. Vit. Const.*, I, 28). В этом нужно видеть наложение позднейших воспоминаний. Без сомнения, в тот день видели что-то необычное: за небесными явлениями (сияниями, ложными солнцами и т. п.) с тревогой наблюдали во времена кризисов и часто записывали, как, например, Ливий. Но это чудо во время своего появления едва ли было истолковано в христианском смысле, иначе Лактанцию сложно было бы не знать об этом и его молчание можно было бы считать очень странным. CR представляло собой магический знак (χαρακτήρ), который мог отпугивать демонов (*Lact. Div. Inst.*, IV, 27, 1).

<sup>47-2</sup> Против рационалистического взгляда см.: *Baynes N. H. Constantine the Great and the Christian Church // Proc. Brit. Acad. Vol. 15. 1929–1931; Alföldi A. The Conversion of Constantine and Pagan Rome / Engl. trans. 1948. Ch. 2; Jones A. H. M. // The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century / Ed. by A. Momigliano. 1963. P. 33 f.*

<sup>47-3</sup> Основание Константинополя было предписано ему во сне (*Cod. Theod.*, XIII, 5, 7; *Sozom. Hist. Eccl.*, II, 3, 3).

веру в приметы и сны с административным прагматизмом. Содержание его сна действительно послужило решению практических задач, но это не доказывает, что этот сон — вымысел: как теперь научно подтверждено, человек и во сне подсознательно стремится к достижению неких «реальных» практических целей.

Но с психологической точки зрения наиболее интересными христианскими снами, относящимися к этому периоду, являются сны, приписываемые святой Перпетуе, 22-летней замужней женщине, которая приняла мученичество в Карфагене в 202—203 годах. Я говорю «приписываемые», потому что мартирологи являются весьма ненадежным типом литературы и *Passio Perpetuae*<sup>47-4</sup> нуждается в об-  
р. 48 суждении, прежде чем признать его свидетельство подлинным. Оно основывается на двух документах, написанных от первого лица. Первый из них —

---

<sup>47-4</sup> «Мученичество Перпетуи». Последнее издание со вступлением и комментариями предпринял К. Ван Беек в 1936 г. Современная критическая дискуссия началась с первой публикации греческого текста Харрисом и Гиффордом в 1890 г. Из важнейших публикаций можно назвать: *Robinson J. A. Texts and Studies. Bd. I—II. 1891; Duchesne L. // C. R. Acad. Inscr. T. IV. № 19. 1891—1892. P. 39 ss.; Hamack A. von. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Bd. II. Tl. 2. 1904. S. 321—324; Pio Franchi de' Cavalieri // Röm. Quartalschrift. Bd. 5. 1896. Suppl.-Bd.; Labriolle P. de. La Crise... P. 338 ss.; Rupprecht E. // Rh. Mus. Bd. 90. 1941. P. 177—192.*

нечто вроде тюремного дневника, который вела Перпетуя в ожидании казни; он включает в себя детальное описание четырех снов и сопровождающих их обстоятельств. Второй представляет собой видение, рассказанное от лица Сатира, претерпевшего мученичество тогда же. К этим документам анонимный редактор добавил список мучеников, несколько фактов из жизни Перпетуи и пространный отчет о мученичестве, современником которого он был. Полная версия дошла до нас как в латинском, так в греческом вариантах. Большинство историков церкви, обращающихся к *Passio*, принимают без обсуждения и правдивость редактора, и аутентичность включенных документов; с другой стороны, такой хороший знаток, как Эдуард Шварц, полагал, что оба документа были сфабрикованы редактором<sup>48-1</sup>. Мне же кажется, что различные элементы произведения обладают очень разной ценностью. Кровожадность и нравоучительство редактора не внушают мне доверия, особенно потому, что прямо противоречат неприкрашенному и здравому реалистичному рассказу, данному в поздних *Acta Per-*

---

<sup>48-1</sup> *Schwartz E. De Pionio et Polycarpo. 1905. P. 23.* Та же точка зрения была высказана Штелиным (*Stählin W. Geschichte der griechischen Literatur. Bd. II. Tl. 2. 1913. S. 1079*). Рассказ от первого лица был обычен для вымышленной литературы и широко использовался не только в греческом романе, но и в христианских апокрифах (см.: *Söder R. Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike. 1932. S. 211 ff.*).

р. 49 *reluae*<sup>48-2</sup>. Редактор говорит нам, что он составил их с соизволения Святого Духа, и, кажется, именно Дух снабдил его множеством деталей — событий и диалогов, которые вряд ли могли бы привлечь внимание очевидцев. Кроме того, как и в евангельских рассказах, некоторые детали, по-видимому, введены для того, чтобы обеспечить исполнение пророчества<sup>49-1</sup>. Впрочем, историчность этих свидетельств не имеет прямого отношения к нашей теме. В равной степени я весьма сомневаюсь по поводу видения Сатира<sup>49-2</sup>. Но есть достаточно вес-

---

<sup>48-2</sup> «Деяния Перпетуи» и *Acta* в целом, как признано, заслуживают даже меньшего доверия, чем все *Passio*, поскольку они сообщают дату мученичества с ошибкой более чем в полвека. Но у их автора, очевидно, имевшего перед собой *Passio*, должны были быть основательные причины для того, чтобы отбросить его колоритный рассказ о произошедшем на арене и заменить простым и неинтересным сообщением — несовместимым с *Passio* — о том, какие мученики были брошены каким зверям.

<sup>49-1</sup> В сне Перпетуи Сатир идет впереди нее по лестнице, поэтому он должен умереть раньше, чем она. В сне ее противник на арене держит меч, так что после того как она была искалечена бешеным быком, ее добивают мечом, хотя, согласно *Acta*, она была съедена львом. Одной из целей *Passio*, а возможно, и их главной задачей, было доказать, что Святой Дух все еще действует в Церкви.

<sup>49-2</sup> Это видение лишено какого бы то ни было контекста; нам ничего не говорится о том, когда или при каких обстоятельствах Сатир получил его. Но оно наполнено обычными христианскими образами — ангелы, уносящие

кие причины для того, чтобы полагать, что тюремный дневник Перпетуи — в значительной степени подлинный документ.

Во-первых, простой стиль Перпетуи весьма отличен от риторической искусности редактора, что заставляет некоторых ученых отождествлять последнего с Тертуллианом<sup>49-3</sup>. И хотя я считаю достаточно

р. 50

---

душу, другие, еще более великие, ангелы Присутствия, стены из света, голоса, кричащие «Свят, свят, свят!», старейшины, расположенные в аккуратном порядке по обе стороны от Трона. Именно это мы могли бы найти в не слишком оригинальном художественном апокалипсисе. В самом деле, данное видение могло быть создано как противовес неортодоксальности Перпетуи (заметим, что духи у Сатира в раю вкушают не сыр, а аромат святости). Но очевиден и другой мотив: в курьезном эпизоде с епископом Оптатом и Аспазием Старшим (13) автор раздает оплеухи своим сановным современникам — до тех пор, пока они не уладят свои споры и пока Оптат не станет управлять паствой лучше, они будут отделены от Неба. Откровение здесь поглощается полемикой; видение «того» мира становится литературным приемом для высмеивания лиц, не пользующихся особой любовью в этом, как это иногда случается в «Пастыре» Гермы. Даже если бы автор *Passio* решил, подобно автору *Acta*, пренебречь видением Сатира, мы не должны были бы, я полагаю, упустить документ такой психологической и религиозной ценности.

<sup>49-3</sup> Список примеров стилистического сходства между редактором и Тертуллианом был составлен де Лабройлем. Но я считаю, вместе с Руппрехтом, что в этом отожде-



хорошо установленным тот факт, что родным языком редактора была латынь, существуют весьма серьезные основания полагать, что дневник изначально был создан на греческом<sup>50-1</sup>.

ствлении заставляет сомневаться единственное, при этом неаккуратное, упоминание Тертуллианом *Passio* — его ссылка на сон Перпетуи в трактате «О Душе» (55, 4), которая на самом деле является ссылкой на видение Сатира (11, 9; 13, 8): даже если допустить, что он писал «мученики» (*martyras*), а не «сомученики» (*commartyras*), упоминание в *Passio* (4, 8) Перпетуей «*candidati*» вряд ли указывает на авторство Тертуллиана. Древние авторы часто неправильно цитировали сочинения других, но не похоже, чтобы они искажали собственные. К этому можно добавить, что авторство *Passio* было неизвестно уже Августину (*De nat. anim.*, I, 10 (12)).

<sup>50-1</sup> После того как мной был сделан этот вывод, я обнаружил, что он уже высказан ранее А. Гарнаком (*Loc. cit.*) и В. Кроллем (*Kroll W. // Glotta. Bd. 13. 1924. S. 283*). Есть множество веских причин полагать, что редактор изначально писал на латыни — примечательно обыгрывание слова *salvus* (21), которое исчезает в греческом. Кроме того, утверждение Сатира, что Перпетуя говорила на небесах по-гречески (13, 4), также предполагает латинский оригинал. С другой стороны, в дневнике Перпетуи латынь в нескольких местах кажется менее подходящей, чем греческий, и создается впечатление, что это происходит из-за неправильного прочтения (или порчи) греческого манускрипта: в 4, 7 — *quasi* вместо *ὡς εἰς* (неверно прочитанного как *ὡς εἰ*); в 6, 1 — *cum pranderemus* вместо *ἐν τῇ ὄριστο* (неправильно понятого как какая-то форма от *ἀριστάω*); и особенно в 8, 2 —

Во-вторых, дневник, по сути, свободен от чудес, и сны, о которых он сообщает, по сути своей вполне нормальные сны. В отличие от видения Сатира они даются в повседневном обрамлении как часть переживаний тюремной жизни. Первые три видения являются «испрошенными» снами; они — результат молитвы<sup>50-2</sup>. Первый и последний — картины грядущего мученичества Перпетуи: первый — в образе бегства от змеи вверх по опасной лестнице к месту, где она встречает Небесного Пастыря, последний — описание борьбы с дьяволом, представшим в виде ужасного египтянина, которого Перпетуя с триум-

р. 51

---

абсолютно неподходящее *trahebat* вместо *ἔρρεεν* (неправильно понятого как *ἔρρεεν*). То, что Перпетуя писала свой дневник по-гречески, не должно удивлять, так как Сатир знает, что она говорила на греческом и ее брат носит греческое имя. Без сомнения, эта семья была двуязычной, как и многие в Северной Африке.

<sup>50-2</sup> Считалось, что люди, ожидавшие мученической смерти, находились в особо близких отношениях со сверхъестественным (ср.: Деян. 7:55 сл.), и если они сами разделяли эту веру, то в самом деле ожидали снов, посланных Богом. Примеры снов и видений, полученных мучениками в тюрьме, цитируются в работе: *Le Blant E. Les Persécutions et les martyres aux premiers siècles de notre ère. 1893. P. 88 ss.* Большинство аргументов, приводимых в этом и следующем абзацах, я почерпнул из «*Die Passio Perpetuae*» Марии-Луизы фон Франц, напечатанной в качестве приложения к «*Aion*» К. Г. Юнга (только в немецком издании). Тем не менее я не могу последовать за ней в юнгианской интерпретации снов.

фом поражает. Второй и третий сны касаются ее давно умершего маленького брата Дейнократа, который, за день до появления в ее снах, к удивлению Перпетуи, предстал перед ней, когда она бодрствовала. Этот брат, вероятно, является неким элементом Бессознательного, которое требует внимания к себе. Это детали, которые было бы трудно выдумать фальсификатору. Да и сами по себе данные видения обладают настоящей непоследовательностью, свойственной снам. Пастух в первом видении выдаивает сыр, или, скорее, творог, прямо из овцы и дает его съесть Перпетуе — вид сжатия времени, обычный для снов. В четвертом сне Перпетуя обнаруживает, что она превращена в мужчину — опять-таки, вряд ли это те подробности, что могут прийти в голову агиографу<sup>51-1</sup>.

Кроме того, этим снам присуща лишь толика того специфического христианского колорита, который мы ожидали бы найти в набожной беллетристике (и который мы действительно находим в видениях Сатира). Вкушение сыра на небесах вполне неортодоксально, но я сомневаюсь, присутствует ли здесь что-либо, имеющее отношение к темной еретической

---

<sup>51-1</sup> В гностическом Евангелии Фомы мы читаем, что женщина сможет войти в Царствие Небесное, только став мужчиной (112; ср.: *Clem. Alex. Excerpt. ex Theod.*, 21, 3; *Hypocr. Adv. Haer.*, V, 8, 44). Но нам нет необходимости приписывать Перпетуе это еретическое мнение: изменение пола во сне — не редкость, и Перпетуя стала мужчиной для того, чтобы принять участие в гладиаторском бое.

секте, известной как «хлебосырники» (артотириты); первое свидетельство о них появляется приблизительно двумя столетиями позже и относит их к совершенно другой части мира<sup>51-2</sup>; более того, в этих снах пропущен такой существенный элемент, как хлеб. р. 52 Лестница имеет параллель в аристидовых снах<sup>52-1</sup>, впрочем, как и в митраизме; и сны о дейнократовых страданиях основаны не столько на христианском изображении Чистилища, сколько на древнем языческом представлении о горестной смерти тех, кто умер до срока<sup>52-2</sup>. В последнем видении Высший Судия изображен не как Христос, но как арбитр или

---

<sup>51-2</sup> См.: Labriolle P. de. *La Crise...* P. 343 ss. Как мне указал Ж. Деверо, «творог», который предложен мужчиной на верху «лестницы», может иметь скрытое сексуальное значение. Ср. осознанное использование этого символизма в Книге Иова (10:1, вместе с комментарием Ястрова).

<sup>52-1</sup> Особенно см. Orat., 49, 48 — беспокойный сон о лестницах, «протянувшихся над и под землей и обозначающих власть бога во всех сферах»; Аристид назвал это таинством (τελετή). У него был и другой тревожный сон о лестницах в 51, 65, а в 48, 30 Филадельфу снится сон о «священной лестнице и божественном присутствии» (но в 47, 48 лестница очевидно символизирует мирской успех). Лестница Иакова, кажется, имеет к делу меньшее отношение; и византийские изображения лестницы, показывающие восхождение душ, относятся к поздней эпохе (они были вдохновлены «Лествицей» Иоанна Лествичника).

<sup>52-2</sup> Ср.: Dölger F. J. *Antike Parallelen zum leidenden Deinokrates // Antike und Christentum. Bd. II. 1930.*

тренер гладиаторов; и награда победителя — не венец мученика, а золотые яблоки Гесперид. Эти языческие образы совершенно естественны в видениях новообращенной, а вот в пропагандистском апокалипсисе они были бы удивительны.

Таким образом, я прихожу к выводу, что в этом тюремном дневнике мы имеем подлинное, из первых рук, повествование о последних днях доблестной мученицы. Это трогательное свидетельство человечности и смелости, совершенно свободное от патологического самолюбования Игнатия и Аристида. Перпетую нередко сравнивали с другой христианской мученицей, Софией Сколл, которая примерно в том же возрасте была отправлена на смерть нацистами<sup>52-3</sup>. У Сколл также было видение, когда она в последнюю ночь своей жизни сидела в тюрьме: ей казалось, что она карабкается по крутой горе, неся в руках дитя для того, чтобы крестить его; в конце р. 53 концов она упала в расщелину, но дитя уцелело. Эта гора с ее расщелинами соответствует опасной лестнице Перпетуи; некрещеное дитя напоминает Дейнократа, который умер некрещеным<sup>53-1</sup> в возрасте семи лет. У обоих сновидцев ребенок спасся, и их

---

<sup>52-3</sup> М.-Л. фон Франц в издании «Aion» К. Г. Юнга.

<sup>53-1</sup> Августин на теологическом основании доказывает, что Дейнократ должен был быть крещен, иначе он не мог спастись (De nat. anim., I, 10 (12)). Но *piscina* («бассейн») во сне, несомненно, символизирует крестильную купель; более того, отец ребенка был язычником, и Перпетуя сама только недавно была крещена.

материнские сердца успокоились. Но в отличие от видений Перпетуи о Добром Пастыре и символической победе на арене София Сколл удовлетворяется, увидев себя павшей в бездну: в двадцатом веке верить в чудесное будущее сложнее, чем это было в третьем.

Теперь я должен обратиться к рассмотрению различных типов «демонической» личности — мужчины или женщины, которым, или через которых, сверхъестественное говорит днем. В нашем обществе такие личности действуют весьма часто, хотя и не всегда как «медиумы». Полинезийцы зовут их «вместилища Бога». В античности они назывались разными именами. Если вы верили их прорицаниям, вы называли их *проφήται* — «говорящие от лица сверхъестественного»<sup>53-2</sup>, или *ἐνθεοί* — «одержимые Богом»; если не верили — они были для вас «одержимыми демоном» (*δαίμονωντες*), что относит их к классу эпилептиков или параноиков. Также вы могли использовать психологически нейтральный термин *ἐκστατικοί*, который мог быть применен к любому, у кого нормальное состояние рассудка было вре-

---

<sup>53-2</sup> Это первоначальное значение слова, и оно оставалось общепринятым: его история исследована Е. Фашером (*Fascher E. Προφήτης. 1927*). Дар предвидения был распространенным, но не обязательным свойством *проφήτης*. Употребление *проφητεύειν* в значении «предсказывать» и *проφητεία* в значении «предсказание» практически ограничивается христианскими и иудейскими сочинениями (*Fascher E. Op. cit. S. 148*).

р. 54 менно или постоянно расстроено. Имелось и вульгарное слово ἐγγαστρίμοι — «чревоещатели». Новый Завет и ранние Отцы употребляют термины профῆται и иногда πνευματικοί («одержимые духом»), хотя последний использовался обычно в более широком смысле<sup>54-1</sup>. Все эти слова являются или могут являться описаниями для одного психологического типа — человека, который подвержен раздвоению личности. Древние, как и мы, признавали две степени раздвоения: при первой нормальное сознание человека сохраняется наряду с навязанной личностью, вторая же — более глубокий транс, в котором нормальное Я полностью подавлено, так что человек не помнит о том, что он говорил или делал<sup>54-2</sup>.

---

<sup>54-1</sup> О значении ἐκστατικός см. ниже, с. 120—122 наст. изд.; о ἐγγαστρίμοι см.: *Dodds E. R. Greeks...* P. 71 ff. (и примечания). Ямвлих в трактате «О мистериях» (III, 7) отбрасывает термин ἔκστασις, поскольку он описывает в лучшем случае вторичное состояние, в то время как первичным является одержимость (κατέχεσθαι). Начиная с III, 19, становится ясно, что он так же отбросил бы и современный термин «медиум». Множество значений, в которых использовались философами, медиками, иудеями и христианами термины πνεῦμα и πνευματικός, тщательно изучены в кн.: *Verbeke G. L'Évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustin.* 1945. См. также поучительное обсуждение этого Э. Бивеном (*Bevan E. Symbolism and Belief.* 1938. Lect. VII, VIII).

<sup>54-2</sup> *Iambl. De myst.*, III, 5; *Cassian. Collat.*, 7, 12; *Psell. Script. min.*, I, 248, 1 sqq. (на основании Прокла). Ср.: *Dodds E. R. Greeks...* P. 297, 309, n. 116.

В первом случае он просто передает то, что говорит навязчивый голос; во втором — голос говорит от первого лица устами медиума (как считали, так прорицал Аполлон в Дельфах или на Кларосе). В античности обычно источником навязчивого голоса считался бог или демон, и только в особых случаях признавалось, что на самом деле это был умерший человек<sup>54-3</sup>, как в современном спиритуализме: контакт со сверхъестественным, конечно же, более желателен, чем контакт с умершим другом или родственником.

р. 55

Причины для такого желания необязательно были религиозными; часто они являлись чисто практическими. Тогда, как и теперь, эти второстепенные персонажи наделялись оккультной силой: они могли исцелить больного, говорить языком ангелов<sup>55-1</sup>, читать

---

<sup>54-3</sup> Обычно — прикованная к земле душа человека, умершего насильственной смертью (*βιαιολάματος*) (*Tert. De anim.*, 5, 7; *Eupar. Vit. soph.*, 473 (ed. Boissonade)). Иустин (*I Apol.*, 18) говорит о людях, которые одержимы душами мертвых, но добавляет, что обычно таких людей называли одержимыми демонами и сумасшедшими. Порфирий у Ямвлиха (*De myst.*, 2, 3) спрашивает, как мы можем различить присутствие бога, ангела, архангела, демона, архонта (планетного духа) или человеческой души.

<sup>55-1</sup> Александр Абунотих произносил «неразборчивые слова, звучащие подобно еврейским или финикийским» (*Luc. Alex.*, 13); а в бессмысленных формулах, которые встречаются в магических папирусах, можно распознать транскрипцию глоссолалии. С другой стороны, это, видимо, было характерно для христиан со дней св. Павла



мысли вопрошающего или содержание запечатанного письма, знать об отдаленных событиях; кроме того, они могли предсказывать будущее<sup>55-2</sup>. Престиж

---

(который полагал, что коринфская церковь переусердствовала в этом (I Кор. 14)) до Ириней в конце II в., который сообщает нам, что «многие братья в Церкви имеют пророческий дар и, благодаря Духу, говорят на всевозможных языках» (Adv. Haer., V, 6, 1). «Языки» коринфян были понятны только Господу (I Кор. 14:2): они не соответствовали никакой человеческой речи; они были похожи на марсианский язык, изобретенный Х. Смит и описанный Т. Флурнуа (*Flournoy T. Des Indes à la planète Mars. 1900*). Автор Деяний апостолов, с другой стороны, интерпретировал этот феномен как одно из проявлений «ксеногlossии», произнесения речи на человеческом языке, незнакомом говорящему (Деян. 2). Этому феномену существует также множество параллелей от Геродота (VIII, 135) до подвигов, приписываемых современным «медиамам». О данном предмете в целом см. прекрасную книгу: *Lombard E. De la glossolalie chez les premiers chrétiens. 1910*.

<sup>55-2</sup> Чтение мыслей: I Кор. 14:24; *Tac. Ann.*, II, 54 (Кларос); *Plut. De gap.*, 20 (Дельфы); *Aug. C. Acad.*, I, 6 sq. Чтение запечатанных писем: *Luc. Alex.*, 21; *Macr. Sat.*, I, 23, 14 sq.; *PGM*, III, 371; V, 301. Знание об отдаленных событиях: *Dio Cass.*, 67, 18 (*Philostr. Vit. Apoll.*, VIII, 26 sqq.); *Eunap. Vit. soph.*, 470; *Aug. De Gen. ad litt.*, 12, 27. Предсказания: Деян. 11:27 сл.; 21:10 сл.; *Philostr. Vit. Apoll.*, IV, 18; *Orig. C. Cels.*, I, 46, и т. д. Ср. мою статью в издании: *Greek Poetry and Life. Essays presented to Gilbert Murray. 1936. P. 364 ff.* (перепечатано: *Journal of parapsychology. Vol. 10. 1946. P. 290 ff.*).

официальных оракулов надолго упал<sup>55-3</sup>, и хотя имперская опека стимулировала их возрождение во II в., они так никогда (возможно, за исключением Клароса) полностью и не восстановили своей древней популярности. Причиной этому было не уменьшение человеческого любопытства и доверчивости, а рост конкуренции. Одним серьезным соперником была астрология; наряду с ней имелось множество письменных предсказаний будущего, таких как «Оракулы Сивилл» и многочисленные христианские и гностические апокалипсисы. Говорят, что Август велел собрать и сжечь более 2000 анонимных или написанных под псевдонимом пророческих книг<sup>56-1</sup>. Более того, старые религиозные центры не так долго обладали монополией на профиты. Александр Абонутих<sup>56-2</sup> показал, как легко было основать совер-

р. 56

---

<sup>55-3</sup> Cic. De div., I, 38; II, 117; Strab. IX, 3, 8; Plut. Def. or., 5. В конце II в. Климент Александрийский заявил, что «официальные» оракулы мертвы, хотя он соглашается с тем, что частные «медумы» (ἐγγαστήριμοι) все еще популярны в народе (Protrept., II, 11, 1 sq.). Оракул, цитируемый Порфирием (Phil. ex orac., p. 172 (ed. Wolff) = Euseb. Praep. Ev., V, 15), утверждает, что единственными сохранившимися оракулами были храмы Аполлона в Дидиме, Дельфах и Кларосе: не является ли это предупреждением самостоятельным соперникам? Об астрологии как наследнице Дельф см.: Juv., 6, 533.

<sup>56-1</sup> Suet. Div. Aug., 31.

<sup>56-2</sup> Ср.: Weinreich O. // N. Jahrb. Bd. 47. 1921. S. 129 ff.; Nock A. D. // CQ. Vol. 22. 1928. P. 160 ff.; Conversion. P. 93 ff.; Eitrem S. Orakel und Mysterien...

шенно новый оракул с новым, по сути, богом и при помощи нескольких полезных связей (его дочь была замужем за губернатором Азии) наладить процветающий бизнес; единственным источником серьезного противодействия Александру являлись эпикурейцы и христиане. А начиная с III в. и далее существуют доказательства активного роста использования частных медиумов — тех, которых Минуций Феликс называет «прорицателями без святилища»<sup>56-3</sup>. Магические папирусы предлагают рецепты для того, чтобы люди могли привести себя в состояние транса<sup>56-4</sup>. Многие из «оракулов», цитирующихся Порфирием, по-видимому, происходят из источников такого рода; теурги систематически прибегали к частной медиумической практике, и их писание, известное как «Халдейские оракулы», было наполнено теософским сумбуром.

р. 57

Без сомнения, возросший спрос на оракулы лишь отражает нарастающую нестабильность в обществе того времени. Это проиллюстрировано папирусом III в., содержащим список из 21 вопроса, адресо-

---

Ch. VIII; Caster M. *Études sur Alexandre* (thèse suppl. 1938). Последняя работа включает в себя текст и перевод лукиановского «Александра» с комментариями.

<sup>56-3</sup> Oct., 27: *vates absque templo*; они соответствуют ἐγγαστήριμοι Климента (см. выше, с. 99 наст. изд.).

<sup>56-4</sup> PGM, I, 850—929; VII, 540 sqq.; VIII, 1 sqq.; См.: *Apul. Apol.*, 42; *Iustin. I Apol.*, 18; *Orig. De princ.*, III, 3, 3, где сообщается об использовании мальчика-медиума для этой цели.

ванных некоему оракулу. Он включает в себя такие вопросы, как: «стану ли я нищим?», «продадут ли меня с торгов?», «должен ли я бежать?», «получу ли я жалованье?», «околдован ли я?»<sup>57-1</sup> Но это не единственный тип вопросов, которые интересовали людей в тот период. Во II или III в. некий Теофил предлагал решить менее личные проблемы Кларосскому оракулу<sup>57-2</sup>: «Ты — бог, — спрашивал он, — или есть еще некий Бог?» Это звучит немного наивно для нас: «Question de Dieu, cela manique d'actualite»\*, — написал один французский издатель в редакторском отказе. Однако для людей той эпохи данный вопрос был реален и важен — и куда еще можно было обратиться за ответом, как не к вдохновенным пророкам? Кларос ответил достойно: выс-

---

<sup>57-1</sup> Р. Оху., 1447; ср.: Rostovtzeff M. Social and Economic History of the Roman Empire. 1926. P. 427. См.: Р. Оху., 925, где некий христианин адресует такие же личные вопросы Христу. Другие примеры, заимствованные из папирусов, языческих и христианских, приведены в работе: Rees B. R. Popular Religion in the Graeco-Roman Egypt, II // J. Eg. Arch. Vol. 36. 1950. P. 87.

<sup>57-2</sup> Theosophia Tubingensis, 13 (ed. Buresch) (также воспроизведен в издании «Философии из оракулов» Порфирия, осуществленном Вольфом (P. 231 sqq.), и в «Chaldaean Oracles and Theurgy» Г. Леви (P. 18 sq.)). Я не могу согласиться ни со взглядом Г. Леви, что отнесение к Кларосу непременно ошибочно, ни с его переводом, см.: HTR. Vol. 54. 1961. P 266.

\* «Проблема Бога — это недостаточно актуально». (фр.).

ший Бог, сказал оракул, это Эон, Вечность. Аполлон — лишь один из его «ангелов» или посланцев. «Вероучительные» оракулы такого рода стали новой чертой времени<sup>57-3</sup>. Отметим, что профѣтаи обладали серьезным влиянием главным образом в двух р. 58 религиозных системах — христианстве (включая христианский гностицизм) и теургии.

О теургии я писал в другом месте и, поскольку ее окончательное развитие происходит за рамками нашего периода, я не буду обсуждать ее здесь. В раннем христианстве представление о том, что профѣтаи говорят по вдохновению Святого Духа, было общепринятым и основывалось на авторитете Писания: пвѣѣца снизошла на Апостолов и будет пребывать до Судного Дня; утверждалось, что Христос сам предсказывал ее сошествие<sup>58-1</sup>. Как в языческом пророчестве, пвѣѣца могла говорить от первого лица, пользуясь человеком как своим орудием: мы имеем пример в Деяниях (13:2). Естественно, была нужна какая-то форма контроля для уверенности в том, что настоящим источником вдохновения является пвѣѣца, а не какой-нибудь демон. Умение различать духов

---

<sup>57-3</sup> См.: *Nock A. D. // REA. Vol. 30. 1928. P. 280 ff.; Eitrem S. Orakel und Mysterien... Ch. VI. Ср. оракул о Христе, приводимый у Порфирия (см. ниже, с. 175 наст. изд.).*

<sup>58-1</sup> Деян. 2; Еф. 4:11 сл.; Ин. 16:12 сл.; *Euseb. Hist. Eccl., V, 17, 4. Ср.: Schepelern W. Der Montanismus und die phrygischen Kulte / Germ. trans. 1929. S. 152 ff.; Pfister F. // RAC, s. v. Ekstase. S. 981 f.*

понималось апостолом Павлом как особый дар. На практике контроль был прежде всего моральным. До тех пор пока странствующий профῆτης жил скромно и ничего для себя не требовал, с ним все было в порядке; но «Дидахе» предостерегает против ложных пророков, которыми руководила жажда денег или изысканной пищи, а Герма — против тех, кто добивается популярности, предсказывая судьбу<sup>58-2</sup>. Цельс знает о ложных профῆται «в области Финикии и Палестины», которые «пророчествуют по самым ничтожным поводам и для самых банальных целей как в храмах, так и вне их»; по словам Цельса,

р. 59

---

<sup>58-2</sup> I Кор. 12:10; Didache, 11; *Herm. Past.*, Mand. 11. С христианской точки зрения «пророчество» не должно быть профессией (ср., напр.: *Aristid. Apol.*, 11, 1); его место — на религиозных собраниях. Об осуждении лжепророков на основании учения см.: I Тим. 4:1 сл., где автор, борясь против гностиков, предостерегает своего читателя против «злых духов, которые запрещают вступать в брак». Гностические учителя, кажется, вполне доверяли пророкам: так, Василид обращается к авторитету Варкавы и Варкофы «и других, которых он называл варварскими именами» (*Euseb. Hist. Eccl.*, IV, 7, 7); его сын Исидор написал, согласно Клименту (*Strom.*, VI, 6, 53), толкование на пророка Пархора (возможно, идентичного с Варкофой<sup>2</sup>); Апеллес основывал свои Фаиверосеῖς на откровении некоей пророчицы, которую звали Филумена (*Tert. Praescr. Haer.*, 6, 6; 30, 6; *De carn. Christ.*, 6, 1; *Euseb. Hist. Eccl.*, V, 13, 2), хотя в старости он, видимо, пришел к выводу о том, что никто из пророков не заслуживал доверия (*Euseb. Hist. Eccl.*, V, 13, 5 сл.).

эти пророки действительно заявляют о себе, что все они — Бог, или Сын Божий, или Святой Дух. Без сомнения, заявления эти делались неким голосом, говорившим через них в первом лице. Цельс беседовал с некоторыми из этих людей, и они признались, что являются мошенниками<sup>59-1</sup>. В них иногда видят монтанистов, но, если принимать обычную датировку времени жизни Цельса и Монтана, вряд ли монтанисты уже могли появиться в этой части мира<sup>59-2</sup>.

Чрезвычайно жаль, что ни один из профῆταις — ни языческий, ни христианский — не оставил нам записей своего религиозного опыта, сопоставимого со «Священным учением» Аристида. Как художественные произведения, вроде филостратовской «Жизни Аполлония», так и аллегорические, вроде «Пастыря» Гермы, не много говорят нам о реальных профῆταις. У нас есть только биографии Александра и Перегринна, современные им<sup>59-3</sup>, а поскольку обе они язвительно враждебны по отношению к своим героям, то трудно сказать, в какой мере это история, а в какой —

---

<sup>59-1</sup> Orig. C. Cels., VII, 8–9, 11.

<sup>59-2</sup> Ср.: Labriolle P. de. La Crise... P. 95 ss. Точно определить время жизни ни Цельса, ни Монтана невозможно. В этих пророках также можно видеть и языческих профῆταις; но Цельс вряд ли мог настолько ошибаться, а формулировка «либо Бог, либо сын Божий, либо божественный Дух» (θεὸς ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον) четко указывает на христиан.

<sup>59-3</sup> Об «Александрe» Лукиана см. выше, с. 99 наст. изд. Памфлет «О смерти Перегринна» Лукиана издан с комментариями Й. Шварцем в 1951 г. Изучением Пе-

злая выдумка. Если мы поверим Лукиану, то история Александра является просто случаем откровенного мошенничества. Перегрин — намного более сложный и более интересный характер, и его карьера, как о ней рассказывает Лукиан, весьма странна.

Родившись в богатой семье в Парии на Геллеспонте, Перегрин в юном возрасте попал в неприглядную любовную историю, поссорился с отцом и покинул дом, сопровождаемый подозрением в том, что задушил собственного отца. В Палестине он обратился в христианство, стал пророком и главой общины, толковал Писание и сам написал множество книг. Арестованный как христианин, Перегрин приобрел большую славу упорным отказом отречься от веры, но был в конечном счете освобожден просвещенным правителем. Затем он отправился домой, столкнулся там с обвинениями в отцеубийстве, но заставил замолчать своих обвинителей тем, что подарил городу все свое имущество на нужды благотворительности<sup>60-1</sup>. Неко-

---

регрин занимались: *Zeller H. Vortraege. Bd. II. 1877. S. 154 ff.*; *Bernays J. Lucian und die Kyniker. 1879*; *Dudley D. R. History of Cynism. 1937. P. 170 ff.*; *Caster M. Lucien et la pensée religieuse. 1937. P. 237 ss.*; *Fritz K. von. // P.-W., s. v., и др.*

<sup>60-1</sup> Как полагает фон Фриц, Лукиан здесь, возможно, спутал порядок событий. Если Перегрин все еще оставался христианином в то время, он едва ли бы вернулся домой в наряде киника, как это описывает Лукиан (*Peregri., 15*), и он скорее передал бы свое имущество Церкви, чем языческой общине. Об отказе от имущества у язычников см.: *Philostr. Vit. Apoll., I, 13*; *Porph. Vit. Plot., 7*.



торое время ему оказывали поддержку христиане, но он поссорился и с ними<sup>60-2</sup> и был вынужден безуспешно ходатайствовать о возвращении имущества. После этого Перегрин посетил Египет, где практиковал самобичевание, мазал грязью лицо и усвоил кинический образ жизни в самом грубом его варианте<sup>60-3</sup>. Затем он отправился в Италию, откуда был изгнан за нападки на императора; снова его бесстра-

---

<sup>60-2</sup> Peregr., 16. Причина разрыва неизвестна. Предположение Лукиана о том, что Перегрином был нарушен какой-то христианский пищевой запрет, выдвинуто только как догадка и кажется не очень вероятным. Вряд ли, как замечает П. де Лабройль (*Labriolle P. de. La Réaction païenne. 1934. P. 104*), столь крепкий «исповедник» оскормился идоложертвенным мясом. Предположение Й. Шварца о принесении жертв Гекате на перекрестке еще менее вероятно, так как на них был наложен официальный запрет для всех и, следовательно, это не никак не отвечает описанию Лукиана. Предположение А. Д. Нока о том, что Перегрин был виновен в аморальном поведении (*Nock A. D. Conversion. P. 220*), не поддерживается текстом Лукиана.

<sup>60-3</sup> Аскетизм христианский и кинический имел много общего: для обоих была характерна добровольная нищета и для обоих, как указывал Аристид, вместе с презрением по отношению к традиционной религии была свойственна комбинация противоположных пороков самоуверенности (*αὐθάδεια*) и самоуничтожения (*ταπεινότης*) (*Orat., 46, p. 402 (ed. Dind.)*). Ср.: *Bernays J. Lucian... S. 30–39; Reitzenstein R. Hellenistische Wundererzählungen. 1906. S. 64–74. Ипполит (Adv. Haer., X, 18) описывает образ жизни Татиана как «более, чем кинический» (κινικώτερος*

шие привлекло к нему поклонников. Затем мы обнаруживаем Перегрин в Греции, где он пытается начать восстание против римской власти и публично поносит известного своими благодеяниями Герода Аттика. Наконец, он увенчал свою карьеру сенсационным самоубийством, предав себя огню перед восхищенной толпой на Олимпийских играх 165 г. Из-за этого он стал объектом поклонения: посох, которым он однажды пользовался, был продан за талант<sup>61-1</sup>, а статуя, поставленная в его честь, будто бы творила чудеса (как свидетельствует христианский автор<sup>61-2</sup>) и привлекала большое число паломников.

Что мы можем извлечь из рассказа об этой странной жизни, основные события которой, возможно, действительно имели место, хотя нам и необязательно пользоваться интерпретацией Лукиана? Лукиан хочет объяснить всю жизнь Перегрин, от начала до конца, болезненным желанием славы; и мы должны, по всей видимости, принять его утверждение о

---

βίος), также и история христианского аскета Серапиона (*Pallad. Hist. Laus.*, 37, p. 109 (ed. Butler)) наполнена явными киническими особенностями.

<sup>61-1</sup> *Luc. Adv. indoct.*, 14.

<sup>61-2</sup> *Athenag. Leg.*, 26; ср.: *Peregr.*, 41, очевидно — *praedictio post eventum* [предсказание, данное после того, как событие произошло]. Может быть, появление этого нового культа подвигло Лукиана написать свой язвительный памфлет в ответ на сочинение ученика Перегрин Теогена (ср.: *Reitzenstein R. Hellenistische Wundererzählungen*. S. 50; *Caster M. Lucien...* P. 242).

том, что Перегрин был, помимо прочего, эксгибиционистом<sup>61-3</sup>. В самом деле, вывод о том, что данный персонаж был слегка ненормальным, выглядит соблазнительно. Но Авл Геллий, который знал Перегринана  
р. 62 в греческий период его жизни, считал, что тот — «серьезный и надежный человек», который «может сказать немало полезного и разумного»<sup>62-1</sup>, и даже Лукиан свидетельствует, что Перегрин считался «вторым Сократом» или «вторым Эпиктетом»<sup>62-2</sup> — очевидно, на основании скорее моральном, нежели философском. Эти свидетельства могут заставить нас всмотреться в личность Перегринана немного глубже, чем это предпочитает делать Лукиан. Возможно, ключ может быть найден в ужасном обвинении в отцеубийстве, которое висело над ним всю жизнь. Перегрин бежит от этого обвинения; он возвращается домой, чтобы снова встретить его; и именно об этом напоминают неожиданные последние слова Перегринана: «духи моей матери и моего отца, добром примите меня!»<sup>62-3</sup>

---

<sup>61-3</sup> Жажда славы: Peregr., 1; 14; 20. Эксгибиционизм: Peregr., 17. Последнее является традиционной книжной особенностью (*Diog. Laert.*, VI, 46, и т. д.), и, может быть, только злоба Лукиана приписала его Перегрину; но это вполне соответствует в целом характеру этого человека, чтобы вызывать доверие.

<sup>62-1</sup> *Aul. Gell. Noct. Att.*, XII, 11.

<sup>62-2</sup> Peregr., 12; 18. Аммиан (XXIX, 1, 39) называет его *philosophus clarus* («знаменитый философ»).

<sup>62-3</sup> Peregr., 36. Лукиан предлагает не очень убедительный мотив самоубийства. Последователи Перегринана

Нам нет нужды полагать, что обвинение было истинным, но то, что какие-то воспоминания давили на Перегрину, подтверждается не только его последними словами, но и проповедью, которую Авл Геллий услышал от него в Афинах, сутью которой было следующее: «ваши тайные прегрешения обличат вас»<sup>62-4</sup>. Если дело обстояло так, то это поможет нам понять (лучше, чем понял Лукиан) две наиболее яркие составляющие всей жизни Перегрину: враждебную позицию по отношению к власти и решение стать мучеником. Истоки их обеих я склонен видеть в неудачных отношениях Перегрину с отцом в детстве: он вынужден сопротив-

р. 63

считали, что он подражал «брахманам» (25; 38); они могли иметь в виду надпись в Афинах с записью о самоубийстве индийца, который вскочил на костер, «обеспечив себе бессмертие» (ἐαυτὸν ἀπαθανάτισας) (*Nic. Dam. ap. Strab.*, XV, 1, 73; *Plut. Alex.*, 69). Есть соблазн сравнить это с недавними публичными саможжениями буддийских монахов в Сайгоне. Они, впрочем, задумывались как акты протеста против религиозной дискриминации; если у Перегрину был какой-нибудь схожий мотив, Лукиан скрыл его.

<sup>62-4</sup> *Aul. Gell. Noct. Att.*, 12, 11. Когда Перегрин цитирует строки Софокла (fr. 280 Nauck = 301 Pearson)

πρὸς ταῦτα κρύπτε μηδέν, ὡς ὁ πάνθ' ὄρων  
καὶ πάντ' ἀκούων πάντ' ἀναπτύσσει χρόνος

[Итак, оставь утайки; все раскроет

Всевидающее, всевнемлющее время.

(Пер. Ф. Ф. Зелинского.)],

может быть, он имел в виду собственный случай?

ляться патернализму правителя Сирии, Антонина Пия, Герода Аттика; как настоящий сторонник равенства, он должен презирать любые условности, но также должен наказывать себя нуждой, бичеванием, наконец, смертью, за насилие, которое Перегрин совершил над доминирующим образом отца.

Если я прав, то мы должны рассматривать Перегриня скорее как индивидуальность, нежели как тип. В любом случае в качестве христианского проφήτης, как о нем говорится, мы вряд ли вообще можем его рассматривать: Лукиан мало знал о христианской практике и не интересовался ей. Если мы хотим создать какое-то представление о христианских «пророческих» речениях, нам лучше обратиться к текстам, которые приписываются Монтану, несмотря на то, что он, как и Перегрин, был в конце концов изгнан из Церкви и что в случае с ним мы также зависим в получении точной информации от враждебных источников<sup>63-1</sup>. Фригиец родом, Монтан, как говорят, до обращения в христианство был жрецом либо Аполлона, либо Великой Матери; но кажется, его пророческая деятельность не многим обязана его фригийскому происхождению<sup>63-2</sup>. Возможно, около

---

<sup>63-1</sup> Источники собраны в работе: *Labriolle P. de. Les sources de l'histoire du Montanisme. 1913*; обсуждены: *Labriolle P. de. La Crise...*; о речениях Голоса см.: *Labriolle P. de. La Crise... Ch. 2.*

<sup>63-2</sup> Этот отрицательный вывод сделан В. Шепелерном (*Schepelern W. Der Montanismus und die phrygischen Kulte*). Монтанизм вырос из иудейской и христианской

172 года<sup>63-3</sup> явился голос, начавший вещать от первого лица через Монтана. Он сказал: «я есмь Господь Бог Всемогущий, пребывающий сейчас в человеке» и еще: «здесь не ангел, не говорящий человек, но Господь, Бог-Отец». И затем голос объяснил, как такое может быть: «Смотрите, — сказал он, — человек подобен лире, и я играю на нем подобно плектру. Пока человек спит, я бодрствую. Смотрите, это — Господь, который восхищает сердца человеческие и помещает в людей другие сердца»<sup>64-1</sup>. Монтан, конечно, претендовал на то, чтобы быть Богом, не более чем современный медиум претендует быть Конфуцием или Фридрихом Майером; это заявление сде-

апокалиптической традиции, а не из фригийской мистериальной религии, как полагает Фашер (*Fascher E. Προφήτης. S. 222*). Иероним (*Epist., LXI, 1*) делает Монтана бывшим жрецом-евнухом Кибелы; анонимный документ, опубликованный Фикером, представляет его бывшим жрецом Аполлона, но мы можем считать, что оба они просто гадают.

<sup>63-3</sup> Это датировка Евсевия; Епифаний дает 157 г., который несколько предпочтительнее. См.: *Labriolle P. de. La Crise... P. 569 ss.*; также см.: замечание Лавлора в его издании «Церковной истории» (*Vol. II. P. 180 ff.*).

<sup>64-1</sup> *Eph. Panag., 48, 4; 11 (Labriolle P. de. La Crise... P. 37 ss., 45 ss.)*. О «являющемся в человеке» (*καταυινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ*) см.: *Porph. ap. Firm. Mat. Egr. prof. rel., 13 (= Phil. ex orac., p. 111 (ed. Wolff))*: «после того, как Серапис был вызван и помещен в тело человека, он ответил следующее» (*Serapis vocatus et intra corpus hominis conl<oc>atus talia respondit*).

лал чуждый ему голос. И голос заявил это в традиционных терминах: и Афинагор, и «Увещевание к эллинам» используют тот же музыкальный пример<sup>64-2</sup>. Немного позже этот голос начал вещать через двух женщин-медиумов, Присциллу и Максимиλλу, — пророчество оказалось «заразно». Все эти речения были записаны, и верующие считали, что они образуют «Третий Завет».

От этого «Третьего Завета» сохранилось только несколько фрагментов, и подобно большинству по-тусторонних сообщений эти фрагменты, надо признать, чрезвычайно разочаровывают. Может быть, враждебные критики, подобные Епифанию, выбирали для цитирования не самые поучительные отрывки; но мы могли бы рассчитывать, что Тертуллиан, обратившийся в монтанизм, продемонстрирует нам, что заставило его совершить это обращение. Однако и последний с трудом может сказать, что побудило его так поступить. Основное откровение Монтана состояло в том, что Новый Иерусалим вскоре сойдет с небес и начнется тысячелетнее царствие Христа на земле. Христианское пророчество, конечно, имело прочные связи с надеждами на тысячелетнее царствие: пророки поддерживали надежды живущих, а верующие поддерживали живых пророков. Но тогда как ортодоксальные христиане ожидали появления Святого Города в Палестине, голос Монтана утверждал, с кондовым патриотизмом, что уготованным местом была Пепуца, маленькая деревушка во Фри-

р. 65

---

<sup>64-2</sup> *Athenag. Leg., 7; Ps.-Justin. Cohorat. ad Graec., 8.*

гии, где все добрые христиане должны ожидать этот день. Что же касается остального, то, как пишет профессор Гренслейд, «Святой Дух не сказал своим пророкам ничего, что имело бы хоть какую-нибудь религиозную или интеллектуальную ценность»<sup>65-1</sup>. Видимо, Тертуллиан сам боролся со сварливыми епископами из-за их вялости и настаивал на аскетизме для избранных; он обращал внимание даже на такие вещи, как длина покрывала незамужней женщины<sup>65-2</sup>. Так как зачастую женщины являются более успешными «медиумами», чем мужчины, то, естественно, Монтан придавал женскому полу большее значение, чем ортодоксальные христиане: одна из пророчиц даже созерцала Христа в женском облике<sup>65-3</sup>. Но наиболее замечательное нововведение принадлежало, кажется, к области практики:

---

<sup>65-1</sup> Greenslade S. L. *Schism in the Early Church*. 1953. P. 109.

<sup>65-2</sup> *Tert. De virg. velg.*, 17, 6.

<sup>65-3</sup> *Eph. Panar.*, 48, 1 (*Labriolle P. de. La Crise...* P. 86 ss.). Подобным образом гностик Марк сообщал своим ученицам дар пророчества (*Iren. Adv. Haer.*, I, 13). Иустин (*Dial.*, 88, 1) замечает, что среди христиан есть как женщины, так и мужчины-пророки, и во фригийской Церкви, кажется, существовала традиция женского пророчествования: антимонтанистский источник Евсевия упоминает (*Hist. Eccl.*, V, 17, 3 sq.) пророчицу Аммию из Филадельфии, которую монтанисты прославляли как предтечу и которая должна была жить во второй половине II в. (ср.: *Calder W. M. // Bulletin John Rylands Library*. Vol. 7. 1922–1923. P. 329 f.).



Монтан стал первым, кто платил регулярное жалование своим проповедникам<sup>65-4</sup>.

р. 66 Епископы, уязвленные критикой Монтана и отказывающиеся признавать еще какие бы то ни было Заветы, ответили ему отказом в церковном общении и попытались «изгнать злых духов», которые овладели его последователями. Но монтанизм не был уничтожен ни епископами, ни неудачей в выборе Пепуцы. Из Фригии он распространился на запад, а затем — в Рим, в Северную Африку и даже в удаленную Испанию. И хотя Максимилла заявила: «после меня больше не будет пророков и настанет конец света»<sup>66-1</sup>, пророчества продолжались. Тертуллиану известны женщины, которые «беседовали с ангелами, а некоторые — даже с Господом» и видели душу человека в телесной оболочке (подтверждая, таким образом, к его удовлетворению, что душа телесна). Киприан, живший поколением позже, знал детей, которые благодетельствованы видениями и голосами, посылаемыми Святым Духом не только во сне, но и наяву — в состоянии экстаза<sup>66-2</sup>.

---

<sup>65-4</sup> *Euseb. Hist. Eccl.*, V, 18, 2. Из этого пассажа становится ясно, что Монтан, подобно Киприану, сочетал свои «духовные» дары со способностями хорошего организатора.

<sup>66-1</sup> *Epiph. Panar.*, 48, 2 (*Labriolle P. de. La Crise...* P. 68 ss.).

<sup>66-2</sup> *Tert. De anim.*, 9; *Cypr. Epist.*, 16, 4. Ср. с мальчиком-меднумом, помощью которого пользовался Апулей (*Apol.*, 42). Возможно, что-то в темпераменте или куль-

Также мы располагаем сведениями о некоей каппадокийской пророчице, которая вскоре после 235 года взяла на себя совершение таинств, объявила, что она способна вызвать землетрясение и попыталась вести народ Божий обратно в Иерусалим; как видно из сообщения Фирмилиана, возобновление преследования при Максимине в сочетании с обычными бедствиями и возрастанием экономических трудностей снова возбудило миллениаристские ожидания<sup>66-3</sup>. После триумфа Константина подобные надежды стали анахронизмом, но на своей родной территории монтанизм держался на протяжении IV и V вв. Аркадий приказал сжечь монтанистские книги и запретил их собрания, однако до царствования Юс-

р. 67

---

турных традициях северо-африканцев особенно хорошо подходило для состояния разделения личности; ср.: Courcelle P. *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire*. 1963. P. 127–136.

<sup>66-3</sup> *Cypr. Epist.*, 75, 10 (Фирмилиан). Ср.: Aland K. // *ZNTW*. Bd. 46. 1955. S. 110 f. П. де Лабройль доказывает (*Labriolle P. de. La Crise...* P. 487), что эта дама не могла быть монтанисткой, так как ее целью был Иерусалим, а не Пепуца; но в ее время роль Пепуцы могла быть пересмотрена (Тертуллиан никогда о ней не упоминает). — Значение гонений для стимулирования миллениаристских ожиданий было отмечено Евсевием (*Hist. Eccl.*, VI, 7). Удивительно, что трудное третье столетие не произвело более сильного хилястического движения; надо полагать, что церковный контроль был уже достаточно строг и эффективен. О подобных движениях в чуть более раннее время см.: *Hurr. In Dan.*, IV, 18 sq.

тиниана последние монтанисты запирались в своих церквах и чаще готовы были сжечь себя, чем отдаться в руки своих товарищей-христиан<sup>67-1</sup>.

Окончательное поражение монтанизма было неизбежно. Оно уже было намечено глубокомысленным советом, который Святой Дух нашептал Игнатию: «не предпринимайте ничего без епископа»<sup>67-2</sup>. Тщетно протестовал Тертуллиан, говоря, что Церковь — не собрание епископов, тщетно Ириней боролся против изгнания пророчества<sup>67-3</sup>. С точки зрения иерархии третья ипостась Троицы изжила свои начальные функции<sup>67-4</sup>. Святой Дух имел слишком

---

<sup>67-1</sup> Cod. Theod., XVI, 5, 48; *Procop. Hist. arc.*, II, 14, 21. Ср.: *Labriolle P. de. La Crise...* P. 528—536.

<sup>67-2</sup> *Ignat. Philad.*, 7; ср.: *Magn.*, 6, где нам сообщают, что «епископ руководит вместо Бога». Игнатий, без сомнения, сам был епископом.

<sup>67-3</sup> *Tert. De pudic.*, 21; *Iren. Adv. Haer.*, III, 11, 12. Об упадке пророчества см.: *Fascher E. Προφήτης*. S. 220 f.; *Lietzmann H. The Founding of the Church Universal / Engl. trans.* 1950. P. 56—59.

<sup>67-4</sup> Ориген попытался — правда, по другим причинам — понизить Святой Дух до уровня подчиненной силы (*De princ.*, I, 3, 5), но его взгляд не был принят Церковью. Апологетами было немного сказано о Третьей ипостаси, которую они имели склонность отождествлять со Второй (*Lietzmann H. The Founding of the Church Universal*. P. 210); и св. Василий позже пишет, что в отношении природы Святого Духа остается последний «опасный» путь: пренебрегать им (*Contra Sab. et Ar.*, 6, PG, 31, 613 a). Я склонен согласиться с Э. Бивеном (*Bevan E. Symbo-*

прочные корни в Новом Завете, чтобы его значение можно было уменьшить, но практически он перестал играть хоть какую-то заметную роль в церковных дебатах. Древняя традиция вдохновенного  $\text{проφήτης}$ , через которого вещала сверхъестественная сила, была заменена более удобной идеей божественного покровительства, которое было даровано первым лицам Церкви, причем незаметно для них. Пророчество ушло в подполье для того, чтобы снова появиться в хилиастических маниях позднего средневековья<sup>68-1</sup> и во многих последующих евангелических движениях: Джон Уэсли узнал родственный дух в Монтане, которого он оценил как «одного из самых святых людей второго столетия»<sup>68-2</sup>. Этой эпитафией мы можем закончить разговор о нем.

lism and Belief. P. 191), считающим, вопреки Райценштайну, Лизенганду и другим, что изначально эта персонализация психологического состояния была «попыткой объяснить фактический опыт». Изначально Святой Дух был Богом, вторгающимся в сознание, и он еще долго сохранял свое особое положение после умерения этой его особенности Церковью.

<sup>68-1</sup> См. замечательную книгу Н. Кона (*Cohn N. The Pursuit of the Millenium*). Заметим в порядке дополнения, что одна специализированная функция, в древности выполняемая пророками, сохранилась в ордена экзорцистов, члены которого перечислены среди клира Римской Церкви в середине III в. (*Euseb. Hist. Eccl.*, VI, 43, 11).

<sup>68-2</sup> *Wesley J. Sermons / Ed. Jackson. Vol. II. P. 328* (цитируется П. де Лабройлем: *Labriolle P. de. La Crise... P. 129*).

## Глава 3

# ЧЕЛОВЕК И БОЖЕСТВЕННЫЙ МИР

Я пересек мир изменчивости и утвердился в вечности; это — утроба, из которой я был изъят и в которую теперь возвращаются мои чаянья.

*Яков Ботамли*

р. 69

Те виды опыта, которые я рассмотрел во второй главе, являются пограничными: их религиозное положение двусмысленно — именно поэтому я назвал их «демоническими». В нашем мире к видениям и голосам обычно относятся как к признакам болезни, а сны рассматриваются как способ связи не между человеком и Богом, а между сознательной и бессознательной частями человеческой души. Явления этого рода все еще играют большую роль в религиозной жизни некоторых людей и сект, но большинство из нас склонно считать их в лучшем случае религиозной патологией. Сейчас я собираюсь показать и обсудить переживания, природа которых, безусловно, смутна и трудноопределима, но которые, как признается всеми, имеют все же религиозный характер и религиозное значение.

Все верования и переживания, рассматриваемые ниже, относятся к классу, расплывчато опре-

деляемому как «мистический». Но «мистицизм» — термин, опасный своей неопределенностью. Для достижения целей этой главы я заимствую четкое определение, которое дал Леленд в своем «Словаре философии»<sup>70-1</sup>: мистицизм есть «вера в возможность личного и непосредственного слияния человеческого духа с основополагающим принципом бытия, слияния, которое определяет одновременно и способ существования, и способ знания, отличные и превосходящие обычное существование и знание». Тех, кто придерживается мнения, что такое слияние возможно, я буду называть «теоретиками мистицизма»; тех же, кто считает, что они сами испытали это слияние, я буду называть «практикующими мистиками»; первый вид, безусловно, включает в себя второй, но не *vice versa*\*. Коль скоро мы так определили термины, первой нашей задачей станет отделить, насколько это возможно, собственно мистические теории и опыт от тех, что могут быть названы «мистическими» не в точном, а только в широком смысле. В работах, имеющих дело с по-

---

<sup>70-1</sup> *Lalande A. Vocabulaire de la Philosophie. 5 éd. 1947. P. 644 (цитируется в работе: Festugière A.-J. La Révélation d'Hermès Trismégiste. T. IV. P. 265).* Это определение имеет следующие достоинства: а) оно не вводит понятие «бог» (от которого отказались бы некоторые восточные мистики) и б) оно одинаково подчеркивает экзистенциальный и когнитивный аспекты этого опыта.

\* Наоборот (*лат.*).

добными явлениями рассматриваемого времени, со-  
держится немало путаницы<sup>70-2</sup>.

Первым частым источником путаницы является греческое слово ἔκστασις. Поскольку в литературе средневекового мистицизма слово «экстаз» стало общепринятым описанием состояния мистического слияния, хочется придать это значение исходному греческому термину. Но «экстаз» и слова, однокоренные с ним, фактически имеют весьма обширную область применения<sup>71-1</sup>. В классическом греческом языке они использовались для описания любого отклонения от нормального состояния — любого внезапного помрачения рассудка или изменения настроения, а уже

---

<sup>70-2</sup> В частности, такой известный ученый, как Г.-К. Пюэш, после верного замечания, что христианский мистицизм в обычном его понимании появился поздно, добавляет, что «...он получил начало от “мистицизма”, в котором экстаз, по существу, связан с пророчеством и подчинен ему» (*Revue H.-C. // Rev. d'Hist. et Phil. Rel. 1933. P. 513*). Эти положения верны в плане исторической последовательности, но они неспособны показать, что «экстаз» пророка является совершенно иным психологическим состоянием, чем «экстаз» мистического единства. И даже М. Нильсон может объединить «спокойный экстаз» (*stille Ekstase*) Плотина с левитацией, приписываемой Ямвлиху, как если бы они были явлениями одного порядка (*Nilsson M. P. Geschichte der Griechischen Religion. 1941-50. Bd. II. S. 415*).

<sup>71-1</sup> Ср.: *Pfister F. // Pisciculi F. J. Doelger. 1939. P. 178 ff.*; *RAC, s. v. Ekstase*; см. также: *Pat. Lexikon, s. v. ἔκστασις*. Разные смыслы этого слова были различаемы уже Филоном (*Quis rer., 249*).

отсюда происходит ряд более узких значений данной группы слов. «Экстаз» и его производные могут означать состояние страха или оцепенения, как в случае, когда Иисус беседовал с учителями и зрители «были изумлены» (ἐξίσταυτο)<sup>71-2</sup>. Они могут использоваться для обозначения истерии или безумия, как это регулярно делают Аристотель и авторы медицинских трудов<sup>71-3</sup>. Они также могут обозначать одержимость, либо божественную (как в случае с ветхозаветными пророками), либо дьявольскую (как ἔκστασις, который Ориген приписывает пифии)<sup>71-4</sup>; это словоупотребление было широко распространено после Филона. Ни в одном из этих значений ἔκστασις не имеет ничего общего с мистическим слиянием. Ἐκστασις, который Филон приписывает

---

<sup>71-2</sup> Лк. 2:47. Ср.: *Plat. Menex.*, 235 a 7; *Menander*, fr. 136 (ed. Koerte): «то, чего мы не ожидаем, вызывает удивление (экстаз)» (τὰ μὴδὲ προσδοκῶμεν' ἔκστασιν φέρει).

<sup>71-3</sup> *Aristot. Eth. Nic.*, 1149 b 35: «(это явление) выходит (ἐξέστηκε) за пределы природы, так же как безумные (выходят за ее пределы)» (ἐξέστηκε τῆς φύσεως ὥσπερ οἱ μαινόμενοι); *Hipp. Progn.*, 2, 9, «сами melancholические отклонения (ἐκστάσιες) не полезны» (αἱ ... μελαγχολικαὶ αὐταὶ ἐκτάσιες οὐ λυσιτελεές).

<sup>71-4</sup> *Orig. C. Cels.*, VII, 3. Это уничижительное значение характерно только для Оригена (*Völker W. Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. 1931. S. 137 ff.). Единственный пример «мистического» значения ἔκστασις у Оригена, который, как заявил В. Фёлькер, он обнаружил в «Гомилии на книгу Чисел» (27:12), мне кажется крайне сомнительным.



иудейским пророкам, иногда путали с таким слиянием, что совершенно неверно, как это явствует из слов самого Филона. «Разум в нас, — говорит Филон, — изгоняется из своего жилища с приходом божественного духа, и с его удалением он снова возвращается, поскольку смертное и бессмертное не могут разделять одно жилище»<sup>71-5</sup>. Это не описание мистического слияния; описываемое — состояние временной «одержимости», то что в наше время называется «транс медиума». При этом именно сверхъестественный дух нисходит в тело человека, а не человек поднимается над телом. Насколько мне известно, самое раннее применение этого слова для обозначения мистического опыта в узком смысле содержится в знаменитом изречении Плотина<sup>72-1</sup>, в котором мистический союз описывается как «ἔκστασις, упрощение и отказ от себя»<sup>72-2</sup>, стремление к контакту, который одновременно и спокойствие, и сознательная

---

<sup>71-5</sup> *Phil. Quis rer.*, 264 sq. В его языке много «мистического» в широком смысле слова, но единственный квазимистический опыт, который, как говорит Филон, он лично испытал, оказывается «вдохновением» писателя, когда мысли непроизвольно льются через его перо (*Migt. Abr.*, 7).

<sup>72-1</sup> *Plot.*, VI, 9, 11, 2. См.: V, 3, 7, 14; VI, 7, 17, 40, где слово имеет обычное широкое значение отклонения от начальных условий.

<sup>72-2</sup> Так обычно понимается здесь ἐπίδοσις; о мысли см.: V, 5, 8, 11. Другое возможное чтение — «расширение», ср.: *Aristot. De anim.*, 417 b 7.

попытка преобразования»<sup>72-3</sup>. По-видимому, от Плотина через Григория Нисского такое значение слова *ἕκστασις* перешло в христианский мистицизм.

Позвольте мне привести еще один пример обманчивости слов. Формула «я есть ты и ты есть я» часто используется христианами, индийскими и мусульманскими мистиками для выражения тождественности души и ее божественного источника: например, Анжела из Фолиньо в XIII в. считала, что она слышала, как Христос сказал ей: «я есть ты и ты есть я»<sup>72-4</sup>. Сейчас имеется поддюжины примеров использования этой формулы взаимного тождества в наш период или приблизительно в то время, но будет поспешно полагать, что она использовалась в том же смысле, какой имела в виду Анжела. Так, мы читаем в магических папирусах призыв к высшему богу космоса войти в мага «на все время его жизни» и исполнять «все желания его души», после которого маг заявляет: «...ибо я есть ты и ты есть я: все, что я скажу, должно произойти»<sup>73-1</sup>. Прямо здесь не стоит вопрос о

p. 73

---

<sup>72-3</sup> Я понимаю *ἕκστασις* как «подгонку» центра души к основному Центру (*Plot.*, VI, 9, 8, 19); ср.: VI, 2, 8, 30.

<sup>72-4</sup> Я взял этот и большинство последующих примеров из доклада О. Вайнрайха (*Weinreich O.* // *Arch. f. Rel.* Bd. 19. 1918. S. 165 ff.).

<sup>73-1</sup> PGM, XIII, 795. Похожая формула используется в PGM, VIII, 36 и 50, после призыва к Гермесу войти в мага, «...как дети входят в утробу» (VIII, 1). Два других пассажа, в которых встречается эта формула, не имеют отношения к рассматриваемой теме. В «*Alchimistes*

мистическом слиянии: взаимное отождествление вызывалось магически предшествующими заклинаниями, оно должно было быть пожизненным, и стимулом мага для этого отождествления было приобретение личной силы. Вполне вероятно, что автор мог заимствовать формулу религиозного происхождения, приписать ей магическую силу и использовать ее для собственных нужд: магические папирусы постоянно имеют дело с осколками религий других народов<sup>73-2</sup>.

Гораздо ближе к утверждению Анжелы, как кажется, находится отрывок из гностического сочинения «Пистис София», где Иисус говорит о настоящем гностике: «Этот человек — Я, и Я — этот человек»<sup>73-3</sup>. Но самый интересный пример использования нашей формулы встречается в офитском Евангелии Евы, где «голос грома» говорит: «Я есть ты и ты есть я: где ты, там же и я. Я рассеян во

---

greco» (Ed. Berthelot. T. I. 1887—1888. P. 28 ss.) декларируется такое же отождествление с богом Гором и ангелом Амнаэлем; согласно Иринею (Adv. Haer., I, 13, 3), именно поэтому гностик Марк со своими ученицами достигал совершенства с помощью сексуального слияния.

<sup>73-2</sup> Ср.: Nilsson M. P. Die Religion in den griechischen Zauberpapyri // Bull. Soc. des Lettres (Lund). 1948. S. 59 ff.; Nock A. D. // J. Egypt. Arch. Vol. 15. 1929. P. 219 ff.

<sup>73-3</sup> Pist. Soph., 96, p. 168 (ed. Schmidt). Тем не менее кажется, что это — ссылка на окончательное поглощение гностика Божеством (ср.: Burkitt F. C. Church and Gnosis. 1932. P. 77).

всех вещах: где бы ты ни был, ты собираешь меня, и, собирая меня, ты собираешь себя»<sup>73-4</sup>. Это язык не свойственный ни Анжеле, ни Плотину, но, скорее, язык экстравертного или пантеистического мистицизма. Я еще вернусь к этому предмету, но сначала я должен обсудить другой вид опыта, который легко путается с мистическим союзом.

Это опыт, который описывает как «становиться богом» (θεὸς γενέσθαι, θεοποιεῖσθαι (ἀπο)θεωθῆναι). Представление о том, что человек может после смерти стать богом или демоном, существовало, конечно, уже давно: эта мысль часто встречается на языческих могилах эллинистического и римского периодов<sup>74-1</sup>. Но то, что человеку следовало бы стать богом *при жизни*, «богом, прогуливающимся во плоти», как выразился Климент<sup>74-2</sup>, должно казаться нам чем-то странным, если мы оставим в стороне обычаи эллинистического и римского культа правителей. Кроме того, эта формулировка неоднократно используется

---

<sup>73-4</sup> *Eriph. Papag.*, 26, 3, 1 (= Henneke, NT Aporgraphen<sup>3</sup>. S. 166). О пантеистическом языке см. Евангелие Фомы, речение 77: «Я есть все, от меня все взяло начало и ко мне вернется. Разруби это дерево — я там. Подними этот камень, и ты найдешь меня».

<sup>74-1</sup> Ср.: *Lattimore R.* // *Illinois Studies*. Vol. 28. 1942; *Festugière A.-J.* *L'ideal religieux des grecs*. 1932. Pt. II. Ch. 5.

<sup>74-2</sup> *Clem. Alex. Strom.*, VII, 101, 4. Ср.: *Epicur.*, fr. 141: «нетленное живет во мне, и ты пойми, что мы — божественны» (ἄφθαρτός μοι περιπάτει καὶ ἡμᾶς ἀφθάρτους διανοοῦ).

не только язычниками, такими как Плотин, Порфирий и герметики, но и христианами — Иринеем и Климентом, Оригеном и Григорием Нисским. Для того чтобы правильно понять этот факт, мы должны помнить, что в политеистическом обществе слово θεός не несет такого количества подтекстов благоговения и удаленности, сколько имеет для нас слово «Бог». В греческой народной традиции бог отличается от человека главным образом бессмертием и сверхъестественной силой, которая даровала ему это свойство. Отсюда любимым изречением было: «Человек — смертный бог, а бог — бессмертный человек»; отсюда и возможность перепутать человека с богом, если первый демонстрирует проявление сверхъестественной силы, как это случалось с Павлом и Варнавой в Листре или — в нескольких случаях — с Аполлоном Тианским<sup>75-1</sup>.

Однако философы прибавили другое определение для бытия Бога — совершенную божественность<sup>75-2</sup>. И человек, говорили они, должен подражать этой совершенной божественности в такой степени, в какой она есть в нем. Это — доктрина ὁμοίωσις, «уподобления богу», впервые сформули-

---

<sup>75-1</sup> Деян. 14:8 слл.; *Philostr. Vit. Apoll.*, IV, 31; V, 24; VII, 11. Об ограниченном применении слова θεός см.: *Nock A. D. Deification and Julian // JRS. Vol. 41. 1951. P. 115–123.*

<sup>75-2</sup> Ср.: *Plut. Aristid.*, 6: «Божество, как полагают, отличается тремя характеристиками — вечностью, могуществом и нравственным совершенством».

рованная Платоном в знаменитом пассаже из «Теэтета» и постоянно обсуждавшаяся платониками того времени, как языческими, так и христианскими<sup>75-3</sup>. Это — моральная, а не мистическая доктрина: уподобление не есть отождествление. Тем не менее она указывает на отождествление как на идеальную цель, так что Плотин мог сказать, что окончательная цель добродетельного человека определяется не негативно — уклониться от греха, но позитивно — стать богом, а Климент — что такой человек «достиг того, что стал богом»<sup>75-4</sup>. В пассажах данного рода «ста-

---

<sup>75-3</sup> *Plat. Theaet.*, 176 b: «бегство — это посильное уподобление богу, а уподобиться богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым» (пер. Т. В. Васильевой) (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γυνέσθαι). Существенно то, что когда в дальнейшем цитируют эту платоновскую фразу (например, Плотин), определение «посильное» (κατὰ τὸ δυνατόν) часто пропускается. История этой идеи тщательно прослежена в книге: Merki H. 'Ὁμοίωσις Θεῷ. 1952.

<sup>75-4</sup> *Plot.*, I, 2, 6, 2 (где мы должны перевести «стать неким богом», а не как МакКенна — «стать Богом»: ср. строку 6); *Clem. Alex. Strom.*, VI, 113, 3. О «становиться богом» у Климента см.: *Butterworth G. W.* // *JTS*. Vol. 17. 1916. P. 157–169; у греческих Отцов вообще — *Kross J.* *La Divinisation des chrétiens d'après les pères grecs.* 1938. Г. В. Баттерворт говорит о Клименте, что «...его гиперболический язык подразумевает лишь то, что божественный элемент в человеке постепенно достигает близкого и более сознательного единства с Богом,

новиться богом», по всей видимости, не более чем теоретическое ограничение случая уподобления: как такое, оно служит для характеристики идеального мудреца, который будет, как полагает Порфирий, р. 76 «...сам становится Богом благодаря своему сходству с Богом»<sup>76-1</sup>. Возможно, именно в этом смысле говорили о «становлении богом» христианские теологи. Они могли попытаться воспользоваться для поддержания этой идеи и авторитетом Библии (Быт. 6; Пс. 82:6).

Но есть и другие фрагменты, как языческие, так и христианские, где данные выражения, кажется, обозначают реальное изменение самосознания, замещение человеческой личности божеством, вызываемое либо магическим ритуалом, либо божественной благодатью, либо их комбинацией. Как показал Фестужьер<sup>76-2</sup>, очевидно, в этом состоит смысл тринадцатого герметического трактата: он описывает опыт возрождения, посредством которого живой человек становится «Богом и сыном Бога и — в итоге — соединением всех божественных сил», которые вошли в него<sup>76-3</sup>. Это не что иное, как сошествие Бога на

---

от которого он произошел в начале» (*Butterworth G. W. Op. cit. P. 160*). Это, возможно, слишком узкое понимание; оно не позволяет предполагать гностического влияния на Климента.

<sup>76-1</sup> *Porphy. Ad Marc., 285, 20 (ed. Nauck)*. Ср. Порфирий у Августина (*De civ. Dei, XIX, 23*): «Подражание обожествляет нас, делая ближе к Богу».

<sup>76-2</sup> *Festugière A.-J. La Révélation... T. IV. P. 200–267.*

<sup>76-3</sup> *Corp. Herm., XIII, 2.*

человека: как таковое, оно сопоставимо с ἔκστασις Филона и со случаями божественной одержимости, которые мы рассматривали во второй главе; но оно отличается от них тем, что его конечный результат был постоянен. То, что возрожденный человек был непорочен, следует и из учения герметиков, и из текстов Климента<sup>76-4</sup>. Для герметиков «возрождение», вероятно, частью зависело от ритуального акта<sup>76-5</sup>, сопровождаемого передачей тайного знания, и частью — от божественной благодати; для Климента — от крещения, воспитания и благодати; одни христианские гностики полагали, что оно требует специаль-

р. 77

---

<sup>76-4</sup> Но не Оригена, который придерживался более мудрого взгляда, что душа всегда способна как к спасению, так и к впаданию в грех: свобода выбора является неотъемлемой частью ее природы. Опора в Библии для учения о «безгрешности» гностиков тем не менее была найдена в I Иоан. 3:6.

<sup>76-5</sup> Кандидат в «боги» должен был «вдохнуть» (ἐπιπύσασθαι) божественное дыхание (Copt. Herm., XIII, 7), так же как и претендент на бессмертие был должен сделать это (PGM, IV, 537): в обоих случаях πνεῦμα описывается в материальных терминах. Ср.: Festugière A.-J. La Révélation... Т. III. Р. 171; Т. IV. Р. 249; ср. также свидетельство об «обращении» начала XIX в., цитируемое У. Джеймсом в его «Многообразии религиозного опыта» [русск. пер. — СПб., 1992. — Ред.] (лекция 9): «Появилось струя (по ощущению похожая на воздушную), которая вошла в мои уста и сердце более ощутимо, чем жидкость, которую мы пьем, что продолжалось, насколько я могу судить, минут пять или больше».



ного ритуала, второго крещения, другие — что приобретения гнозиса достаточно самого по себе<sup>77-1</sup>. За всеми этими случаями стоит феномен обращения, который влечет за собой убеждение, что груз старых ошибок сброшен, и магическое исчезновение (по крайней мере, на момент обращения) тяги к греху<sup>77-2</sup>. Там, где обращение было стремительным и полным, субъект ощущал себя поднявшимся на новый уровень бытия: как выразился Лифтон, чем значительнее изменения в идеологии, тем большее требуется изменение самосознания<sup>77-3</sup>. В предыдущей главе мы отметили

---

<sup>77-1</sup> *Iren. Adv. Haer.*, I, 21, 1 (маркосиане). О магических эффектах крещения см.: *Surg. Ad Donat.*, 3-4; в момент крещения «...чудесным образом сомнительное неожиданно стало ясным, запертое — открытым, тьма — светом, а то, что мыслилось невозможным, стало возможным».

<sup>77-2</sup> Ср.: *Kirk K. E. The Vision of God*. 1931. P. 229-234. Из слов Игнатия: «Духовный человек не делает ничего плотского» некоторые сделали вывод, что даже кажущиеся явно «плотскими» поступки на самом деле «духовный» человек не совершает. Некоторые гностики обвинялись правоверными Отцами в том, что на этом основании они отрицают все моральные правила. В подобных вещах Отцы — не самые надежные свидетели, но их обвинения получают поддержку независимого свидетеля Плотина (II, 9, 15), а также подкрепляются тем, что подобное случалось и в других культурах (ср.: *Zaehner R. C. Mysticism Sacred and Profane*. 1961. P. 187 f., 206).

<sup>77-3</sup> *Lifton R. J. Thought Reform and Psychology of Totalism*. 1961. P. 54 ff. Проблема личного самоощущения поднята и обсуждена в двух фрагментах у Плотина

несколько симптомов, которые вызывают мысли о кризисе самосознания: «Что это — образ Аристиды или образ Асклепия?», «Что это — голос Монтана или Голос, говорящий через Монтана?» Подобным образом человек может спросить: «Являюсь ли я более незащищенным и грешным человеком, чем был вчера? Разве я не новый человек, возродившийся в безопасности и безгрешности?» Используя фрейдистскую терминологию, мы сказали бы, что такой человек мог разрешить свой внутренний кризис введением могущественного образа отца. С этого момента он мог молиться, как это делали адамиты, «Нашему Отцу, который в нас»<sup>78-1</sup>.

---

(VI, 4, 14, 16; I, 1, 10 sq.): является ли эго (ἑμεῖς) эквивалентным вневременному Я, которое является частью структуры Реальности, или тому, «...другому человеку, который желает существовать и найти свое Я и присоединиться к нему»? Ответ Плотина состоит в том, что идентичность эго неустойчива — его границы колеблются вместе с колебаниями самосознания. Значение этого открытия выявлено в недавней работе П. Адо «Плотин, или Простота взгляда» (*Hadot P. Plotin ou la simplicité du regard. 1963. Ch. II* [русск. пер.: М., 1991. — Ред.]).

<sup>78-1</sup> Cohn N. *The Pursuit of the Millenium. 1957. P. 233.* В огромном тигле поздней империи, в который были брошены вместе люди самого различного национального, религиозного и социального происхождения, мы должны ожидать вопроса «Что такое Я?», который приобретает необычайную важность по тем же самым причинам, которые делают его важным для современной Америки, ср.: Erikson E. H. *Identity and the Life Circle. 1956.*

Должно быть ясно, что феномен, который я обсуждал, полностью отличен от мистического слияния — переживания краткой продолжительности, которое, как правило, повторяется только через большой промежуток времени, если повторяется вообще. В самом деле, Плотин мог сказать, что при мистическом слиянии душа «стала Богом или, скорее, является Богом»<sup>78-2</sup>; но это сказано не в том смысле, в котором Климент или герметики говорят о «становлении Богом». Различие между ними хорошо определено Норманом Кеном на примере позднесредневекового мистицизма. процитировав утверждение, сделанное в памфлете XIV в. «Schwester Katrei» («Христос сделал меня равным ему, и я никогда не утрачу это положение»), Кен продолжает: «Пропасть, которая разделяет подобный опыт от опыта великих католических мистиков, конечно, огромна. Unio mystica, признанное Церковью, было моментальным озарением, которое даровалось только изредка, возможно, лишь раз в жизни. И какие бы силы оно ни освобождало и какие бы обещания оно ни даровало, человек, который испытал его, ни при каких обстоятельствах не терял своего человеческого положения — оно было таким же, как у обычного смертного: «озаренный» должен был прожить свою земную жизнь. С другой стороны, еретический мистик чувствовал себя преображенным; он достиг не просто единства с Богом, он был подобен Богу и оставался таким навсегда»<sup>79-1</sup>. Вместо «великих ка-

р. 79

---

<sup>78-2</sup> Plot., VI, 9, 9, 59.

<sup>79-1</sup> Cohn N. The Pursuit of the Millenium. P. 174.

толических мистиков» читаем «Плотин», вместо «еретического мистика» — «некоторые герметики и христианские гностики», — и данные слова оказываются полностью применимы и к нашему периоду. Плотин также отвергает мегаломаническое притязание гностиков на монопольное обладание божественным присутствием. Для него Бог присутствует во всех существах, и осознание этой близости — способность, «...которой владеют все люди, но лишь некоторые ею пользуются» (I, 6, 8, 24). «Если Бога нет в мире, — говорит он гностикам, — тогда также его нет и в вас, и вы ничего не можете сказать о нем» (II, 9, 16, 25).

Далее я обращусь к рассмотрению сложного предмета мистического слияния в узком смысле слова. Здесь тоже надо провести несколько различий. В двух недавно вышедших важных книгах — «Мистицизм сакральный и мирской» профессора Цэнера и «Мистицизм и философия» профессора Стэйса — сделана попытка установить морфологию мистицизма. Эти два автора используют разные термины и приходят к разным выводам, но они согласны в выделении двух основных типов опыта — экстравертного (названного Цэнером «природным мистицизмом») и интровертного. Я процитирую определение Стэйса:

«Экстравертный опыт устремлен вовне, через ощущения, в то время как интровертный устремлен внутрь, в сознание. Они оба достигают высшей точки в осуществлении полного слияния, посредством которого воспринимающий реализует собственное единство или даже самоосознание. Но экстравертный мистик, пользуясь своими чувствами, воспри-

нимает множественность *внешних* материальных предметов, мистически преобразенных таким образом, что через них сияет Единое или Единство. р. 80 Интровертный же мистик, напротив, стремится с помощью сознательного отключения чувств... погрузиться в глубины *собственного* эго»<sup>80-1</sup>.

Таково мнение Стэйса. В каком из этих двух типов человек может обрести искомое единство, я полагаю, частью зависит от особенностей его темперамента, а частью культурно детерминировано. И из того, что я сказал в первой главе, становится ясно, что основные тенденции рассматриваемого нами периода способствовали более интровертному, чем эк-

---

<sup>80-1</sup> *Stace W. T. Mysticism and Philosophy. 1960. P. 61—62* (с незначительными сокращениями). Р. К. Цэ-нер (*Zahner R. C. Mysticism Sacred and Profane. P. 50*) определяет «природный мистический опыт» как «...переживание Природы во всех вещах или — всех вещей как единого». Он верно возражает против термина «пантеистический мистицизм», так как некоторые мистики (особенно Р. Джефферс) ничего не почерпнули из того опыта, который они были готовы назвать «Богом». Другие могут возразить против термина «экстравертный» на основании того, что этот опыт на самом деле является проекцией внутреннего опыта вовне, а не прямым восприятием чувственного ощущения. Но, по крайней мере, он включает в себя использование чувств, что «интровертный» мистицизм исключает. Похожее различие *Einheitsschau* (экстравертного мистицизма) и *Selbstversenkung* (интровертного мистицизма) было дано Р. Отто: *Otto R. Mysticism East and West / Engl. trans. 1932. Ch. IV.*

стравертному подходу. «Космический оптимизм», чувство благоговения перед видимым космосом, которое имело своим началом «Тимея» и проникло — глубоко или поверхностно — в учение стоиков, стало понемногу угасать, хотя так никогда полностью и не исчезло, в то время как «космический пессимизм» укреплялся. Старое ощущение божественно установленного порядка вещей все еще живо и мощно у Марка Аврелия, например, там, где он говорит: «Все содержится в одном мире, одним Богом проникнуто все, одной сущностью и одним законом». Далее он напоминает себе о своем собственном единстве с миром: «Разум каждого человека — Бог и эманация божества»; человек, который отделяет себя от Града Божьего, подобен раковой каверне на лице Природы<sup>80-2</sup>. Но это — лишь традиционные мысли; здесь нет ничего, указывающего на личный мистический опыт. Более характерно для того времени неоднократное подчеркивание Марком Аврели-

р. 81

---

<sup>80-2</sup> *M. Aug.*, VII, 9; XII, 26; IV, 29. Эти и другие пассажи, хотя в основе своей и традиционные, мне кажется, надо глубоко прочувствовать (ср. с. 26 наст. изд.). У. Джеймс едва ли справедлив, когда говорит о «ледяном холоде в его словах, который вы редко обнаружите в иудейских и никогда не найдете в христианских образцах религиозных писаний» («Разнообразие религиозного опыта», лекция 2). У. фон Виламовиц-Мёллендорф был ближе к истине, когда заметил, что у Марка Аврелия присутствуют и вера и милосердие; «все, что ему нужно — надежда» (*Wilamowitz-Möllendorff U. v. Kaiser Marcus*. 1931. S. 10).

ем необходимости ухода во внутреннюю жизнь, в «...маленькое имение, которое — ты сам». «Раскопай, — говорит философ, — источник блага, который всегда будет бить ключом, пока ты продолжаешь копать». И однажды он с гордостью заявляет: «Сегодня я ускользнул от всех обстоятельств или, скорее, я изгнал все обстоятельства, потому что вне меня нет ничего, но все во мне, в моих мыслях»<sup>81-1</sup>. Высказывания, подобные этому, в какой-то степени предвосхищают Плотина: в то время, когда «внешний» человек императора ведет эффективную войну против сарматов, его «внутренний» человек занят погружением в свой собственный мир. Однако я бы не решился назвать Марка Аврелия даже «теоретиком мистицизма». Его забота — просто сбросить

---

<sup>81-1</sup> *M. Aur.*, IV, 3, 4; VII, 59; IX, 13; ср. также VI, 11: «уйди в себя» (ἐπάνοι εἰς ἑαυτόν). Об общей теме ухода (ἀναχώρησις) в себя см.: *Festugière A.-J. Personal Religion among the Greeks*. 1954. P. 58 ss.; о специальном термине «вернуться к себе» (ἐπιστρέφειν εἰς (πρὸς, ἐπὶ) ἑαυτόν): *Aubin P. Le Problème de la «Conversion»*. 1963. Последняя фраза один раз используется Марком (IX, 42, 4; ср. VIII, 48: «возвращается к себе» (εἰς ἑαυτὸ συστραφέν — о руководящем начале)) и несколько раз Эпиктетом, но без того метафизического контекста, который она приобретает у Плотина: см. мою заметку в «Элементах теологии» Прокла (теоремы 15–17). Интересно, что П. Обен не нашел примеров использования ἐπιστρέφειν εἰς ἑαυτόν у христианских писателей до времени Плотина (*Orig. Comm. in Gen.*, III, 9 — на самом деле не исключение).

с себя эмоциональную зависимость от внешнего мира. Он мог сказать: «Источник блага в тебе», но еще не как Плотин: «Все вещи в тебе». Внешний отвратительный мир продолжал быть для него непроницаемым и темным.

В большей степени наводит на мысли о экстра-вертном мистическом опыте отрывок из гностического Евангелия Евы, который я приводил выше. Кроме него я укажу на еще один фрагмент — из одиннадцатого герметического трактата, где Нус говорит Гермесу:

р. 82

«Если ты не станешь равным Богу, ты не сможешь постигнуть Бога, так как подобное постигается подобным<sup>82-1</sup>. Увеличь себя до неизмеримой величины, превзойди все тела, пересеки все времена и стань вечным<sup>82-2</sup>: так ты постигнешь Бога... Собери

---

<sup>82-1</sup> Плотин применяет тот же традиционный принцип к мистическому единению в VI, 9, 11. О его истории см.: *Schneider. Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit.*

<sup>82-2</sup> Αἰὼν γενοῦ. Об интерпретации этого пассажа (допускающего два варианта пунктуации) см.: *Festugière A.-J. La Révélation... T. IV. P. 148 s.*; о различных значениях, придаваемых αἰὼν в поздней античности, см.: *Nock A. D. // HTR. Vol. 27. 1934. P. 78–99*; *Festugière A.-J. La Révélation... T. IV. Ch. VIII, IX. Ср. также «ощущение вечности», описанное анонимным другом Э. Фрейда (*Freud S. Civilisation and its Discontents / Engl. trans. 1930. P. 2*). Тем не менее «восхождение к αἰὼν» не обязательно является чем-то большим, чем просто рито-*



в себе все ощущения от вещей сотворенных, огня и воды, сухого и влажного; представь себе, что ты одновременно везде — на земле, в море, в небе; что ты еще не родился и еще в утробе, молодой и старый, мертвый и вне смерти; и если ты сможешь удержать все эти мысли сразу в своем сознании — времена, и места, и сущности, и качества, и количества, — тогда ты сможешь постичь Бога. Но если ты заточишь свою душу в теле, если ты скажешь: “Я ничего не понимаю, я ничего не могу, я боюсь моря, я не могу вознестись в небо, я не знаю, ни кто я есть, ни кем я буду”, — что в таком случае общего у тебя с Богом?»<sup>82-3</sup>

Что это — риторическое хвастовство или серьезное упражнение в том, что немцы называют *Ein-  
fuhlung* — т. е. упражнение в экстравертном мистицизме? Было ли у автора ощущение, подобное тому, что описано ольстерским романистом Фор-  
рестом Рейдом, когда «...как будто бы все, что,  
вроде бы, было вне и вокруг меня, внезапно оказа-

---

рической метафорой философского понимания, как у эпикурейца Метродора (fr. 37 = *Clem. Alex. Strom.*, V, 138): «взойдя душой к вечности и бесконечности вещей, ты узнаешь “как прошлое, так и грядущее”» (ἀναβάς τῆ ψυχῆ ἕως ἐπὶ τὸν αἰῶνα καὶ τὴν ἀπειρίαν τῶν πραγμάτων κατείδες καὶ στά τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔοντας).

<sup>82-3</sup> Согр. Herm., XI, 20. Ср.: XIII, 11, где посвященный заявляет о том, что он достиг ощущения единства со всей Природой с помощью «интеллектуальной энергии, которую он получил от Сил».

лось во мне. Казалось, во мне был весь мир. Во мне деревья качали своими зелеными ветвями, во мне пел жаворонок, во мне светило жаркое солнце и была прохладная тень»<sup>83-1</sup>. Было ли в душе у герметика именно это? Я не могу дать твердого ответа. Я могу только сказать, подобно Фестюжьеру в конце его великолепной работы о «Герметическом корпусе»: «Историку известно только то, что ему сказали; историк не может проникнуть в тайны души»<sup>83-2</sup>.

Но в любом случае поучительно сравнить этот герметический отрывок с упражнением, предписанным Плотинем. Плотин говорит: «Пусть каждая душа размышляет об этом: что она является тем, кто сотворил все живое, вдохнул в него начало жизни; все, что породили земля или море, все, что обитает в воздухе, и божественные светила в небе — сотворила она; она сотворила солнце, и небесный свод был сделан ею; никто иной, как душа, упорядочила его, никто иной, как она, движет этот свод по установленному курсу; и все же душа отлична от всего, что она украшает, движет и оживляет»<sup>83-3</sup>.

Оба отрывка вдохновлены схожим чувством единства всего живого; оба настаивают на парадоксальном бесконечном расширении себя. Но там, где гер-

---

<sup>83-1</sup> Reid F. *Following Darkness*. P. 42 (цитируется Р. К. Цэнером в кн.: *Zaehner R. C. Mysticism Sacred and Profane*. Ch. 3).

<sup>83-2</sup> Festugière A.-J. *La Révélation...* T. IV. P. 267.

<sup>83-3</sup> Plot., V, 1, 2, 1.

метик довольствуется тем, чтобы приравнять себя к Природе во всех ее проявлениях, Плотин приравнивает себя к сверхприродным причинным силам. Однако это не все: то, что для герметика — окончательное достижение, то для Плотина — только начало восхождения. От созерцания Природы мы р. 84 должны перейти к созерцанию «умопостигаемого космоса», сети чистых отношений, которые отражаются в Я каждого человека<sup>84-1</sup>. И в сердце этой сети мы должны обнаружить «неподвижную точку вращающегося мира», глубочайшее Я, которое потенциально идентично безымянному источнику силы, называемому Плотинем Единым, или Благом, или, иногда, Богом. Для Плотина путешествие души — это путь самоисследования: «...она придет, — говорит Плотин, — не к чему-то иному, но к себе». Πάντα εἶσω — его девиз: «В нас содержится сущность вещей»<sup>84-2</sup>; если мы желаем познать действительность, нам необходимо только всмотреться в себя. Другими словами, Плотин — великолепный образец интровертного мистика.

Кроме того он, а также его ученик Порфирий, пожалуй, единственные авторы, которые столь подробно рассказывают о том, что пережили мистичес-

---

<sup>84-1</sup> *Plot.*, III, 4, 3, 22: «мы будем каждый умным космосом» (ἐσμεν ἕκαστος κόσμος νοητός). Я думаю, будет верно сказать, что для Плотина мир платоновских форм уже является объектом некоего мистического восприятия.

<sup>84-2</sup> *Plot.*, VI, 9, 11, 38; III, 8, 6, 40.

кое слияние. По словам Порфирия, четыре раза за шесть лет, которые эти два человека работали вместе, «...Плотин поднимался к высшему трансцендентному Богу с помощью размышления и методов, указанных Платоном в “Пире”»; Порфирий сам достиг подобного, но лишь один раз, много лет спустя<sup>84-3</sup>. И у нас есть свидетельство самого Плотина в его единственном автобиографическом пассаже, где он говорит об обстоятельствах, когда «...я пробудился от тела в себя и оказался за пределами всех вещей и они оказались во мне; когда я увидел изумительную красоту и был уверен, что я отношусь к высшему порядку; когда я активно наслаждался прекраснейшей формой жизни; когда я стал един с Божеством и обрел устойчивость в Божестве»<sup>85-1</sup>. В другом месте Плотин прекрасной прозой описывает если не мистическое слияние, то, во всяком случае, ступени, которые ведут к нему. Он говорит нам, что когда мы с помощью интеллектуального и морального тренинга достигнем правильного состояния, мы должны заниматься дисциплиной отрицания: мы должны отстраниться мыслью от телесной затененности мира, отстраниться от пространственно-временных критериев и, наконец, даже от многообразия внутренней жизни. Что же остается? Кажется — ничего, однако на самом деле остается центр

р. 85

---

<sup>84-3</sup> *Porph. Vit. Plot.*, 23, 7 sqq.

<sup>85-1</sup> *Plot.*, IV, 8, 1, 1 sqq. В других местах он обращается к свидетельству «тех, кто это пережил» (I, 4, 7, 2; V, 5, 8, 25; VI, 9, 9, 39).

сознания, который потенциально, но еще не актуально, являются Абсолютом<sup>85-2</sup>.

Последняя стадия этого переживания достигается не сознательным актом воли: «Мы должны спокойно ожидать появления Бога, — говорит Плотин, — и приготовиться к его созерцанию, подобно тому, как глаз ожидает восхода солнца»<sup>85-3</sup>. Но то, что происходит затем, не может быть описано в терминах зрения или любого другого когнитивного действия, ибо разница между субъектом и объектом исчезает. Я приведу одну из попыток Плотина описать это:

«Душа видит Бога, внезапно оказавшегося внутри нее, потому что между ними нет ничего: они более не сами по себе, но одно; пока Его присутствие продолжается, ты не можешь разделить их. Это то единство, которому подражают любовники на земле, когда они становятся одной плотью. Душа более не осознает, что существует в теле, не обладает

р. 86

---

<sup>85-2</sup> Ср.: *Plot.*, VI, 8, 21, 25 sqq.; VI, 9, 6 sq. Фрагменты, которые касаются мистического единства, собраны и проанализированы в кн.: *Amou R. Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin. 1921.* Глубокое обсуждение этого см.: *Puech H.-C. // Bull. Ass. Budé. № 61. 1938.* Р. 13—46. Книга Ф. Мерлана (*Merlan Ph. Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic tradition. 1963*) стала доступна мне слишком поздно, чтобы я смог использовать ее в этой главе, так же как небольшая, но прекрасная работа П. Адо (*Hadot P. Plotin ou la simplicité du regard. 1963*).

<sup>85-3</sup> *Plot.*, V, 5, 8, 3.

она и самосознанием — человек или живое существо, вещь или все вещи... Тому, кто это видел, больше не на что смотреть. Когда душа в этом состоянии станет ничем в этом мире, тогда ей будет явлено царство всех небес: для нее есть Благо, и нет ничего лучше этого»<sup>86-1</sup>.

Данное описание имеет много общего с тем, что писали мистические мыслители в иные времена и в иных местах. Уход в себя и самоопустошение, так что можно наполниться Богом; необходимость спокойствия и пассивности; исчезновение ощущения личной самотождественности; внезапное сильное и полное удовлетворение; сознание того, что это ощущение принципиально отличается от всех других и что о нем впоследствии сложно рассказать — все это было изложено множество раз, от древней Индии до современной Америки и большей частью — одними и теми же словами. Как мне кажется, везде можно заметить одинаковые психологические переживания, но тем не менее им даются различные объяснения, тем не менее несовместимы теологии, которые привлекаются для объяснения этого.

Характерно платиновским — возможно, мы должны были бы даже сказать «характерно греческим», — в мистицизме Плотина является не сам опыт, а приближение Плотина к нему и интерпретация его. Подход Плотина — строго интеллектуальный, а не физиологический, как в некоторых восточных сектах, и не сакраментальный, как у некоторых

---

<sup>86-1</sup> *Plot.*, VI, 7, 34, 12 sqq. Ср. также: VI, 9, 10–11.

христианских мистиков. Он не предписывает ни дыхательные упражнения, ни созерцания пупа, ни гипнотизирующего повторения священных слов; для достижения этого опыта не требуется никакого ритуала. В чисто ментальных упражнениях, которые Плотин р. 87 рекомендует время от времени проделывать<sup>87-1</sup>, он полагается на три традиционных подхода к постижению Бога, которые уже были перечислены Альбином веком раньше, — путь отрицания (возможно, изначально пифагорейский), путь аналогии (основывающийся на платоновской аналогии солнца и Блага) и путь возвышения (основывающийся на восхождении к абсолютно Прекрасному в платоновском «Пире»)<sup>87-2</sup>. Если верить Порфирию, именно последним из перечисленных выше способов Плотин сам достигал мистического союза; но в своем учении он столь же свободно использует и два других пути<sup>87-3</sup>. Как я уже где-то отметил, Плотин не согласился бы с Ол-

---

<sup>87-1</sup> Например, см.: V, 1, 2–3, фрагмент, начало которого процитировано выше; см. также: V, 8, 9.

<sup>87-2</sup> *Albin. Epitom.*, 10, 165, 14 sqq. (ed. Hermann). Ср. приложение I к моему изданию прокловских «Первооснов богословия» (Р. 312 ff.). [См. ниже статью Э. Р. Доддса «Неведомый Бог в неоплатонизме», помещенную в настоящем издании. — *Ред.*]

<sup>87-3</sup> *Porph. Vit. Plot.*, 23, 9. Три пути кратко упоминаются Плотинем в VI, 7, 36, 6. Его самое раннее «мистическое» эссе (I, 6) — большей частью есть размышление над фрагментом «Пира» (210 а–212 а). Об аналогии с солнцем см., напр.: I, 7, 1, 24 sqq.; IV, 3, 2; о «пути отрицания»: VI, 9, 3, 36 sqq.; 6, 1 sqq.

досом Хаксли в том, что «привычка к аналитическому мышлению губительна для интуиции мышления интегрального»<sup>87-4</sup>. Наоборот, привычка аналитически мыслить для Плотина является необходимой и ценной, это — *káθαρσις*, в котором разум должен упражняться до тех пор, пока он не станет тем, что Хаксли называет «интегральным мышлением», а Плотин — *νόησις*. Для последнего, как и для его учителя Платона, созерцательное обучение начиналось математикой и продолжалось диалектикой<sup>87-5</sup>: мистическое слияние — не замена интеллектуальных усилий, но их цель и венец. Ничто не заменяет моральных усилий, как это могло быть в некоторых гностических сектах: «Без истинной добродетели, — говорит Плотин, — все слова о Боге остаются только словами»<sup>88-1</sup>. Тот, кто хочет достигнуть слияния, должен быть искушен в морали: «...он никогда не должен прекращать лепить свою собственную образ, убирая все лишнее и выпрямляя все, что искривлено», до тех пор, пока не останется ничего лишнего, смешанного с тобой и мешающего единению<sup>88-2</sup>.

р. 88

---

<sup>87-4</sup> Huxley A. The Perennial Philosophy. 1964. P. 27. Ср.: JRS. Vol. 50. 1960. P. 7.

<sup>87-5</sup> *Plot.*, I, 3, 3. Согласно Порфирию (*Vit. Plot.*, 14, 7), Плотин сам был хорошо знаком с геометрией, теорией чисел, механикой, оптикой и музыкой, хотя и ничего не писал об этом.

<sup>88-1</sup> *Plot.*, II, 9, 15, 39. Ср. выше, с. 130 наст. изд.

<sup>88-2</sup> *Plot.*, I, 6, 9, 7 sqq. Возможно, заимствовано из платоновского «Федра» (252 d), хотя в последнем гово-



В своей интерпретации такого рода переживаний Плотин ближе к некоторым индийским мистикам, чем к ортодоксальному христианскому взгляду<sup>88-3</sup>. На первом месте для него находится естественное событие, а не сверхъестественная благодать, как в христианском и мусульманском учениях. Естественные корни этого слияния — в потенциальном отождествлении души и ее божественного источника и в общем законе, согласно которому все вещи имеют склонность возвращаться к своему истоку. Это актуализация чего-то, что только и ждет, чтобы быть реализованным, мгновенное откровение вечной данности<sup>88-4</sup>. «Единое, — говорит Плотин, —

---

рится о совершенно иных вещах: у Платона «образ» — это «образ» любимого, созданный влюбленным. К этому платиновскому фрагменту близко примыкает Григорий Нисский (PG, 44, 541 d; 1069 b), у которого Логос лепит душу по образу Христа.

<sup>88-3</sup> Не все христианские мистики считают себя связанными католической ортодоксией. В частности, Экхарт, до тех пор пока он не смог защититься от обвинений в ереси, часто писал, используя те же термины, что и Плотин; например, он говорит: «Я утверждал до этого и продолжаю утверждать сейчас, что я уже обладаю всем, что даровано мне в вечности. Ибо Бог в полноте своей божественности обитает вечно в своем образе — душе».

<sup>88-4</sup> Ср. работу Г.-К. Пюеша: *Puech H.-C. // Bull. Ass. Budé. T. 61. 1938. P. 45*. Плотин был первым автором, который осознал, что душа включает в себя ощущения, страсти и привычки, которые эго обычно не осоз-

присутствует всегда, так как оно вмещает в себя все без различий; но мы присутствуем только тогда, когда мы освобождаем себя от различий». Далее он добавляет: «У Единого нет стремления сделать нас своим центром; но мы стремимся реализовать его как наш Центр. В самом деле, оно всегда является нашим Центром, но наш взгляд не всегда устремлен к этому Центру»<sup>89-1</sup>. Это вторая характерная черта в сообщении Плотина о мистическом слиянии: подобно всем связям между низшим и высшим в его системе, эта связь не взаимная, но одно-

---

знает (V, 1, 12, 5; VIII, 8, 8, 9; IV, 4, 4, 7); и он рассматривает мистический опыт как расширение сознательной части эго в область бессознательного (V, 1, 12). В поддержку этого могут быть процитированы современные аналитики. Сам Э. Фрейд писал (*Freud S. New Introductory Lectures / Engl. trans. 1933*): «Некоторые виды практики мистиков могут преуспеть в нарушении нормальных связей между различными областями сознания, так что, например, система восприятия становится способна ухватить отношения в глубочайших уровнях Я и Оно, которые иначе ему недоступны». И, согласно Э. Фромму (*Fromm E. Psychoanalysis and Religion. 1951. P. 101* [русск. пер. — Фромм Э. Психиоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 143–221. — Ред.]): «...процесс выхода за пределы организованного Я-эго — и соприкосновение с исключенными и диссоциированными частями личности, бессознательным, тесно связан с религиозным опытом разрушения индивидуальности и ощущения присутствия себя во Всем».

<sup>89-1</sup> *Plot.*, VI, 9, 8, 33.

сторонняя. Душа, испытывает стремление (ἔρος) к Единому — Единому, которое, можно сказать, подобно аристотелевскому Богу, движет миром как объект желания мира<sup>89-2</sup>. Но Единое не может

---

<sup>89-2</sup> Ср.: *Plot.*, VI, 7, 31, 17. Я не могу согласиться с утверждением В. Р. Инге, что «эротический мистицизм не является частью платонизма». Плотин, как и многие христианские мистики, свободно использует эротические образы для описания мистического единства, например, здесь и в VI, 9, 9, 24 sqq. Так как было сказано, что это единство — самое близкое и полное из всех, было естественно сравнивать его с единством полов. Но «эротическая» традиция в западном мистицизме также имела литературные истоки — «Пир» Платона и — для христиан — «Песнь Песней» как истолковал ее Ориген. И Плотин (VI, 9, 9, 28) и Ориген (*Comm. in Cant.*, GCS, VII, 66, 29 sqq.) используют в связи с этим платоновское различие между Афродитой Земной и Афродитой Небесной (*Symp.*, 180 d). Действительно, взаимоотношения между человеком и Богом, как их представлял Платон (и Плотин), весьма отличаются от того, что предполагает Новый Завет (ср. самую последнюю статью: *Verdenius W. J. Plato and Christianity // Ratio*. № 5. 1963. P. 15–32). Но тем не менее сложно провести историческую границу между христианским агапе-мистицизмом и платоническим эрос-мистицизмом: ясно, что и у Оригена, и у Григория Нисского *ἀγάπη* и *ἔρος* достаточно часто заменяют друг друга (см. недавно изданную книгу: *Rist J. M. Eros and Psyche*; также см.: *Daniélou J. Platonisme et théologie mystique*. 1944. P. 218), и оба они зависят в своей концепции эроса от «Пира». (Ср.: *Burnaby J. Amor Dei*. 1938. P. 15 ff.; а также ценный доклад

испытывать желание, так как желание — свидетельство неполноты; творение, результат, не может повлиять на свою причину. Плотин весьма много-словно уверяет нас, что Единое не нуждается в своих порождениях и не побеспокоилось бы, если бы их вообще не было<sup>90-1</sup>. В самом деле, он может назвать его Эросом, но только в смысле *amor sui*<sup>90-2</sup>. Если мы вообще можем говорить о чем-то, подобном «благодати», у Плотина, то только в смысле постоянного присутствия Божественного во всех людях — присутствия, которое в редких случаях бывает сознательно испытано некоторыми людьми благодаря их собственным, без посторонней помощи, усилиям. Данная идея, несомненно, полностью отличается от представления об индивидуальном акте благодати, которое мы встречаем не только в христианской

---

А. Х. Армстронга (*Armstrong A. H. Platonic Eros and Christian Agape // Downside Review. 1961. P. 105 ff.*)

<sup>90-1</sup> *Plot.*, V, 5, 12, 40–49. Единое могло бы сказать, как Кришна в «Бхагават-Гите» (IX, 29): «Я безразлично ко всем порожденным созданиям; среди них нет никого, кого я люблю, никого, кого я ненавижу. Но те, что преданно поклоняются мне, живут во мне, а я — в них». Кажется, у Маркиона был подобный взгляд на Первобожество — ему приписывалось следующее высказывание: «Существует только один Бог, единственное Первоначало, единственная безымянная Сила; этот один Бог и единственное Первоначало не имеют никакого отношения к тому, что происходит здесь, в этом мире» (*Eriph. Panag.*, 44, 1).

<sup>90-2</sup> *Plot.*, VI, 8, 15, 1. [*Amor sui* (фр.) — Любовь к самому себе.]

теологии, но и у многих языческих авторов<sup>90-3</sup>. Но это, я повторяю, разница в интерпретации. Я не вижу причин полагать, как делают некоторые католические писатели, что такое расхождение означает полное различие в психологическом опыте. Когда, например, профессор Цэнер говорит мне, что если мистический мистик «достигает освобождения исключительно собственными усилиями, то в случае мистика теистического первый шаг всегда делает Бог», я не могу не предположить, что он перетолковывает обратно в переживание то, что на самом деле является теологическим толкованием<sup>90-4</sup>.

---

<sup>90-3</sup> Идея божественной милости к отдельному человеку выражена во всех языческих аретеологиях; она постоянно присутствует у Элия Аристида и в рассказе Апулея об обращении Луция; она встречается у многих герметиков (*Festugière A.-J. La Révélation... Т. III. P. 106*) и может быть обнаружена даже у стоиков (ср. слова Марка Аврелия о молитве: IX, 40). Я не знаю, почему некоторые католические писатели говорят об этой идее так, будто она является чертой, свойственной исключительно христианству.

<sup>90-4</sup> *Zaehner R. C. Mysticism Sacred and Profane. P. 192 (ср.: P. 204)*. В. Т. Стэйс (*Stace W. T. Mysticism and Philosophy. P. 36*) придерживается того же взгляда, что и я. Ср.: *Bevan E. Symbolism and Belief. P. 353 f.*: «В большинстве случаев там, где человек сообщает нам, что он воспринял что-то непосредственно, мы признаем, что он на самом деле нечто воспринял, но из этого не следует, что он воспринял именно то, что он думает. Человек интерпретирует свое познание с помощью мас-

Здесь не место исследовать источники особенностей теологии Плотина или давать оценку ее религиозной ценности. Достаточно сказать, что, как он сам считал, авторитетом в этой области для него был Платон; и в самом деле, большую часть составляющих этой теологии можно найти рассеянными в сочинениях платоников II в., хотя они еще и не были выстроены в единую систему<sup>91-1</sup>. Для решения стоящей сейчас передо мной задачи более уместно рассмотреть вопрос о том, был ли мистический опыт Плотина изолированным явлением, случайным результатом необычной структуры личности<sup>91-2</sup>, или же

---

сы идей, уже существующих в его сознании, и конечное убеждение может быть амальгамой, в которой реальное восприятие, безусловно, является одной из составляющих, но в которой может присутствовать и большая примесь ложного воображения».

<sup>91-1</sup> См. доклады и дискуссии в издании: *Les Sources de Plotin: Entretiens Hardt*. T. V. 1960.

<sup>91-2</sup> Я полагаю, что Э. Фрейд заинтересовался бы единственной биографической деталью из детства Плотина, которая дошла до нас, а именно — что он отказывался быть отнятым от груди до восьми лет (*Porph. Vit. Plot.*, 3, 1). Время отнятия от груди широко варьируется в различных культурах (см. примечание Хардера к этому месту), но настолько длительный отказ от вскармливания кажется примечательным. Это соответствует предположению Э. Фрейда, что мистический опыт, со своим чувством бесконечного расширения и единства с действительностью, может отражать инерцию детского восприятия, в котором еще нет различия между *Собой* и *Дру-*

проявлением тенденции к интровертному мистицизму, которую можно заметить и у других авторов нашего периода, никак не зависящих от Плотина. В поисках ответа мы должны помнить, что мистический опыт — не явление из серии «все или ничего»; он допускает разнообразные варианты глубины и полноты<sup>91-3</sup>. Так что кажется вполне оправданным обратить внимание в первую очередь на повышенное значение, которое стало придаваться индивидуальному поиску Бога в среднеплатонических рассуждениях.

р. 92        Существует широко известный пассаж из «Диалога с Трифоном» Иустина, где автор описывает подобный поиск: после безуспешных попыток узнать о Боге у стоика, перипатетика и пифагорейца, он в итоге оказывается на лекции платоника, который и дает ему наконец надежду увидеть Бога лицом к лицу. «В этом, — пишет Иустин, — и есть цель платоновской философии»<sup>92-1</sup>. Кажется, и в самом деле, именно платоники времени Иустина были теми, кто разрабо-

---

гим, восприятие, которое «могло сосуществовать в качестве дополняющего более узкое и тонко направленное самоощущение зрелости» (*Freud S. Civilisation and its Discontents / Engl. trans. P. 13 ff.*).

<sup>91-3</sup> См. примеры пограничного, «полумистического» опыта, приводимые В. Т. Стэйсом (*Stace W. T. Mysticism and Philosophy. Ch. 2*).

<sup>92-1</sup> *Iustin. Dial., 2, 3-6*. Языческие культы и мистерии в наш период похожим образом отражают стремление к индивидуальному просветлению. Ср.: *Nock A. D. Conversion. 1933. Ch. 7*.

тал доктрину трех путей познания Бога, о которой я недавно упоминал, доктрину, которая перешла в философию средневекового христианского мира. Мы встречаем ее не только у систематизатора Альбина, но, иначе сформулированную, и у Цельса<sup>92-2</sup>; в более популярной форме она изложена Максимом Тирским<sup>92-3</sup>. Для человека с улицы слово «философия» все больше и больше начинает означать поиск Бога; как сказал автор герметического «Асклепия», «...философия состоит в стремлении познать Божество путем созерцания и благочестивой набожности»<sup>92-4</sup>. У Максима мы наблюдаем то, что выглядит уже как установившаяся традиция упражнений в интроверт-

---

<sup>92-2</sup> Цельс у Оригена (С. Cels., VII, 42): «или соединением с другим, или отделением от другого, или по аналогии» (ἢ τῆ συνθέσει ἐπὶ τὰ ἄλλα ἢ ἀναλύσει ἀπ' αὐτῶν ἢ ἀναλογίᾳ), где соединение (σύνθεσις), кажется, соответствует *via eminentiae* [путь превознесения], а отделение (ἀνάλυσις) — *via negationis* [путь отрицания]; ср. комментарий Г. Чедвика к этому месту; ср. также: Festugière A.-J. La Révélation... Т. IV. Р. 119–123. «Душа, — говорит Цельс в другом месте, — должна быть постоянно направлена к Богу» (VIII, 49).

<sup>92-3</sup> Max. Tyr., II, 9–12. Он не называет эти три пути, но описывает их в платонических терминах, ср.: Festugière A.-J. La Révélation... Т. IV. Р. 111–115.

<sup>92-4</sup> Asclep., 12 (Corp. Herm. Т. II. Р. 312 (ed. Nock—Festugière)). Автор «Асклепия» добавляет (14), что «философию» нужно охранять от «докучливого любопытства ума». Ср.: Wlosok A. Laktanz und die philosophische Gnosis. 1960. S. 132–136.



ном созерцании. Мы должны «закрыть свои уши и обратить зрение и другие чувства внутрь, в себя»; это даст нам возможность подняться на крыльях подлинного разума и пылакого желанья (*λόγος* и *ἔρος*) к месту успокоения за небесами. «Сними другие одежды, — говорит Максим, — уничтожь в мыслях первенство глаз, и в том, что останется, ты увидишь истинную цель твоих стремлений»<sup>93-1</sup>.

Все это очень похоже на язык Плотина, но нам нет необходимости полагать, что Максим основывается здесь на личном мистическом опыте. Как верно утверждает Фестюжьер, корни этого учения лежат в мистическом истолковании некоторых платоновских пассажей — учения о бегстве в «Федоне», восхождения в «Пире», мифа в «Федре» и отрывка из седьмого письма — об искре, которая горит в душе. Как кажется, более личный тон можно обнаружить в одном фрагменте Нумения, пифагорейца II в., чьи работы читались в школе Плотина, и в плагиате у которого самого Плотина нередко обвиняли<sup>93-2</sup>.

---

<sup>93-1</sup> *Max. Tyr.*, II, 10 b, 11 e. Сходным образом в Герметическом корпусе познание Бога часто связывается с подавлением чувственного восприятия; см., напр., X, 5: «знание Блага — божественная тишина и сдерживание всех чувств»; XIII, 7: «останови деятельность телесных чувств — и произойдет рождение божества».

<sup>93-2</sup> *Porph. Vit. Plot.*, 14, 10. Кажется, сейчас все больше и больше признается важность влияния Нумения на неоплатонизм. (Ср.: *Les Sources de Plotin*. P. 1–24; 33–61; *Van Winden J. C. M. Calcidius on Matter*. 1959.

Нумений сравнивает созерцающего человека с наблюдателем на возвышенности, который осматривает пустое море и внезапно замечает одинокую крошечную лодку: «Подобным образом, — говорит он, — каждый должен удалиться от чувственных вещей и вступить в особую связь с Благом, в котором нет ни человека, ни любого другого существа, ни большого или малого тела, но только некое божественное одиночество, которое поистине невозможно ни охарактеризовать, ни описать, в котором и убежище, и приют, и величие Блага, и само Благо неподвижно пребывает в мире и дружелюбии, Высшее Начало безмятежно парит над потоками Бытия»<sup>94-1</sup>. Как я пытался показать в другом месте<sup>94-2</sup>, у Плотина есть довольно много отголосков этого примечательного пассажа, и я полагаю, вполне разумно будет предположить, что он понял эти слова как описание мистического слияния. Нам известно, что Нумений отстаивал «неразличимую тождественность» души с ее божественными Основаниями (ἀρχαί); он недвусмысленно полагал, что каждая душа в каком-

р. 94

---

Р. 103–128 и др.; *Merlan Ph.* // *Philol.* Bd. 106. 1962. Р. 137–145; *Rist J. M.* // *Medieval Studies.* Vol. 24. 1962. Р. 173–177.) Он также повлиял и на Оригена. (Ср.: *Hier. Epist.*, 70, 3 sqq., где сказано, что Ориген выводил принципы христианства из Платона, Аристотеля, Нумения и Корнута.)

<sup>94-1</sup> *Numen.*, fr. 11 (ed. Leemans) = *Euseb. Praep. Ev.*, II, 21.

<sup>94-2</sup> *Les Sources de Plotin.* Р. 17 s.

то смысле содержит в себе «умопостигаемый мир, богов и демонов, Благо и все предшествующие виды Бытия»<sup>94-3</sup>. Это — теоретическое основание платоновского мистицизма; и если Плотин заимствовал эту теорию у Нумения, по крайней мере, возможно, что он у него научился и практике.

Мне хотелось бы по ходу дела обратить внимание на любопытную связь между Платином и иудейской мистической мыслью. В своем самом раннем сочинении «О Прекрасном» Плотин сравнивает «разоблачение» души при подготовке к мистическому союзу со «сбрасыванием верхней одежды», которое должно производиться теми, кто входит в «священные части храма»<sup>94-4</sup>. Комментаторы не отмечают, что подобное сравнение встречается у Филона<sup>94-5</sup>.

---

<sup>94-3</sup> *Numen.*, test. 34 (ed. Leemans) = *Stob.*, I, p. 458, 3 (ed. Wachsmuth); test. 33 = *Stob.*, I, p. 365, 5.

<sup>94-4</sup> *Plot.*, I, 4, 7, 4 sqq. Τα ἅγια τῶν ἱερῶν — не «святые торжества мистерий», как переводит МакКенна, но «внутренние святилища храмов», как становится ясно из начальных слов следующей главы и из IV, 9, 11, 17: «Подобно тому, кто входит внутрь святилища, оставив за собой статуи во (внешнем) храме», — схожая мысль выражается и в собственно греческих образах.

<sup>94-5</sup> И Ф. Кюмон, который считает, что это ссылка на культ Исиды (*Cumont F. // Mon. Piot. T. 25. P. 77 ff.*), и Генри, который предполагает (*Henry P. Les États du texte de Plotin. P. 211, n.*) связь с «Халдейскими оракулами» на основании скудного свидетельства Прокла (*Comm. in Alcib. I, 138, 18*), делают вывод о том, что это сравнение изначально принадлежало Платину.

Упомянув об освобождении души от телесных страстей, Филон говорит: «Именно поэтому первосвященник не входит в Святая Святых в своем священном облачении, но, сняв душевную оболочку мнения и образов ... войдет, освободившись от всех цветов и звуков»<sup>95-1</sup>. Мысль та же самая, хотя Плотин и избегает специфически иудейских терминов. Однако нам нет необходимости полагать, что Плотин читал Филона<sup>95-2</sup>. Характер независимого источника Плотина указывается в отрывке из валентинианского автора, сохраненном Климентом. Там вход иудейского первосвященника в Святая Святых, как сказано, означает прохождение души в умопостигаемый мир: как священник снимает свои ритуальные одежды, так обнажается и душа. «Человек, — говорит автор, — становится носителем Бога; Господь делает его совершенным, и он становится как бы Его телом»<sup>95-3</sup>. Этот текст идет дальше Филона — действия первосвященника здесь определенно интерпретируются

---

<sup>95-1</sup> *Phil. Leg. alleg.*, 2, 6. Ср.: Левит. 16:2–4.

<sup>95-2</sup> Неубедительные примеры сходства, приводимые Гюйё (*Guyot H. Les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin. 1906*), большей частью объяснимы общими источниками — Платоном и Посидонием.

<sup>95-3</sup> *Clem. Alex. Excerpt. ex Theod.*, 27. Не все извлечения Климента — валентинианские (некоторые из них выражают его собственные взгляды), но я думаю, что данное как раз является валентинианским. Любопытная теория о том, что душа после отделения от земного тела становится «будто бы телом Силы» (27, 3) или «телом Господа» (27, 6), кажется, соответствует такому же

как символ мистического опыта, так же как и у Плотина. И он вполне мог быть источником Плотина: платиновский трактат «Против гностиков», написанный после окончательного разрыва Плотина с гностицизмом, кажется, демонстрирует немалое знакомство с валентинианским учением<sup>96-1</sup>. Кроме того, здесь мы можем предполагать и возможное посредничество Нумения, так как хорошо засвидетельствован особый интерес последнего к иудейским предметам<sup>96-2</sup>.

Как обстояло дело с мистицизмом в христианской церкви? Как мы уже видели, уподобление Богу активно обсуждалось, особенно там, где было сильно влияние платонизма, а некоторые авторы говорили об

---

странному описанию «материальной души» как «тела души божественной» в пассаже 51, 2, который, в общем, признается валентинианским. Если же это рассуждение является просто личной фантазией Климента, сложно понять, каким образом она стала известна Плотину; он едва ли принимал во внимание частные замечания христианских писателей.

<sup>96-1</sup> Ср. комментарий Буалье к своему переводу (I, 491–544); *Puech H.-C. // Les Sources de Plotin. P. 162 s., 174, 183 s.* (об отношениях Плотина с гностиками). Мистическая тональность в валентинианстве заметна и на примере недавно опубликованного Евангелия Истины, например, там, где автор говорит: «Посредством Единого каждый найдет себя. Посредством Знания он очистит себя от разнородности, обратив свой взор к Единому, поглотив материю в себе подобно пламени, тьму — светом и смерть — жизнью» (25, 10 (ed. Maline—Puech—Quispel)).

<sup>96-2</sup> *Puech H.-C. // Les Sources de Plotin. P. 5 ss.*

«обожествлении» человека еще в земном теле. Климент любил применять традиционный язык греческих мистерий к христианскому религиозному опыту: так, он часто говорит о «видении» (ἐποπτεία) Бога, хотя, как правило, не поясняет, что под этим подразумевается<sup>96-3</sup>. «Сентенции» Секста сообщают нам, что «...увидев Бога, ты увидишь себя», и наоборот, что «Душа мудрого человека — зеркало Бога»: у этих рассуждений есть два источника — «Алкивиад первый», приписываемый Платону, и «Второе послание к коринфянам» св. Павла<sup>96-4</sup>. Но у Секста присутствует та же общая склонность к мистицизму в широком смысле, которую мы наблюдали у языческих авторов; я не нашел ни у одного христианского автора этого периода (насколько простиралось мое изучение источников) ни одного четкого указания на возможность мистического слияния в этой жизни. Иногда исключением в данном плане считают Оригена, но все аргументы Фёлькера, главного сторонника этой точки зрения, сво-

p. 97

<sup>96-3</sup> В «Строматах» (VII, 11) Климент говорит о видении (ἐποπτεία) как о «венце развития, доступного гностической душе», но в I, 28 «венцом развития» становятся уже теология и метафизика. О других фрагментах см.: Pat. Lexikon, s. v. ἐποπτεία.

<sup>96-4</sup> Sext. Sent., 446 (ср.: 577), 450. Источники: Plat. (?) Alcib. I, 133 с, где Бог — зеркало, в котором человек видит свое истинное Я; а также: II Кор. 3:18, где обсуждается это явление (ср.: Kirk K. E. The Vision... P. 102–104).

дятся к тому, что Ориген иногда использует термины, которые могли бы быть применимы к мистическому слиянию, и позже так и были использованы другими<sup>97-1</sup>. Единственный фрагмент у Оригена, о котором Фёлькер заявил, что он является описанием мистического союза, на деле оказывается парафразой слов св. Павла, обсуждаемых Оригеном<sup>97-2</sup>.

Большее впечатление производит пассаж в трактате «О началах», где Ориген изображает ситуацию, когда «сознание больше не будет ощущать что-либо, кроме Бога, или что-то иное, нежели Бог, но будет мыслить Бога, и видеть Бога, и содержать в себе Бога, а Бог будет образом действий и мерой каждого его движения». Однако это — изображение окончательного совершенства; оно основано на одном стихе из Евангелия от Иоанна, и оно сопровождается беспокойством, что такое блаженство не ожидает душу во плоти даже после смерти, а до смерти — еще меньше<sup>97-3</sup>. Вероятно, это, как сказал отец Даниелу, «скорее спекулятивная теория... чем описание мистического опыта»<sup>97-4</sup>. Тем не менее недавно Г. Круазе<sup>97-5</sup> поставил вопрос о том, действительно

---

<sup>97-1</sup> Völker W. Das Vollkommenheitsideal... S. 117–144. Против этого см.: Puech H.-C. // Rev. d'Hist. et Phil. Rel. 1933.

<sup>97-2</sup> Völker W. Das Vollkommenheitsideal... S. 124.

<sup>97-3</sup> Orig. De princ., III, 61–63; ср.: Ин. 17:21.

<sup>97-4</sup> Daniélou J. Origen / Engl. trans. 1955. P. 297.

<sup>97-5</sup> Crouzel H. Origène et la connaissance mystique. 1961. P. 530.

ли автор, у которого появляется так много из языка позднего христианского мистицизма, хотя бы в какой-то степени не был практикующим мистиком. Он обратил внимание на несколько мест, где Ориген говорит о своих собственных переживаниях: в проповеди о «Песни Песней» он говорит: «Часто, Господь мне свидетель, я чувствовал, что Жених приближался ко мне и что он был, насколько это могло быть, со мной; затем он внезапно исчез, и я не мог найти то, что искал»<sup>98-1</sup>. Он добавляет, что это ожидание и разочарование повторялось несколько раз. На этом основании Ориген, возможно, может быть отнесен к разряду мистиков-неудачников. Конечно, у него была концепция мистического слияния, и он придавал этому слиянию большое значение; Ориген подготовил путь для Григория Нисского, на которого очень сильно повлиял и который обычно называется первым христианским мистиком.

р. 98

Я не могу здесь много говорить о мистицизме Григория, который в любом случае выпадает за рамки нашего периода. Но мне хотелось бы поднять вопрос о его заимствованиях у Плотина. Этот вопрос еще не был полностью исследован, однако из сходства как терминологии, так и мыслей, мне ка-

---

<sup>98-1</sup> *Orig. Hom. in Cant.*, 1, 7 (GCS, VIII, 39, 16). Может быть, имеет значение тот факт, что Ориген, по-видимому, был первым, кто отождествил Невесту в «Песни Песней» с индивидуальной душой; предыдущие христианские комментаторы сопоставляли ее с Церковью.



жется, становится ясно, что Григорий читал как минимум одно или два из наиболее популярных произведений Плотина. Например, он утверждает, как и Плотин, что душа *естественно* объединяется с Богом, и подобно Плотину сравнивает ее падшее состояние с человеком, покрытым грязью, который должен сначала вымыться, прежде чем сможет вернуться к своему естественному состоянию. Но там, где Плотин говорит, что «его цель — стать тем, чем он однажды был», Григорий делает не высказанную вслух поправку: он утверждает, что возвращение — «не наша цель», но цель Бога<sup>98-2</sup>. Этот упор на вмешательство благодати, как кажется, является основной чертой, которая отличает мистицизм Григория от мистицизма Плотина. В своем рассказе о мистическом слиянии эти два автора близки друг другу, и мне сложно принять утверждение Даниелу, что такое согласие в

р. 99

---

<sup>98-2</sup> *Greg. Nyss.*, PG, 46, 372 b-c; ср.: *Plot.*, I, 6, 5, 43 sqq. Несомненные отклики этой известной работы («О прекрасном» — *Περὶ τοῦ καλοῦ*) особенно часты у Григория: например, PG, 44, 541 d sqq. очень близко по языку и мыслям к Плотину (I, 6, 9, 8 sqq.); ср. также: 46, 364 c с I, 20; 44, 428 c и 1145 a-b с 8, 16 sqq.; 46, 173 d с 9, 29 sqq. Это же сочинение было использовано Василием Великим (*Henry P. Les États du texte de Plotin*. 1938. P. 175), Амвросием (то ли из первых рук, то ли через какого-то греческого посредника: *Courcelle P. // Rev. de Phil.* T. 76. 1950. P. 29 ss.; *Theiler W. // Gnomon.* Bd. 25. 1953. S. 113 ff.), а также Августином.

языке «скрывает полностью различные реальности»<sup>99-1</sup>. Подобно Плотину, Григорий описывает слияние как пробуждение от тела, или восхождение на место наблюдения; как и у Плотина — это не столько видение, сколько осознание божественного присутствия; как и у Плотина — душа становится простой и однородной и приобретает свойство света, становится подобной тому, что она постигла<sup>99-2</sup>. Я думаю, что Григорий испытал те же

---

<sup>99-1</sup> *Daniélou J. Platonisme... P. 233*. Его заявление, что мысль Григория, в отличие от его языка, «чисто христианская» (Op. cit. P. 9), может быть противопоставлена мнению Чернисса, полагающего, что «за исключением некоторых ортодоксальных догм, которые он не мог обойти, Григорий просто прилагает христианскую лексику к учению Платона и называет это христианской теологией» (*Cherniss H. The Platonism of Gregory of Nyssa. 1930. P. 62*). Конечно, оба заявления немного экстремистские.

<sup>99-2</sup> Пробуждение от тела — *Plot., IV, 8, 1, 1; Greg. Nyss., 44, 996 a–d*. Созерцание (σκοπία) — *Plot., IV, 4, 5, 10; Greg. Nyss., 44, 453 a* (ср. также: *Numen., fr. 11*, цитировавшийся выше; *Plat. Resp., 445 c*). Божественное присутствие — *Plot., VI, 9, 8, 33*, и т. д.; *Greg. Nyss., 44, 1001 bc*. Простота (ἀπλωσις) — *Plot., VI, 9, 11, 23; Greg. Nyss., 46, 93 c*. Душа становится светом (φῶς) — *Plot., I, 6, 9, 18; Greg. Nyss., 44, 869 a*. Ср. также: *Plot., III, 8, 10, 5 sqq.* с *Greg. Nyss., 44, 1000 a–b* (Бог сравнивается с неистощимым источником); *Plot., VI, 9, 8, 38 c; Greg. Nyss., 44, 508 b* (души взирают на Господа, как хор на своего корифея). Я полагаю, что более пол-

переживания, что и Плотин; но я считаю, что ему был известен опыт Плотина и он воспользовался при описании своего опыта терминологией последнего. В этом смысле и в этой степени христианский мистицизм берет свое начало из языческого источника<sup>99-3</sup>.

р. 100

Подведем итог. На протяжении всего рассматриваемого нами периода только Плотин и Порфирий известны как те, кто практиковал мистицизм в строгом смысле. Но мистический опыт может варьироваться, и платиновский мистицизм не является изолированным феноменом. Тенденция к теории интровертного мистицизма четко заметна в философии II в. и, по крайней мере у Нумения, она выражена в форме предполагаемого или действительного опыта. Также мы увидели, что нечто, похожее на экстравертный мистицизм, появляется в гностических и герметических текстах. И если мы признаем «мистической» в широком смысле *любую* попытку перебросить психологический мост между человеком и Божеством, тогда можно сказать, что мистицизм свойственен почти всей религиозной мысли того времени: он набирает силу от Марка Аврелия до Плотина и от Иустина до Оригена. Это не долж-

---

ное исследование, произведенное тем, кто основательно знает обоих авторов, обнаружит много дальнейших параллелей.

<sup>99-3</sup> О зависимом положении мистицизма в раннехристианской традиции и его производном характере см.: *Festugière A.-J. L'Enfant d'Agriente. 1950. P. 127-148.*

но удивлять нас. Как верно заметил Фестюжьер, «страдание и мистицизм — связанные вещи»<sup>100-1</sup>. Из мира, столь обедневшего интеллектуально, столь ненадежного материально, до такой степени наполненного страхом и ненавистью, как мир III в., любой путь, который обещал уход от него, должен был привлекать серьезные умы. И многие, кроме Плотина, должны были ощутить новое значение слов Агамемнона у Гомера: «давайте убежим в нашу родную страну»<sup>101-1</sup>. Этот совет может стать

р. 101

---

<sup>100-1</sup> Festugière A.-J. *Cadre de la mystique hellénistique* // *Mélanges Coguel*. 1950. P. 84. Замечание Лукреция о том, что «при тягостных обстоятельствах люди намного активнее обращают свои души к религии» (*multoque in rebus acerbis acrius advertunt animos ad religionem*) (III, 53) кажется применимым к мистицизму в наименьшей степени, чем ко внешнему культу, который имел в виду Лукреций. В. Нестле (*Nestle W.* // *N. Jahrb.* 1922. S. 137–157), несмотря на признание того, что в истории классической Греции не было «мистических периодов», отмечает четыре периода политической и социальной нестабильности, которые способствовали росту тех движений, которые можно назвать «мистическими» в широком смысле, а именно VI в. до н. э. (Пифагор, орфизм); время после Пелопоннесской войны (Платон); I в. до н. э. (Посидоний, неопифагореизм) и III в. н. э. (Плотин). Я не считаю, что объяснения такого рода исчерпывающи (см. с. 21 наст. изд.), но они точно относятся к делу.

<sup>101-1</sup> *Plol.*, I, 6, 8, 16. Заимствовано Григорием (44, 1145 б) и Августином (*De civ. Dei*, IX, 17). Это фраза из

девизом всего рассматриваемого периода. Вся культура, как языческая, так и христианская, вошла в фазу, в которой религия равна жизни, а поиск Бога заслонил собою все остальные области человеческой деятельности.

---

«Илиады» (II, 140), но Плотин имеет в виду «Одиссею»: он говорит о бегстве Одиссея от Кирки и Калипсо как об образе бегства души от чувственной красоты. К этому отрывку имеется важное дополнение на одной из христианско-гностических фресок, которые украшают гробницу III в. недалеко от Виллы Манцони в Риме: она представляет возвращение Одиссея как образ возвращения души «на родину» (*Carcopino J. De Pythagore aux Apôtres. P. 175–211*). И Плотин, и художник-гностик, возможно, основывались на пифагорейском источнике (*Carcopino J. Ibid. P. 175–211; Buffière F. Les Mythes d'Homère et la pensée grecque. P. 413–418; Detienne M. Homère, Hésiode et Pythagore. P. 52–60*); Нумений похожим образом аллегорически толковал «Одиссею» (*test., 45 (ed. Leemans) ap. Porph. Ant. nymph., 34*).

## Глава 4

# ДИАЛОГ ЯЗЫЧЕСТВА С ХРИСТИАНСТВОМ

К столь великой тайне невозможно  
дойти за один день.

Симмах

До этого момента я имел дело с идеями и опытом, которые по большей части были общими для язычников и христиан — во всяком случае, для некоторых язычников и для некоторых христиан. И я не собираюсь отказываться от сложившегося у меня впечатления, что в этот период не было принципиальных отличий между христианством и язычеством. В этой последней главе мне хотелось бы сказать несколько слов о языческих взглядах на христианство и христианских взглядах на язычество, как они представлены в литературе того времени. Это важный и запутанный вопрос: для того чтобы изучить его в полном объеме, понадобился бы целый курс лекций<sup>102-1</sup>.

р. 102

---

<sup>102-1</sup> Стандартным пособием по изучению языческой стороны этого диалога является сочинение П. де Лабройля «La Réaction païenne» — замечательная работа, единственным недостатком которой является излишняя христианская предубежденность автора, что иногда заставляет его быть несправедливым по отношению к язы-

р. 103 Поэтому я ограничусь несколькими основными темами, обращая внимание не столько на вероучительные споры, сколько на те различия в религиозном чувстве, которые, видимо, определяют психологическую границу, отделяющую язычество от христианства.

Нам следует начать с прояснения двух вопросов. Во-первых, спор велся на многих различных интеллектуальных и социальных уровнях. Он привлекал внимание выдающихся ученых, таких как Ориген и Порфирий; но этот спор также должен был часто возникать и с ожесточением вестись в городских советах греческих городов, на рынках североафриканских деревень и в тысячах обычных домов. Наши

---

ческим писателям. Противоположное влияние заметно в эссе В. Нестле «Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum» (Arch. f. Rel. Bd. 37. 1941–1942. S. 51–100). «Правдивое слово» Цельса известно только из обширных цитат в сочинении Оригена «Против Цельса» (ed. Koetschau, GCS; английский перевод Г. Чедвика (1953) с ценным вступлением и краткими примечаниями). Попытка реконструкции этого произведения: *Bader R.* Der 'Αληθής Λόγος des Celsus. 1940; обсуждение: *Rugier L.* Celse. 1925; *Miura-Strange A.* Celsus und Origenes, das Gemeinsame ihrer Weltanschauung. 1926; *Andresen C.* Logos und Nomos. 1955. Фрагменты «Против христиан» Порфирия были собраны А. Гарнаком (Abh. Akad. Berl., Phil.-Hist. Kl. 1916. №. 1); ср.: *Bidez J.* Vie de Porphyre. 1913. P. 65–79; *Geffcken J.* Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. 1920. S. 56–77; *Hulen A. B.* Porphyry's Work Against the Christians. 1933.

знания о диалоге на «низших» уровнях, увы, очень ограничены, но то, о чем мы знаем или о чем догадываемся, нужно отделять от более изощренного диалога, ведшегося интеллектуалами. Во-вторых, этот спор не был чем-то неизменным. И христианство, и языческая философия постоянно изменялись и развивались — соответственно изменялись и отношения между ними. Мы можем выделить три стадии в развитии их взаимоотношений.

В начале рассматриваемого периода ни языческая, ни христианская мысль не представляли собой законченную или согласованную систему. Греческая философия только нащупывала путь к синтезу, который столетием позже довел до конца Плотин, но уже существовало некое единомыслие, особенно среди сторонников входящего тогда в моду платонизма. Что же касается христиан, то, согласно Цельсу, они были разделены на множество враждующих сект, у которых было очень мало — или даже ничего — общего, кроме имени христиан<sup>103-1</sup>. Это, безусловно, некоторое преувеличение, но несомненно, что тогда еще не было ни авторитетного символа веры, ни четкого канона христианского писания. Канон Муратори, обычно датируемый временем около 180 года, исключает Послание к Евреям и включает Апокалипсис Петра; некоторые римские церковники отбрасывали Евангелие от Иоанна, а многие — Апокалипсис Иоанна; с другой стороны, Ориген считал, что «Пастырь» Гермия — боговдохновенная

p. 104

<sup>103-1</sup> Orig. C. Cels., III, 10—12.



книга, а среди верующих ходило великое множество апокрифических евангелий, деяний и апокалипсисов<sup>104-1</sup>. Мог искажаться даже текст евангелистов: Маркион переписал Луку, а Климент Александрийский знал «тайный» вариант Марка, который Климент считал большей частью подлинным, хотя и содержащим интерполяции, которые сделали гностики со своими нечистыми целями<sup>104-2</sup>. Ортодоксия еще не была четко отделена от ереси: было легко соскользнуть от одного к другому, как, например,

---

<sup>104-1</sup> Отбрасывание Иоанна — *Eriph. Panag.*, 51, 3; принятие Гермы — *Iren. Adv. Haer.*, IV, 20, 2; *Orig. De princ.*, IV, 2, 4. Ср.: *Euseb. Hist. Eccl.*, III, 25; также ср. исследование этого процесса А. Гарнаком (*Harnack A. Origin of the New Testament / Engl. trans. 1925*). Существовало, что к концу рассматриваемого периода Иоанн, нажется, был наиболее почитаемым из евангелистов. Его учение о Логосе обращено к философам: Амелий, ученик Плотина, с одобрением цитировал его (*Euseb. Praer. Ev.*, II, 19, 1); и платоник, цитирующийся Августином, считал, что начальные слова Евангелия от Иоанна «должны быть написаны золотыми буквами и установлены для чтения на самых высоких местах всех церквей» (*De civ. Dei*, X, 29).

<sup>104-2</sup> Это излагается в недавно открытом письме Климента (см.: *Jaeger W. Early Christianity and Greek Paideia. 1962. P. 56 f., 132*). Ср. слова Цельса, что некоторые христиане «передельывают подлинный текст евангелия трижды, или четырежды, или многократно, и изменяют его для того, чтобы облегчить себе задачу перед лицом критики» (*Orig. C. Cels.*, II, 27).

Татиан перешел от ортодоксии к валентинианству, а Тертуллиан — к монтанизму. Если Цельс, как утверждает Ориген<sup>104-3</sup>, иногда путает христианство с гностицизмом, возможно, что эта путаница была характерна и для весьма многих современных ему христиан.

Итак, с конца II в. начинается диалог язычества и христианства. Апостольские Отцы писали только для своих последователей-христиан. Апологеты же вышли из своего идеологического гетто и впервые определили положение христианства по отношению к миру образованных язычников — не столько в ожидании их обращения, сколько в надежде на то, что они смогут прекратить местные гонения, от которых страдала Церковь в этот период. Также в конце II в. впервые язычник-интеллектуал воспринял христианство всерьез. То, что для Плиния Младшего было лишь досадной административной помехой, а для Лукиана и даже для Галена не более чем психологическим курьезом, показалось Цельсу реальной угрозой стабильности и безопасности империи: с замечательным предвидением он угадал в Церкви потенциальное государство в государстве, чей рост грозил, по его мнению, подорвать основы общества и кончился бы падением в варварство<sup>105-1</sup>. Он изложил свои взгляды в книге, названной им «Правдивое слово», цель которой — и воспрепятствовать

р. 105

<sup>104-3</sup> Orig. C. Cels., V, 61 sq.; VI, 24 sqq.

<sup>105-1</sup> Orig. C. Cels., III, 55; VIII, 35; особенно: VIII, 68–75. Ср. вступление Г. Чедвика (Р. XXI f.).

распространению христианства, и убедить христиан стать лучшими гражданами. Считается, что эта книга была опубликована при Марке Аврелии, возможно, около 178 года<sup>105-2</sup>. Если данная датировка верна, она удерживала позиции, — по-видимому, не встречая возражений, — в течение двух поколений.

р. 106

Вторая стадия длится с 203 года, когда юный Ориген начал учить в Александрии, до приблизительно 248 года, когда он, будучи уже старше, написал свое сочинение «Против Цельса». Для населения империи это было время растущей незащищенности и невзгод; для Церкви — относительной свободы от преследований, стабильного роста числа верующих и, главным образом, быстрого интеллектуального роста. Климент Александрийский осознал, что если христианство было для необразованных более чем религией, оно должно прийти к соглашению с греческой философией и наукой; простые христиане больше не должны «бояться философии, как дети, которые боятся пугала»<sup>106-1</sup>; максима Тертуллиана

---

<sup>105-2</sup> О датировке сочинения Цельса см.: *Chadwick H. Introduction. P. XXVI ff.* Но основания для такой датировки очень слабы. Возможно, что Цельс читал Иустина и создал свою книгу как ответ Иустину, хотя он и не упоминает последнего (*Andresen C. Logos... S. 345-372; Nock A. D. // JTS (n. s.). Vol. 7. 1956. P. 316 f.*). Видимо, название книги Цельса означает «истинное (т. е. традиционное) теологическое учение», см.: *Wifstrand A. Die Wahre Lehre des Kelsos // Kong. Hum. Vetenskapfundet i Lund. Aarsberättelse. 1941-1942.*

<sup>106-1</sup> *Clem. Alex. Strom., VI, 80; ср.: VI, 93.*

«nobis curiositate opus non est post Christum Iesum»<sup>106-2</sup> рассматривалась как непреодолимый барьер для обращения интеллигенции. Ориген учился в школе вместе с языческим философом Аммонием Саккасом, который впоследствии стал учителем Плотина. Его собственные ученики наставлялись не только в философии, но и в математике, и в естественных науках; его система образования базировалась на Платоне и по сути не отличается от системы Плотина<sup>106-3</sup>. С тех пор диалог с язычеством стал вестись на одном интеллектуальном уровне; более того, Ориген в сочинении «Против Цельса» усваивает, несколько возможно, тон интеллектуального превосходства<sup>106-4</sup>. Позже я рассмотрю значительные уступки платонизму, сделанные им.

р. 107

---

<sup>106-2</sup> [В любознательности нам нет нужды после Христа Иисуса.] *Tert. Praescr.* Haer., 9, 18 (ed. Kroymann). Ср. также: *De anim.*, 1 sq.

<sup>106-3</sup> *Euseb. Hist. Eccl.*, VI, 18, 3 sq.; *Greg. Thaum. Paneg. in Origen.*, 15. Ср.: *Porph. Vit. Plot.*, 14.

<sup>106-4</sup> Ср., напр.: *Orig. C. Cels.*, II, 32, где Ориген обвиняет Цельса в том, что им использованы не все возможности: он упустил из виду разницу в родословиях Иисуса, «которая является проблемой, обсуждаемой даже среди христиан, и которую некоторые выдвигали как обвинение против христиан». «Ориген чувствует, что он может привести более серьезные обвинения против христиан, чем это делает Цельс» (*Miura-Strange A. Celsus und Origenes... S. 137. Anm. 1*). Об использовании Оригеном философских аргументов против Цельса см.: *Chadwick H. // JTS. Vol. 48. 1947. P. 34-49.*

С языческой стороны в это время появляются признаки желания включить Христа, как множество богов до него, в «истеблишмент», или, по меньшей мере, определить условия, на которых могло бы обсуждаться мирное сосуществование. Вполне возможно, что Юлия Маммея, императрица-мать, преследуя такого рода цели, пригласила Оригена к своему двору; нам известно, что ее сын, император Александр Север, имел в своей молельне статуи Авраама, Орфея, Христа и Аполлония Тианского — четырех могущественных профѣтаи, которым он оказывал равные знаки внимания<sup>107-1</sup>. Север был не одинок в таком подходе: приблизительно в то же время гностик Карпократ проповедовал подобный универсальный культ — если верить Иринею и Августину, его последователи поклонялись образам Гомера, Пифагора, Платона, Аристотеля, Христа и св. Павла<sup>107-2</sup>. Такие же на-

---

<sup>107-1</sup> *Euseb. Hist. Eccl.*, VI, 21, 3; *Lamp. Alex.*, 29. У династии Северов (193—235 гг. н. э.) была сильная склонность не к христианству конкретно, а к восточным культам вообще, ср.: *Nock A. D. Conversion*. 1933. P. 128 ff.

<sup>107-2</sup> *Iren. Adv. Haer.*, I, 25, 6; *Aug. Haer.*, 7 (PL, 42, p. 27). Гностицизм был в равной степени открыт и учениям восточных мудрецов: гностик Продик имел «тайные книги» Зороастра (*Clem. Alex. Strom.*, I, 69, 6; *Porph. Vit. Plot.*, 16); откровения под именами Зостриана и Гермеса Трисмегиста были включены в состав гностической библиотеки Наг-Хаммади; Мани считал Будду и Зороастра, так же как и Христа, божественными посланцами — своими предшественниками (*Schmidt C. // Sitzb. Berl.* 1933. S. 56 f.).

строения иллюстрируются недатированным письмом некоего сирийца Серапиона, в котором он приводит Христа, «мудрого царя иудеев», в одном ряду с Сократом и Пифагором, как пример мудреца, чье учение пережило несправедливые преследования<sup>107-3</sup>. Этому же периоду, возможно, принадлежат два оракула Гекаты, цитирующиеся Порфирием в его ранней работе «О философии из оракулов». В ответ на вопрос, является ли Христос богом, Геката, по сути, ответила, что Христос был человеком выдающегося благочестия, но его последователи, ошибочно принимая его за бога, допускают серьезную ошибку. Из этого Порфирий заключает, что «мы должны не хулить Христа, а сожалеть о людской глупости»<sup>108-1</sup>.

р. 108

Характер третьей стадии совершенно иной. Она началась с гонения Деция в 249 году, первой систематической попытки искоренить христианство путем устранения глав Церкви, и это гонение вполне могло бы стать удачным, если бы не было оборвано смертью Деция в битве<sup>108-2</sup>. Третья стадия кончилась

<sup>107-3</sup> P. Lond., 987.

<sup>108-1</sup> Euseb. Dem. Ev., 3, 7; Aug. De civ. Dei, XIX, 23, 2 sqq. = Wolff. Porphyrii De phil. ex orac. reliquiae, 180 sqq. Ср. благосклонную ссылку Амелия на евангелие от Иоанна (с. 170 наст. изд.).

<sup>108-2</sup> Ср.: Alföldi A. // САН. Vol. XII. P. 202 f.; Burkitt F. C. Ibid. P. 521; Frend W. H. C. // Past and Present. Vol. 16. 1959. P. 14–16. Самые страшные гонения в древности были, конечно, несравнимо менее жестоки, чем уничтожение Гитлером евреев. Христианский

р. 109

Великим гонением при Диоклетиане и Галерии, результатом которого стало появление множества отступников, но которое не смогло поколебать основную часть верующих, хотя в течение десяти лет с ними обращались как с людьми, находящимися вне закона. В этот промежуток не без влияния удручающих социальных и экономических условий 250—284 годов, возрастало влияние Церкви и число верующих. Как раз в это время, возможно около 270 года, Порфирий выпустил свою резкую книгу «Против христиан», у которой впоследствии было много подражателей и которая, с другой стороны, вызвала много откликов со стороны христиан. В этой книге Порфирий выразил тревогу, ощущаемую теперь уже всеми язычниками, интересующимися вопросами религии. Порфирий говорит о христианстве как об учении, которое проповедуется в самых дальних уголках мира. Он замечает,

---

клир и наиболее выдающиеся миряне стали жертвами этих гонений, но за исключениями отдельных моментов «...в большинстве случаев не похоже, что обычные христиане, которые не настаивали на открытом исповедании веры, стали вообще жертвами гонения» (*Ste Croix G. de // HTR. Vol. 47. 1954. P. 104*). О мотивах этого гонения мы имеем немного сведений. Согласно некоторым историкам, они — главным образом или даже исключительно — политические; согласно другим — прежде всего религиозные. На самом деле этот вопрос сложно решить в рамках простого «или — или»: ситуация с Гитлером должна научить нас, как тесно религиозный или расовый фанатизм может быть переплетен с чисто практическими задачами, такими, как, например, поиск козлов отпущения.

что в Риме культ Иисуса практически заменил культ Асклепия; вместе с тем он отмечает также новый знак христианской самоуверенности и христианского благосостояния — они везде строят свои большие церкви<sup>109-1</sup>. Порфирий не призывает к гонению; более того, кажется, он с почитательностью говорит о многих христианах, для которых учение их Церкви стало причиной «бесчеловечной казни»<sup>109-2</sup>. Его преемники были менее щепетильны. Гиерокл, автор трактата «Любители Истины», в котором он превозносит Аполлония Тианского, представляя его соперником Христа, также был одним из инициаторов Великого гонения и, как губернатор провинции, был деятелен в его проведении<sup>109-3</sup>.

---

<sup>109-1</sup> *Porph. Adv. Christ.*, fr. 13; 80; 76, 27. Ср.: *Euseb. Hist. Eccl.*, VIII, 1, 5; также: *Harnack A. Mission and Expansion of Christianity / Engl. trans. Vol. 2. 1908. P. 85–88*. Данные эпитафийки наводят на мысли о резком упадке языческих культов во второй половине III в., см.: *Ceffcken J. Der Ausgang... S. 20–25; Frensd W. H. C. // Past and Present. Vol. 16. 1959. P. 20–22*.

<sup>109-2</sup> *Porph. Adv. Christ.*, fr. 36, 9; ср.: *Bidez J. Vie de Porphyre. 1913. P. 68, n. 1*. Странник противоположного мнения П. де Лабройль (*Labriolle P. de. La Réaction... P. 268, n. 1*) ссылается на выражение «только казни» во фрагменте 1, 14; но нам не известно, насколько язык этого так называемого фрагмента (в лучшем случае это парафраз) восходит к самому Порфирию.

<sup>109-3</sup> Свидетельства о Гиерокле собраны П. де Лабройлем (*Labriolle P. de. La Réaction... P. 306–310*). Его не следует путать с поздним неоплатоником, написавшим дошедшие до нас комментарии на «Золотые стихи».



Его пример иллюстрирует не только союз языческих интеллектуалов с государством, но и превращение неоплатонизма в религию со своими собственными святыми и чудотворцами. Оба эти явления были защитной реакцией язычества на христианство; примеры обоих могут быть приведены в большем масштабе на протяжении короткого царствования императора Юлиана.

р. 110

Изменение взаимоотношений язычества и христианства, естественно, сопровождалось определенным изменением в характере используемых аргументов, хотя зачастую старые аргументы повторялись даже после того, как утратили свою силу. Для диалога на уровне простого народа «аргумент» вряд ли верное слово: таковые состояли, главным образом, из брани. Все наши источники, от Тацита до Оригена, свидетельствуют о резкой враждебности, которую христиане вызывали у языческих масс. Христиане, сообщает Тацит, «ненавидимы за свои пороки», они были явными «врагами рода человеческого», и именно поэтому выдумка об их ответственности за Великий пожар была принята с такой готовностью<sup>110-1</sup>. «Люди Христа, — говорит Ориген с оттенком гордости, —

---

<sup>110-1</sup> *Tac. Ann.*, XV, 44, 3-5: «ненавидимые из-за их пороков (*per flagitia invisos*) ... они были изобличены не столько в поджоге, сколько в ненависти к роду человеческому» (*haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt*). Ср.: *Tert. Apol.*, 37: «вы предпочитаете называть христиан врагами рода человеческого» (*hostes maluistis vocare generis humani Christianos*).

ненавидимы всеми народами, даже теми, кто населяет самые дальние уголки мира»<sup>110-2</sup>. В Лионе в 177 году вся христианская община была бы изгнана из собственных домов и забита до смерти толпой, если бы не вмешались власти и не заменили линчевание законными пытками. Видимо, многие местные гонения во II столетии губернаторы провинций были вынуждены устроить против своего желания, в угоду народу. Плиний Младший столкнулся с анонимными доносами, содержащими длинный список имен (которые Траян очень верно посоветовал ему проигнорировать); в Лионе рабы-язычники обвинили своих хозяев-христиан; и даже систематическое гонение Деция было начато народными волнениями в Александрии.

Почему христиан так не любили? Помимо осно- р. 111  
вополагающей потребности во враге, которая всегда была непризнанной, но важной частью человеческой природы, источники указывают на множество причин. Для начала, конечно, на христиан распространилась освященная временем нелюбовь к иудеям: по-видимому, впервые они появляются в языческих летописях как диссидентская иудейская секта, которая из-за подстрекательства некоего «Хреста» вступила в столкновения со своими собратьями-иудеями

---

<sup>110-2</sup> *Orig. Comm. in Math.*, 39 (Т. IV, р. 269 (ed. Lommatszsch)). Подобная враждебность не была тем не менее всеобщей: в Александрии во время Великого гонения многие язычники укрывали христианских беглецов от полиции.

прямо на улицах Рима<sup>111-1</sup>. Как и иудеи, они казались «безбожными» людьми, которые не оказывают должного почтения изображениям богов и храмам. Но тогда как иудеи были древним народом, и это давало им законное право следовать в религиозных делах обычаям предков, христиане, как только что появившаяся секта со смешанным национальным составом, не могли претендовать на подобную привилегию. Более того, они, казалось, образуют секретное общество, члены которого узнавали друг друга по тайным знакам, как сейчас поступают цыгане, и были связаны между собой некоей загадочной связью<sup>111-2</sup>. «Это скрытный народ, — говорит язычник у Минуция, — они боятся дневного света»<sup>111-3</sup>. Чем

---

<sup>111-1</sup> *Suet. Claud.*, 25, 3. Путаница, отраженная в словах «*impulsore Chresto*», предполагает современную событиям полицейскую запись: позднейшие источники наверняка были бы лучше информированы. Ср.: *Jaune H. Impulsore Chresto // Mél. Bidez. 1934. P. 531–553.*

<sup>111-2</sup> *Orig. C. Cels.*, I, 1; *Min. Felix. Oct.*, 9: «они узнают друг друга по тайным знакам и приметам и начинают любить друг друга чуть ли не раньше, чем узнают... и называют всех своих без разбора братьями и сестрами» (*occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene antequam noverint... se promisce apellant fratres et sorores*). Ср. тайные знаки, используемые дионисийскими посвященными (*Plaut. Miles*, 1016; *Apul. Apol.*, 56).

<sup>111-3</sup> *Min. Felix. Oct.*, 8, *latebrosa et lucifugax natio*. Пифагорейцев не любили на таком же основании. Сенека называл их: «школа, ненавидимая толпой» (*invidiosa turbae schola*) (*Quest. nat.*, VII, 32, 2).

они занимались за своими закрытыми дверями, куда некрещенные не допускались? Старые темные подозрения, которые всегда испытываются по отношению к тайным обществам, были легко возбуждены против христиан: было сказано, что они, подобно дионисийским обществам, запрещенным в 186 году до н. э., предаются кровосмесительным оргиям и, подобно катилинариям, практикуют ритуальное поедание младенца<sup>112-1</sup>. По-видимому, именно это было «пороками» (*flagitia*), которые имел в виду Тацит. Плиний счел своей обязанностью расследовать данные обвинения, но был вынужден доложить, что даже с помощью пытки он не нашел оснований для них. Тем не менее подобные обвинения приводятся как факт Фронтином, наставником Марка Аврелия, и Феофилом Антиохийским, от которого мы узнаем, что еще в

p. 112

---

<sup>112-1</sup> О дионисийских и христианских «оргиях» см.: *Gelzer M.* // *Hermes*. Bd. 71. 1936. S. 285–286; детальный разбор упоминаний о сакральном людоедстве — *Doelger F. J.* *Ant. u. Chr.* Bd. IV. 1934. S. 188–228. Слухи о том, что христиане едят плоть и пьют кровь Бога, могли способствовать дальнейшим обвинениям. Но христиане и сами не брезговали выдвигать схожие обвинения против карпократиан (*Iren. Adv. Haer.*, I, 20, 2; *Clem. Alex. Strom.*, III, 10, 1) и монтанистов (*Eph. Panag.*, 48, 14, 5; *Aug. Haer.*, 26). Иустин слышал подобные рассказы о различных гностических сектах, но не считал, что они правдивы (*I Apol.*, 26, 7). Он полагает, что клевета на христиан возводится злыми духами, стремящимися дискредитировать христианство (*Ibid.*, 10, 6).

180 году они широко распространены даже среди образованных людей<sup>112-2</sup>. Все апологеты считали необходимым вспомнить об этих обвинениях, а Ориген сообщает нам, что и в его время такого рода слухи все еще отпугивают некоторых людей от общения с христианами<sup>112-3</sup>; тем не менее у Цельса и Порфирия хватило здравого смысла проигнорировать их.

К неверным сведениям о христианских нравах добавилось неверное понимание христианской политики. Не предсказывают ли священные книги этой секты скорого конца Римской империи, вместо которой будет правление христианского бога на земле? Апологеты могли объяснять, что ожидаемое Царство будет чисто духовным<sup>112-4</sup>, но верили ли им? Поведение христиан не было похоже на поведение лояльных граждан. Нормальные язычники воспринимали их отказ сжечь несколько граммов ладана в императорский день рождения как умышленное и наглое проявление нелояльности, очень похожее на отказ встать, когда играет государственный гимн.

---

<sup>112-2</sup> *Min. Felix. Oct.*, 9 (ср.: 31); *Theophil. Ad Autol.*, 3, 4. Во время судебного процесса над Лионскими мучениками в 178 году эти обвинения были поддержаны свидетельством рабов, добытым под пыткой (*Euseb. Hist. Eccl.*, V, 1, 14).

<sup>112-3</sup> *Orig. C. Cels.*, VI, 27.

<sup>112-4</sup> Например: *Iustin. I Apol.*, 11, 1: «услышав, что мы ожидаем Царства, вы опрометчиво заключаете, что это обязательно должно быть царство в человеческом смысле».

Апологеты пытались объяснить, что они не собирались оскорблять национальный символ: ведь они так счастливы молиться за императора и почитают его за второе по рангу существо, сразу после Бога<sup>113-1</sup>. Но это было более чем недостаточно и для народа, и для закона. Современному исследователю может показаться, что в этом деле при помощи небольшой доброй воли можно было достичь разумного компромисса. Но христиане в этом споре демонстрировали то самое «непобедимое упрямство», на которое указывал Плиний как на самую оскорбительную, в его глазах, их характеристику. Без сомнения, проводители христиан чувствовали, что даже самая формальная уступка языческому культу приведет, в конце концов, к тому, что христианство будет поглощено и переварено во всеобъемлющей утробе греко-римского язычества, как случилось с другими восточными религиями<sup>113-2</sup>. Отсюда выдвигаемое Цельсом обвинение: «Они отгородились стеной от остальных людей»<sup>113-3</sup>. Далее Цельс выражает недовольство

---

<sup>113-1</sup> *Tert. Apol.*, 30; 39. Ср.: *Harnack A. Mission...* Vol. I. P. 295–298; *Nock A. D. Conversion.* P. 227–229; *Baynes N. H.* // *САН.* Vol. XII. P. 657–659.

<sup>113-2</sup> Ср.: *Nock A. D.* // *НТР.* Vol. 25. 1932. P. 354 ff. Гностики были вообще более склонны к сотрудничеству и благодаря этому обладали определенным иммунитетом во время гонений. См.: *Frend W. H. C. The Gnostic Sects and the Roman Empire* // *J. Eccl. Hist.* Vol. 5. 1954. P. 25–37.

<sup>113-3</sup> *Orig. C. Cels.*, VIII, 2.

тем, что в то время, когда над империей нависла угроза варварского вторжения, христиане уклоняются от своих гражданских обязанностей, отказываясь служить в армии или даже исполнять гражданские должности. Ответ Оригена, что христиане своими молитвами больше помогают империи, «чем те, кто сражается», вряд ли мог произвести впечатление на человека с улицы, а его заявление, что христиане служат обществу служением своей Церкви, успокаивало еще меньше<sup>114-1</sup>. Впрочем, позиция Церкви в этом вопросе подрывалась ее же собственными приверженцами. Христиане были вынуждены зарабатывать себе на жизнь, поэтому пацифизм Оригена был неприменим на практике; еще менее был применим ригоризм Тертуллиана, который запрещал христианам заниматься многими видами деятельности, даже преподаванием. В армии христиане появляются уже в начале III в., если не раньше; к концу столетия их уже было так много, что Диоклетиан почувствовал необходимость начать чистку<sup>114-2</sup>. Ко времени Порфирия обвинение в непатриотичности уже стало неактуальным и было, очевидно, сброшено со счета.

---

<sup>114-1</sup> Orig. C. Cels., VIII, 68—75. Ср.: *Tert. Apol.*, 38, 3: «и нет для нас ничего более чуждого, чем государство». О влиянии Церкви на процесс уклонения дееспособных людей от службы государству см.: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century / Ed. by A. Momigliano. 1963. P. 9 f.*

<sup>114-2</sup> Ср.: *Harnack A. Mission... Vol. II. P. 52—64; Baynes N. H. // САН. Vol. XII. P. 659 ff.*

Более устойчивым — и более сложным в опровержении из-за меньшей рациональности — было мнение, что христиане ответственны за все природные бедствия: их «атеизм» оскорбил богов. Тертуллиан остроумно дает выход своим чувствам в знаменитом пассаже: «Если Тибр затопил город, а Нил не разлился, если нет дождя или землетрясение, если голод, если чума, то первая реакция — “христиан — львам!”»<sup>114-3</sup>. На всем протяжении III в., когда бедствия были многочисленны, а меры по ликвидации их последствий — недостаточны или вовсе отсутствовали, христиане использовались в трудных положениях администрацией в качестве подходящих козлов отпущения. В 235 году серия землетрясений в Малой Азии послужила началом для местного гонения; в 248 году даже в бедствиях гражданской войны, развязанной людьми, кое-кто обвинял христиан; около 270 года Порфирий связывал частые эпидемии в Риме с упадком культа Асклепия; а позже Максимиан Дайя обосновывал свое гонение обвинениями подобного же рода<sup>115-1</sup>. Иногда обвинения возводи-

р. 115

---

<sup>114-3</sup> *Tert. Apol.*, 40. Землетрясения вселяли религиозный ужас во всех. Ср.: *Cic. De harusp. resp.*, 20 sqq.; также ср. яркое описание очевидца: *Aristid. Orat.*, 49, 38.

<sup>115-1</sup> Фирмилиан у Киприана (*Epist.*, 75, 10); *Orig. C. Cels.*, III, 15; *Porph. Adv. Christ.*, fr. 80; Максимиан у Евсевия (*Hist. Eccl.*, IX, 7, 8 sq.). Арнобий сообщает нам, что эти обвинения распространялись жрецами оракулов и прорицателями, которые видели, что успех христианства угрожает их доходам (*Adv. nat.*, I, 24); это



лись на христианскую магию: если что-то происходило не так с получением пророчеств, то, значит, какой-то христианин испортил ритуал, тайно сотворив крестное знамение. Августин приводит популярную поговорку: «Нет дождя — благодаря христиан»<sup>115-2</sup>.

Еще одним основанием для возмущения, реже подчеркивающимся современными авторами, но, безусловно, не менее важным, было влияние христианства на семейную жизнь. Подобно всем религиям, которые требуют от человека полной отдачи — например, как коммунизм в наши дни, — раннее христианство было могущественной разделяющей силой. Каждый город и каждый дом, говорит Евсевий, были расколоты гражданской войной, которая велась между христианами и идолопоклонниками. Иустин расска-

---

кажется само по себе вероятным и подтверждается рассказом Лактанция об *extispicium* [гадании по внутренностям] (см. след. примеч.). Мелитон, писавший при Марке Аврелии, использует тот же принцип с позитивной стороны: он заявляет, что благодаря христианам Господь благословил империю (*Euseb. Hist. Eccl.*, IV, 26, 7 sq.), в то время как языческий памфлетист, цитирующийся Лактанцием (*Div. Inst.*, V, 2), уверяет, что благословение будет достигнуто благодаря гонению Диоклетиана. Большое значение этого мотива в поощрении гонений верно подчеркивается Ж. де Сент-Крюа (*Ste Croix G. de. Why were the early Christians persecuted? // Past and Present. Vol. 26. 1963. P. 6 ff.*) — ценная статья, которая, к сожалению, была мне недоступна до того момента, когда книга была сдана в печать.

<sup>115-2</sup> *Lact. De mort. pers.*, 10; *Aug. De civ. Dei*, II, 3.

зывает о жене-христианке, на которую донес ее муж-язычник; Тертуллиан говорит о случаях, когда жены отвергались или сыновья лишались наследства из-за обращения в христианство; в рассказе Перпетуи об ее отношениях с отцом мы видим, как семья могла быть расколота из-за религиозных разногласий<sup>116-1</sup>. В таких случаях вина, естественно, возлагалась на христианских миссионеров. У Цельса есть примечательный фрагмент, слишком большой для того, чтобы его цитировать, о христианах, которые, сумев за-получить детей язычников, подстрекают их к тому, чтобы не повиноваться отцам и учителям, и соблазняют их обратиться в христианство; часто они таким же образом работали и с женщинами. Ориген не отрицает, что такое случалось, а Иероним позже столь же непривлекательно изобразит фанатичных монахов, которые проникали в дома аристократии и использовали женское чувство греховности<sup>116-2</sup>. Хрис-

<sup>116-1</sup> *Euseb. Dem. Ev.*, 8, 5; *Iustin. II Apol.*, 2; *Tert. Apol.*, 3; *Pass. Perpet.*, 3; 5; 6. Другие примеры собраны А. Гарнаком (*Hamack A. Mission... Vol. I. P. 393–398*).

<sup>116-2</sup> *Orig. C. Cels.*, III, 55; *Hier. Epist.*, 22, 28; ср.: *Tatian. Orat.*, 33, 1. Беспринципные методы некоторых миссионеров осуждаются уже во *II Тим. 3:6*, которое цитирует Иероним. Но христиане были не единственными, против кого выдвигались подобные обвинения. См., напр., *Aristid. Orat.*, 46 (Т. II. P. 402 (ed. Dind.)), где некие *soi-disants* [с позволения сказать] «философы» (кипики?) сравниваются в этом отношении с «нечестивцами из Палестины».

тианство, подобно коммунизму, было причиной семейных волнений.

Тем не менее перед лицом этого трудно преодолимого веса предрассудков христианство выжило и распространилось. Некоторые из сил, работавших в его пользу, я упомяну позже. Но сначала будет необходимо рассмотреть диалог на ученом уровне, где взаимное поношение смягчала капля разумных аргументов.

О чем шел этот спор? Он касался большего количества проблем, чем я могу упомянуть здесь, но главные споры шли не о том, о чем мог бы подумать современный христианин. Спор между монотеизмом и политеизмом был не на первом месте. С некоторыми оговорками можно сказать, что Цельс был более строгим монотеистом, чем Ориген: он недвусмысленно осуждал богохульство христиан, создавших второго высшего Бога<sup>117-1</sup>. Сам Цельс, правда, поддерживает некий остаточный политеизм: он

---

<sup>117-1</sup> *Orig. C. Cels.*, VIII, 12, 14; ср.: *Miura-Strange A. Celsus und Origenes...* S. 113–119. Позже Юлиан обвинил христиан в поклонении «не только одному человеку, но множеству убогих негодяев» (*Adv. Galil.*, 201 e. P. 198 (ed. Neumann)). На самом деле Ориген не ставит Христа на один уровень с высшим Богом. Его христология была «субординационистской» (*C. Cels.*, VII, 57): он полагал, что Христос был не безгранично благ, но только — посредством соучастия (*De princ.*, I, 2, 13, fr. 6 (ed. Koetschau)), подобно «второму богу» (δεύτερος θεός) Нумения (fr. 28 (ed. Leemans)).

полагает, что мы должны воздавать почести подчиненным богам, или демонам, которые являются слугами и сатрапами высшего Бога. Да и Ориген также верит в то, что Бог пользуется «невидимыми управляющими и другими надзирателями» и что они управляют «не только тем, что на земле, но также всеми текущими водами и воздухом», занимая, таким образом, место языческих богов растительности<sup>117-2</sup>. Ориген так же, как почти все христиане, верит в реальность и силу языческих богов; он только изменяет знак «плюс» на «минус» — они не боги, но демоны или падшие ангелы<sup>117-3</sup>. Мир Оригена населен необозримым множеством сверхъестественных созданий: каждый народ, как и каждый человек, имеет одновременно и доброго и злого

---

<sup>117-2</sup> Взгляд Цельса: *Orig. C. Cels.*, VIII, 25; взгляд Оригена: *Ibid.*, VIII, 31. Ср. *Max. Tyr.*, 17, 5: две всеобщие истины восприняты как греками, так и варварами — «существует только один Бог, Владыка и Отец всего» и «существует много богов, детей Бога, которые разделяют его власть». О демонах стихий см.: *Albin. Epit.*, 15.

<sup>117-3</sup> *Orig. C. Cels.*, VIII, 3–5. Похожая точка зрения (основывающаяся на I Кор. 10:20) была принята Иустинином и большинством апологетов, в результате чего вера в злых демонов стала постоянным источником беспокойства для христианских умов. Альтернативной теорией, менее психологически вредной, была теория Минуция Феликса, который следовал Эвгемеру, рассматривая языческих богов просто как обожествленных людей (*Oct.*, 22 sq.). Ср.: *Nock A. D. Conversion*. P. 221–226.

р. 118 ангела<sup>118-1</sup>. Мир Порфирия имеет похожее «смешанное население»: христиане, говорит он, называют их ангелами, мы же называем их богами, потому что они ближе к Божеству — но к чему спорить об именах? Подобно Цельсу, Порфирий защищает распространенную практику жертвоприношений этим созданиям «как знак доброй воли и признательности», но это не является частью его собственной религии; для него единственным истинным жертвоприношением является общность души с высшим Богом<sup>118-2</sup>. Здесь нет никаких существенных отличий между языче-

---

<sup>118-1</sup> *Orig. Hom. in Luc.*, 13 (GCS, T. IX. P. 80); *C. Cels.*, V, 25–29. Он приравнивает своих «ангелов народов», которые появились из *Втор. 32:8 сл.*, с «попечителями» Цельса, появившимися из Платона (*Polit.*, 271 d). Для «двух демонов» человека, доброго и злого, нам нет необходимости постулировать некий восточный источник. Это верование разделялось Плутархом (*De tranq. anim.*, 15, 474 b), который цитировал в его защиту Эмпедокла (B 122 (ed. Diels-Kranz)); Луцилий называет первоисточником данной идеи Евклида Мегарского (*Sensorin. De die nat.*, 3, 3). См. *Boyancé P. // Rev. de Phil. ser. 3. T. 8. 1934. P. 189–202*. Оригеновская ангелология жива до сих пор; детальное и на редкость основательное обсуждение см.: *Daniélou J. Origen / Engl. trans. P. 220–245*.

<sup>118-2</sup> Приравнивание богов к ангелам и оправдание жертвоприношения — *Adv. Christ.*, fr. 76; такой культ не наносит вреда, пренебрегать им не следует — *Ad Marc.*, 18; личная религия Порфирия — *De abst.*, II, 34, 43; *Ad Marc.*, 11.

скими и христианскими платониками в представлениях о природе этого высшего Божества: то, что Бог бестелесен, бесстрастен, неизменен и находится далеко за пределами человеческого мышления, является общей основой для Цельса и Оригена; они оба нападают на антропоморфные представления толпы<sup>118-3</sup>. Разные народы называют этого Бога разными именами, но и это, согласно языческим мыслителям, спор о словах<sup>118-4</sup>. То, что такой Бог должен был принять человеческий облик и претерпеть земное унижение, было абсолютно непостижимо для

р. 119

---

<sup>118-3</sup> *Orig. C. Cels.*, VI, 61–65; VII, 38; VII, 45; VII, 66. Цельс и Ориген основываются на одних и тех же платоновских текстах, особенно на *Resp.*, 509 b; *Epist.*, II, 312 c; *Epist.*, VII, 341 c. Неудивительно, что, согласно Августину, большая часть современных ему платоников обратилась в христианство, «...лишь слегка изменив слова и выражения» (*paucis mutatis verbis atque sententiis*) (*De vera relig.*, 23). Это напоминает замечание, приписываемое А. Гарнаку, что к IV в. у христианства и язычества «было две мифологии, но только одна теология».

<sup>118-4</sup> *Orig. C. Cels.*, I, 24; V, 41. Подобный вывод был сделан Максимом Мадаврским, языческим другом Августина: мы называем Бога различными именами, так как человеку не известно его истинное имя, но «бог является общим именем для всех религий» (*deus omnibus religionibus commune nomen est*) (*Aug. Epist.*, 16, 1). Ориген прибегает к неубедительному ответу, что правильность некоторых имен подтверждается их превосходной эффективностью в заклинаниях и экзорцизмах (I, 25; V, 45).

язычников<sup>119-1</sup>. Но Ориген и апологеты склонялись к этому, трактуя Иисуса в меньшей степени как историческую личность и более — как эллинистического «второго Бога», вневременной Логос, который был посредником Бога в творении и управлении космосом. Человеческие качества и страдания Иисуса сами по себе играли небольшую роль в христианской пропаганде того периода; они ощущались как некая помеха перед лицом языческой критики<sup>119-2</sup>.

---

<sup>119-1</sup> «Ни Бог, ни Сын Божий, — говорит Цельс, — не спускался и не стал бы спускаться на землю» (*Orig. C. Cels.*, V, 2). С первого взгляда это может показаться удивительным: язычники были знакомы как с «умирающими богами», такими как Аттис и Адонис, так и с явлениями олимпийских богов. Но эти богоявления были кратковременны, а умирающие боги были с самого начала хтоническими; они принадлежали земле, а не «спускались» на низший уровень в христианском смысле. На первый взгляд ближайшей параллелью здесь является Дионис «Вакханок» (так это воспринимали Климент Александрийский и автор «Страстей Христа»), однако эта параллель хорошо поддерживала только точку зрения докетов: Дионис «спускался» для того, чтобы высмеять и покарать, а не для того, чтобы страдать. (Ср.: *Nock A. D. // Spontop. Bd. 33. 1961. S. 585–590.*)

<sup>119-2</sup> «Нам иногда говорят, что уникальная привлекательность центрального персонажа христианства, как он изображается в синоптических евангелиях, была важнейшим фактором в успехе христианства. Я полагаю, что эта идея — продукт идеализма и гуманизма XIX в. В раннехристианской литературе те аспекты евангельской карти-

Повторяю еще раз: ошибочно будет полагать, что спор шел между христианским ригоризмом и языческой распущенностью. Христианская и неоплатоническая этика этого периода с трудом отделимы друг от друга. Как мы уже видели<sup>119-3</sup>, для обеих идеальной целью было «уподобление Богу»; обе беспокоились скорее о спасении индивидуальной души, чем о том, чтобы сделать мир лучше<sup>120-1</sup>. Как много у них было общих практических наставлений, мы можем увидеть, сравнив христианскую и языческую

р. 120

---

ны, которые сейчас наиболее известны в проповедях, особливо не акцентируются, и все внимание сосредоточено на сверхъестественных качествах Иисуса, предвещенных пророчеством и доказанных чудесами, воскресением, и учением, а не на его победившем гуманизме» (*Nock A. D. Conversion*. P. 210). Это также верно для посланий Павла, в которых, как сказал Бульман, «Христос, как человек, утратил свою личность» (*Bultmann R. Primitive Christianity // Engl. trans. 1956. P. 197*).

<sup>119-3</sup> См. выше, с. 126 наст. изд.

<sup>120-1</sup> Порфирий, в отличие от Цельса, кажется, совершенно безразличен к социальным или политическим соображениям: «Мудрый человек, — говорит он, — нуждается только в Боге» (*Ad Marc.*, 11). Об общехристианской точке зрения см. *Bultmann R. Primitive Christianity // Engl. trans. P. 206*: «Первоначально христианство было, в общем, не заинтересовано в превращении этого мира в лучшее место; оно не предлагало политических или социальных реформ». Но это, конечно, не исключало практические проявления *φιλανθρωπία* по отношению к частным лицам (см. ниже, с. 217–219 наст. изд.).



версии тех «Сентенций» Секста, которые я упомянул в первой главе. Цельс считает христианскую этику банальной: она «не содержит учения впечатляющего или нового»; совет «подставить другую щеку» — старая идея, лучше выраженная Платоном. Ориген же, со своей стороны, и не отрицает этого: отличие, говорит он, состоит в том, что христианские проповедники «готовят пищу для многих», в то время как Платон приправляет то же самое блюдо для удовольствия избранных<sup>120-2</sup>. Он восхищается Платоном вряд ли меньше, чем Цельс; но Платона читают только образованные люди, а христианство, как он полагает, — платонизм для многих.

Если бы любого культурного язычника второго столетия попросили в нескольких словах определить разницу между его собственным взглядом на жизнь и взглядом христианским, он, может быть, ответил бы, что это разница между *λογισμός* и *πίστις*, между обоснованной уверенностью и слепой верой. Для любого человека, воспитанного на греческой классической философии, вера (*πίστις*) означала низшую ступень познания: это было состояние ума необразованного че-

p. 121

---

<sup>120-2</sup> Цельс о христианской этике — *Orig. C. Cels.*, I, 4; VII, 58–59. Платон бессилен спасти высокообразованных — VI, 1–2 (где говорится, что Эпиктет более ценен для массы); VII, 61. Ср. взгляд Юлиана на Декалог (*Adv. Galil.*, 152 d. P. 188 sq. (ed. Neumann)): если мы исключим положения о монотеизме и субботе, окажется, что оставшиеся предписания входят в моральный кодекс всех народов.

ловека, который верил на основании молвы, но не был способен обосновать свою веру. Апостол же Павел, следуя иудейской традиции, представлял πίστις как самое основание христианской жизни. И ранних языческих наблюдателей, Лукиана и Галена, Цельса и Марка Аврелия, удивляла полная уверенность христиан в ничем не подтвержденном постулате, их готовность умереть во славу недоказуемого<sup>121-1</sup>. Для Галена, относительно сочувствующего наблюдателя, христиане обладают тремя или четырьмя основными добродетелями: они проявляют храбрость, самоконтроль и справедливость; то, чего им не достает, — это φρόνησις, рационального основания, интеллектуального понимания всех этих добродетелей<sup>121-2</sup>. Для Цельса они — враги науки, подобные шарлатанам, которые предостерегают людей против врачей, говоря, что их знание вредно для здоровья души<sup>121-3</sup>. Позже

---

<sup>121-1</sup> Христианская вера не подтверждена доказательствами — *Luc. Peregr.*, 13. Иудеи и христиане удовлетворяются недоказанными положениями — *Galen. De puls. diff.*, 2, 4 (Т. VIII, р. 597 (ed. Kuehn)). Некоторые христиане говорят: «Не спрашивай, а только верь» — Цельс у Оригена (*C. Cels.*, I, 9; VI, 11). Христиане готовы умирать не на разумном основании, а из-за непобедимого упрямства (κατὰ ψιλὴν παράταξιν) — *M. Aur.*, XI, 3, 2. Ср. замечание Р. Вальцера (*Walzer R. Galen. P.* 48–56).

<sup>121-2</sup> Гален в кн.: *Walzer R. Galen. P.* 15 (этот фрагмент дошел только в арабском переводе); обсуждение его там же (Р. 65–74).

<sup>121-3</sup> *Orig. C. Cels.*, III, 75.

Порфирий, кажется, повторит то же возражение против «иррациональной и недоказуемой πίστις», а Юлиан провозгласит: «Нет ничего в вашей философии, кроме одного слова — “Верь!”»<sup>121-4</sup> Но ко времени Порфирия, а тем более Юлиана, ситуация изменилась в двух отношениях.

Прежде всего, как мы уже заметили, христиане были тогда готовы сформулировать обоснованные доводы. Уже Афинагор осознал необходимость λογισμός<sup>122-1</sup>; Ориген был готов опровергать язычников шаг за шагом, заимствуя для своих нужд весь арсенал греческой философии. Его презрение к простой πίστις вряд ли меньше, чем у Цельса. «Мы допускаем ее, — говорит он, — как полезную для большинства»; это лучшее, что может быть сделано для них, «...так как частью из-за жизненных нужд, а частью из-за человеческих слабостей очень немногие люди увлечены рациональной мыслью». И он близок к тому, чтобы указать, что, честно говоря, и язычники не всегда выбирают свою философию на чисто рациональном основании<sup>122-2</sup>.

---

<sup>121-4</sup> *Porph. Adv. Christ.*, fr. 1, 17 (ср.: fr. 73); Юлиан у Григория Назианзина (*Orat.*, IV, 102 (PG, T. 35. P. 637)).

<sup>122-1</sup> *Leg.*, 8. Афинагор обещает дать «доказательство нашей веры» (τὸν λογισμὸν ἡμῶν τῆς πίστεως).

<sup>122-2</sup> *Orig. C. Cels.*, I, 9 sq. Взгляд о случайной природе выбора человеком философии присутствовал еще у Лукиана (*Herm.*, 15 sqq.) и у Галена (*De ord. libr. suor.*, 1; T. XIX. P. 50); ср.: *Walzer R. Galen.* P. 19.

На самом деле Ориген и его последователи стремились к тому, чтобы дополнить авторитет доказательством; языческая же философия уже склонялась к тому, чтобы заменить доказательство на авторитет, — и не только авторитет Платона, но и на авторитет орфической поэзии, герметической теогонии, темных откровений вроде «Халдейских оракулов». Плотин противился откровениям подобного рода и поручал своим ученикам разоблачать их; но после Плотина неоплатонизм становится более религией, чем философией: последователи его были заняты, подобно своим христианским противникам, разъяснением и согласованием священных текстов. Для них πίστις тоже была начальным требованием. Сам Порфирий в конце жизни говорит о πίστις как о первом условии приближения души к Богу, «ибо мы должны верить (πιστεύσαι), что только в обращении к Богу наше спасение», — без этой веры мы не сможем достигнуть истины, любви или надежды<sup>123-1</sup>. Такая же связь между πίστις и истиной и любовью появляется несколько раз у Прокла<sup>123-2</sup>. Кое-кто может увидеть в этом сознательное

p. 123

---

<sup>123-1</sup> *Porph.* Ad Marc., 24.

<sup>123-2</sup> *Procl. Comm. in Alcib.* I, 51, 15: вера, истина и любовь (πίστις, ἀλήθεια καὶ ἔρως) — триада творящих начал, соотносящихся соответственно с Благом, Умопостигаемым и Прекрасным. In *Tim.*, I, 212, 21 (ed. Diehl): для того чтобы получить максимальную пользу от молитвы, мы нуждаемся (помимо прочего) в «той самой триаде благ — вере, любви и надежде ... чтобы было возможно быть с богом один на один» (πίστιν καὶ ἀλήθειαν καὶ

заимствование из христианства, но сам бы я предпочел рассматривать данную тенденцию как иллюстрацию к старой и верной фразе: «мы становимся похожи

---

ἔρωτα, ταύτην ἐκείνην τὴν τριάδα, καὶ ἐλπίδα τῶν ἀγαθῶν... ἵνα μόνος τις τῷ θεῷ μόνῳ συνῆ). In *Parth.*, 927, 26 (ed. Cousin): вера, истина и любовь (πίστις, ἀλήθεια καὶ ἔρως) — это «те три вещи, которые спасают души на основании их (душ) способности соединяться с ними» (τὰ σώζοντα τὰς ψυχὰς κατ' ἐπιτηδειότητα τὴν πρὸς ἐκεῖνα τρία συνάπτουσιν). Профессор Армстронг недавно сказал, что «*πιστις* Прокла — это не христианская вера, но платоническая твердая рациональная уверенность» (*Armstrong A. H.* // *Downside Rev.* 1961. P. 116, n. 5). Сам я думаю, что она — ни то и ни другое: непосредственным источником Прокла должны были быть (как заметил Кроль — *De orac. Chald.*, p. 26) «Халдейские оракулы», откуда он цитирует (In *Alc.*, 52, 13) строку: «ибо все ими тремя управляется и благодаря им существует» (πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε κυβερνᾶται τε καὶ ἔστι). Ср. *Theol. Plat.*, I, 25, p. 62 (ed. Portus): «связь и единение с ним (т. е. с благом) богословами называется верой» (ἢ πρὸς αὐτὸ (т. е. τὸ ἀγαθόν) συναφὴ καὶ ἕνωσις ὑπὸ τῶν θεολόγων πίστις ἀποκαλεῖται) (где τῶν θεολόγων [богословами] = «Халдейскими оракулами»). То, что Порфирий основывался на том же источнике, как предположил Тейлер (*Theiler W.* // *Entreiens Hardt.* T. III. P. 87), возможно, менее определено: πίστις Порфирия является состоянием ума, а не космологическим принципом, и он называет четыре качества, а не триаду, как «Оракулы» (хотя они, как считается, всюду подразумевают ἐλπίς). Но это предположение в любом случае обосновано лучше, чем мнение Гарнака, что Порфирий заимствовал πίστις, ἐλπίς и ἀγάπη

на тех, кого ненавидим». Дискутируя с христианством на его языке, неоплатонизм должен был стать религией; и нет религии, которая могла бы обходиться без *πίστις*, — она уже была востребована «Халдейскими оракулами» и кое-где в Герметическом корпусе<sup>123-3</sup>.

Ранние апологеты могли сказать о личности Иисуса или о доктрине искупления немного. Вместо этого они возлагали надежды на два аргумента, от которых их последователи в наши дни, в общем, отказались — доказательство от чудес и доказательство от пророчества. В этом они, без сомнения, следовали примеру новозаветных писателей. Но чудеса также играли важную роль и в пропаганде различных языческих культов<sup>124-1</sup>. Древние споры о чудесах представляли собой,

р. 124

---

из *I Кор. 13:13*, или Райценштайна, что Порфирий и апостол Павел имели общим источником утраченное сочинение некоего язычника, жившего до Павла; об этих рассуждениях см.: *Corssen P. // Socrates. № 7. 1919. P. 18—30.*

<sup>123-3</sup> О *πίστις* в Герметическом корпусе см. *Corp. Hermet., IX, 10*: «ибо мыслить значит верить ... и охватив умом все вещи ... он поверил и в этой прекрасной вере успокоился» (*τὸ γὰρ νοῆσαι ἐστὶ τὸ πιστεῦσαι... καὶ περινοήσας τὰ πάντα... ἐπίστευσε, καὶ τῇ καλῇ πίστει ἐπαυπάυσατο*); также см. пассаж, цитирующийся А.-Ж. Фестюжьером в связи с этим местом. Плотин никогда не употребляет *πίστις* в данном смысле (в *VI, 9, 4, 32* этот термин имеет свое обычное аристотелевское значение: «поверхностное доказательство»).

<sup>124-1</sup> Особенно в культах Асклепия, Исиды и Сераписа (ср.: *Nock A. D. Conversion. P. 83—89*). Со стороны христианства ненасытная жажда чудес выражается в

как правило, не конфликт между верующими и рационалистами, а разногласия между двумя группировками верующих. И современному читателю может показаться курьезом то, что ни та, ни другая партия не была готова заявить, что чудеса их противников — фикция. Самый ранний апологет, Кодрат Афинский, заявляет, что чудеса исцеления Иисуса превосходили языческие, но не потому, что они были более истинными, а потому что они были более длительны<sup>124-2</sup>; кажется, что ранние христиане, как хорошие физики, доводили до конца свои опыты. Даже Ориген не отрицал того, что в храме Антинаоя в Египте происходят чудеса; он полагал, что они являются делом «демона, обитающего там», которому помогают «египетская магия и заклинания». Чаще он предлагает своему читателю альтернативные взгляды: исцеляющие чудеса Асклепия и вдохновение Пифии, вероятно, не истинны, но если они все же имеют место, то это — дело злых духов<sup>125-1</sup>. Ориген не мог позволить себе абсолютный скептицизм по поводу оракулов; это смог сделать Евсевий, так как в его время дискредитирующие

р. 125

---

«евангелиях детства», различных апокрифических «деяниях» апостолов и мучеников. Чудеса — излюбленный сюжет древнейшего христианского искусства (*Lietzmann H. Founding of the Church. P. 144–146*).

<sup>124-2</sup> *Euseb. Hist. Eccl.*, IV, 3, 2. Лабройль приводит сходный аргумент с языческой стороны, основывающийся на длительном действии талисманов Аполлония (*Quaest. et resp. ad orth.*, 34 (ed. Harnack). TU, XXI, IV, p. 86).

<sup>125-1</sup> *Orig. C. Cels.*, III, 24–25; VII, 3.

признание были получены от самих *проφήται*<sup>125-2</sup>. Языческая позиция очень похожа. Для Цельса новозаветные чудеса — «уродливые сказки», но даже если они истинны, они не могут быть доказательством божественности Иисуса: подобно тому, что делают египетские маги, они могут быть просто «действиями нечестивых людей, в которых вселился злой *δαίμων*»<sup>125-3</sup>. Порфирий допускает, что христиане «сотворили несколько чудес с помощью своего магического искусства», но добавляет, что «творить чудеса — дело нехитрое»: Аполлоний, Апулей, и бесчисленное множество других сотворили их еще больше<sup>125-4</sup>. *Non est grande facege signa\** — в мире, где каждый верил в магию<sup>125-5</sup>,

<sup>125-2</sup> *Euseb. Praep. Ev., IV, 2, 10–12.*

<sup>125-3</sup> *Orig. C. Cels., I, 68. Ср. I, 6:* «именно с помощью магии Иисус был способен совершить те чудеса, которые он якобы совершил» (ср. также: I, 38). Цельс влагает это замечание в уста иудея, а согласно Иустину (*Dial., 69, 7*), именно так иудеи объясняли евангельские чудеса. В полемическом сочинении, как заметил Р. М. Грант, «твоя магия — мое чудо, и наоборот».

<sup>125-4</sup> *Porph. Adv. Christ., fr. 4.* Тем не менее в другом месте Порфирий, кажется, считает некоторые евангельские рассказы о чудесах выдумкой. Ср. fr. 49 — чудо о гадаринских свиньях, вероятно, выдуманно, но если оно подлинное, то оно дискредитирует Христа с моральной стороны.

\* Творить чудеса — дело нехитрое (*лат.*).

<sup>125-5</sup> Боязнь магии была свойственна не только невеждам. Люди высокообразованные, такие как Плотин и Либаний, вполне серьезно полагали, что они были объектами магического воздействия (ср.: *Merlan Ph. // Isis.*



чудеса были делом обычным, но в нравственном отношении неоднозначным: они могли служить и для того, чтобы произвести впечатление на массы, но, на деле, оказывались «палкой о двух концах». Множество доказательств от пророчества собрано у Иустина; они постоянно повторяются и у Оригена<sup>126-1</sup>. Отвечая на это, Цельс указывает, что ветхозаветные пророчества неопределенны и общи<sup>126-2</sup>. Но его знакомство с Библией было поверхностным, и Ориген мог обвинить его

---

№ 44. 1953. Р. 341–343; *Bonner C.* // *TAPA*. Vol. 63. 1932. Р. 34 ff.). А в христианских умах этот страх был основательно усилен боязнью демонов (языческих богов и планетарных *ἄρχοντες*). Для них магия была не просто принуждающим действием человеческой воли над более или менее нейтральными духами; она пользовалась активной поддержкой и сотрудничеством злых сил. Отсюда жестокие законы Констанция II и Валентиниана против магии: даже оборонительная, или «белая», магия, к которой Константин относился подчеркнуто терпимо, стала теперь основанием для смертной казни (ср.: *Barb A. A.* // *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* / Ed. by A. Momigliano. 1963. Р. 100–125). Тем не менее магия продолжала использоваться; «основным же формальным отличием христианской магии от языческой было отличие в номенклатуре» (*Rees B. R.* // *JEA*. Vol. 36. 1959. Р. 88).

<sup>126-1</sup> Ср.: *Iustin.* I *Apol.*, 39–53; *Orig. C. Cels.*, I, 34–37, 49–57; II, 28–29; III, 2–4; VII, 2–4, 16–20. Иустин называет доказательство от пророчества «величайшим и самым истинным доказательством» верности христианства (I *Apol.*, 30).

<sup>126-2</sup> *Orig. C. Cels.*, I, 50; II, 28.

в том, что он упускает из виду важные вещи<sup>126-3</sup>. Порфирий был более серьезным оппонентом. Лучший ученый своего времени, он привык к критическому отношению к источникам, основательно знал оба Завета и был бóльшим знатоком иудаизма, чем сам Ориген. Если Цельс довольствовался общими местами, не всегда хорошо владея материалом, то Порфирий для подтверждения своих положений всюду цитирует библейские тексты. Он испытывает удовольствие исследователя, уличая евангелистов в фальшивых ссылаках на иудейских пророков, обращая внимание на расхождения между рассказами разных евангелий и разоблачая несообразности апостола Павла<sup>126-4</sup>. Страдает Порфирий и типичными слабостями ученого: кое-что из его критики отдает педантиз-

---

<sup>126-3</sup> *Orig. C. Cels.*, I, 34, 49; II, 37.

<sup>126-4</sup> Ложные ссылки: *Adv. Christ.*, fr. 9; 10; противоречия: fr. 12, 15, 16; несообразности у апостола Павла: fr. 30—33. Некоторые христианские авторы утверждали, что Порфирий был отступником, который был завербован христианами в юности и покинул Церковь из-за личных размолвок (см. свидетельства, собранные Гарнаком: *Bücher und Zeugnisse. Fragmentae und Referatae* / Hrsg. A. von Hamack. Berlin, 1916. 20, 26 b и 29). Гарнак доверяет этому мнению, но мне оно кажется лишь догадкой, основанной, с одной стороны, на отличном знании Порфирием Писания, а с другой — на стремлении дискредитировать его критику, приписав ее личным мотивам. Ср. подозрение Лактанция, что Гиерокл был христианским ренегатом (*Div. Inst.*, V, 2, 12), и ошибочную догадку самого Порфирия, что Ориген был ренегатом языческим (*Adv. Christ.*, fr. 39).

р. 127 мом — так, например, он выражает недовольство тем, что «море Галилейское» — не море, а озеро, и поэтому непохоже, чтобы там случались штормы; а кое-что не производит впечатления — например, когда он заявляет, что не понимает, как Царствие Небесное может сравниться с маленьким горчичным зерном<sup>127-1</sup>. Но в наиболее удачных местах его критика впечатляет: Порфирий использует сочинения Филона из Библы для проверки исторических положений Ветхого Завета; он предвосхищает современных ученых в датировке Книги Даниила временем царствования Антиоха Елифана на верных исторических основаниях<sup>127-2</sup>; он, наконец, был первым, насколько нам известно, кто применил каноны исторического критицизма к Библии.

С христианской стороны наиболее впечатляющим результатом диалога стала грандиозная попытка создания синтеза христианства и платонизма, предпринятая Оригеном в сочинении «О началах»<sup>127-3</sup>. Я не

---

<sup>127-1</sup> Adv. Christ., fr. 55, 54.

<sup>127-2</sup> Adv. Christ., fr. 41, 43.

<sup>127-3</sup> De principiis (ed. Koetschau. GCS. T. 5; Engl. trans. Butterworth, 1936). Эта ранняя работа Оригена сохранилась, к сожалению, лишь в латинской версии Руфина, который признает, что удалил некоторые неортодоксальные взгляды «как интерполяции»; но подлинное учение автора может часто, если не всегда, быть восстановлено с помощью дошедших фрагментов из греческого оригинала. С течением времени сам Ориген — возможно, под давлением Церкви — отказался от некоторых взглядов, высказанных в этом произведении, или смяг-

могу здесь уделить должное внимание этой замечательной книге, но даже беглый обзор может показать, насколько далеко заходили уступки автора языческой точке зрения. Он заимствует не только сущность платоновской теологии (как мы уже видели), но и платоническую картину мира. Космос является могучим живым созданием; он поддерживается и сохраняется в бытии Логосом, функции которого подобны платоновской Мировой Душе<sup>128-1</sup>. В космосе находится множество живых созданий, включая звезды, которые сами одушевлены и могут стать обителью для части человеческих душ<sup>128-2</sup>. У космоса есть начало и будет конец, а за концом этого мира последует бесконечная последовательность других миров<sup>128-3</sup>. Воскресение, таким образом, низводится до статуса эпизода космической истории; окончательный *апо-*

р. 128

---

чил их; проблема реконструкции в дальнейшем осложнилась последующей путаницей между взглядами собственно Оригена и взглядами наиболее радикальных его последователей. Учение *De principiis* основательно изучено. См. недавние работы: *Tresmontant C. Métaphysique du Christianisme*. 1961. P. 395—457; *Refoulé F. // Rev. de l'hist. des rel.* Т. 163. 1963. P. 11—52.

<sup>128-1</sup> *De princ.*, II, 1, 2. Ср. замечание Порфирия, что «о Боге и о мире Ориген мыслит подобно элину» (*Adv. Christ.*, fr. 39, 29).

<sup>128-2</sup> *De princ.*, I, 7, 2; II, 11, 7; *C. Cels.*, V, 10—11. Звезды как возможная обитель для человеческих душ: *Orig. Hom. in Num.*, 28, 2.

<sup>128-3</sup> *De princ.*, II, 3, 4—5; III, 5, 3.

*κατάστασις*, когда все вещи вернутся к своему изначальному положению, бесконечно отдален.

Еще более замечательна психология *De principiis*, которая гораздо ближе примыкает к Плотину, чем к апостолу Павлу. Душа является вечной не просто как *a parte post*, но также *a parte ante*\*, и не просто по милости Божьей, а по своей природе. Конечно, она — сотворенная вещь, но ее творение, как и у Плотина, вне времени<sup>128-4</sup>. Каждая душа была изначально чистым умом, и каждая душа, в конце концов, вернется в это состояние<sup>128-5</sup>. Но в промежутке она должна множество раз возноситься и падать: только на основании прошлых проступков, совершенных в прошлых жизнях, может быть объяснено в соответствии с божественной справедливостью то, что мы не начинаем путь к спасению с нуля<sup>128-6</sup>. Человеческая душа может подняться до статуса ангельской или пасть до дьявольской; и Ориген, несомненно, играет идеей Платона, когда говорит, что душа может возродиться в теле животного<sup>129-1</sup>. Между инкарнациями ее судьба

р. 129

---

\* Здесь: после смерти ... до рождения (лат.).

<sup>128-4</sup> *De princ.*, I, 4, 3-5. Ср.: *Plot.*, IV, 4, 15, 15 sqq.

<sup>128-5</sup> *De princ.*, II, 8, 3.

<sup>128-6</sup> *De princ.*, II, 9, 3-5. Ср.: *C. Cels.*, III, 28, где он более не утруждает себя какими-либо теориями, но «обращается к вопросу о Боге». О земной жизни как возмездии за прошлые проступки ср.: *Plat. Leg.*, 872 e.

<sup>129-1</sup> *De princ.*, I, 8, 4 (как сообщают Иероним и Григорий Нисский); ср. замечание П. Курселя (*Courcelle P. // The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth*

зависит от жизни, прожитой на земле. Злой будет претерпевать очищение, но не вечно, так как божественная справедливость всегда исцеляющая, а не мстительна. Ад — не вечное пламя, а состояние ума: он олицетворяет то, что Ориген называет «наказанием и мучкой желания души быть в согласии с собой»<sup>129-2</sup>. Добрый на время осядет в Земном Раю; Господь устроит там «школу для душ» с инструкторами-ангелами, которые обучат его ответам на все вопросы, мучившие его на земле<sup>129-3</sup>. Ориген предоставляет программу, по которой души будут, в конце концов, «экзаменоваться»

---

Century / Ed. by A. Momigliano. 1963. P. 186—188). Ориген здесь идет дальше, чем многие язычники, в буквальном понимании учения Платона. Реинкарнация в животных хотя и принималась Плотинем, отбрасывалась Порфирием (*Aug. De civ. Dei*, X, 30), большинством поздних неоплатоников, а также «Халдейскими оракулами» (P. 62 (ed. Kroll)) и автором 10-го трактата Герметического корпуса.

<sup>129-2</sup> De princ., II, 10, 6; Hom. in Ez., 12, и т. д.: «божественная справедливость не мстительна». De princ., fr. 25: «наказание не вечно» (ср.: C. Cels., V, 16). De princ., II, 10, 4—5: «адский огонь — метафора для совести» (ср.: *Lucr.*, III, 978 sqq.; *Phil. Congr.*, 57).

<sup>129-3</sup> De princ., II, 11, 6. Об идее совершенствования после смерти ср.: *Clem. Alex. Eclog.*, 57, 5 (GCS, III, 154, 8) и миф в трактате Плутарха «О лице, видимом на Луне»; но еще никто не обсуждал ее так подробно, как Ориген. У Григория Нисского она превращается в идею об эволюции в мистическом слиянии (ἐπέκτασις), которое будет продолжаться вечно (PG, T. 44, 941 a).

ся»: те, кто этот экзамен сдадут, будут переведены в более высокие сферы и на более сложные «курсы», ибо небеса — бесконечный университет. В этом случае души будут снабжены телами из более тонкого вещества, чем наши, но по мере своего продвижения через сферы эти «тела» будут постепенно сбрасываться (как считали и языческие платоникки)<sup>129-4</sup>; окончательным состоянием души скорее всего станет бестелесность — «духовное тело», о котором апостол Павел говорил только как о временном компромиссе<sup>130-1</sup>.

---

<sup>129-4</sup> De princ., II, 4, 1 (по сообщению Иеронима); fr. 19; ср.: Koch H. Pronoia und Paideusis. 1932. S. 37; Daniélou J. Origén. P. 209—216. О вере в «тонкие тела», которая была широко распространена со II в., см. Приложение II к моему изданию «Первооснов богословия» Прокла. [См. статью Э. Р. Доддса «Астральное тело в неоплатонизме», помещенную в настоящем издании (с. 290—308). — Ред.]

<sup>130-1</sup> De princ., III, 6, 1 (по сообщению Иеронима). Это было важной уступкой языческой точке зрения. В христианском учении не было ничего более шокирующего для образованного человека, чем учение о воскресении тел. Цельс называет это «отвратительным и невозможным» (С. Cels., V, 14); а Плотин (который нигде не упоминает христиан по имени), абсолютно точно имел в виду их, когда писал, что «истинное пробуждение души — это истинное воскресение (ἀνάστασις) не в теле, а из тела» (III, 6, 6, 71). Ориген, хотя и видел здесь проблему, не отбросил это учение полностью (De princ., III, 6, 4—9); но некоторые христиане II в. поступили именно так (Orig. С. Cels. Ibid.; II Clem., 9, 1; Iustin. Dial., 80, 2), а позднее так же

Это смелое переписывание новозаветного христианства оказалось возможным благодаря вдохновенному использованию аллегорического метода, освященного веками. Искусство «выкручивать» текст, изначально изобретенное как средство чтения скрытых истин в Гомере, долго практиковалось в Александрии: иудеи применяли его к Ветхому Завету, а гностики — к Новому<sup>130-2</sup>; от них оно было заимствовано Климентом и Оригеном. Этот метод предоставлял теоретическим умам единственно возможный выход из-под тирании буквы; несмотря на его безнадежно неисторический характер, он был в каком-то смысле орудием прогресса<sup>130-3</sup>. То, что «наиболее совестливые из иудеев и христиан толкуют некоторые вещи аллгори-

---

поступил и Синезий. С другой стороны, для необразованных (*simpliciores*) это учение обладало притягательной силой. Человеческий эготизм ничем не удовлетворяется больше, чем постоянностью эго, и поэтому воскресение тела, казалось, давало более твердую надежду, чем все, что могли обещать платоники.

<sup>130-2</sup> Гераклеон создал искусное толкование Евангелия от Иоанна в интересах валентинианской теологии, а Василид даже обнаружил учение о переселении душ в посланиях Павла (fr. 2 (ed. Völker) = *Orig. Comm. in Rom.*, 5, 1). Иудейские правила касательно пищи получили фантастическую интерпретацию уже в Послании Варнавы. Аллегорическое истолкование Ветхого Завета было введено в языческий мир Нумением (fr. 19; 32 (ed. Leemans) = *Orig. C. Cels.*, IV, 51), который, возможно, заимствовал его у Филона.

<sup>130-3</sup> Ср.: *Faye E. de. Clément d'Alexandrie. 1898. P. 210.*



р. 131 чески», было отмечено еще Цельсом. Он протестует против злоупотребления этим методом, как позже будет делать и Порфирий<sup>131-1</sup>. Но здесь критики находятся на шаткой почве: и Цельс и Порфирий сами использовали тот же метод для того, чтобы обнаружить платонизм у Гомера<sup>131-2</sup>. Христиане и язычники были схожими схоластами: они не могли оспаривать авторитет древних текстов; они могли только обходить его, вычитывать в них свои собственные мысли<sup>131-3</sup>.

Когда Ориген писал «О началах», христианские представления об эсхатологии находились в состоянии постоянной трансформации и продолжали изме-

---

<sup>131-1</sup> Цельс у Оригена (С. Cels., IV, 48–51 (ср.: I, 17)); *Porph. Adv. Christ.*, fr. 39; Ориген в иудейских мифах видит греческие философские учения. Фактически Ориген стремился «демифологизировать» иудаизм (С. Cels., V, 42) почти так же, как современные теологи желают демифологизировать христианство. Другим способом он и не мог бы сделать приятным для образованных людей то, что Григорий Нисский называет «суровой пищей Писания» (Hom. in Cant., 7, PG. T. 44, 925 b).

<sup>131-2</sup> *Orig. C. Cels.*, VI, 42; *Porph. Ant. nymph.*; ср.: Courcelle P. // *Rev. Ét. Anc.* T. 46. 1944. P. 65–93; Andresen C. *Logos...* S. 141–145. Ориген находится на столь же шаткой почве, когда отвергает аллегорическое толкование языческих мифов (С. Cels., III, 23).

<sup>131-3</sup> Ср. мои замечания: *Dodds E. R.* // *JRS.* Vol. 50. 1960. P. 1 ff. Если фрейдисты правы, эта интеллектуальная зависимость близка чувству вины, широкое распространение которого было отмечено в главе 1: это были два аспекта одного явления.

няться еще долго<sup>131-4</sup>. Приблизительно двумя столетиями позже два христианских епископа, Синезий и Немезий, все еще могли проповедовать предсуществование души; а первый мог сомневаться в воскресении тел и возможном разрушении космоса. И даже святой Григорий Нисский, более чем через столетие после Оригена, все еще мог отрицать вечное наказание, заявляя, что в итоге все души возвратятся к своему изначальному райскому состоянию<sup>131-5</sup>. Постороннему наблюдателю может показаться большой исторической бедой, что последнее мнение не было принято Церковью. После трех столетий споров почти все нововведения Оригена были осуждены как еретические эдиктом Юстиниана в 543 году. Не Ориген, но Августин стал тем, кто определил будущую систему западного христианства. Нильссон жалуется, что Церковь выплеснула ребенка вместе с водой, отбросив не только языческие предрассудки, но и «здоровое зерно античной науки»<sup>132-1</sup>. Тем не менее можно спросить, могло ли в тот момент это зерно вообще быть спасено? В четвертом столетии язычество являло собой нечто вроде живого трупа, который

р. 132

---

<sup>131-4</sup> Ср.: Marrou H.-I. // The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century / Ed. by A. Momigliano. 1963. P. 145–149.

<sup>131-5</sup> Synes. Epist., 105; Nemes. Nat. hom., 2, PG. T. 40, 572 b; Greg. Nyss., PG. T. 44, 1313 a; T. 46, 104 b–c, 133 d.

<sup>132-1</sup> Nilsson M. P. Geschichte der Griechischen Religion. Bd. II. S. 682.

стал разлагаться с того момента, когда его перестало поддерживать государство. И сложно поверить в то, что попытка Юлиана воскресить его смесью оккультизма и проповеди могла увенчаться успехом, даже если бы он остался жив и сумел провести в жизнь свою программу. Жизнеспособность ушла. Как выразился Паллад, обращаясь к последним поколениям образованных язычников: «Если мы живы, тогда сама жизнь — смерть»<sup>132-2</sup>. Первой причиной успеха христианства была просто слабость и утомленность противника: язычество потеряло веру и в науку, и в себя.

С другой стороны, христианство считалось живым и значимым постольку, поскольку видели, что за него умирают. Очевидно, что Лукиан, Марк Аврелий, Гален и Цельс были все поражены храбростью христиан перед лицом смерти или пытки, хотя и продолжали их презирать<sup>132-3</sup>. Такая храбрость должна была р. 133 многих побудить к обращению (примером этого является Иустин)<sup>133-1</sup>. Нам известно из опыта политического мученичества Нового времени, что кровь мучеников действительно была семенем Церкви, следившей, чтобы зерно упало в подходящую почву и чтобы поле не было засеяно слишком густо. Но ко-

---

<sup>132-2</sup> Ant. Pal., X, 82. Неоплатонизм продолжал изучаться язычниками в Афинах до 529 года, но когда Синезий посетил этот город, он смог найти только «шелуху» былой интеллектуальной жизни (Epist., 136).

<sup>132-3</sup> Luc. Peregr., 13; M. Aur., II, 3; Walzer R. Galen. P. 15; Orig. C. Cels., VIII, 56. Ср. также: Epict., IV, 7, 6.

<sup>133-1</sup> Iustin. II Apol., 12.

гда христианство взяло верх, языческих мучеников было совсем немного — не потому, что христианство было более терпимо, но потому, что язычество стало к тому времени вещью, не стоящей жизни.

Существуют, конечно, и другие причины успеха христианства. Я не буду касаться внутренних качеств христианской веры, а закончу эту главу кратким упоминанием некоторых психологических условий, которые благоприятствовали его росту и внесли вклад в его победу.

На первом месте — его главная особенность: отказ признать какую бы то ни было ценность альтернативных верований, в котором сегодня нередко видят упущение, но который был в условиях того времени источником силы. Религиозная толерантность, обычная для греков и римлян, привела к накоплению массы альтернатив. Существовало слишком много культов, слишком много мистерий, слишком много философий жизни: вы могли громоздить гарантии одной религии на обещания другой до тех пор, пока не чувствовали себя в безопасности<sup>133-2</sup>. Христианство избавилось от этого. Оно подняло тему свободы над массой возможных вариантов: один выбор, один окончательный вы-

---

<sup>133-2</sup> Ср.: *Festugière A.-J. La Révélation d'Hermès Trismégiste. T. I. 1944. P. 10—14*; коллекционирование ритуалов — случай Фабии Аконии Паулины, жены проконсула IV в., которая была посвящена в Элевсинские, Лернийские, Эгинские мистерии и таинства Исида, прошла тавроболии, а вдобавок ко всему этому была еще и иерофантом Гекаты (CIL, T. VI, 1780 = ILS, 1260).

бор — и путь к спасению открыт. Языческие критики могли осмеивать христианскую нетерпимость, но в смутное время любая «тоталитарная» вера оказывает сильное воздействие: достаточно только вспомнить привлекательность коммунизма для многих склонных к вере умов в наш собственный век.

Во-вторых, христианство было открыто для всех. В общем оно не делало социальных различий: оно принимало ремесленника, раба, бездомного, бывшего преступника; и хотя в течение нашего периода оно развилось в строго иерархическую структуру, ее иерархия была открыта для талантов<sup>134-1</sup>. Помимо этого, оно не требовало в отличие от неоплатонизма образования. Климент мог посмеиваться над причудливыми верованиями *simpliciores\**, Ориген мог объявлять, что истинное знание Бога доступно «лишь нескольким из немногих»<sup>134-2</sup>; но понятие «посред-

---

<sup>134-1</sup> Ср.: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* / Ed. by A. Momigliano. 1963. P. 9–11. Ориген признает, что священничество в его время начинает рассматриваться как карьера и привлекает людей амбициозных (*C. Cels.*, III, 9). И он заявляет, что в городах, подобных Афинам и Александрии, церковная администрация, хотя и не во всех отношениях, вполне сравнима с гражданской (*Ibid.*, III, 30).

\* Простых людей (*лат.*).

<sup>134-2</sup> *Orig. De orat.*, 24, 2. Тем не менее он не был безразличен к нуждам масс: «Те, кто уделяет внимание только людям, преуспевающим в учености и эрудиции, ограничиваются очень замкнутым и узким кругом, тогда как следует благодетельствовать всей общине» (*C. Cels.*, VI, 1).

ственного и отличного уровня в служении Богу» (как однажды назвал это А. Д. Нок) было изначально чуждо духу христианства — так в целом оставалось и в последующие времена. Во втором и даже в третьем столетиях христианская Церковь все еще большей частью (хотя и со многими исключениями) была армией обездоленных<sup>134-3</sup>.

В-третьих, в период, когда земная жизнь все больше и больше обесценивалась и преобладало чувство вины, христианство предлагало обездоленным гарантированное обещание лучшей доли в ином мире. Так поступали и некоторые из его языческих соперников<sup>135-1</sup>. Но у христианства кнут был больше, а пряник слаще. Оно обвинялось в том, что являет собой «рели-

р. 135

---

<sup>134-3</sup> Ср.: *Iustin.* II Apol., 10, 8; *Athenag.* Leg., 11, 3; *Tatian.* Orat., 32, 1; *Min. Felix.* Oct., 8, 4; 12, 7. Ориген соглашается с тем, что основная масса христиан — «люди грубые и неученые», но подразумевает, что то же самое можно сказать о язычниках. Даже в конце III в. «христианство все еще было ограничено средним и низшим классами и имело очень малое воздействие на аристократию» (*Jones A. H. M.* // *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* / Ed. by A. Momigliano. 1963. P. 37). Но конечно, с самого раннего времени были важные исключения (ср.: *Harnack A.* *Mission...* Vol. II. P. 36–42): Киприан упоминает об особых мерах, принятых против христиан-сенаторов и *equites* [всаднического сословия]; а «Педагог» Климента был, без сомнения, написан для состоятельных людей.

<sup>135-1</sup> Ср.: *Nock A. D.* // *HTR.* Vol. 25. 1932. P. 344–354.

гию страха», и в случае ригористов, без сомнения, было именно так. Но оно было также и религией живой надежды, излагалось ли это простым языком, например Папия<sup>135-2</sup>, или в рациональных версиях, предложенных Климентом и Оригеном. Порфирий (как и его предшественники) замечает, что только нездоровые души нуждаются в христианстве<sup>135-3</sup>. Но нездоровые души многочисленны в это время: Перегрин и Элий Аристид не были уникальными случаями ненормальности; сам Порфирий был достаточно нездоров, чтобы раздумывать о самоубийстве, и есть основания полагать, что в тот период было много вполне здоровых людей, которых осознанно или неосознанно привлекала смерть<sup>135-4</sup>. Для них возможность мучениче-

---

<sup>135-2</sup> Согласно Клименту, многие христиане чрезмерно возбуждены страхом наказания и надеждой на воздаяние (Strom., VII, 69, 8). О Папии см.: *Iren. Adv. Haer.*, V, 33, 3 sq.; *Euseb. Hist. Eccl.*, III, 19, 12; а что касается «религии страха», то ужасные угрозы, изрекаемые профетай, известны Цельсу (*Orig. C. Cels.*, VII, 9).

<sup>135-3</sup> *Porph. Adv. Christ.*, fr. 87. О его собственной «меланхолической болезни» (μελαγχολικὴ νόσος) см.: *Vit. Plot.*, 11, 11 sq.

<sup>135-4</sup> О том, насколько часто практиковалось добровольное мученичество среди христиан, свидетельствуют Лукиан (*Peregr.*, 13: «многие из них добровольно предают себя смерти»), Цельс (*Orig. C. Cels.*, VIII, 65) и Климент, который сказал (как позже Юлиан), что эти люди поступают так, желая умереть (θανατῶντες) (*Strom.*, IV, 17, 1). Интересно, что Эпиктету (I, 9, 11) известно о распространении такого рода настроений (стремление к смерти)

ства, приносящего вместе со смертью славу в этом мире и блаженство в мире ином, могла только увеличивать привлекательность христианства<sup>136-1</sup>.

И наконец, выгоды положения христианина не ограничивались миром иным. Христианская община стала более тесным братством, чем какая-нибудь группа

---

среди языческой молодежи, и он чувствует необходимость обуздать их; Сенека же говорит: «желание умереть — страсть, охватившая многих» (*affectus qui multos occupavit, libido moriendi*) (*Epist.*, 24, 25). Патологическая сущность жажды мученичества очевидна в безумном языке Игнатия (*Rom.*, 4). Более здравые мотивы можно предположить для массового самообвинения христиан, описанного Тертуллианом (*Ad Scap.*, 5: «этих христиан привели к удивленному магистрату, который указал им, что существуют более спокойные способы умереть»), и юношеского стремления Оригена пойти по стопам отца (*Euseb. Hist. Eccl.*, VI, 2, 3–6). (Не было ли самооскопление Оригена неким видом мученичества, как предположено в работе: *Cadiou R. La Jeunesse d'Origène. 1935. P. 38?*) Добровольное мученичество, впрочем, осуждалось лидерами Церкви (ср.: *Mart. Polycarp.*, 4; *Clem. Alex. Ibid.*). Об этом предмете в целом см. пронизательные замечания А. Д. Нока (*Nock A. D. Conversion. P. 197–202*) и Ж. де Сент Круа (*Ste Croix G. de // HTR. Vol. 47. 1954. P. 101–103*).

<sup>136-1</sup> Награда за мученичество была значительна. Если «исповедник» выдерживал пытки и оставался жив, он пользовался большим престижем среди своих товарищей-христиан; если же погибал, то он мог стать объектом поклонения и иметь после смерти привилегированное положение среди мертвых. Согласно Тертуллиану (*De anim.*, 55), только мученики достигнут рая до Второго Пришествия.



поклонников Иисуса или Митры. Его члены были связаны между собой не только общими ритуалами, но общим образом жизни, как пронизательно почувствовал Цельс<sup>136-2</sup>, общей опасностью, которая им угрожала. Их готовность материально помочь братьям, попавшим в плен или в иную беду, подтверждается не только христианскими писателями, но и Лукианом<sup>136-3</sup> — далеко не сочувствующим свидетелем. Любовь к своему ближнему не являлась исключительно христианской добродетелью<sup>136-4</sup>, но в этот

---

<sup>136-2</sup> *Orig. C. Cels.*, I, 1.

<sup>136-3</sup> *Luc. Peregr.*, 12 sq.

<sup>136-4</sup> Я не понимаю утверждения П. Поленца, что любовь к своему ближнему была «до сих пор неизвестна в античном мире» (*Polenz P. Die Stoa.* 1948. S. 407). См., напр., *Plin. N. H.*, II, 7, 18: «долг смертного — помогать смертному» (*deus est mortali iuvare mortalem*); *M. Aur.*, VII, 13: мы должны любить друг друга «от всего сердца»; VII, 12: «человеку свойственно любить даже тех, кто грешит»; *Porph. Ad Marc.*, 35: филантропия является основой благочестия; а также фрагменты, цитирующиеся и обсуждаемые А. Дилем (*Diehl A. Die Goldene Regel.* 1962. S. 61—71, 117—127). О языческих филантропических учреждениях см.: *Bolkestein H. Wohltätigkeit und Armenpflege.* 1939. Но в языческом мире III в. филантропия больше проповедовалась, чем практиковалась. Это был мир, где, как сказал М. Ростовцев, «повсюду царили ненависть и зависть: крестьяне ненавидели землевладельцев и чиновников, городской пролетариат ненавидел городскую буржуазию, армию же ненавидели все» (*Rostovtzeff M. Social and Economic History of the Roman Empire.* 1926. P. 453).

период христиане практиковали ее гораздо более эффективно, чем любая другая группа. Церковь обеспечивала необходимую социальную уверенность: она заботилась о вдовах и сиротах, стариках, безработных и калеках; она предоставляла деньги на похороны для бедняков и медицинскую помощь во время чумы<sup>137-1</sup>. Но я полагаю, даже более важно, что эти материальные выгоды создавали чувство *сопричастности*, которое могла дать и давала христианская община. Современные социальные исследования убеждают нас в универсальном характере «потребности в сопричастности» и неожиданности путей, которыми эта потребность может повлиять на поведение человека, особенно вышедшего из лишенных корней обитателей больших городов. Я не вижу причин полагать, что в античности дело обстояло иным образом: Эпиктет описал нам ужасное одиночество, которое может испытывать человек, окруженный своими товарищами<sup>137-2</sup>. Подобное одиночество должны были ощущать миллионы — варвар, осевший в городе, крестьянин, пришедший в город в поисках работы, демобилизованный солдат,

---

Христианство было единственной силой, которая могла эффективно примирить враждебные друг другу элементы; отсюда его привлекательность для Константина.

<sup>137-1</sup> Особенно см.: *Aristid. Apol.*, 15, 7–9 (ed. Godspeerd); *Iustin. I Apol.*, 67, 6; Дионисий Коринфский (ок. 160 года) у Евсевия (*Hist. Eccl.*, IV, 23, 10). А. Гарнак (*Harnack A. Mission... Vol. I. P.* 147–198) дает полный и впечатляющий обзор.

<sup>137-2</sup> *Epict.*, III, 13, 1–3.

рантье, разоренный инфляцией, отпущенный на волю раб. Для людей в сложной жизненной ситуации членство в христианской общине могло быть единственным способом сохранения самоуважения и давало жизни хотя бы видимость осмысленности. В общине было человеческое тепло: кто-то интересовался ими и в этом мире, и в том. Поэтому неудивительно, что самые ранние и самые замечательные успехи христианством были достигнуты в крупнейших городах — в Антиохии, в Риме, в Александрии. Христиане были «членами одного тела» далеко не в формальном смысле: я думаю, что это была важнейшая причина, возможно, самая главная причина, распространения христианства<sup>138-1</sup>.

---

<sup>138-1</sup> Ср.: «Если бы это не было так, мир был бы еще языческим. И в тот день, когда это перестанет быть так, мир снова станет языческим» (*Festugière A.-J. // Rev. de Theol. et de Phil.* 1961. P. 31). Юлиан, кажется, придерживался похожего мнения: он объясняет успехи христиан «их филантропией по отношению к посторонним, их заботой о погребении мертвых и лицемерной строгостью их образа жизни» (*Epist.*, 84, p. 429 (ed. Bidez—Cumont)); также ср. выше, с. 55—56 наст. изд.).

# СТАТЬИ

## ТЕУРГИЯ\*

р. 283

В последние полстолетия видно заметное продвижение в нашем знании о магических верованиях и практике в поздней античности. Но в сравнении с этим общим прогрессом такая особая ветвь магического знания, как теургия, остается в пренебрежении и еще явно не достаточно изучена. Первый шаг к ее пониманию был сделан более пятидесяти лет назад Вильгельмом Кроллем, когда он собрал и обсудил фрагменты «Халдейских оракулов»<sup>1</sup>. Затем профессор Жозеф Биде<sup>2</sup> нашел и разобрал значительное количество ин-

---

\* Эта статья перепечатана с небольшими изменениями из «*Journal of Roman Studies*» (Vol. 37. 1947). Я должен выразить свою признательность профессорам М. П. Нильссону и А. Д. Ноку, читавшим эту статью в рукописи и оказавшим мне неоценимую поддержку. [Перевод сделан по изданию: *Dodds E. R. Theurgy // Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. Berkeley—Los Angeles, 1949. P. 283—311. Параллельная пагинация дается по этому же изданию.*]

<sup>1</sup> *Kroll W. De oraculis Chaldaicis // Breslauer Philologische Abhandlungen. Bd. VII. Tl. 1. 1894.*

<sup>2</sup> *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs (далее CMAG), VI; Mélanges Cumont. P. 95 sqq. Ср. его «Note sur les mystères néoplatoniciens» (Rev. Belge de Phil. et d'Histoire. T. 7. 1928. P. 1477 ss.) и его же «Vie de l'Emp.*

тересных византийских текстов, главным образом из Пселла, которые, как оказалось, происходят (возможно, через работу христианского оппонента Прокла Прокопия из Газы) из утраченного комментария Прокла на «Халдейские оракулы». В свою очередь, значительный вклад в разработку вопроса был внесен Хопфнером<sup>3</sup> и Айтремом<sup>4</sup>, особенно в том плане, что они привлекли внимание ко многим общим особенностям, связывающим теургию с греко-египетской магией папирусов<sup>5</sup>. Но по большей части проблема остается темной и, вероятно, останется такой до тех пор, пока разрозненные тексты, относящиеся к теургии, не будут собраны и изучены как единое целое (задача, которую, видимо, имел в виду Биде, но ко-

---

Julien» (Р. 73 ss.). О Прокопии из Газы как непосредственном источнике Пселла см.: *Westerink L. G. // Mnemosyne. Bd. 10. 1942. S. 275 ff.*

<sup>3</sup> *Hopfner Th. Griechisch-Aegyptische Offenbarungszauber* (далее ОЗ); и во введении и комментариях к его переводу *De mysteriis*. См. также его статьи «Mageia» и «Theurgie» в RE, а также ниже примеч. 115.

<sup>4</sup> Особенно: 1) *Eitrem S. Die σύστασις und der Lichtzauber in der Magie // Symb. Oslo. Bd. 8. 1929. S. 49 ff.*; 2) *La Théurgie chez les Néoplatoniciens et dans les papyrus magiques // Symb. Oslo. Bd. 22. 1942. S. 49 ff.* Эссе В. Тайлера *Die chaldaischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Halle, 1942) посвящено доктринальному влиянию «Оракулов» на поздний неоплатонизм; эту тему я не пытался обсуждать.

<sup>5</sup> *Papyri Graecae Magicae / Ed. K. Preisendanz* (далее PGM).

торая не была осуществлена из-за его смерти)<sup>6</sup>. Настоящая статья не имеет целью пополнить и, тем более, окончательно разрешить данный вопрос, но лишь 1) прояснить отношение между неоплатонизмом и теургией в их историческом развитии и 2) исследовать действительный *modus operandi*\* в том, что, очевидно, было двумя главными ветвями теургии.

## 1. Основатель теургии

Насколько нам известно, самой ранней фигурой, назвавшей себя теургом (θεουργός), был некий Юлиан<sup>7</sup>, который жил при Марке Аврелии<sup>8</sup>. Вероятно, как предположил Биде<sup>9</sup>, Юлиан ввел этот термин, чтобы отличить себя от богословов (θεολόγοι): θεολόγοι говорят о богах, а он «управляет» ими, или даже, возможно, «творит» их<sup>10</sup>. О лично-

p. 284

<sup>6</sup> См.: Bidez J., Cumont F. *Les Mages hellénisés*. T. I. 1938. P. 163.

\* Способ действия (лат.).

<sup>7</sup> «Юлиана, прозванного теургом» (τοῦ κληθέντος θεουργοῦ Ἰουλιανοῦ) (*Suid.*, s. v.).

<sup>8</sup> *Suid.*, s. v.; ср.: *Procl. In Crat.*, 72, 10 (ed. Pasq.); *In Remp.*, II, 123, 12, и т. д. Пселл в одном месте (вероятно, путая Юлиана с его отцом?) относит его ко времени Траяна (*Script. min.*, I, 241, 29 (ed. Kurtz—Drexler)).

<sup>9</sup> Bidez J. *Vie de Julien*. P. 369, n. 8.

<sup>10</sup> См.: Eitrem S. *La Théurgie...* // *Symb. Oslo*. Bd. 22. S. 49. Пселл, кажется, понял слово в последнем смысле

сти этого Юлиана мы знаем огорчительно мало. Свидя говорит нам, что он был сыном «халдейского философа» с тем же именем<sup>11</sup>, автора работы о дэмонах в четырех книгах, и что он сам написал «Теургические вопросы», «Вопросы телестики», «Речения, <написанные> стихами» (Θεουργικά, Τελεστικά, Λόγια δι' ἑπτῶν). То, что эти «оракулы в гекзаметрах» были (согласно предположению Лобека) ничем иным, как *Oracula Chaldaica*, на которые Прокл написал обширный комментарий (*Margin. Vit. Procl.*, 26), с определенностью засвидетельствовано ссылкой схолиаста Лукиана<sup>12</sup> на «“Вопросы телестики” Юлиана, на которые Прокл написал комментарии, которые раскритиковал Прокопий» (τὰ τελεστικά Ἰουλιανοῦ ἃ Πρόκλος ὑπομνηματίζει, οἷς ὁ Προκόπιος ἀντιφθέγγεται), и утверждением Пселла, что Прокл «влюбился в стихи (ἔπη), называемые их поклонниками “Речениями” (Λόγια), в которых Юлиан изложил халдейские учения»<sup>13</sup>. По

---

(PG, 122, 721 d: «люди делают богов» (θεοὺς τοὺς ἀνθρώπους ἐργάζεται)). См. также герметическое «человек — делатель богов» (*deorum factor est homo*).

<sup>11</sup> Выражение Прокла «теурги, жившие при Марке» (οἱ ἐπὶ Μάρκου θεουργοί) (*In Crat.*, 72, 10; *In Remp.*, II, 123, 12), вероятно, относится к отцу и сыну одновременно.

<sup>12</sup> *Luc. Ad Philops.*, 12 (IV, 224 (ed. Jacobitz)). Об этой схолии см.: *Westerink L. G. Op. cit. S. 276*.

<sup>13</sup> *Psell. Script. min.*, I, 241, 25 sqq.; ср.: *CMAG*, VI, 163, 19 sqq. Как полагает Вестеринк, источником этого утверждения был, видимо, Прокопий.



его собственному утверждению, Юлиан получил эти оракулы от богов: они были «переданными богами» (Θεοπαράδοτα)<sup>14</sup>. Подлинное происхождение их мы не знаем. Как утверждает Кроль, стиль и содержание этих оракулов более всего соответствуют веку Антонинов<sup>15</sup>. Юлиан, конечно, мог их подделать, но стиль их столь странен и напыщен, мысли столь темны и несвязны, что скорее они заслуживают сравнения с невнятной речью современных «водителей духов», чем со свободной манерой фальсификатора. Действительно, кажется возможным (при том, что мы знаем о поздней теургии), что они берут свое происхождение в «откровении» или в каком-то видении, или в трансе медиума, и что работа Юлиана состояла, как утверждает Пселл (или его источник Прокл)<sup>16</sup>, в переложении этих

<sup>14</sup> Marin. Vit. Procl., 26; ср.: *Procl. In Crat.*, 122.

О таких заявлениях о божественном происхождении, которые часто встречаются в оккультной литературе, см.: Festugière A.-J. *L'Astrologie*. P. 309 ss.

<sup>15</sup> В. Буссе (*Bousset W.* // *Archiv für Religionsgeschichte*. Bd. 18. 1915. S. 144) настаивает на более ранней дате, основываясь на совпадениях положений учения Юлиана с идеями Корнелия Лабеола. Но датировка самого Лабеола далека от точности, а совпадения могут объясняться просто тем, что Юлиан вращался в неоплатонических кругах, в которых, как мы знаем, весьма интересовались магией.

<sup>16</sup> Psell. *Script. min.*, I, 241, 29; ср.: *СМАГ*, VI, 163, 20. О доктринальных оракулах, полученных в видении, см.: Festugière A.-J. *Op. cit.* P. 59 ss.

откровений в стихи. Это находилось бы в согласии с установившейся практикой официальных оракулов<sup>17</sup>, поскольку переложение в гекзаметр давало возможность внести подобие философского смысла и системы в бессвязную речь. Но благочестивый читатель испытывал затруднения без некоторого прозаического объяснения или комментария, который, видимо, и сделал Юлиан. Очевидно, именно его имеет в виду Прокл, когда цитирует (In Tim., III, 124, 32), некоего «теурга в “Толкованиях”» (ὁ θεουργὸς ἐν τοῖς ὑφηγητικοῖς); по-видимому, ссылается на тот же комментарий и Марин, когда говорит об «Оракулах» и сопроводительных записях халдеев» (τὰ Λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα) (Vit. Procl., 26); а также Дамаский (II, 203, 27), когда он цитирует «богов и самого теурга» (οἱ θεοὶ καὶ αὐτὸς ὁ θεουργός). Является ли это произведение тождественным «Теургическим вопросам» (Θεουργικά), упомянутым Свидой, мы не знаем. Один раз Прокл (In Tim., III, 27, 10) цитирует Юлиана в «седьмой книге “Поясов”» (ἐν ἑβδόμῃ τῶν Ζωνῶν), что может быть ссылкой на раздел «Теургических вопросов» (Θεουργικά), в которых в семи главах разбирались семь планетных сфер, через которые восходит и нисходит душа (ср.: In Remp., II, 220, 11 sqq.). О вероятном содержании «Вопросов телестики» (Τελεστικά) смотри ниже, раздел IV.

---

<sup>17</sup> См. гл. III, примеч. 70. [Имеется в виду работа Э. Р. Доддса «Греки и иррациональное».]

Каково бы ни было происхождение «Халдейских оракулов», они явно включали в себя не только предписания об огненном и солнечном культе<sup>18</sup>, но и предписания для магического заклинания богов (см. ниже, с. 242 наст. изд.). Кроме того, поздняя традиция представляет Юлианов могущественными магами. Согласно Пселлу<sup>19</sup>, старший Юлиан «свел» (συνέστησε) своего сына с призраком Платона и, видимо, заявлял, что обладает заклинанием (ἀγωγή) для создания видения бога Хроноса (Χρόνος)<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Kroll W. Op. cit. Пассаж о божественном огненном заклинании в «рецепте бессмертия» см.: PGM, IV, 475 sqq., где имеются многочисленные близкие аналогии «Халдейским оракулам». Юлиан (Orat., V, 172 d) относит к «халдею» (т. е. Юлиану-теургу) культ седьмичного бога (τὸν ἑπτάκτις θεόν). Этот солярный титул был раскрыт под испорченными именами в двух пассажах у Пселла (Script. min., I, 262, 19): «Эротихе или Касота и Эпактис (читай Гептактис), или еще какой-нибудь лживый демон» (Ἐρωτύχην ἢ Κασόθαν ἢ Ἐπτακίς, ἢ εἴτις ἄλλος δαίμων ἀπατηλός); Ibid., I, 446, 26: «Апулей, принудив заклятьями Гептактис не подчиняться теургу (подраз. Юлиану)...» (τὸν Ἐπακτοῦν (Ἐπτακτιν — Bidez) ὁ Ἀπουλήιος ὄρκους καταναγκάσας μὴ προσομιλῆσαι τῷ Θεουργῶ). Ср. также: Procl. In Tim., I, 34, 20: «Гелиосу, рядом с которым находится, согласно богословам, Гептактис» (Ἡλίῳ, παρ' ᾧ ... ὁ Ἐπτάκτις κατὰ τοὺς θεολόγους).

<sup>19</sup> Περί τῆς χρυσεῖς ἀλύσεως // Ann. Assoc. Ét. Gr., 1875. 216, 24 sqq.

<sup>20</sup> Procl. In Tim., III, 120, 22: «теурги передали нам его заклинание, с помощью которого можно побудить его

Юлианы могли также заставлять человеческую душу покидать и вновь вселяться в тело<sup>21</sup>, что доставило старшему из них славу не только в неоплатонических кругах. Вовремя начавшаяся буря, которая спасла римскую армию во время кампании Марка против квадов в 173 году, некоторыми относилась на счет магического искусства младшего Юлиана<sup>22</sup>; в пселловской версии этой истории Юлиан сделал человеческую маску из глины, которая испускала «невыносимые молнии» во врага<sup>23</sup>. Созомен слышал о том, что Юлиан расщепил камень с помощью магии (*Hist. Eccl.*, I, 18); а живописная христианская легенда показывает его состязавшимся в магической силе с Аполлоном и Апулеем: Рим поразила чума, каждому из магов был отдан в ведение один из

---

явиться» (οἱ θεουργοὶ ... ἀγωγὴν αὐτοῦ παρέδοσαν ἡμῖς δι' ἧς εἰς αὐτοφάνειαν κινεῖν αὐτὸν δυνατόν). Ср.: *Symplic. In phys.*, 795, 4; *Damasc. Princ.*, II, 235, 22. Как *σύστασις*, так и *ἀγωγή* являются «терминами искусства», известного нам из магических папирусов.

<sup>21</sup> *Procl. In Remp.*, II, 123, 9 sqq.

<sup>22</sup> *Suid.*, s. v. 'Ιουλιανός. Возможно, это ставится в заслугу Юлиану также у Клавдиана (*De VI cons.* Нопог., 348 sq.), который говорит о «халдейской» магии. О других версиях рассказа и обзор современных дискуссий см.: *Cook A. B. Zeus. Vol. III. P.* 324 ff. Отнесение данного события к Юлиану может быть вызвано путаницей с тем Юлианом, который командовал войском против даков при Домициане (*Dio Cass. LXVII*, 10).

<sup>23</sup> *Psell. Script. min.*, I, 446, 28.

участков города; Апулей остановил чуму за 15 дней, Аполлоний за 10, а Юлиан остановил ее сразу простым приказанием<sup>24</sup>.

## II. Теургия в неоплатонической школе

Создателем теургии был маг, а не неоплатоник. А создатель неоплатонизма не был ни магом, ни, вопреки мнению некоторых современных авторов, теургом<sup>25</sup>. Плотин никогда не описывается своими последователями как θεουργός, и сам не использует термин «теургия» или его синонимы в своих сочинениях. Фактически нет свидетельств<sup>26</sup>, что он когда-

<sup>24</sup> Св. Анастасий Синайский (Quaestiones = PG, 89, 525 a). О предполагаемом соперничестве с Апулеем см. также у Пселла (цитировано выше, примеч. 18).

<sup>25</sup> Ср. *Olympe*. In *Phaed.*, 123, 3 (ed. Norvin): «одни предпочитают философию, как Порфирий, Плотин и многие другие философы, а другие — священное искусство (т. е. теургию), как Ямвлих, Сириан, Прокл и все мастера священного искусства» (οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δὲ τὴν ἱερατικὴν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες).

<sup>26</sup> Прозаическое предписание «не изгоняй, чтобы не вышла, имея нечто» (μὴ ἐξάξης ἵνα μὴ ἐξίη ἔχουσά τι), которое он цитирует в *Епп.*, I, 9 *init.*, Пселл называет «халдейским» (Εχρος. ογ. Chald., 1125 с sqq.), как и поздний схолиаст *ad locum*, но оно не относится к гегзаметрическим поэмам. Это пифагорейское учение.

либо слышал о Юлиане и его «Халдейских оракулах». Если бы Плотин знал их, то, очевидно, рассмотрел бы в том же сочинении, где критиковал откровения «Зороастра, Зостриана, Никофея, Аллогена, Меса, и других того же рода», которые излагались и разбирались у него на занятиях<sup>27</sup>. В своей великой защите греческой рационалистической традиции, в эссе «Против гностиков» (Епп., II, 9), он ясно демонстрирует как свое презрение ко всем таким порожденным манией величия «особым откровениям»<sup>28</sup>, так и пренебрежение «к толпе, восхищающейся магическими силами» (τοῖς πολλοῖς, οἱ τὰς παρὰ τοῖς μάγοις δυνάμεις θαυμάζουσι) (I, 203, 32 (S. 14, ed. Volkmann)). Это не значит, что Плотин отрицал действительность магии (да и мог ли кто-нибудь в III в. отрицать ее?), но он ею не интересовался. Он видел в ней просто приложение к достижению личных целей «истинной магии, которая является суммой любви и ненависти во вселенной», таинственной и поистине

р. 286

---

<sup>27</sup> *Porph. Vit. Plot.*, 16. Ср.: Kroll W. // *Rh. Mus.* Bd. 71. 1916. S. 350; Puech H.-C. *Mélanges Cumont.* P. 935 ss. В подобном списке ложных пророков у Арнобия (*Adv. nat.*, I, 52) Юлиан и Зороастр идут один за другим.

<sup>28</sup> См. особенно: I, 197, 8 sqq. (S. 9, ed. Volkmann): «Следует понимать, что и для других есть место возле Бога, а не кто-то один поставлен рядом с ним, как воображают некоторые, ... а быть выше ума — значит выпасть из ума» (τοῖς δ' ἄλλοις (δεῖ) νομίζειν εἶναι χώραν παρὰ τῷ θεῷ καὶ μὴ αὐτὸν μόνον μετ' ἐκεῖνον τάξαντα ὥσπερ ὀνειράσι πέτεσθαι ... τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν).

удивительной симпатией (συμπάθεια), которая делает космос одним целым; люди удивляются человеческому колдовству (γοητεία) больше, чем магии природы, просто потому, что оно менее привычно<sup>29</sup>.

Вопреки всему этому статья «Теургия», которая появилась в недавно вышедшем томе «Реальной энциклопедии» Паули—Виссова, называет Плотина теургом, и Айтрем недавно говорил о «Плотине, не избегавшем теургии»<sup>30</sup>. Главные основания такого мнения, видимо, таковы: 1) часто приписываемое Плотину египетское происхождение<sup>31</sup> и факт обучения его в Александрии у Аммония Саккаса; 2) якобы глубокое знание им египетской религии<sup>32</sup>; 3) его

<sup>29</sup> Епп., 4, 4, 37, 40. Заметим, что в ходе этого обсуждения он использует пренебрежительное слово γοητεία и не вводит ни одного термина из теургического лексикона. О стоическом и неоплатоническом понятии συμπάθεια см.: Reinhard K. Kosmos und Sympathie; а также мои замечания в «Greek Poetry and Life» (Р. 373 f.). Для теургов такое объяснение оказывается по существу неадекватным (*Iambli. De myst.*, 164, 5 sqq. (ed. Parthey)).

<sup>30</sup> Eitrem S. La Théurgie... // Symb. Oslo. Bd. 22. S. 50. Как замечает сам Айтрем, Лобек и Виламовиц думают иначе; он может добавить имена В. Кролля (Rh. Mus. Bd. 71. 1916. S. 313) и Ж. Биде (Vie de Julien. P. 67; САН. Vol. XII. P. 635 ff.).

<sup>31</sup> См. об этом: Classical Quarterly (CQ). Vol. 22. 1928. P. 129, n. 2.

<sup>32</sup> Cochez J. // Rev. Néo-Scholastique. T. 18. 1911. P. 328 ss.; Mélanges Ch. Moeller. T. I. P. 85 ss.; Cumont F. // Mon. Piot. T. 25. P. 77 ss.

опыт «мистического соединения с богом» (*unio mystica*) (*Porph. Vit. Plot.*, 23); и 4) действие в Исеуме в Риме (*Porph. Vit. Plot.*, 10; цитата и обсуждение ниже, с. 242 наст. изд.). Из этих положений лишь последнее кажется мне относящимся к делу. О первом достаточно будет сказать, что имя Плотина — римское, что образ его мысли и речи характерно греческие, а то немногое, что мы знаем об Аммонии Саккасе, не позволяет называть последнего теургом. Ссылки на египетскую религию отсутствуют в «Энеидах», в которых я не нахожу ничего, кроме нескольких случайных ссылок на вещи общеизвестные; Порфирий, например, знал намного больше, прочитав Херемона<sup>33</sup>. Что же касается плотиновского *unio mystica*, то любому внимательно прочитавшему пассаж, вроде *Епп.*, 1, 6, 9 или 6, 7, 34, должно быть ясно, что оно достигается не с помощью какого-либо ритуального заклинания или исполнения предписанных действий, но с помощью внутренней дисциплины

---

<sup>33</sup> *De abst.*, 4, 6; ср.: *De myst.*, 265, 16; 277, 4. См. далее опровержение мнения Кюмона Е. Петерсоном (*Theol. Literaturzeitung*. Bd. 50. 1925. S. 485 ff.). Я добавлю, что намек в *Епп.*, 5, 5, 11 на людей, которые исключаются из определенных священных сообществ (*ιερά*) из-за их прожорливости (*γαστριμαργία*), относится к Элевсину, а не к Египту: «так как сообщается, что и в Элевсине воздерживаются от домашней птицы, рыбы, бобов, граната и яблок» (*παρὰ γὰρ καὶ Ἐλευσίῃ ἀπέχεσθαι κατοικιδίων ὀρίθων καὶ ἰχθύων καὶ κνάμων βοῖᾶς τε καὶ μήλων*) (*Porph. De abst.*, 4, 16).



ума, не включающей в себя обязательных элементов и не имеющей ничего общего с магией<sup>34</sup>. Остается действие в Исеуме. Это и правда теургия или нечто ей подобное, однако основано данное описание только на школьной болтовне (см. ниже, с. 243 наст. изд.). В любом случае, одно посещение сеанса не делает человека спиритуалистом, особенно если он, как Плотин, приходит туда по чьей-то чужой инициативе.

Плотин был человеком, который, как указал В. Кроль, «поднялся с помощью больших интеллектуальных и нравственных усилий над туманной атмосферой, окружавшей его». Пока он был жив, он поднимал с собой и своих учеников. Но после его смерти туман вновь начал сгущаться, и поздний неоплатонизм во многих отношениях является возвратом к бесхребетному синкретизму, которого сам Плотин всячески стремился избегать. Конфликт между личным влиянием Плотина и суевериями того времени весьма ярко проявляется в колеблющейся позиции его ученика Порфирия<sup>35</sup> — уважаемого,

---

<sup>34</sup> Ср.: CQ. Vol. 22. 1928. P. 141 f.; Peterson E. // *Philologus*. Bd. 88. 1933. S. 30 ff. Напротив, как правильно указал Айтрем (*Eitrem S.* // *Symb. Oslo*. Bd. 8. S. 50), магический и теургический *σύστασις* не имеет ничего общего с *unio mystica*.

<sup>35</sup> См. приятное, элегантно и ученое исследование: Bidez J. *La Vie du Néoplatonicien Porphyre*. Подобное заражение мистицизма магией происходит и в других культурах. «В отличие от одухотворения народной религии умозрительными идеалами это — тенденция дора-

ученого и привлекательного человека, но не последовательного и не творческого мыслителя. Человек с глубоко религиозным темпераментом, он имел неизлечимое доверие к оракулам. До своей встречи с Плотинумом<sup>36</sup> он уже опубликовал некий сборник под названием «О философии <извлеченной> из оракулов» (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας)<sup>37</sup>. Некоторые из них относятся к медиумическим процедурам и сами определенно являются тем, что мы называем результатом «спиритического сеанса» (см. ниже, раздел V). Но здесь нет и следа цитирования «Халдейских оракулов» (или использования термина «теургия»). Вероятно, Порфирий еще не знал об их существовании, когда писал эту работу. Позднее, уже обучаясь у Плотина, он адресовал ряд безусловно глубоких и часто ироничных вопросов по демонологии и оккультизму египтянину Анебону<sup>38</sup>, где заявил, среди прочего, о глупости попыток магического

---

зумных сил языческих низов, как в тантрическом буддизме и в некоторых формах сектантского индуизма» (Dowson Ch. Religion and Culture. P. 192 f.).

<sup>36</sup> Eupar. Vit. soph., 457: «Он написал это, будучи, видимо, еще молодым» (νεὸς δὲ ὢν ἴσως ταῦτα ἔγραψεν, ὡς ἔοικεν). Ср.: Bidez J. Op. cit. Ch. III.

<sup>37</sup> Фрагменты были изданы В. Вольфом (Porphyrii de Philosophia ex Oraculis Haurienda. 1856). Об общем характере этого собрания см.: Nock A. D. Oracles théologiques // REA. T. 30. 1928. P. 280 ss.

<sup>38</sup> Фрагменты, восстановленные Гале (не слишком научно), перепечатаны в издании *De mysteriis* Партея. О датировке см.: Bidez J. Op. cit. P. 86.

воздействия на богов<sup>39</sup>. Вероятно, еще позже<sup>40</sup>, после смерти Плотина, он извлек «Халдейские оракулы» из тьмы, в которой они пребывали более века (как бывает с такими книгами), написал комментарии на них<sup>41</sup> и «постоянно о них упоминал» в трактате «О возвращении души» (*De regressu animae*)<sup>42</sup>. В последней работе Порфирий утверждал, что теургические таинства, обряды (τελεταί), могут очистить «духовную душу» (πνευματικὴ ψυχή) и сделать ее «способной общаться с духами и ангелами и взирать на богов» (*aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos deos*). Но он предостерегал

---

<sup>39</sup> *Euseb. Praep. Ev.*, V, 10, 199 a (= fr. 4 (ed. Gale)): «тщетны будут заклинания богов и еще более тщетны так называемые заклятья богов: потому что бесстрастное невозможно ни призвать, ни заставить силой, ни вынудить заклятьем» (μάταιοι αἱ θεῶν κλήσεις ἔσονται ... καὶ ἔτι μᾶλλον αἱ λεγόμεναι ἀνάγκαι θεῶν· ἀκήλητον γὰρ καὶ ἀβίαστον καὶ ἀκατανάγκαστον τὸ ἀπαθέσ).

<sup>40</sup> Возможно, что в «Письме к Анебону» не цитируется Юлиан или «Халдейские оракулы», потому что ответ Ямвлиха умалчивает об этом. Была ли теургия трактата «О мистериях» (*De mysteriis*) фактически независимой от традиции Юлиана, остается неисследованным. Автор определенно заявляет, что он знаком с «халдейским» (4, 11) или «ассирийским» (5, 8) учениями, как и с египетским, и говорит, что он представит оба учения.

<sup>41</sup> *Marin. Vit. Procl.*, 26; *Ioann. Lyd. De mens.*, 4, 53; *Suid.*, s. v. Πορφύριος.

<sup>42</sup> *Aug. De civ. Dei*, 10, 32 = *Porphy. De regr.*, fr. 1 (ed. Bidez) (*Vie de Porphyre*. 1913. App. II).

своих читателей, что эта практика опасна и может быть употреблена во зло так же, как и во имя добра, и отрицал, что она может помочь (или даже является необходимой) в процессе возвращения души к Богу<sup>43</sup>. Фактически в душе он оставался сторонником Плотина<sup>44</sup>. Но он сделал опасное поущение и школе противников.

Ответ этой школы появился в комментарии Ямвлиха на «Халдейские оракулы»<sup>45</sup> и в сохранившемся его трактате «О мистериях» (*De mysteriis*)<sup>46</sup>. Этот трактат — манифест иррационализма, утверждающий, что путь к спасению лежит не через разум, а через ритуал. «То, что связывает теурга с богами, не является мышлением; иначе что мешало бы теоретическим философам пользоваться теургическим единством с ними? Но здесь — совсем другое дело. Теургическое единство достигается через

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 10, 9 = fr. 2. О функциях *πνευματικῆ ψυχῆ* в теургии см. мое издание «Первооснов богословия» Прокла (Р. 319). [См. ниже статью Э. Р. Доддса «Астральное тело в неоплатонизме», помещенную в настоящем издании. — *Ред.*]

<sup>44</sup> Ср. свидетельство Олимпиодора (выше, примеч. 25).

<sup>45</sup> *Julian. Epist.*, 12 (ed. Bidez); *Marin. Vit. Procl.*, 26; *Damasc. Comm. in Meth.*, I, 86, 3 sqq.

<sup>46</sup> Данный трактат, хотя он и дошел до нас под именем «Абаммона», относят к Ямвлиху Прокл и Дамаский; а со времени публикации в 1911 г. диссертации Раше большинство ученых соглашаются с этим утверждением. См.: *Bidez J. // Mélanges Desrousseaux*. Р. 11 ss.

исполнение невыразимых действий, лежащих за пределами всякого понимания, совершаемых определенным образом с помощью мощи невыразимых символов, понятных только богам... Без интеллектуальных усилий с нашей стороны символы (συμβόλαια) своей собственной силой осуществляют свою работу» (De myst., 96, 13 (ed. Parthey)). Для обескураженных умов язычников IV в. такое заявление обещало приятный комфорт. «Теоретическая философия» развивалась в течение почти девяти веков, и что из этого вышло? Только заметный упадок культуры и болезненная почва для того христианского «безбожия» (ἀθεότης), которое повсюду высасывало жизненные соки из эллинизма. В какой мере народная магия была последним убежищем разочаровавшейся личности, чьи человек и Бог равным образом пали, в такой теургия становилась убежищем разочаровавшейся интеллигенции, которая уже почувствовала la fascination de l'abîme\*.

p. 288

Тем не менее, видимо, даже поколение спустя после Ямвлиха теургия еще не была полностью принята в неоплатонической школе. Евнапий в поучительном пассаже (Vit. soph., 474 sq.) показывает нам Евсевия Миндского, ученика Эдесия, учившегося у Ямвлиха, который утверждал в своих лекциях, что магия является занятием «сумасшедших, которые создают извращенное учение об определенных силах, происходящих из материи», и предостерегал будущего императора Юлиана против «этого площадно-

---

\* Очарование бездны (фр.).

го чудотворца», теурга Максима; он заключал свою речь словами, напоминающими по содержанию идеи Плотина: «Ты же не удивляйся этим <чудесам>, как и я не удивляюсь, считая действительно великим делом очищение с помощью разума» (σὺ δὲ τούτων μηδὲν θαυμάσῃς, ὥσπερ οὐδὲ ἐγώ, τὴν διὰ τοῦ λόγου κάθαρσιν μέγα τι χρῆμα ὑπολαμβάνων). Принц\* отвечал ему: «Ты можешь продолжать держаться за свои книги, а я теперь знаю, куда идти» — и отправился к Максиму. Вскоре после этого мы находим молодого Юлиана спрашивающим своего друга Приска, не даст ли он ему хорошую копию комментария Ямвлиха на его тезку (Юлиана-теурга), ибо, говорил он, «я жаден до Ямвлиха в философии и моего тезки в теософии и думаю, что ничто прочее не может сравниться с ними»<sup>47</sup>.

Покровительство Юлиана сделало теургию на время модной. Когда он — уже в качестве императора — проводил реформу языческого жречества, теург Хрисанфий становится верховным жрецом

---

\* Prince — это слово по отношению к будущему императору Юлиану использует сам Э. Р. Доддс. Конечно, использование его здесь не вполне корректно.

<sup>47</sup> *Julian. Epist.*, 12 (ed. Bidez) = 71 (ed. Herlein) = 2 (ed. Wright). Издатель Леб, очевидно, ошибается, утверждая, вопреки Биде, что «тезка» (τὸν ὁμώνυμον) в этом пассаже означает младшего Ямвлиха: «комментарии Ямвлиха на тезку» (τὰ Ἰαμβλίχου εἰς τὸν ὁμώνυμον) не означает «комментарии Ямвлиха на его тезку», да и младший Ямвлих-«теософ» (θεόσοφος) не существовал.

(ἀρχιερεὺς) Лидии, а Максим, в качестве теурга консультировавший императорский двор, — влиятельным и весомым тайным советником (ἐμίνεσκε γῖση), так как «о происходящем все доносил богам» (ὑπὲρ τῶν παρόντων ἐπὶ τοὺς θεοὺς ἅπαντα ἀνέφερον) (*Eunap. Vit. soph.*, p. 477 (ed. Boiss); ср.: *Amm. Marcell.* XXII, 7, 3; XXV, 4, 17). Максим поплатился за это в последовавшую христианскую реакцию, когда на него наложили штраф, затем пытали и, вероятно, в 371 году, казнили по обвинению в заговоре против императоров (*Eunap. Vit. soph.*, p. 478; *Amm. Marcell.* XXIX, 1, 42; *Zosim. Hist.*, 4, 15). После этого теурги сочли благоразумным на некоторое время залечь на дно<sup>48</sup>, но традиция их искусства тайно передавалась в некоторых семьях<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Ср. то, что Евнапий говорит об Антонине, который умер вскоре после 391 года: «он не обнаружил себя ни как теург, ни как тот, кто вызывает обманчивые видения, полагая, что устремления царя направлены в иную сторону» (ἐπεδείκνυτο οὐδὲν θεουργὸν καὶ παραλόγον ἐς τὴν φαινομένην αἴσθησιν, τὰς βασιλικὰς ἴσως ὁρμὰς ὑφορώμενος ἐτέρωσε φερούσας) (Р. 471).

<sup>49</sup> Так, Прокл узнал от Асклепигении теургическое заклинание (θεουργικὴ ἀγωγή) «великого Нестория», единственной последовательницей которого, по ее словам, она являлась через посредство своего отца Плутарха (*Marin. Vit. Procl.*, 28). О такой семейной передаче магических тайн см.: *Dieterich A. Abraxsas.* S. 160 ff.; *Festugière A.-J. L' Astrologie.* P. 332 ss.; Диодор (II, 29) называет это халдейской практикой.

В V же веке теургия вновь открыто преподавалась и практиковалась афинскими неоплатониками: Прокл не только составил «О заклинании» (Περὶ ἀγωγῆς), а затем написал комментарии на «Халдейские оракулы», но и лично участвовал в актах видения (αὐτοπτοούμενοις) светового призрака Гекаты и был, подобно основателю культа, великим заклинателем погоды<sup>50</sup>. После Юстиниана теургия вновь затаилась, но не совсем умерла. Пселл описал, как некий архиепископ совершал «заклинание богов» (θεαγωγία), следуя языческой теургии (τοῖς Χαλδαίων λόγοις ἐπόμεινοις — «следуя халдейским учениям»), которая, как он утверждал, существовала в Византии в XI в.<sup>51</sup>; а комментарий Прокла на «Оракулы» был еще известен, прямо или косвенно, Никифору Григоре в XIV в.<sup>52</sup>

### III. Действо в Исеуме

*Porph. Vit. Plot.*, 10 (16, 22 sqq. (ed. Volkmann)): «Однажды в Рим приехал один египетский жрец, и кто-то из друзей познакомил его с Плотинем. Желая показать ему свое искусство (σοφίας), жрец пригласил его в храм, чтобы вызвать его демона-храни-

---

<sup>50</sup> *Marin. Vit. Procl.*, 26, 28. Трактат «О заклинании» (Περὶ ἀγωγῆς) упоминается Свидой (s. v. Πρόκλος).

<sup>51</sup> *Psell. Script. min.*, I, 237 sq.

<sup>52</sup> *PG*, 149, 538 b sqq., 599 b; ср.: *Bidez J. SMAG*, VI, 104 sq.; *Westerink L. G. Op. cit.* S. 280.



теля (οἰκείου δαίμονος καλουμένου), и Плотин легко согласился. Заклятье (κλήσις) демона было устроено в храме Исиды, — по словам египтянина, это было единственное чистое место в Риме, — и когда демон был вызван и предстал перед глазами (αὐτοψίαν), то оказалось, что он не из породы демонов, а из породы богов. Увидевши это, египтянин воскликнул: «Счастливы ты! Хранитель твой — бог, а не демон низшей породы!» — и тотчас запретил о чем-либо спрашивать этого бога и даже смотреть на него, потому что товарищ их, присутствовавший при зрелище и державший в руках сторожевых птиц (τὰς ὄρνεις, ἃς κατεῖχε φυλακῆς ἕνεκα), то ли от зависти, то ли от страха задушил их»\*.

Этот любопытный пассаж обсужден Хопфнером (OZ, II, 125) и более подробно Айтремом (Symb. Oslo, 22, 62 ff.). Мы не должны придавать ему слишком большого исторического значения. То, что Порфирий использует слово «говорят» (φασίν)<sup>53</sup>, показывает, что его источником не был ни сам Плотин, ни кто-либо из «своих». Поскольку автор говорит, что это событие послужило толчком для написания Плотином «О владеющем нами демоне» (Περὶ τοῦ εἰληχότης ἡμᾶς δαίμονος), это должно было иметь место, как и написание эссе, до появления Порфирия в Риме и, по крайней мере, за 35 лет до публикации «Жизни Плотина» (Vit. Plot.). Свидетельство, на кото-

\* Пер. М. Л. Гаспарова.

<sup>53</sup> Конъектура А. Наука — «говорит» (φησίν) — не имеет возможного субъекта.

ром основывается эта история, не будет, таким образом, ни полученным из первых рук, ни, вероятно, близким по времени к этому событию. Невозможно, говорит Айтрем, «оценить достоверность этого свидетельства»<sup>54</sup>. Тем не менее оно представляет некоторый интерес как редкий для III в. пример высококлассической магической процедуры.

Цель и место сеанса не слишком для нас удивительны. Вера в постоянно сопутствующего нам демона (δαίμων) очень древняя и была достаточно широко распространена. В свое время она была воспринята и рационализована Платоном и стоиками в их обычной манере<sup>55</sup>. Что эта вера могла играть определенную роль в греко-египетской магии, подтверждается *PGM, VII, 505 sqq.*, где одно предписание, к сожалению, неполное, озаглавлено «Контакт с личным демоном» (Σύστασις ἰδίου δαίμο-

---

<sup>54</sup> Среди поздних писателей Прокл (*Comm. in Alcib. I, 73, 4* (ed. Creuzer)) и Аммиан Марцеллин (*XXI, 14, 5*) ссылаются на этот случай. Но Прокл, который говорит: «египтянин подивился Плотину, потому что у него был божественный демон» (ὁ Αἰγύπτιος τὸν Πλωτῖνον ἐθαύμασεν ὡς θεῖον ἔχοντα τὸν δαίμονα), явно зависит от Порфирия; вероятно, так же и Аммиан — прямо или через доксографический источник.

<sup>55</sup> См. гл. II, с. 42 сл. [Имеется в виду работа Э. Р. Доддса «Греки и иррациональное».] Аммиан (*loc. cit.*) говорит, что хотя каждый человек имеет своего «гения», этих существ «весьма редко можно увидеть» (*admodum paucissimis visa*).

νος)<sup>56</sup>. (Это действие не следует, однако, путать с более распространенным вызыванием родового демона (πάρεδρος), чья связь с магом создается в начале праксиса магической процедурой.) О демоне, оказавшемся богом, смотри, кроме Плотина (3, 4, 6 = I, 265, 4 (ed. Volkmann)), который говорит о «демоне, который у него является богом» (δαίμων τούτω θεός), что цитируется Айтремом, свидетельство Олимпиодора (In Alcib., p. 20 Cr.), где, после отличения «божественных демонов» (θεῖοι δαίμονες) от демонов более низкого ранга, он говорит нам, что «живущие согласно своей собственной сущности и так, как надлежит по природе, имеют властвующего над ними божественного демона ... а жить согласно сущности — значит выбирать подходящий образ жизни в цепи, к которой <человек> принадлежит, как, например, <следует выбирать> воинский образ жизни <тому, кто> принадлежит к ареевой цепи, и т. д.» (οἱ κατ' οὐσίαν ἑαυτῶν βιοῦντες καὶ ὡς πεφύκασι τὸν θεῖον δαίμονα ἔχουσιν εἰληχότα ... κατ' οὐσίαν δέ ἐστι ζῆν τὸ πρόσφορον αἵρεισθαι βίον τῇ σειρᾷ ὑφ' ἧν

<sup>56</sup> Поскольку дошедшая часть предписания — это призыв к солнцу, Прайзенданц и Хопфнер думают, что «собственного» (ιδίου) стоит ошибочно вместо «солнечного» (ἡλίου). Но утрата остальной части предписания (Айтремом) кажется столь же возможным объяснением. О таких утратах см.: Nock A. D. // J. Eg. Arch. Bd. 15. 1929. S. 221. Личный демон (ἴδιος δαίμων), видимо, играл определенную роль также в алхимии; ср.: Zosim. Comm. in ω (Scott W. Hermetica, IV, 104).

ἀνάγεται, οἷον στρατιωτικὸν μὲν, ἐὰν ὑπὸ τὴν ἀρείκην, κτλ). Что касается выбора места, то он достаточно хорошо объясняется известным требованием *τόπος καθαρός* (чистого места) для магических операций<sup>57</sup>, а также утверждением Херемона, что египетские храмы в обычное время были открыты только для тех, кто очистил себя и подвергся суровому испытанию<sup>58</sup>.

Но Айтрема, как и меня, смущает роль, которую играют птицы, «которых он держал ради стражи» (*ὡς κατέϊχε φυλακῆς ἕνεκα*), т. е. для защиты оператора от нападения враждебно настроенных духов (а, конечно, не для того, чтобы сами птицы не улетели, как единодушно ошибаются Мак-Кенна, Брейер и Хардер, так как тогда их присутствие оказывается совершенно необъясненным). Защитные действия иногда предписываются в папирусах<sup>59</sup>. Но как пти-

---

<sup>57</sup> В частности, см.: PGM, IV, 1927. Подобным образом IV, 28 требует места, недавно затоплявшегося разливом Нила и еще не тронутого ногой, а II, 147 требует «места, чистого от всего запачканного» (*τόπος ἄγνός ἀπὸ παντὸς μυσαρῶυ*). Также Фессал: CСAG, 8 (3), 136, 26 («чистый дом») (*οἶκος καθαρός*).

<sup>58</sup> *Porph. De abst.*, 4, 6 = 236, 21 (ed. Nauck). Он собирается говорить «о святых местах, недоступных для неочистившихся и святых для священнодействий» (*ἀγνευτήρια τοῖς μὴ καθαρεύουσιν ἄδυτα καὶ πρὸς ἱερουργίας ἅγια*) (273, 13). О магической практике в египетских храмах см.: *Cumont F. L'Égypte des Astrologues*. P. 163 ss.

<sup>59</sup> В частности, см.: PGM, IV, 814 sqq. Для стражи (φυλακή) см.: *Procl.* (CСAG, VI, 151, 6): «для защиты

цы могли обеспечить охрану от духов? И почему их смерть прервала процедуру?

Хопфнер говорит, что нечистота смерти заставляет бога уйти: птицы были принесены сюда, чтобы их убийство стало актом «экстренного прекращения сеанса» (ἀπόλυσις) в случае необходимости<sup>60</sup>; но это поспешное и не обязательное объяснение. Айтрем, с другой стороны, сравнивая *PGM, XII, 15 sqq.*, где удушение птиц является частью ритуала оживления восковой фигуры Эрота, полагает, что действительной целью должно было быть жертвоприношение и что Порфирий или его информатор неверно передают то, что произошло: он находит мотивы, приписываемые другу (φίλος), «неправдоподобными». В поддержку этого взгляда мы можем процитировать собственное утверждение Порфирия в его «Письме к Анебону»<sup>61</sup>, что «призывания богов часто совершаются с помощью мертвых животных» (διὰ νεκρῶν ζῴων τὰ πολλὰ αἱ θεαγωγίαι ἐπιτελοῦνται), которое, кажется, лишает основания объяснение Хопфнера. Существует, однако, другой пассаж у Порфирия, который наводит на

---

достаточно лавра, терновника, скиллы и т. д.» (ἀπόχρη γὰρ πρὸς ... φυλακὴν δάφνη, ῥάμνος, σκύλλα, κтл.); а о духах, самовольно врывающихся в сеанс, см. Пифагора Родосского у Евсевия (*Ргаер. Ев., V, 8, 193 b*) и Пселла (*Op. daem., 22, 869 b*).

<sup>60</sup> Окропление кровью голубя происходит в ἀπόλυσις (*PGM, II, 178*).

<sup>61</sup> *Porph., fr. 29 = Iambl. De myst., 241, 4 = Euseb. Ргаер. Ев., V, 10, 198 a.*

мысль, что убийством птиц в этом случае φίλος нарушил ход теургического таинства (μυστήριον). В *De abstinentia*, 4, 16 (255, 7 п) он говорит: «Всякий, кто изучил природу видений, знает, что согласно этому учению следует воздерживаться (ἀπέχεσθαι) от всяких птиц, и особенно это нужно тому, кто старается оторваться от подземных богов и обратиться к богам небесным» (ὅστις δὲ φασμάτων φύσιν ἰστόησεν, οἶδεν καθ' ὃν λόγον ἀπέχεσθαι χρῆ πάντων ὀρνίθων, καὶ μάλιστα ὅταν σπεύσῃ τις ἐκ τῶν χθονίων ἀπαλλαγῆναι καὶ πρὸς τοὺς οὐρανίους θεοὺς ἰδρυοῦσθαι).

Этот случай так подходит к тому, что случилось в Исеуме (ибо ἀπέχεσθαι может, конечно, включать воздержание от убийства так же, как и от еды), что р. 291 трудно не понять, что Порфирий имел в виду. К этому мы можем, вероятно, также добавить пифагорейское правило, специально запрещающее жертвоприношение петухов (*Iambl. Vit. Pyth.*, 147; *Protrept.*, 21).

Но если так, то почему здесь были птицы? Возможно, потому, что их присутствие было само по себе охраной (φυλακή). Словом ὄρνιθες без дополнительных уточнений обычно обозначали домашнюю птицу (= петухи), (κατοικίδιοι ὄρνιθες) (ср.: LSJ, s. v.). А домашние петухи принесли с собой, как утверждает Ф. Кюмон<sup>62</sup>, со своей родины Персии и функции священной птицы, изгонителя тьмы, а потому и де-

---

<sup>62</sup> *Cumont F.* // CRAI. 1942. P. 284 ss. Можно сомневаться в поздней датировке Ф. Кюмоном появления домашней птицы в Греции, но на данный аргумент это не влияет.

монов<sup>63</sup>: Плутарх, например, знает, что собаки и птицы (κύνες και ὄριθες) принадлежат Оромазду (Ормузду)<sup>64</sup>. Разве невероятно, что в таком явлении, как огненный культ, теургическая традиция сохранила следы иранских религиозных идей и что если не египетский жрец, то, по крайней мере, Порфирий знал об апотропеической функции птиц и о том, что их смерть помешает небесному призраку? Существует свидетельство, правда, более позднее, поддерживающее это предположение: мы знаем из Прокла не только то, что петухи являются солнечными тварями и «причастны к божественному по своему собственному чину» (μετέχοντες καὶ αὐτοὶ τοῦ θείου κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν), но и что «<как> говорят, какой-то львиноликий демон из числа солнечных демонов, как только ему показали петуха, тотчас исчез, испугавшись знаков превосходящей его силы» (ἦδη τινὰ τῶν ἡλιακῶν δαιμόνων λεοντοπρόσωπον φαινόμενον, ἀλεκτρυόνος δειχθέντος, ἀφανῆ γενέσθαι φασιν ὑποστελλόμενον τὰ τῶν κρείττωνων συνθήματα)<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> «Петух вместе с собакой были созданы для того, чтобы сражаться с демонами и колдунами» — Дж. Дарместетер (цитируется Кюмоном (loc. cit.)). Вера в его отвращающее действие дожила до наших дней во многих странах. Об этой вере у греков см. статью: *Orth. Huhn* // RE. Sp. 2532 f.

<sup>64</sup> *Plut. De Is. et Os.*, 46, 369 f.

<sup>65</sup> СМАГ, VI, 150, 1 sqq., 15 sqq. (частично основано на традиционной антипатии льва и петуха; см.: *Plin. N. H.*, 8, 52, и т. д.). Ср.: *Bolus. Φυσικά*, fr. 9 (ed. Wellmann) (*Abhand. Berl. Akad., phil.-hist. Kl.* 1928. № 7. S. 20).

#### IV. *Modus operandi*: τελεστική

Прокл в возвышенной манере определяет теургию как «силу высшую, чем вся человеческая мудрость, включающую благословенность дивинации, очищающие силы посвящения и, одним словом, все действия божественной способности» (*Theol. Plat.*, 63).

Она может быть описана более просто как магия, приложенная к религиозным целям и покоящаяся на том, что считается откровением религиозного характера. Если народная магия использует имена и формулы религиозного происхождения для мирских целей, то теургия использует процедуры народной магии преимущественно в целях религиозных: ее цель (τέλος) — «восхождение к мыслимому огню» (ἢ πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἀνοδος) (*Iambli. De myst.*, 179, 8), что давало возможность ее приверженцам избежать судьбы (εἰμαρμένη) («ибо не подпадают теурги судьбой назначенному стаду» — οὐ γὰρ ὑφ' εἰμαρτῆν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί (*Or. Chald.*, p. 59 Kt.; ср.: *De myst.*, 269, 19 sqq.)) и обеспечивало «превращение души в бессмертную» (τῆς ψυχῆς ἀθάνατισμός) (*Procl. In Remp.*, I, 152, 10)<sup>66</sup>. Но

---

<sup>66</sup> Весьма схожие идеи обнаруживаются в «предписании для бессмертия» (*PGM*, IV, 475 sqq.), в частности, 511: «чтобы я изумился священному огню» (ἵνα θαυμάσω τὸ ἱερὸν πῦρ) и 648: «из стольких мириадов спасишься в этот час» (ἐκ τσοούτων μυριάδων ἀθάνατισθεῖς ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ). Кульминацией здесь также являются световые видения (634 sqq., 694 sqq.). Но



теургия имеет и более непосредственное применение: III книга *De mysteriis* посвящена, по существу, технике дивинации, и Прокл заявляет, что получил от демонов (δαίμονες) много откровений о прошлом и будущем (In Remp., I, 86, 13).

Насколько мы можем судить, все процедуры теургии весьма схожи с процедурами народной магии. Мы можем выделить два главных типа таких процедур: 1) те, которые зависят исключительно от использования символов или синфем (σίμβολα или συνθήματα); и 2) те, которые включают в себя использование погруженного в транс «медиума».

p. 292

Из этих двух ветвей теургии первая известна как телестика (τελεστική) и связана, главным образом, с посвящением (τελείν — *Procl. In Tim.*, III, 6, 13) и одушевлением магических статуй для того, чтобы получать от них оракулы. В «Комментариях на Тимея» (*Procl. In Tim.*, III, 155, 18) Прокл пишет: «Телестика водружает на земле прорицалища и статуи богов и с помощью неких символов делает возникающее из частной и разрушимой материи способным стать причастным богу и предсказывать будущее» (τὴν τελεστικὴν καὶ χρηστήρια καὶ ἀγάλματα θεῶν ἰδρῦσθαι

---

теургический «обряд получения бессмертия» (ἀπαθανατισμός) можно связать с ритуалом похорон и возрождением; *Procl. Theol. Plat.*, 4, 9. P. 193: «в самом священном из таинств теургии велят погребать все тело человека, кроме его головы» (τῶν θεουργῶν θάπτειν τὸ σῶμα κελεύοντων πλὴν τῆς κεφαλῆς ἐν τῇ μυστικωτάτῃ τῶν τελεῶν) (ср.: Dieterich A. Eine Mithrasliturgie. 1903. S. 163).

ἐπὶ γῆς καὶ διὰ τινων συμβόλων ἐπιτήδεια ποιεῖν τὰ ἐκ μερικῆς ὕλης γεινόμενα καὶ φθορτῆς εἰς τὸ μετέχειν θεοῦ καὶ κινεῖσθαι παρ' αὐτοῦ καὶ προλέγειν τὸ μέλλον). А также в «Платоновской теологии» (*Procl. Theol. Plat.*, I, 28. P. 70): «Телестика, очистив и снабдив статую определенными характерами и символами, делает ее одушевленной» (ἡ τελεστικὴ διακαθάρσα καὶ τινας χαρακτῆρας καὶ σύμβολα περιτιθεῖσα τῷ ἀγάλματι ἔμψυχον αὐτὸ ἐποίησε).

То же самое действие описывается у Прокла (*Procl. In Tim.*, I, 51, 25; III, 6, 12 sqq.; *In Crat.*, 19, 12)<sup>67</sup>. Мы можем предположить, что по крайней мере часть этого учения восходит к «Вопросам телестики» (Τελεστικά) Юлиана; несомненно, что символы (σύμβολα) восходят к «Халдейским оракулам»<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Пселл, хотя он также связывает *τελεστικῆς* со статуями, объясняет этот термин иначе: «телестика — это знание, будто бы совершенствующее душу с помощью силы здешних веществ» (τελεστικὴ δὲ ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ οἶον τελοῦσα (так в MMS) τὴν ψυχὴν διὰ τῆς τῶν ἐνταυθ' ὑλῶν δυνάμεως) (*Expos. or. Chald.*, 1129 d, PG, 122). Гиерокл, представляющий иную традицию, делает *τελεστικῆς* искусством очищения пневмы (*In Carm. Aug.*, 482 a (ed. Mullach)).

<sup>68</sup> Пселл говорит, что «халдеи ... делая из разных материалов человеческие фигурки, отвращали болезни» (διαφόροις ὕλαις ἀνδρείκελα πλάττοντες ἀποτρόπαια νοσημάτων ἐργάζονται) (*Script. min.*, I, 447, 8). О *σύμβολα* см. стих, цитированный Проклом (*In Crat.*, 21, 1): «отчий ум сеял по космосу символы» (σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον).

Что же такое эти σύμβολα и как они использовались? Совершенно ясный ответ дается в письме Пселла<sup>69</sup>: «Ведь <телестическая наука>, наполнив пустоты в статуях подходящими для предстоящих действий вещами — животными, растениями, камнями, травами, кореньями, печатями, записками, а иногда и симпатическими ароматами и составив туда же кратеры, чаши для возлияний и кадилницы, оживляет идолов и движет их невыразимой силой» (ἐκείνη γάρ (sc. ἡ τελεστικὴ ἐπιστήμη) τὰ κοῖλα τῶν ἀγαλμάτων ὑλης ἐμπιπλώσα οἰκείας ταῖς ἐφεστέκúαις δυνάμεσι, ζώων, φυτῶν, λίθων, βοτανῶν, ῥιζῶν, σφραγίδων, ἐγγραμμάτων, ἐνίοτε δὲ καὶ ἀρωμάτων συμπαῶν, συγκαοιδρύνουσα δὲ τούτοις καὶ κρατῆρας καὶ σπονδεῖα καὶ θυμιατήρια, ἔμπνοα ποιεῖ τὰ εἶδωλα καὶ τῇ ἀπορρήτῳ δυνάμει κινεῖ).

Это подлинное теургическое учение, без сомнения, происходит из комментариев Прокла на «Халдейские оракулы». Животные, травы, камни и ароматы фигурируют в *De mysteriis* (233, 10 sqq.; ср.: *Aug. De civ. Dei*, X, 11), а Прокл дает список магических трав, камней и т. д., подходящих для различных целей<sup>70</sup>. Каждый бог имеет свою «симпатическую» репрезентацию в животном, растительном и минеральном мире, которая является или содержит σύμβολον его божественной причины и таким образом находится в связи с послед-

<sup>69</sup> *Psell. Epist.*, 187 (ed. Sathas) (*Bibliotheca Graeca Medii Aevi*, V, 474).

<sup>70</sup> *CMAG*, VI, 151, 6; см. также: *In Tim.*, I, 111, 9 sqq.

ней<sup>71</sup>. Эти символы скрываются внутри статуи<sup>72</sup>, так что они известны лишь телесту (*Procl. In Tim.*, I, 273, 11). Резные геммы (σφραγίδες) и написанные формулы (ἐγγράμματα) соответствуют «живым характеристам и именам» (χαρακτῆρης καὶ ὀνόματα ζωτικά) у Прокла (*In Tim.*, III, 6, 13). Эти χαρακτῆρες (которые содержат такие вещи, как семь гласных, символизирующих семь планетных богов)<sup>73</sup> должны быть или написаны (ὀέσις), или произнесены (ἐκφώνησις)<sup>74</sup>. Правильная манера их произнесения была профессиональной тайной и передавалась устно<sup>75</sup>. Эпитеты

---

<sup>71</sup> Ср.: Прокл (СМАГ, VI, 148 sqq.) с введением Биде, а также — Хопфнер (OZ. Bd. I. S. 382 ff.).

<sup>72</sup> Такая же практика обнаруживается в современном Тибете, где статуи освящаются помещением в их внутренние полости написанных заклинаний и других магически действенных объектов (*Hasting. Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. VII. P. 144, 160*).

<sup>73</sup> Ср.: Wunsch R. Sethianische Verfluchungstafeln. S. 98 f.; Audollent A. Defixionum Tabellae. P. LXXIII; Dornseiff A. Das Alphabet in Mystik und Magie. S. 35 ff.

<sup>74</sup> *Procl. In Tim.*, II, 245, 25; ср.: *In Crat.*, 31, 27. Порфирий также включает в этот список *materia magica* как «изображения» (*figurationes*), так и «особые речи и слова» (*soni certi quidam ac voces*) (*Aug. De civ. Dei, X, 11*).

<sup>75</sup> *Marin. Vit. Procl.*, 28; *Suid.*, s. v. Χαλδαϊκοῖς ἐπιτηδεύμασι. Ср.: *Psell. Epist.*, 187, где он учит, что определенные формулы не действуют, «если не сказать их невнятно или с иной особенностью, как предписывает учение» (εἰ μὴ τις ταῦτα ἐρεῖ ὑποπέλλω τῇ γλώσση ἢ ἐτέρως ὡς ἡ τέχνη διατάττεται).

бога также могли произноситься с магическим эффектом при устном вызывании<sup>76</sup>. Далее «жизнедающие имена» включали в себя определенные секретные названия, которые боги сами открыли Юлианам, тем самым дав им возможность получать ответы на свои молитвы<sup>77</sup>. Они могли быть среди варварских имен (ὀνόματα βάρβαρα), которые, согласно «Халдейским оракулам», утрачивают свою действенность, будучи переведенными на греческий язык<sup>78</sup>. Некоторые из них действительно были объяснены богами<sup>79</sup>; что же касается остальных, то если характер для нас лишен смысла, то «это само является наиболее важным его значением» (αὐτὸ τοῦτό ἐστιν αὐτοῦ τὸ σεμνότατον) (*Iambl. De myst.*, 254, 14 sq.).

<sup>76</sup> Пселл в *СМАГ*, VI, 62, 4 говорит, что Прокл знал вызывания Артемиды (= Гекаты): «меченосная, перепоясанная змеиной кожей, едущая на львиной колеснице, трехформная: говорят ведь, что будто этими именами она приводится, прельщается и околдовывается» (ξίφηφόρος, σπειροδρακοντόζωνος, λεοντοῦχος, τρίμορφος· τοῦτοις γὰρ αὐτὴν φησι τοῖς ὀνόμασι ἐλκεσθαι καὶ οἶον ἐξαπατᾶσθαι καὶ γοητεύεσθαι).

<sup>77</sup> *Procl. In Crat.*, 72, 8; ср. божественные имена, которые «прорицатель Битис» нашел вырезанными иероглифами в храме в Саисе и открыл «царю Аммону» (*De myst.*, 267, 14).

<sup>78</sup> *Psell. Expos. or. Chald.*, 1132 c; *Niceph. Greg. In Synes. De insomn.*, 541 a. Ср.: *Corp. Herm.*, XVI, 2.

<sup>79</sup> Ср. греческий перевод таких магических имен, данный Климентом Александрийским (*Strom.*, 5, 242) и Гезихием (s. v. 'Εφέσια γράμματα).

Во всех этих случаях теургическая τελεστική не слишком отличалась от тех форм магии, из которых она возникла. Античные книги о травах и книги о камнях были полны «астрологической ботаники» и «астрологической минералогии», которые соотносили определенные растения и драгоценные камни с определенными планетными богами. Истоки данной традиции восходят, по крайней мере, к Болу из Менда (ок. 200 г. до н. э.)<sup>80</sup>. Эти σύμβολα уже использовались в заклинаниях греко-египетской магии; так, Гермес заклинялся именованием его растения или дерева, лунные богини — рецитацией списка животных и т. д.; при этом заклятие заканчивалось словами: «я назвал твои знаки и символы имени твоего» (εἶρηκά σου τὰ σημεῖα καὶ τὰ σύμβολα τοῦ ὀνόματος)<sup>81</sup>. Χαρακτήρες, список атрибутов, ὀνόματα βάρβαρα принадлежат стандартным греко-египетским «подручным средствам мага» (materia magica); использование «варварских имен» было известно Лукиану (Μενίρ., 9 fin.) и Цельсу; а взгляды Цельса, согласно которым эти имена при переводе на

---

<sup>80</sup> См.: Wellmann // Abh. Berl. Acad., phil.-hist. Kl. 1928. N. 7; Pfister F. // Byz. Ztschr. Bd. 37. 1936. S. 381 ff.; Wirbelauer K. W. Antike Lapidarien (Diss. Berl., 1937); Bidez J., Cumont F. Les Mages hellénisés. T. I. P. 194; Festugière A.-J. L'Astrologie. P. 137 ss., 195 ss.

<sup>81</sup> PGM, VIII, 13; VII, 781. Ср.: VII, 560: «Приди ко мне, дух воздухолетный, вызванный символами и непроносимыми именами» (ἦκε μοι τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπέτες, καλούμενον συμβόλοις καὶ ὀνόμασιν ἀφθέγκτοις).

греческий язык теряли свою магическую силу, последовательно опровергались Оригеном (С. Cels., I, 24 sq.). О боге, открывающем свое истинное имя в ходе магической операции, см. *PGM, I, 161 sqq.*; о важности правильного произнесения (ἐκφώνησις) — *PGM, V, 24* и т. д.

Да и изготовление статуэток богов не было ни нововведением, ни монополией теургов<sup>82</sup>. Оно основывается на примитивной и широко распространенной вере в естественную «симпатию» (συμπάθεια), связывающую образ с оригиналом<sup>83</sup>, на той же самой вере, которая лежит в основе магического использования изображения человеческих существ для воздействия на самого человека. Центр ее распространения был, очевидно, в Египте, где он коренился в местных религиозных идеях<sup>84</sup>. Поздний гермети-

<sup>82</sup> См.: *Kroll J. Lehren der Hermes Trismegistos. S. 91 ff., 409*; *Clerc C. Les Théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II<sup>e</sup> siècle après J.-C.*; *Geffcken J. // Arch. f. Rel. Bd. 19. 1919. S. 286 ff.*, *Hopfner Th. Mageia // RE. Sp. 347 ff.*; *OZ. Bd. I. S. 808–812*; *Bevan E. Holy Images. 1940.*

<sup>83</sup> Ср.: *Plot. Энн., 4, 3, 11 (II, 23, 21 (ed. Volkmann))*: «<все> подражающее, каким бы образом оно не подражало, страдает <тому, чему подражает>, также как зеркало способно схватывать какой-либо вид» (προσπαθὲς δὲ τὸ ὁπῶσοῦν μιμηθῆν, ὥσπερ κάτοπτρον ἀρπάσαι εἰδὸς τι δυνάμενον).

<sup>84</sup> *Erman A. Die ägyptische Religion. S. 55*; *Moret A. Le rituel du culte divin Journalier en Egypte // Ann. Musée*

ческий диалог «Асклепий» знает об «одушевленных статуях, исполненных чувства и духа» (*statuas animatas sensu et spiritu plenas*), которые предсказывали будущее «через жребии, прорицателя, сны и через многие другие вещи» (*sorte, vate, somniis, multisque aliis rebus*), а также причиняли и излечивали болезни; искусство создания таких статуй через заключение в посвященные образы душ, демонов или ангелов с помощью трав, гемм, ароматов, было открыто древними египтянами: «так, человек — делатель богов» (*sic deorum ficator est homo*)<sup>85</sup>. Магические папирусы часто дают рецепты для изготовления таких изображений и одушевления их (*ζωπυρεῖν* — *PGM, XII, 318*), в частности — *PGM, IV, 1841 sqq.*, где изображение является полым, как статуи у Псел-

---

Guimet. T. 14. 1902. P. 93 ss.; *Cadd C. J. Ideas of divine rule in the ancient East. 1893. P. 23*. Евсевий, кажется, знает это: он перечисляет «создание статуй-ксоанов» (*ξοάνων ἰδρύσεις*) среди религиозных и магических практических действий, заимствованных греками из Египта (*Ргаер. Ев., X, 4, 4*). Простой ритуал посвящения приношением горшков (*χύτραι*) использовался в классической Греции (тексты см.: *Hock G. Griechische Weihegebräuche. S. 59 ff.*); но это не наводит на мысль, что здесь подразумевалось произведение магического одушевления.

<sup>85</sup> *Asclep., III, 24 a, 37 a—38 a (Corp. Herm., I, 338, 358 (ed. Scott))*. Ср. также *Preisigke F. Sammelbuch, no. 4127*: «ксоану и алтарю твоему доставляя одушевленность и великую силу» (*ξοάνῳ (так Нок исправил σοανῳ) τε σῶ καὶ ναῶ ἔμπνοισαν παρέχων καὶ δύναμιν μεγάλην*) — о Мандулесе-Гелиосе; и Нумений у Оригена (*C. Cels., 5, 38*).



ла, и заключает в себе магическое имя, написанное на золотом листе; *PCM, IV, 2360 sqq.*, где полому Гермесу, заключающему в себе магическую формулу, посвящается диадема и приносится в жертву петух. С I в. н. э.<sup>86</sup> и далее мы начинаем слышать о частном изготовлении и магическом использовании подобных изображений за пределами Египта<sup>87</sup>. Одно такое изображение было у Нерона — подаренное ему «неким никому не известным плебеем»

р. 294

<sup>86</sup> В этот период также начали появляться в большом количестве гермы с вырезанными магическими фигурами или формулами (*Bonner C. Magical Amulets // HTR. Vol. 39. 1946. P. 30 ff.*). Совпадение не случайно: магия становится модной.

<sup>87</sup> Легенды о чудесном поведении общественных культовых статуй были, конечно, распространены в эллинистическую эпоху столь же, сколь и в средневековье: Павсаний и Дион Кассий полны ими; *Plut. Camill.*, 6 — *locus classicus*. Но такое поведение обычно рассматривалось как неожиданный акт божественной милости, а не как результат магических *ἰδρυσις*, или *κατάκλησις*. О классическом греческом отношении см.: *Nilsson M. P. Geschichte der Griechischen Religion. Bd. I. S. 71 ff.*; вплоть до времени Александра рационализм, видимо, был достаточно сильным, чтобы выдерживать (по крайней мере, в образованных классах) тенденцию приписывать божественные силы изображениям — общественным или частным. Позже вера в их одушевление могла поддерживаться использованием мошеннических средств; см.: *Poulsen F. Talking, Weeping and Bleeding Sculptures // Acta Archaeologica. Vol. 16. 1945. P. 178 ff.*

(*plebeius quidam et ignotus*), оно предостерегало его от заговоров (*Suet. Ner.*, 56); Апулея обвиняли, вероятно справедливо, в обладании таким изображением<sup>88</sup>. Лукиан в своем «Любителе лжи» высмеивает веру в них<sup>89</sup>, Филострат упоминает об использовании их в качестве амулетов<sup>90</sup>. В III в. Порфирий цитирует оракул Гекаты<sup>91</sup>, дающий инструкции для изготовления образа, выполнение которых обеспечит поклоняющемуся видение богини во сне<sup>92</sup>. Но настоящая популярность к данному виду

---

<sup>88</sup> *Apul. Apol.*, 63. Ср.: *Vallette P. L'Apologie d'Apulée. P.* 310 ss.; *Abt A. Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. S.* 302. Такие статуэтки, которыми владели постоянно, конечно, отличались чем-то от изображений, сделанных *ad hoc* для конкретного праксиса.

<sup>89</sup> *Ad. Philops.*, 42: «...слепив из глины маленького Эрота, "Иди, — сказал, — и приведи Хрисиду"» (ἐκ πηλοῦ Ἐρώτιόν τι ἀναπλάσας, ἄπιθι, ἔφη, καὶ ἄγε Χρυσίδα). Ср.: *Ibid.*, 47; *PGM, IV*, 296 sqq., 1840 sqq.

<sup>90</sup> *Vit. Apoll.*, 5, 20.

<sup>91</sup> Одушевленные статуэтки могли играть определенную роль в классической греческой магии Гекаты; см. любопытные замечания у Свиды (s. v. Θεαγένης; Ἐκάτειον), см. также: *Diod. IV*, 51, где Медея делает полую статую Артемиды (Гекаты), содержащую зелья (φάρμακα), совершенно в египетской манере.

<sup>92</sup> *Euseb. Praep. Ev.*, V, 12 = *Porph. Phil. ex ogas. P.* 129 sq. (ed. Wolff). Так, создатель изображения в *PGM, IV*, 184 просит его послать ему сны. Это объясняет ссылку на сны (*somnìa*) в пассаже «Асклепия».

искусства пришла позже, во многом являясь, видимо, заслугой Ямвлиха, который несомненно видел в нем наиболее эффективную защиту традиционных культов от насмешек христианской критики. Если Порфирий в своем трактате «Об изваяниях» (Περὶ ἀγαλμάτων) не склонен заявлять, что боги в каком-либо смысле присутствуют в изображениях, их символизирующих<sup>93</sup>, то Ямвлих в сочинении с таким же названием стремится доказать, «что идолы являются божественными и исполненными божественного присутствия» и подтверждает это, рассказывая «о многих невероятных событиях» (πολλὰ ἀπίθανα)<sup>94</sup>. Его ученики обычно выписывали в статуэтках знаки и не медлили внести свой собственный вклад в ἀπίθανα: Максим сделал статую смеющейся Гекаты и вложил ей в руки факел, который самопроизвольно загорался<sup>95</sup>;

<sup>93</sup> См. фрагменты: *Bidez J. Vie de Porphyre. App. I.*

<sup>94</sup> *Phot. Bibl.*, 215. Сообщение передано через вторые руки, но может быть принято как показывающее главное направление аргументов Ямвлиха. Ср.: *Julian. Epist.*, 89 b, 293 a–b (ed. Bidez).

<sup>95</sup> *Eunap. Vit. soph.*, 475. Ср. PGM, XII, 12. «Самозагорающий огонь» (πῦρ αὐτόματον) — древняя частица иранской магии (*Paus.* V, 27, 5 sq.), традицию о которой мог сохранить Юлиан. Но этот огонь также был известен и непосвященным колдунам (*Athenag. Leg.*, 19 e; *Hyp. Adv. Naer.*, 4, 33; *Jul. Aphr. Κεστοί. Ρ.* 62 (ed. Vieillefond)). Он обнаруживается и в средневековой агнологии, в частности, у Цезария Гейзербаского в «Диалоге о чудесах» (7, 46).

Гереск имел столь тонкую интуицию, что смог однажды отличить «одушевленную» статую от «неодушевленной» с помощью данного ему чувства<sup>96</sup>.

Искусство изготовления прорицающих статуй перешло из языческого мира в репертуар средневековых магов, где имело долгую жизнь, хотя и никогда не было столь распространено, как использование изображений для воздействия на людей. Так, булла папы Иоанна XXII, датируемая 1326 или 1327 годом, осуждает лица, которые, магически заключив демонов в изображения или другие объекты, вопрошают их и получают ответы<sup>97</sup>. Два следующих вопроса встают сами собой в связи с теургической *τελεστική*, хотя и не связаны с ней непосредственно. Вносит ли она какой-нибудь вклад в веру, — известную как в средневековой Италии, так и в средневековой Византии, — в талисманы (*τελέσματα*) или зачарованные изображения — *statuae aveguncae*, чье присутствие, скрытое или видимое, имеет силу отвращать естественное несчастье или военную опасность?<sup>98</sup> Были ли некоторые из этих *τελέσματα* (создание которых

---

<sup>96</sup> *Suid. s. v.* Его «психический» дар обнаруживается далее тем фактом, что простое физическое соседство нечистой женщины всегда доставляло ему головную боль.

<sup>97</sup> *Cauzons Th. de. La Magie et la sorcellerie en France.* Т. II. Р. 338 (ср. также: 331, 408).

<sup>98</sup> Ср. приложение III к изданию Вольфа «О философии из оракулов» Порфирия. *Diels H. Elementum.* S. 55 f.; *Burckhardt J. Civilisation of the Renaissance in Italy.* S. 282 f.; *Weinreich O. Antike Heilungswunder.* S. 162 ff.;

обычно приписывалось анонимным или легендарным магам) на самом деле сделаны теургами? Зосим (4, 18) говорит нам, что теург Несторий спас Афины от землетрясения в 375 г. н. э. посвящением такого τέλεσμα (статуи Ахилла) в Парфенон, в соответствии с указаниями, полученными во сне. Теургической, как кажется, была и статуя Зевса Филия, созданная и посвященная «для каких-то магических и колдовских действий» (μαγυανείαις τισὶ καὶ γοητείαις) в Антиохии современником Ямвлиха, фанатичным язычником Феотекном, который практиковал τέλεταί, таинства (μυήσεις) и очищения (καθαρμοί) с теми же целями (Euseb. Hist. Eccl., 9, 3; 9, 11). Подобное происхождение можно предполагать для статуи Юпитера, вооруженного золотой молнией, которая в 394 году была «посвящена с определенными ритуалами», чтобы помочь языческому претенденту Евгению против войск Феодосия (Aug. De civ. Dei, 5, 260): мы можем видеть здесь руку Флавиана, фаворита Евгения, человека, известного своей увлеченностью языческим оккультизмом. И еще, посвященная статуя (ἄγαλμα τέτελεσμένον), которая защищает Регий от извержения Этны и от наводнения, снабжается элементами (στοιχεῖα) таким способом, который напоминает использование символов (σύμβολα) теургами и в рецеп-

р. 295

---

Blum C. The meaning of στοιχείον and its Derivates in the Byzantine Age. A Study in Byzantine Magic // Eranos. Bd. 44. 1946. S. 315 ff. Малала относит к «созданному с помощью талисмана» (τέλεσματοποιός) даже доблесть троянского героя (Dobschütz E. von. Christusbilder. S. 80 f.).

тах магических папирусов: «ибо в одной ноге оказался огонь неусыпный, а в другой — вода нерушимая» (ἐν γὰρ τῷ ἐνὶ ποδὶ πῦρ ἀκοίμητον ἐτύχχανε, καὶ ἐν ἐτέρῳ ὕδωρ ἀδιάφθορον)<sup>99</sup>.

Второй вопрос, теургическая ли τελεστική побудила средневековых алхимиков предпринимать попытки создания искусственных человеческих существ (homunculi), чем они постоянно занимались? Здесь связь идей менее очевидна, но примечательные данные о некоторых исторических связях были освещены арабистом Полем Краусом<sup>100</sup>, чья преждевременная смерть стала серьезной утратой. Он указал на то, что большой алхимический корпус, приписываемый Джабиру бен Хайану (Гебиру), не только ссылается в этой связи на (подложную?) работу Порфирия, озаглавленную «Книга рождения»<sup>101</sup>,

---

<sup>99</sup> Олимпиодор Фиванский (FHG, IV, 60, 15 (ed. Müller) = *Phot. Bibl.*, 58, 22 (ed. Bekker)). Огонь и вода символизировались, без сомнения, χαρακτῆρες. Может быть, это совпадение, что данные два элемента используются в теургическом очищении (*Procl. In Crat.*, 100, 21).

<sup>100</sup> Kraus P. Jâbir et la science grecque (= *Mém. de l'Inst. d'Égypte*. Т. 45. 1942). Знакомству с этой интересной книгой я обязан доктору Р. Вальцеру.

<sup>101</sup> Порфирий фигурирует в качестве алхимика у Бертело (*Alchim. Grecs*. P. 25), так же как и в арабской традиции (*Kraus P. Op. cit.* P. 122, n. 3). Но неизвестно, существовали ли подлинные его работы по алхимии. Однако Олимпиодор и другие поздние неоплатоники интересовались алхимией.

но и использует неоплатонические спекуляции об изображениях таким образом, который подразумевает некоторое знание подлинных сочинений Порфирия, включая, возможно, письмо к Анебону<sup>102</sup>.

### V. *Modus operandi*: медумический транс

Если τελεστική пытается вызвать присутствие бога в неодушевленной «восприимнице» (ὑποδοχή), то другая ветвь теургии имеет целью воплотить его временно (εἰσκριεῖν) в человека (κάτοχος — букв. «тот, кто удерживает или одержим» или более специальный термин δοχεῖς — букв. «тот, кто принимает»)<sup>103</sup>. Первое искусство основано на широком понимании естественной и спонтанной «симпатии» (συμπάθεια) между изображением и оригиналом, второе же — на широко распространенной вере в то, что спонтанное изменение личности вызывается одержимостью человека богом, демоном или покойным человеком<sup>104</sup>. То,

<sup>102</sup> Ссылки на «Письмо к Анебону» в арабской литературе цитируются Краусом (*Kraus P. Op. cit. P. 128, p. 5*).

<sup>103</sup> Я не знаю, на каком основании Хопфнер (*OZ. Bd. II. S. 70 ff.*) исключает оба этих типа из своего определения «собственно теургического прорицания». В определении такого термина, как «теургия», мы должны основываться, мне кажется, на древних свидетельствах, а не на современной априорной теории.

<sup>104</sup> См. гл. III, с. 60. [Имеется в виду работа Э. Р. Доддса «Греки и иррациональное». — *Ред.*] О второй лич-

что техника создания таких изменений восходит к Юлиану, может подразумеваться в словах Прокла, который пишет, что способность души покидать тело и возвращаться в него подтверждается, «поскольку это осуществлялось теургами, жившими при Марке: ведь они с помощью некоего тайнодействия успешно совершали именно это» (ὅσα τοῖς ἐπὶ Μάρκου θεουργοῖς ἐκδέδοται· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι διὰ δὴ τινος τελετῆς τὸ αὐτὸ δρῶσιν εἰς τὸν τελοῦμενον)<sup>105</sup>. А что такая техника практиковалась и другими, показывает оракул, цитированный из Порфирия Фирмиком Матерном (Егг. prof. rel., 14), который начинается словами: «Серapis, вызванный и помещенный в тело человека, сказал следующее» (Serapis vocatus et intra corpus hominis collocatus talia respondit).

Некоторое количество приводимых Порфирием оракулов, видимо, основано, как предположил Фредерик Мейер<sup>106</sup>, на высказываниях медиумов, которые вводились в транс для этих целей не в официаль-

---

ности, признаваемой за одного из языческих богов христианами экзорцистами, см.: *Min. Felix. Oct.*, 27, 6 sq.; *Sulp. Sever. Dial.*, 2, 6 (PL, 20, 215 c).

<sup>105</sup> In *Remp.*, II, 123, 8 sqq. Судя по контексту, цель τελετή — что-то подобное воображаемому эксперименту с «душеводной лозой» (ψυχουλκὸς ῥάβδος), который Прокл упоминает в 122, 22 sqq., опираясь на Клеарха, эксперименту, обеспечивающему, скорее, «психическую экскурсию», чем одержимость; но в любом случае это должно включать в себя некий род транса.

<sup>106</sup> *Myers F. Greek Oracles // Abbott. Hellenica.* P. 478 ff.



ных святилищах, а в частных кругах. К этому классу принадлежат предписания для прекращения транс (*ἀπόλυσις*), прямо даваемые богами через погруженных в транс медиумов<sup>107</sup>, которые имеют свои аналогии в папирусах, но едва ли входят в официальные ответы оракулов. К тому же самому типу относится «оракул», цитированный (из Порфирия?) Проклом (*In Rem.*, I, 111, 28): «Несчастное сердце медиума не вынесет меня», — говорит кто-то из богов» («οὐ φέρει με τοὺς δοχῆος ἡ τάλαινα καρδία», φησί τις θεῶν). Такая одержимость (*εἰσκρισις*) отличается от официальных оракулов тем, что вхождение бога внутрь тела медиума мыслится не как спонтанный акт божественной благодати, но как полученный в ответ на призывание и даже принуждение оператора (*κλήτωρ*)<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> 216 sqq. (ed. Wolff) (= *Euseb. Praep. Ev.*, V, 9). Г. Хок (*Hock G. Griechische Weihegebräuche*. S. 68) рассматривает это предписание как относящееся к удалению божественного присутствия из статуи, но такие фразы, как «смертный более не вмещает бога, вы мучаете смертного, умерьте же свет, освободите медиума, встав, товарищи, молитесь о свете земном» (*βροτὸς θεὸν οὐκέτι χωρεῖ, βροτὸν αἰκίζεσθε, ἀνάπαυε δὲ φῶτα, λύσον τε δοχῆα, ἄρατε φῶτα γεῆθεν ἀναστήσαντες ἑταῖροι*), могут относиться только к медиуму-человеку («руководитель» на современном сеансе тоже говорит о медиуме в третьем лице).

<sup>108</sup> Это утверждается в некоторых из оракулов Порфирия, в частности в I, 190: «призвав меня, богиню Гекату, заклинаниями, принуждающими богов» (*Θειοδόμοις Ἐκάτην με θεῖν ἐκάλεσσας ἀνάγκαις*); также Пифаго-

Эта ветвь теургии особенно интересна из-за очевидной аналогии с современным спиритуализмом: если бы мы были лучше информированы о ней, мы могли бы надеяться с помощью сравнения пролить свет на психологические и физиологические основания обоих суеверий. Но наша информация до обидного неполна. Мы знаем из Прокла, что перед «сеансом» оператор и медиум очищаются огнем и водой (In Crat., 100, 21)<sup>109</sup> и что они одеваются в специальные хитоны со специальными поясами, предназначенными для вызывания божества (In Remp., II, 246, 23); эта процедура, видимо, соответствует облачению в нильскую ткань (Νειλάιη ὀοόνη) или полотно (σιδών) оракулов Порфирия (Euseb. Praer. Ev., V, 9), снятие которых было, очевидно, существенной частью завершения транса (ἀπόλυσις) (ср.:

---

ром Родосским, которого цитирует в этой связи Порфирий (Euseb. Praer. Ev., V, 8). Принуждение отрицается в *De myst.*, 3, 18; 145, 4 sqq., где, кроме того, отрицается, что «халдеи» используют угрозы по отношению к богам, хотя допускается, что это делают египтяне (6, 5–7). Об этом предмете в целом см.: Olsson B. // ΔΡΑΓΜΑ. S. 347 ff.

<sup>109</sup> В *СМАГ*, VI, 151, 10 sqq. он упоминает очищение серой и морской водой. Оба восходят к классической греческой традиции: о сере см.: *Hom. Od.*, XXII, 481; *Theocrit.*, 24, 96; также см.: *Eitrem S. Orferritus*. S. 247 ff; о морской воде — *Ditt. Syll.*<sup>3</sup>, 1218, 15; *Eur. IT.*, 1193; *Theophr. Char.*, 16, 12. Новое в этом отношении — приготовление «духовной души» (*anima spiritalis*) для восприятия высшего бытия (*Porph. De regr.*, fr. 2). См.: *Hofner Th. Mageia* // *RE*. Sp. 359 ff.

PGM, IV, 89: «одев обнаженное дитя с головы до ног в полотно» (συνδοιάσας κατὰ κεφαλῆς μέχρι ποδῶν γύμνον ... παῖδα); полотняное одеяние (lintea indumenta) магов у Аммиана Марцеллина (XXIX, 1, 29) и чистое покрывало (rugum pallium) у Апулея (Apol., 44)). Медиум носил также пояс, который оказывал магическое действие<sup>110</sup>, и нес или надевал поверх одежды «изображения заклинаемых богов» (εἰκονίσματα τῶν κεκλημένων θεῶν)<sup>111</sup> или другие подходящие σύμβολα<sup>112</sup>. Что еще требовалось для вхождения в транс — неясно. Порфирий знает о людях, которые пытались способствовать одержимости (εἰσκρίνειν), вставая на χαρακτήρες (как средневековые маги), но Ямвлих плохо отзывался об этой процедуре (De myst., 129, 13; 131, 3 sqq.). Ямвлих признает использование курений (ἀτμοί) и призываний (ἐπικλήσεις) (De myst., 157, 9 sqq.), но отрицает, что они имеют какое-либо воздействие на ум медиума; Апулей, с другой стороны, говорит о медиуме, находившемся во сне и «то ли песнопепе-

<sup>110</sup> Ср.: «развяжите мне венки» (λύσατέ μοι στεφάνους) в оракулах Порфирия (Euseb. Praep. Ev., V, 9); также то, что говорится о мальчике Асклепии, который «как только вступил на поле и взглянул на солнце, сразу же изрек надежный оракул в лучшем вдохновенном стиле» (Eunap. Vit. soph., 504).

<sup>111</sup> Porph. Loc. cit.

<sup>112</sup> Прокл в SMAG, VI, 151, 6: «ведь для автофании достаточно стрекала» (ἀποχρῆ γὰρ πρὸς μὲν αὐτοφάνειαν τὸ κνέσρον).

ниями успокоенном, то ли курениями расслабленном» (seu carminum avocamento sive odorum delinimento) (Apol., 43).

р. 297

Прокл знает о практике смазывания глаз стрихнином и другими наркотиками для получения видения<sup>113</sup>, но не относит ее к теургии. Вероятно, эффективность действия в теургической операции обеспечивалась, как в спиритуализме, психологически, а не физиологически. Ямвлих говорит, что не всякий способен быть медиумом; больше для этого подходят «молодые и, скорее, простые люди»<sup>114</sup>. Здесь он вновь соглашается с общим античным мнением<sup>115</sup>; а современный опыт склонен в целом поддерживать его, по крайней мере, в отношении второй части его утверждения.

---

<sup>113</sup> In Remp., II, 117, 3; ср.: 186, 12. Пселл правильно называет это египетской практикой (Epist., 187, р. 474 (ed. Sathas)); ср.: PGM, V<sup>a</sup> и Демотический магический папирус Лондона и Лейдена (verso). Col. 22, 2.

<sup>114</sup> De myst., 157, 14. Олимпиодор (In Alcib., р. 8 Сг.) говорит, что дети и деревенские жители более склонны к одержимости (ἐνθουσιασμός) благодаря отсутствию у них воображения (!).

<sup>115</sup> См. интересную статью Хопфнера «Die Kindermedien in den Griechisch-Aegyptische Zauberpapyrn» (Festschrift N. P. Kondakov. S. 65 ff.) Соображение, обычно приводимое для предпочтения детей, — их половая чистота, но реальная причина, без сомнения, — их большая внушаемость (Butler E. M. Ritual Magic. P. 126). Пифия в дни Плутарха была простой деревенской девушкой (Plut. Pyth. orac., 22, 405 с).

Развитие и психологическое состояние медиума описывается с некоторыми подробностями, хотя и туманно, Ямвлихом (*De myst.*, 3, 4–7), более ясно — Пселлом (*Orationes*, 27; *Script. min.*, I, 248, 1 sqq. основано на Прокле: см. также — *СМАГ*, VI, 209, 15 sqq.; *Op. daem.*, XVI, PG, 122, 851). Пселл отличает случаи, где личность медиума полностью находится в бездействии, так что совершенно необходимо, чтобы присутствовал «нормальный» человек для наблюдения за ним, от тех, где сознательность (*παρακολούθησις*) сохраняется «неким удивительным образом» (*θαυμαστόν τινα τρόπον*), так что медиум знает, «что он делает, и что говорит, и каким образом следует изгнать вошедшее в него существо» (*τίνα τε ἐνεργεῖ καὶ τί φθέγγεται καὶ πόθεν δεῖ ἀπολύειν τὸ κινοῦν*). Оба этих типа транса известны и сегодня<sup>116</sup>. Симптомы транса, говорит Ямвлих, широко варьируются в зависимости от «участников»

<sup>116</sup> См. статью лорда Балфура (*Balfour G. Psychological aspects of mrs. Willett's mediumship // Proc. Soc. for Psychical Research Vol. 43. 1935. P. 60*): «Когда миссис Пипер и миссис Леонард находились в трансе, они, видимо, потеряли всякое чувство личностной идентификации, тогда как, насколько можно судить по наблюдению, этого не было в случае с миссис Виллет. Ее транс прерывался замечаниями, описывавшими ее собственное восприятие, и иногда она делала замечания о сообщениях, которые ее просили передать». См. также гл. III, примеч. 54, 55. [Имеется в виду работа Э. Р. Доддса «Греки и иррациональное». — *Ред.*]

и в различных обстоятельствах (*De myst.*, 111, 3 sqq.); он может сопровождаться анестезией, включая нечувствительность к огню (*De myst.*, 110, 4 sqq.); телесной подвижностью или полной неподвижностью (*De myst.*, 111, 17); изменением голоса (*De myst.*, 112, 5 sqq.). Пселл упоминает о риске для «материальных духов» (ὕλικὰ πνεύματα), связанном с конвульсивными движениями (κίνησιν μετὰ τινος βίαιος γυνομένην), которые более слабый медиум не в состоянии перенести<sup>117</sup>; в другом месте он говорит о медиумах (κάτοχοι), кусающих свои губы и бормочущих сквозь зубы (*СМАГ*, VI, 164, 18). Большинство этих симптомов могут быть проиллюстрированы классическим изучением феномена транса миссис Пипер, сделанным миссис Генри Сидгуик<sup>118</sup>. Я полагаю, будет разумно заключить, что ситуации, описываемые древними и современными очевидцами, если не идентичны, то, по крайней мере, аналогич-

---

<sup>117</sup> οὐ φέρουσιν. Это объясняет строку «слабое сердце медиума не выдерживает меня» (οὐ φέρει με τοῦ δοχῆος ἢ τάλαινα καρδία), цитированную Проклом (*In Remp.*, I, 111, 28).

<sup>118</sup> *Sidgwick H. Mrs. Piper's trance phenomena // Proc. Soc. for Psych. Research. Vol. 28. 1915: изменение голоса, конвульсивные движения, скрежетание зубами (P. 206 ff.); частичная анестезия (P. 16 f.). Нечувствительность к огню была приписана медиуму Д. Д. Хому, а во многих частях света обнаруживается связь с аномальной психологической ситуацией (*Oesterreich. Possession / Engl. trans. P. 246, 270; Benedict R. Aissâoua. P. 109, 158.**

ны. (Можно добавить примечательное наблюдение, цитированное Порфирием (у Евсевия — Pгаер. Ев., V, 8) из Пифагора Родосского, что боги «легче приходят», когда они имеют оформленный облик, то есть тогда, когда попадают во впавшую в транс личность.)

Мы не знаем, давали ли эти «боги» какие-либо основания для идентификации; во всяком случае, их идентичность часто оспаривается. Порфирий хочет знать, каким образом присутствие бога отличается от присутствия ангела, архангела, демона, архонта (δαίμων, ἄρχων) или человеческой души (De myst., 70, 9). Ямвлих допускает, что нечистый и неподготовленный оператор иногда впускает не того бога или, что еще хуже, одного из тех злых духов, которые называются богопротивными (ἀντίθεοι) (De myst., 177, 7 sqq.)<sup>119</sup>. Он говорит о себе, что сам разобла-

p. 298

<sup>119</sup> Ср. PGM, VII, 634: «Пошли истинного Асклепия, а не какого-то богопротивного блуждающего демона» (πέμψον τὸν ἀληθινὸν Ἀσκληπιὸν δίχα τινὸς ἀντιθέου πλανοδαίμονος); *Arnob. Adv. nat.*, 4, 12: «Маги в своих призываниях напоминают, что богопротивные демоны чаще приходят на призывания» (magi suis in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis); *Heliod. Aith.*, IV, 7: «Какому-нибудь богопротивному демону пристало препятствовать делу» (ἀντίθεός τις ἔοικεν ἐμποδίζειν τὴν πράξιν); *Porph. De abst.*, 2, 41 sq.; *Psell. Op. daem.*, 22, 869 b. Думается, что источник этой веры — иранский (*Cumont F. Les religions Orientales dans le paganisme Romaine*<sup>4</sup>. P. 278 sqq.; *Boisset W. // Arch. f. Rel.* T. 18. 1915. P. 135 ss.).

чил нечто, назвавшееся Аполлоном, а оказавшееся в действительности призраком некоего гладиатора (*Еипар. Vit. soph.*, 473). Ложные ответы относятся Синезием (*De insomn.*, 142A) к таким навязчивым духам, которые «прыгают и занимают место, приготовленное для высшего существа»; его комментатор Никифор Григора приписывает этот взгляд халдеям (Юлиану?) и цитирует (из «Халдейских оракулов»?) предписания для поведения в таких ситуациях (PG, 149, 540 A). Другие считают причиной ложных ответов «плохие условия»<sup>120</sup> (πονηρὰ κατὰστασις τοῦ περιέχοντος — Порфирий у Евсевия (*Ргаер. Ев.*, VI, 5 = *Philopon. De mund. creat.*, 4, 20) или отсутствие «необходимой способности» (ἐπιτηδειότης)<sup>121</sup>; третьи же — беспокойное состо-

---

<sup>120</sup> Порфирий (*Loc. cit.*) приводит просьбу «бога» прекратить в таких условиях сеанс: «Я скажу тебе: прекрати насилие и принужденное и ложное вопрошание слов» (λῦε βίην κάρτος τε λόγων ψευδήγορα λέξω). Точно так же и современный «коммуникатор» заканчивает сеанс словами: «А сейчас я должен остановиться, ибо могу сказать какую-нибудь дерзость» (*Proc. Soc. For Psych. Research. Vol. 38. 1928. P. 76*).

<sup>121</sup> Согласно Проклу (*In Tim.*, I, 139, 23; *In Remp.*, I, 40, 18), это включает наряду с присутствием подходящих «синфем» (σύνθημα) благоприятное расположение небесных тел (ср.: *De myst.*, 173, 8), благоприятное время и место (как часто в папирусах) и благоприятные климатические условия. Ср.: *Hopfner Th. Mageia // RE. Sp. 353 ff.*



яние ума медиума или неудачное вторжение его нормального Я (*De myst.*, 115, 10). Все эти оправдания ошибок вновь появляются в литературе по спиритуализму.

Наряду с открытием прошлого или будущего через уста медиума боги удостоивают участников видимыми (или иногда слышимыми)<sup>122</sup> знаками своего присутствия. Медиум может видимым образом удлиняться, расширяться<sup>123</sup> или даже левитировать (*De myst.*, 112, 3)<sup>124</sup>. Но манифестации обычно прини-

<sup>122</sup> Прокл (*In Crat.*, 36, 20 sqq.) приводит теоретическое объяснение того, что спиритуалисты называют «прямым голосом»; оно вытекает из слов Посидония (ср.: *Greek Poetry and Life*. P. 372 f.). Ипполит знает, как можно симулировать этот феномен (*Adv. Haer.*, IV, 28).

<sup>123</sup> «Было видно, как он надувается или вытягивается» (ἐπαρρόμενον ὀράται ἢ διουκοῦμενον). Ср. сообщения об удлинении итальянской монахини в XVI в. Веронике Лапарелли (*Jour. Soc. Psych. Research*. Vol. 19. P. 51 ff.) и о современных медиумах Хоме и Петерсе (*Ibid.* Vol. 10. P. 104 ff., 238 ff.).

<sup>124</sup> Данные свойства — традиционное отличие мага или святого. Это приписывалось Симону Мару (*Ps.-Clem. Hom.*, 2, 32), индийским мистикам (*Philostr. Vit. Apoll.*, III, 15), некоторым христианским святым и еврейским раввинам, а также медиуму Хому. Некий маг в песне упоминает об этом в числе своих способностей (PGM, XXXIV, 8), а Лукиан высмеивает такие заявления (*Ad Philops.*, 13; *Asin.*, 4). Рабы Ямвлиха хвастались своим господином, говоря, что он, благодаря своей набожности, умеет левитировать (*Eunap. Vit. soph.*, 458).

мают форму световых видений: Ямвлих даже считает, что в отсутствие этих «блаженных видений» оператор не может быть уверен в том, что делают боги (*De myst.*, 112, 18). Порфирий, видимо, различает два вида сеансов: «аутоптический», где зритель (θεατής) сам для себя свидетельствует феномен; и «эпоптический», где происходящее описывает ему заклинатель, распоряжающийся тайнодействием (κλήτωρ ὁ τὴν τελετὴν διατιθέμενος)<sup>125</sup>. В последнем случае видение было, конечно, открыто для подозрения: не является ли оно чисто субъективным, и, видимо, Порфирий осознавал это, ибо Ямвлих настойчиво отрицает замечание, что одержимость богом (ἐνθουσιασμός), или «мантика» (μαντική), могут иметь субъективное происхождение (*De myst.*, 114, 16; 166, 13), ссылаясь на видимые следы посещения богов, которые они оставляют после себя<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> См. пассажи из Пселла и Никеты Серрского, собранные Биде (*Mélanges Cumont. P.* 95 ss.). См также: *Eitrem S. // Symb. Oslo. Bd. 8. 1929. S.* 49 ff.

<sup>126</sup> *De myst.*, 166, 15, где τοὺς καλουμένους, кажется, имеет пассивный залог (sc. θεοῦς), а не медиальный (= τοὺς κλήτορας), как полагают Партей и Хопфнер, то есть обозначает «богов», а не операторов, которые улучшают способности медиумов (166, 18; ср.: 176, 3). Если это так, то «камни и травы» будут σύμβολα, которые принесены «богами» и остались после них как «апорты» спиритуалистов. Ср. гл. IV, примеч. 19. [Имеется в виду работа Э. Р. Доддса «Греки и иррациональное». — *Ред.*]

Поздние писатели стараются объяснить, почему лишь отдельные личности, наделенные естественной способностью или священной силой (ἱερατικῆ δύναμις), могут воспринимать «богов» зрительно (*Procl. In Remp.*, II, 167, 12; *Hermias. In Phaedr.*, 69, 7 (ed. Couvreur)).

Световые видения восходят к «Халдейским оракулам», которые обещают, что с помощью определенных заклинаний оператор может видеть «огнеподобного мальчика», или «неоформленный (ἀτύπωτον) огонь с раздающимся из него голосом», или различные другие вещи<sup>127</sup>. Сравни «сияющие огнем призраки» (πυραυῆ φάσματα), которые, как говорили, «халдеи» показывали императору Юлиану<sup>128</sup>; «световидные призраки Гекаты» (φάσματα Ἑκατικὰ φωτοειδῆ), которые Прокл, как он утверждает, видел (*Marin. Vit. Procl.*, 28); и предписания Ипполита для стимулирования сопряженного с опасностью огненного явления Гекаты (*Adv. Haer.*, IV, 36). В *De mysteriis*, III, 6 (112, 10 sqq.); эти феномены ясно ассоциируются с медиумом: дух может быть виден — как огненная или световая форма, проникающая (εἰσκριόμενον) или покидающая тело медиума, — оператором, «приводящим бога» (τῷ θεαγῶγονῶντι), медиумом, «принимающим бога» (τῷ δεχομένῳ), а иногда и всеми присутствующими. Последнее (прокловская αὐτοψία) является, как мы

p. 299

<sup>127</sup> *Procl. In Remp.*, I, 111, 1; ср.: *In Crat.*, 34, 28; *Psell.* (PG, 122, 1136 b).

<sup>128</sup> *Greg. Naz. Orat.*, 4, 55 (PG, 122, 1136 b).

сказали, наиболее удовлетворительным. Видимая аналогия с так называемым «эктоплазмом» или «телеплазмом», который, как заявляют очевидцы, они видели исходящими из тел определенных медиумов и входящими в них вновь, была замечена Хопфнером<sup>129</sup> и другими. Подобно «эктоплазму», эти видения могут быть бесформенными (ἀτύπωτα, ἀμόρφωτα) или оформленными (τέτυπωμένα, μεμορφωμένα): один из оракулов Порфирия говорит (*Euseb. Praer. Ev.*, V, 8) о «чистом огне, уплотнившемся в священные формы (τύποι)»; но, согласно Пселлу (*PG*, 122, 1136 C), бесформенные видения наиболее достоверны, и Прокл (*In Crat.*, 34, 28) дает этому основание: «...ведь вверху будучи бесформенной, становится оформленной благодаря эманации» (ἀνω γὰρ ἀμόρφωτος οὖσα διὰ τὴν πρόοδον ἐγύετο μεμορφωμένη).

Световой характер, который обычно приписывается видениям, без сомнения, связан с «халдейским» (иранским) огненным культом; но это также напоминает «закливание, приводящее свет» (φωταγωγή) папирусов<sup>130</sup> и «светы» современной комнаты сеанса. Прокл, видимо, говорил о процессе оформления как о занятии места «в свете»<sup>131</sup>: это

---

<sup>129</sup> *Hopfner Th. Kindermedien. S. 37 f.*

<sup>130</sup> Ср.: *De myst.*, III, 14 (о различных типах «закливания света» (φωτὸς ἀγωγή)).

<sup>131</sup> Симпликий (*In phys.*, 613, 5) цитирует Прокла, который говорит о свете, «выявляющем для достойных в нем самом явленные призраки: в нем ведь обретают

напоминает гадание по светильнику (λυχνομαντεία), вроде того, которое предписывается в *PGM, VII, 540 sqq.*, где маг говорит (561): «Вступи в его (подразумевается — мальчика) душу, чтобы отпечатать бессмертную форму в свете мощном и нерушимом» (ἔμβηθι αὐτοῦ (sc. τοῦ παιδός) εἰς τὴν ψυχὴν, ἵνα τυπώσῃται τὴν ἀθάνατον μορφήν ἐν φωτὶ κραταίῳ καὶ ἀφθάρτῳ).

Айтрем<sup>132</sup> переводит *τυπώσῃται* как «ощущать» (значение, нигде больше не встречающееся), но при взгляде на пассажи, только что указанные, мы можем, я думаю, отдать предпочтение переводу «придавать форму» («abblinden» — *Preizendanz*) и предположить, что речь идет о материализации. «Мощный бессмертный свет» заменяет обычный свет лампы так же, как в *PGM, IV, 1103 sqq.* наблюдатель видит, как свет лампы становится «подобным своду», замещается «очень сильным светом, окруженным пустотой», и становится богом. Но использовалась ли когда-либо лампа в теургии — мы не знаем. Определенно, некоторые типы фотагогии проводи-

---

форму бесформенные призраки, как говорит [бог или теург.], согласно оракулу» (τὰ αὐτοπτικά θεάματα ἐν ἑαυτῷ τοῖς ἀξίοις ἐκφαῖνον· ἐν τούτῳ γὰρ τὰ ἀτύπωτα τυποῦσθαί φησι κατὰ τὸ λόγιον). Симпликий, однако, отрицает, что «Оракулы» описывают видения, как происходящие «в свете» (ἐν τῷ φωτὶ) (616, 18).

<sup>132</sup> *Greek Magical Papyri in British Museum*, 14. Райценштайн (*Die Hellenistische Mysterienreligionen*. S. 31) переводит: «приобрели свою форму».

лись в темноте<sup>133</sup>, другие — на открытом месте<sup>134</sup>, хотя лихномантия не фигурирует среди различных заклинаний света (φωτὸς ἀγωγή), перечисляемых в *De mysteriis*, 3, 14. Сходство языка, однако, остается ясно выраженным.

---

<sup>133</sup> *De myst.*, 133, 12: «иногда заклинатели света берут в помощники тьму» (τοτὲ μὲν σκότος σύνεργον λαμβάνουσιν οἱ φωταγωγοῦντες); ср.: *Euseb. Praer. Ev.*, IV, 1. Волшебники утверждают, что тьма для их целей необходима (*Hypp. Adv. Haer.*, 4, 28).

<sup>134</sup> *De myst.*, 133, 13: «а то свет солнца или луны или вообще светлое небо используют для магического освещения» (τοτὲ δὲ ἡλίου φῶς ἢ σελήνης ἢ ὅλως τὴν ὑπαίθριον αὐγὴν συλλαμβανόμενα ἔχουσι πρὸς τὴν ἔλλαμψιν). Ср.: Aedesius (выше, примеч. 110), *Psell. Expos. or. Chald.*, 1133 b; а также: *Eitrem S. // Symb. Oslo. Bd. 22. S. 56.*

## «НЕВЕДОМЫЙ БОГ» В НЕОПЛАТОНИЗМЕ\*

р. 310

Эдуардом Норденом в его прекрасной ученой книге<sup>1</sup> обосновывалась точка зрения, что ни выражение «неведомый Бог» (*ἄγνωστος θεός*), ни идея, которую оно выражает, не являются подлинно греческими. Если это так, то в неоплатоническом учении о непостижимости Бога мы имеем наглядный образец (возможно, Плотин — единственный яркий пример) того восточного влияния на неоплатонизм, которому Вашеро и Целлер придавали столь большое значение и чью природу Брейер и другие недавно попытались определить более четко.

То, что сама фраза *ἄγνωστος θεός* не встречается ни у одного чисто эллинистического писателя, я думаю, верно, но в отношении Плотина это не совсем так, хотя данное словосочетание, насколько я знаю,

---

\* [Эта небольшая статья опубликована Э. Р. Доддсом в качестве Приложения I к его изданию «Первооснов богословия» Прокла (*Proclus. The Elements of Theology* / Ed. E. R. Dodds. Oxford, 1963. P. 310—313). Параллельная пагинация дается по этому же изданию.]

<sup>1</sup> Norden E. *Agnostos Theos*. 1913 (см. особ.: P. 84, 109); Reitzenstein R. *Die Hellenistische Mysterienreligionen*. 3 Aufl. S. 298.

действительно, не встречается нигде в «Эннеадах»<sup>2</sup>. Оно часто фигурирует в гностических сочинениях, и Норден приводит веские основания для того, чтобы считать его специфически гностическим. Не заимствовал ли Плотин, не используя *термин*, саму мысль из гностицизма — непосредственно, или через Нумения<sup>3</sup>, или Филона<sup>4</sup>? Такое развитие, несомненно, возможно: как показывает *Епл.*, II, 9, Плотин неплохо знал гнозис, хотя откровенно не любил его, и еще при жизни обвинялся в плагиате из Нумения (*Porph. Vit. Plot.*, 17). Но прежде чем допускать, что гнозис был главным или единственным источником учения о «неведомом Боге», неплохо было бы вспомнить, что:

<sup>2</sup> Он подходит близко к этому в V, 3, 13 (II, 196, 12): «ибо мы считаем, что оно (Единое) больше, чем то, что познаваемо» (πολὺ γὰρ αὐτὸ (τὸ ἓν) ποιοῦμεν, γινώσκον <ὄν>); 14 (197, 15): «ибо мы не обладаем ни знанием, ни мыслью о нем» (οὐδὲ γινώσκον οὐδὲ νόησκον ἔχομεν αὐτοῦ). *Γινώσκω* никогда не используется Плотинем в гностическом смысле: это слово всегда или является синонимом *ἐπιστήμη*, или употребляется как наиболее общий термин для обозначения знания.

<sup>3</sup> См.: *Nutep. ar. Euseb.* (Ргаер. Ев., XI, 22): «первый ум, который называется Самим Сущим, во всех отношениях непознаваем ими (подраз. — людьми)» (τὸν πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτὸ ὄν, παντάπασι ἀγνοοῦμενον πᾶρ αὐτοῖς (sc. τοῖς ἀνθρώποις)).

<sup>4</sup> Ср.: *De mon.*, 6 (V, 11 C. W.); *De mutat. nom.*, 2 (III, 158). Я, однако, согласен со Шредером, Виттакером и Инге: существуют ясные свидетельства, что Плотин читал Филона.



а) Плотин видел, — или думал, что видел, — основания для этого учения в двух пассажах Платона, и что б) значение этого учения в неоплатонизме совершенно отлично от его значения в гностицизме.

а) Эти пассажи из Платона — Парменид, 142 а и Письма, VII, 341 с—d:

**Parmenides, 142 a:**

οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται

«стало быть, ничто из сущих не именует его, не выражает в речи, не мнит, не знает и не ощущает».

**Epistulae, VII, 341 с—d:**

ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἄλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει ... εἰ δέ μοι ἐφαίνετο γραπτέαθ' ἱκανῶς εἶναι πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ ῥητά, τί τοῦτου κάλλιον ἐπέπρακτ' ἂν ἡμῖν ἐν τῷ βίῳ

«ведь это невозможно никоим образом *выразить*, как в других науках, но из долгого общения и сживания с этим делом внезапно, словно от упавшего огня, вспыхнувший свет, в душе возникший, сам себя уже кормит ... А если мне покажется, что написанное достаточно <хорошо> и *выразимо* для многих, что прекраснее этого может быть для нас в жизни?»

Первый из них был понят как ссылка на высшего Бога не только Плотин<sup>5</sup>, но, как я пытался по-

<sup>5</sup> Enn., V, 1, 8 (II, 172, 3 sqq.). Ср.: *Syrian. Comm. in Metaph.*, 55, 26: «благо неведомо и выше всякой на-

казать в другом месте<sup>6</sup>, и неопифагорейской школой уже в I в. н. э., а также, вероятно, и в древней Академии: если я прав, то эта интерпретация должна быть независима от гностического влияния. Второй пассаж цитируется Плотинем и интерпретируется им в том смысле, что Единое, будучи непознаваемым, доступно в «акте мистического единения» (*unio mystica*), который не допускает какого-либо коммуникативного знания (*Plot.*, VI, 9, 4; VI, 7, 36). Для неоплатоников этот текст был, видимо, преимущественным источником<sup>7</sup> для эпитета *ἄρρητος* («неизреченный»), который у Прокла постоянно ассоциируется с «неведомым» (*ἄγνωστος*)<sup>8</sup>.

б) Важно прояснить, — что Норден не всегда делает, — различные значения, в которых используется термин *ἄγνωστος* и связанные с ним термины в отношении Бога или богов. Бог может быть:

---

уки, как мудро провозгласил в «Пармениде» Платон» (*τάγαθὸν ἄγνωστόν ἐστι καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπιστήμην, ὡς ἐν Παρμενίδῃ σαφῶς ὁ Πλάτων βοᾷ*); *Procl. Theol. Plat.*, V, XVIII, 308.

<sup>6</sup> *Dodds E. R.* // *CQ.* Vol. 22. 1928. 135 ff.

<sup>7</sup> Термин *ἄρρητος* принадлежит также и к языку мистериального культа.

<sup>8</sup> *Elem. Theol.*, 123, 25; *In Crat.*, 32, 23; *Theol. Plat.*, II, XI, 110, и т. д.; ср.: *Synes.* *Hymn.*, IV, 226; *Ps.-Dionys.* *Epist.*, 3, и т. д. Альбин, однако, комбинирует Благо VII письма с демиургом «Тимея», описывая его как «неизреченное и для одного лишь ума постижимое» (*ἄρρητος καὶ τῷ νῷ μόνῳ ληπτός*) (*Epitom.*, X; ср.: *Max. Tyr.*, 140, 1 sqq. (ed. Hobein)).

1) неведом, поскольку он является иностранным или безымянным, как в надписи на алтаре, цитируемой Норденом из Комментария Иеронима на Послание к Титу, 1:12: «боги Азии и Африки, боги неведомые и иностранные» (*Diis Asiae et Africae, diis ignotis et peregrinis*)<sup>9</sup>; 2) неведом человечеству вообще по причине принципиальной ограниченности человеческого знания; 3) неведом всем, кто не прошел специального посвящения или не обладает особым откровением; 4) неведом и непостижим в своей сущности, но частично постижим через его действия или по аналогии с другими случаями; 5) неведом и непостижим в его позитивной сущности, но определим через отрицания; 6) неведом и непостижим, но доступен в *ipso mystica*, невыразимом вербально из-за сверхлогичности. Из этих шести учений первое не имеет реальной связи с остальными и может быть сейчас оставлено. Второе — обычная позиция греческого скептицизма, выраженная уже в знаменитом фраг-

р. 312

---

<sup>9</sup> Это, как мне кажется, является ссылкой на вавилонский гимн к богам, богиням и многим другим вещам, как «известным и неизвестным». Норден из этой ссылки делает вывод, что у вавилонян было богослужение «неведомому богу»; но можем ли мы видеть здесь нечто большее, чем признание вавилонянами возможности существования богов за пределами их культа, которых они включали в молитву в целях предосторожности? Показательно, что мы не располагаем свидетельствами (кроме как в «Деяниях»), что в греко-римском мире существовал культ какого-либо «неведомого Бога» (в единственном числе). Ср.: *Nock A. D. Sallustius. P. XC, n. 211.*

менте работы Протагора «О богах». Здесь нет ничего ни восточного, ни специфически мистического. Остальные четыре могут рассматриваться как разные попытки избежать скептической позиции при сохранении и даже подчеркивании божественной трансцендентности, имплицитно присутствующей в скептицизме в качестве позитивного коррелята к его утверждению человеческой ограниченности<sup>10</sup>. Из них обращение к особому откровению — специфически восточное; оно дало гностицизму его имя, пример чему можно найти в Евангелии от Матфея (11:27). Полное отсутствие этого учения в «Эннеадах» показывает, что платонизм — философия, а не религия.

Три других «пути» — путь аналогии, путь отрицания и путь экстаза — присутствуют в «Эннеадах»; но все они уже были составной частью платонической традиции до Плотина, как видно из «Учебника» Альбина (X), где они ясно указаны и различены. Альбин, подобно Плотину и Проклу, связывает путь аналогии с образом солнца в VI книге «Государства», а путь экстаза — с учением Диотимы в «Пире» и «неожиданно вспыхивающим огнем» VII письма. Для пути отрицания он не ссылается на платоновский авторитет, но приводимая им иллюстрация — «так точку мы мыслим путем отвлечения от чувственного, мысля плоскость, затем линию и, наконец, точку» (ὅπως καὶ σημεῖον ἐνοήσαμεν κατὰ ἀφαίρεσιν

---

<sup>10</sup> О скептицизме как предшественнике неоплатонизма см.: *Monrad M. J. // Philos. Monatshefte. Bd. 24. 1888. 156 ff.*

ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ, ἐπιφάνειαν νοήσαντες, εἶτα ὑραμμήν, καὶ τελευταῖον τὸ σημεῖον) — указывает на неопифагорейский источник. Я несколько не сомневаюсь в том, что неопифагорейцы обнаружили это там же, где и Прокл<sup>11</sup>, — в первой «гипотезе» платоновского «Парменида»; в любом случае, это логическое завершение платоновской регрессивной диалектики, и я не вижу оснований приписывать этому учению восточное происхождение. Путь аналогии, как и путь экстаза, менее ясен, так как оба они не специфичны для платонизма. Учение Филона об экстазе хотя и испытало влияние Платона<sup>12</sup>, в своем основании не платоническое, а опирается, скорее, на расхожее представление о вытеснении или подавлении собственного духа того, кто находится в экстазе, и о проникновении в него извне какого-либо демона<sup>13</sup>. Идея же, что Бог может быть познан «через его силы» или «через его дела» — общее место в

р. 313

---

<sup>11</sup> *Procl. Theol. Plat.*, II, V, 93: «в “Пармениде” он через отрицание указал на отличие единого от всего, что после него» (ἐν δὲ τῷ Παρμενίδῃ διὰ τῶν ἀποφάσεων τὴν τοῦ ἑνὸς πρὸς πάντα τὰ μετ’ αὐτὸ διαφορὰν ἐνεδείξατο).

<sup>12</sup> Буквальная параллель между *Phil. Quis. ter.*, 249 sqq. и *Plat. Phaedr.*, 240 a–250 c, 265 b делает это ясным. Ср.: *Leisegang H. Der Heilige Geist. Bd. I. 1. S. 163 ff.*; *Jones R. M. // Cl. Phil. Vol. 21. 1926. P. 102.*

<sup>13</sup> Брейер вряд ли преувеличивает, когда говорит, что «тщетно искать во всех произведениях Филона пассаж, где он говорит об экстазе в том смысле, в каком этот термин используют мистики» (*Bréhier E. Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon. P. 204.*)

позднеэллинистической спекулятивной мысли<sup>14</sup>. Затруднительно выявить единственный источник для понятий, столь широко распространенных и столь размытых, как эти, или даже просто определить их в качестве «греческого» или «восточного». Но в школьной традиции, оказавшей влияние на Плотина, и у таких людей, как Нумений, они тесно ассоциированы с платоновскими текстами и предстают в форме, которую можно назвать специфически платонической. И лишь в этой традиции они имели реальный философский базис. Путь аналогии имеет смысл только, если чувственный мир есть «чувственный бог, изображение <бога> мыслимого» (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός); путь экстаза значим только, если человек в его глубинной сущности уже потенциально идентичен с Богом<sup>15</sup>. Выводить непознаваемое Единое неоплатонизма из ἄγνωστος θεός гностицизма или платоновский экстаз из филоновского представляется мне ошибкой аргументации, принимающей тождество выражений за тождество мысли. Учение Плотина представляло собой решение той же проблемы, но это — не то же решение.

---

<sup>14</sup> См., напр.: Norden E. Op. cit. Благодаря Посидонию эта мысль могла стать расхожей в философских кругах, но вряд ли он — ее автор.

<sup>15</sup> Dodds E. R. The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic One // CQ. Vol. 22. 1928. P. 141 f.

## АСТРАЛЬНОЕ ТЕЛО<sup>1</sup> В НЕОПЛАТОНИЗМЕ\*

р. 313

Благодаря современным мистериальным религиям и особенно той удивительной амальгаме дискредитированных спекуляций, которая известна как теософия, мы хорошо знакомы с теорией, утверждающей, что сознание и тело связаны «чем-то третьим» (*tertium quid*), внутренним покровом души, менее материальным, чем плотское тело, продолжающим жить после разрушения последнего, однако не обладающим чистой нематериальностью сознания. Это учение принято считать восточным. Но на самом деле оно имело очень долгую историю в европейской мысли, восходящую через кембриджских платоников XVII в. к Порфирию и Ямвлиху, жившим в IV в.,

---

<sup>1</sup> Сам термин *ἀστροειδές*, кажется, не появляется в этой связи ранее Прокла: предшествующие авторы говорят о «световом», «эфирном» или «духовном» теле. Но теория, согласно которой это «духовное тело» состоит из той же материи, что и звезды, происходит от Аристотеля, а его связь с путешествием души на небеса восходит непосредственно к Платону.

\* [Эта статья опубликована Э. Р. Доддсом в качестве Приложения II к его изданию «Первооснов богословия» Прокла (*Proclus. The Elements of Theology* / Ed. E. R. Dodds. Oxford, 1963. P. 313–321). Параллельная пагинация дается по этому же изданию.]

р. 314 и прослеживаемую вплоть до его зарождения в классический период греческой философии. В какой мере и в какие моменты своей долгой истории оно подверглось восточному влиянию, сказать затруднительно; в христианский период вопрос еще более запутывается, так как учение Павла о «духовном теле», отличное по своему происхождению от греческой теории ὄχημα — πνεῦμα, смешивается с последней христианскими платониками. Это восточное влияние, которое способствовало оформлению греческого понятия «астрального тела», было, насколько я могу судить, вторичным и более поздним<sup>2</sup>, возникновение его можно объяснить (как я надеюсь показать ниже), не предполагая привнесения каких-либо идей, возникших вне сферы эллинистической спекуляций. Действительно, существует поверхностная аналогия между греческим учением и «совершенным телом» (σῶμα τέλειον), также обозначаемым как дух (πνεῦμα) в так называемой «литургии Митры», — понятием, иранский источник которого проследил Райценштайн<sup>3</sup> (ср. также «бессмертное тело» (ἀθά-

<sup>2</sup> Форма, которую данное понятие приобретает в неоплатонизме, претерпела на себе влияние (через Посидония?) астрального мистицизма, проникшего в эллинистический мир из Вавилонии (как непосредственно, так и через Египет); но это воздействие носило скорее поверхностный, нежели существенный характер.

<sup>3</sup> Reitzenstein R. Die Hellenistische Mysterienreligionen. 3 Aufl. S. 176 f. Он также отождествляет ἴδιος δαίμων магов и οἰκεῖος δαίμων Порфирия (Vit. Plot., 10) с «небесным телом» иранской религии.



иатов  $\sigma\omega\mu\alpha$ ) Герметического корпуса (XIII, 3) и гностический «покров света»)⁴. Но если греческая теория стремится создать мост между душой и телом и потому приписывает астральное тело всем душам (которые обладают им либо всегда, либо приобретают в процессе нисхождения в мир становления), то маги, герметики и гностики пытаются построить мост между Богом и человеком; для них бессмертное тело дается в процессе посвящения, — приобретя его, человек становится богом. У любого неоплатоника ближайшей аналогией астральному телу является пророческий дух ( $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ), который, согласно Порфирию (*Euseb. Praer. Ev.*, V, 8, 12), происходит от божественной силы, проникает в человека и говорит через его уста, используя его душу в качестве «носителя»; но учение о пророческом духе принадлежит раннему Порфирию и, видимо, не связано с употреблением понятия  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  в его поздних сочинениях, так же как и в сочинениях других неоплатоников. К этим упоминаниям о пророческом духе примыкает и утверждение Климента (*Strom.*, II, 20, 112–113), что гностики-василидиане верили в «прикрепленный дух» ( $\pi\rho\sigma\eta\rho\tau\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ) или в «приросшую душу» ( $\pi\rho\sigma\phi\upsilon\eta\varsigma \psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ), которая была орудием страстей. Буссе отождествляет «подражающий дух» ( $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\mu\iota\mu\omicron\nu \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ) из «Пистис София»,

---

⁴ Bousset C. Hauptprobleme der Gnosis. 1907. S. 303. Неоплатоники использовали термин  $\chi\iota\tau\omega\nu$ , но они всегда применяли его к разрушимой  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ . См. об этом мое примеч. к 209 теореме «Первооснов богословия» Прокла.

р. 315

которым наделяют душу в процессе ее нисхождения пять планетных Правителей, с платонической «чашей забвения»<sup>5</sup>. К сожалению, мы очень мало знаем об этих спекуляциях, видимо, не занимавших центрального места в гностицизме. Насколько далеко заходило влияние, которое они оказывали на развитие греческой теории *ὄχημα* — *πνεῦμα* (или которому они подвергались со стороны последней), определить не легко; но после обзора многочисленных греческих свидетельств я считаю, что серьезно верить в то, что гностические идеи служат истоком для этой теории, невозможно.

### Происхождение теории<sup>6</sup>

а) При доказательстве теории «астрального тела», как, впрочем, и при доказательстве остальных своих

---

<sup>5</sup> *Boussset G. Hauptprobleme... S. 365 sqq.* Не появляются ли следы той же самой теории в сообщении Плотина о гностических учениях — *Епл., II, 9, 5 (I, 189, 15)*? Если так, то Плотин не считал это характерным для греческой мысли.

<sup>6</sup> Многими ссылками, приводимыми в следующих абзацах, я обязан статье: *Kissling R. C. The ὄχημα — πνεῦμα of the Neoplatonists and the de Insomniis of Synesius of Cyrene // American Journal of Philology. Vol. 43. 1922. P. 318 ff.* Кисслинг верно признает двойной исток этой теории в платоновом понятии *ὄχημα* и в аристотелевом *πνεῦμα*; но он не указывает, каким образом эти две доктрины были связаны. Для лучшего понимания последней теории я многое почерпнул из работы Хопфнера (*Hopf-*

теорий, неоплатоники ссылались на авторитет Платона. Пассажи, которые они обычно приводили<sup>7</sup>, следующие.

**Phaedr., 113 d:**

ἀναβάντες ἃ δὴ αὐτοῖς ὀχή- «взойдя на то, что служи-  
μάτα ἐστὶν ло им колесницами»

**Phaedr., 247 b:**

τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορ- «колесницы богов, будучи  
ρόπως εὐήγητα ὄντα βραδίως уравнишенными и хорошо  
πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγῃς управляемыми, легко двига-  
ются, а другие — с трудом»

**Tim., 41 e:**

ἔνειμεν ὁ' ἐκάστην (ψυχὴν) «распределил души — каж-  
πρὸς ἕκαστον (ἄστρον), καὶ дую к определенной звезде  
ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν и, возведя как на колесницы,  
τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν показал природу вселенной»

**Tim., 44 e, 69 c**

.....\*

---

ner Th. Griechisch-Aegyptisches Offenbarungszauber) и из замечательной главы в книге Биде (*Bidez J. Vie de Porphyre. 1913. P. 88 ss.*

<sup>7</sup> *Iambl. ap. Stob., I, 374, 1 [892 h]; Procl. In Tim., III, 235, 23; 238, 2; 268, 3; In Remp., II, 257, 18.*

\* Оригинальный текст этого фрагмента Э. Р. Доддс не передает. — Ред.

Но первый из этих пассажей, очевидно, имеет в виду некие лодки, перевозящие души умерших по Ахерону, а второй является составной частью образа колесничего и двух коней; в *Tim.*, 41 е звезды сравниваются с колесницами, а в двух других пассажах из «Тимея» колесницей души называется обычное смертное тело. Эти случайные и не связанные друг с другом метафоры сами по себе не могут привести к теории астральных тел даже самый извращенный ум. Существует, однако, один пассаж у Платона, который, как кажется, указывает в этом направлении, а именно — *Leg.* 898 е sq., из которого мы можем понять, что звезды управляются их собственными душами, и допустить, что промежуточный статус огненного или эфирного тела, по крайней мере в одной из возможных интерпретаций, соответствует «чему-то третьему» (*tertium quid*)<sup>8</sup>.

б) С несколько большим основанием Прокл ссылается на авторитет Аристотеля: «духовная ... колесница, как именно Аристотель полагал» (ὄχημα ... πνευματικόν, οἷον καὶ Ἀριστοτέλης ὑπέλαβε) (In *Tim.*, III, 238, 20); ср. комментарии Фемистия

---

<sup>8</sup> «...либо <душа> откуда-то извне доставляя себе тело, <состоящее> из огня или какого-нибудь воздуха, силой толкает телом тело, как говорит чье-то учение» (ἢ ποθεν ἔξωθεν σώμα αὐτῇ πορισμένη πῦρὸς ἢ τινος αἴρος, ὡς λόγος ἐστὶ τινων, ὡθεὶ βία σώματι σώμα). Отсюда, вероятно, происходит позднее учение, что демоны (δαίμονες) обладают телами из огня и воздуха (см. ниже, с. 302 наст. изд.).

на трактат «О душе» (с. 23 Берлинского издания): «у Платона световидная колесница имеет такое значение, а у Аристотеля она аналогична пятому телу» (παρὰ Πλάτωνι μὲν τὸ αὐγοειδὲς ὄχημα ταύτης ἔχεται τῆς ὑπονοίας, Ἀριστοτέλει δὲ τὸ ἀνάλογον τῷ πέμπτῳ σώματι). Все это относится к аристотелевскому учению о «духе» (πνεῦμα), который является местом питающей и ощущающей души, а также психологическим основанием фантазии (φαντασία), и «аналогичен элементу, из которого состоят звезды» (*De gen. anim.*, 736 b 27 sqq.). Аристотелевский «дух» (πνεῦμα) еще весьма далек от «астрального тела»; он является, насколько мы знаем, неким элементом в теле, общим для всех животных, и передается в акте воспроизводства. Но определенные особенности поздней ὄχημα πνεῦμα, очевидно, происходят из этого источника, а именно: ее функции как «носителя» иррациональной души, ее особая связь с φαντασία<sup>9</sup> и ее «врожденный» характер (она συμφύεσ, как и аристотелева πνεῦμα есть συμφύτον, хотя и не в том же смысле).

p. 316

с) Кто был первым, соединившим звезды-колесницы из «Тимея» со звездным πνεῦμα Аристотеля, мы не знаем; но мы можем предполагать обстоятельства и мотивы этой комбинации. Самый ранний пассаж, в котором термин ὄχημα сопостав-

<sup>9</sup> Ср.: *Porph. Sent.*, 13, 12 — «отпечаток фантазии втирается в пневму» (ἐναπομόργυται τύπος τῆς φαντασίας εἰς τὸ πνεῦμα) и замечания Моммерта; *Synes. De insomn.*, 135 d; *Iamb. De myst.*, III, 14.

ляется с πνεῦμα, находится у Галена (De placit. Hippocr. et Plat., p. 643 sq. (ed. Mueller); цит. в кн.: Reinhardt K. Kosmos und Sympathie. 1926. S. 190)<sup>10</sup>. Изложив теорию Посидония о «световидном духе» (φωτοειδὲς πνεῦμα) как посреднике в акте зрения, Гален добавляет:

εἰ δὲ καὶ περὶ ψυχῆς οὐσίας ἀποφήνασθαι χρή, δυοῖν θάτερον ἀναγκαῖον εἰπεῖν, ἢ τοῦτο εἶναι τὸ οἶον αὐγοειδὲς τε καὶ αἰθερώδες σῶμα [λεκτέον αὐτήν] εἰς ὃ, κἄν μὴ βούλωνται, κατὰ ἀκολουθίαν ἀφικοῦνται Στωϊκοί τε καὶ Ἀριστοτέλης, ἢ αὐτήν μὲν ἀσώματον ὑπάρχειν οὐσίαν, ὄχημα δὲ τὸ πρῶτον αὐτῆς εἶναι τοῦτι το σῶμα, διὰ οὗ μέσον τὴν πρὸς τᾶλλα σώματα κοινονίαν λαμβάνει

«если же в достаточной мере говорить и о сущности души, то следует сказать об обеих из двух <теорий>, или нужно сказать, что она — некое световидное или эфиорообразное тело, к чему согласно приходят, хотя и не желают этого, стоики и Аристотель, или что она является бестелесной сущностью, а первая колесница ее — то самое тело, посредством которого она получает общность со всеми прочими телами».

Этот пассаж наводит на размышления в двух направлениях. Во-первых, эта теория появляется здесь не как произвольное оккультное учение, подобно ἀντίμιμον πνεῦμα в «Пистис София», но на

---

<sup>10</sup> Посидониево развитие традиционной стоической теории о πνεῦμα как орудии посредующем в акте восприятия, о чем см.: SVF, II, 716, 773 sq., 856, 861, 863, 866 (ed. Arnim).

некоем психологическом основании, а эпитет αὐρο-εἰδές связывает ее с учением Посидония о родстве солнечных лучей (αὐγαί) с органами зрения. Во-вторых, эта теория появляется как модификация более грубого взгляда, согласно которому душа сама есть πνεῦμα<sup>11</sup>. Фактически предлагается компромисс, с одной стороны, между концепцией Платона об отделимости души от ее земного тела и теорией Аристотеля, настаивающей на том, что душа может существовать лишь как «энтелехия» (ἐντελέχεια) некоторого организма, а с другой стороны, между имматериалистической психологией Платона и Аристотеля и стоической πνεῦμα-психологией. Это позволяет эк-

р. 317

---

<sup>11</sup> Ср.: SVF, II, 774, 885; конечным основанием служит примитивная мысль, что душа является жизненным дыханием. Такие взгляды принимались не только материалистическими школами. О Гераклиде Понтийском, считавшимся платоником, говорили, что он описывал душу как «световую субстанцию» (οὐράμιον σῶμα) (Diels H. Doxographi Graeci, 213, 214, 388); подобные взгляды приписывались Александром Полигистором (ар. Diog. Laert., VIII, 28) пифагорейцам, а Ямвлихом (ар. Stob., I, 366, 25 [870 h]) «некоторым аристотеликам». Примитивные идеи живучи, и после своей кажущейся смерти они стремятся незаметно возродиться. На мысль о том, что «пневматическая» колесница представляет собой в определенном аспекте такое незаметное возрождение «пневматической» души, наводит приравнивание Синезием (De insomn., 137 d) и, возможно, до него Порфирием ψυχικὸν πνεῦμα и πνευματικὴ ψυχή (ср.: Mau G. Religionsphilosophie Kaiser Jilians. 1907. S. 111 ff.).

лектическому уму одновременно считать, что душа бессмертна, но при этом является *ἐντελέχεια*; что она бестелесна, но при этом неотделима от *πνεῦμα*. Можно легко понять, что эта теория привлекла внимание серьезных мыслителей в период ранней империи, в эпоху, чьим философским идеалом было согласование стоицизма с «Тимеем», а их обоих — с Аристотелем.

d) Теперь можно отметить некоторые другие свидетельства существования этой теории до появления неоплатонизма. Автор псевдо-Плутархова сочинения «О жизни и поэзии Гомера» основывает на авторитете Платона и Аристотеля мнение, что душа в момент смерти берет с собой «духовное <тело?>» (*τὸ πνευματικόν*), которое служит ей колесницей (*ὄχημα*) (Р. 128). Время жизни этого писателя неизвестно; Дильс (*Doxographi Graeci*, 99) помещает его во II в. н. э. У другого автора, Симпликия (*In Phys.*, 964, 19 sqq.), мы находим ответы на возражения, приведенные Александром Афродисийским против учения об *ὄχημα*; следовательно, данная теория была хорошо известна в начале III в. н. э. (близко к дате смерти Галена). Также один герметик у Стобея (I, 410, 18 [988 sqq.]) говорит о некой «мгле» (*ἀέρες*), которая является покровом (*περιβόλαιον*) души; а в Герметическом корпусе упоминается о *πνεῦμα* как о ее покрове (*περιβολή* или *ὑπέρετης*), в котором она «ездит» (*ὀχεῖται*). Оба этих герметика испытали влияние взглядов Посидония и, очевидно, принадлежат доплотиновскому времени. В III в. два христианских писателя — Ориген (*C. Cels.*, II, 60, 892 a (ed. Migne)) и



Ипполит (*Philosoph.*, 568, 14 (ed. Diels)) — упоминают «световидное тело» (αὐροειδὲς σῶμα): первый, подобно неоплатоникам<sup>12</sup>, использует его для того, чтобы объяснить явление умерших. Наконец, Ямвлих у Стобея (I, 378, 904 h) приписывает «школе Эратосфена и Птолемея Платоника и другим» мнение, что душа постоянно находится в теле и переходит к земному телу от других, более легких материй (λεπτότερα). Ссылка на Птолемея Платоника подтверждает то, о чем говорилось в последнем параграфе; поскольку если он правильно отождествляется с Птолемеем Хенном из Александрии, он принадлежал той же эпохе и той же эклектической школе, что и Гален, и писал как об Аристотеле, так и (вероятно) о «Тимее»<sup>13</sup>. С другой стороны, если Эратосфен, о котором здесь идет речь, — тот самый знаменитый ученый из Кирены (как предполагает Гирцель), эта теория или, точнее, ее смутное предвосхищение, восходит к III в. до н. э.; но Вахсмут и Кнаак не без оснований считают такое отождествление сомнительным.

р. 318

### ***Астральное тело у Плотина и Порфирия***

Плотин принимает гипотезу «тонкого тела» (λεπτότερον σῶμα); но явным образом не связывает ее

---

<sup>12</sup> Ср. мои примеч. к 210-й теореме «Первооснов богословия».

<sup>13</sup> Ср.: *Chatzis A. Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos // Studien zum Geschichte und Cultur der Altertums. Bd. VII. S. 2.*

с колесницами (ὀχήματα) из «Тимея»<sup>14</sup> и в отличие от только что цитировавшихся авторов не считает ее «сросшейся» (συμφυτόν), делая, таким образом, опасную уступку взгляду на функцию души как ἐντελέχεια. Оно приобретается, согласно Плотину, на небе (οὐρανός), в ходе нисхождения души<sup>15</sup>; и оно, вероятно, сбрасывается, когда душа вновь восходит к умопостигаемому миру<sup>16</sup>. Встречающиеся в разных местах ссылки на πνεῦμα<sup>17</sup> показывают, что Плотин отождествлял его с астральным телом; но, очевидно, что это понятие мало привлекало его внимание. В свою очередь, Порфирий, подобно Плотину, верит, что астральное тело приобретается на небе (Sent., 13, 8; Ad Gaur., XI, 3); но он считает, что этот предмет нуждается в

---

<sup>14</sup> Впрочем, в одном пассаже он использует по отношению к нему глагол ὀχεῖσθαι (III, 6, 5 fin. [I, 288, 20 sqq.]).

<sup>15</sup> Епп. IV, 3, 15 init. (ср. также: 9). Этот пассаж напоминает сидониево «вознесение» (Himmelfahrt), а эссе, в котором он находится, является единственным, содержащим определенные реминисценции сидониевых идей. В том же самом эссе Плотин упоминает теорию «сросшегося тела» (συμφυτόν σῶμα), но не принимает ее; ср. мои примеч. к 196-й теореме «Первооснов богословия».

<sup>16</sup> Епп. IV, 3, 24.

<sup>17</sup> Епп. II, 2, 2 (I, 132, 10): прикрепленная к душе πνεῦμα обладает, возможно, движением того же типа, что и звезды.

большем внимании, чем уделял ему его учитель. Он связывает πνεῦμα с иррациональной душой<sup>18</sup>, которая в цитате у Августина из «De regressu animae» называется «духовной душой» (anima spiritalis). Будучи изначально составленной из некой «эфирной» субстанции, в ходе своего нисхождения πνεῦμα постепенно темнеет и утолщается, так как впитывает влагу из воздуха<sup>19</sup>, пока в конце концов не становится полностью материальной и даже видимой (Sent., loc. cit.; Ant. numph., 11). После смерти πνεῦμα своими влажными и тяжелыми элементами мешает подняться и даже тянет вниз, в место наказания, увлекая за собой иррациональную душу (Sent., loc. cit.); но теургия или (что лучше) философия может помочь ей возвратиться (De regg., fr. 2 (ed. Bidez)).  
 Наконец, πνεῦμα вновь растворяется в небе (οὐρανός) вместе с иррациональной душой (Porph. ap. Procl. In Tim., III, 234, 18). Демоны (δαίμονες) обладают туманным (ἀερῶδες) πνεῦμα<sup>20</sup>, изменяющим

р. 319

<sup>18</sup> Ср.: с. 298 наст. изд. Нет уверенности, что Порфирий говорит о πνεῦμα как ὄχημα. Прокл (In Tim., III, 234, 20) мог применять собственную терминологию, пересказывая взгляды Порфирия. Впрочем, Августин, чьим главным, если не единственным источником по данному учению, видимо, был Порфирий, знает термин *vehiculum* (Epist., 13, 2 (ed. Migne)).

<sup>19</sup> Подобное учение появляется в «Халдейских оракулах» (47 (ed. Kroll) = Procl. In Tim., III, 243, 26 sqq.).

<sup>20</sup> Ср.: Plot. III, 5, 6 (I, 275, 21): «многим кажется, что сущность демона, поскольку он демон, сопряжена

свою форму согласно их сиюминутным желаниям<sup>21</sup>, что является, таким образом, причиной явления их нам в различных видах (Ad Gaug., VI, 1). Иногда они играют роль богов, высших духов или душ умерших (De myst., III, 31). Все это (за исключением разве что рассуждения об изменении вида демонов), как утверждает Биде, безусловно, неоригинально<sup>22</sup> и по большей части восходит к суждению Посидония о нисхождении души (отождествляемой с πνεῦμα) с неба (οὐρανος)<sup>23</sup>.

---

с неким телом — водным или огненным» (πολλοῖς δοκεῖ ἡ οὐσία τοῦ δαίμονος καθ' ὅσον δαίμων μετά τινος σώματος ἢ ἀέρος ἢ πυρός εἶναι). Этот взгляд обычен для христианских писателей, начиная с Татиана (Orat., 15); ср.: Hopfner Th. OZ. Bd. I. § 201 f. Другие соединяют демонов со всеми элементами и соответственно наделяют их элементарными телами (De myst., V, 12; ср.: Bidez J. SMAG, VI, 97 ff.). Отсюда «элементалы» средневековых представлений и использование στοιχεῖό для обозначения демона в современном греческом (Diels H. Elementum. S. 56).

<sup>21</sup> Современная теософия довольно причудливо использует ту же теорию об «астральных сущностях»; ср. пассаж из «Древней мудрости» А. Безант, цитирующийся в издании: Bidez J. SMAG, VI, 98, п. 3.

<sup>22</sup> Bidez J. Vie de Porphyre. 1913. P. 94.

<sup>23</sup> Мы должны также с серьезностью отнестись к возможности вторичного иранского или гностического влияния в этом вопросе; см. мои примеч. к 184-й и 209-й теоремам «Первооснов богословия».

## Поздняя разработка теории

а) Замещение теургией личного мистицизма Плотина увеличило значение астрального тела, ибо теургия действовала в пограничной зоне между умом и материей, заявляя, что достигает духовных результатов материальными средствами. Введение понятия астрального тела могло бы позволить объяснить, что такие результаты опосредованы психическим покровом. В *De mysteriis*, III, 14 «эфирная и световидная колесница» (αἰθερώδης καὶ αὐγοειδὲς ὄχημα) является реципиентом божественных фантазий (φαντασίαι) и органом медиумизма, так же как anima spiritalis у Порфирия (*De regg.*, fr. 2). Такие φαντασίαι могут восприниматься посредством светового покрова (τοῖς αὐγοειδέσι περιβλήμασιν), даже когда телесные глаза закрыты (*Procl. In Remp.*, I, 39, 9; *Hermeias. In Phaedr.*, 69, 7 sqq. (ed. Couvreur)). Подобные идеи появляются у Синезия (*De insomn.*, 142 a sqq.) и Нумения (*Nat. hom.*, 201 (ed. Matth.)). Ὀχημα первой должна быть очищена с помощью теургии (*Synes. loc. cit.*; *Hierocl. In Carm. Aug.*, 479 sqq. (ed. Mullach); ср.: *Procl. In Tim.*, III, 300, 16; Порфирий (*loc. cit.*) то же самое говорит об anima spiritalis.

б) Мы видели, что существовали две определенные традиции об астральном теле: одна представляла его постоянно «прикрепленным» к душе (Эратосфен и Птолемей Платоник, которым следовал Ямвлих (*Procl. In Tim.*, III, 234, 32 sqq.; *Hierocl. In Carm. Aug.*, 478 (ed. Mullach)), другая — полу-

чаемым в ходе нисхождения души и утрачиваемым при ее восхождении (Плотин, Порфирий и «Халдейские оракулы»)<sup>24</sup>. Это расхождение включало в себя и волнующий вопрос о бессмертии иррациональной души, чьей колесницей было астральное тело (In Tim., III, 238, 5 sqq; см. теорему 209 «Первооснов богословия» и примечания к ней)<sup>25</sup>. Прокл, следуя Сириану, характерным образом комбинирует эти два взгляда, допуская существование двух колесниц (ὄχηματα) (In Tim., III, 236, 31 sqq.; 298, 12 sqq.; Elem. Theol., 196, 207–209). Высшая (συμφυῆς или αὐυοειδὲς, или ἀστροειδὲς) ὄχημα нематериальна<sup>26</sup>, не подвержена страстям и неразрушима; в своей вечности она соответствует глубоким корням бессознательного в человеческой душе, переживающим каждое очищение. Это колесница, в которую

---

<sup>24</sup> Первый взгляд, принимаемый также Оригеном (De princ., II, 2), естественно, связывается с аристотелевской психологией, второй — с «Himmelfahrt» и астральным мистицизмом. Иногда считается, что различные уровни тела последовательно приобретаются в процессе нисхождения: *Macr. In Somn. Scip.*, I, 12, 13; *Aen. Gaz. Theophr.*, 59; ср., возможно: *Iambli. ap. Stob.*, I, 385, 5 [926 h]. Так, Прокл разлагает низшую ὄχημα в серию χιτῶνες.

<sup>25</sup> Пселл (Expos. or. Chald., 1137 c), как указал Кроль, не имеет реальных оснований относить это к «Халдейским оракулам».

<sup>26</sup> Также ὄχημα Гиерокла (относящего свое учение к пифагорейцам, но реального зависящего от афинского неоплатоника Плутарха) характеризуется как *ἀύλον* (In Carm. Aug., 478).

платоновский демиург помещает душу (Tim., 41 e). Низшая (πνευματικόν) ὄχημα является временным образованием, составленным из четырех элементов (ср.: Tim., 42 b\*)<sup>27</sup>; это особая колесница иррациональной души, она, подобно душе, не погибает при смерти тела, но отделяется от души очищением. Прокл полагает, что жители верхних частей земли в мифе, изложенном в «Федоне», являются душами, обладающими низшей ὄχημα и ожидающими своего окончательного «апокатастасиса» (ἀποκατάστασις) (In Tim., III, 309, 26). С помощью этой теории он избегает дилеммы (Ibid., 299, 16): утверждать вместе с Платином существование полностью развоплощенной человеческой души (вопреки платоновскому «Федону» (113 d) и «Федру» (247 b))<sup>28</sup> или же приписывать полное бессмертие иррациональной душе вместе с Ямвлихом (вопреки платоновскому «Ти-

\* Видимо, Э. Р. Доддс ошибся. Следует читать: Tim., 42 с.

<sup>27</sup> Ср. также вторую душу, составленную из четырех элементов, о которой учили гностики, подвергавшиеся критике со стороны Платина (Епп., II, 9, 5 [I, 189, 15]). Выделяя две ὄχηματα, Прокл, возможно, зависит от теории двух душ, которая появляется в *De Mysterioris* (VI, 8) в качестве «герметической мысли» (Ἐρμαϊκὸν νόημα) (см.: Reitzenstein R. *Poimandres* S. 306, Anm. 1).

<sup>28</sup> Другие возражения этому взгляду (In Tim., III, 267, 28 sq.) следующие: а) он лишает человеческую душу ее естественной функции (ср.: *Sallust.*, XX); б) он делает ее выше душ звезд, поскольку последние связаны с телами постоянно (ср.: Епп., IV, 3, 4).

р. 321 мею» (69 с) и «Государству» (611 b sqq.)). В «Богословии Платона» (III, (V) 125 sq.) Прокл применяет это различие двух ὁχήματα к классификации душ: божественные души, говорит он, обладают лишь световой ὁχήμα; демоны также имеют духовную или элементарную [= состоящую из элементов] ὁχήμα; человеческие души обладают обоими ὁχήματα и плотским телом.

Я не буду пытаться детально проследить дальнейшую историю астрального тела. Оно остается постоянной составной частью неоплатонической системы, пока неоплатонизм существует в какой бы то ни было форме: мы встречаем его не только у последних представителей Афинской школы — Дамаския, Симпликия и Присциана, но и у александрийских платоников, таких как Гермий (In Phaedr., 69, 7), Олимпиодор (который считает, подобно современным теософам, что астральное тело имеет яйцевидную форму (!) — In Alcib., р. 16 Cr.), и у Филопона (который воспроизводит проклово различие двух ὁχήματα — De anim., р. 12 sqq., (ed. Hayduck)). Во время византийского возрождения астральное тело вновь появляется в работах Пселла и Никифора Григоры наряду с другими положениями неоплатонического оккультизма<sup>29</sup>. На латинском западе оно обнаруживается как «покров светового тела» (luminosi corporis amictus) Макробия (In Somn. Scip.,

---

<sup>29</sup> См.: Svoboda K. Démonologie de M. Psellos. P. 17 ss., а также введение Биде к *De operatione daemoneum* (CMAG, VI, 97 sqq.).



I, 12, 13) и как «легкие колесницы» (*leves currus*) Боэция (*Consol. Philos.*, III, 9) и остается привычной идеей на протяжении средних веков. Насколько глубоко оно повлияло на воображение Данте, можно судить по «Чистилищу» (XXV, 88 sqq.). Даже в конце XVII в. данное представление находит верного защитника в Рудольфе Судворте, посвятившем его объяснению и защите значительную часть своей «Интеллектуальной системы».

## СПИСОК ЛАТИНСКИХ СОКРАЩЕНИЙ

<i>Acta Pauli et Theclae</i>	Деяния Павла и Феклы
<i>Acta Perpetuae</i>	Деяния Перпетуи
<i>Aen. Gaz. Theophr.</i>	Эней из Газы. Теофраст
<i>Aesch. Prom.</i>	Эсхил. Прометей прикованный
<i>Albin. Epitom.</i>	Альбин. Эпитома
<i>Amm. Marcell.</i>	Аммиан Марцеллин. Римская история
<i>Anast. Sin. Quaest.</i>	Анастасий Синаит. Ответы на вопросы
<i>Anon. Ad Novatian.</i>	[Аноним]. К Новациану
<i>Ant. Pal.</i>	Палатинская антология
<i>Apollon. Quaest. et resp. ad orth.</i>	Аполлоний. Вопросы и ответы к православным
<i>Apophth. Patrum</i>	Изречения Отцов
<i>Apost. Can.</i>	Апостольский канон
<i>Apul. Apol.</i>	Апулей. Апология
<i>Apul. Met.</i>	Апулей. Метаморфозы
<i>Arist. Aves</i>	Аристофан. Птицы
<i>Aristid. Apol.</i>	Аристид. Апология
<i>Aristid. Orat.</i>	Аристид. Речи
<i>Aristot. De anim.</i>	Аристотель. О душе
<i>Aristot. De gen. anim.</i>	Аристотель. О рождении животных
<i>Aristot. Eth. Nic.</i>	Аристотель. Никомахова этика
<i>Aristot. Protrept.</i>	Аристотель. Протрептик
<i>Arnob. Adv. nat.</i>	Арнобий. Против язычников
<i>Athanas. Vit. Ant.</i>	Афанасий Александрийский. Жизнь св. Антония

<i>Athenag. Leg.</i>	<i>Афинангор.</i> Речь в защиту христиан
<i>Asclep.</i>	<i>Асклепий</i>
<i>Aug. C. Acad.</i>	<i>Августин.</i> Против академиков
<i>Aug. De civ. Dei</i>	<i>Августин.</i> О граде Божьем
<i>Aug. De Gen. ad litt.</i>	<i>Августин.</i> О книге Бытия буквально
<i>Aug. De morib.</i>	<i>Августин.</i> О нравах католической церкви и о нравах манихеев
<i>Aug. De mus.</i>	<i>Августин.</i> О музыке
<i>Aug. De nat. anim.</i>	<i>Августин.</i> О природе души
<i>Aug. De vera relig.</i>	<i>Августин.</i> Об истинной религии
<i>Aug. Epist.</i>	<i>Августин.</i> Послания
<i>Aug. Epist. ad Evod.</i>	<i>Августин.</i> Послание к Еводию
<i>Aug. Haer.</i>	<i>Августин.</i> О ересьях
<i>Aug. In Psalm.</i>	<i>Августин.</i> Толкование на Псалмы
<i>Aul. Gell. Noct. Att.</i>	<i>Авл Геллий.</i> Аттические ночи
<i>Basil. Contra Sab. et Ar.</i>	<i>Василий Великий.</i> Против савеллиан, Ария и аномеев
<i>Basil. In Hept.</i>	<i>Василий Великий.</i> Беседы на Шестоднев
<i>Basilid.</i>	<i>Василид</i>
<i>Boet. Consol. Philos.</i>	<i>Бозций.</i> Утешение философией
<i>Callin. Vit. Hypat.</i>	<i>Каллиник.</i> Жизнь Ипатия
<i>Carm. Aur.</i>	<i>Золотые стихи</i>
<i>Cassian. Collat.</i>	<i>Кассиан.</i> Сопоставления
<i>Censorin. De die nat.</i>	<i>Цензорин.</i> О дне рождения
<i>Chalcid. Comm. in Tim.</i>	<i>Халкидий.</i> Комментарии на Тимея
<i>Chrysip.</i>	<i>Хрисипп</i>
<i>Cic. De div.</i>	<i>Цицерон.</i> О дивинации
<i>Cic. De harusp. resp.</i>	<i>Цицерон.</i> Об ответах гаруспиков
<i>Cic. Somn. Scip.</i>	<i>Цицерон.</i> Сон Сципиона

<i>Claudian. De VI cons.</i>	Клавдиан. О 6 консульстве Гонория
Honor.	
<i>Clem. Alex. Excerpt. ex Theod.</i>	Климент Александрийский. Извлечение из Феодота
<i>Clem. Alex. Paid.</i>	Климент Александрийский. Педагог
<i>Clem. Alex. Protrept.</i>	Климент Александрийский. Протрептик
<i>Clem. Alex. Strom.</i>	Климент Александрийский. Строматы
<i>Clem. Alex. Eclog.</i>	Климент Александрийский. Извлечения из писаний пророков
II Clem.	II Послание Климента Римского
<i>Cleomed.</i>	Клеомед
<i>Clit.</i>	Клитарх
<i>Cod. Theod.</i>	Кодекс Феодосия
<i>Corp. Herm.</i>	Герметический корпус
<i>Cypr. Ad Donat.</i>	Киприан. Послание к Донату
<i>Cypr. Epist. ad Demetr.</i>	Киприан. Письмо к Деметриану
<i>Cypr. Epist.</i>	Киприан. Письма
<i>Damasc. Comm. in Meth.</i>	Дамаский. Комментарии на «Метафизику»
<i>Damasc. Princ.</i>	Дамаский. О первых началах
<i>Damasc. Vit. Isidor.</i>	Дамаский. Жизнь Исидора
<i>Didache</i>	Учение 12 апостолов
<i>Dio Cass.</i>	Дион Кассий. История
<i>Dio Chryss. Borysth.</i>	Дион Хрисостом. Борисфенская речь
<i>Diod.</i>	Диодор Сицилийский. Историческая библиотека
<i>Diog. Laert.</i>	Диоген Лаэртский. О жизни и учениях знаменитых философов
Епп. или <i>Plot.</i>	Плотин. Эннеады
<i>Ep. ad Diognet.</i>	Послание к Диогнету
<i>Epict.</i>	Эпиктет. Беседы

<i>Epicur.</i>	Эпикур
<i>Eriph. De fid.</i>	Епифаний. О вере
<i>Eriph. Panar.</i>	Епифаний. Опровержение всех ересей
<i>Eunap. Vit. soph.</i>	Евнапий. Жизнь софистов
<i>Euseb. Adv. Hierocl.</i>	Евсевий. Против Гиерокла
<i>Euseb. Dem. Ev.</i>	Евсевий. Доказательство евангельской проповеди
<i>Euseb. Hist. Eccl.</i>	Евсевий. Церковная история
<i>Euseb. Praep. Ev.</i>	Евсевий. Приготовление к Евангелию
<i>Euseb. Vit. Const.</i>	Евсевий. Жизнь Константина
<i>Ev. Veritat.</i>	Евангелие истины
<i>Firm. Mat. Err. prof. rel.</i>	Фирмик Матерн. О заблуждениях языческих религий
<i>Front. Epist.</i>	Фронтон. Письма
<i>Galen. De ord. libr. suor.</i>	Гален. О порядке своих книг
<i>Galen. De placit. Hippocr. et Plat.</i>	Гален. О мнениях Гиппократата и Платона
<i>Galen. De puls. diff.</i>	Гален. Об изменении пульса
<i>Greg. Naz. Orat.</i>	Григорий Назианзин. Речи
<i>Greg. Nyss. Hom. in Cant.</i>	Григорий Нисский. Гомилия на Песнь Песней
<i>Greg. Nyss. In XL mart. t. ut.</i>	Григорий Нисский. О 40 мучениках
<i>Greg. Thaum. Paneg. in Origen.</i>	Григорий Чудотворец. Панегрик Оригену
<i>Hegem. Acta Arch.</i>	Гегемоний. Деяния Архелая
<i>Heliod. Aith.</i>	Гелиодор. Эфиопика
<i>Hemin.</i>	Гемин
<i>Heracl.</i>	Гераклеон
<i>Heraclid. Parad.</i>	Рай Гераклида
<i>Herm. Past.</i>	Герма. Пастырь
<i>Hermias. In Phaedr.</i>	Гермий. Комментарий на «Федр» Платона

<i>Hier. Adv. Jovinian.</i>	<i>Иероним. Против Иовиниана</i>
<i>Hier. Epist.</i>	<i>Иероним. Письма</i>
<i>Hierocl. In Carm. Aur.</i>	<i>Гиерокл. Комментарии на «Золотые стихи»</i>
<i>Hipp. Proorrh.</i>	<i>Гиппократ. Предсказания</i>
<i>Hist. Mon.</i>	<i>История монахов</i>
<i>Hom. Od.</i>	<i>Гомер. Одиссея</i>
<i>Hurr. Adv. Haer.</i>	<i>Ипполит. Опровержение всех ересей</i>
<i>Hurr. In Dan.</i>	<i>Ипполит. Комментарии на книгу Даниила</i>
<i>Hurr. Philosoph.</i>	<i>Ипполит. Философские размышления</i>
<i>[Iambl.] Theol. Arithm.</i>	<i>Псевдо-Ямвлих. Теологумены арифметики</i>
<i>Iambl. De myst.</i>	<i>Ямвлих. О египетских мистериях</i>
<i>Iambl. Protrept.</i>	<i>Ямвлих. Протрептик</i>
<i>Iambl. Vit. Pyth.</i>	<i>Ямвлих. О жизни пифагорейской</i>
<i>Ignat. Magn.</i>	<i>Игнатий. Послание магнезийцам</i>
<i>Ignat. Philad.</i>	<i>Игнатий. Послание филладельфийцам</i>
<i>Ignat. Rom.</i>	<i>Игнатий. Послание к римлянам</i>
<i>Ioann. Lyd. De mens.</i>	<i>Иоанн Лидиец. О месяцах</i>
<i>Iren. Adv. Haer.</i>	<i>Иринея. Против ересей</i>
<i>Iustin. I Apol.</i>	<i>Иустин. Апология I</i>
<i>Iustin. Dial.</i>	<i>Иустин. Разговор с Трифоном Иудеем</i>
<i>Julian. Adv. Galil.</i>	<i>Юлиан. Против галилеян</i>
<i>Julian. Epist.</i>	<i>Юлиан. Письма</i>
<i>Julian. Orat.</i>	<i>Юлиан. Речи</i>
<i>Jul. Aphr.</i>	<i>Юлий Африкан. Хронография</i>
<i>Juv.</i>	<i>Ювенал. Сатиры</i>

<i>Lact. De mort. pers.</i>	Лактанций. О смертях преследователей
<i>Lact. Div. Inst.</i>	Лактанций. О божественных установлениях
<i>Lampr. Alex.</i>	Лампридий. Александр Север
<i>Luc. Ad Philops.</i>	Лукиан. Любитель лжи, или Невер
<i>Luc. Adv. indoct.</i>	Лукиан. Против неуча
<i>Luc. Alex.</i>	Лукиан. Александр, или Лжепророк
<i>Luc. Asin.</i>	Лукиан. Осел
<i>Luc. Vit. Dem.</i>	Лукиан. Жизнеописание Демонакта
<i>Luc. Herm.</i>	Лукиан. Гермотим, или О выборе философии
<i>Luc. Icar.</i>	Лукиан. Икароменипп, или Заоблачный полет
<i>Luc. Menip.</i>	Лукиан. Менипп, или Путешествие в подземное царство
<i>Luc. Peregr.</i>	Лукиан. О смерти Перегринна
<i>Lucr.</i>	Лукреций Кар. О природе вещей
<i>M. Aur.</i>	Марк Аврелий. К себе самому
<i>Macr. In Somn. Scip.</i>	Макробий. Комментарии на «Сон Сципиона»
<i>Macr. Sat.</i>	Макробий. Сатурналии
<i>Marin. Vit. Procl.</i>	Марин. Жизнь Прокла
<i>Mart. Polycarp.</i>	Мученичество Поликарпа
<i>Max. Tyr.</i>	Максим Тирский
<i>Method. Symp.</i>	Мефодий. Пир десяти дев
<i>Min. Felix. Oct.</i>	Минуций Феликс. Октавий
<i>Nemes. Nat. hom.</i>	Немезий. О природе человека
<i>Niceph. Greg. In Synes.</i>	Никифор Грегора. Комментарий на трактат Синезия «О сновидениях»
<i>De insomn.</i>	

<i>Numen. Nat. hom.</i>	Нумений. О природе человека
<i>Olymp. In Alcib.</i>	Олимпиодор. Комментарий на «Алкивиада» Платона
<i>Olymp. In Phaed.</i>	Олимпиодор. Комментарий на «Федр» Платона
<i>Or. Chald.</i>	Халдейские оракулы
<i>Orig. Comm. in Cant.</i>	Ориген. Комментарий на Песнь Песней
<i>Orig. Comm. in Gen.</i>	Ориген. Комментарий на Книгу Бытия
<i>Orig. Comm. in Math.</i>	Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея
<i>Orig. Comm. in Rom.</i>	Ориген. Комментарий на Послание к Римлянам
<i>Orig. C. Cels.</i>	Ориген. Против Цельса
<i>Orig. De orat.</i>	Ориген. Об ораторском искусстве
<i>Orig. De princ.</i>	Ориген. О началах
<i>Orig. Hom. in Cant.</i>	Ориген. Гомилия на Песнь Песней
<i>Orig. Hom. in Ez.</i>	Ориген. Гомилия на Книгу Иезекииля
<i>Orig. Hom. in Luc.</i>	Ориген. Гомилия на Евангелие от Луки
<i>Orig. Hom. in Num.</i>	Ориген. Гомилия на Книгу Чисел
<i>Orig. In Levit.</i>	Ориген. Гомилия на Левит
<i>Orig. Philokal.</i>	Ориген. Добротолюбие
<i>Pallad. Hist. Laus.</i>	Палладий. Лавсаик
<i>Pass. Perpet.</i>	Мученичество Перпетуи
<i>Paus.</i>	Павсаний. Описание Эллады
<i>Phil. Congr.</i>	Филон. О соитии ради обучения
<i>Phil. De mon.</i>	Филон. О единоначалии
<i>Phil. De mutat. nom.</i>	Филон. О перемене имен
<i>Phil. Leg. alleg.</i>	Филон. Правила аллегорических истолкований



<i>Phil. Migr. Abr.</i>	Филон. О странствиях Авраама
<i>Phil. Quis rer.</i>	Филон. Кто унаследует божественное
<i>Phil. Quod det. pot.</i>	Филон. О том, что худшее склонно нападать на лучшее
<i>Philopon. De anim.</i>	Филопон. О душе
<i>Philopon. De mund. creat.</i>	Филопон. О сотворении мира
<i>Philostr. Vit. Apoll.</i>	Филострат. Жизнь Аполлония
<i>Phot. Bibl.</i>	Фотий. Библиотека
<i>Pind. Pyth.</i>	Пиндар. Пифийские оды
<i>Pist. Soph.</i>	Пистис София
<i>Plat. Epist.</i>	Платон. Письма
<i>Plat. Epinom.</i>	Платон. Послезаконие
<i>Plat. Leg.</i>	Платон. Законы
<i>Plat. Menex.</i>	Платон. Менексен
<i>Plat. Phaedr.</i>	Платон. Федр
<i>Plat. Polit.</i>	Платон. Политик
<i>Plat. Resp.</i>	Платон. Государство
<i>Plat. Symp.</i>	Платон. Пир
<i>Plat. Theaet.</i>	Платон. Тезтет
<i>Plat. Tim.</i>	Платон. Тимей
<i>Plat. (?) Alcib. I</i>	Платон (?). Алкивиад I
<i>Plat. (?) Axioch.</i>	Платон (?). Аксиох
<i>Plaut. Miles</i>	Плавт. Хвастливый воин
<i>Plin. N. H.</i>	Плиний. Естественная история
<i>Plot. или Enn.</i>	Плотин. Эннеады
<i>Plut. Alex.</i>	Плутарх. Александр
<i>Plut. Aristid.</i>	Плутарх. Аристид
<i>Plut. Camill.</i>	Плутарх. Камилл
<i>Plut. Cons. ad Apoll.</i>	Плутарх. Утешение к Аполлонию
<i>Plut. De garr.</i>	Плутарх. О болтливости
<i>Plut. De Is. et Os.</i>	Плутарх. Об Исиде и Осирисе
<i>Plut. De lib. educ.</i>	Плутарх. Об обучении детей

<i>Plut. De sup.</i>	Плутарх. О суеверии
<i>Plut. De tranq. anim.</i>	Плутарх. О спокойствии души
<i>Plut. Def. or.</i>	Плутарх. Об упадке оракулов
<i>Plut. Q. Symp.</i>	Плутарх. Застольные беседы
<i>Plut. Pyth. orac.</i>	Плутарх. О пифийских оракулах
<i>Plut. St. rep.</i>	Плутарх. О стоических опровержениях
<i>Plut. Tuend. san.</i>	Плутарх. Предписания о соблюдении здоровья
<i>Poim.</i>	Поймандр
<i>Porph. Ad Gaur.</i>	Порфирий. К Гавру
<i>Porph. Ad Marc.</i>	Порфирий. Письмо к Марцелле
<i>Porph. Adv. Christ.</i>	Порфирий. Против христиан
<i>Porph. Ant. nymph.</i>	Порфирий. О пещере нимф
<i>Porph. De abst.</i>	Порфирий. О воздержании от вкушении мяса
<i>Porph. De regr.</i>	Порфирий. О возвращении души
<i>Porph. Phil. ex orac.</i>	Порфирий. Философия из оракулов
<i>Porph. Sent.</i>	Порфирий. Отправные точки для размышлений об умопостигаемом
<i>Porph. Vit. Plot.</i>	Порфирий. Жизнь Платона
<i>Posid. Vit. Aug.</i>	Посидоний. Жизнь Августина
<i>Procl. Comm. in Alcib. I</i>	Прокл. Комментарий на «Алкивиада I» Платона (?)
<i>Procl. De dec. dub.</i>	Прокл. О десяти сомнениях относительно провидения и судьбы
<i>Procl. Elem. Theol.</i>	Прокл. Первоосновы богословия
<i>Procl. In Crat.</i>	Прокл. Комментарий на «Кратила» Платона
<i>Procl. In Parm.</i>	Прокл. Комментарий на «Парменида» Платона
<i>Procl. In Remp.</i>	Прокл. Комментарий на «Государство» Платона

<i>Procl. In Tim.</i>	<i>Прокл.</i> Комментарий на «Тимея» Платона
<i>Procl. Mal. Subst.</i>	<i>Прокл.</i> Об основаниях зла
<i>Procl. Theol. Plat.</i>	<i>Прокл.</i> Платоновская теология
<i>Procop. Hist. arc.</i>	<i>Прокопий.</i> Тайная история
<i>Ps.-Arist. De mund.</i>	<i>Псевдо-Аристотель.</i> О мире
<i>Ps.-Clem. Hom.</i>	<i>Псевдо-Климент.</i> Гомилии
<i>Ps.-Dionys. Epist.</i>	<i>Псевдо-Дионисий.</i> Письма
<i>Ps.-Justin. Cohorat. ad Graec.</i>	<i>Псевдо-Юстин.</i> Увещевание к грекам
<i>Ps.-Longin. De hyps.</i>	<i>Псевдо-Лонгин.</i> О возвышенном
<i>Psell. Expos. or. Chald.</i>	<i>Михаил Пселл.</i> Изложение Халдейских оракулов
<i>Psell. Epist.</i>	<i>Михаил Пселл.</i> Письма
<i>Psell. Op. daem.</i>	<i>Михаил Пселл.</i> О действиях демонов
<i>Psell. Orat.</i>	<i>Михаил Пселл.</i> Речи
<i>Psell. Script. min.</i>	<i>Михаил Пселл.</i> Малье сочинения
<i>Reg. Pachom.</i>	Правила Пахомия
<i>Sallust.</i>	<i>Саллюстий Философ.</i> О богах и вселенной
<i>Sen. De tranq.</i>	<i>Сенека.</i> О спокойствии души
<i>Sen. Epist.</i>	<i>Сенека.</i> Нравственные письма к Луцилию.
<i>Sen. Quest. nat.</i>	<i>Сенека.</i> Естественные вопросы
<i>Sext. Emp. Adv. math.</i>	<i>Секст Эмпирик.</i> Против математиков
<i>Sext. Sent.</i>	<i>Секст.</i> Сентенции
<i>Sozom. Hist. Eccl.</i>	<i>Созомен.</i> Церковная история
<i>Stob.</i>	<i>Стобей.</i> Антология
<i>Strab.</i>	<i>Страбон.</i> География
<i>Suet. Div. Aug.</i>	<i>Светоний.</i> Божественный Август
<i>Suet. Claud.</i>	<i>Светоний.</i> Клавдий
<i>Suet. Ner.</i>	<i>Светоний.</i> Нерон
<i>Sulp. Sever. Dial.</i>	<i>Сульпиций Север.</i> Диалоги

<i>Suid.</i>	Свида. Лексикон
<i>Symplic. In phys.</i>	Симпликий. Комментарии к «Физике» Аристотеля
<i>Synes. De insomn.</i>	Синезий. О сновидениях
<i>Synes. De prov.</i>	Синезий. О провидении
<i>Synes. Epist.</i>	Синезий. Письма
<i>Synes. Hymn.</i>	Синезий. Гимны
<i>Syrian. Comm. in Metaph.</i>	Сириан. Комментарии на «Метафизику» Аристотеля
<i>Tac. Ann.</i>	Тацит. Аналлы
<i>Tatian. Orat.</i>	Татиан. Увещевание к эллинам
<i>Telet.</i>	Телет
<i>Tert. Ad Scap.</i>	Тертуллиан. К Скапуле
<i>Tert. Adv. Marc.</i>	Тертуллиан. Против Маркиона
<i>Tert. Adv. val.</i>	Тертуллиан. Против валенти- ниан
<i>Tert. Apol.</i>	Тертуллиан. Апологетик
<i>Tert. De anim.</i>	Тертуллиан. О душе
<i>Tert. De carn. Christ.</i>	Тертуллиан. О плоти Христа
<i>Tert. De esu carn.</i>	Тертуллиан. О вкушении плоти
<i>Tert. De pudic.</i>	Тертуллиан. О целомудрии
<i>Tert. De res. carn.</i>	Тертуллиан. О воскресении плоти
<i>Tert. De virg. velg.</i>	Тертуллиан. Об одежде девст- венниц
<i>Tert. Praescr. Haer.</i>	Тертуллиан. О проскрипции против еретиков
<i>Theocrit.</i>	Феокрит Александрийский. На смерть Адониса
<i>Theophil. Ad Autol.</i>	Феофил. Послание к Автолику
<i>Theophr. Char.</i>	Феофраст. Характеры
<i>Theosophia Tubingensis</i>	Тюбингенская теософия
<i>Zosim. Comm. in ω</i>	Зосим. О букве «омега»
<i>Zosim. Hist.</i>	Зосим. Новая история

# СОДЕРЖАНИЕ

*А. Д. Пантелеев. Введение* . . . . . 5

## **I. Язычник и христианин в смутное время:**

**Некоторые аспекты религиозных практик  
в период от Марка Аврелия до Константина**  
(пер. *А. Д. Пантелеева*)

Предисловие . . . . . 13

*Глава 1. Человек и материальный мир* . . . . . 15

*Глава 2. Человек и демонический мир* . . . . . 71

*Глава 3. Человек и божественный мир* . . . . . 118

*Глава 4. Диалог язычества с христианством* . . 167

## **II. Статьи**

(пер. *А. В. Петрова*)

Теургия . . . . . 223

«Неведомый Бог» в неоплатонизме . . . . . 281

Астральное тело в неоплатонизме . . . . . 289

Список латинских сокращений . . . . . 308

**Доддс Эрик Робертсон**  
**ЯЗЫЧНИК И ХРИСТИАНИН**  
**В СМУТНОЕ ВРЕМЯ**

*Некоторые аспекты религиозных практик  
в период от Марка Аврелия до Константина*

Ответственный редактор *Я. Ю. Шувалова*  
Художник *П. П. Лосев*  
Оригинал-макет *А. Б. Левкина*

Лицензия ЛП № 000333 от 15.12.1999  
Издательский Центр «Гуманитарная Академия»,  
194044, Санкт-Петербург, Лесной пр., 8.

Подписано в печать 31.10.2001. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Бумага типографская. Печать офсетная. Усл. печ. л. 14,28.  
Тираж 500 экз. Заказ № 194.

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в типографии ООО «ИПК «БИОНТ»»,  
199026, Санкт-Петербург, В. О., Средний пр., 86.  
Тел. (812) 322-68-43