




Р. В. СВЕТЛОВ

**АНТИЧНЫЙ  
НЕОПЛАТОНИЗМ  
И АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ  
ЭКЗЕГЕТИКА**



С.-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Р. В. СВЕТЛОВ

**АНТИЧНЫЙ НЕОПЛАТОНИЗМ  
И АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ  
ЭКЗЕГЕТИКА**



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО  
УНИВЕРСИТЕТА  
1996

ББК 87.3  
С24

Рецензенты: д-р филос. наук *Ю. В. Перов* (СПбГУ); канд. филос. наук *Д. К. Бурака* (Рус. христианск. гуманитарн. ин-т)

*Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета  
С.-Петербургского университета*

Светлов Р. В.  
С24 **Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика.** — СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1996. — 232 с.

ISBN 5-288-01469-8

История самосознания языческой античности (в лице неоплатоников) и нарождающегося христианства (в лице александрийских экзегетов) исследуется в книге в общем духовном горизонте философских и религиозных течений II–III вв. (неопифагореизма, «среднего» платонизма, стоицизма, гностицизма).

С  $\frac{0301020000 - 033}{076(02) - 96}$  7-95(15-96)

ББК 87.3

© Издательство  
С.-Петербургского  
университета, 1996

ISBN 5-288-01469-8

© Р. В. Светлов, 1996

## ВВЕДЕНИЕ

В любой из больших культурных эпох есть мыслители, вызывающие удивление и даже восхищение решительностью, с какой они осмеливаются давать ответы на «самые-самые» вопросы. Именно эти мыслители «задают» классические традиции в истории философской мысли, как бы структурируя целые культурные периоды. Условно их можно разделить на две категории. Первая — мыслители веков расцвета какой-то определенной культуры, вторая — те, кто жил на границе эпох и говорил как бы на нескольких языках, а точнее — на совершенно особом языке, вырабатываемом ситуацией перелома, разрыва культурных традиций. Фигуры второй категории всегда немножко странны. Будучи родоначальниками самых неожиданных по итогу философских (или богословских) школ, они рассуждают наивно, архаично, «не укладываясь» в перспективу грядущего мыслительного горизонта. В концепциях таких мыслителей присутствует нечто «сверх»-, над-историческое, поэтому они, как правило, остаются за рамками признания культуры, решающий шаг к установлению которой они делали. Только наступление нового перелома пробуждает их от непопулярности, а то и безвестности. Чтобы не быть голословными, вспомним, что Ренессанс «возрождал» античность именно через фигуры переходных веков: мораль через Сенеку и Плутарха, историю через Тацита и Светония, платонизм через Плотина.

Тема, вынесенная в название данной работы, указывает как раз на самый кардинальный из всех переломов, случившихся в европейской истории. Мы имеем в виду II–III вв. нашей эры, время, когда языческая античность оказалась на грани кризиса, кризиса не только внутреннего (сама античность вообще не ощущала его как внутренний), но и внешнего. Из ничего воз-



никший, ничем поначалу вроде бы не выделявшийся среди многочисленных культов умерших культ общины христиан охватил вдруг все Римское государство и из небытия безвестности превратился в религию мирового значения. Она не только отвращала массы людей от древнего благочестия, но и оказалась в состоянии выстроить собственное концептуальное обоснование, превратившись во вполне дееспособную силу, конкурирующую с языческой античностью на всех уровнях — от массовых форм культа до интеллектуальных штудий. Перемены всегда происходят незаметно и очень быстро. Второй, да и третий века жили в уверенности, что мода на христианство имеет временный характер — как множество мод, которые довелось испытать античному язычеству. Поэтому Диоклециановы гонения были первым действительно серьезным ударом по христианству, решительным, целенаправленным и безусловно мощным. Первым, но и последним ударом, так как он был нанесен слишком поздно. Христианство, распространяясь и строя новые связи, уже оборвало многие старые жизненно важные нити. Это была та самая ситуация перелома, разрыва культурных традиций, которая и служит предпосылкой для появления «надысторических мыслителей». Тогда, во II–III вв., ими стали Климент Александрийский (приблизительно 150–215), Ориген (185–254), Плотин (205–270). (Они будут в центре нашего внимания.) Первые двое принадлежали к только начинающейся, делающей первые шаги традиции теоретического христианского богословия, третий находился на самом гребне языческой античной культуры, оказавшись родоначальником последней в древней метафизике великой школы — школы неоплатонизма. Исторически судьбы христианского богословия и языческого неоплатонизма различались необычайно. Первое определяло собой духовную жизнь средневековья, да и ныне продолжает оставаться одной из важнейших составляющих нашей культуры. Второй же с идеологической точки зрения колебался между подчеркнутым равнодушием к христианам и жесткой полемикой с ними; предел его истории был положен уже через три столетия известным эдиктом византийского императора Юстиниана (529 г.), христианина и ревнителя своей веры. Однако это не помешало христианскому богословию использовать неоплатонические ходы мысли, терминологию и т. д. (что современными исследователями трактуется как «христианский платонизм»). Однако различие в исторических судьбах вовсе не было очевидно во II–III вв.,

когда о далеких перспективах и не задумывались, — христиане по причине широко распространенной эсхатологичности мироощущения, язычники из-за убеждения в незыблемости Римской Империи и тех уложений, форм жизни, что восторжествовали в Средиземноморье со времен Октавиана Августа.

Сама история побуждает нас говорить в первую очередь о сходстве, а не о различиях. И самое существенное имя этого сходства — Александрия. Именно в этом городе сформировались Климент, Ориген, Плотин, здесь же они приобрели известность — первые двое всецерковную, третий же достаточную для того, чтобы по прибытии в Рим быстро собрать вокруг себя учеников. В нашу задачу не входит составление подробных жизнеописаний изучаемых авторов.<sup>1</sup> Однако даже беглый обзор известных фактов из их биографий выявляет несколько родственных моментов: путешествия, предшествовавшие зрелому, наиболее плодотворному периоду творчества, прижизненная слава, увлеченное и успешное преподавание, значительное литературное наследство. Несколько выделяется Ориген, уже в раннем возрасте почувствовавший в себе дар и стремление к учительству. Известно, что, еще будучи юношей, он преподавал риторику и грамматику в александрийской христианской школе и, только став достаточно известным, предпринял путешествия в Рим и Аравию (10-е годы III в.). Но превращение в действительно зрелого вероучителя и писателя произошло после 216 г., когда, спасаясь от гонений, Ориген бежал в Палестину и скрывался у епископов Александра и Феоклита. Отныне слава его была настолько серьезна, что послужила источником для распространенного до нынешнего столетия убеждения в близости Оригена к императорскому двору. Убеждения недивительного, если вспомнить об уважении, с которым Ориген изучал эллинскую философскую классику (только некоторым императорам из династии Северов было свойственно такое почтение). Пик же деятельности, как и появление многих учеников в Афинах, Тире и т. д., относится к последним двум с небольшим десятилетиям жизни Оригена, когда, отлученный египетскими соборами от церкви, он обосновался в Кесарии Палестинской.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Подробнее о Клименте см., напр.: Tollington R. B. *Clement of Alexandria*. Vol. 1. London, 1914; об Оригене: Cadou R. *Origen, his life at Alexandria*. London, 1944. Главным же источником для изучения биографии Плотина остается его жизнеописание, созданное в самом начале IV в. Порфирием.

<sup>2</sup> *Eusebii Caesarienes Historiae Ecclesiasticae*. VI.1 – VII.1.

У Климента и Плотина период ученичества был более длительным: их семьи, очевидно, достаточно богатые,<sup>3</sup> могли дать им серьезное образование. Они, однако, не ограничились доверием к книгам, сколь бы авторитетны в то время те ни были: они искали личностный авторитет, а не книжный. Можно считать прямо связанным с духом эпохи стремление Климента и Плотина найти Учителя. Необходимым живым примером, гарантировавшим верность избранного пути, избранных книг, для Климента стал Пантен, для Плотина — Аммоний Саккас. В лице Пантена Климент обнаружил не только виднейшего из христианских проповедников Александрии 80-х годов II в., но и мыслителя, интересующегося языческой философией. Сам бывший стоик, Пантен возглавлял «огласительное» христианское училище, которое незадолго до этого вышло из непосредственного подчинения александрийского епископа.<sup>4</sup> Сочинения Пантена утрачены, но, по-видимому, в них присутствовало примирительное по отношению к «великим мужам Эллады» умонастроение, сказавшееся затем в творчестве Климента. После того как Пантен отправился проповедовать христианство на восток, в частности в Индию, школу возглавил Климент.<sup>5</sup> Именно здесь в первое десятилетие III в. происходило знакомство Оригена с идеями последнего. Когда Климент бежал после гонений Септимия (и умер в изгнании в середине 10-х годов), александрийскому клиру пришлось столкнуться с еще более радикальным вариантом идущего от Пантена «духа примирения», проповедываемого Оригеном. Свобода его экзегетической мысли, вызвавшая лишение сана, отлучение от церкви, была, несомненно, инспирирована атмосферой, созданной в александрийском училище Климентом.

Плотин был не менее зависим от своего учителя, по крайней мере, в плане духовного роста: он обучался у Аммония Саккаса 11 лет (до 39-летнего возраста). Лишь в 243–244 гг. во время несчастливой похода императора Гордиана против персов Плотин покинул Александрию. После гибели Гордиана он с остатками армии добрался до Антиохии, а оттуда отправил-

---

<sup>3</sup>Сведений о семьях Климента и Плотина нет. Плотин, предположительно, был родом и Ликополя.

<sup>4</sup>Что, без сомнений, стало одной из предпосылок возникновения александрийской экзегетики, относившейся к философствованию куда более мягко, чем александрийские церковные главы.

<sup>5</sup>Eusebii Caesariensis Historiae Ecclesiasticae. VI. 9–13.

ся в Рим. Любопытно, что политическая конъюнктура играла в тот момент в жизни Плотина и Оригена противоположные роли. В 249 г. к власти в империи приходит поклонник славной древности, суровый римлянин Деций, который ведет исключительно консервативную религиозную политику, в частности, преследует христианство и вообще восточные культы. Ориген во время этих преследований оказывается в тюрьме. Плотин же, будучи преподавателем в Риме и имея учеников из знатных римских родов, пользуется покровительством «сильных мира сего». Ориген умирает в тюрьме в 254 г., и в том же году начинается правление императора Галиена — почитателя, покровителя и друга Плотина. На годы его царствования (по 268 г.) падает расцвет деятельности плотиновского кружка неоплатонизма.<sup>6</sup> Следует оговориться, что в отличие от Деция, Галиен покровительствовал нетрадиционным культам, «не отличался» в деле преследования христиан и сам утверждал при дворе своего рода «солнцепоклонничество». В дальнейшем его имя не пользовалось почетом в официальной римской историографии.<sup>7</sup> Смерть Галиена стала предзнаменованием быстрого заката кружка Плотина. Действительно, ученики последнего разъезжаются, начиная с того же 268 г., и уже в 270 г. основатель неоплатонизма умирает почти в совершенном одиночестве.<sup>8</sup>

Смерть Климента в изгнании, Оригена в заточении, Плотина в удалении от Рима, учеников и двора нового императора (Клавдия II) также объединяет прославленных мыслителей. На самом закате земного пути судьба испытывала их на прочность. Впрочем, испытания, перенесенные Климентом, Оригеном, Плотиним, только подтвердили подлинность, недосужесть их духовных исканий.



Однако вернемся в Александрию. Уже через несколько десятилетий после своего основания, она, как известно, стала центром учености (именно учености, а не философски искушенной

---

<sup>6</sup> Правда, история с депрессией и попыткой самоубийства Порфирия, одного из учеников Плотина, показывает, что расцвет первого неоплатонического кружка не всегда совпадал с настроением его участников.

<sup>7</sup> См., напр.: *Scriptores Historiae Augustae*.

<sup>8</sup> *Porphyrii Vita Plotini*. 2.

мудрости), причем олицетворяющей одновременно и научную рафинированность (ученые Мусейона и Библиотеки), и пестрое разнообразие самых неожиданных тенденций. Наиболее показательна в этом плане история эллинизации александрийского иудаизма, пик которой падает на времена от середины II в. до н. э. до правления Калигулы. Иудеи выбрали египетский, к слову — наиболее синкретичный, путь эллинизации. Между тем именно по этому пути будет развиваться вся средиземноморская мысль в последующие века. Показательной попыткой истолковать священные иудейские сказания на основе эллинского моралистического аллегоризма и эллинских же метафизических концепций стало творчество Филона Александрийского. Совершенно очевидно, что без широкого распространения образованности, убежденности в значимости эллинской теоретической мысли такое объединение монотеизма и языческого космоцентризма было бы невозможно.

Смешение многих влияний, подкрепленное «чистой наукой», для которой несущественно идеологическое наполнение концепций и которая, следовательно, «всеприемлюща», создает энергетический заряд для складывания новых философских и религиозных течений в Александрии I–II вв. Еще большим катализатором для превращения города Александра в центр генерирования новых идей стала политическая жизнь II–III вв. Многочисленная и достаточно могущественная иудейская община, сохранявшая даже во время Иудейской войны относительную лояльность римскому правлению, в начале II в. оказалась вовлечена в антиримское движение, инспирированное терпевшими поражения во время войны с Траяном парфянами. В 116–117 гг. восстали все еврейские общины городских центров на востоке Империи, причем прежде всего они направили удар против эллинского населения этих мест, с которым ранее не просто мирно сосуществовали, но состояли в своего рода культурном симбиозе.<sup>9</sup> Римское правительство ответило на жестокость не меньшей жестокостью, и именно с этого момента, пожалуй, можно говорить о дистанцировании иудаизма от эллиноязычной культуры. Конечно, нельзя понимать дистанцию абсолютным образом — еще Ориген в своей апологии «Против Цельса» упоминает

---

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

нает о диспутах, которые устраивали христианские богословы с еврейскими мудрецами (хотя сообщает и указывает, видимо, не на собственно Александрию, а на Палестину и Сирию.) Однако дистанция была и в течение нескольких столетий увеличивалась. Восстание Бар-Кохбы (131 – 134 гг.), завершившееся самыми масштабными в истории Римской державы репрессиями против евреев, подстегнуло этот процесс.<sup>10</sup> Поэтому даже отмена Антонином Пием исключительных мер против иудейского населения не преодолела отчуждения.

Освободившееся «культурное место» заполняют недавно появившиеся течения — христианство и гностицизм,<sup>11</sup> граница между которыми в то время, как мы покажем ниже, была необычайно тонка. По-прежнему остается широким влияние языческих философских школ в их позднеэллинистическом варианте — стоицизма, пифагореизма, платонизма. Причем последние влияют не только на язычников, но и на представителей новых религиозных течений. Поскольку же эсхатологизм иудейской общины был полностью заимствован христианством и гностицизмом (так же как и внимание к Ветхому Завету — от почтения до полного неприятия), то становится ясно, что произошла не просто замена одного течения другим, но еще большее усложнение культурной ситуации.

Нельзя забывать и об особой роли восточных провинций в истории Империи конца II — первой половины III в. Здесь ярче всего проявилась тенденция к образованию так называемых провинциальных империй. Восстание «буколов», этих беглецов, заселивших болота в опасной близости от Александрии, вероятно, происходило под сепаратистскими лозунгами — иначе чем объяснить сочувственное отношение к нему населения Нильской долины? Возглавлявший восстание египетский жрец и пророк Исидор вполне мог претендовать на роль Бар-Кохбы. Любопытно, что знаменитый полководец Авидий Кассий, подавивший в 175 г. это восстание (что удалось ему лишь путем внесения раскола в ряды руководителей восстав-

---

<sup>10</sup> Мнение, что причина противостояния иудейской общины остальным александрийцам заключалась в ее лояльности римскому правительству, которое александрийцы, наоборот, ненавидели (см.: Bell H. *Anti-Semitism in Alexandria* // *The Journal of Roman Studies*. V. XXXI. 1941. P. 2 – 18), нельзя считать обоснованным.

<sup>11</sup> Ср.: Хосроев А. Л. *Александрийское христианство в свете текстов из Наг-Хаммади*. М., 1991, С. 67.



ших<sup>12</sup>), воспользовался слухом о смерти Марка Аврелия и сам стал претендовать на престол. Несомненно, Египту в новой державе отводилась бы особая роль. Однако уже вскоре выяснилось, что слух о смерти государя был ложен, и Авидий погиб.<sup>13</sup> Но то, чего не удалось добиться Египту, удалось добиться Сирии — и для себя, и для всего Востока. В 193 г. после смерти Пертинакса началась трехлетняя междоусобная война, где в числе борющихся друг с другом претендентов на престол был Гай Песцений Нигер, принявший регалии принцепса именно в Сирии. Хотя его попытка узурпировать власть провалилась, победителем в междоусобице стал покровитель выходцев с Востока Септимий Север. Династия, родоначальником которой он оказался, следовала пристрастиям Септимия. Правда, для восточных провинций это еще не означало безоблачной жизни. Так, в 215 г. солдаты Каракаллы разграбили Александрию в отместку за почитание александрийцами памяти убитого Каракаллой брата-соправителя Геты. Позже под Антиохией происходили перевороты, приведшие к власти Макрина, а затем Элагабала. Однако даже преследования христианства, религии, пришедшей именно с Востока, при Септимии Севере<sup>14</sup> не были столь всеохватывающими, как при Деции или Диоклециане. Принадлежал к числу покровителей восточных правителей и Александр Север, чьи религиозные реформы имели в общем синкретический характер. Наконец, с почтением к своей бывшей родине относился и Филипп Араб (244–249), не принадлежавший уже к династии Северов.

Таким образом, рассматриваемая нами эпоха характерна «проориенталистскими» настроениями власть предержащих. Нет сомнения, что почтением пользовались и мыслители, вероучители, воспитывавшиеся или жившие на востоке. Причем среди таких городских центров эллинизированной восточной мудрости, как Антиохия или Эдесса, Александрия должна была выделяться хотя бы уже потому, что ее «освящала» древнейшая, весьма уважаемая в эпоху империи египетская культура. Александрия была вратами не только для египетской пшеницы, но и для египетской мудрости — приоткрывая и скрывая ее одновременно. Отсюда вышли популярнейшие эллинистические

---

<sup>12</sup>Подробнее об этом см.: Дмитрев А. Д. Буколы // Вестник древней истории. 1946. №4. С. 98–99.

<sup>13</sup>*Scriptores Historiae Augustae. Avid. VII.4*

<sup>14</sup>Именно в это время погиб отец Оригена Леонид.

культы Сераписа и Исиды-Осириса-Гора, здесь сформировалась герметическая литература, сюда стекались знания, почерпнутые у жрецов древних храмов Нильской долины. Само обучение в Александрии накладывало на обучающегося определенный отпечаток оригинальности, давало «свежий» взгляд на волновавшие тогдашнее сознание проблемы.

Вне всяких сомнений, Александрия, ее дух, традиции бытования философии и религиозной мудрости, оказали мощное воздействие на Климента, Оригена и Плотина. Знаменитый Аммоний Саккас — вне зависимости от того, был он язычником или, как утверждает Евсевий, христианином, учился ли у него помимо Плотина также и Ориген-христианин, — вполне может стать символом Александрии I–III вв., культура которой вместила столь многое, что потребовалась «очистка». Ничего не писавший, практически не оставивший после себя метафизики Аммоний был востребован александрийской культурой как носитель «истинной софистики».<sup>15</sup> Даже если действительно Аммоний является родоначальником пранеоплатонического синтеза ряда учений античных философских школ, то значимым для истории мысли считается его философствование прежде всего в «очистительном» аспекте, в аспекте скептицизма, ставшем истоком плодотворности его учеников. И, с данной точки зрения, Аммоний является одним из тех «простецов» (пользуясь выражением Н. Кузанского), которые символизируют собой зарождение новой культурной эпохи. Жизнь Аммония отмечает начало взлета христианской экзегетики и неоплатонизма. Взлета, сопровождавшего, как мы уже говорили, кризис язычества и утверждение христианства. Но именно Александрия была самым христианским, самым еретическим и самым языческим городом II–IV вв. Здесь переломные явления сказались, проявились в наибольшей степени, здесь же мы и должны искать их целостность.

В качестве примера концептуальной целостности, прямо приводящего к тематике нашей работы, можно указать на особенно заметную среди александрийских мыслителей тенденцию к «этизации онтологии», т. е. к переработке онто-космологических построений и схем предшествующей античной традиции через систему религиозно-этических оценок. Если средиземноморская мысль до Филона Александрийского говорит об иерархии смыслов, а не уровней бытия, то после Филона единый пре-

---

<sup>15</sup> Платон. Софист. 231b.

красный Космос «расслаивается», и каждому из слоев становятся присущи особые добродетели, особые этические характеристики. Говоря проще, некоторые из его уровней могут рассматриваться как чреватые злом или даже как носители зла. Проблема бегства от них ставит на первое место вопрос о спасении, а это значит, что любые метафизические концепции имеют ныне религиозный оттенок.

Дабы еще более прояснить данное положение, можно вспомнить о досократическом использовании понятий Справедливости, Любви, Раздора в качестве всекосмических принципов. Досократики в этом плане кажутся схожими с поздними мыслителями. Нужно помнить, что заимствование подобных понятий-персон из языческого мифо-религиозного сознания свидетельствует как раз о начале дистанцирования от него философии.<sup>16</sup> После Филона философия наоборот перестает удерживать эту дистанцию; как ранее она уходила от непосредственного религиозного отношения, так теперь приходит к нему, в нем ищет разрешение своих проблем и парадоксов. Иными словами, в досократической философии онтологизировалась этика, нравственность поступка оценивалась с точки зрения соответствия его макрокосмическому Целому (вспомним пифагорейское понятие дружбы, носящее онтологический смысл), теперь же, повторим, онтология этизируется, критерием нравственности или безнравственности поступка является ныне «высота» или «низость» его побудительного мотива ( в плане вертикальной онтологической иерархии).

Не удивительный для религиозной мысли, такой поворот становится свойствен и философствованию. Собственно, именно религиозно-этический характер философии первых веков нашей эры и стал причиной притяжения христианским богословием античного философского языка. И в этом плане духовная культура II–III вв., несмотря даже на различия в принципах вероисповедания, действительно образует единство, только подчеркиваемое

---

<sup>16</sup>Ниже мы укажем, что и собственно «классическая» античная философия не отличает себя от проблематики богословской в современном смысле данного слова. Однако критицизм по отношению к религии «массовой», граничащей с суеверием, мы видим и у Ксенофана, и у Платона, и у стоиков, и у Цицерона. Наконец, доказательность философской мысли «классической» философией иллюстрируется данностями религиозного опыта, но не обосновывается ими. Философствование же во времена Филона — Плотина направлено на расшифровку религиозного опыта.

мое творчеством Климента, Оригена, Плотина.

Естественно, говоря о единстве, схожести воззрений этих богословов и философов в одном лице, мы не станем превращать их в адептов одного и того же учения. Однако даже одна отмеченная нами склонность к переводу метафизического языка в религиозно-этические формы подсказывает, что мы имеем дело с явлением, целостным по причине и основанию. Поэтому первоочередной нашей задачей станет выяснение того понятия, что охватывает собой и зарождающееся богословие в лице александрийских экзегетов, и Плотина, родоначальника языческого неоплатонизма. Только после нахождения этого понятия, после раскрытия историко-культурных и историко-философских предпосылок «экзегетического» и «неоплатонического» взрыва конца II — первой половины III в. мы с полным на то правом сможем перейти к детальному рассмотрению концептуальной близости Климента, Оригена и Плотина.

## Глава 1

### ВЕК ГНОЗИСА И ЭКЗЕГЕТИКИ

Когда речь идет о специфике «переходных» столетий от античности к средневековью (особенно I–IV вв.), то называют обычно три их отличительные черты.

Во-первых, дуализм, усмотрение в мире двух само-бытных, кардинально-противоположных начал (благого и злого), сопровождаемый отрицанием внешнего бытия и склонностью к приватным формам жизни. Дуализм ставил человека лицом к лицу с проблемой выбора, причем выбор не гарантировал еще безбедного существования: борьба с «темной» силой пронизывала всю жизнь адепта благих богов. Достаточно взглянуть на работы христианских ересиологов Иринея и Ипполита, вспомнить о «кумранской общине», о дифирамбах Сенеки «Великой освободительнице» смерти, чтобы понять, сколь остро переживался дуализм.

Во-вторых, синкретизм, тяга к универсальному языку — философскому, литературному, религиозному, политическому.<sup>1</sup> Синкретизм приводил к эклектике,<sup>2</sup> т. е. к произвольному выбору различных аспектов самых противоречащих друг другу учений и объединению их на основе идеологемы равноправия разных путей к Абсолюту.

В-третьих, монотеистические тенденции,<sup>3</sup> сведение Мирового Целого к Единству. Об Одном, Высочайшем говорят и пла-

<sup>1</sup> См., напр.: Jaeger W. Early christianity and Greek «paideia». Cambridge (Mass.), 1961.

<sup>2</sup> Философская эклектика — школа Потамона (см.: Diogen Laert. Proem., 21; Witt R. Albinus and history of Middle Platonisme. Cambridge, 1937. P. 35–37.), религиозная эклектика — религия Исиды и Осириса (Apyl. Met. XI).

<sup>3</sup> Dodds E. R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, 1965; Latte K. Römische Religionsgeschichte. München, 1967.

тонизм, и стоицизм, и египетские герметики. Языческую религию также пронизывает идея бога-«пантея» («всебожественно-го»),<sup>4</sup> являющегося подлинным владыкой Космоса; остальные боги становятся своего рода ипостасями (инаковениями) его. На единого безымянного Царя Сущего намекают мистерии Орфея, Исида, Митры.

Однако столь ли специфичны перечисленные выше характеристики I–IV вв.? Ведь дуалистическая картина мира впервые формируется в зороастризме за много столетий до этого периода. Древние иранцы не описывали, конечно, окружающий мир в мрачных тонах, однако четко различали чистые «ахурийские» природные стихии (и животных) от нечистых, аримановских стихий.<sup>5</sup> Космогоническое противостояние этих изначально безымянных<sup>6</sup> духов-близнецов, центральным пунктом коего стал выбор между Светом и Тьмой, переносится зороастризмом и в «психологию»: частное человеческое существо не может остаться вне рамок того же космосозидающего выбора.<sup>7</sup> И совершать его приходится каждодневно, воспроизводя в молитвах и определенных ритуальных действиях «клятву на верность» верховному божеству. Добавим, что в иудаизме последних веков до н. э. не без влияния зороастризма проявляются дуалистические мотивы.<sup>8</sup> С другой стороны, после знаменитого труда Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» европейская культура будет еще, видимо, свидетелем поиска дуализма и в классическом эллинском мирозерцании.

Что касается синкретизма,<sup>9</sup> то предпосылки его слагаются не в конце II — начале I в. до н. э., как это принято считать по от-

---

<sup>4</sup> «Пантеями» могут именоваться и Осирис, и Сильван, и Юпитер, и Приап (см.: Штаерман Е. М. Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987. С. 236, 239).

<sup>5</sup> Бойс М. Зороастризм. М., 1988. С. 35.

<sup>6</sup> Впрочем, даже у верховного Божества зороастризма Мазды каждое из 72 «имен» неполно (см.: Авеста. Душанбе, 1990).

<sup>7</sup> Древнеперсидская «историософия» знает, по крайней мере, два этноса, избравших дух аримановских стихий — это доисторические туранцы Афрасиаба и вполне исторические македоняне Александра, разрушившие немало зороастрийских храмов.

<sup>8</sup> С оговорками см.: Grant R. M. Gnosticism and Early Christianity. New York, 1966. Chapters 2, 4.

<sup>9</sup> Г. Ионас еще в 1954 г. писал, что синкретизм является не истоком гнозиса, а, скорее, негативным фактором для создания «новых» (гностических) учений (см.: Jonas H. Gnosis und späntantike Geist. Göttingen. Vol. 1. 1954. S. 76.)



ношению к философским школам (Панэций, Посидоний, Филон из Лариссы, Антиох Академик), а на полтора столетия раньше. Уже с самого основания в стоической школе (несмотря на ее критическое противостояние другим учениям) можно обнаружить влияния не только традиции Анаксимена — Гераклита — Диогена Аполлонийского, но и киников, и аристотелизма. Религиозный же синкретизм эпохи, последовавшей за походами Александра Великого, уже не требует доказательств.<sup>10</sup> Однако и здесь можно совершить еще один шаг в глубь веков. Синкретические явления в Ближневосточном регионе, по вполне понятным причинам интересующем нас, относятся еще к VII — VI вв. до н. э., т. е. ко временам ассирийского и, через столетие, персидского завоеваний Египта. Многие из божеств (если не по имени, то по функциям и иконографически), усвоенных эллинистической религией, представляли собой синтез иранских, месопотамских, египетских, западносемитских образов.<sup>11</sup>

Идея Единобожия также связана с более ранними периодами античной истории. В рамках эллинской философии она знакома еще Ксенофану, Анаксагору, Сократу. Конечно, метафизическое «единобожие» Платона и Аристотеля не следует приравнивать к ветхозаветному и христианскому монотеизму. Однако, мотивы, близкие последнему, звучат в стоицизме (см. знаменитый гимн Клеанфа «К Зевсу»). С определенными оговорками можно считать Абсолютной Персоной верховное Божество герметиков. При этом на материале герметизма, складывавшегося в Египте за два века до н. э., видно, какой процесс привел к появлению в язычестве монотеистических тенденций. Речь идет о фигуре носителя откровения. Если раньше такие псевдоисторические, или харизматические, лица, как Орфей, Пифагор, Эмпедокл, обладали лишь функцией адресата и хранителя откровения, то Гермес Триждывеличайший, чьим именем подписаны герметические сочинения, — и получатель священного, сокровенного знания, и его вестник одновременно. Более того, Гермесом может именоваться сам созидающий Ум. Сочетание в одном персонаже открывающегося Бога с тем, кто является свидетелем этой теофании, становится (в историческом, по крайней

---

<sup>10</sup> Из последних работ, касающихся этой темы, см.: Martin L. *Hellenistic Religions. An Introduction.* Oxford, 1987.

<sup>11</sup> Смагина Е. В. Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии // ВДИ. 1993. №1. С. 56; см. также: Ringgren L. *Religions of the Ancient Near East.* London, 1973.

мере, аспекте) одной из предпосылок монотеистического сознания в полном смысле этого слова.

Как мы видим, ни одна из трех, перечисленных выше, характеристик первых столетий н. э. не является по-настоящему специфичной для них. Нужно искать иной феномен, чье присутствие даст знать о себе в интересующую нас эпоху.

Такой феномен — гнозис. И дуализм, и синкретизм, и тенденции к единобожию оказались словно бы катализированы гнозисом, наделены новыми чертами. Человек, осмысляемый ныне не как космичное по своей природе существо, а как центральная позиция в эсхатологической борьбе между добром и злом, имеет характер бытия исключительного. Он — центральная фигура, центральный персонаж мировой драмы, его сердце несет в себе и самые кардинальные вопросы Универсума, и столь же кардинальные ответы на них. Человек — сама воплощенная драма, его двусоставность (плоть — от творения, дух — от Творца или от того, кто выше Творца) таит в себе поистине вселенский узел противоречий. Естественно, что люди, причастные к такому мирозерцанию, видят в каждом слове, в каждом природном и культурном факте намеки, аллегории онтологической драмы.<sup>12</sup> Безусловно, близки им синкретические учения, которые склонны соединять разнородные метафизические и религиозные идеи о Благе-Истине. Вполне органично вписывается в такое умонастроение и дуализм (впрочем, как мы увидим, он всегда будет склонен «разрастись» до «триализма»). И — как снятие драматического напряжения, как катарсический исход пьесы — гнозис устремляет души своих адептов к Единственному, к Сверхсущему Отцу, Виновнику и Разрешителю одновременно всего случившегося.

Отметим, что обычно верховное Божество гностиков (как одного из типов позднеантичных учений) трактуется, не без влияния христианской ересиологии II–V вв., как метафизическая, абстрактная идея. Архетипическими могут быть следующие слова М. Муретова об иудейских богословах последних веков до н. э. (их теологические спекуляции были благодатной почвой для возникновения гностицизма): «Вытравливая из

---

<sup>12</sup>Пожалуй, сама культура является для гностиков драмой. Что есть отдельные языческие формы богопочитания, согласно Валентину, Василиду, экс-апологету Татиану, как не культы, установленные ложными богами для отвлечения людей от Подлинного? Культы, сквозь которые тем не менее, пробивается идея о Подлинном.

представлений о Божестве все различимое, двойственное и вообще определенное — все, что могло хоть сколь-нибудь напоминать тривиальную конкретность языческого политеизма, — палестинские богословы постепенно лишали Божество всяких конкретных свойств и, тем самым, незаметно открывали себе широкую дорогу для погружения Божества в мертвенный деистический абстракт, в беспредикатную и самозаклученную абстрактно-философскую сущность». <sup>13</sup>

Сходные характеристики до сих пор встречаются у христиански ориентированных историков, смешиваясь иногда с идеей «природности» гностического Абсолюта. <sup>14</sup> Однако «гностический дух» требовал как раз иного, не абстрактно-самодовольного, и, одновременно, природно-неустойчивого, а конкретно-драматического переживания ужасной раздвоенности между богорожденностью и богооставленностью. Следует, видимо, говорить не о «безличности» или «природном персонализме» гностического Абсолюта, а о разных пониманиях природы личности. София-Ахамот, страждущая мирозозерцательница в системе Валентина, — несомненно персона (для гностика, по крайней мере). Но молчащая, ожидающая, влекущая бездна Отца (опять же в учении Валентина) также не может пониматься как абстракция, иначе в абстрактности мы обвиним всю западную христианскую мистику — и Экхарта, и Бёме.

Конечно, утверждать, что позднеантичные религиозно-философские учения полностью вписываются в «гнозисную» схему, нельзя. И платонизм, и христианство стремятся утвердить другое ценностное отношение к миру — по крайней мере, провозглашают его. «Эпикурейские» надписи на могильных камнях типа «Не было, жил, не стало» также отсылают нас к иной жизненной позиции. Однако цель данного исследования — показать, что гнозисное сознание характерно для II–III вв.: его логические (и идеологические) структуры пронизывают даже учения Климента, Оригена, Плотина, которые были принципиальными критиками гностицизма. На наш взгляд, именно это сознание явилось универсальной посредствующей средой между языческой религиозной метафизикой и христианским богословием. Схо-

---

<sup>13</sup> Муретов М. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 32.

<sup>14</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века. М., 1992. С. 249. — Но на с. 263 Лосев говорит уже об «абстрактности» Первоначала секты гностиков «офитов».

жесть способов рассуждения, а иногда и наличие одинаковых мыслительных клише у александрийских экзегетов, с одной стороны, Плотина — с другой, были выражениями общего духа эпохи. Концепции Платона, Посидония, Филона Александрийского были восприняты всеми яркими личностями I–II вв. Освоение и переработка этих концепций «структурировали» их мышление. Но оцениваться, трактоваться в конечном итоге эти структуры будут ими по-разному.

Миф об Аммонии Саккасе, универсальном александрийском учителе, важен поэтому не как реальное историческое событие,<sup>15</sup> а как символ единства духовной атмосферы, выпестовавшей и неоплатонизм, и христианское богословие.

## § 1. ГНОЗИС

Ключевым понятием в нашей работе будет «гнозис» (γνῶσις) в достаточно широком смысле. Именно так называли сокровенное богопознание не только исторические гностики, но Климент и даже неоплатоник Прокл.<sup>16</sup> Обилие литературы, которое породил в конце XIX–XX в. гнозис (особенно после открытия в 40-х годах XX в. «гностической библиотеки из Наг-Хаммади») не столько проясняет, сколько запутывает его исследование.<sup>17</sup> Постулируя гнозис, некую особую сторону нашей психики, реализуемую как массовое явление в отдельные исторические периоды,<sup>18</sup> исследователи стремятся обычно отыскать те культурные факторы, влияние которых наложило на него своеобразный

---

<sup>15</sup> До сих пор идут споры, того ли Оригена имеет в виду Порфирий, когда сообщает о том, что тот учился с Плотинио у Аммония, не имеет ли он (вкуче с Евсевием Кесарийским) в виду некоего Оригена-«язычника» (см.: Weber K. O. *Origines der Neuplatoniker*. München, 1962).

<sup>16</sup> Прокл. Комментарий к «Тимею» I.211,12.

<sup>17</sup> В русскоязычной литературе библиография о гнозисе включает работы от: Иванцов-Платонов А. М. Ереси и расколы первых трех веков христианства. Т. 1. М., 1877 и до: Хосроев А. Л. Александрийское христианство в свете текстов из Наг-Хаммади. М., 1991. — В зарубежной литературе первые исследования гнозиса появились в XVIII в. Их подробную историографию см.: Сидоров А. И. 1) Современная зарубежная литература по гностицизму // Современные зарубежные исследования по античной философии. М., 1978. 2) Проблема гностицизма и синкретизм античной культуры // Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982.

<sup>18</sup> Что, конечно, небезосновательно (см., напр.: Schenke H. *Die Gnosis — Ummelt des Urchristentums*. Berlin, 1965. S. 375–376.)

«позднеантичный» отпечаток. Таким образом, возникает проблема соотношения «внеисторической» и «исторической» сторон гнозиса,<sup>19</sup> или адекватности конкретных проявлений (крайне разнообразных) гнозисного духа его природе. Мы пытаемся взглянуть под покров гностического многообразия и перейти от самых общих определений этого феномена и нескольким мыслительным структурам, необходимо вытекающим из «гностической одержимости» и характерным также для других позднеантичных учений.

Ситуация возникновения гнозиса характерна прежде всего критицизмом, который начинает испытывать культура по отношению к привычным источникам знания: традиции (религиозной) и интеллекту. Так, в эпоху эллинизма критическую функцию по отношению к притязаниям интеллекта исполняла школа скептиков. Религиозная традиция оказалась поставлена под сомнение и стоическим аллегоризмом, и разного рода вульгарными теориями (типа учения Эвгемера Мессенского). Идея гнозиса в этом смысле вполне логична, ибо она как бы отодвигает на второй план и традицию, и авторитет разума. Гнозис — это ситуация «плюрализма откровений». Если доселе откровения приписывались неким харизматическим личностям, стоявшим у истока разного рода традиций — Зороастру, Орфею, Гермесу Триждывеличайшему, то теперь оно «рассеяно» среди рядовых адептов. Симптоматичен употреблявшийся христианскими авторами по отношению к гностическим учениям (а потом распространенный на любую концепцию, отклоняющуюся от ортодоксии) термин *αἵρεσις* — «ересь», т. е. «выбор», нечто «избранное» (от глагола *αἵρω* — «брать», «приобретать», «избирать»). Этим термином косвенно подчеркивается субъективность, приватность учения, выбранного в отличие, а иногда — ради отличия от других. «Ересиологи» (Ирений, Ипполит) просто путаются в пестроте названий гностических общин. «Сложно описать суждение каждого», — признается Ирений. Ему же принадлежит следующая характеристика еретических движений: «Они не согласны друг с другом в учении и традиции, но еже-

---

<sup>19</sup> Современная наука говорит как минимум о четырех «исторических» источниках гностицизма: 1) эллинская культура, 2) восточные религии, 3) иудаизм, 4) христианство (впрочем, в числе источников можно встретить даже «буддизм» и легендарную «религию друидов»). Весьма часты попытки рассмотреть все их как действовавшие в совокупности (см.: Rudolf K. Die Gnosis. Leipzig, 1973).

дневно любой из новообращенных претендует на то, что нашел нечто новое и создал еще никем не промысленное». <sup>20</sup> Подобный субъективизм не был беспредпосылочен. Фундаментом к нему стало исподволь нараставшее в последние века до н. э. чувство «внутреннего присутствия» Бога. Наблюдая за собственной природой, человек осознает присутствие Бога, утверждал Филон. <sup>21</sup> После его сочинений, после знаменитых «Увещаний» Сенеки античная культура говорит о приватной близости к Божеству как о само собой разумеющемся факте.

Идея родства человека с божественной субстанцией присутствует в любом развитом языческом учении. Эмпедокл в своих «Очищениях» почитал души людей за части парадигматического мира Любви, Единства, разорванного дерзновением-враждой. О божественном в человеке говорит Платон («Алкивиад I», «Тимей»). Но эта божественность носит опосредованный, «демонический» характер. «Что касается важнейшего вида нашей души, — пишет Платон в «Тимее», — то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом . . . » Мы — не прямые дети, или частицы Божества, а одни из божественных чинов — так можно сформулировать представления «классического» язычества. Во время мистериальных действ, священных ритуалов (возводимых к космогонической праснове) жрец-посвященный «замещал» богов, но не обнаруживал, что он есть «от века» тот самый бог, чью роль исполняет.

Гностическое ощущение «внутреннего присутствия» отмечает языческую опосредованность. Напрямую увязывая «небеса» в человеке с трансцендентным Божеством, оно делает критерием проверки истинности любой мысли, чувства, события именно этот внутренний, духовный центр в человеке. А для последнего элемент чуждости присутствует и в привычно обуславливающей внешнее поведение традиции, и в кажущемся самостоятельным интеллекте. Всякий познавательный акт, следовательно, должен быть переживаем с точки зрения соответствия «внутреннему Богу», а не выносим в определение или в отсылку к авторитету. <sup>22</sup> Недаром даже Плутарх Хероней-

---

<sup>20</sup> Irenaeus. Adversus Haeresium. 1.21,5. — Тертуллиан утверждал, что у еретиков «конфирманты являются совершенными (perfecti), еще до обучения . . . » (цит. по Rudolf K. Die Gnosis. S. 223).

<sup>21</sup> Philon. De migratio Abraham. § 185.

<sup>22</sup> Ср.: Трофимова М. К. Историко-философские проблемы гности-



ский, автор, чье мировоззрение никак нельзя назвать «гностическим», в трактате «Почему божество медлит с воздаянием?» утверждает: «Один и тот же смысл заключается в существовании божественного Провидения и в бессмертии души». Все события, которые происходят в мире, обусловлены Провидением, воздающим таким образом душам за их деяния; но мы можем обернуть это высказывание и обнаружить, что судьба бессмертной души и есть само Провидение. А тогда привычные критерии «правильности» поступки размываются и остаются отсылки к чувству «внутреннего Бога».

Имманентное человеку начало мыслится настолько абсолютным, что гнозис не удовлетворяется традиционным делением на душу — тело. Оппозиция душа — тело указывает не только на их противоречие, но и на их взаимозависимость. «Внутренний Бог» должен быть чем-то третьим, внешним для этого противостояния и одновременно снимающим его началом. Самое известное имя «третьего» — «пневма» — термин Валентиновской (хотя и не только этой) школы, восходящий к традиции стоицизма. Пройдя длительный период развития — от «жизненного духа» медицинских трактатов и воздуха-пневмы ионийских учений до «согретого в себе» разумного мирового дыхания Зенона и его последователей, «пневма» и в воззрениях Валентина сохраняет характер жизненного принципа. Только это жизнь уже в самом высшем смысле данного слова: для обычного человека она остается за пределами сознания, она скрыта покровами псевдожизни, мнящейся людям единственно сущим. Как только пневматические частицы, «незаметно-энергийные», скрыто позволяющие Универсуму пребывать хотя бы в видимости порядка, покинут его, мир обратится в Хаос, в ничто.

«Тройственность» структуры человека сохраняется даже в тех учениях, что не сохраняют за пневмой прерогативы «быть высшим». Так, согласно мандеям, наоборот, душа выше духа, однако последний просто «замещает» ее, превращаясь в обозначение более низкого, витального начала, значит, общая трехчастная структура сохраняется.<sup>23</sup> Для герметических трактатов более характерен термин «Нус» (Ум), в тех сочинениях из Наг-Хаммади, что более близки эллинским и христианским традициям, может появляться понятие «внутренний человек». Но,

---

цизма. М., 1979. С. 37.

<sup>23</sup>Ср.: Rudolf K. Die Gnosis. S. 97.

пожалуй, самое всеохватывающее и точное гностическое слово — σπινθήρ, «искра», световая частица, то подспудно тлеющая в человеке, то обращающая его самого в свет. Власть ее абсолютна, ибо ничтожнейший огонек в состоянии разрушить в глазах обратившегося кажущийся незыблемым и тяготеющим над человеком мир. Абсолютность власти проявляется еще и в том, что уверовавший (удостоенный посвящения-откровения) обнаруживает в этой искорке свою отчужденную космогоническими перипетиями «несравненную самость». Следующим актом, окончательно превращающим его в пневматика, становится признание того, что это он отчужден, что его нынешнее «само», включая кажущийся глубоким опыт интравертирования, есть всего лишь внешняя оболочка, настоящее же Я находится там, в «искре».

Для осознания духовного опыта гностиков нужно помнить, что «световую частицу» отделяет настоящая пропасть от тела и даже души.<sup>24</sup> Она — за гранью определенности, ее индивидуальность апофатична (как ни парадоксально звучит такой оборот), а не конкретно-реалистична. Альтернатива такова: пока мы индивидуальны в «посюстороннем» смысле — ее для нас нет. Когда же мы наблюдаем в себе себя, тогда мы полностью «там», где не приложим ни один из «здешних» образов, ни одно из «здешних» определений. Поэтому учение об «искре» требует: «Оставь (внешнее) исследование Бога, твари и прочего. Взирай на Него тогда, когда берешь в качестве первоосновы себя. Вызнай, кто есть тот, который внутри тебя делает все собственным достоянием и молвит: "Мой бог, Моя мысль, Мой рассудок, Моя душа, Мое тело . . ." Если ты точно визнаешь это, ты найдешь Его в себе».<sup>25</sup> Такой фундаментальный, подчеркнутый эго-центризм, своего рода мистическое предвосхищение того, что именуют «современным гипертрофированным индивидуализмом», конечным своим пунктом имел, однако, не эго (ἐγώ), а Бога (Θεός). «Искра» тождественна Богу, только на подобном основании гностицизм и мог «гарантировать» адекватность последнего, решающего акта интравертирования.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup>Гностическое «Толкование о душе» утверждает, что молиться Отцу нужно «не внешними устами, но внутренним духом, который исходит из глубины-бездны (βάθος)»: Nag Hammadi Codex (в дальнейшем в тексте NHC) рукопись II, трактат 6. 135 — в пер. Хосроева А.

<sup>25</sup>Hippolyt. Refut. VIII. 15. 1–2.

<sup>26</sup>Grant R. M. Gnosticism and Early Christiaity. New York, 1966. P. 8.

Но идея Бога, тайно скрытого за беспредельным множеством одеяний тела и души, означает наличие представлений о внутренней границе, внутреннем «рубеже трансцендентного». Сколь бы далеко от классического языческого мироздания ни ушли создатели гностических систем, Космос для них был все еще чем-то близок тому Живому Существу (только оцениваемому иначе), о коем вещали Платон или стоики, а потому — как особое живое существо — он также должен иметь запредельную «искру», Прабожество. И это абсолютное Начало Всего должно быть тождественно пневматическому в людях (иначе любые рассуждения о «световых частицах» следует признать очередными уловками внешнего бытия, и человеку некуда будет вырваться из плотски-душевной тюрьмы).

Гнозис не выстраивает каких-либо интеллектуальных доказательств невозможного с точки зрения обычной (и не только формальной) логики непосредственного отождествления части и целого, отдельных световых искр с божественным огнем. Он постулирует его, и сей неожиданный, тающий в себе противоречие, постулат, составляет энергетический заряд для гностических спекуляций, для специфической «субъективистской» гностической мистики.

Как показала Барбара Аланд, представления об «искре» имеют немало внешних сходных черт с пифагорейским учением о точке<sup>27</sup> (и с пифагорейско-платоновским «афайресисом», добавим мы). Избрание этой исследовательницей в качестве примера «Апофасиса Мегале» действительно удачно. Приписываемый первому «историческому» гностиксу Симону Магу, однако созданный, очевидно, не раньше II в., «Апофасис» совмещает представления о Божестве как огне с неопифагорейской идеей Бога-Монады. Эта огненная точка «не есть нечто и не составлена не из чего», но в потенции (*δυνάμει*) содержит в себе Вселенную.<sup>28</sup> Будучи ничтожной до небытности силой, она, тем не менее, разворачивается в сверхмерную величину Космоса. Та же точка присуща человеку как условие его спасения и конечного торжества над миром. «Малость» — свидетельство ее мощи, превосходящей силу и мудрость «мира сего». Фактически повторяя известную библейскую максиму, псевдо-Симон полагает, что *το μικρόν μέγα ἔσται* (бытие мельчайшее «чреватое»

---

<sup>27</sup> Aland B. Gnosis und Philosophie // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. P. 37 и далее.

<sup>28</sup> Hippolyt. Refut. VI. 9–18.

разрастанием до самого великого). Возжигание огня Божества есть создание его Плеромы (πλήρωμα), полноты божественных смыслов. Возжигание огня в человеке тождественно апофеозу. Оно сопровождается знанием, отчего вслед за Плеромой явилась Кенома, «истощенное», «опустошенное» бытие. По большому счету и тот, и другой процессы идентичны: не воспроизведя всю историю боговозрастания, пневматик останется во внешнем. Зато в случае апофеоза он уже здесь, на Земле, превратится в могущественного Бога. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Симон и его ученик Менандр, «возжегшие огонь», позволяли видеть в себе богов и воздавать себе божеские почести.

Примеры, подобные «Апофасису Мегале», рассыпаны и по другим гностическим сочинениям. Мысль, что «Бог создал человека и люди создали богов» (ННС II<sub>3</sub>,119,35), является достаточно устойчивым лейтмотивом гностических писаний. В «Книге Фомы Атлета» утверждается: «Когда же все избранники откажутся от звериного бытия, тогда свет удалится к своему истинному бытию, вверх» (ННС<sub>7</sub>,139,28). Секта «ператов» убеждала своих адептов: «Если один из тех, кто здесь есть, сумел познать, что он есть отображение, происшедшее от Отца, оттуда ниспавшее, здесь воплощенное, как ягненок в плоти матери, который стал белым по мановению жезла, полностью подобным Отцу в небесах, такой войдет туда. Тот же, кто не поддерживает это учение и не познает необходимость восстановления, будет как рожденный во тьме выкидыш и погибнет там».<sup>29</sup> «Свидетельство истины» так описывает мудреца-гностика: «Никто не знает Бога Истины кроме того человека, который оставит все дела Космоса, отрешившись от всего и схватив край Его одежды. Он воздвигся как сила и покорил всякое вожделение . . . Он очистил свою душу от ошибок, которые он совершил чужой рукой. Он встал, распрямляясь внутри себя, потому что он находится в каждом, и потому что он имеет смерть и жизнь в себе, находится же посередине этих двух. Когда же он получил силу, он обратился к частям, принадлежащим правому, отказавшись от всех, принадлежащих левому, и наполнившись советом, пониманием, разумением и вечной силой» (ННС IX<sub>3</sub>,40). В последней цитате порой кажется, что «он» прямо означает Божество, а не мудреца.

---

<sup>29</sup>Hippolyt. Refut. V. 17,6.

«Возрастание искры» — процесс, который не может происходить механически, сам собой. Примером тому нам послужит известный «Гимн о жемчужине» из «Деяний Иуды Фомы». Связанный с евангельской притчей о драгоценной жемчужине и о купце, продавшем все свое состояние ради нее [Мф. 13], он имеет несомненный гностический характер.<sup>30</sup> Сюжет гимна таков: некий наследник великого восточного царства отправляется в Египет (от ветхозаветной традиции идет привычка отождествлять Египет с плотским, чувственным миром) ради приобретения жемчужины, охраняемой «змеем воздыхающим». Наградой за это деяние служит царство и чин владыки. Сняв сверкающее одеяние,<sup>31</sup> юноша отправляется в путь, но жители Египта ведовством и «гнетом притеснений» погружают его в сон. Дабы вывести его из этого состояния, Отец, государь великого восточного царства, отправляет в Египет послание. «Голосом и шелестом его» юноша оказывается разбужен. Слова послания повторили то, что было запечатлено в его сердце, а потому он, проснувшись, магически одолел змея и получил жемчужину. После очищения, снятия «скверных» египетских одеяний, юноша вернулся в отчее царство ради получения обещанной награды.<sup>32</sup>

Для нашего исследования в этом гимне существенны два момента. Во-первых, «плотский сон», погружающий светоносную природу юноши-наследника в небытийственное состояние. Он превращается в одного из египтян, совершенно забывая о своем чужеземном происхождении. Для гнозиса-воспоминания (и, как результат, преображения) необходим посланник — аллегория откровения. В устах гностического пророка для «детей плотского» оно может звучать как безумие, или соблазн, но у того, чье сердце содержит в себе «печать отца», самые абсурдные речи вызывают внутренний отклик и не требуют доказательств.<sup>33</sup> Во-вторых, обратим внимание на «удвоение» искры-жемчужины, происходившее в гнозисном мировосприятии. Че-

<sup>30</sup>О полемике вокруг идеологической принадлежности и авторства гимна см.: Мещерская Е. Н. Деяния Иуды Фомы. С. 113–123.

<sup>31</sup>Идею особых «одеяний», «светового тела» пневматика, являющегося и его укрытием от соблазнов мира, и знаком единства с Абсолютом, мы встречаем в ту эпоху повсюду. Так, у Оригена в «О началах» (в дальнейшем в тексте: De prin.) «Христос есть одеяние души» (II 3,2).

<sup>32</sup>Текст гимна см.: Мещерская Е. Н. Деяния Иуды Фомы. С. 170–173.

<sup>33</sup>Исходя из такого понимания пневмы, ее роли и форм ее функциони-

ловек осознает цель своего пребывания на земле как спасение световых частиц. Но спасение это становится возможно, лишь когда спасен он сам, его собственная световая сущность. По сути жемчужина, спасаемая человеком, — сам человек, но необходимость получить для спасения откровение удваивает число спасенных, создает предпосылки для мифа о предназначении. Рейцентштейн в свое время называл такой ход мысли учением о «спасенном спасителе». Родство между источником и адресатом откровения столь велико, что герой теофании может сказать: «(Мне) не понадобилось много слов, ибо наше благоразумие было связано с их благоразумием, потому что они поняли все, что я сказал (ННС VII<sub>2</sub>59,9)». Высшая ступень в мистике гностического откровения — это осознание того, что лицо, дающее откровение — ты сам (подлинный Ты). А потому в апокрифических «Деяниях Иоанна» Христос поет: «Хочу я быть спасенным и хочу спасать». Для гностика не сложно забыть о разнице между собой и тем же Христом, ибо по сути они — одно и то же. Спасаемый уже спасает, а спасающий оказывается спасаемым.

Спасительное движение от небес гнозисом описывается (точнее, переживается) как обращенный к людям зов «получить слово Истины . . . » (ННС IX<sub>2</sub>, 29,6). В «Пемандре» функция спасающего Ума состоит в том, чтобы «провозглашать людям красоту благочестия и познания»: «Вы, народы, рожденные на земле, люди, которые сами себя ввели в пьянство, в сон, в неведение о Боге, отрезвитесь, не будьте пьяны, околдованы сном, лишены ума». <sup>34</sup> В качестве библейского прототипа идеи зова укажем на следующее место из Ветхого Завета: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» [Быт. 2,7]. Ощущение этого пневматического дыхания-призыва позволяет поднять очи горе, раскрыться для откровения. Зов преобразует, созидает людей, приводя их от телесного «бывания» к световому бытию. Это — тоже акт творения, ибо «спящий» человек в гнозисе изображается как существо, во всем противоположное «бодрствующему», противоположное до взаимоисключения. Состояние а-гнозиса идентично небытию, с коим приходилось иметь дело Создателю. Василид так формулировал данную идею:

---

рования, гнозис мог совершенно отказаться от рассмотрения вопроса об основании своих учений: «имеющий уши» все равно услышит.

<sup>34</sup>Corpus Hermeticum. I, 27.



«Если бы не предшествовало всему неведение, то не сошел бы и Посланник с небес, не поразило бы тогда изумление Архонта, страх не стал бы началом Мудрости, руководившей Архонтами в отделении пневматиков от земных людей».<sup>35</sup>

Однако концепция «зова» имеет отношение не только к преобразующему человека откровению. Что такое Зов как не творческое Слово? Повелительное наклонение, характерное для речи, пробуждающей в гностике «искру» — это вербальное выражение той мощи, что воздействует на человека в момент откровения. Но столь же мощно и творящее Слово. А поскольку гностики подчас элиминировали из своих учений идею творения чувственного Космоса из «ничто»,<sup>36</sup> постольку созидательный акт нередко выглядел у них как призыв к лишенному собственных сил материальному небытию («Поднялось прямо из света священное слово и обратилось к (влажной) природе»<sup>37</sup>). Согласно «Рукописи без названия», валентинианскому по духу и букве трактату из Наг-Хаммади, материал для чувственного бытия возникает из отрицательного переживания Софии, попытавшейся создать «Вторую Плерому».<sup>38</sup> Попытка эта обернулась появлением границы Плеромы и отбрасываемой ею материальной тени, в которой скрылся уродливый плод Софии (одновременно описываемый как ее смущение и ужас: «зов наоборот»). София вдыхает в него жизнь, ее дуновение придает ему образ. Вслед за этим София вещает: «Юноша, переправься на то место, где существует разгадка Ялдабаофа».<sup>39</sup> Данные слова стали своего рода энергетическим толчком для переустройства водной тьмы и превращения ее в плотский Космос (ННС

---

<sup>35</sup> Климент Александрийский. Строматы (в дальнейшем в тексте — Clem. Strom.). II,8.

<sup>36</sup> Точнее, «ничто» в учениях гностиков — некая пассивная стихия, тень от Абсолюта, абстрактная возможность незнания как противоположности гнозису. Признавая созидание «мира Плеромы» из Ничто сверхбытийственного, неопишуемого Отца, они «оплотняли» «ничто», из коего возник чувственный мир, до материи, до хаотического субстрата. В результате космосозидание имело место у гностиков характер демиургии.

<sup>37</sup> *Согрус Hermeticum*. I, 14.

<sup>38</sup> Концепция творческого «зова» и Космоса как «овеществленных» переживаний Созидательницы (либо самой стремящейся, но никак не достигающей Бога материи) открытым текстом воспроизводятся в современном гнозисе (см., напр.: Карсавин Л. П. Повесть о смерти. М., 1992).

<sup>39</sup> Ялдабаоф — одно из магических имен, очевидно, использовавшихся в культовых действиях ветхозаветного иудаизма.

П<sub>5</sub>). Идея космосозидающего зова (выраженного, правда, не в слове, а в красноречивом священном молчании) присутствует и у Василида. Его «несуществующий» (т. е. сверхсущий) Бог вызывает своим таинственным присутствием в совершенной тишине три «сыновства», устремляющихся ввысь из материальной панспермии. Их вознесение создает бытийную иерархию, наметившую принципиальную структуру мира.<sup>40</sup> Манихейский «Отец Света» в процессе космогонического столкновения со злом буквально «вызывает» остальных световых князей.<sup>41</sup>

Творение как «вызывание» едва ли было «изобретением» гностиков. Нечто похожее на эту концепцию мы найдем в более древних сугубо языческих учениях. Например, один из мифов «Ригведы» говорит о том, как некогда «священные коровы» (космические потенции) были выкрадены зловредными асурами и спрятаны в скале Вала (букв. укрытие). Ради их извлечения ригведийскому демиургу Индре пришлось прибегнуть к помощи бога молитв Брихаспати и небесных певцов Ангирасов. Они своими молитвами, пением и ревом растворили твердыню хтонического божества, расчистив Индре путь к созданию Космоса.<sup>42</sup> Создание Ахура-Маздой шестерицы подчиненных ему духов — это «поименование» их. Таким же носителем зова является Адам, даровавший в Раю имена подводимым под его руку животным.<sup>43</sup> Но у гностиков особое звучание мирозидательному призыву придает многозначительная аналогия этого представления с представлением о зове-откровении, пробуждающем духовное в человеке.

Еще большую общность мы обнаружим, если вспомним, что и душа, восставая от забвения хмельного сна, обращается к Богу с молитвой-призывом: «Спаси меня, мой Отец, вот я исповедуюсь [тебе, что покинула] мой дом и бежала из моего девичьего покоя; снова возврати меня к себе» (ННС II<sub>6</sub> — в пер. А. Л. Хосроева). Эта молитва — еще не гнозис, а простое абстрактное отрицание тягот внешнего мира. Абстрактная, безадресная, она все-таки достигает цели, так как вызывает снис-

---

<sup>40</sup>Hippolyt. Refut. VII. 20.

<sup>41</sup>О манихействе см.: Puech H.-Ch. Le manichisme. Son fondateur. Sa doctrine. Paris, 1949; Widengren G. Mani und der Manichismus. Stuttgart, 1961.

<sup>42</sup>Ригведа. II. 24,25. IV.50.

<sup>43</sup>Дать имя для древнего сознания означает дать возможность, способность к бытию.

хождение (и в буквальном, и в переносном смысле) чуждых сему миру, зато родственных ей сил. Актом отрицания человек как бы пробуждает божественную харизму.

Таким образом, мы видим в гностицизме взаимообусловленность световой стихии (Божества) как таковой и отчужденной в человеке ее части. Взаимозависимость, доходящую до фактического отождествления сверхбытийного истока Плеромы и тайно хранящейся в человеке жемчужины-искры. Упомянутый несколькими страницами выше факт, что Симону Магу и его ученику Менандру, двум древнейшим гностикам, прямо воздавались божественные почести (статуя Симона с надписью «Бог» была установлена даже в Риме<sup>44</sup>) подсказывают, что это отождествление ощущалось не как некая абстрактная цель или теоретическая конструкция, а как вполне конкретное, реальное событие. После этого многообразия гностических сект становится легко объяснимо: ситуация, когда каждый член общины считался осененным харизмой, когда каждый являлся потенциальным Богом, невольно провоцировала претензии на пророческий дар.

\*       \*  
\*

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

---

<sup>44</sup>О признании самаритянами и «другими народами» Симона Мага за Первого Бога см.: Иустин. Диалог против Трифона (*Dialogus contra Trifon*), 120.

Восходящая к Платону концепция ἐλέχεια τῆς οὐσίας<sup>45</sup> выражается культурой поздней античности уже не метафизически, а в восторженных, религиозно-мистических пассажах. Точно так же апофатическая метода, столь подробно продемонстрированная первыми гипотезами Платонова «Парменида» ныне сменяется апофатическими откровениями, подкрепленными не рассуждениями, а ссылкой на авторитет, или на харизму.

Уже экзегетика Филона опирается на идею трансцендентности Первоначала. Хрестоматийными являются следующие слова из его аллегорических толкований: «Прокаженные и безумцы те, кто соединяют мир и Бога, говоря: "всеединое есть Бог". Бог и мир — две противоборствующие природы».<sup>46</sup> В себе существующий,<sup>47</sup> внетелесный Бог Филона не терпит никаких предикатов. Он выше любого имени, даже классический термин «Благо» не приложим к нему.<sup>48</sup> Единственное приличествующее Ему имя — τὸ ὄν (сущий), но человек все равно не в состоянии понять, что оно значит. Так мы приходим от трансцендентности Бога чувственному Космосу к трансцендентности его человеческому знанию.<sup>49</sup> Подтверждением последнему могут послужить рассуждения из тех же аллегорических толкований Филона. Только Бог способен клясться Собою, утверждает Филон, так как только Он знает свою природу. Человеку она неведома, поэтому он клянется «Именем Его», т. е. Логосом Божиим. Бездна пролегла не только между Богом и миром, она разделяет также Бога и человеческое познание (это «ново» даже по сравнению с концепцией Платона). Филон стремится оттенить абсолютное превосходство Божества, и языком, который он счел максимально адекватным такой задаче, стала апофатика.

У гностиков апофатика — естественный, само собой разумеющийся язык. В гностическом «Евангелии от Филиппа» говорится, что даже Иисус «не открылся таким, каким он был» (§ 26 — в пер. М. К. Трофимовой). Иисус пришел в мир как тайна, раскрыть которую могут только посвященные. Еще большая тайна — Его Отец. Вступление к «Тайной рукописи Иоанна»

<sup>45</sup> Платон. Государство. 509 В.

<sup>46</sup> Philon. Legum allegoriae. III. § 7.

<sup>47</sup> Philon. De mutatione nominum. § 27. — Бог вне пределов мира, он «вдали» от Космоса (ср.: Philon. De somniis. I. § 66).

<sup>48</sup> Philon. De mutatione nominum. § 14 и проч.

<sup>49</sup> Симптоматично, что эти формы трансценденции у Филона не различаются.

гласит: «Истинный Бог, Отец всего, Святой Дух, невидимый, который существует над всем, который пребывает в своей непреходящести, будучи чистым светом, в который не может проникнуть свет от глаз! О нем, Духе, не подобает думать как о Боге или что он имеет определенный вид. Ибо он превосходней, чем боги: начало, над коим никто не начальствует, есть он. Ибо никто не существует до него; он также не нуждается в богах; он не нуждается в жизни, ибо он вечен . . . Он неизмерим, ибо никто другой, кто существовал бы до него, не измерил Его. [Он] невидим, ибо никто не видел его. [Он] неопишуем, ибо никто не постиг его, дабы описать. Он есть неизмеримый свет, ясная святая чистота, неопишуемое, совершенное, непреходящее. Он есть нечто, что много превосходней, чем существующее . . . Он ни телесен, ни бестелесен. Он ни велик, ни мал. Он не есть измеримая величина, он не есть творение: никто не может его постичь. Он вообще не то, что существует, а нечто прекраснее, чем существующее . . . Что я могу сказать тебе о Нем, Непостижимом?».<sup>50</sup> Здесь же утверждается, что «Милость», «Благо», «Жизнь», «Блаженство» — имена, даваемые ему, — происходят не от его природы («не то, что он имеет»), а от его деятельности («то, что он дарует»). Противоречивый с точки зрения формальной правильности (да и апофатической диалектики Платона — Плотина), этот текст достигает убедительности пророческой заряженностью. Любая наша речь — лишь указание на неуказуемое, она должна быть полна оговорок, дабы не направить разум слушающего к какому-либо частному предмету, обманывающему своим кажущимся величием.<sup>51</sup>

Но нас интересует не характер текста, а убеждение его автора в непознаваемости верховного Божества. Абсолют настолько превосходит все известное, что человеку приходится отступать перед Непознаваемым Величием. Отцом Неузнаваемым *πατήρ ἄγνωστος* называют его гностики Бардесан и Сатурнин. Неименуемый Отец стоит во главе всего и согласно учению секты «варвелитов». Еще более экзотичен «несуществующий Отец» Василида, который создает посреди несуществования несуществующий же мир.<sup>52</sup> «Неизреченный» венчает Вселенную,

<sup>50</sup> *Berliner paper*. 22, 19 (цит. по: Rudolf K. Die Gnosis. S. 70–71).

<sup>51</sup> См. выше рассуждения о пневматической «искре»: указывать надо как раз на ничтожное в этом мире, ибо ничтожное здесь — Там является подлинно величайшим.

<sup>52</sup> *Hippolyt. Refutationes omnium Haeresium*. VII. 20.2–21.4.

если верить сочинению «Вера Софии». У Валентина (по сообщению Иренея) и в рукописях «круга Валентина» («Трехчастный трактат», «Рукопись без названия» — из библиотеки Наг-Хаммади) встречаются определения Праотца как «молчащего и непознаваемого корня Вселенной». Характерно, что и у христианских апологетов II в. мы обнаруживаем среди определений Отца — «невидимый», «непостижимый», «пребывающий выше небес», «никому не являющийся». <sup>53</sup> К Нему «неприложимо никакое имя», Он «недостижим». <sup>54</sup> Конечно, резонно не раз высказанное суждение «Сумма терминов и идей, находящихся в распоряжении апологетов, создана Филоном». <sup>55</sup> Но не меньшей, чем терминологическая зависимость от Филона, была зависимость апологетов от гнозисного духа тех столетий. <sup>56</sup> И потому мы должны признать, что концепция «Непостижимого» оказала влияние и на собственно христианских писателей.

Создается впечатление, что в самом решающем пункте гнозис превращается в своего рода религиозный агностцизм. Однако делать такой вывод рано. Непознаваемость Бога аналогична сокрытости пневмы в человеке. И та и другая все-таки возрастают до «огненного постижения», до гнозиса, причем как бы ни отличались эти процессы с точки зрения антиномии Абсолют (Целое) — частный человек (часть), по сути они парадоксальным образом тождественны.

Чтобы осознать это тождество, следует вспомнить, какой характер имело идеальное бытие, создаваемое Абсолютом гностических систем. Ересиархи именуют его Плерома. Составляют это идеальное бытие единосущие ( $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ ) <sup>57</sup> Отцу мистические живые существа эоны, олицетворяющие отдельные стороны божественной природы. Гностики фактически воспроизводят Аристотелево понимание эона (от  $\alpha\epsilon\iota\ \delta\upsilon\upsilon$  — истинно сущий), но добавляют к нему представление об эонах как об индивидуальных существах.  $\text{A}\iota\omega\upsilon\upsilon$  — термин, обозначавший в эллинской литературе «век», «вечность», — превратился в родовое имя

---

<sup>53</sup> Justin. *Dialogus contra Truphon*.

<sup>54</sup> Athenagoras *Apologia*.

<sup>55</sup> Спасский А. История догматических учений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени): В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад, 1906. С. 11.

<sup>56</sup> Именно «гнозисного» (а не «гностического»), хотя, например, знаменитый апологет Татиан перешел на позиции, сходные с валентиновскими.

<sup>57</sup> Термин школы Валентина.

Божества, выходящего из предсущей бездны Отца. Вне всяких сомнений временной параметр в определении эона сохранился. Так для валентиниан после эпохи созидания Космос пребывал в веке Софии-Ахамот, «ошибшейся», «пригрешившей» Мудрости. После же пришествия Христа эон сменился, так как власть в мире получил Век Спасителя.<sup>58</sup> Но в Плероме Века-Эпохи сменяют друг друга в вечном круговращении, там они не проходят, но вечно пребывают. Их тотальность можно сравнить с той формой единства, которую представляет собой календарный год. Недаром число эонов в системе Валентина достигает 30 (число дней в месяце), а у Василида — 365 (число дней в году).<sup>59</sup> Не стоит, конечно, понимать это сравнение буквально. В Плероме нет какой-либо пространственной или временной раздельности. Все эоны существуют *разом*, каждый из них раскрыт всем остальным сторонам царства «Обилия». И, все же, соотношения между этими Смыслами-Существами невозможно описать в терминах диалектики, ибо здесь господствует иерархия. В результате эоны всегда остаются собой, являясь самосознательными существами, способными к выбору, и даже к отпадению от Целого.

Плерома, таким образом, представляется живым и даже динамическим Царством Бога, но если прислушаться к звучанию «имен» этих эонов, то будет ясно, что внутри отношений Отец—Сын присутствует чисто логическое отношение Субъект—Предикат. Эоны не просто отдельные стороны божественной природы. Они еще и предикаты Отца. «Отклоняемые» в апофатических проповедях, касающихся самого Сверхсущего, эти Имена составляют особый мир (точнее — подлинный и единственный мир), всеобъемлющее сияние, зажженное от добытийственной «искры». Плерома есть самооткровение Божества, само-гнозис, зафиксированный как настоящая онтологическая реальность. Бог познает себя Плеромой и в Плероме, самопознание и «вырастание в бытии», укоренение в бытии здесь не различить. Обратимся к примерам. Как сообщает Ире-

---

<sup>58</sup> Концепция эона как завершенного с точки зрения реализации некого смысла исторического периода оказалась близка к христианству. На ней строилась христианская историография (смена друг другом великих «Царств»).

<sup>59</sup> Irenaeus. *Adversus haeresium*. I, II, 1 — о Валентине, I, 24. 3–4 — о Василиде. Подробнее о «календарном» в гностицизме см.: Grant R.M. *Gnosticism and Early Christianity*. P. 38–80.

ней, у варвелитов от «Неименоваемого» и его духовного произведения, девственника ВарVELO происходят четыре пары эонов: Мысль (ἔννοια) и Слово (λόγος), Бессмертие (ἀφθαρσία) и Христос (Χριστός), Жизнь Вечная (Ζωή αἰωνία) и Воля (θέλημα), Ум (νοῦς) и Предвидение (πρόγνωσις).<sup>60</sup> Иначе чем сакральными именами-предикатами Божества эти существа назвать нельзя. Но наиболее показательна в этом смысле школа Валентина. Иреней утверждает, что первыми максимально близкими к бездонному источнику Начала согласно валентиновцам являются эоны Неизреченный (ἄρρητος) и Молчание (Σιγή). От них истекает следующая двойца: Отец (πατήρ) и Истина (ἀλήθεια). От данной четверицы происходят еще две пары: Слово (λόγος) и Жизнь (Ζωή), Человек (ἄνθρωπος) и Церковь (ἐκκλησία). От этих пар происходят еще двадцать две силы-эона. При этом характеристики онтологические (ἔνωσις — Единение) перемешаны с данностями религиозного переживания (ἀγάπη — Любовь, μαχαρίτης — Блаженный).<sup>61</sup>

Давно уже является общим местом признание того факта, что в историческом плане идея эонов генетически связана с раввинистической теологией последних веков до н. э.<sup>62</sup> Истолковывая «Тору», ученые-раввины считают отдельные теофании Иеговы — облако, пламя, трон — ангелами или силами, посредствующими между Богом и человеком. К числу «ангелов» Иеговы оказываются также причислены различные стороны божественной деятельности: такие, как Наказующая сила, Благотельная сила, Премудрость, Слово Божье. Унаследовав подобный ход рассуждений,<sup>63</sup> гностики, однако, рассматривали эти «индивидуализированные предикаты» как мысли Божества, как его самосознание. «[Отец] постиг свое собственное отражение, когда увидел его в светлой чистой воде, что окружала его. И его мысль стала действующей, проявилась. Она выступила из сияния света перед ним. Это есть сила, которая предсуществует Вселенной и показывает совершенное предвидение Вселенной. Она — свет, подобный свету, отражение невидимого». Таким

---

<sup>60</sup> Irenaeus Adversus Haeresium. I. 29,1.

<sup>61</sup> Ibid. I. 11.1.

<sup>62</sup> Wilson R. The gnostic Problem: A study of the Relation between Hellenistic Judaism and the Gnostic heresy, London, 1958; см. также: Quispel G. Gnostic Studies. Vol. 1. Leiden, 1974; Муретов М. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885.

<sup>63</sup> Характерный, к слову, и для экзегетики Филона.



образным языком описывает самопознание Божества «Тайная рукопись Иоанна».<sup>64</sup> Первый «исторический» гностик Симон Маг также учил, что прежде всего в сверхнебесном бытии он породил из себя мысль, «познающую желание Отца».<sup>65</sup>

Самопознание Бога является не признаком ущербности его сверхбытийного состояния. Спустя сотню лет после Валентина и автора «Тайной рукописи Иоанна» Плотин, никак не отождествлявший себя с гностиками, станет утверждать, что его Единый Абсолют «не знает себя»: приписывание ему самопознания было бы разрушением его совершенной простоты. Самопознание является реализацией творческой силы, присущей Первоначалу, его благой созидательной потенции. «Мысли» Божества (эоны) изображаются гностиками не только как самостоятельные ноэтические существа, но и как «силы». Здесь можно увидеть влияние иудео-эллинстической традиции, а именно — Филона Александрийского. Рассуждая о ноэтическом Космосе как вместилище идей (мыслей Единого о мире), тот утверждал, что бытие последних зиждется на соименных им силах, вечных и нерожденных, волениях Бога. Именно благодаря этим волениям идеи являются столпами, на коих держится мир.<sup>66</sup> В отличие от Филона гностики относились к космогенезису отрицательно. Однако они признавали, что благодаря единособию с волей Невидимого эоны в состоянии не только воспроизводить полноту его Имен-Определений, но и отпадать в Хаос.

Однако даже по внешней форме самопознание гностического Абсолюта нельзя представлять как простое выхождение и раскрытие. Гнозисное движение в сфере Плеромы завершено, оно всегда обращено к источнику. В цитированной выше «Тайной рукописи Иоанна» Первая мысль, она же Первый Человек и Варвело, обращает «пылкий взор» на Невидимого, восхваляет его и от этого появляется вначале десятиричность, а затем — двенадцатеричность эонов. Плерома строится согласно великой максиме, начертанной некогда на стенах Дельфийского храма: «Познай себя!» (γνῶτι σαυτόν). Она является движением центростремительным, а не центробежным.

Таково же самопознание человека. Оно начитается как чу-

---

<sup>64</sup>Berliner Papir. 27,1 и далее (цит. по: Rudolf K. Die Gnosis).

<sup>65</sup>Irenaeus Adversus Haeresium I.23 и далее.

<sup>66</sup>Philon. 1) De migratio Abraham. § 181; 2) Quod Deus sit immutabilis. § 78

до, как преодоление беспредельности между хаотичностью нашего мира и космичностью света. «Иисус явил [на берегу] Иордана плерому [царствия] небесного, которая была до начала всего», — говорится в «Евангелии от Филиппа» (ННС П<sub>3</sub>, 81 — в пер. М. К. Трофимовой). Чудо фиксируется в экстатическом состоянии, в потрясении: «Пусть тот, кто ищет, не перестанет искать до тех пор, пока не найдет, и, когда он найдет, он будет потрясен, и, если он будет потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем» (ННС П<sub>7</sub>, 138 — в пер. М. К. Трофимовой). Раздувая в себе небесную искру, человек оказывается еще более интравертирован: «Уже познал ты, и назовут тебя познавшим себя самого, ибо тот, кто познал себя самого, уже получил знание о глубине всего» (ННС П<sub>2</sub>, 1). Обращение внутрь себя приводит к окончательному гнозису, т. е. к утверждению в душе человека Храма Божьего, Плеромы. «В Истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи этим. Но ты увидел нечто в Том Месте и стал им. Ты увидел Дух — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел [Отца — ты] стал Отцом. Поэтому [в том месте] ты видишь каждую вещь и [не видишь] себя одного [по отдельности]» (ННС П<sub>3</sub>, 44).

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

Ответу на эти вопросы посвящена наиболее экзотичная и популярная сторона гностицизма. Речь идет о драматическом столкновении Абсолютного Блага с Абсолютным Злом (иранские ветви гнозиса) или об онтологической дерзости одного из низших эонов (ангелов, сил), результатом чего стал чувственный мир (сиро-египетский вариант). Желание найти исток отрицания Космоса, дуалистического мироощущения вообще, в восточной, т. е. иранской (и индийской) религии, где контраверза добра и зла была «догматически» закреплена еще в доисторические времена Зороастра, присутствует у историков гнозиса по сей день. «Этический и эсхатологический дуализм,

проповедовавшийся Заратустрой и поздней иранской религией, был принят в позднеиудейской кумранской общине и был объединен с ее ветхозаветным основанием; т. е. гнозис представляет собой позднюю ступень инфильтрации парсского дуализма», — утверждал не так давно Кун.<sup>67</sup> Однако облик традиционного иранского дуализма отличался не только от западных гностических вероучений, но и от иранского же манихейства (подтверждение чему — судьба самого Мани и его адептов, гонимых как злейших оппонентов и христианской церковью, и зороастрийцами). Дуализм в устах гностиков — скорее удобная схема, чем сколь-либо сознательно усвоенная традиция; готовая схема, использовавшаяся совсем в ином контексте, нежели в привычной религиозной атмосфере Ирана. Недаром о «чистом» дуализме можно говорить только по отношению к манихеям и мандеям. Остальные «ереси» исповедовали разные формы монодуализма.<sup>68</sup> Именно в последнем случае появляются предпосылки для трактовки космогенезиса как трагедии, как плода ужасной ошибки. Но монодуалистические схемы имеют не восточное, а пифагорейски-платоническое происхождение. В тех же I–II вв. они проявятся у таких пифагорейцев, как Модерат и Нумений. Но еще в Древней Академии монодуалистические тенденции можно обнаружить у Спевсиппа. Полагая, что выше всего — добытийственна монада, отличающаяся от любого предиката, даже предикатов «Прекрасное» и «Благо»,<sup>69</sup> последний «прибавляет» к ней второе начало, множественность.

---

<sup>67</sup>Kuhn K. G. Die Sectenschrift und die Iranische Religion // Zeitschrift für Theologie und Kirche. XLIX (1952). S. 315. — Еще в середине XIX в. Неандер утверждал, что гнозис — «восточная (иранская) теософия» (см.: Neander. Allge meine Geschichte der christlich. Religion und Kirche. 1843. Bd. II. S. 641; см. также: Lassen. Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer Geschichte. 1860. § 18). Сейчас историки рассуждают о восточных влияниях осторожно, считая их только одним из факторов, предопределивших гнозис к бытию (см.: Jonas H. The Gnostic Religion. Boston, 1958).

<sup>68</sup>Монодуализм: темная сущность произошла от светлой. Некогда она была столь же светлой, но отпала и обладает силой к самобытности и противостоянию Первоначалу. «Монотриализм» — усложнение данной схемы. Последний был распространен среди наассенов, сефиан, школы Валентина. На наш взгляд, этот триализм проистекал из платонического монодуализма, что станет ясно, когда мы обратимся к пифагорейско-экликтикам, «предшествующим» неоплатонизму — Модерату и Нумению.

<sup>69</sup>Аристотель. Метафизика. VII, 7, 1072 b, 31–34; XIV, 4 1091a 33–38 (впрочем, см.: Аристотель. Никомахова этика. А.4, 1096b 5).

Не совсем понятно происхождение этой множественности: «сочечна» она монаде или следует за ней, как двоица следует за единицей. Однако очевидно, что ни о каком принципе зла на этом онтологическом уровне говорить нельзя. Зло появляется дальше (после чисел — первого бытийного смешения единицы и двоицы, даже после геометрических объектов — второго смешения) и относится, очевидно, к чувственному бытию.<sup>70</sup>

Таким образом, в гнозисе происходит соединение метафизических античных схем с этическим дуализмом. Впрочем, даже такая его трактовка не дает еще окончательного «исторического» определения гнозиса. Дело в том, что катализатором к соединению эллинской и иранской мудрости стал не синкретизм, а иудаизм II в. до н. э. — II в. н. э. Эсхатологические, а главное, апокалипсические чаяния были в те времена распространены не только среди евреев Иудеи, но и в многочисленных еврейских общинах Восточного Средиземноморья. Тексты, которыми живет израильский народ тех веков, — это экстатические книги Юбилеев, Еноха, Левитов. Постепенно складывается общая убежденность в близости последней, решающей битвы между «сынами света» и «детьми тьмы», причем данное деление онтологизируется.<sup>71</sup> Идея избранничества (преобразована гностиками в идею «изначально спасенных» носителей божественной искры — пневматиков) связывается с коренной противоположностью между «слышавшим Бога» народом и обреченным на абсолютную смерть в грехе большинством людей. Даже у Филона Александрийского, понимавшего слово «Израиль» прежде всего в духовном смысле, можно встретить утверждение, что Бог от века знает, кто по природе добродетелен, а кто порочен. Первым он посылает Блага, а вторым — бедствия.<sup>72</sup> Как известно, в историческом плане апокалипсические идеи нашли разрешение во время грандиозных иудейских восстаний начала II в. (Особенно восстание Бар-Кохбы, «Сына Звезды» 131–134 гг.). Вне всяких сомнений, видя неудачу этих восстаний, гностики (чьи общины, как и христианские, лишь постепенно отпочковывались от иудейских) перенесли центр борьбы со злом в духовную сферу. Здесь, в материальном, иного результата, чем тот, что имели восстания израильтян, ожидать нельзя. Следо-

<sup>70</sup>Подробнее об учении Псевдиппа см.: Iamblich: De communi math. scientia. IV.

<sup>71</sup>Grant R. M. Gnosticism and Early Christianity. P. 22–37.

<sup>72</sup>Philon. Legum allegoriae. III. § 106.

вательно, целью должна стать не победа в мире, а победа над миром, возвращение в себе несказанного божественного величия.

Помимо предчувствия конца света и вытекающего отсюда деления на спасенных и погибших, иудаизм оформлял гнозис еще в одном, очень существенном пункте. Мы имеем в виду представление о грехе. Если традиционное языческое воззрение на Космос оценивает космогенезис как акт благой или, по крайней мере, естественный, то теперь уход от всесовершенного единства Отца кажется дерзновением, плодом неблагой зависти. Правда, все эти виды дерзостного противопоставления себя Началу, в том числе и нравственная порча, сводятся гностиками в конечном итоге к незнанию, агнозии.<sup>73</sup> Они не рассуждают о «злой» и «доброй» воле, что станет характерно для христианства, оставаясь в рамках общеантичного убеждения «добродетель есть знание». И все-таки гностическая концепция «сизигии» (συζυγία — брачная пара, сопряжение) отсылает нас именно к иудейским корням представления о грехе.

Идея о том, что брак есть основа человеческого существования, относится к числу древнейших и распространенных в ветхозаветном иудаизме. Причем под «сизигией» нужно понимать не только брак мужчины и женщины, но и брак человеческого начала с божественным. «Израиль» в иудаизме часто отождествлялся с девой-душой, которую любит Бог («Песнь Песней»). Согласно иудеогностической «Книге вестника Баруха», от брака Отца мира Элохима и Матери мира Эден рождаются 24 ангела, рай, человек, а от всех последних — Космос.<sup>74</sup> Широко распространенный среди Средиземноморских и Ближневосточных культур образ брачного чертога, где осуществляется посвящение в священное знание, дополняется в иудаизме идеей завета, брачного обязательства, требующего безусловного исполнения. Сизигия «стягивает» воедино Космос, супружеское обязательство — «скрепа» более крепкая, чем известная

---

<sup>73</sup> Ялдабаоф, космокреатор валентиновских трактатов, объявляет себя Единственным, Ревнивым Богом, поскольку не знает о подлинном Первоначале. Узнав же — испытывает покаяние (букв. μετανοία — «перемена ума» к гнозису). У симониан Мысль-Елена (первая дочь Отца) порождает ради создания Космоса «ангелов» и «силы», которые, позавидовав ей и не зная об Отце, вовлекают Елену в чувственное бытие. Согласно «Евангелию от Филиппа», «мир произошел из-за ошибки» и т. д.

<sup>74</sup> Hippolyt. Refut. V, 26–27.

пифагорейская «гармония». Но эта концепция характерна не только для описания отношения горнего и дольного. Сизигия присутствует также в сфере горнего. К примеру, Филон Александрийский считал, что в ноэтическом Космосе («внутреннем Логосе» Божества, его «замысле о мире») каждой идее соответствует парная ей. Один член пары изображает лучшее, другой — худшее. Так, Уму соответствует Чувство, Одушевленному — Неодушевленное, Мужскому — Женское.<sup>75</sup> Конечно, вторая составляющая пар относительно ущербна, зависима от первой («меньше» ее, содержится в первой как в роде). Однако эта ущербность не более чем потенциальна, так как в идеальной сфере она растворена среди образов-образцов прекрасного бытия. «Низшая» идея как бы оттеняет «высшую», дает ощутить все превосходство той.<sup>76</sup> Схожие мотивы можно обнаружить в симонианском «Апофасисе»<sup>77</sup> но еще более ясно видна идея сизигии, если вновь обратиться к учению гностиков о Плероме. Эоны наполняют царство гнозиса брачными сопряжениями («Логос» и «Жизнь», «Единый» и «Желанная»). «Супружеский» характер этих пар подчеркивается еще и тем, что один из эонов относится к мужскому ряду сущностей, второй же — к женскому. Конечно, противоположность мужское — женское играет здесь духовную, символическую, а не буквальную роль.<sup>78</sup> Но после того, как в валентиновском мифе София «изменяет» своему напарнику («Желанному») и совершает отпадение от Плеромы, эта противоположность становится зафиксированной буквально телесно («архонты» создают и Адама, и Еву). Всю дальнейшую космогонию и историософию школы Валентина можно рассматривать как драму, связанную с возвращением блудной жены в дом своего мужа («Желанного»).<sup>79</sup>

Неверность, родственная супружеской неверности, — вот причина плотских оков, в кои оказался заключен «внутренний чело-

---

<sup>75</sup> Philo n. 1) De officio mundi. § 22; 2) Legum allegoriae. I. § 22 – 28.

<sup>76</sup> Может быть, это учение — одна из предпосылок Плотиновой концепции «материи в Уме»?

<sup>77</sup> Hippolyt. Refut. G. 9 – 18.

<sup>78</sup> Впрочем, последователи Валентина положительно относились и к земному браку (см.: Clem. Strom III.1).

<sup>79</sup> Эту идею можно подтвердить и текстами других гностических направлений. Вот весьма характерное место «Евангелия от Филиппа»: «Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того, как она отделилась, появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти не будет» (См.: НСНС II<sub>3</sub> 71 — в пер. М. К. Трофимовой).

век». Раскаяние, испытываемое гностиком, сродни раскаянию ошибшегося, заблудшего члена семейства, ныне возвращающегося к родному очагу. Наличие древнего, «изначального» брачного завета — самое важное условие такого возвращения (отсюда — одно из популярных гностических обозначений «внутренней искры» в человеке как «печати Божества»). Благодаря ему даже в ситуации, когда существуют телесный Космос, смерть, когда низшие чины и силы пытаются властвовать над частичками света, сохраняется Мировая Сизигия как условие грядущего возрождения и «брачного блаженства».<sup>80</sup> Именно благодаря ей духи спасенных, сопровождаемые «ангелами Христа», возвращаются в Плерому «ради созерцания Отца, а также духовной и вечной мистерии священного брака».<sup>81</sup>

Итак, не без иудаистического влияния языческий монодуализм в воззрениях гностиков приобрел характер учения об ошибке, которая повлекла за собой супружескую измену.<sup>82</sup>

Изложенная выше природа гнозиса позволяет понять, почему он пользовался христианским мифом для своего внешнего оформления. Во-первых, благодаря непосредственности переживания, наглядной исторической близости христианского откровения. Носителем его стал один из «малых», ни родом, ни положением в обществе не выделявшийся среди остальных,<sup>83</sup> живший рядом («при отцах») и, тем не менее, жизнью своей воплотивший Всеобщность (и вечный Гнозис, и Спасение, и само Божество). Во-вторых, среди разных направлений в христианстве, которое, как об этом свидетельствуют уже споры между апостолами, изначально не было абсолютно однородным; гностиков, конечно, более всего привлекали паулистские общины. А-традиционализм «апостола народов» (точнее — стремление говорить со всеми традициями, со всеми языками), отдельные фразы из его посланий (типа: «... Для верующих, у которых

---

<sup>80</sup> Гностический «сизигионизм» напоминает идея Вл. Соловьева (и русской философии вообще) о «всеединстве».

<sup>81</sup> Irenaeus Adversus Haeresium I. 30.6.

<sup>82</sup> И создала предпосылки-силы, подталкивающие к усугублению этой измены, что особенно ярко проявилось в симонианском мифе о Елене (см.: Irenaeus Adversus Haeresium I.33).

<sup>83</sup> Ниже, при рассмотрении христологии Оригена, мы увидим, что его представление о душе Иисуса, ставшей благодаря своему абсолютному выбору Истины субстратом для соединения Божественной и человеческой природ, находится в границах гнозисной идеи о Малом, ставшем Всем.

бог века сего ослепил умы . . . » [2 Кор.4,4]<sup>84</sup>) находились в полном согласии с гностическими идеями, а возможно, и питали их во II в. Дистанцирование христианства от ортодоксального иудаизма<sup>85</sup> создавало благодатную почву для противопоставления откровений — Ветхого и Нового заветов.

Самая известная попытка догматического обоснования такого различия принадлежит Маркиону (его «акме» — вторая четверть II в.). Сын епископа Синопа (города на Понте Эвксинском), Маркион принадлежал к числу образованнейших людей среди христиан того времени. Именно образованность позволила ему создать «Антитезис» — сравнение Еврейского Закона и Евангелия Христа, основная цель которого состоит в обнаружении противоречий, несогласованности между ними.<sup>86</sup> Тертуллиан сообщает, что, прибыв в Рим, Маркион оказался близок гностиксу Кердону — отсюда и его еретическое учение.<sup>87</sup> Впрочем, можно предположить, что это учение начало формироваться еще на «паулистском» Востоке и окончательно сложилось во время дискуссии с ортодоксальной римской общиной.<sup>88</sup> Суть маркионизма, столь распространенного в гнозисе, заключается в следующем. Создатель мира, главный «герой» ветхозаветных писаний, — бог суровый, ревнивый, жестокий, отличается от Высшего Бога. Высший же — это тот отец, о котором вещал Христос, и его прерогатива — Любовь. Откровение Христа, по Маркиону, имело целью искоренение веры в ложного бога и преобразование иудаизма. Поэтому только христианские писания могут претендовать на настоящую богодухновенность. Маркион предпринял первый опыт кодификации Нового Завета, в который вошли «Евангелие от Луки» (или просто «Евангелие») и десять посланий ап. Павла («Апостол»)<sup>89</sup>. Именно

---

<sup>84</sup> Гностики были убеждены, что здесь имеется в виду Сатана.

<sup>85</sup> Вполне вероятно, что прав Мак-Гифферт, предполагавший, что во многих ранних христианских общинах под Богом понимали Иисуса, а иудейскому Ягве если и поклонялись, то лишь формально (см.: McGiffert A. God of the Early Christians. New York, 1924).

<sup>86</sup> Об «Антитезисе» см. классический труд Гарнака: Harnack A. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1924. S. 256 и далее.

<sup>87</sup> Tertulliani Adversus Marcionus. I, 2, 22.

<sup>88</sup> Kno x J. Marcion and New Testament. Chicago, 1942. P. 8 — 18. — Различные Бога и Создателя обнаруживают у Филона Александрийского, хотя он и не считает их «разными реальностями» (см.: Goedenough E. An Introduction to Philo Judaeus. New Haven, 1940. P. 144).

<sup>89</sup> Ныне даже установлены маркионистские пассажи в Евангелии от Лу-



после «маркионитских» споров в Риме началось настоящее составление христианского Завета, завершённое в конце II в.

Конечно, было бы чересчур опрометчиво утверждать, что Ветхий Завет оценивался гностиками, вслед за Маркионом, исключительно негативно. В гностических текстах можно встретить и многие сюжеты, и персонажи, и отдельные речения практически из всех книг Ветхого Завета.<sup>90</sup> Запрета на пользование Ветхим Заветом мы не найдем, наверное, даже в маркионитстве. Но и при относительном приятии Ветхого Завета (например, школа Валентина, отрицала его буквальное прочтение, но всю рассуждала о тех «реальных» событиях, которые стали прототипами библейских сказаний) последний понимался как смешение истинных фактов и домыслов «ревнивых» архонтов мира сего, а потому требовал к себе критического отношения.

Не менее показательна и «архетипична» для гнозиса христология Маркиона. Согласно ересиарху из Синопа, Христос не имел полной греха плоти — лишь казалось, что он имеет ее. До сих пор в послании ап. Павла к Филиппийцам содержится следующее чисто «маркионитское» утверждение о Христе: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек . . . » [Флп. 2, 6-7]. Буквальное понимание этого места и привело Маркиона — в концептуальном плане — к докетизму, а также к отрицанию будущего восстановления плоти.

Только охватив все эти культурно-исторические предпосылки гнозиса, мы можем понять ту форму, которую принял а-космизм ересиархов II в. Ссылавшиеся на восточную (иранскую) традицию и ее авторитет, воспроизводившие монодуалистические концепции эллинов, авторы гностических учений трактовали дуализм сквозь призму обостренно ощущавшейся в иудаистической среде того времени борьбы начал «верности» и «неверности». Метафизическая контроверза здесь подчинена страстному переживанию греха-ошибки, своего рода супружеской неверности,<sup>91</sup> искупаемой раскаянием (т. е. обращением к

---

ки (см.: Knox J. Marcion and the New Testament. P. 86).

<sup>90</sup>Wilson Mcl. R. The Gnostics and the Old Testament // Proceeding of the international Colloquium on Gnosticism. Stochölm, 1977. P. 164—168.

<sup>91</sup>Симон Маг водил за собой Елену, блудницу, взятую из дома терпимости (см.: Eusebii Caesariensis. Historiae Ecclesiasticae. II, 13).— О гре-

себе) и взращиванием в душе невидимой полноты сверхнебесного огня. Христианство же только было на руку религиозным учителям гнозиса, так как оно снимало некоторую отстраненность иранской, эллинской, иудейской традиций (вызванную их древностью, обилием толкований и т. п.) и превращало акт всемирного избавления в факт исторический, непосредственно-реальный. Правда, и само христианство интерпретировалось в столь же дуалистическом ключе (от дуализма Откровений до докетизма в трактовке Христа), однако только такое Евангелие согласен был принять гностический дух.

\* \* \*

\*

Видимый, чувственно-телесный, еще точнее — внешний мир рассматривался гностиками как зло. Такие определения материального «как бы бытия», как беспорядок, множественность, аморфность, судьба (в народной религии — власть архонтов-демонов, господствующих над планетами), перестают быть констатацией онтологического факта и сопровождаются эмоционально-волевым отторжением всего, что отличается от прекрасной парадигмы. Омертвляющее, разъединяющее космическое единство начало мыслиться как противосила. Эллинистическая демонология (уверенность в том, что за каждым структурным элементом, за каждой иерархической ступенью Универсума стоит некое индивидуальное, самосознательное существо),<sup>92</sup> помноженная на иранскую идею Царя Тьмы и на ветхозаветный образ Сатаны, создала условия для персонификации данной противосилы. Персонификация эта не обязательно сводилась к какому-либо одному лицу. Непримируемое зороастрийское противоречие духов-близнецов Ахура-Мазды и Ахримана принимается только в восточном (иранском) гнозисе. Хотя трактаты из Наг-Хаммади и полны упоминаний о «князе мира сего», последний как бы распадается для гностического сознания на множество уродливых ликов. Даже если мы возьмем школу Валентина с ее идеей космокреатора Ялдабаофа, то выяснится, что последний не такой уж отвратительный персонаж. По крайней

---

хопадении как блуде говорит «Экзегеза о душе» из «Библиотеки Наг-Хаммади» (NHСII<sub>6</sub>).

<sup>92</sup>В такой именно форме «демонологизм» получает выражение у платонизирующего стоика Посидония как раз накануне эпохи гнозиса.

мере, Ялдабаоф испытывает раскаяние, с молитвой обращается к своей матери Софии, признает власть Плеромы, хотя склонен вновь от нее отпасть. Для нас важно, что он правит миром через множество посредствующих демонов (архонтов, ангелов, сил), и именно последние создают человека (Адама), бросая в глину часть своего семени [ННС II<sub>5</sub>, 158–162].<sup>93</sup> Оказавшиеся в глине, семена превращаются в беспредельное множество порочных эмоций, вожделений, ошибочных решений, вечно отвлекающих человека, вырывающих его из пневматического центра на материальную периферию. Валентин сравнивает человеческое сердце с постоянным двором. «Множество духов, живущих в нашем сердце — пишет он, — делают из него клоаку нечистот» (Clem. Strom. II. 20).<sup>94</sup> Армия «мелких бесов», олицетворяющих вечно разнообразный блуд (во всех смыслах данного слова), соблазн для призванного в «брачный чертог», — вот главный объект отвержения и борьбы со стороны гностиков. Иными словами, Царь Тьмы представляется им некой аморфной массой, лишь извне прикрытой видимостью демонических ликов.

Собственно, говоря о «Злом Боге», мы ведем речь о Космосе. Пространственная громада телесного бытия представлялась гностикам дамокловым мечом, нависшим над ними. Космос, самым своим существованием несущий смерть, казался чудовищным монстром. Как бы ни хотели гностические ересиаρχи представить внешнее бытие лишь миражом, создаваемым в абсолютной пустоте небытия,<sup>95</sup> они «субстанциализировали» это небытие, превращая «шлак» заблуждения и ошибок космосоздающих чинов в активного деятеля.

Злокозненность — основное определение космических властителей. Они плетут сети, опутывающие род людской, принужда-

---

<sup>93</sup> Любопытно, что такой порядок творения (Бог создает мир и его правителей, последние создают человека) необычайно напоминает схему из Платонова «Тимея» (41 с-е), только как бы вывернутую наизнанку. Впрочем, так же гностики «выворачивали» Ветхий Завет.

<sup>94</sup> Похожее — в сочинениях из Наг-Хаммади: «Слушай, душа, мои советы, и не становись ни норой лисиц, змей, ни пещерой драконов и ехидн, ни местом обитания львов или прибежищем василиска ... Все мертвое войдет в тебя через них: ибо их пища — всякая мертвечина и всякая нечистота» (ННС VII<sub>4</sub>, 105–106 — в пер. А. Хосроева).

<sup>95</sup> Душа, которая получила знание о зле, «шествует, снимая с себя этот мир, а ее истинная одежда облачает ее изнутри» (ННС VI<sub>3</sub>, 32 — в пер. А. Хосроева). В «Евангелии от Фомы» утверждается: «Небо и земля свернутся перед вами» (§ 115).

ют души к блуду, являются рыбаками, пытающимися подхватить на крючок рыб (т.е. людей), плавающих в хаотических водах «мира сего». Никакого примирения или компромисса в борьбе с внешним, периферийным началом невозможно. Только победа, выражающаяся во всеобщем бегстве из мира «светоносных сущностей», может избавить от мучений тлена и угрозы абсолютной смерти. И победа эта не отнесена далеко в будущее. Пришествие Христа для гностиков — признак начала процесса «мировозгорания», когда Космос то здесь, то там вспыхивает от запалов-откровений. Результатом этого станет победа над противосилой, лишенной возможности мучить «внутреннего человека». Теперь она как бы теряет энергетическую, бытийственную подпитку и обращается в совершенное ничто.

Хотя по причине своего индивидуалистического характера гнозис подробнее говорит об исхождении от тела после смерти отдельной пневматической части,<sup>96</sup> чем о Страшном Суде, в трактатах из Наг-Хаммади можно найти выразительные апокалипсические сцены. Вот лишь одна из них. «Цари мира уподобятся вулканам и поглотят друг друга до полного истребления их архигенетором. Как только он истребит их, он сам повернется против себя и истребит себя до конца. И небеса сего мира опрокинутся друг на друга, и эти эоны будут опрокинуты. И их небо обвалится и разобьется. Их мир упадет на землю, земля не сможет их всех нести; так они обрушатся в бездну, и бездна разрушится. Свет отделится от тьмы, и они искоренятся, и будет так, как будто их не было. И творение, следствием которого был мрак, будет разрушено, и недостаток вырван с корнем, брошен вниз, во тьму. И свет вернется вверх, к своему корню. И появится великолепие ...» (ННС II<sub>5</sub>, 174–175; см. также III<sub>1</sub>, 43–44). Общий для таких сцен образ парадоксально намекает на описание Сократом появления на свет истинного суждения: мы имеем в виду родовые судороги, предшествующие рождению великолепия восстановленной Плеромы, судороги, разру-

---

<sup>96</sup> Гностики в подробностях описывали чисто магические способы преодоления «душой» планетных сфер, где спасшихся будут стремиться задержать архонты, властители их тел (См., напр.: ННС V<sub>3</sub>, 32–35). В этом можно увидеть еще один, «египетский» корень гностицизма. Именно древнейшая египетская религия развивала учения о ритуально-магическом прохождении умершего человека через «суд Осириса». Возможно, влияние на гностицизм было прямым (многие гностические школы «дислоцировались» в Египте), но, возможно, и опосредованным (через эллинские орфические воззрения).

шающие троны космокреаторов и основания «этого эона». Выражение «свет отделится от тьмы» отсылает нас к иранской религии, провозглашающей, что Третьей Эрой в истории Космоса станет Эра Разделения (Ахриман потеряет возможность смешиваться с универсумом Ахура-Мазды). Но гностицизм дополняет эту концепцию идеей полного уничтожения зла. «То, чего не было в начале, не станет и в конце», — так, в конечном итоге, можно суммировать гностический взгляд на Космос.

Резкость а-космии в гностицизме сопровождается представлением о тождестве Божества «внутреннему пламени» в человеке. Постоянно говорящие о крайних вещах — крайности результатов доисторической ошибки, крайности «всеединящего» световую стихию Спасения, крайности отвержения материального, крайности противостояния внутреннему внешнему — гностические учения переполнены контрастными цветами. Более того, они испещрены безднами, провалами — между «пневматиками» и «хиликами», страхом и любовью, кеномой и плеромой. Однако наряду с тягой к языку оппозиций<sup>97</sup> в гнозисе подспудно присутствует и язык континуальности (означающей в поздней античности иерархический принцип бытия).

Такой поворот в изложении концептуального схематизма гнозиса не есть отмена того, что сказано выше. Разрыв, отчужденность характерны для состояния а-гнозиса, когда человек не выявил еще своего подлинного Я. После обращения к себе и получения всеохватывающего знания, адепт прозревает внутреннюю структуру Вселенной, и это знание есть мост, связывающий его со Всеобщим. Ради изживания, «вытеснения» зла человек не только должен ведать (растить в себе) плерому, но и понимать, откуда кенома. Освобождение невозможно без смерти, поэтому каждому спасаемому следует пройти путем, который проложил Христос, а это есть путь умирания для мира. «Тропа восхождения является тропой спуска» (ННС VII<sub>5</sub>, 127). Движение вниз для получившего благодать оборачивается победой над Адом и вознесением. При этом понятие «воскрешение» гностики связывали не с тем, что происходит вслед за смертью, а с актом усвоения откровения. «Те же, кто говорят: сначала умрут и [тогда] воскреснут, — ошибаются. Если уже при жизни не воспримут воскресения, ничего не воспримут после смерти» (ННС II<sub>3</sub>,

---

<sup>97</sup> А может быть, как раз вполне в рамках «от природы» присущего гнозису парадоксализма.

121). Для того же, кто остался в а-гнозии, нет не воскресения, ни смерти. «Язычник не умирает, ибо он никогда не жил, чтобы он мог умереть» (Ibid). В процессе «возрастания» пневматическая «искра» охватывает в себе все — иначе она не становилась бы Плеромой. Граница между знанием и незнанием сохраняется, но «распознанный» мир перестает быть а-гнозией, превращаясь в арену торжества световой стихии: она завершает космогонический круг, через «нижайшее» в этом мире, т. е. через телесную смерть и соответствующий ей Ад возносясь к Богу.

Структура чувственно-телесного Космоса воспроизводит (можно сказать, «пародирует») иерархию Плеромы. У гностиков обычно здесь присутствует седемерица архонтов, армии различных «ангелов», «архангелов», «стражей» и т. д. Но если объединить Плерому с Кеномой, то получится ряд постепенного истощения божественного огня,<sup>98</sup> вне которого находится человек, не отождествимый полностью ни с одним из иерархических планов. Скорее, нужно говорить, что он объединяет в себе всю иерархию. Оттого-то гностические космогонии часто напоминают исповедь.<sup>99</sup> Два противоположных чувства — расколотости Универсума и наличия единой иерархии — приводят к тому, что гнозис невозможно однозначно отнести ни к эманационистским, ни к креационистским теориям происхождения сущего. В прошлом, в начале нынешнего века была принята схема: процесс наполнения Плеромы есть эманация (а потому эоны «единосущи» друг другу; они последовательно возникают из единого источника), деятельность же отпавшего эона — творение, попытка создания «второй» («собственной») Плеромы. В последнем случае созидательный источник утерян, и космогенетор создает лишь «по видимости» (отсюда — чувственная видимость), так как на самом деле он вызывает тварное не из Всего, а из Ничто.<sup>100</sup> Но несомненно, что данная схема должна быть уточнена. Например, чувственный человек создается отпавшими ангелами, однако вслед за этим

---

<sup>98</sup> Границ между двумя «периодами» в иерархии Универсума является одновременно и объединяющим — по крайней мере, на время существования Космоса — моментом. В конце концов, космосозидающие силы «пришли» из Плеромы.

<sup>99</sup> Трофимова М. К. Историко-философские проблемы гностицизма. С. 40.

<sup>100</sup> Подобные воззрения можно встретить, например, у самого известного отечественного исследователя гностицизма М. Э. Поснова.

«творением» следует чисто эманационистский акт «вдувания» в него Софией пневматического дыхания.<sup>101</sup> Последовавшее за этим умножение людского племени означает, что в создаваемую из кажущегося бытия плоть новых человеческих тел постоянно вливается световая, от Адама и Евы ведущая свое происхождение стихия. Гностики могут сказать: «Мы притекли от Света, от места, где Свет произошел от Самого Себя» (ННС II<sub>2</sub>, 55). Эманационистское и креационистское начала здесь перемешаны, и четкого деления между ними гностики не проводят.

В сущности то, что принимается за гностическое понимание «творения», есть процесс «овнешнения» Плеромы.<sup>102</sup> Как мы показывали выше, он являлся результатом попытки отдельной части божественной Полноты выдать себя за Целое и сопровождался эмоциональным переживанием, появлением стихии души. Беспредельная всеприимчивость души, ее «субстратный» характер означает новый этап овнешнения: душевное включает в себя не только возможность «самособирания» и возвращения в Дух, но и возможность дальнейшего «разбегания», которое означает отчуждение и огрубление эмоций до телесной субстанции. Именно из второй возможности и «вызывается» космическое бытие; пресловутое «ничто» предшествует, предсуществует созиданию, будучи, таким образом, уже не небытием, а субстратом. Усваивая ветхозаветную (и «ученую» иудейскую) терминологию, гностицизм, однако, пребывает далеко от христианского догмата «креации».<sup>103</sup> И «овнешнение», и «зов» как формы творческой деятельности вполне вписываются в языческую парадигму (они имеют место, например, у Плотина). Поэтому мы предпочитаем говорить об эманационизме гностиков, понимаемом в широком (и не буквальном) смысле.<sup>104</sup>

Эти формы понимания творчества используются и в восточных школах. Так, согласно манихеям, мир создан из шкур, мяса, костей поверженных демонов (т. е. подразумевается демиургический акт, а не творение). Распространены они и в «промежуточных» учениях типа наассенов (где субстратом выступал

---

<sup>101</sup> Согласно школе Валентина (См.: Clem. Strom. II, 8).

<sup>102</sup> Ср.: Rudolf K. Die Gnosis. S. 79.

<sup>103</sup> О дотеистических представлениях об акте космосозидания см.: Милитарев Ю. А. Этимология слов со значением «творение» ... // Вопросы древневосточной культуры. Даугавпилс, 1982. С. 24 – 25.

<sup>104</sup> Что не отменяет четкости дуализма внутреннего и «овнешненного».

гесиодовский Хаос<sup>105</sup>). Самым же ярким примером овнешнения мог бы послужить трактат «Сущность архонта», где «София, которая зовется Пистис, хотела единственная создать деяние, без своих товарищей. И ее деяние стало картиной неба [ , так что] завеса существует между небесным и внутренним эонами. И тень возникла ниже завесы, и та тень стала материей» (ННС II<sub>4</sub> — цит. по: Rudolf K. Die Gnosis). Эманационизм гностиков подчеркивает, что в монодуалистических построениях переживания оппозиции духа миру усиливается знанием об их доисторическом единстве. Мы опять возвращаемся к теме «сизигии», брачной тотальности, распадение которой является актом измены и переживается необычайно глубоко.

Если мы попытаемся рассмотреть структуру гностического Универсума не в генетическом (наиболее естественном для гнозиса), а в статическом плане, то возникает проблема посредника между отпавшим во грехе миром и Богом. Проблему эту мы уже затрагивали, когда говорили о необходимости Откровения для начала «возрастания искры» в человеке. Человек, являющийся носителем Откровения, Посланником от Плеромы к людским душам, и становится, таким образом, посредником между миром и Богом.

Ошибочно было бы предположить, что мы сразу же поведем речь о Логосе-Христе. Во-первых, далеко не во всех учениях Христос являлся главным действующим лицом в историософии. Так, трактат «Зостриан» (ННС VIII<sub>1</sub>) из библиотеки Наг-Хаммади назван по имени иранского пророка, который и был в нем носителем гнозиса. Для иудеогностической «Книги вестника Баруха» таковым становится опять же вынесенный в заглавие персонаж, чьими слугами-вестниками являются Иисус и Геракл (!). Такие вероучители, как Симон и Менандр, были, вполне вероятно, настроены антихристиански. Во-вторых, космогонии, составляющие суть гнозиса, всегда оставляют место для «праоткровения».

«Праоткровение» — это деятельность посланников Плеромы, совершаемая ими сразу после возникновения Кеномы. У Василида таким посланником является «служащий Отцу Дух», общающийся Евангелие приведенному в трепет Архонту мира. У Валентина и его последователей роль первоначальных носителей откровения исполняет посланник Христа Параклет, затем

---

<sup>105</sup>Hippolyt. Refut. V. 8,1.



Свет-Адам, потом — произошедшая от Софии «Небесная Ева», принявшая образ древа познания (миф о Саде Эдема гностиками трактуется в совершенно противоположном христианскому смысле). Истоком Откровения является и райский Змий — одна из ипостасей Небесной Евы.<sup>106</sup> Многие персонажи Ветхого Завета («трое мужей», остановившихся у Авраама, Абель, Мельхиседек, даже Иаков<sup>107</sup>) становятся такими Спасителями, принесшими гнозис еще задолго до «исторической эпохи». В качестве сил Откровения могут трактоваться и «абстракты», подобные Нусу, Эпинойе (промысел) и т. д.<sup>108</sup>

Гностики убеждены: спасительное Откровение присутствует в мире с самого его создания. Это — особая причина в череде причин, обуславливающих космические судьбы. Валентиновцы даже связывали с ним «страх Божий», постулированный Ветхим Заветом. Когда Адам, получивший «семя высшей сущности», т. е. оставшееся всеми незамеченными Откровение, ожил и начал двигаться, архонтов, создавших его тело, объял ужас. «Подобно сему ужасу, внушенному ангелам человеком, ими созданным, и для людей нашего мира, язычников, творения рук человеческих, статуи и изображения, были предметом ужаса» (Clem. Strom. II. 8). Однако наиважнейшей функцией этого Откровения было предвозвестие появления на земле мессии-Освободителя, одного из высочайших чинов в иерархии Плеромы. Поэтому гностики всегда испытывали интерес к пророческим книгам — как иудейским, так и языческим (так называемые «Халдейские оракулы», «Сивиллины книги» — которые, впрочем, языческими можно назвать лишь с определенными натяжками) и широко пользовались их образным языком.<sup>109</sup>

Итак, пророческий дух создает условия для появления в «настоящем» мире Посредника, чья миссия становится решающей. «Разбросанное» по праистории Откровение концентрируется в одном лице, знаменующем приход изображенного вы-

<sup>106</sup> Irenaeus. Adversus Haerisium. I.4,5, а также: NHC II<sub>5</sub>.

<sup>107</sup> См. так называемую «Молитву Иосифа» у Оригена: Origen. Comm. op. John. II.31.

<sup>108</sup> Подробнее об этом см.: Rudolf K. Die Gnosis. S. 141.

<sup>109</sup> Хотя истолковывали его совсем не в том смысле, который вкладывали авторы-пророки. В упомянутой выше статье Е. Б. Смагиной «Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии», показано, как образная сторона книг Иезекиля и Даниила оказала влияние на складывание иконографии манихейского Царя Тьмы.

ше в общих чертах Века Избавления.<sup>110</sup> Поскольку же в нехристианском гнозисе представление родственно представленным гнозиса «христианизированного», постольку мы будем говорить о нем в основном на примере последнего.

Влияния Филона на идеи гностиков о Спасителе-Посреднике отрицать нельзя. Выражалось оно в усложнении структуры Спасителя, в дублировании его на существенных иерархических планах бытия соответствующими сущностями. Самое интересное, что основания для такого дублирования были сходны и у «теоретического» Филона, и у «экстатичных» гностиков. Раскрывая тайну Божества, Логос Филона одновременно скрывает ее от смешения с материальным миром.<sup>111</sup> «Логос-Делитель» (т. е. устроитель мира, демиург) сам делится, и каждая новая грань требует определенного скачка, в результате которого божественное, общемировое семя содержалось бы во всем, даже в низшем чувственном мире.<sup>112</sup> Это чисто стоическая идея «сперматических логосов», естественных закономерностей, оживляющих и упорядочивающих природу, или Логос, ставший миром. На этом уровне Посредник является через непосредственно-чувственные впечатления. Отринув чувственное, достигнув состояния апатии, мы может достичь Мира Идей, царства мыслей Бога о мире.<sup>113</sup> Это — ноэтический Космос, Логос в его мыслительной, а значит, более близкой Началу ипостаси. Сравнивая Филона со стоической концепцией внутреннего-внешнего Логоса, обе эти стороны можно обозначить как *Сегмо*, слово произнесенное (*λόγος προφορικός*). Но есть еще одна сторона созидательного Слова — Логос, являющийся идеей идей, Монада,<sup>114</sup> сверхразумный принцип, столь же труднодостижимый, как и Отец. Пользуясь стоическими (и Тертуллиановыми) терминами, его можно назвать *logos*, слово внутреннее (*λόγος ἐνδιάθετος*).

---

<sup>110</sup> Совершения Времени, Полноты Времени — как ни избита эта тема, куда не деться от аналогии с официальным императорским культом Рима, еще с эпохи правления Октавиана Августа имевшим одной из важнейших идеологем концепцию «Золотого Века», своего рода завершения истории.

<sup>111</sup> Впрочем, «разделение», производимое Христом, гностиками могло интерпретироваться совершенно в другом смысле. Так, ученики Василида считают, что «Иисус стал первенцем видоразделения смешанных предметов» (т. е. духа и материи) (см.: Hippolyt. Refut. VII. 27,8).

<sup>112</sup> Philon. De officio mundi. § 43.

<sup>113</sup> Ibid. § 17 и далее.

<sup>114</sup> Philon. Quod Deus sit immutabilis. § 83.

С одной стороны, гностики говорят о Христе как о субстанции, единящей все («Иисус сказал: Я — свет, который на всех. Я — все: все вышло из меня и все вернулось ко мне. Разруби дерево — я там, подними камень, и ты найдешь меня там» (ННС II,81)). Но, с другой стороны, они «подразделяют» его на уровни, соответствующие иерархии Универсума. Самая показательная из гностических школ, исповедующих триалистические схемы с тремя уровнями — школа Валентина. Еще Иреней подметил, что последователи этого ересиарха, внешне исповедуя Христа, «разделяют» его по сути на три части.<sup>115</sup> Превыше всего для них тот Христос, что является одним из эонов Плеромы. Он связан с «поворотным столбом» (или «поворотным крестом»), положившим предел вожделению Софии и, таким образом, выступает в качестве о-пределяющего для Полноты Гнозиса начала.<sup>116</sup> «Второй Христос» есть порождение всей Плеромы, «совершеннейшая красота ... Спаситель и Логос».<sup>117</sup> Этот деятель «сказывается» не только внутри царства гнозиса, но и вовне его, дабы спасти свет, «выроненный» Софией «в места тени и пустоты».

Прежде всего «Второй Христос» освобождает Софию-Ахамот (падшую «часть» эона) от страстей, что становится своего рода парадигматическим актом спасения.<sup>118</sup> На этом нисхождение (своего рода дубликация) Спасителя не останавливается, Теперь необходимо создать крайне сложное, даже эклектичное образование, которое исполнило бы профетическое и сотерическое предназначение Христа в чувственном мире. Валентин видит в оном и три, и четыре аспекта. Под тремя следует понимать душевную природу, созданную космокреатором, духовную природу — от эонов (низошла при крещении в виде голубя) и телесную природу — от Иисуса, плотского человека, изначально предрасположенного к восприятию высших существей.<sup>119</sup> Что касается четверицы, то это духовная и душевная части, ойко-

---

<sup>115</sup> Irenaeus. *Adversus Haeresium*. III. 16,1.

<sup>116</sup> *Ibid.* I.2,5.

<sup>117</sup> *Ibid.* I.2,6. Среди «докетов», родственной школе Валентина гностиков, было распространено мнение, что тридцать (!) лет жизни Христа — это тридцать отображений эонов Плеромы: каждый эон становился «видимым отображением» на один год (см.: Clem. Strom. VIII. 10, 5–8).

<sup>118</sup> Irenaeus. *Adversus Haeresium*. I. 4,5.

<sup>119</sup> Hippolyt. *Refut.* VI. 35,7.

номия и Спаситель,<sup>120</sup> Многосложность Христа проистекает из необходимости постоянной дистанции между миром смерти, зла и бесконечно далекой даже после нисхождения световой сущности Освободителя. Если сложен процесс нисхождения, то и обратное ему спасительное действие не менее сложно. Проиллюстрировать это можно на примере знаменитого гимна наасенов, где Христос, обращаясь к Отцу, говорит: «Пошли меня, Отец! Я хочу, овладев печатью, сойти вниз, я хочу пройти через все эоны, я хочу разоблачить все тайны, я хочу показать все образы Бога ...»<sup>121</sup>

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

Большинство гностиков ограничиваются простым «удвоением» Логоса. Так, согласно Василиду, «свет Евангелия опустил ся на Иисуса, сына Марии, и он стал осиянным и охваченным светом, который был в нем».<sup>122</sup> Иисус и Христос выступают у гностиков в идее двух природ, сводимых в одно лишь по видимости.<sup>123</sup> Иисус, конечно, «спасен» нисшедшим на него духом и преобразован настолько, что может, изменив облик, стоять среди мучителей, в то время как на кресте страдает Симон из Кирены.<sup>124</sup> Однако это преобразование осуществляется путем вытеснения человеческого. Прав, видимо, был Гарнак, писавший, что гностическую христологию характеризует не докетизм в строгом смысле этого слова, а «учение о двух природах, т. е. учение о различии между Иисусом и Христом, соответствующее учению о том, что Спаситель как Спаситель не был человеком».<sup>125</sup>

Примеров такой концепции можно найти немало и не только

---

<sup>120</sup> Irenaeus. *Adversus Haeresium*. I. 4,5 и далее.

<sup>121</sup> Hippolyt. *Refut.* V. 10.2.

<sup>122</sup> *Ibid.* VII. 28.8.

<sup>123</sup> Название гностической христологии «докетизм» — от греч. *δοκίμα* (кажущееся, призрак): высшая световая сущность лишь призрачно пребывает на земле.

<sup>124</sup> Irenaeus. *Adversus Haeresium*. I. 24. 3–7.

<sup>125</sup> Harnack. *Dogmengeschichte*. Bd. I. S. 286.

у ересиологов, но и в трактатах из Наг-Хаммади. «Наш светоч Иисус сошел вниз и был распят, — сказано в одном из них. — И он нес терновый венец и надел пурпурное облачение, и был повешен на дереве, и положен в могилу, и восстал от смерти. Но, братья мои, Иисус — посторонний по отношению к этому страданию» (ННС VIII<sub>2</sub>, 139. — Цит. по: Rudolf K. Die Gnosis. S. 181.) В «Поучениях Силуана» говорится: «Как много образов принял Христос ради тебя» (ННС I<sub>4</sub>, 103. — в пер. А. Л. Хосроева).

Вне всяких сомнений, «докетизм» гностиков в терминологическом плане был «спровоцирован» многими местами из Евангелий (особенно это касается посланий Павла). Да и в самих гностических текстах можно найти вовсе не докетические суждения.<sup>126</sup> В связи с этим возникают сомнения в правомерности использования такого формального признака, как учение о «призрачности» пребывания Спасителя во плоти к различению гностиков-христиан и собственно христиан. Однако в данном случае мы согласимся с А. Л. Хосроевым, показавшим, что среди текстов из Наг-Хаммади помимо собственно гностических пассажей присутствуют и собственно христианские сочинения, обращенные к «среднему» (по критерию образованности) слою александрийского населения, а потому пользующиеся популярными образами, порой не сводимыми к церковной догматике<sup>127</sup> — отсюда и расплывчатость критерия докетизма. К тому же, добавим мы, «догматизация» христианства происходила как раз в борьбе с гностическими «прелестями». Древнейшие же христианские тексты можно трактовать и в утвержденном церковью смысле, и в смысле, принятом сектантами.

Мы начинали данную часть рассуждений о гнозисе с указания на тот факт, что «континуализм» был присущ также ученикам Карпократа, Валентина, Василида и проч. Но, даже выраженная в фигуре Посредника, эта сторона гностического мышления не далека от дуалистических представлений. Посредствовать может лишь тот, кто сам разделен, иначе окажется нарушена монодуалистическая схема внутреннего — внешнего, а также связанное с ней парадоксальное мистическое единство целого (Божества) и части («Искры», скрытого в человеке «внутреннего Бога»).

Итак, совершив настолько подробный, насколько позволяла

<sup>126</sup> Например, «Послание к Регину» (ННС I<sub>3</sub>).

<sup>127</sup> См.: Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. М., 1991.

тематика нашей работы, обзор гностического мирозерцания, мы видим, что дуализм, синкретизм, монотеистические тенденции не столь генерировались гнозисом, сколь инициировались его убежденность в имманентности человеку трансцендентного всему остальному Бога. Концепция вырастания «пневматической искры» к бытию (процесс, протекающий одновременно на небесах и в земной душе); отождествление бытия с гнозисом, познавательным актом, окрашенным в тона волевого устремления; идея благодати (откровения) как важнейшего условия для познания и спасения; экзегетический взгляд на мир (мир, как и писания, которые принято считать богодухновенными, являются символическими словами: любой телесный, зримый феномен можно считать символом стоящей за ним реальности); попытки разгадать загадку распада сизигии малого и великого — все эти темы станут для II–III вв. центральными. «Гнозисный» тип интеллектуального усилия мы обнаружим у авторов, внешне активно боровшихся против него.<sup>128</sup> Именно поэтому термин «гнозис» вполне адекватен для изображения философско-религиозной культуры первых веков нашей эры, и мы предпочитаем его «синкретизму» или другим традиционным определениям.

## § 2. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ РЕАЛИИ

II и III вв. известны прежде всего правлением «избранной богами» династии Антонинов и кризисом, начавшимся при последнем Антонине — Коммоде (отвратительной пародии на «безумных принцевов» I в.). Этим этапам соответствует и история мысли: на смену «великому синкретизму» II в. приходит эра системосозидающих мыслителей (Ориген, Плотин), как бы в пику политической раздробленности державы концептуализировавших философский и богословский языки, сводивших к целостности многообразию высказанных в прошлом столетии идей. Впрочем, сама культура никакого «перелома» не ощущала. В государственной жизни императоры подражали традиции Антонинов, каждое более или менее удачное царствование (типа государей из фамилии Северов) казалось возвращением былого порядка и устойчивости. В философии же Плотин, например, и

---

<sup>128</sup> При этом сходство обнаружится не только в способе рассуждений, но и в результатах, к которым приходил рассуждавший. Различие между гнозисом в узком смысле этого слова, христианством и платоническим язычеством нужно искать глубже.

его ученики претендовали не на изобретение чего-то нового, а «всего лишь» на восстановление философской традиции Платона в ее исконном, исторически адекватном варианте.<sup>129</sup> Перелом конца II — начала III в. виден сейчас, когда мы знаем, что с Климента и Оригена началось христианское богословие как таковое, что Плотин был зачинателем последней философской школы античности, а правление Коммода оказалось провозвестником медленного, но неуклонного кризиса языческой государственности. Тогда же историческая перспектива отсутствовала, и даже в 20-х годах IV в. такой тонко чувствовавший исторические перемены церковный историк, как Евсевий Кесарийский, главной характерной чертой событий конца II в. считал усиление репрессий против христиан, о «переломе» же не упоминал. Это, видимо, позволяет допустить, что «изнутри» разница между II и III веками не воспринималась вообще.

Явная линия раздела проходила не во временном, а в культурно-религиозном плане: христианство из малозаметной общины, подобной многим другим общинам, выросшим вокруг культа скончавшейся харизматической личности, превратилось в широко распространенное явление. Ограничения, накладывавшиеся государственной властью на его деятельность, стали одним из серьезнейших стимулов к началу процессов самоосознания внутри христианской культуры. Целый ряд «Апологий», представленных императорскому двору и отдельным наместникам самыми видными христианскими авторами II в.,<sup>130</sup> являются собой первую попытку вписать себя в историческую среду (доселе отвергавшуюся), а значит, и понять язычество.<sup>131</sup> С другой стороны, известное нам в переложении Оригена «Правдивое Слово» Цельса, имевшее целью дистанцирование от христианства, неявно включает в себя и проблему самосознания языческой культуры. Античность оказалась перед лицом совершенно чуждого (и подчас неприкрыто враждебного) ей феномена, а такая ситуация подталкивает обратиться к себе, выяснить в себе те существенные черты, которые органически несовместимы с новым.<sup>132</sup> В исторической перспективе судьба этого водораздела

---

<sup>129</sup> Plotin. *Enneades* (в дальнейшем в тексте — *Enn.*). V.1.8.

<sup>130</sup> Иустин, Татиан, Афинагор и др.

<sup>131</sup> Однако излишней модернизацией является попытка толковать апологетов в качестве «философов культуры», как это делает В. В. Бычков (см.: Бычков В. В. *Эстетика поздней античности*. М., 1981. С. 51–54.)

<sup>132</sup> Все культурные феномены, с которыми доселе приходилось сталки-

будет выглядеть следующим образом: христианские богословы начнут стремиться к тому, чтобы обосновать законность претензий на ключевое место своей религии в истории, они даже станут объяснять эту историю — конечно, уже с позиций христианства. Объяснение включит в себя и некое оправдание язычества, якобы причастного к промыслу, управляющему миром. Традиционная же античность, наоборот, стремится трактовать христианство как маргинальное явление, как факт искажения мировой гармонии.<sup>133</sup> Параллельно язычество пытается заботливо сохранить, суммировать все свои древние воззрения; можно сказать, что в творчестве Плотина оно впервые осознанно обращается к себе как к единому целому. Несмотря на элиминирование христианских идей, граница присутствует и здесь, причем с каждым столетием она становится для язычества все более трагичной.

Однако во II–III вв. традиционный античный образ жизни еще казался господствующим. Синкретизм предшествующих столетий был вполне плодотворен. Появился даже новый центрирующий момент религиозной и культурной жизни языческой античности — императорский культ. Едва ли связанный генетически с почитанием эллинистических царей, он имел ряд специфических особенностей. Ситуация «обожествления» не означала, что государь прямо на земле именовался богом. Скорее, император олицетворял собой счастье, успех, владычество над миром, иными словами — харизму, носителем которой являлось римское государство. Он — живое воплощение удачи, одушевленный талисман, вот почему в «Метаморфозах» Овидий обращался к богам с мольбой, чтобы Август не скоро ушел на небо.<sup>134</sup> Богом в подлинном смысле этого слова император становился только после смерти: в «Фастах» тот же Овидий приравнивал Августа Фебу и Весте.<sup>135</sup> Властвующий над Космосом монарх<sup>136</sup> является подлинным демиургом, преобразовавшим в упорядоченное, прекрасное целое раздираемый гражданскими

---

ваться эллинскому и эллинистически-римскому язычеству (египетская, вавилонская религии, зороастризм, индуизм) так или иначе оказались восприняты ею. Даже иудаизм III в. до н. э. — I в. н. э. вовлекался в ее орбиту.

<sup>133</sup> Цельс, Порфирий, Юлиан.

<sup>134</sup> Овидий. Метаморфозы. XV. 860.

<sup>135</sup> Овидий. Фасты. IV. 950.

<sup>136</sup> Все находящиеся за пределами Космоса Римской державы — парфяне, эфиопы, германцы, да пикты — есть олицетворение а-космии, хаоса в



войнами хаос поздней республики. Мир, спокойствие, добродетель, насаждавшиеся (по крайней мере, идеологически) правлением Октавиана Августа, делали принцепса в глазах его сограждан чуть ли не «добрым божеством»<sup>137</sup> и уж во всяком случае — «божественным мужем»<sup>138</sup> Именно этот факт был зафиксирован культом императора. Здесь почитался не столь частный человек, сколь божественное в нем. Данное представление даже заставляет современных исследователей говорить о некой «политической концепции Богочеловека».<sup>139</sup> Что не совсем точно, ибо богом, повторяем, император становился только после смерти.<sup>140</sup> Нужно говорить, скорее, о божественном посреднике-демиурге, стержневой фигуре, через которую осуществляется общение между горним и дольным. Будучи «великим понтификом» (старейшиной римских жреческих коллегий), монарх держал в руках все нити, связывающие божественное и человеческое. Как «великий понтифик» император осуществлял и некоторый контроль за религиозной жизнью государства. Соответственно, признавались все культовые общины, лишь бы они совершали ритуалы поклонения принцепсу.

Присутствие во главе государства «грядущего бога» придавало официальной повседневности религиозный оттенок. Значимое с точки зрения государственных интересов событие могло превращаться в почти религиозное празднество. Вспоминался апофеоз каждого «ушедшего к богам» монарха. Праздновали день рождения государя (вместе с днями рождения прошлых), даты возвращения его из удачных походов, рождения его детей, в провинциях — годовщины его визитов. Некоторые торжества сопровождалась священными играми. Культовый характер государственной жизни объяснялся еще и общераспространенной идеологемой «золотого века», полноты времен, наступающей в мире потому, что у кормила власти находится лучший из лучших, угодный небесам человек. Идея «золотого века» имеет определенный эсхатологический смысл. История космоса (точнее — космогонические процессы вообще) достигает здесь высшей точки, останавливается на всеобщем бла-

---

современном смысле этого слова.

<sup>137</sup> Овидий. Фасты. I.528.

<sup>138</sup> Гораций. Оды. III.5.

<sup>139</sup> Romischer Kaiserkult / Hrsg. von D. Wlasok. Darmstadt, 1978. S. 2.

<sup>140</sup> О даровании божественных почестей умершим императорам см.: *Scriptores historiae Avgustae*.

годенствию и порядке. Поддержание ситуации «золотого века» зависит от добродетелей принцепса, но, с другой стороны, гарантом его добродетелей является завоевание милости со стороны богов, без которых он не мог бы оказаться на престоле. Такой идеологический поворот создавал возможности для всяческих злоупотреблений, но, вне всяких сомнений, он опирался на определенные умонастроения, особенно в правление первых монархов, а также при Антонинах. Эсхатологические чаяния, как мы видим, были присущи не только иудаизму или гнозису тех веков, но и язычеству, хотя в данном случае «исполнение времен» не носило характера всемирной катастрофы. А потому взаимные влияния язычества и нарождавшегося христианства следует искать только в самых общих схемах, истолковывавшихся совершенно по-разному.

Демургическая функция государей во II – III вв. выразилась еще и в том, что их божественными покровителями стали Геракл и Сол-Гелиос. «Добрый царь Геркулес» народных верований оброс в римской культуре большим количеством мифологических сюжетов. Его путешествия отныне охватывали всю известную римлянам землю, причем в каждой из ее частей он наводил порядок, совершая подвиги и уничтожая разного рода хтонических чудищ. Особенно ценился этот персонаж Антонинами; мистериальное в их «политической демургии» было скрыто, все внимание уделялось посюстороннему, вполне здравому труду по поддержанию государственного благоденствия. Однако данная «скромность» не должна вводить в заблуждение: «Золотой век», наступающий при восхождении благодетельного государя на престол, означал полноту времен не только дольнего мира, но и всего Универсума. Именно поэтому фигура императора постоянно дублируется чередой божественных спутников, носителей символов его харизматического величия и демургической непобедимой мощи. Одновременно данные «спутника» являлись небесными первообразами земного монарха. В их качестве выступали и Минерва, и Кибела, и Диоскуры, и Кронос, но на первом месте чаще всего стоял Сол-Гелиос, солнечное божество. Это вполне симптоматично: именно в Солнце язычество видит правящее средоточие Вселенной. Солнце — Мировой Разум, Зевс-Метис, Владыка мира, Великий Бог (*summus deus*), самый популярный среди всех богов-«пантеев». Присущая еще эллинизму тяга к синкретическому универсализму находила здесь почти идеальную реализацию: культы иных

богов не «отменялись» почитанием Гелиоса, но превращались в частные его «инаковения». Таким образом, принцип языческого единобожия, зафиксированный в «философской религии» еще I–II вв., теперь реализовывался на уровне государственной политики.

Между тем от объявления Солнца спутником императора оставался всего один шаг до отождествления монарха со светилом, выражающим единство Универсума. При следующих после Антонинов императорах Солнце все чаще толкуется не на античный лад, а на «Бааловский», восточный, как самовластный господин всего сущего. Наконец, Варий Авит Бассиан, жрец Эмесского бога Элагабала («Солнце гор» — так понимали это имя в III в.), вступив на престол, в качестве тронного имени принял имя своего кумира, перенес в Рим оргиастические обряды, строил на Палатине арамейское капище, которое собирался превратить в «новый Пантеон». Солнечная ипостась западно-семитского Баала, утвердившегося на время в Риме, олицетворяла на родине плодородные силы природы, и потому кумиром ее был фаллический конусовидный камень черного цвета. «Календарный» («вегетативный», по терминологии Дж. Фрезера) облик этого культа объясняет тот чрезмерный экстазм, баалову необузданность, что приводила в содрогание Рим. Четыре года правления Элагабала сделали римской идеологии самую настоящую «прививку» от чрезмерного вовлечения в ее орбиту восточных элементов. Однако они не подорвали авторитет Сола-Гелиоса. Напротив, в III в., по крайней мере, еще три императора — Александр Север, Галиен и Аврелиан — провели свои «солнцепоклоннические» реформы. Более или менее известна деятельность Александра Севера, проявлявшего усердное благочестие в рамках языческого монотеизма. Он почитал всевозможные божественные сущности (в том числе и Христа, очевидно, как одну из «чистых душ»), которые в рамках господствовавшего тогда субординационизма были лишь посредниками, представителями единого Владыки.<sup>141</sup> Что касается реформ Галиена и Аврелиана, то они проводились, по-видимому, не без влияния утверждавшегося в том же III в. митраизма. По крайней мере, Аврелиан даровал Солу-Гелиосу чисто митраистский титул «Непобедимого».<sup>142</sup>

<sup>141</sup> О религиозной реформе Александра Севера см.: Ревиль Ж. Религия в Риме при Северах. М., 1898.

<sup>142</sup> Митраизм — самый, наверное, серьезный соперник христианства в

Императорская солнечная религия имеет значение не только как идеологическая форма, цементирующая на культовом уровне римскую государственность. Она выражала умонастроения практически всех слоев язычества II–III вв. Поэтому мы не встретим ни одного факта оппозиции этой религии внутри язычества. Более того, философы III–V вв. косвенно подтверждают ее влияние обилием световой символики в своих сочинениях. Образ Солнца, выражающий космическое единство, был традиционен для платонизма (и не только для него). Но подчеркнутое его использование неоплатониками (прежде всего в «Эннеадах» Плотина — другом и духовным наставником одного из «солнцепоклоннических реформаторов» Галиена<sup>143</sup>) указывает на полную их солидарность с идеологическими установками языческой монархии. Солнце как внутрикосмический образ сверхкосмического Блага наглядно иллюстрировало официальное приравнивание императора Солу-Гелиосу.<sup>144</sup> Еще в V в. Макробий создает целую солнечную теологию («Сатурналии»), оказавшую определенное влияние на язык и стиль западного богословия.<sup>145</sup>

Рассмотренный нами официальный культ государства был, таким образом, не формальным делом, а феноменом, по существу связанным с языческим мироощущением того времени. Подтверждает это и проявленность в нем такого момента, как убежденность в теозисе, обожении человека, якобы следующего за смертью. Убежденность, которую разделяли не только властители, но и подданные. Эта сторона духовной жизни также характерна именно для позднеантичной культуры: классическая античность знала культы умерших, но люди, в честь ко-

---

III–V вв. Сочетавший в себе восточные, прежде всего иранские и фригийские (но сильно эллинизированные) черты, с языческим монотеизмом императорского культа, он стал последней устойчивой формой дохристианского мировосприятия в истории Европы (см.: Leipoldt T. Die Religion des Mithra. Leipzig, 1930; Mithraic Studies. V. 2. Manchester, 1975). — Практически неисследованной темой, отметим, является влияние митраизма на языческую мысль тех же веков. Вспомним, например, обилие орфических образов в сочинениях Прокла. Между тем именно в среде митраистов орфическая мифология испытывала ренессанс.

<sup>143</sup> Образ Солнца имеет центральный характер и для Юлиана (см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. VII. С. 372–379).

<sup>144</sup> К слову, и христианская культура будет использовать образ Солнца (но уже как образ), не особенно задумываясь над «сомнительностью» его исторической репутации.

<sup>145</sup> Macrobian Saturnalia / Ed. by J. Willis. Lipsiae, 1963.

торых они создавались, не объявлялись при этом прямо «богами». Теперь же отдельные факты, например, из жизни умершего императора, праздновались специально учрежденными для этого коллегиями подобно тому, как праздновались сюжеты из мифологических судеб эллинских богов. Подданные обоженных государей не могли соперничать с ними в организации посмертного культа, но и их гробницы превращались в символические свидетельства победы над смертью и палингенессии.<sup>146</sup> Впрочем, иногда посмертные культы подданных все же соперничали с почитанием олимпийских божеств. Мы имеем в виду Аполлония Тианского, Перегрин-Протея, Александра из Абонотиха и других людей, выдававших себя за пророков или чудотворцев. Можно сказать, что Империя начала исповедовать египетский культ мертвых, согласно которому каждый исполнявший определенные ритуалы (т. е. «чистый») человек после смерти становится Осирисом. Но эта концепция «обогадилась» новым элементом: теперь никакой Осирис не принимал «в свое имя» умерших, последние сохраняли и облик, и индивидуальность, приумножая сонм богов.<sup>147</sup> Смерть стала условием теозиса не в переносном смысле этого слова, а в буквальном, т. е. не «смерть для мира», а смерть физическая. О философии как приуготовлении к смерти говорил еще Сократ в «Федоне» Платона, но теперь для многих вся жизнь стала таким приуготовлением.

Концептуальные предпосылки совмещения смерти и теозиса впервые можно обнаружить не у Платона, а у Эвгемера Мессенского (IV – III вв. до н. э.). Последнего наша отечественная история привычно именовала атеистом, однако в сущности он, подобно Протагору, Диагору, Феодору-«философу», лишь «всячески отрицал ходячие суждения о богах».<sup>148</sup> Говоря, что Эвгемер считал богов некогда жившими людьми, которым по той или иной причине был установлен культ,<sup>149</sup> мы не должны забывать,

---

<sup>146</sup> Cumont F. Recherchers sur le symbolisme funiraire der Romains. Paris, 1941. S. 24 и далее. — Примеры надписей на могильных камнях можно найти у Е. М. Штаерман (см.: Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 242 – 243).

<sup>147</sup> Даже христианство отрицалось язычниками не как «религия умершего». Вполне в духе своего времени Цельс, например, отождествлял культ умершего Христа с культами умерших Клеомеда, Амфиарая, Трофоня, Антиноя. Сомнения же вызывала крестная смерть Христа — она считалась позорной.

<sup>148</sup> См.: Diogenus Laertius. Vitae philosophorum. II. 97.

<sup>149</sup> См.: Sextus Empiricus. Adversus Mathematic. IX, 17, 51.

что «мессенский безбожник» вовсе не призывал отказаться от их почитания. Более того, в своем утопическом учении о Панхайе он превратил религиозные традиции в фундаментальные структуры, обуславливающие существование социума.<sup>150</sup> В этом смысле вполне «эвгемеричен», например, Цицерон, почти отождествлявший природу богов с феноменом религиозной традиции. Вполне «эвгемеричны» и мыслители I–III вв.,<sup>151</sup> только вместо социальной значимости почитания умерших они подчеркивают его сакральный смысл. Результатом является просто непомерное увеличение населения Олимпа. Злоязыкий Лукиан свидетельствует: «Многие чужеземцы, не только эллины, но и варвары, отнюдь не достойные делить с нами права гражданства, неизвестно каким образом попали в наши [олимпийские] списки, приняли вид богов и так заполонили небо, что пир наш стал теперь похож на сборище беспорядочной толпы, разноязыкой и сбродной...»<sup>152</sup> Лукиан предлагает создать «небесную комиссию», дабы отобрать действительно древних персонажей, достойных нектара и амброзии. «Пусть [вновь пришедшие], — пишет он, — выходят поодиночке, а судьи, произведя расследование, либо объявят их богами, либо отошлют обратно в их могилы и семейные гробницы». Заметим, что Лукиан, весьма вольнодумствующий, но потому и достаточно беспристрастный автор, опять же говорит о «могилах» и «семейных гробницах» как источниках теозиса.

В принципе не противоречат убеждению в совмещенности смерти и теозиса достаточно часто встречающиеся во II–III вв. надгробные надписи типа: «Я не был, я был, меня нет», «Не было, жил, не стало». Эпикурейские по умонастроению, которое они выражают, эти надписи действительно не похожи на эпитафии типа «Моей светлой богине Примилле». Но атеистически назвать их ошибочно, как и учение Эвгемера. Общеизвестно, что Эпикур признавал существование богов,<sup>153</sup> его встречали в

---

<sup>150</sup> Подробнее о Панхайе Эвгемера, управляемой жрецами (институтом, который с «атеистической» точки зрения должен был бы отвергаться), см.: Гуторов В. А. Античная социальная утопия. Л., 1989. С. 220–234.

<sup>151</sup> Cicero. De natura deorum. I, 61–62.

<sup>152</sup> Лукиан. Собрание богов, 14–15 — в пер. С. Радлова.

<sup>153</sup> Об эпикурейском учении о богах см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. V. М., 1979. С. 207–221; а также: Lemke D. Die Theologie Epikurs. München, 1973 (именно на основе последнего построена раздел V «История античной эстетики» А. Ф. Лосева).

храме коленопрклоненным, поэма же знаменитого его последователя Тита Лукреция Кара «О природе вещей» содержит чисто религиозные пассажи. Вспомним известную максиму эпикурейцев «смерти для живущего нет, поэтому и не стоит ее бояться». К ней примыкает исповедуемый эпикурейцами образ жизни, где главное, конечно, не только «элементарное удовольствие», но и принципы «живи незаметно», «будь самодостаточен». Ведь данный этос и является воспитанием абсолютной готовности к смерти, а точнее — к очередной метаморфозе жизни, ибо для живущего смерти нет. Умершего человека «не стало», но означает ли это, что он умер? Уход из здешней жизни при таком взгляде на мир является абсолютной реализацией принципов незаметности и самодостаточности, т. е. абсолютным теозисом.

Эпикуреизм, само собой, не являлся учением религиозным (по крайней мере, в привычном смысле этого слова). Но и религиозность Адриана, Александра Севера, Аврелиана, а также их подданных не совсем обычна, во всяком случае в вопросе о смерти. Вместо кардинальной границы, пропасти, за которой лежит неизвестно что, они видят в ней широкие врата, ведущие к Плероме, к покоям, где происходит вечное пиршество предков-героев.<sup>154</sup> Конечно, никто не желает покинуть мир раньше отведенного ему срока. Однако Серапис-Гадес, увенчанный корзиной с плодами и хлебными колосьями, видится язычеству II–III вв. не устрашающе, как Аид-Гадес для Эсхила или Эврипида, а как продолжение недосказанного драматического сюжета жизни.

Может показаться, что обилие претендентов на сан божества противоречит тяге к единству, на которую указывал императорский культ. Однако в сущности это были две стороны одного и того же процесса. Как мы уже писали выше, синкретизм есть негласное признание многообразия опыта — и культурного и индивидуального — в приобщении к миру горнему. А за ним стоит Цель, объемлющая собой все многообразие устремлений к ней.

Сочетание синкретизма и центростремительных тенденций

---

<sup>154</sup> Именно к Плероме. В принципе ничто не мешает нам трактовать гностическое царство добытийственного Отца, куда стремится пневматические «искры», как общую для любых религиозных форм идею, («очищенную» от вульгарных уподоблений Элесиума нескончаемому застолю, имеющих место в погребальных языческих изображениях, скажем, «среднего класса»).

породило в эпоху эллинизма и поздней античности еще одно примечательное явление: стремясь обосновать единство Космоса и конечное тождество различных суждений о нем (в том числе — и религиозного плана), философия с увлечением принялась истолковывать мистериальные действия. Мистерии Загрея, Ликаона, Кабиров, Самофракийские или Элевсинские таинства, сложившиеся, очевидно, в VII–VI вв. до н. э., пользовались в «классическую» эпоху и популярностью, и уважением. Отдельные образы (особенно Элевсинских мистерий) встречались в философских текстах.<sup>155</sup> Но использовались они здесь очень осторожно, будучи мифообразными иносказаниями понятного всем посвященным мистического опыта, а не прямым объяснением того, о чем идет речь. Сами священнодействия никоим образом не были предметом толкования.

Эллинизм же характерен тем, что мистерии в эту эпоху начинают трактоваться как аллегории природных процессов.<sup>156</sup> Естественно, что главным объектом истолкования становятся самые почитаемые Элевсинские таинства.<sup>157</sup> Уже Клеанф утверждал, что Деметра и Персефона олицетворяет собой, соответственно, землю и жизнь, которая ежегодно умирает, уходит в землю, а потом, испытав метаморфозу, возвращается обратно.<sup>158</sup> Котта, один из героев сочинения Цицерона «О природе богов», сторонник Академии, пользующийся, впрочем, и стоическими аргументами, провозглашает, что при разумном исследовании таинств в них видно больше природного, чем божественного.<sup>159</sup> Традиционно эти интерпретации связывают со стоическим учением. Однако распространены они были во всей философской среде. Татиан писал: «Метродор из Лампсака ... говорил, что Гера, Афина, Зевс не то, чем представляют их люди, воздвигающие им храмы и жертвенники, но что они

---

<sup>155</sup> Например, в «Федре» Платона (см. гл. 3. § 1 данной книги).

<sup>156</sup> В последнее время исследователи склонны не отличать эллинистические интерпретации мистериальных культов от того, что зафиксировано у Платона, Аристотеля и, тем более, от позднеантичных идей, что едва ли правильно (см.: Festugiere A.-S. *Personal Religion among the Greeks*. Berkley; Los-Angelos, 1960; Burkert W. *Ancient Mysteru Cults*. London, 1987. Ср.: Martin L. H. *Hellenistic religions*. Oxford, 1987).

<sup>157</sup> Об Элевсинских мистериях см.: Новосадский Н. И. *Элевсинские мистерии*. СПб., 1887; Mylonas G. *Eleusis Misteries*. Princeton, 1969.

<sup>158</sup> *Stoicorum Veterum Fragmenta* / Ed. by H. von Arnim; fr. 547.

<sup>159</sup> Cicero. *De natura deorum*. I, 119.



суть части природы и сочетания их стихий».<sup>160</sup> Конечно, удивительного в таком толковании ничего нет: мистерии античного язычества чаще всего являются ритуальным фундаментом для календарной ипостаси космогонического мифа. Календарный же миф-ритуал так или иначе связан с ежегодным природным циклом. Однако в устах стоически ориентированных авторов все это звучало как один из аргументов, разрушающих традиционное благочестие.<sup>161</sup> Действительно, эпоха эллинизма характерна определенным снижением, оплощением культовых действий. «Мода на архаику», «мода на Восток» приводят к тому, что оргиастические начала в мистериях принимают гипертрофированные формы. Все древние, хтонические страхи и страсти приобретают в них плоть, образ, а в «священных», «тайных» словесах — обоснование. Именно против такого рода экстатических культов, такого рода язычества направлены филиппики апологетов II–IV вв.,<sup>162</sup> именно с ними часто отождествляют античное язычество вообще. Но нужно заметить, что сам стоицизм под «природой» и «природой вещей» понимал нечто иное, чем внешнюю реальность, «плотскость» Космоса.

Стоицизм говорил, скорее, о той природе, что упоминается в знаменитом высказывании Гераклита «Природа любит скрываться».<sup>163</sup> Не чем иным, как парафразой на гераклитовское выражение является утверждение Посидония, что «скрывания» в мистериях имитируют Природу, которая избегает ясного понимания. Таким образом, естество (природа) всего потому находит наилучшее свое выражение в мистериях, что бытие его — в прикровенном, в иносказании: в ритуальном символизме. Годичный природный цикл — это тоже ритуал; и те же стихии, что совершают его, выступают в таинствах как некие персоны, облик которых, впрочем, достаточно трудноуловим. Стоическое учение о мистериях, следовательно, возникло не в целях «снижения» культовых актов, и тем более не в целях атеистических. Здесь проявился так называемый стоический пантеизм, стре-

---

<sup>160</sup> T a t i a n. Oratio adversus graecos ... 21

<sup>161</sup> Против сведения мистерий к природным стихиям более других будет возражать Плутарх (см.: «О противоречиях у стоиков» и «Об общих мыслях стоиков»).

<sup>162</sup> Впрочем, находившийся под исключительно сильным влиянием стоиков Тертуллиан пользовался их аллегоризмом. Например, учение о перевоплощении он связывал с календарным циклом природы, а последний считал доказательством возрождения мертвых (De resurs. can.).

<sup>163</sup> См. fr. 123 по Дильсу-Кранцу.

мление узреть пневматическое во всем, даже, казалось бы, в бездушных стихиях. Естество (природа), предпочитающее скрываться от прямого взора, но само по себе являющееся самым непосредственным объяснением всего сущего, — и есть «теплый, согретый в себе дух», пневматическое дыхание, созидающее, а затем скрепляющее воедино разнородную и инертную материальную множественность Космоса.

Можно сказать, что во взглядах на мистерии стоицизм, при всей его внешней «рациональности», демонстрирует, что эллинистическая «ученость» достаточно ясно ощущала грань между эзотерически-сокровенным и экзотерически-публичным, между высшими метафизическими прозрениями и религиозной традицией, по-своему вещавшей о том же.<sup>164</sup>

Несколько позже, чем стоицизм, к эллинистическому истолкованию мистерии «подключается» платонизм. Первым в этом смысле следует назвать Филона Александрийского.<sup>165</sup> Не чем иным, как истолкованием эллинистических тайнодействий Исыды-Осириса является одноименное сочинение Плутарха. Про пифагорейца-платоника Нумения говорили, что он «выдал Элевсинские секреты через свою философию».<sup>166</sup> Если же вспомнить, что Плотина часто (хотя и преувеличивая) обвиняли в плагиате этой философии, то его учение можно назвать огромным толкованием эллинских мистерий. О том, что изъяснение тайнодействий является существенной составляющей неоплатонизма, свидетельствуют и трактат Порфирия «О пещере нимф», и сочинение Ямвлиха (или его школы) «О Египетских мистериях», и творчество Прокла. Однако платонические интерпретации языческих таинств с гораздо большей определенностью можно отнести в ранг экзегезы, чем стоические. По духу своему платонизм ближе Клименту и Оригену, истолковывавшим христианские мистерии, но не связывавшим их с каким-либо природным иносказанием (например, Clem. Strom. IV, 11).

Речь о принципе экзегетики у нас пойдет ниже, сейчас отме-

---

<sup>164</sup> В конце концов, ни одно из античных философских учений не избегало необходимости определиться по поводу религиозной традиции.

<sup>165</sup> Трактат Филона Александрийского «De gigantibus» построен по образцам стоического аллегоризма. Впрочем, предрасположенность Филона к какой-либо философской школе (с точки зрения принятия ее концептуального языка) установить трудно. В его творчестве смешаны и стоическое, и платоническое, и пифагорейское влияния.

<sup>166</sup> Macrobius. Commentarii in Somnium Scipionis. I.19.

тим лишь, что, в противоположность стоическому аллегоризму, она не в ритуалах ищет кругооборота естества, а, скорее, в природных процессах склонна видеть свидетельства о Всеобщем. Для «истолкователя» текстом становится все, не только писание, но и священнодействие, и даже природный Космос. Но в любом случае принцип «знаковости», своего рода удвоения реальности, проводившейся стоиками и в логике, и в их аллегорических штудиях, создал питательную почву для экзегетики.

Чтобы завершить обзор тех новых черт, что появились в язычестве I–III вв. (не будучи результатом внешнего влияния), перейдем к критике античными мыслителями христианства. Являясь своего рода концептуальной периферией античной философской культуры, эта критика тем не менее проясняет в последней многое.<sup>167</sup> В качестве опорной фигуры мы возьмем Цельса. Ограничимся мы им и по той причине, что Порфирий, принадлежа к ученикам Плотина, уже выходит за хронологические рамки нашей темы, и потому, что его *Contra Christianes* сохраняет все основные позиции Цельсовой критики. Конечно, Порфирий базируется на рафинированной неоплатонической иерархии божественных сущностей, однако даже признание им Христа «праведником», «чистой душой»<sup>168</sup> не выводит его за рамки полемики, которую вел Цельс.

Что касается собственно философской принадлежности последнего, то он являлся, по всей видимости, эклектическим платоником. Постоянно повторяющееся у Оригена (благодаря его «*Contra Celsum*» («Против Цельса»)) сочинение Цельса дошло до нас в достаточно обширных извлечениях) обвинение Цельса в эпикуреизме вызвано по-видимому, не только близостью того к эпикурейцу-вольнодумцу Лукиану,<sup>169</sup> но и стремлением впи-

---

<sup>167</sup> По крайней мере, эта критика «периферийна» до времен Юлиана. И Цельс, и Порфирий полемизируют с христианством как с движением, явившимся плодом своего рода недоразумения (как только недоразумение будет раскрыто, христианство, по их мнению, потеряет массовость).

<sup>168</sup> См.: Augustinus. *De Civitate Dei*. XIX. 23.2.

<sup>169</sup> Сам Лукиан с уважением отзываясь о «мудром и любящем правду» Цельсе, опровергавшем магию (христианство во внешних его проявлениях часто признавалося античностью за магию). О том, что Цельс много писал «против магов», см.: Origen. *Contra Celsum*. I. 58. (в дальнейшем в тексте *Contr. Cels.*). Отметим, что сочинение Лукиана «Лжепророк» начинается с выражений недоумения по поводу того, что столь умный человек, как Цельс, понуждает автора писать о столь ничтожной личности, как Александр из Абонотиха. Но точно так же Ориген трактат «Против

саться в общий анти-эпикуровский настрой благочестивой публики того времени — как христианской, так и языческой. Подобное отождествление мог вызывать и тот факт, что эпикурейский скепсис являлся действенным оружием против разного рода суеверий. Однако для эклектического II в. не было бы ничего удивительного в сочетании платонизма как базиса «положительной» стороны мирозерцания и эпикуреизма, позволяющего в случае необходимости привлечь некую отрицательную методику.<sup>170</sup>

Правильность такой трактовки Цельса подтверждается тем, что в его возражениях христианству встречается и идея верховного, абсолютно благого Божества, и представление об иерархии божественных сущностей, и интерес к восточным (египетским, иранским, фригийским) культам. Образованнейший, многоученный муж, Цельс прекрасно знаком и с ветхозаветными писаниями, и с кругом тех раннехристианских сочинений, из которых как раз в последние десятилетия II в. складывался Новый Завет. Хотя он и не отождествляет, подобно своему современнику Нумению, Ветхий Завет с мудростью Платона, его отношение к иудейским писаниям более уважительно, чем к собственно христианским текстам. Причина этого лежит на поверхности. Несмотря на постоянную оппозицию римской идеологии и власти, иудаизм мог претендовать на древность своей традиции. Древность «испытана временем» и покровительствуется богами. В отличие от иудаизма христианство ново (появилось лишь «при отцах»), а новизна в данном случае — сомнительное достоинство.

Основной материал для критики — обнаруженные Цельсом противоречия в христианских писаниях, которые дополняются обвинениями в присвоении, искажении более древних учений (и мистерий). Философско-теологический стержень критики связан несомненно с развиваемым Платоном в «Государстве» учением о богах.<sup>171</sup> Бог абсолютно совершенен, движется в себе, не причастен страданию. «Бог благ, прекрасен, блажен и пребывает в прекраснейшем и наилучшем. Если пока он спускается

---

Цельса» начинается с пассажа, выражающего удивление, отчего «образованный муж» Амвросий (адресат этого сочинения) вдруг вспомнил о Цельсе.

<sup>170</sup> Сам же Ориген утверждал, что Цельс чаще всего цитировал Пифагора, Платона и Эмпедокла, но не Эпикура!

<sup>171</sup> Платон. Государство. 379a — 381 с.

к людям, ему приходится измениться, изменение же [это] из доброго в злое, из прекрасного в безобразное, из блаженного в несчастного, из наилучшего в худшего» (Contr. Cels. IV, 14). Нельзя признавать богом «состоящего из смертного тела» (Ibid. III, 41). Такое нисхождение означало бы массу кардинальных перемен в Космосе: «Если изменить самое малое здесь, везде все опрокинется и пойдет прахом!» (Ibid. IV, 5).<sup>172</sup> Таким образом, Христос, считает Цельс, не может быть богом (Ibid. VI, 10, 75). В его истории слишком много «человеческого» — от рождения до крестной смерти. Более того, он не являлся даже мудрецом-чудотворцем; вместо демонстрации обуянности божественным духом и сверхчеловеческих способностей, он во всем уступает своим противникам.<sup>173</sup>

В критике Цельсом христианства, несомненно, прочитывается и иной платонический мотив, относящийся как раз к I—II вв., — идея наличия в чувственном Космосе не только доброй, но и злой души. Более всего этот мотив проявился у Плутарха, говорившего о неких «огромных, злых, своевольных и мрачных существах, злых демонах, соперничающих с благими демонами».<sup>174</sup> Их наличие «естественно», как «естественны» (т. е. лежат вне системы человеческих оценок) природные катаклизмы. Сама по себе материя бескачественна, именно зло придает ей качественное своеобразие. Из наличия зла в материальном мире приходится сделать вывод и о наличии зла в душе (точнее, о наличии злых душ), которая удерживает от распада и оживляет материальный мир. Плутарх прямо отождествляет антипода Осириса, Тифона, со «всем бурным и титаническим в пределах души», проявлением чего в материальной части является «смертное и неупорядоченное».<sup>175</sup> Цельс, продолжая традицию Плутарха, утверждает, что зло «не от бога, оно прикрепляется к материи и внедряется в смертное» (Contr. Cels. IV, 65). Зло естественно: «ни раньше, ни теперь, ни в будущем не может стать [его] ни больше, ни меньше, ибо природа всего одина и одинакова» (Ibid. IV, 62). «Цикл бывающего одинаков во

---

<sup>172</sup> «О теоретическом отрицании» язычниками невозможности нисхождения божества см. также: Спасский А. Эллинизм в христианство. Сергиев Посад, 1913. С. 170–175.

<sup>173</sup> Изложению этой мысли посвящены практически все отрывки из Цельса, помещенные во второй книге «Против Цельса» Оригена.

<sup>174</sup> Plutarh. De Isis. § 26.

<sup>175</sup> Ibid. § 49.

всем и в соответствии с ним одно и то же неизбежно рождалось, пребывает и будет пребывать». Однако чувствуется, что Цельс, а потом Порфирий, склонны отнести христианство именно к проявлению «злой души».

Данное обвинение не высказано прямо — Цельс апеллирует к заблудшим, он достаточно мягок. Однако целый ряд аргументов подтверждает такое предположение. Цельс считает христианство распространенным в первую очередь среди рабов и женщин,<sup>176</sup> среди детей и низших людей. Христианский проповедник овладевает душой необразованной, но отступает перед языческим учителем (Ibid. III.5,44). Причем апелляция к «рабским натурам» заложена, считает Цельс, в генетических корнях христианства: оно произошло от иудаизма, а иудеи — «беглые рабы из Египта» (Ibid. IV, 31). Свои проповеди они готовы доверить даже женщинам («Я знаю также симониан, которые являются еленианами — как почитатели Елены, или учителя Елена, марцеллиан — почитатели Марцеллины, карпократян, последователей Саломеи, последователей Мариамны, Марты» (Ibid. V, 62)). Если вспомнить античные оппозиции господства — рабства, мужского — женского, то станет ясно, что Цельс отождествляет христианство с низшими моментами этих смысловых пар.

Цельс прекрасно знает о наличии споров внутри различных сект «религии распятого», о большом количестве внецерковных общин. «Размножившись, они тотчас же распадаются и расходятся» (Ibid. III, 10). Помимо перечисления многих из них в своем труде, Цельс дает и общую характеристику «духа Финикии и Палестины», из которого явилось христианство. «Многие безвестные личности в храмах и вне храмов ... — пишет он, — очень скоро, когда представляется случай, начинают держать себя как прорицатели. Каждому легко и привычно заявить: "Я — Бог, или дух от Бога, или сын Бога. Я явился. Мир погибает, и вы, люди, гибнете за грехи. Я хочу вас спасти ... Блажен, кто теперь меня почитит, и вы, прочие, не почтившие, повергнуты будете вечному огню ... "» (Ibid. VII, 11) Своеволие, а следовательно, множественность присутствует уже в самом происхождении христианства. Породитель его, иудаизм, вечно стремился «отпасть» от целокупности прекрасного Космоса (Ibid. III,7) и потому (ко времени Цельса) обращен почти в ни-

---

<sup>176</sup> Суждение, очевидно, небезосновательное для середины II в.

что. Христиане, в свою очередь, отделяются от отца-иудаизма, ведя с ним «Глупейшие споры», но сохраняя родственный тому дух мятежа (Ibid. III,9. VIII,2). Завершает все отказ христиан почитать императора, единящего существующие в государстве культы — он, в глазах Цельса, делает эту религию принципиально множественной («Если прикажут [тебе] хвалить Гелиоса или воспеть в высоком пэане Афродиту, то лишь больше благочестия будет проявлено Великому Богу, если воспоешь и этих. Ибо богочитание, пронизывающее все, становится совершеннее» — Ibid. VIII,66). Отрицающие эту прекрасную целостность универсума, венчаемую культом императора, которому соответствует «Великий Бог», по Цельсу, «поступают нечестиво, так как разделяют владения Бога, создавая в нем раздор, как если бы существовали [разные] начала и имелся бы некто, противостоящий Богу» (Ibid. VIII,11). Спор против остальных богов имел бы у христиан смысл, считает Цельс, если бы они не почитали еще и Христа, а также никих духов (Ibid. VIII,12).

Для Цельса как апологета язычества христианство нетерпимо по причине своей слепоты и стихийной темноты, отрицающей все иное. Труд Цельса позволяет считать, что образованным язычникам II — начала III в. христианство представлялось своего рода бунтом «злых душ» против наглядно данного политического и культового (насколько это было возможно в языческой культуре) единства Римского государства. Именно поэтому оно не просто записывалось в суеверия, но почиталось одним из самых грубых и опасных среди них. Поэтому-то языческая интеллигенция не только приветствовала гонения на христиан (как приветствовал, фактически, Цельс), но, вполне вероятно, и инспирировала их.

\*            \*  
\*            \*

Множественность, отсутствие единых догматических и четко выраженных организационных установок действительно были существенными чертами христианства II в. О причинах этого явления в среде гностиков-христиан мы уже говорили. Отсутствие столь же разработанных, как в государственных культах, «издательских мощностей» приводило к тому, что в разных частях Средиземноморья общины могли пользоваться совершенно различными списками Евангелий или даже создавать собственные варианты необходимой для них богослужбной лите-

ратуры. Огромные объемы Ветхого Завета также препятствовали его скорому распространению по империи.<sup>177</sup> Недаром ап. Павел в послании к Колоссянам говорит: «... вразумляйте друг друга псалмами, славословием и духовными песнями» [Кол. 3,16]. Он не упоминает ни Завета, ни Евангелий. Внутри церкви находились общины, оказывавшие предпочтение тем или иным персонажам из числа проповедников «первого поколения» христиан. Например, «евиониты» отвергали Павла как отступника от еврейского Завета и пользовались лишь Евангелием от Матфея.<sup>178</sup> Многие общины, главным образом эллинизированные по языку («паулистское течение» внутри церкви на рубеже I–II вв.), наоборот, признавали именно авторитет Павла. Благодаря им до нас дошло целое собрание посланий Павла и авторитет этих общин оказался настолько высок, что, несмотря на использование этих посланий учениками Маркиона, собрание было включено в канон Нового Завета. Не прибавлял единства церкви и сам процесс кодификации последнего. Обилие апокрифов позволяло гностическим и не-гностическим сектам внутри христианства создавать собственные списки Нового Завета. К этому следует добавить сочинения их харизматических глав. Так что Маркионов канон (см. гл. 1 § 1 данной книги) вызвал множество подражаний. Между тем о настоящем делении на ортодоксию и ересь можно будет говорить лишь после 175 г., когда Рим занял действительно первенствующее положение в христианской церкви и поэтому появились предпосылки действительно единой системы оценки. Но даже в то время говорить о складывании общепринятого канона нельзя. В те же 70-е годы II в. Татиан, «уклонившийся» в конце жизни в гностицизм, составляет в Малой Азии собственное «Евангелие по четырем» (Δία-τέσσαρῶν), где известные нам новозаветные тексты оказались материалом для обобщения.<sup>179</sup> Таким образом, отсутствие единого «богодухновенного» текста вызывало стремление к его «собираанию», что в свою очередь провоцировало отдельные общины и отдельных лиц на выбор собственного пути данного процесса.

---

<sup>177</sup>Knox J. Marcion and the New Testament. P. 16.

<sup>178</sup>Irenaeus. Adversus Haeresium. I.26.

<sup>179</sup>Eusebii Caesariensis. Historiae Ecclesiasticae. IV. 29. — Роль Малой Азии (Синоп, родной город Маркиона, находится в северной ее части) как культурного региона, ставшего катализатором кодификации Нового Завета, не раз подчеркивалась исследователями.



Помимо этого следует помнить, что способ вхождения христианства в устоявшиеся многовековые формы социума был в первую очередь негативным. Античное определение человека как существа политического, взгляд на него с особой, именно средиземноморской древности присущей точки зрения полиса как фундамента социальной реальности, не устраивает христианство. Праисторическая драма грехопадения ставит человека в совершенно исключительное положение среди иных реалий Космоса. Лишь внешне он включен в необходимую посюстороннюю организацию жизни среди других людей. Стержневым моментом его бытия является факт внутренней свободы, возможность самостоятельного выбора, которая либо окончательно погрузит его «в плоть и тлен», либо сделает чужаком (безумцем, соблазнителем) для людей, живущих под властью «бога века сего». Поэтому христианство шло от отрицания привычных норм общественной жизни или от указания временного, преходящего их характера.<sup>180</sup> Внутри религиозных общин происходило упрощение образа жизни; можно сказать, что в социальном плане это был регресс: от жизни общественной христианство переходило к общинному существованию. Апологеты язычества небезосновательно могли упрекать христиан за разрушение государственного единства.<sup>181</sup> Во всяком случае суждения типа «отношения церкви и империи не могут быть подведены под какую-нибудь формулу, выражающую непримиримую вражду римской власти к христианам»,<sup>182</sup> недостаточно основательны.

Одной из причин асоциальности раннего христианства явились и широко распространенные эсхатологические чаяния.

---

<sup>180</sup>Contg. Cels. II, 2. — Ориген вообще утверждает, что лишь после пришествия Христа стал понятен и исполним, например, Закон Моисея (Ibid. II, 6).

<sup>181</sup>Еще в XVIII в. Гиббон на страницах своего знаменитого труда «История упадка и разрушения Римской империи» указывал на деструктивную роль, которую христианство сыграло в истории Римского государства (II, главы 16, 17). Правоту его слов подтверждает тот факт, что, придя при Константине Великом к легитимности как всемирная религия, христианство оказалось цементирующим фактором лишь после распада империи на государственные образования меньшего уровня культурно-политической общности. При этом центростремительной силой оно было уже в своих особенных формах: православия для Византии, арианства для «варварских королевств», католицизма для латинского Запада, несторианства — для степных государств Срединной Азии.

<sup>182</sup>Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим. М., 1926. С. 61.

Ожидание «близкого уже» момента, когда «небеса и земля свернутся перед вами», делает несущественными формы общественной организации. Эти чаяния оказались особенно распространены во Фригии (центральная часть Малой Азии). Около 170 г. здесь распространилась хилиастическая вера в пророческую мощь некоего Монтана. Ожидание Страшного Суда и вера в новое откровение, так называемое пришествие Параклета, дарующего теперь уже полный, окончательный гнозис, стали мощными факторами в истории христианства последних десятилетий II в.<sup>183</sup> Собиравшие вокруг себя толпы адептов проповедники монтанизма достаточно быстро распространились по Средиземноморью и стали силой, в максимальной степени разъедавшей социальную структуру государства, боровшейся против первых попыток «омирения» церкви, совпавших с деятельностью первых апологетов христианства середины века. Экстатический культ «решающего» откровения лишал возможности взглянуть на человеческое сообщество как на нечто реальное. Все сводилось к вертикальным оппозициям бессмертия — тлена, целомудрия — греха, «осиянности» — богооставленности.<sup>184</sup> Борьба официальной церкви с монтанизмом и его «историческими преемниками» в конечном итоге стала борьбой против тех крайностей асоциальности в христианстве, которые критиковал язычник Цельс.

Деятельность апологетов христианства II в., первых собственно христианских авторов (не гностиков-христиан), ставивших общие вопросы, протекала поэтому в весьма специфических условиях. «Многообразие» христианства,<sup>185</sup> помимо целого ряда бед, преследований со стороны государства, делало невероятно сложной проблему его разъяснения. Кодификация новозаветных текстов для разрешения этой проблемы было недостаточно. Необходима была выработка единого языка — по край-

---

<sup>183</sup> О монтанизме см.: Eusebii Caesariensis Historiae Ecclesiasticae. V, 17 и далее; а также Contr. Cels. VII, 9.

<sup>184</sup> Впрочем, уже на примере монтанизма можно увидеть, как будет происходить грядущее включение христианства в мир: адепты Монтана утверждали, что во фригийском городе Пепуза завещано пришествие Небесного Иерусалима. Организация общин паломников (практически, к сожалению, нам не известная) в конце концов являлась прообразом ожидаемого «идеального социума» — того социума, что будет стремиться утвердиться в миру христианская церковь.

<sup>185</sup> Быть может, с «культурологической» точки зрения стоит говорить не о «христианстве», а о «христианствах» II в.?

ней мере, некоторого набора интеллектуальных и идеологических ходов, которые стали бы критерием «правильного образа мысли истинного христианина». Вместе с тем им приходилось решать еще и апологетическую задачу в буквальном смысле этого слова: т. е. обосновывать перед «сильными мира сего» право на существование своей общины, защищаться от клеветы и сравнивать свое вероучение с иными (доказывая свое превосходство над ними). Делаться это должно было по-разному, ибо читателями «Апологий» являлись не только любители мудрости из «философской династии» Антонинов, но и достаточно широкие круги римского общества. А здесь помимо культурно-религиозного синкретизма присутствовала и классическая эллинская мудрость, и увлечение восточными мифологемами, и отголоски влияния иудаизма. Каждый из образов мысли требовал своего, единственно правильного слова. Поэтому движение христианских апологетов ищет то, что Климент Александрийский назовет «ведающая вера» (γνώστικῆ πίστις), — то состояние, когда адепт христианства не только убежден внутренне, но может и убедить «внешних», язычников, сомневающихся в правдивости нового учения. А для этого мало пламенеющей веры, нужна еще и философская (даже ученая) изощренность. С другой же стороны, движение христианских апологетов весьма неоднородно, в поисках критерия «всяк философствовал на свой страх и риск».<sup>186</sup>

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

Если говорить о центральной установке последних, то выражена она может быть следующими словами Иустина: «Наше учение — при здоровой оценке — не постыдно, но выше всякой философии».<sup>187</sup> Отсюда проистекает наиболее распространенный ход их мысли: «Вы, эллины, на словах болтливы, а умом глупы:

---

<sup>186</sup> «Церковный учитель того времени должен был богословствовать за свой страх, полагаясь на свое личное убеждение и чувство уверенности» (см.: Спасский А. История догматических учений в эпоху вселенских соборов. Т. 1. Сергиев Посад, 1906. С. 6).

<sup>187</sup> Justin. Apologia. II.15.

вы признали владычество многих, а не одного и решились последовать демонам, как будто они могущественны». <sup>188</sup> Татиан, автор этой цитаты, конечно, очень резок. Однако его суждение в целом разделяется и остальными христианскими апологетами. Языческая религия (а вместе с ней — и культура) является плодом увлеченности чем-то внешним, овнешненностью идеи Божества, заложенной в сердце, в природу каждого человека. <sup>189</sup> Если использовать образный язык, то языческие культуры можно представить в виде множества искривленных в большей или меньшей степени зеркал, отражающих в неадекватном виде, раздробляющих праисторическое откровение, дарованное Богом первым людям. Сам термин «язычество» отсылает нас к библейской ситуации «смешения языков», наказания, понесенного людьми за гордыню («творение Вавилонского Столпа»). Язычники — утратившие подлинный язык люди; само разнообразие их культур — это своего рода проявление «дурной бесконечности», т. е. попытки охватить через частные, особенные формы Всеобщность Абсолюта. Их попытки обречены на чувство вечной неудовлетворенности результатом, на вечный бег в поисках чего-то нового, что неудивительно, так как язычество всегда остается в рамках частного взгляда на Средоточие Универсума, оно склонно разрывать Целое истины. «Подобно вакханкам, философские школы — эллинские и варварские — разорвали этого Пенфея (истину) на части, — говорит Климент. — Полученной же частью каждый хвалится так, будто он владеет Всем» (Clem. Strom. I, 13). Другими словами, язычество — вечный Сизифов труд, с одной стороны, являющийся плодом недомыслия и гордыни, а с другой стороны, сам себя наказывающий за это недомыслие.

Мифологическая радужность, многоликость язычества, его мода на странные, а порой и страшные проявления богопочитания, преувеличенность плотского в культе и в представлениях о богах, плотский, а не духовный, экстазм — все это является предметами критики со стороны апологетов христианства. Критика эта исследована уже достаточно и в отечественной, и в зарубежной литературе. <sup>190</sup> Нас будет интересовать

---

<sup>188</sup> Tatian. Oratio. 14.

<sup>189</sup> Athenagoras. Apologia. 6–7.

<sup>190</sup> Плотников В. История христианского просвещения в его отношении к греко-римской образованности. Казань, 1895; Бычков В. В. Эстетика поздней античности; Timothy H. The early Christian apologists and Greek

иное: что апологеты христианства считали причиной появления конкретных форм языческого богопочитания? И здесь, при всем многообразии отношения христианских апологетов к язычеству (от совершенного его неприятия — Татиан, до уважения к древнему любомудрию — Климент), можно выделить три общих, так или иначе проявляющихся в «Апологиях» момента. Христианские авторы II в. считают причиной конкретных паганистских культов: а) поклонение стихиям,<sup>191</sup> б) поклонение умершим, в) поклонение демонам. Все эти моменты встречаются и в языческом осмыслении истоков религии: о поклонении стихиям, как мы видели, писали стоики; об умерших, почитаемых за богов — эвгемеристски настроенные авторы; о демонах — «средние» платоники (Плутарх, Апулей, Альбин), считавшие их посредниками между Богом и миром. Таким образом, апологеты христианства не оригинальны по форме, но содержание они в эти причины вкладывают несколько иное. Согласно их точке зрения, стихии, умершие, демоны обманывают людей, и культы, вызванные ими, не религия, но грубые суеверия, побуждающие относиться с недоверием к нравственным и интеллектуальным способностям людей, их исповедывающих.

Вот что говорит Афинагор: «Вращаясь туда и сюда около видов вещества, они отступают от Бога, созерцаемого Разумом, но обоготворяют стихии и их части, давая им разные названия: посев хлеба они называют Осирисом и т. д. . . .»<sup>192</sup> Чуть ранее он же утверждает: «Я не прошу у вещества того, чего оно само не имеет, и вместо Бога не служу стихиям, которые не могут ничего сверх дозволенного им . . .».<sup>193</sup> Афинагор убежден, что греческих богов создали своими фантазиями Орфей, Гомер и Гесиод.<sup>194</sup> Этот эвгемерический ход мысли несколько не противоречил предшествовавшему учению о происхождении язычества из поклонения перед стихиями: согласно христианским апологетам, язычество легко отождествляет людей, впервые научившихся обращаться с какими-либо природными явлениями, и сами эти явления. «Продик говорил, что были возводимы в

---

philosophy. Assen, 1973.

<sup>191</sup> Под стихиями здесь нужно понимать не только первоэлементы типа «вода», «земля», «воздух», «огонь», но и небесные светила, и плоды земли.

<sup>192</sup> Athenagoras. Apologia. 22.

<sup>193</sup> Ibid. 16.

<sup>194</sup> Ibid. 17.

богов люди, которые своими находками во время странствий принесли пользу людям. Мнение Продика разделяет и Персей, который называет одними и теми же именами и найденные продукты земли, и самих открывателей их, как это показывают слова комедиографа: "Венера вянет без Вакха и Цереры"». <sup>195</sup>

Апологетов христианства не устраивает не только происхождение языческой религии от обожествления некогда живших. В них вызывают отвращение судьбы и характеры этих «бывших людей». Феофил, обращаясь к Автолику, говорит: «Имена богов, которым, говоришь, поклоняешься, есть имена умерших людей. И кто же, и каковы они были? Кронос не оказывается ли поедающим и истребляющим собственных детей?.. Нужно ли мне указывать... на Геракла, самого себя сжегшего, на пьяного и неистового Диониса, на Аполлона, в страхе бегавшего от Ахилла? ...» <sup>196</sup> Скрытая полемика против императорского культа, присутствующая в этих строках, не отрицается и самим Феофилом, причем он оборачивает ее в выгодном для христиан ракурсе. «Скорее буду почитать царя, — пишет Феофил, — нежели богов ваших, почитать, не поклоняясь ему, но молясь за него... Ибо ему некоторым образом вверено от Бога управление...» <sup>197</sup>

Однако сколь бы ни «безбожно» и «грубо» было эвгемерическое истолкование подкладки языческих культов, хуже всего, согласно авторам-христианам, то, что за ними стоят происки демонов и их вождя, главного «клеветника на Бога». У Афинагора эта, третья в нашем списке, причина вообще смешивается с первой. «[Часть ангелов] злоупотребили и своим еством, и предоставленную им властью, — пишет он. — Таковы, князь вещества и видов его, и другие из тех, которые были около него как главного помощниками». <sup>198</sup> Получается, что поклонение стихиям тождественно почитанию дьявола и присных его. <sup>199</sup> Еще жестче выступает Иустин. «Баснословные сказания поэтов», служившие священными текстами для языческой

---

<sup>195</sup> Minucius Felix. Octavius. 21. — Здесь же Минуций прямо ссылается на Эвгемера, присовокупляя к нему, между прочим, и Александра Македонского, писавшего своей матери о некоем жреце, открывшем ему тайно, что «боги не что иное, как люди, и что Вулкан был первый из обоготворенных людей».

<sup>196</sup> Theophil. Ad Autolyicum. I,9

<sup>197</sup> Ibid. 11.

<sup>198</sup> Athenagoras. Apologia. 24.

<sup>199</sup> Помимо прочего здесь чувствуется и мотив чисто гностический: как

религии, утверждает он, «говорены для обмана и развращения рода человеческого по действию злых демонов. Эти, услышав предсказания пророков о том, что придет Христос и будут огнем наказаны нечестивые люди, сделали то, что многие назвались сынами, происшедшими от Зевса, думая тем выдать сказания о Христе за чудесные сказки, подобные рассказываемым поэтами».<sup>200</sup> Иустин, подыгрывая, сам не зная того, будущей атеистической критике религии, находит целый ряд совпадений между древними верованиями и новозаветной историей. Он пишет, что через пророка Моисея «было получено такое пророчество: "Не оскудеет князь от иуды и вождь от чресел его, доколе не придет тот, Которому отложено, и Он будет чаяние народов: он привяжет к виноградной лозе своего осляти и омоет одежду свою в крови грозда". Демоны, услышавши эти пророческие слова, сказали, что Дионис родился от Зевса, и передали, что он был изобретателем винограда и вина (οἶνον — но, может быть, имеется в виду «осёл» — ὄνος? — P. C.). Они учили, что он был растерзан и взошел на небо ... А когда услышали от другого пророка, Исайи, что Христос родится от девы и сам собою взойдет на небо, то же самое сказали о Персее».<sup>201</sup> Этот несколько наивный «заговор» демонов Татианом изображается в куда более мрачных тонах. Он пишет: «Им-то вы, эллины, и поклоняетесь: существам, вышедшим из материи и уклонившимся от надлежащего порядка».<sup>202</sup> В безумии вы впали в гордыню и, восстав, покусились превзойти Божество ... Но все люди, которые, несмотря на препятствия от демонов, стремились к познанию совершенного Бога, в день суда получают полнейшую похвалу».<sup>203</sup>

Это «демонологическое» объяснение происхождения язычества в будущем станет главным у христианских богословов. Однако лишь в III в. Ориген впервые «вынесет за скобки» эвгемеризм,<sup>204</sup> утвердив, что существа, чьи имена и судьбы стали источником нехристианских культов, были демоны (Contr. Cels.

у гностиков, так и у Афинагора от Владыки отпадают хозяева сотворенного, вещественного мира.

<sup>200</sup> Justin. Apologia. I.54.

<sup>201</sup> Ibid.

<sup>202</sup>оборот, кстати, вполне в духе «среднего платонизма»: «злая душа чувственного Космоса» — это и есть отклонение от «надлежащего порядка», установленного благим Демиургом.

<sup>203</sup>Tatian. Oratio.12.

<sup>204</sup>Еще для Климента эвгемерическое учение — аксиома, не требующая

III,37). Изначально христианскими апологетами и ересиологами в демоны были зачислены создатели первых гностических ересей. Так, Иустин пишет: «По вознесении Христа на небо демоны показали нескольких людей, которые назвали себя богами ...». <sup>205</sup> Иустин причисляет к демонам также Симона и Менандра; про Маркиона же говорит, что тот соблазнял христиан «при содействии демонов». <sup>206</sup> Отвержение религиозной стороны языческой культуры означало, что столь важный для античности критерий, как древность традиции, оказался отодвинут на второй план. Игнатий в «Послании к Филадельфийцам» убеждает: «Ничего не делайте по любопрению — но по учению Христову. Я слышал от некоторых слова: "Если не найду в древних (иудейских писаниях. — *P. C.*), то не поверю Евангелию". А когда я говорил им, что написано, отвечали: "Надо доказать". Но для меня древнее — Иисус Христос» (гл. 8). Вводимая апологетами христианства система координат строилась на пророчествах и обетованиях Ветхого Завета, которые истолковывались как предсказания теофании Христа. Новозаветная история прочитывалась как бы в двух планах: в своем реальном протекании (жизнь Иисуса) и в предвосхищении ее отдельными пассажами Ветхого Завета. Благодаря включенным в текст последнего пророчествам, «иудейские писания» и оказались-таки признаны христианской церковью — несмотря на упорную гностическую оппозицию.

Вернемся, однако, к критике христианскими апологетами язычества. Созданное Климентом Александрийским учение о семи стадиях паганистских культов (от обоготворения небесных тел до представления о богах как благодетелях людей <sup>207</sup>) находится в русле писаний предшествующих ему авторов. По крайней мере, одно обвинение Климент, настроенный по отношению к оппонентам, в отличие от того же Татиана, весьма мягко, оставляет в неприкосновенности — обвинение во множественности, в вакхическом разрывании Истины и праисторического Откровения. Мы сталкиваемся со своеобразным культурным парадок-

---

доказательств (см.: Clemens. Protr.2).

<sup>205</sup> Justin. Apologia. I,26.

<sup>206</sup> Ibid. См. также: Irenaeus. Adversus Haeresium. I,13: «Между еретиками есть некто по имени Марк. Вероятно, он имеет при себе некоего беса, при посредстве которого и сам представляется пророчествующим, и делает пророчицами женщин».

<sup>207</sup> Clemens. Protr. 2 и далее.



сом: обвинения христианских апологетов, направленные против язычества, подобны аргументам Цельса, Порфирия, Гиерокла и прочих критиков христианства. Подобны в самом главном пункте: и те, и другие считают, что их противники учат самовольству, подчинению темным демонам и раздробленности. Совпадение это настолько бросается в глаза, что вынуждает нас говорить об одном и том же концептуально-идеологическом клише, которое использовалось обеими сторонами. В общем виде оно напоминает гнозисное отвержение Космоса: только место мертвящего, разорванного, злого по основанию плотского мира гностических учений занимают религиозные оппоненты.

Аналогия с гностицизмом показывает одну из концептуальных схем I–III вв. Однако это именно аналогия, поскольку содержание данного «концептуального клише» уже не свести к гнозису. По крайней мере, отвергая язычество, христианство все-таки «не выплеснуло с водой ребенка». Еще Иустин сказал: «Все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам».<sup>208</sup> Как ни искажали, по мнению христианских апологетов, языческие зеркала Истину, ее свет в них все-таки содержался. Все эллинические писатели, «посредством врожденного семени Слова, могли видеть истину, хоть темно».<sup>209</sup> Собственно, этот путь (не огульного отрицания, но переосмысления и адаптирования языческих, в первую очередь — богословско-философских, концепций) и сделал христианство христианством, даровалему блестящую историческую перспективу. Недаром самый яростный противник эллинизма Татиан, «возгордился» и через некоторое время после смерти своего учителя Иустина основал собственную церковь («энкратиты»), гностическую по концепции и обрядности.<sup>210</sup> Действительно, если рассуждать с точки зрения будущей догматики христианства, то альтернативы пути, по которому пойдут александрийские экзегеты, пути вовлечения языческой мудрости в круг своих рассуждений, не было.<sup>211</sup> Но во II в. это было вопросом. Языческая античность еще выступала в качестве активного оппонента — и интеллектуального, и политического. Оттого учения, развивавшиеся в конце II — начале III в. Климентом и Ори-

---

<sup>208</sup> Justin. *Apologia*. II.13.

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> Eusebii *Caesariensis Historiae Ecclesiasticae*. IV.29.

<sup>211</sup> Об этом весьма красочно писал В. Йереп (см.: Jaeger W. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, Mass., 1961. P. 28–29.)

геном, стали самой настоящей революцией.<sup>212</sup>

Суммируя сказанное нами о состоянии христианства в эпоху, предшествующую возникновению александрийской школы экзегетики, отметим, что церковное единство не было еще окончательным ни в организационном плане, ни в плане теоретического оформления, ни даже в духовном аспекте. Выработав общую методику критики язычества (формально повторявшую собственно языческие представления о происхождении религии, а также языческую критику самого христианства), апологетическое христианское течение не создало-таки единого языка, убедительного как для «внутренних», так и для «внешних». Иными словами, критика политеизма не опиралась на богословие, а была перемешана у авторов II в. с разного рода богословскими идеями, которые читатель мог трактовать самыми разными способами.<sup>213</sup> И как неоплатонизм был разрешением (а одновременно — суммированием) языческого синкретизма эллинистической эпохи, так александрийская экзегетика стала первым опытом суммирования духовного и интеллектуального опыта, накопленного к тому времени христианством.

Тем поразительнее сходство концептуальных форм, в коих происходили данные синтезы.

### § 3. ТРИАЛИЗМ

Если говорить о собственно философской традиции, предшествовавшей возникновению александрийского богословия, а также творчеству Плотина, то самым существенным ее итогом было укоренение триалистического взгляда на мир. Нельзя утверждать, что именно тогда он и стал преобладающим. Триалистический образ рассуждений знала еще античность. Вспомним платоновскую философию, где центральную роль играло усмотрение трех смыслов сущего (τὸ ὄν): бытия как такового, совпадающего со знающим мышлением и раскрывающего себя в мир идей; сверхсущего Единого, этого превыше всякой формы пребывающего основания-к-бытию: чувственного, пространственно движущегося, становящегося «бывания». Однако

---

<sup>212</sup> Даже Тертуллиан с этой точки зрения «дрезнее». Он ближе к апологетизму, чем к собственно богословию.

<sup>213</sup> Чего, например, стоит с позиций ортодоксального богословия отождествление Иустином Св. Духа с пророческим (προφητικός) духом и — почти тут же — с Логосом (см.: Justin. Apologia.I.32).

онтологический триализм Платона невозможно отделить от его же гносеологического триализма (главную сложность для исследователей составляет, пожалуй, именно этот пункт<sup>214</sup>). Особых «онтологических» рассуждений о самостоятельности мира идеального у Платона не так уж и много. К тому же в диалоге «Парменид» содержится достаточно убедительная критика подобного прочтения «теории идей». В сочинениях «позднего» периода рассуждения о самостоятельности мира идеального исчезают вообще. Если же к наследию Платона подключить сочинения его ученика Аристотеля, то привычный нам облик платоновской концепции окончательно «расползется». Чтобы этого не произошло, нужно помнить, что для философского сознания эпохи классики вовсе «не нужно двух слов» — «онтология» и «гносеология», оно даже не озабочено рефлексией над этой проблемой. Бытийственное и познавательное совпадают, поэтому то, что в диалогах Платона представляется нам указаниями на онтологическую структуру, на самом деле является также способами суждения о бытии. Онтологическая иерархия не была малозначима для основателя Академии, но выявляет он ее только в суждении о бытийственном. Мифологические пассажи Платона с их системой вертикальных планов<sup>215</sup> не должны вводить в заблуждение: точная символика выражения ими культурных (и религиозных) реалий, в которых Платон был воспитан,<sup>216</sup> при истолковании его метафизики превращается в аллегории. Метафизика при этом выражается не через пространственные формы, а скорее, через образ зрения: правильный взгляд на сущее позволяет увидеть его глазами самого же сущего, раскрывающегося в подлинно бытийственных смыслах-эйдосах, их чувственном преломлении и сверхбытийственном, постоянно присутствующем, но постоянно остающемся за краем глаза истоком-Единым.<sup>217</sup>

VI—II вв. триализм Платона выражался уже через простран-

---

<sup>214</sup> См., напр.: Cherniss H. The riddle of the Early Academy. Berkley, 1945.

<sup>215</sup> Разного рода вариации на тему земное — небесное — сверхнебесное.

<sup>216</sup> А также тех, которые только таким языком и могли быть выражены в «древнем платонизме»: в первую очередь — учения о бессмертии индивидуальной души, ее судьбы и природы души вообще.

<sup>217</sup> Отсутствие у Платона абсолютной разнесенности Единого — Бытия — Становления и не позволяет, на наш взгляд, трактовать его негацию чувственного, жизни «в теле» и т. п. как абсолютную, а его этические идеи как дуалистические.

ственные формы. Вызвано это было не только усвоением пифагорейской терминологии, вообще введением в онтологические штудии идей аритмологии (ведь даже образное отождествление указанных нами смыслов «сущего» с нумерическим рядом 1,2,3 позволяет трактовать их как самостоятельно пребывающие начала). Одной из причин разворачивания смысловой структуры в вертикальную иерархию стало сближение «метафизического» и «мифологического» языков платоновских диалогов. Уже Филон Александрийский рассматривал платоновские образы мирозидания, «истинной земли», ниспадения душ как указания на онтологические факты. Но подобное отождествление означало, что пространственные представления переносились на метафизический триализм. «Превыше существа» стало пониматься в буквальном смысле: «выше и отдельно от всего». С этими «вертикальными» триадами мы и будем иметь дело.

Общеизвестно, что триалистические концепции были представлены у «неопифагорейцев», или «платонизирующих пифагорейцев» интересующей нас эпохи: Модерата и Нумения. Не чужды им и собственно платоники типа Плутарха и Альбина. Наконец, «триалистичны» Валентин, Василид, сефиане в их гностических учениях. А если еще вспомнить полемику вокруг вопроса об оригинальности воззрений Плотина (разгоревшаяся еще при его жизни),<sup>218</sup> апологетический характер сочинений его учеников (Амелия, Порфирия), то не останется сомнений, что триалистические схемы были необычайно важны для рубежа II–III вв.<sup>219</sup> Такие схемы позволяли вовлечь в сферу философствования не только платоновские мифы, но и сюжеты, а также образный язык ближневосточных религий. Различная их интерпретация приводила, конечно, к разным религиозным и метафизическим установкам, но сами трехчастные структуры сохранялись.

Если не говорить о Филоне Александрийском,<sup>220</sup> то первую триалистическую схему мы обнаружим у Модерата из Гадеса (I в). Модерат трактуется подчас как «странная фигура».<sup>221</sup> Вызвано это тем, что он известен лишь через посредство до-

---

<sup>218</sup> Porphyg. De vita Plotin. 17.1–2, 18. 8–19.

<sup>219</sup> Для Оригена Нумений — едва ли не наиболее почитаемый языческий автор (после Платона, разумеется).

<sup>220</sup> «Триализм» Филона изложен в гл. 2, § 1 и 3 данной книги.

<sup>221</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 6. С. 33; см. также: Dodds E. R. Moderatus // Classical Quarterly. 1928. N 22. P. 136–140.

статочны поздних авторов (Порфирий, Симплиций, Стобей) как создатель системы, напоминающей схематизированного Платона. Во главе всего у Модерата стоит сверхсущее Одно (Единое).<sup>222</sup> Отличающееся от любой конкретной предметности, оно, очевидно, как потенциальная мощь включает в себя и природу, и ум, и сущность, и полноту.<sup>223</sup> Однако ничто из перечисленного не развернуто в нем: более того, определение его сути может быть только отрицательным — подобно определению Одного Платона в первой «гипотезе» «Парменида». Собственно, эта отрицательность проявляется в «первом порождении» — «сверхсущее ничто», переходя к созидательной деятельности, испускает из себя стихию голой количественности, множество, лишённое каких-либо определений (ή ποσότης).<sup>224</sup> Не имеющее в себе никакого логоса, смысла, оно оказывается зато в состоянии принимать любую форму. Это рассуждение отсылает нас к «всеприемнице» платоновского диалога «Тимей» и показывает, где платоническая традиция находит место для аристотелевской концепции ὄλη.

Создав, таким образом, материал для собственной деятельности, Одно производит «вторично сущее», «вторично единое», умопостигаемое «бытие по истине» (τό ὄντως ὄν), то, что вслед за Филоном имеет уже смысл называть «ноэтический Космос». Не будет большим трудом догадаться, что это — идеи, парадигматическое бытие. Идеи охватывают и удерживают множество, освобождая его от дурной бесконечности, присущей любой бесформенности. Но, очевидно, для полного охвата необходима еще одна ступень — «третье Одно», душевное начало, «участвующее» как в первом, так и во втором богах.<sup>225</sup> Три этих онтологических уровня и являются полнотой сущего, включающего в себя уже оформленное количество. Однако ниже этой, пронизанной взаимным участием целостности находится «тьма от первично сущего,»<sup>226</sup> материя как совершенно бессистемный и, очевидно, злой, так и не подведенный под форму остаток мно-

---

<sup>222</sup> Simpl. In. Arist. Phis. 2.30, 34.

<sup>223</sup> Stobaios. Anthologia. I. 20.

<sup>224</sup> Происходит это κατά στέρησιν, т. е. путем лишения, отчуждения.

<sup>225</sup> Мы склонны понимать это «участие» не в пифагорийском смысле (связанном с числовым порождением), а в чисто платоновском: душевное разумно и, как разумное, мыслит высшие сущности (ср.: Theiler W. Forschungen zum Neoplatonismus. Berlin, 1966. S. 119).

<sup>226</sup> Симплиций. Комментарий к «Физике» Аристотеля. 230. 34–35.

жества. Модерат в изложении Порфирия и Симплиция называет этот феномен «природой ощущаемого».<sup>227</sup> Здесь уже нет никакой причастности высшим началам. Если материя каким-то образом и обустроена (имеет чувственные качества), то это благодаря тому, что высшие качества отражаются в ней. Отражение не есть участие — отсюда и проистекает наличие зла как характеристики телесного мира.

Известное Порфирию учение Модерата должно было бы быть знакомо и Плотину. Степень влияния этого неопифагорийца-платоника на основателя неоплатонизма установить трудно. Несмотря на сходство Модератовой схемы трех начал и ниже их лежащего чувственного Космоса с концепцией Плотина, несмотря на явное предвосхищение Модератом неоплатонической идеи «материи в Уме» (бесформенное количество) между учениями Модерата и Плотина не трудно обнаружить значительные различия. Так, Плотин согласен называть Ум, Душу и даже Космос единствами — но не Единым. Он строже выдерживает иерархический принцип (Душа созерцает Ум, но не Ум и Единое сразу), с другой же стороны, оставляет мостик между чувственным и сверхчувственным. Наконец, зло он не связывает так однозначно с материей. Однако невозможно отрицать, что сама неоплатоническая концепция возникла во многом как плод рефлексии над схемами, близкими Модерату. Тем более, что примеров подобных схем было достаточно.

Плутарх в «Платоновских вопросах» полагает следующие начала у мира: Верховного Бога, созданную им душу и оформленную («составленную», «ограниченную») материю. При этом Божество оказывается двойственным — по крайней мере, по деятельности: в отношении души он — творец, в отношении тела (материального) — демиург.<sup>228</sup> В трактате же «Об Исиде и Осирисе» мы найдем и материю (Исида), и космическую душу (Гора), и Логос Всего (разумное начало — Осирис), и некую «несказанную и невообразимую красоту», к которой стремятся благодаря Логосу-Осирису души.<sup>229</sup>

---

<sup>227</sup> Очевидно, делается упор на древний, подчеркнутый Аристотелем смысл «природы», означающий нечто само из себя растущее (Метафизика. 1032 а 20 – 25), только оцениваемый негативно (т.е. самостоятельно растущее как неупорядоченное движение, может быть, подобно движению Эмпедокла (фр. 8 ДК)).

<sup>228</sup> Plutarch. *Moralia*. 1000В-Е.

<sup>229</sup> Plutarch. *De Isis*. 57 – 78.

Триализм мы обнаруживаем также у Альбина. В своем «Учебнике платоновской философии» он называет началами материю, идеи (мысли Бога) и самого Бога («Первый Ум»).<sup>230</sup> Но далее, во время рассказа о созидании Космоса, он вводит душу, которая при космологическом разворачивании платоновского учения оказывается посредником между материальным и ноэтическим.<sup>231</sup> Нас не должно смущать то, что Модерат, Плутарх, Альбин «добавляют» к трем высшим принципам (Бог, Ум, Душа — обозначим их пока так) чувственно-материальный Космос. Последний изображается как «о-существование»,<sup>232</sup> или проявление, этих начала. Они — причина, Космос же — следствие, результат. Таким образом, «средние платоники» все равно остаются в рамках «триализма».

Самая последовательная, триалистическая система, созданная философской мыслью тех веков, принадлежит Нумению из Апамеи (вторая половина II в). Этот мыслитель, сочинения которого дошли до нас, к сожалению, лишь в отрывках, был не просто заметной фигурой на интеллектуальном небосклоне того времени, но оказал влияние на формирование платонических религиозно-философских кружков, которые будут доминировать в языческой интеллектуальной элите III в. Об одном из таких кружков — кружке «новые мужи» (*viri novi*) — мы весьма слышаны благодаря христианской апологии Арнобия.<sup>233</sup> С этими «мужами» («мужами нового благочестия») пытались отождествить и неоплатоников, возглавляемых после смерти Плотина Порфирием,<sup>234</sup> и гностиков Адельфия и Аквелина,<sup>235</sup> с которыми тот же Плотин полемизировал. Кто бы они ни были, Нумений являлся для них одной из фундаментальнейших фигур.<sup>236</sup> Как свидетельствует Порфирий, Нумениево учение было широко известно и в Элладе, и в Александрии, и в Финикии.<sup>237</sup> Такая популярность неопифагорейца и платоника Нумения оказалась

<sup>230</sup> Альбин. Учебник платоновской философии. IX — X.

<sup>231</sup> *Ibid.* XIII.

<sup>232</sup> Платон. Тимей. 35 б.

<sup>233</sup> *Arnobii Adversus nationes*. II, 11 — 26.

<sup>234</sup> Mastandrea P. *Un neoplatonico latino* Cornello Labeone. Leiden, 1979 (цит. по: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. С. 69).

<sup>235</sup> Сидоров А. И. Плотин и гностики // Вестник Древней Истории (ВДИ). 1979. №1. С. 54 — 70.

<sup>236</sup> *Arnobii Adversus nationes*. II. 11.

<sup>237</sup> Porphyg. *De vita Plotini*. 17 — 20.

одной из предпосылок для восприятия и будущей популярности неоплатонизма.

При всем этом между учением Нумения и учением Плотина нельзя поставить знак равенства. Прежде всего это касается вопроса об источниках, на которые ориентировался Нумений. Комментируя Платона, он уделял значительное внимание и ближневосточной религиозной мудрости. Ориген с нескрываемым удовольствием ставил в пример Цельсу и тем, кто думает подобно Цельсу, «пифагорейца Нумения». «Этот лучший толкователь Платоновых писаний и знаток пифагорейских теорий, в своих сочинениях всюду приводит выдержки из Моисея и пророков, и его аллегорическим объяснениям, даваемым некоторым буквальным местам, вполне можно доверять. В третьей книге своего произведения "О высочайшем Благе" он даже приводит сказание из Иисусовой жизни, не называя, правда, Его по имени ... Он рассказывает также историю Моисея, Ианния и Иамврия» (*Contr. Cels. IV; 41*).<sup>238</sup> Увлечение Востоком вызвано было, очевидно, не только происхождением Нумения (он родился в Апамее Сирийской), но и тем широким для экзегезы полем, позволяющим ему соединить интерпретации Платона<sup>239</sup> с толкованием иудейских и христианских богодухновенных текстов. Параллелизм действительно получался многозначительный — хотя Нумений прочитывал Ветхий Завет, новозаветные сочинения скорее глазами гностика, чем глазами будущих ортодоксальных толкователей.

Учение Нумения отличалось от концепции Плотина также и характеристикой высшего принципа. Нумений усматривает его в «самосущем Уме».<sup>240</sup> Поскольку же он соглашается с Платоновым «превыше существа», то в его трактовке первоначала присутствует явный «филонизм». «Большой» сущности и идеи Ум Нумения мыслит последние. Но точно так же Филон Александрийский считал идеи «мыслями Бога» о мире, а сам Абсолют называл «истинно сущим». Иными словами, для Ну-

---

<sup>238</sup> Ориген писал также: «И насколько справедливее Цельса был пифагореец Нумений, о великой учености которого свидетельствуют его многочисленные произведения ... Он не пренебрег в своем сочинении («О Благе». — *P. C.*) даже изречениями пророков и изобразил их в форме образов» (*Ibid. I, 15*).

<sup>239</sup> Прежде всего «Тимей» — самого фундаментального текста для платоников, предшествовавших эпохе Плотина.

<sup>240</sup> Цит. по: *Places des E. Numenius. Paris, 1973. Fr. 17.* Далее в тексте: "Num. Fr ... "



меня, как и для Филона (и для Модерата) мыслящее начало выше мыслимого. Плотин, как известно, энергично выступал против такой интерпретации Божества. «Деятельность Ума — мышление, — утверждал он, — а мышление, созерцая умопостижаемое и обращаясь к нему, получает завершенность; само же мышление есть нечто неопределенное» (Епп. V 4.2). В горизонте неоплатонизма аристотелевско-стоическое представление об интеллектуальной природе Божества совершенно неприемлемо, так как оно умаляет его суть. Критика Нумения, развиваемая Плотиним, является одновременно и неявной критикой стоицизма — по крайней мере, стоических концепций I в. до н. э. — II в. н. э., сформировавшихся под влиянием Посидония.<sup>241</sup> Но для нас важно, что именно стоическая концепция Первоначала как Нуса-Логоса, некоего разумного, совершенного, мыслящего духа, правящего во Вселенной, окажется близка христианским богословам. Они, сохраняя платонический апофатизм в определении своего высшего начала, назовут его тем не менее «разумным духом».<sup>242</sup> Таким образом, мы не побоимся назвать Нумения одним из предшественников европейского интеллектуализма в трактовке Абсолюта. Плотин в этом смысле «архаичнее», он ближе к собственно античной религиозности и к дохристианской метафизике.

Особенностью учения Нумения являлось онтологизация пифагорейского учения о противостоянии монады (предела) диаде (беспредельному), взаимоограничение которых и создает феноменальный мир. Это противостояние описывается у него как оппозиция Нуса-Божества (или первой простоты, монады) находящейся в постоянном течении материи (бесформенной диаде) (Num. Fg. 52). Оба принципа не сотворены: и монада — причина блага, и диада — причина зла. Созидание Космоса происходит как охват Умом материи, а точнее — опять же как пифагорейское взаимоограничение, превращающееся у Нумения в описание иерархии онтологических начал, опосредствующих демургическую деятельность первого Ума.

Будучи совершеннейшей простотой, он вовсе не вступает во взаимодействие с материей. Однако само его «присутствие», сам факт его «спокойствия» (στάσις) вызывают упорядочива-

---

<sup>241</sup> В том числе и Филона, чье философствование складывалось под несомненным влиянием Посидониева стоицизма.

<sup>242</sup> Тертуллиан будет настолько «стоичен», что объявит Бога тончайшей телесной природой (см.: гл. 2, § 2).

ние всяческого движения, появление постоянства и даже «свято-сти». Иными словами, его бездеятельность созидательна (Num. Fr. 15). Потенциально в нем содержится весь порядок, полнота и строй Космоса — как в семени все будущее растение (Num. Fr. 13). Реализацией этой потенции, или выявлением порядка, становится второй Бог, второй Ум, или Демиург, в сфере становящегося, чье бытие изображается Нумением через концепцию «подражания» первому Богу (Ibid). Его благость, его существование возможны благодаря причастности первому Богу, но, с другой стороны, он является максимальной осуществленностью Блага, так как нет ничего ближе его к Абсолюту (Num. Fr. 19). Есть основания полагать, что происхождение второго Ума Нумением трактуется не как эманация, или процесс рождения. Демиург «заботится» о материи и «един» с ней, однако он «отказывается» от диады, поскольку та «от природы» своей беспорядочна и беспокойна (Num. Fr. 11). Чисто внешне суждения Нумения напоминают представления Василида о «сыновствах», возносящихся от панспермии к Отцу. Происхождение второго Ума поэтому можно представить как вариацию на тему языческого творческого «зова» — однако вполне возможно, что в самой концепции Нумения совмещались самые разные идеи.

Демиург лишен спокойствия и вечносамодостаточного пребывания Отца, и выражается это в том, что он движется. В первую очередь данное движение нужно понимать как рассудочность, т. е. временность, дискурсивность мышления, Демиурга. Но движение это имеет пространственную, телесную выраженность, ибо Демиург разделяется материей, когда вступает с ней в связь (Ibid). В результате в нем присутствует и способность к суждению, и чувственные устремления (Num. Fr. 18). Всегда двойственный, он, в конечном итоге, распадается на две части. Взвешивая на первого Бога часть его является «рассуждающим» началом — своего рода штурманом, прокладывающим путь Космоса-корабля<sup>243</sup> по звездам. Взвешивая на материю часть является «создающим» началом — своего рода лоцманом, который смотрит на воду. Это третий Бог, стремящийся чисто по-дионисийски вниз, вечно находящийся под угрозой потери себя в нижайшем (Num. Fr. 11). Данное, третье, начало уже и обустроивает материю, соединяя ее в тела, украшая, придавая ей некоторое подобие божественной субстанции (Num. Fr. 52).

---

<sup>243</sup> Пифагорейский образ Космоса.

Нумений, правда, и здесь подчеркивает отсутствие окончательного смещения Божества (пусть даже третьего по порядку) с материей. Демииургию он совершает как «метание издали» (τοῖς ἀχρόβολισμοῖς) своих сил (Num. Fr. 18).

Этот третий Бог, по всей видимости, является жизненным принципом Космоса, ибо, несмотря на все оговорки, он вовлечен в чувственный мир, даже «помещается в нем» (Num. Fr. 21). Очевидно, что идея «третьего начала у Нумения близка к Платинову понятию Мировой Души». <sup>244</sup> Благодаря же отмеченной Нумением объективно имеющейся для третьего Бога опасности «затеряться в материи», он становится философской импликацией гностического представления о склонной к отпадению Софии. <sup>245</sup>

Отпадение, собственно, уже произошло: различие между первым, вторым и третьим началами — это проявление разных степеней интенсивности («качественности») мышления и бытия. Чем ниже склоняется долу Демииург, тем более в нем от Диады. На стадии же души высшая сущность превращается в саму двойственность: согласно Проклу «Аристандр и Нумений утверждают, что душа состоит из монады и диады». <sup>246</sup> Поэтому в своем существовании она вечно колеблется между этими началами. У Оригена можно найти любопытное рассуждение, хотя и не связываемое александрийским богословом с Нумением, однако, вне всяких сомнений, относящееся к последнему. В книге «О принципах» он спорит с языческими и еретическими философами, «делившими» душу на несколько уровней. Отрицанию подвергаются платоновская «трехчастность», а также идея о наличии двух душ — плотской и высшей. Сторонники точки зрения, согласно которой «... душа всякого тела есть кровь его» [Лев. 17, 14], утверждают, что помимо приходящей от небес части души существует некий материальный дух, который не подчинен закону Божию. Примерами его являются честолюбие, скупость, ревность, гордость. — все эти страсти не зависят от тела, но прямо направлены против Бога и божественного. Ориген возражает: «плоть — субстанция, не имеющая души», а потому никакого «материального духа» нет (De prin. III. 4.2, а также 3–5). Но в рамках того платонизирующего пифагореизма, к кото-

<sup>244</sup> «Всцелой души» (см.: Kramer H. Die Ursprung der Geistmetaphysik. Amsterdam, 1964. S. 63–92).

<sup>245</sup> Сидоров А. И. Плотин и гностики. С. 66.

<sup>246</sup> Прокл. Комментарий к «Тимею». 187а.

рому принадлежал Нумений, позиция «двух душ» была вполне естественна. Она объясняла самоактивность материи, невозможность эйдосам полностью охватить ее беспорядочное самодвижение. Прекрасно видно, где здесь имеется «лазейка» для гностицизма: о «злой душе» можно говорить, конечно, лишь после того, как материю начинает обустривать демиургический логос и та облекается в душевную форму. Последняя реализует высшее, но лишь настолько, насколько позволяет ее природа — отсюда зло, неустойчивость и прочее.<sup>247</sup> Гордыня, честолюбие, ревность — язык уже душевный, но говорит этим языком материальное начало. Оно может подчинить себе всю душевную сферу — и тогда третий Бог окончательно ниспадает, иными словами, весь чувственный Космос обратится ко злу. Едва ли сам Нумений делал этот вывод. Само название его произведения «О высочайшем Благе» показывает, что он стремился рассуждать вполне в античном духе, но разнесение материального и умопостигаемого начал на полюса Благо — Зло вполне вписывает его в число гнозисных по духу мыслителей.<sup>248</sup>



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

---

<sup>247</sup> Ср.: Chalcidii in Timaeus Commentarius. 295 – 300.

<sup>248</sup> Чтобы показать, что подобные схемы использовались не только в языческих текстах, ориентирующихся на древнюю эллиническую традицию, упомянем еще «Халдейские оракулы», чье авторство приписывается жрецу Юлиану, жившему в то же время, что и Нумений. Там Отец, который есть Огонь, порождает Потенцию и Ум. При помощи Ума Потенция вовлекается в материю, благодаря чему оказывается возможно космозидание. Ум передает свою мощь второму Уму (Демиургу), и последний уже творит чувственный Космос (см.: *Places des E. Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaries anciennes.* Paris, 1971. § 3 – 16).

овнешненности, отчужденности гнозиса. Яснее всего это видно на примере Валентиновой триады духовное — душевное — телесное. Люди первой природы спасутся обязательно, утверждал он, «душевные» могут и спастись, «телесные» же погибнут без всяких сомнений. Духовность присуща Плероме, телесность — злу, хаосу, материи, сжигаемой на Страшном Суде, душевность — тому промежуточному началу, что символизирует вечное переживание Софии, вечное раскаяние ее в своей ошибке: и потому оно сохраняется даже после «исполнения времен».

Валентин не исключение, а, скорее, правило, указывающее на перспективу развития гностических учений. Даже те из них, которые, согласно нашим представлениям, должны были бы исповедовать строгий дуализм, двигаются в сторону триализма. Дуалистическая концепция Маркиона породила самых разных учеников. Если Апеллес, Потит и Василик оставались в рамках монодуализма, то Синерос говорил уже о трех началах всего.<sup>249</sup> Докетическая христология Василида также предполагала бы в первую очередь дуалистический фундамент. Однако Василид в качестве фундамента представляет достаточно странное учение о «трех сыновствах» — трех уровнях духовности, присущих Универсуму. «Первое сыновство» — высший уровень, это то пневматическое, что сразу соединяется с Отцом. «Второе сыновство» — Святой Дух. Именно он, оперенный и крылатый, «носился над водами» в мифе о творении из Книги Бытия. Святой Дух составляет сверхнебесную твердь, границу между миром и Божеством. «Третье сыновство» осталось спутано веществом, а потому пребывает в мире. Это — пневматическая часть человечества.<sup>250</sup> Поскольку для гностиков любая космогоническая картина является также картиной внутреннего опыта, «истории» внутреннего возрастания «искры», учение о трех сыновствах относит нас и к уровням гнозиса. Последовательно раскрывая их в себе, человек способен подняться до высшего, «первого сыновства».

Истоков для данного учения могло быть много — от языческих представлений о демиургии и до отдельных индийских влияний. Однако вне всяких сомнений, сама триалистическая структура возникла в школе Василида под воздействием платонизма и пифагореизма тех веков.<sup>251</sup> Таким же влиянием можно

<sup>249</sup> Eusebii Caesariensis. *Historiae Ecclesiasticae*. V. 13.

<sup>250</sup> Hippolyt. *Refut.* VII.20, 1–25.

<sup>251</sup> Подробную аргументацию см.: Quispel. *L'homme gnostique: La*

объяснить появление триализма в учении наассенов и в сочинениях из Наг-Хаммади. Как показал Дж. Робинсон, по крайней мере три из них совпадают по признаку наличия в них триалистической схемы.<sup>252</sup> «Три стелы Сефа» (НС VII<sub>5</sub>) проводят идею тройственности священного знания, которое, «будучи одним, должно пониматься, как три». «Трактат от Зостриана» (НС VIII<sub>1</sub>) говорит о трехчастности невидимого духа и воспроизводит знаменитую платоновскую триаду Бытие — Жизнь — Ум. В «Трактате от Алогена» (НС XI<sub>3</sub>) повторяется последняя формула, причем свыше перечисленных начал, как утверждается, «есть» только сверхсущий Абсолют. Столь явная отсылка к Платону не случайна. Превратившаяся у Плотина в фундаментальнейшую триаду Ума, в самом диалоге «Софист» триада эта трактуется несколько иначе. Если понимать Платона буквально, то ее можно отнести и к онтологическим данностям. Именно как онтологическая схема данная формула используется авторами гностических трактатов. Догадка, высказанная в свое время П. Адо о том, что триада Бытие — Жизнь — Ум воспринята Плотинем не прямо из «Софиста», а из эпохи, предшествующей творчеству основателя неоплатонизма, должна быть признана безусловно верной.<sup>253</sup> Но только с одной оговоркой: гностическое «Бытие — Жизнь — Ум», сопровождая рассуждения о Первоначале, имеет отношение к целокупному Универсуму; Плотин же использует ее преимущественно для характеристики своего второго принципа, Ума.

Вполне укладываются в приведенные выше примеры высказывания (учения) гностиков школы Аквелина и Адельфия, с которыми полемизировал Плотин. Во-первых, Порфирий сообщает нам, что эти вероучители ссылались на «Апокалипсис Зостриана».<sup>254</sup> Во-вторых, упомянутую выше триаду они понимали вполне в духе сочинений Наг-Хаммади. Неправильно истолковав слова Платона (так считает Плотин) «Какие главные идеи усматривает Ум в сущем живом существе, такие Создатель и решил творить ...»,<sup>255</sup> эти мыслители сделали вывод о нали-

---

doctrine de Basilide // Eranos. XVI (1948). S. 89–139.

<sup>252</sup>Robinson J. M. The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotins // Proceedings of the International Collogium on Gnosticism. Stochölm, 1977. P. 132–142.

<sup>253</sup>Ibid. P. 141.

<sup>254</sup>Porphyr. De vita Plotini. 5.

<sup>255</sup>Платон. Тимей. 39 e.

чий трех умов: Парадигмы, содержащей в себе все сущее, а потому являющейся бытием в собственном смысле этого слова; Созерцающего Ума, постигающего целокупность «сущего живого существа»; Деятельного демиургического Ума, или, иными словами, дискурса (διάνοια), который в то же время есть Душа и София. (Епп. II. 9. 6, 10). Поскольку гностическая космология невозможна без идеи дерзновения и отпадения, выраженной в той или иной форме, постольку у критиковавшихся Плотиним авторов фигурирует образ из «Федра» Платона, который во II—III вв. означал онтологическую гордыню и наказание за своеволие. Душа-Демиург, созидавая Космос, падает и «линяет», теряет перья (πτερορρησασαν). Материальность сама воспроизводит триадическую структуру.<sup>256</sup> В материи рождается «Образ», ниже — пронизывающий все чувственное «Образ Образа», еще ниже находится Демиург, покинувший высшего Демиурга, т. е. Душу (или «Образ»?), и на самой глубине отражений в материи созидающий наш мир (Епп. II. 9.10). Данная триада только искажает высшие структуры, и ее, видимо, не затрагивает раскаяние Софии (Ibid. 4). Поэтому выход из мира гностики видят в непосредственном «узрении Бога», элиминируя всякое значение внутрикосмических структур.

Совершенно очевидно, что все эти аналогии нельзя считать всего лишь внешним усвоением гностическими школами философской терминологии: внешним — по причине некой «а-философской», «мифологической» их природы. И философия I—II вв., и синхронные ей новые религиозные течения двигались внутри единой мыслительной парадигмы. Мы вполне согласны с М. Тардьё, считавшим, что гностический миф близок Платонову или Плутархову «философскому» мифу.<sup>257</sup> Он, по крайней мере, — «на границе» мифологии. Посему гностики — предтечи Оригена и Плотина,<sup>258</sup> концепцию последних можно назвать «философским гнозисом», в отличие от собственно мифо-религиозного гнозиса Валентина, Василида или авторов трактатов

---

<sup>256</sup> На три составляющих распадается и Ум-Демиург. Во-первых, это сам третий Ум. Во-вторых, — Логос, парадигма для здешнего мира. В-третьих, — Душа-София (см.: Епп. II. 9. 4,8. Ср.: Сидоров А. И. Плотин и гностики. С. 57—68.

<sup>257</sup> Причем в самом существенном, в учении о происхождении мира добавим мы, он является вариацией на темы мифов Платона о душе.

<sup>258</sup> Учитывая полемику того же Плотина с Нумением и гностиками (см.: Tardie u. M. Trois mythes gnostiques. Paris, 1974. S. 21—22).

из Наг-Хаммади.<sup>259</sup> Общность путей их рассуждения, общность горизонта мышления несомненна, хотя с точки зрения перспективы все они и не находятся в рамках единой культуры. Наоборот, уникальность рубежной эпохи (которой являлись I–III вв.) заключается в том, что представители нескольких культур — языческого платонизма, христианства и гностицизма, — разговаривают на едином языке, пользуются схожей символикой и спорят, как кажется, сугубо о формальных различиях.

С целью найти тот «концептуальный (или внеконцептуальный) остаток», что позволяет нам различать между собой неоплатонизм, христианство и гностицизм, мы и проанализируем учения, выдвигаемые александрийскими богословами и Плотинном в «соответствии» с теми мыслительными структурами, что обнаружены в первой главе, а именно: с внелогическим тождеством части и Целого, оборачивающимся гностической идеей о возрастающем в человеке Божестве (и тождестве этого процесса возрастанию Божества вообще), а также с «триалистическим» взглядом на мир, чреватый ощущением угрозы «бунта материального», зла, заключенного в материально-чувственном Космосе.

---

<sup>259</sup> Jonas H. *Gnosis und spätantike Geist*. Göttingen, 1954. — Йонас добавляет к Оригену и Плотину Филона Александрийского.



## Глава 2. МИР, ПОСТИГАЕМЫЙ ТОЛЬКО УМОМ

### § 1. АНТИЧНАЯ ЭКЗЕГЕТИКА

«Истолковывающий» характер мышления I–II вв. сложился под влиянием по крайней мере двух причин — внутренней и внешней. Внутренняя причина — гнозисное переживание своего места в мире, предназначения, судьбы, проявляющееся в виде экзегезы текстов и событий (в том числе мира как события), почитавшихся за проявления высшей мудрости. Внешняя причина — ученость, особый, рафинированно-многообразованный способ философствования, сформировавшийся в эпоху эллинизма и характерный даже для гностических учений.<sup>1</sup> С этой внешней стороны мы и начнем анализ экзегетики.

Во-первых, деятельность Птолемея, имевшая результатом создание Библиотеки, показывала общее стремление к аккумуляции знания, к закреплению традиции учености, энциклопедического образования, идея которой сформировалась в перипатетической школе. Данная идея не была внутренне чуждой «классическому» античному мировоззрению. Состояние мудреца — высшая награда за философствование — предполагало если не всезнайство, то умение высказывать верные суждения по поводу частных вопросов или, по крайней мере, умение разбирать их. Даже Гераклитово «многоученость уму не научает» не противоречит данному положению, ибо отрицает внешнюю форму учености, противопоставляя ее Логосу (своего рода «говорящей»

---

<sup>1</sup>Маркион, Валентин, Бардесан были, вне всякого сомнения, образованными людьми. Но нужно признать, что, скажем, и учение секты насаенов было «не плодом экстатических видений, а результатом ученых медитаций классически образованных вероучителей» (см.: Сидоров А. И. Проблема гностицизма и синкретизм античной культуры: Автореф. канд. дис. М., 1979. С. 8).

Природе, этому досократическому Естеству-Абсолюту). Однако энциклопедическая идея Аристотеля, сформулированная в максиме «мудрый знает все, сколь это возможно вообще, хотя и не обладает знанием о всяком частном предмете»,<sup>2</sup> оказалась реализована именно во внешнем аспекте. Александрийцы шли по пути, соответствующему, скорее, аристотелевской максиме «признак знатока — способность научить». Философия у них в значительно большей степени дидактична, чем воспитательна (пайдонична). Учитель при сильных мира сего, их «духовник» и секретарь — вот частая судьба эллинистических мыслителей. А дидактика требует искусства разбираться в обилии преподанного материала. Именно дидактика разбивает преподаваемое (вполне в аристотелевском духе) на множество предметов. И здесь никуда уже не деться от многоучености. Теперь для убеждения нужен не только нравственный пример и сила умозрения (логос мудреца), но и умение демонстрировать выдвигаемые принципы на примерах многообразных сфер бытия (знания), в том числе — и самых отвлеченных, вроде бы к делу не относящихся.

Во-вторых, причина появления традиции учености связана с идеей раскрытости универсума в Слове-Логосе у стойков: Логос у них — максимальная напряженность бытия, максимальная бытийственность. Бытие, — считали стойки, — там, где это слово, а потому оно «прочитываемо» знающим Умом, умом, возрадившим в себе семя «предрасположенности к знанию». «Знающий муж» («муж добра») стойков апатичен, мудрость его совершенна, теоретично-бесстрастна, можно сказать, психологически родственна идеалу «учености». Как ни удивительно, схожему учил Аристотель, когда рассуждал об исследующих истину («Кто не попадет в ворота из лука?»<sup>3</sup>): «Справедливо быть признательным не только тем, чьи мнения мы согласны принять, но и тем, кто говорил поверхностно: ведь и они в чем-то помогли истине, воспитывая нашу способность».<sup>4</sup> Необходимо и полезно всякое обращение к творчеству мудрых мужей,<sup>5</sup> оно, считал Аристотель, являет бытие, выраженное в ученом слове, степень случайности, неадекватности которого и должна стать предметом исследования. А ученики Аристотеля приняли следующую

---

<sup>2</sup> Аристотель. Метафизика. 982 а, 10

<sup>3</sup> Там же. 993 б, 5.

<sup>4</sup> Там же. 993 б, 11 — 14.

<sup>5</sup> Там же. 983 б и далее.

мысль своего патрона: «... не единожды, не дважды, но бесчисленное количество раз сходные мнения появляются у людей и вновь возвращаются к ним».<sup>6</sup> Что из себя представляет творчество Ликея — все эти гигантские компендиумы конституций греческих городов, метеорологических явлений, природных катаклизмов и видов животных — как не грандиозную попытку объять Универсум ученым Логосом, нащупать ту напряженность бытия, что готова сказаться в слове теоретика-ученого? Уже в Ликее в орбиту этой попытки включается исследование доаристотелевских текстов (о чем свидетельствуют так называемые историко-философские пассажи Аристотеля; а также историко-философский характер комментариев Теофраста). В Александрийских же Мусейоне и Библиотеке такое исследование стало едва ли не главной целью.

В-третьих, античная мысль — по крайней мере внешне — теряет характер великой целостности, который она имела у досократиков, Сократа, Платона, Аристотеля. В эллинистической культуре ощущается партикуляризм, а одно из первых средства заглазить оный — образованность, ученость. И если III в. до н. э. — это эпоха, когда каждая из философских школ еще пытается утвердить свою особость, выработать собственную систему аргументации, то со II в. до н. э. начинается процесс «заимствований» фразеологии, терминов, примеров, речений, а в конечном итоге — концепций.<sup>7</sup> Заимствование происходило вполне естественным образом, как стремление проиллюстрировать свою концепцию иным языком, через иные образы и терминологию. Видимо, сама эпоха требовала многоликого языка от «мудрствующих». После «великих синтезов» (если выражаться по-гегелевски) Платона и Аристотеля обилие философских направлений, очевидно, воспринималось как обилие частных точек зрения (что еще более подчеркивалось критикой скептиков). Избавиться от этой «частности» культура пыталась многоученостью, языком, который апеллирует ко всем философским позициям. Отсюда и возникает такое явление, как философский синкретизм I–II вв.

---

<sup>6</sup> Аристотель. Метеорологика. 339 б, 28–30.

<sup>7</sup> Может быть, самый известный пример первых заимствований — Сенека (хотя он и жил уже в I в. н. э.). Известно, что в его «Нравственных письмах к Луцилию» изречения, приписываемые Эпикуру, явно превалируют над собственно стоической мудростью. Пример вторых заимствований — Посидоний, «стойк, впавший в платонизм» (II–I вв. до н. э.).

В-четвертых, эллинистические школы имели определенную тягу к архаизации собственных воззрений. Эпикур обратился к атомизму, кинические «естественность», «жизнь согласно природе» корнями уходят в досократическое «прислушивание» к «бытию-природе». Наконец, стоицизм осмысливал свое первоначало через символические ряды, происходившие от Анаксимена и Диогена Аполлонийского, с одной стороны («Воздух-пневма»), и Гераклита, — с другой («Логос», «Огонь-пневма»). Между тем архаизация философствования характерна как раз для эпох «рафинированных», «ученых». Вспомним возрожденческий интерес к античности, постмодернистские движения современности, вспомним немалый интерес к орфическим идеям, к древним культовым воззрениям в неоплатонизме (Плотин, Ямвлих, не говоря уже о Прокле). Точно такой же «ученый» характер имела тяга к досократической мудрости и в раннем эллинизме. Язык архаики стал одним из языков, которыми пользовался философ и, одновременно, он был объектом «научного» интереса. Мы, конечно, не утверждаем, что стоики занимались анализом воззрений и терминологии Гераклита, а эпикурейцы — Демокрита, подобно александрийским «филологам», посвящавшим себя проблеме аутентичности гомеровских текстов. Однако архаика в концепциях эллинистических философов представлена уже в преломленном сквозь идущую от аристотелизма традицию учености виде.<sup>8</sup>

Указанные выше факторы и предопределяли появление феномена эллинистической учености, и характеризовали ее. К учености средневековой или поствозрожденческой данный феномен приравнять нельзя. Основание его было чисто античным. Он в равной степени отличался и от схоластических демонстраций знания священных текстов, а также многочисленных комментариев к ним, и от новоевропейской гуманистической идеи энциклопедической образованности. Античная ученость — это восприятие всекосмической гармонии через многообразие философских традиций. Можно сказать, что образованный человек эпохи эллинизма вычитывает демиургический логос в сочинениях «мудрых мужей». Для любой из исторических эпох характерно, что отношение к миру строится через уже налич-

---

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

ные в культуре формы, архетипы.<sup>9</sup> Но для веков «учености» эти «культурные очки» прямо выражаются в широком и, что характерно, постоянно расширяющемся наборе текстов. Такое мировосприятие можно назвать эклектикой, однако не стоит забывать, что если говорить об эллинизме, то именно ученость стала фундаментом для возникновения как языческой, так и христианской экзегетики.

\* \*  
\*

Экзегетика (от глагола ἐξ-ηγήσαи — «объяснять», «толковать», но и «идти впереди», «предводительствовать», «повелевать») — это не только учение раввинических школ последних веков до н. э. о том, как следует понимать священный текст, выражением которого является истолкование Филоном Александрийским Ветхого Завета (усвоенное потом христианами богословами и распространенное ими на Новый Завет). Экзегетика — это также учение о Посреднике, о том, кто собственно и вещает нам. Посредник выступает одновременно и тем, кто создал текст, и тем, кто дарует ключ к его пониманию. Речь идет об иудейском и христианском Логосе, «единородном сыне Божиим».<sup>10</sup> В результате экзегетика не свободное истолкование, но следование за повелевающим, предводительствующим Логосом.

Экзегетами являются и платоники. Проблема посредника-Учителя у них, правда, решается несколько иначе. Для Плуларха это — благие демоны («О демоне Сократа»), а также душа мира («Об образовании души по "Тимею"»); для Альбина — «боги, мыслящие живые существа» и «демоны».<sup>11</sup> Посредствующая среда между человеком и истиной при этом состоит из нескольких звеньев. У Нумения это — второй и третий Умы, у Плотина — Ум и Душа.<sup>12</sup> Сомнения в нашем определении экзегетики может вызвать тот факт, что Плотин хотя и прибегает к

---

<sup>9</sup>См. такие смыслообразы досократиков, как «вода» Фалеса, «нечто беспредельное» Анаксимандра, «число» пифагорейцев, чьи корни лежат в мифо-религиозных, «дофилософских» представлениях.

<sup>10</sup>Выражение не только христиан-экзегетов, но Филона и даже Цельса (см.: Origen. Contr. Cels. II, 31).

<sup>11</sup>Albinus. Didascalias ton Platōnos dogmaton. XIV, 7; XV, 1.

<sup>12</sup>Душа — Логос и Энергия Ума, так же, как Ум — Логос и Энергия Единого (Еп. V. 1.6).

исследованию текста Платона, к «свидетельству древних» вообще, однако не цитирует и непосредственно не истолковывает их столь широко, как Филон, Климент, Ориген (или спустя несколько веков — Прокл). Действительно, текст Плотина менее зависит от заимствований из «священных писаний», чем тексты перечисленных выше мыслителей. Но объясняется это не тягой к самобытности, а тем, что весь Универсум — предмет истолкования для основателя неоплатонизма. Универсум уже не в той природно-«наивной» форме, каковым он выступал для досократиков, а опосредованный многовековой культурной традицией. Любой пассаж Плотина содержит в себе неявные (и необязательно осознаваемые самим автором) отсылки к философскому и религиозному опыту античной культуры. Посему универсум, истолковываемый Плотинем, — это «Универсум сквозь культуру», «культурный Космос». Мир основателя неоплатонизма — письма, начертанные демиургом-Душой (Зевсом), взиравшим на иероглифы-символы сферы Ума,<sup>13</sup> постигаемые мудрецом.

Таким образом, принцип экзегетики сохраняется и здесь, с тем только дополнением, что помимо священного текста сам Космос осмысливается в качестве одной из теофаний посредника между человеком и Богом, в качестве силы, побуждающей человеческий разум обратиться к созерцанию «тамошних», первообразных зрелищ. Впрочем, и Филон Александрийский называет Космос «совершеннейшим в добродетели Сыном Божиим». Космос — «служка» при первосвященнике и одновременно его «соратник в молитвах» Богу о человеке (См.: *De vita Mosis*. II § 134).

Прежде чем приступить к более детальному анализу того, что из себя представляла экзегетика I–III вв., зададимся вопросом о ее целях. Если понимать экзегетику в означенном нами широком смысле, то она должна отвечать на самый главный вопрос той эпохи. Его можно сформулировать по-плотиновски — «Отчего получается так, что души забывают Бога, своего Отца? Почему, имея божественную природу, являясь творением и достоянием Бога, они утрачивают знание и о Боге, и о себе?» (Enn. V. 1.1). Можно сформулировать этот вопрос и в классическом «гностицистическом» виде — «Чем мы были и чем мы

---

<sup>13</sup>Представление о египетских иероглифах как о высочайшем виде символического письма, практически тождественном ноэтическим сущностям и «тайнам божественного», являлось широко распространенным в то время (см.: Clem. Ström. V. 3; Enn. V. 8,6).

стали, где были и куда заброшены, куда идем и откуда явится искупление, что есть рождение и что — возрождение?»<sup>14</sup> Можно, наконец, взять вариации на эти темы александрийских богословов — «В чем причина уклонения и падения ума?» (De prin. 8,4) или «откуда творение мира и падение?» (Ibid. 9). Различия между этими вопросами носит внешний характер. Источник их — убеждение в том, что путь к теозису, к обретению подлинного бытия строится на осознании космосозидающего разрыва, отторжения от Абсолютно Сущего. «Вброшенность» в плотский Космос может оцениваться в учениях первых веков нашей эры по-разному, но в каждом из них судьба и природа ушедших из Отчего Бытия частиц-душ (пневматических искр) связана с судьбой Космоса.

На этом нужно акцентировать внимание. Природа индивидуальных душ связана именно с судьбой Космоса, а не с природой его.<sup>15</sup> Поэтому экзегетика (даже у Плотина) не является подменой традиционного античного космологизма. Здесь иное: экзегеза нащупывает код, ключ к зашифрованной в священных текстах, в пророчествах и природных символах истории космогенезиса, которая, в свою очередь, проливает свет на историю человеческой души. Сущность последней заключается в том, что она *выше* Космоса. Любое позднеантичное учение начинается с констатации данного факта. Однако этого мало. Драма вовлеченности души в генезис, во временное существование не может быть удовлетворительно объяснена с точки зрения классического античного космического равновесия без знания сюжета этой драмы. Сюжет также может стать Откровением; и, будучи облачено в одеяния слова (устного или письменного), такое Откровение вызывает к жизни учение об истолковании.

Итак, экзегетика — это еще и переживание своей судьбы, раскрытой в совершенно неожиданном ракурсе, переживание, связанное еще и с тем, что судьба эта вскрывает целый ряд смысловых (бытийных) пластов. Хотя мы привыкли воспринимать

---

<sup>14</sup>Excerpta ex Theodoto. 78,2.

<sup>15</sup>У гностиков душа абсолютно чужда Космосу, у Оригена Бог творит мир, чтобы поместить в него «отпавшие» умы, у Плотина функция души в одухотворении, одушевлении безжизненного материала плоти. Любопытно, что, даже оговаривая вечность, несотворенность мира, Плотин рассуждает о роли в нем душевного начала при помощи терминов созидания, т.е. временного процесса, а время связано с судьбой (души «ниспали», «вошли» в Универсум).

истолкование Священного писания сквозь призму многовековой средневековой традиции, т. е. как вполне «ученое» занятие, в I–II вв. оно претендовало на узрение некоей тайны, а потому апеллировало к переживанию скорее религиозно-эмоциональному, чем интеллектуальному. По словам В. В. Бычкова, Филон, например, «интуитивно ... нащупал путь, по которому через несколько столетий устремится греческая мысль — путь эмоционально-эстетического гнозиса ... Филон ... показывает, что один из путей "непонятного" познания — сам процесс творчества».<sup>16</sup>

С комментариев Филона мы и начнем рассмотрение древнейших форм экзегетики. Хотя библейский текст и «служит для Филона поводом к раскрытию и обоснованию идей, заимствованных из греческой философии»,<sup>17</sup> подобные идеи осмысливались им вовсе не равнодушно-теоретично. Так, если восхваляемые Филоном терапевты занимаются аллегорическим истолкованием священных текстов, законов, речений пророков, то лишь в целях религиозной практики.<sup>18</sup> Иначе и быть не могло, ибо, в конечном итоге, экзегетика постоянно направлена на Откровение.

Откровение, по Филону, находится «в ведении» Логоса Божьего, который сам и есть, собственно, Откровение Божества в мир и к миру (будучи — буквально — книгой, где начертано существо всех предметов).<sup>19</sup> «Бог-Сам не соприкасается с чем-либо другим».<sup>20</sup> Обращение к нему возможно благодаря тому, что его мудрость (Логос) раскрыла мир<sup>21</sup> (буквально — растворила мир, демиургически преобразовав безвидный материал, материю) и раскрылась в нем (данную мысль используют все экзегеты). Поскольку лишь познающий Бога приближается к подлинному существованию, постольку обращение к Откровению становится насущной целью человека. Богопознание — и цель истинной (а значит, добродетельной) жизни, и ее исходный

---

<sup>16</sup> Бычков В. В. Эстетика Филона Александрийского // ВДИ. 1975. №3. С. 75.

<sup>17</sup> Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Киев, 1911. С. 520; См. также: Wolfson H. Philo Foundation of religious philosophy ... Cambridge, 1948. Vol. I.

<sup>18</sup> Philon. De vita contemplativa. 24–30.

<sup>19</sup> Philon. 1) De plantatione. 8–9; 2) Legum allegoriae. I. 19; 3) De migratione Abraham 6 e. a.; 4) De cherebim. § 27.

<sup>20</sup> Philon. Legum allegoriae. I. § 186.

<sup>21</sup> Philon. De fuga. § 97.



пункт.<sup>22</sup> Но путь, который проходит восходящий к высшему существу, с необходимостью повторяет — в обратном порядке — ступени самооткровения Логоса.

Самой непосредственной ступенью является познание мира (в которое обращалось, по большей части, всяческое философствование<sup>23</sup>), однако эта ступень может привести лишь к *признанию* бытия Бога.<sup>24</sup> Подлинная экзегеза начинается только после обращения к богодухновенным текстам. Здесь, в череде священных историй, пророчеств, нравственных поучений, содержится само Слово, создавшее и поддерживающее бытие Космоса. Понимать его, если вдуматься в учение Филона, можно тройко, подобно тому, как тройко понимается им Логос. Оговоримся сразу, четкого деления на эти моменты у Филона нет. Хотя он и ссылается на неких предшественников<sup>25</sup> и говорит о «правилах толкования»,<sup>26</sup> оные не сформулированы достаточно отчетливо. Тем не менее нам представляется, что «триадическая гипотеза» верна.

Действительно, буквальное прочтение Библии похоже на миропознание: оно может поразить, но одновременно скрывает за изображением внешних предметов и событий богодухновенные смыслы.<sup>27</sup> Для следующего шага необходим «аллегорический» метод, позволяющий увидеть за конкретным событием иносказательное нравоучение или сообщение метафизического плана. Здесь человек «общается» уже с Логосом как с ноэтическим Космосом, т. е. с его (человека) миром в полноте и истине. Примеров аллегорических толкований у Филона бесконечно много. Так, сюжет о манне небесной [Исх. 16] в истории Исхода евреев из Египта Филон трактует следующим образом: если низменным удовольствиям требуется грубая, телесная пища, то «душевному» — духовная.<sup>28</sup> Последняя есть Логос, появляющийся

---

<sup>22</sup>Philon. Quod Deus sit immutabilis. § 143.

<sup>23</sup>Philon. De praemis et poenis. § 41–46.

<sup>24</sup>Philon. De ebrietate. § 186–187.

<sup>25</sup>Philon. 1) De opificio mundi. § 77–78; 2) Legum allegoriae. I. § 59; III. § 78; См. об этом: Frankel. Ueber die Palästinische und Alexandrinische Schriftforschung. Breslay, 1854.

<sup>26</sup>Philon. 1) De Abrahamo. § 68; 2) Quaestiones et solutions in Genesisin. § 178.

<sup>27</sup>Philon. Legum allegoriae. I. § 85; ср.: Philon 1) Ibid. I. § 2; 2) De Somniis. I. § 39; 3) Ibid. II. § 255.

<sup>28</sup>Вспомним излюбленную мысль Филона о парной взаимодополнительности идей в парадигматическом Космосе («сизигия»), где одна от-

только после удаления от страстей Египта (именно Египта — так у всех экзегетов) и при этом наполняющий все («вкруг стана»), освещающий, проясняющий собою окружающее (манна — белого цвета). Логос — бытие существенное, а потому и манну Филон производит от еврейского «что» как аллегория существенно сущего.<sup>29</sup>

Впрочем, даже обращение к миру идей (ἐκ τῶν ἰσέων χόσμος) не является окончательной ступенью богопознания. Итог, завершающий шаг в добродетельной жизни — это подвиг веры, в ответ на который адепт удостоивается благодати. Он превращается в «совершенный и чистый ум», способный, наподобие Моисея, созерцать Бога.<sup>30</sup> Само Божество помогает ему раскрыть тайны своей природы.<sup>31</sup> Однако подвиг веры невозможен без истолкования Писаний; созерцание Бога есть, в конечном итоге, состояние абсолютной раскрытости священного текста, полное и безусловное приобщение к Логосу.

Усмотрение трех аспектов, трех ступеней экзегезы и связь их с трехчастной иерархией Универсума — очень распространенный ход мысли, восходящий к Филону. Причем трем формам понимания Писания в более поздних учениях будут соответствовать три рода людей. И не только у гностиков (вспомним Валентина), но и в концепциях александрийских богословов, и у Плотина.<sup>32</sup> Но нужно сказать, что подобный триализм характерен не только для традиции, идущей от Филона.

Как сообщает Ориген, греческие философы почти не читали книг ученых александрийских иудеев: Аристобула Перипатетика и Филона (Cont. Cels. IV. 41). Для христианского богослова, нередко принимавшего участие в дискуссиях с раввинами, как заявляет Ориген в «против Цельса», такое знание естественно. Но обвинение в пренебрежении еврейской литературой, написанной на эллинском языке, брошенное Оригеном Цельсу, вне всякого сомнения можно отнести и к греческим авторам первой половины II в. Тем не менее в трактате Плутарха «Об Исиде и Осирисе» можно обнаружить все три перечисленные выше ступени экзегетики. Сразу же отвергая возможность буквального толкования, которое бы «открыло врата зверю безбожия

---

несена к высшему, другая — к низшему.

<sup>29</sup> Philon. Legum allegoriae. III. § 161–181.

<sup>30</sup> Philon. 1) De vita Mosis. II; 2) Legum allegoriae. III. § 100.

<sup>31</sup> Philon. De Abrahamo. § 69–87.

<sup>32</sup> А чуть ранее «александрийцев» — у апологетов церкви.

и Эвгемеру»,<sup>33</sup> Плутарх согласен признать право на «демонологическое» понимание знаменитого египетского мифа (т. е. на отождествление его героев с демонами, жившими на Земле, а позже превратившимися в покровителей или наоборот — в гонителей человечества). Любопытно, что само учение о демонах добрых и злых он возводит не только к Ксенократу (демонологический интерес которого общеизвестен), но и к Платону (*De Isis*. § 26).<sup>34</sup> Однако «более философски», согласно Плутарху, говорят те, кто отождествляет героев мифа об Осирисе с природными явлениями. Причем здесь существует определенная градация. Элемент философии присутствует уже у тех, кто отождествляет Осириса с Нилом, Исиду с землей, а Тифона с морем, в котором растворяется Нил (*De Isis*. § 32.) Но «мудрейшие из жрецов ... имя Осирис вообще дают всякому влажному началу и энергии ... Тифоном же они именуют все, что сухо, огненно ... » (*De Isis*. § 33.) Вторая ступень экзегезы есть не что иное, как идущее от стоицизма аллегорическое истолкование мистерий (или же дальнейшее уподобление Осириса влаге, Тифона сухости). Но и этого недостаточно! Перебрав множество «природных» толкований мифа, Плутарх рассуждает об их авторах: «Сам по себе всякий утверждает неправильно; вместе же — верно» (*De Isis*. § 45). Общий вывод Плутарха, правда, скорее противоречит предшествующему аллегоризму, чем развивает его. Автор трактата «Об Исиде и Осирисе» считает, что толкуемый им миф символически указывает на метафизику добра и зла (*De Isis*. § 45, 53), или, точнее, на метафизику сверхчувственного и материального начал (*De Isis*. § 56), единицы и двоицы (*De Isis*. § 75), на тайну рождения космоса (Гора) и на борьбу с акосмией (Тифоном). Плутарх утверждает, что это — «убеждение большинства мудрейших» (*De Isis*. § 46), и добавляет, что понимание природы Осириса как бестелесной и нэотической позволяет приблизиться к «мистической части любомудрия» (*Ibid.* § 77). Триадичность экзегезы в этом сочинении видна сразу. Если вспомнить написанное нами о триализме Нумения, то можно предположить, что и он придерживался в своих толкованиях изложенной выше концепции. По крайней мере, именно ему принадлежит высказывание «Философия научает обнаруживать бестелесное», именно его хвалил Ориген

<sup>33</sup>Plutarchus. *De Isis*. § 23. Далее в тексте: "De Isis. § ..."

<sup>34</sup>У Плутарха здесь присутствует невяная ссылка на «Законы» Платона (717 б).

за внимание к иудейской мудрости и христианским сказаниям (Contr. Cels. IV. 41). Таким образом, языческая мысль в вопросе об экзегетике концептуально близка Филону, гностикам и христианским богословам.

Что касается александрийских экзегетов, то они находятся под непосредственным влиянием Филона. О цитировании его как открытым, так и скрытым в «Строматах» или в «Против Цельса» говорилось уже не раз.<sup>35</sup> Но следует отметить, что «александрийцы» вполне в духе эпохи вносят в учение Филона гностический привкус. Такой привкус ощущается с первых страниц Климентовых «Пестротканых ковров». Климент поучает: «Тайны, переданные апостолам, как и идея о Боге Самом, наследуются через устное слово, а не через письмо ... Нельзя записывать то, о чем и говорить остерегаешься» (Clem. Strom. I.1). Сами «мудрые не разглашают того, о чем рассуждают в совете» (Ibid. I, 12). «Строматы», согласно их автору, не толкование тайн, а лишь «напоминание» (Clem. Strom. I. 1). Означает ли это, что Климент переводит экзегезу исключительно в план эзотерики? Нет, высшую ступень богопознания и Филон толковал как «совершеннейшее из таинств»,<sup>36</sup> восхождение к которому, тем не менее, требует аллегорических рассуждений и диалектики. Климент утверждает, что Законы Моисея содержат исторический, нравственно-законодательный, обрядовый и богословский смыслы. Усвоить их, приобретая, таким образом, высшую мудрость, помогает диалектика («ведущая нас к ней как бы за руку» — Ibid. I, 28). При этом перечисленные ступени богопознания не принадлежат к таинствам, закрытым от непосвященных.<sup>37</sup> Однако даже с такими оговорками «пневматический аристократизм» Климента, Оригена, Плотина на порядок выше Филонова и вполне соответствует гностическим настроениям II–III вв. А потому «александрийцы» склонны указывать на некий остаток в священных текстах, не поддающийся письменной, «ученой» экзегезе, но требующий пневматически-

---

<sup>35</sup>Treu U. *Etymologie und Allegorie bei Klemens* // *Studia Patristica*. 1961. IV.

<sup>36</sup>Столь же «эзотеричен» тогда и Платон. Так, он пишет: «Создателя и Отца Всего нелегко отыскать, а если удастся это, о нем нельзя будет говорить» (Платон. Тимей. 28 с).

<sup>37</sup>Примером плодотворного «упражнения разума» в аллегориях может быть приводимое Климентом стоическое толкование 12 подвигов Геракла как страстотерпения души, после которого она удаляется исхода на небеса (Clem. Strom. I. 28. V, 14).

религиозного (мистического) опыта.<sup>38</sup>

На какие бы тайны ни намекал Климент, их раскрытие имеет у него трехступенчатый характер. «Трояким образом, — пишет он, — преподано нам веление законов: или через изображение в символе, или через заповедь ради добродетельного образа жизни, или через предрекание истины» (Clem. Strom. I. 28). Трем этим ступеням соответствуют три познавательные силы в человеке: ощущение, рассуждение, ум (Ibid. II. 11),<sup>39</sup> которые воспитуемы, если человек открыт свету ведущего его к таинству Логоса (наметить путь воспитания — и есть главная цель Климента, реализуемая в «Протрептике» и «Строматах»). Более того, Климент утверждает, что символическое толкование Писания необходимо, поскольку сам Христос был Символом. «В плотском виде, на Себя принятом нашим Спасителем, по плоти пострадавшим, вы ясно увидите возвещаемую вам мудрость и силу Божию» (Ibid. VI. 15), — пишет Климент. Симптоматично, что экзегетическую силу он признает не только за христианством или ветхозаветным иудаизмом. Поскольку Логос пребывает «от века», постольку подобной силой обладают и другие учения, причем критерием их истинности является древность, близость к первобытным (Адамовым) временам, когда Богом были сообщены истины. Климент говорит даже не о двух, а о трех Заветах, причем промежуточное состояние между Ветхим и Новым у него занимает философия (Ibid. VI. 5).

Ориген солидарен с Климентом. «Пророки различным образом изрекали пророчества о Христе, — говорит он. — Одни — загадочно (энигматически — *αἰνυμάτων*), другие — аллегорически (*ἀλληγορίας*) или подобно этому, а некоторые — и открытой речью (*αὐτολεξεί*)» (Contr. Cels. I. 50). Та же триада только в обратном порядке, присутствует в его «О началах» (De prin. IV. 11). Здесь утверждается, что существует тройственный образ насыщения адепта, читающего Писание: плотью, душой и духом. Ориген так же различает людей, способных к плотскому восприятию Писания от тех, кто способен к душевному и духовному (хотя, в отличие от Валентина, утверждает, что разли-

---

<sup>38</sup> Среди не столь далеких от «александрийцев» христианских предшественников в экзегетике можно назвать Мелитона еп. Сардского, занимавшегося подробным аллегорически и мистическим толкованием Ветхого Завета (см.: Eusebii Caesariensis Historiae Ecclesiasticae IV, 21; VI, 13, 26 и др.).

<sup>39</sup> Ср.: Philon. De congressu eruditionis gratia.

чия между ними не статично-абсолютны (Ibid. 12–13)<sup>40</sup>). Александрийский богослов находит и в Ветхом Завете, и в Евангелии «нарочитые сложности и камни преткновения, дабы не отделились мы буквальной легкости» (Ibid. 15, 16). Для постижения их необходим особый свет, даруемый благодатью (Contr. Cels. V. 1–2).

Древние авторы нисколько не удивлялись изощренности Оригена в истолкованиях Писаний. Еще Порфирий (в изложении Евсевия Кесарийского) отмечал, что Ориген «пользовался также сочинениями стоиков Херемона и Корнута и, изучив у них способ аллегорического объяснения греческих таинств, приложил его к сочинениям иудеев».<sup>41</sup> И нужно сказать, что именно аллегорическая ступень экзегезы Библии встречается у Оригена чаще всего.<sup>42</sup> Пожалуй, он был первым из ортодоксально-христианских авторов, кто утверждал, что сюжет Ветхого Завета — аллегория судьбы человеческой души: ее грехопадения и попыток спасения. Моисей при этом становился у него ни много ни мало прообразом Христа (De prin. IV. 24). Но аллегоризм его далек не только от нравоучительного аллегоризма Нового времени, но и от аллегоризма Филона. Ориген утверждает, что «внимательный читатель, соблюдая веление Спасителя "Исследуйте Писания" [Ин. 5, 39], должен старательно исследовать, то, что говорила буква и где нужно выследить рассеянный смысл» (Ibid. 19); сама «буква» для него имеет кардинальное значение. Ради выяснения адекватного варианта текста Библии Ориген, как известно, совершил маленький подвиг, делающий ему как последователю александрийских «филологов» честь: он опубликовал Ветхий Завет, где в виде шести столбцов демонстрировался еврейский подлинник Писания и различные его переводы. Для Оригена свидетельством могущества буквы является бытование иудейских священных имен в магической практике ближневосточных народов. «Саваоф, Адонаи и прочие имена, хранимые с превеликим почетом иудейским преданием, исходят не из превосходящего и тварного, а от некоего сокровенного богословия, возвышающегося до Творца Всяческих» (Contr. Cels. I 24), — убежден Ориген. Он связывает с этими именами власть над демонами и заблудшими душами. Поскольку же они рожде-

---

<sup>40</sup>О внутреннем и внешнем человеках и о пневматиках-святых см.: Origen. De principiis. IV, 14, 20; III, 1. 17; II, 3.7.

<sup>41</sup>Eusebii Caesarienae Historiae Ecclesiasticae. VI. 19.

<sup>42</sup>О законности его см.: Contr. Cels. IV, 49.

ны «в тайне», а значит, сверхразумны и неслучайны, постольку к ним не приложима следующая оговорка: «именами боимся осквернить то, что касается Божественного» (Ibid. IV. 39).

Таким образом, экзегеза для александрийских богословов — это многосложный, но и целостный процесс, своего рода организм, где важна каждая часть и чьим сердцем является тайна теофании. Собственно, таков же предмет экзегезы — Логос Божий, о котором Ориген говорит: «Он есть какое-то сложное существо» (σύνθετόν τι χρῆμα) (Contr. Cels. I. 66). Рассуждение же, касающееся его сложности, добавляет тут же богослов, — «дело домашнее», осуществляемое в тайне.

Экзегеза Плотина близка «александрийцам» и носит на себе следы влияния традиции Филона. Что неудивительно: учение Плотина формировалось под воздействием экс-христианина Аммония Саккаса, а также в полемике с такими платонизирующими эклектиками, как Нумений и Кроний. А самое главное, триадизм экзегезы стал в ту эпоху настолько распространенным, что, скорее, вызвало бы удивление отсутствие оногo в системе Плотина. Плотин не говорит прямо о правилах толкования,<sup>43</sup> но утверждает, что в текстах Платона, например, путь восхождения души включает в себя три этапа: 1) служение музам, 2) почитание Эроса (философская влюбленность), 3) любомудрие. По той же схеме, считает Плотин, строится система добродетелей. Ниже всего добродетели гражданские, ибо они дают лишь знание меры по отношению к телесному. Далее идут «очистительные» добродетели, позволяющие увидеть за телом бестелесное. И разрешением всего являются «созерцательные» добродетели, дарующие гнозис и богоподобие.

В соответствии с учением о добродетелях Плотин разделяет на роды людей. Первый — это те, кто не может возвести свой взор к небу, ограничиваясь успехами в делах земных. Второй — те, кто взирает на небо, но не способен видеть высшие зрелища. Третий — «божественные люди», обладающие «самым острым» зрением. Едва завидя высший свет, они устремляются к нему «и остаются в нем словно в отечестве» (Епп. V. 9.1). «Тот дельный человек, — пишет Плотин, — кто познал, что здешнее двойственно: одна жизнь — для дельных, другая — для большинства людей. Дельных [ведет она] к вершине и вверх, у простаков

---

<sup>43</sup>Хотя, утверждая, что гностики «лгут на Платона», «не знают древнего эллинского языка» (Епп. II. 9.6). Плотин, видимо, именно себя чувствовал истинным толкователем Платона (Епп. V. 8.4).

же [сама жизнь] двойственна, причем только помнящие добродетель участвуют в каком-либо благе, ничтожная же толпа подобна ремесленнику, обслуживающему добрых людей» (Енн. II. 9.9.). Критерием для разделения людей, по Плотину, очевидно, является умение узревать «следы Блага» (Енн. III. 8.11) и Ума (Енн. V. 3.6) в нашем мире, а затем трактовать их и опираться на них таким образом, дабы обрести созерцательные. За несколько десятилетий до него подобные «следы» (ἵχνοσ) Ориген трактовал в гностико-магическом духе.<sup>44</sup> Излишне, наверное, говорить о том, что уровни такой, понимаемой в широком плане, экзегетики, прямо связаны у Плотина с этапами созидательной деятельности Единого<sup>45</sup> и поэтому оказываются ступенями в восхождении к Первоначалу.<sup>46</sup>

\*            \*  
\*            \*

Исследование экзегетических воззрений Климента, Оригена и Плотина будет неполным без установления степени родственности познающего-истолкователя божественной природе, теофании которой, собственно, и вызывают экзегезу. Как известно, во времена античности считалось, что «обучение не осуществляется иначе, чем через припоминание некогда известного»,<sup>47</sup> а потому в качестве окончательного критерия адекватности рассуждений истолкователи должны были брать «нечто

---

<sup>44</sup> «Среди христиан еще и доселе, — писал он, — сохраняются следы Св. Духа, явившегося некогда в облике голубя. Они изгоняют демонов, совершают чудеса исцеления и даже, по хотению Логоса, предсказывают будущее» (Contr. Cels. I. 45). Ср. с Тертуллиановыми «следами божественного» (см.: Tertullianus Adversus Marcionem. I. 1).

<sup>45</sup> В образном плане их три: Единое, или Бог, — свет как таковой; Ум — свет, освещающий себя и все; Душа — свет отраженный (Енн. V. 6,4). Однако не надо забывать, что это лишь образ, что само Единое — исток, который выше эманации. Оно — свет невидимый (в отличие от «освещающего себя» Ума).

<sup>46</sup> Примером неоплатонической экзегезы может быть Платиново толкование мифа о Кроносе, пожирающем своих детей. Основатель неоплатонизма отождествлял (в противовес многовековой «народной» традиции, упиравшей на созвучие Кронос — Хронос) Кроноса с Умом: «по значению имени своего Он есть Божий Сын и Ум суший (Θεοῦ χοροῦ καὶ νοῦ ὄντος)». В результате Плотин имел возможность утверждать, что Ум-Кронос «как бы поглощает идеи ... чтобы они низверглись в сферу материального и чтобы кормилицей для них не стала Рея» (Енн. V. 1.4 и 7).

<sup>47</sup> Albinus. Didascalios ton Platonos dogmaton. XXV. 3.



божественное», присущее если не всем, то избранным людям. То, что это происходило, неудивительного хотя бы потому, что влияние собственно античных концепций было еще очень велико. Но гораздо примечательнее форма, в которой проводилась идея тождества истолковывающего истолковываемому. Экзегетика Климента, Оригена, Плотина укладывается здесь в гностическую схему «искры-жемчужины», т. е. в схему непосредственного тождества части (человека-пневматика) целому (Божеству).

Сам образ искры, тлеющей в человеке, был очень распространен среди александрийских экзегетов. Так, Климент говорит об «искре-жемчужине» так же часто, как и об идее Бога, заложенной в человеческую душу самим Творцом, и практически отождествляя их.<sup>48</sup> «Писание, воспламеняющее искру в душе нашей, обращает взор к собственному существу» (Clem. Strom. I.1). «Вложенные в нас огоньки добра раздуваются воспитанием» (Ibid. I.6). «Душа от Бога становится искрометным факелом, питающимся собственным своим [светом]» (Ibid. V. 11). Образ искры или идея Бога, взаимоперетекая друг в друга, вновь отсылают нас к вере как к высочайшей способности, позволяющей взломать запоры на пути к богоуподоблению.

Вера — это чудо, поскольку (и здесь ее главное отличие от знания) она беспредпосылочна. «Вера есть особая милость божия» (Clem. Strom. II. 4), — утверждает Климент, и это согласуется как с его учением о вере, так и с гностическим представлением о чуде прорастания «искры божественного» из небытия. Парадокс заключается в том, что вера «одаряет новым глазом, новым слухом и новым сердцем», «она возвращает к началу простому, общему и универсальному» (Ibid.). Вера — прежде познания. Она предваряет гнозис, выраженный в речении, в суждении, являясь его фундаментом. Поэтому никакое приуготовление к мудрости, совершаемое без и вне веры, согласно Клименту, не приведет к веданию божественного. Нужно чудо, чтобы посреди темноты агнозии запыхал «искрометный факел». Чудо, объяснение коему не даст ни один из здешних мудрецов, поскольку источником его является всеобщий Промысел.

Инициирование веры, согласно Клименту, означает действие в человеке божественного начала. Дабы преодолеть бездну, разделяющую человека и Абсолют после грехопадения, небес-

---

<sup>48</sup>Ср.: Clemens. Cohortatio ad gentis. 44.

ное всемогущество наполнило историю деятельностью особых сил. Их свидетельства — события, изображенные в Ветхом Завете: «общение праотцов с Богом» и ангелами, пророчества, сам священный текст. Высшее проявление благодати, изливаемой на человечество — жизнь Христа, прямое откровение Божества. Большого самораскрытия занебесной сферы и представить невозможно, поэтому Климент убеждает читателей: нужно всего лишь взглянуть на Священное писание незаинтересованным, беспристрастным оком — и в человеке будет пробуждена вера, «тут же сопровождаемая знанием» (Ibid. II. 2). По Клименту, верующий в Логос, понимает, что «Логос есть истина» (Clem. Strom. II. 3), ибо «вера есть преодолевающая сила самой истины» (Ibid. II. 11). Уверовавшие описываются «александрийцами» так, чтобы читатели увидели их превращение в «сынов света» (выражение Оригена и гностиков), погружение в светоносную субстанцию, где нет никаких препятствий для всепронизывающего взора.

О преображенных Климент говорит в самых восторженных тонах. Например: «Бесстрастный мудрец, обладающий царственным умом, являет Образ Божий».<sup>49</sup> Или: «Совершенный мудрец малым лишь чем умален перед ангелами» (Clem. Strom. IV. 3). Учитель, считает Климент, «созидает слушателей» (Ibid. I.1), т.е. обладает огнем такой интенсивности, что в состоянии преображать своих близких. Причем «душа мудреца и гностика вовлечена в тело на краткий срок» (Ibid. IV. 25). Тело, которое от земли, преодолевается у таких душой, что от неба.<sup>50</sup> Несомненно, что для Климента бытие мудреца-гностика — это если не актуально реализуемая, то все-таки реально возможная перспектива для всех людей. По крайней мере, любой человек от рождения обладает «семенем добра», высеянным Единым-Земледельцем (Clem. Strom. I. 7). Вопрос только в его проращивании.

Вопрос этот, однако, решается по схеме, родственной той, что была выработана гностиками. «Философичность» Климента, его доверие к интеллекту не превращают александрийского богослова в апологета восхождения из ничто человека ко Все-му Божества. Из ничто Все не возникает (по крайней мере, в учении александрийцев об отношении человек — Бог), или, если

---

<sup>49</sup>Clemens. Protrep. 9.

<sup>50</sup>Clemens. Paedagogus. II.

уж мы хотим говорить о «ничто» в человеке, оно должно по сути нести в себе возможность приобщения Божественному бытию. Образ Божий, гнозисный разум,<sup>51</sup> дан человеку как возможность и может быть назван небытностью лишь в качестве потенции, которая еще не обнаружена.

«Само собой» обнаружение данной способности, по Клименту, невозможно<sup>52</sup> — отсюда и постоянная активность небес, имеющая целью осуществить путь искры от возможности к бытию. Данный путь может оказаться незавершенным — если нет чуда веры, прямого общения с Премудростью. Все «историко-философские» пассажи Климента посвящены рассмотрению такого «неполного» пути. Поскольку до пришествия Христа Откровение перенималось философами «из вторых рук» (от иудеев<sup>53</sup>), постольку, утверждал Климент, возрастание внутреннего света оставалось для язычников как бы нерасшифрованной аллегорией. Вообще представления Климента можно, наверное, суммировать следующим образом: эллинская философия является подлежащим осмыслению иносказанием, так и не понятым самими его авторами. Здесь Св. Дух работал «за спинами» мудрецов.

Но для «уверовавшего в Логос» искра божественного не затемнена ничем, зато слишком велика ответственность перед своей душой: едва тронутая верой, она может быть искалечена гордыней (в результате чего и возникают ереси — Clem. Strom. II, 8,20). При всей высокомерности и разоблачительности, с которыми Климент пишет об эллинских философах, последних, в отличие от гностиков (еретиков), он склонен простить за неспособность адекватно истолковать свои же слова.

Ориген подхватывает представления Климента об интимно-внутреннем начале, которое психологически небытно в язычнике и возрастает лишь под «золотым дождем» веры. «Хотя ум наш и преподносят как нечто, что больше телесного, — пишет

---

<sup>51</sup>Völker W. Der Wahre Gnostiker Nach Clemens Alexandrinus. Berlin, 1952. S. 365 – 369.

<sup>52</sup>Что вполне соответствует античному мировосприятию: если речь не идет о сверхсущей мощи, то динамическое начало выводится на свет уже актуальным, энергийным деятелем (форма Аристотеля, эйдос Платона, Логос стоиков).

<sup>53</sup>Не только эллинские философы — «подражатели». Согласно Клименту, даже Мильтиад, победитель при Марafone, подражал воинскому искусству Моисея (Clem. Strom. I. 24).

он, — однако, устремляясь к бестелесному и созерцая его, он едва равен искорке или огоньку свечи до тех пор, пока вовлечен в оковы тела, сухожилий, крови ... и остается недвижимым» (De prin. I. 1.2). Небытийственность «огонька свечи» только подчеркивается следующими высказываниями Оригена: «Так как разумные существа прежде не существовали, а потом начали существовать, т. е. были сотворены из ничего, по необходимости им дано было совратимое и изменчивое бытие» (De prin. II. 9.2.); «[Точное разумение Библии] возможно только при благодати» (Ibid. IV. 10); «Наш Ум не может молиться, если его молитве не предшествует молитва Духа, к молитве которого мы со своей молитвой как бы присоединяемся».<sup>54</sup> Для Оригена, обратившего внимание на проблему свободы воли и выбора вообще, важно постоянное указание на бездну ничто, отделяющую человеческую природу от божественной (Бог «невидим и незнаем» (Contr. Cels. IV. 88)), а потому совершенная «скрытость» небесного огня в падших душах у него не вызывает сомнения. Обнаружить в себе нездешние черты, по Оригену, позволяет выбор Блага, т. е. обретение веры во Христа.<sup>55</sup> Волевой акт выбора и есть чудодейственный способ «подключиться» к энергии откровения Божества и обрести возможность спасения; выбор у Оригена в этом плане фактически подменяет веру Климента.

Бездна, разделяющая небеса и землю — как в Космосе, так и в душе (разумном духе), — в конечном итоге, не только препятствие, но и нечто, провоцирующее человека к совершению выбора. В случае же постоянно возобновляемого усилия к освобождению от плотской обусловленности она превращается в золотой мост. Познание и озарение в этом случае не только взаимодополняют друг друга, но превращаются в одно и то же (Contr. Cels. VII. 15). Ориген пишет: «Слова "Бог будет во всем" означают, что в каждом существе Он станет составлять все: что бы ни чувствовал, ни осознавал разумный дух, о чем бы он, очищенный от пороков и зла, ни помышлял, — все это станет Бог, и кроме Него сей дух ничего не будет видеть, ничего не будет помнить. Бог станет пределом и мерою всякого его движения»

---

<sup>54</sup>Origen. De oratio. 2.

<sup>55</sup>Даже душа Иисуса удостоилась прямого обожествления в результате некоего предвременного выбора: «Душа, бывшая в Иисусе» «избрала добро, прежде чем узнала зло» (De prin. IV, 31). благодаря этому выбору от Иисуса Христа и получило начало «сочетания божественной и человеческой природы» (Contr. Cels. III. 28).

(De prin. III. 6.3). Края пропасти оказываются парадоксально близки, когда совершен акт выбора. В этом случае Ориген готов согласиться с Платоном, что знание есть припоминание.<sup>56</sup> Более того, он указывает на пример апостолов, происходивших из низов общества (рыбари, лодочники, мытари) и не обладавших даром слова, однако проповедью увлекших за своим учителем весь мир. «Некая божественная сила», помогавшая им, есть сам Христос, этот гарант спасения для утвердившихся в вере-выборе (Contr. Cels. I. 62).

Весьма динамичная пульсация разумных духов между небытностью и сверхсущим Божеством (еще более заметная, если говорить о ней в перспективе временной бесконечности, т. е. смены созидания Космоса его разрешением, чему соответствуют новые витки падения — восхождения душ) удачно иллюстрируется Оригеном традиционной для эллинизма этимологией «псюхэ» (от ψύχω — дуть на что-то, охлаждать, остывать). «Не оттого ли душа именуется так, что она охладела в ревности к праведному и к участию в божественном огне?» — пишет Ориген (De prin. II. 8.3). Переход в сокрытое материей и слепотой павшего существа состояние — это охлаждение, затухание высшего пламени. В космогоническом аспекте ему соответствует созидание Универсума — καταβολή (в Новом Завете — сотворение; буквально же — падение, припадок, платеж). Ветхозаветные Откровения вызвали на поверхности остывающей «душевной» массы огненные всполохи, крестные же страдания Христа заставили возжечься ее глубинные пласты — именно таким, от неба и от земли идущим станет огонь от Страшного Суда.

Возжигание и затухание характерны не только для циклической Оригеновой модели Космоса, чем-то напоминающей гераклитовско-стоическую, но и для судьбы каждого разумного духа. Если же взять психологическую историю движения к «богоподобию» отдельного адепта христианства, то и здесь мы обнаружим пульсацию от охлаждения к возжиганию. «Мне кажется, — пишет Ориген, — что уклонение и падение ума не должно представлять одинаковым у всех существ: ум обращается в душу то в большей, то в меньшей степени» (Ibid. 8.4). Несомненно, что состояние напряженного противостояния и взаимоперехода полюсов мироустройства было существенно важно для Оригена. Не его ли объясняет «Вечное Евангелие», превосходящее

---

<sup>56</sup>Oriген. De oratio. 1.

наше Евангелие (проповедуемое лишь в переходном эоне), идею коего Иероним приписывает Оригену?

Несмотря на заметную, а в трактате «Против гностиков» даже акцентируемую разницу между пневматическим аристократизмом гностиков и Платиновым убеждением в необходимости постепенного приуготовления к созерцанию «тамошнего», у самого Плотина можно обнаружить гностическую версию концепции о «небытийственной искре», дремлющей в человеке. На это указывает уже общеизвестное неоплатоническое убеждение, что Единое полностью присутствует в каждом сегменте бытия,<sup>57</sup> являясь принципом его единства. Впрочем, это положение следует уточнить. «Тамошнее не отсутствует ни для чего, но отсутствует для всего», — утверждает Плотин (Ibid. VI. 9.5).<sup>58</sup> Пребывание этого (точнее, «того», «тамошнего»), сугубо внутреннего для человека начала следует изобразить как силу-потенцию, а не как актуальное обладание (Ibid. V. 4.2). Одна из целей «Эннеад» состоит в том, чтобы указать на ее природу и на способ культивирования оной в себе.

Именно способ культивирования и интересует нас в настоящий момент. Вкратце идея Плотина такова: итогом последовательного развития различного рода добродетелей, рассудочной способности к созерцанию, становится «единение», «превращение в простоту» (Ibid. VI. 9. 10, 11).<sup>59</sup> Плотин самым решительным образом выступал против гностического максимализма, требующего «взирать на Бога» безо всякой предварительной аскезы (Ibid. II. 9.15). В аскезе он видел не только воспитательную методу, но прежде всего способ понять, почему в нас существует (или не существует) божественный свет, откуда берется возможность его существования, стремление к ее реализации? Мало сказать, что Единое представлено в нас как иерархия Умственного, Душевного, Телесного планов, нужно указать на то, считал Плотин, каким образом иницируется сверхсущий «остаток» этой иерархии, как обнаруживается ее огненная скрепа? Действительно, возможно ли постепенное по-

---

<sup>57</sup> «Бог, присущий каждому из нас, один и тот же» (Еп. VI. 5.1).

<sup>58</sup> Или: «Первоединый есть всякое сущее или никакое сущее одновременно» (Ibid. V. 2.1).

<sup>59</sup> Один из известнейших образов, используемых Платином для изображения этого процесса, — скульптор, который, используя различные приспособления и средства, обрабатывает материал, превращая его из безвидного нечто в статую (Ibid. I. 6. 9).

ступательное движение вверх, подразумевающее *полное* овладение всеми уровнями иерархии, если сила, возможность для этого движения не охвачена ни на одном из этапов? Цель восхождения должна быть и истоком его, иначе она потеряет характер Первого начала.<sup>60</sup> Ведь и «Эннеады» претендуют на то, чтобы стать таким истоком, толчком к теозису, для душ, «заблудившихся» в материальном.

В результате Плотин не раз оговаривается, что «божественным видением» могут обладать даже те, кто не владеет способностью самоуглубления (Епн V 3.14; V. 8.11). Без подобных «микроозарений» невозможно было бы начало никакого пути вверх. Причем в качестве «микроозарения» для Платона, очевидно, должны были выступать и учения, проповедуемые мудрецами. Проповедь-увещевание в свернутом виде содержит будущее богатство внутреннего духовного опыта, адепта. Для получения опыта необходимо некоторое предвосхищение его. «Если кто жаждет видеть благое и прекрасное, — пишет Плотин, — то он должен прежде всего быть во всем боговидным . . . » (Ibid. I. 6. 9). А вот и Платинов рецепт обретения боговидности: «Если бы мы, движимые Афиной, повернулись к себе, то увидели бы в себе и Бога, и все» (Ibid. VI. 5.7) (важен порядок: вначале Бог, потом — все). Вообще в учении Платина о восхождении главной темой иногда становится не деятельное раскрытие в себе созидательных возможностей, а терпеливое ожидание, молчаливое смирение перед вратами Единого. Открыть эти врата не поможет ни поиск, ни ноэзис, ни энергетическая устремленность в занебесное. Необходимо встречное движение, от Единого, и движение это присутствует всегда, но осознанным, усвоенным оно становится лишь когда поиск — на определенной своей ступени — сменяется ожиданием и молчанием. Иными словами, необходима благодать (χάρις), ответная улыбка сверхсущего лика Единого (Ibid. VI. 7. 22). Этой улыбки искать не нужно, «следует ждать спокойно, пока свет не появится» (Ibid. V. 5. 8).

Итак, внутреннее начало небытно. Небытно оно для нас пре-

---

<sup>60</sup>Прокл, например, прекрасно понимал, что в системе неоплатонической мысли для того, чтобы знать исчерпывающе какую-либо сферу бытия, следует прежде всего быть причастным ее истоку. Недаром он использует орфические образы и, прежде всего, образ Зевса (души), проглатывающего Фанеса (парадигматическое начало): только схватив-проглотив высшее, низшее может упорядочиться в бытии (Прокл. Комментарии к «Тимею». III. 199).

жде всего в плане психологическом.<sup>61</sup> Однако многократно было уже замечено, что психологическое и космоонтологическое у Плотина бывают близки до совпадения.<sup>62</sup> А потому психологической небытности соответствует сверхсущая небытность Единого. И как Единое, развиваясь, распространяясь и множась в Уме, а в конечном итоге, ниспадая до вовлеченности души в тело, создает Универсум (при этом оставаясь собой, столь же плодородным и переполненным), так и человек узревает в какой-то миг свой корень («твой огонь» (Епп. II. 9. 7)) и, руководствуясь им, постигает природу Космоса, ее многообразие, рожденное падением-эманацией, но и ее единство. При этом нужно помнить, что лишь раскрытость Первоначала является условием такого гнозиса, а с другой стороны, лишь знание о многообразии иерархийных планов бытия позволяет «удалить все» (Ibid. V. 3. 17), не быть увлеченным какой-либо из низших ипостасей и «стать собой» в подлинном смысле этого слова. Небытность психологическая в результате подобного процесса врастает в себя, в небытность сверхсущую, или показывает себя как небытность сверхсущую. Излишне говорить, что само выделение в данном процессе начальной и конечной точек является результатом вовлеченности душевной субстанции во время; на самом деле речь идет об одной и той же сверхсущей мощи Единого. «Видящее сродни видимому» (Ibid. I. 6. 9), — говорит Плотин. Или: «Внешнее часто с самим внутренним схоже и общо» (Ibid. I. 1. 9). Наконец: «Не ищи Его вдали, немного тебя от Него отделяет» (Ibid. V. 1. 3).<sup>63</sup> Но гнозисному сознанию важно удержать дистанцию, а вместе с ней и смысловое напряжение между осознанием тождества двух небытностей и столь важного для судьбы индивидуальной души их различием. В результате учение Плотина строится таким образом, чтобы показать: восхождение есть момент, исчезающий в обладании, но и обладание иницируется восхождением. «Дабы увидеть

---

<sup>61</sup>Точнее: в плане истории нашего восхождения, которая началась буквально «ни с чего». Впрочем, это «ни с чего» касается внешнего обстоятельства, совершенно несущественного для произволения благодати.

<sup>62</sup>Гарлицев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987. С. 45–46; Merlan P. From platonism to neoplatonism. Hague, 1960. Preface; Mortley R. Negative Theology and Abstraction in Plotinus // American Journal of Philology. 1975. N 96.

<sup>63</sup>Аналогично у Климента: «Бог, пребывающий далеко от человека, движется, однако, вблизи него. "Я — бог приближающийся", — говорит Господь» (Clem. Strom. II. 2).



Царя Царя и Царей, — считает Плотин, — нужно пройти мимо всех божественных сущностей, им рожденных» (Ibid. V. 5. 3). А с другой стороны, Уму, по Плотину, не присуща раздельность: достигший Нуса видит в себе все, во всем себя (Ibid. V. 8.4). «Ум весь и всегда внутри себя» (Ibid. V. 9. 7), следовательно, само слово «восхождение» в приложении к нему не более чем аллегория.

## § 2. КОНЦЕПЦИЯ ЕДИНОГО И ЕДИНСТВЕННОГО АБСОЛЮТА

Чувство «внутреннего присутствия» Первоначала, проявляющееся в учениях I–II вв., вовсе не было залогом однозначных трактовок природы Божества. Апофатическая фразеология прикрывала две тенденции, далеко не сразу пришедшие к общему знаменателю. Первая, «платоническая», тенденция объединяла мыслителей, подчеркивающих ноэтический и даже совершенно «запредельный» характер Абсолюта (Плутарх, Альбин, гностики, во многом — Филон).<sup>64</sup> Вторая тенденция — «стоическая». После Посидония многие стоически ориентированные мыслители (тот же Филон, апологеты христианства, Нумений, Тертуллиан) придерживаются платонического апофатизма. Однако они приписывают Абсолюту по крайней мере предикат бытия и связываемое античностью с бытием определение «разумной природы». Христианская апологетика пользуется именно такой, стоическо-платонической терминологией, что позволяет ей говорить о Божестве как о разумном духе. В результате вечно сущий, неизменный, невидимый, бесстрастный, непостижимый, никому не являющийся, не объемлемый никаким суждением<sup>65</sup> Бог оказывается, тем не менее, достаточно конкретным для того, чтобы говорить о нем как о произволяющем, вполне «историческом» (если под историей понимать Ветхий и Новый заветы) деятеле, чьи теофании зафиксированы прародителями и законодателями еврейского народа. Это стремление к конкретности и, одновременно, мистериальной осторожности в определении Начала привело к тому, что христианские авторы стали использовать не только интеллектуалистско-пневматологическую терминологию стойков, но и их убеждение

<sup>64</sup>Doerrie H. Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre // Hermes. 1954. 82. S. 331–342.

<sup>65</sup>Например: Justin. Apologia. I. 13; Dial. contr. Tryph.

в телесности всего сущего. Самый известный (хотя и не единственный) пример последнего — творчество Тертуллиана.

В соответствии с трансцендентализмом своего времени Тертуллиан учил, что Бог недоступен человеческому познанию.<sup>66</sup> Он вечен, неизменен, чужд начала и конца.<sup>67</sup> Он совершенен, что более всего выражается через атрибут единства. «Бог, если он не один, не существует» (*Deus, si non unus est, non est*),<sup>68</sup> — утверждает Тертуллиан. Совпадение предикатов бытия и единства, которое позже Плотин будет принимать только в генетическом смысле,<sup>69</sup> Тертуллиан делает одним из стержневых пунктов своего богословия.<sup>70</sup> Предположение о наличии двух одинаковых по достоинству Верховных Существ для него — суеверие: два величия «взаимно аннигилируют» друг друга, низводя до уровня подчиненных сущностей.<sup>71</sup> «Величайшему существу» ничего не может быть равным, его бытие не ограничено ничем — и только такая форма существования может быть названа бытием в подлинном смысле этого слова. Все доказательства, которые приводит Тертуллиан в защиту *Ipse Deus* (Самого Бога) — от Писаний до «свойства природы человека» и общих соображений, — по сути, базируются на отождествлении подлинного бытия с субстанциальностью (в спинозовском смысле этого термина) и необусловленностью Единства.<sup>72</sup> Тертуллиану настолько важно подчеркнуть это положение, что он пишет даже о времени, когда Бог существовал один, т. е. о времени, «бывшем» до рождения Сына, до произнесения Слова (когда «Внутренний

---

<sup>66</sup> *Tertulliani. Adversus Marcionus.*

<sup>67</sup> *Ibid.* I.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> См. § 3 данной главы.

<sup>70</sup> Исторически это во многом вызвано полемикой с еретиками (Маркионом, Праксеем, например), которые неадекватно (с точки зрения Тертуллиана) трактовали единство Абсолюта.

<sup>71</sup> *Tertulliani. Adversus Marcionus. I. 2.*

<sup>72</sup> Отождествление бытия с единством и, одновременно, с разумной духовной природой позволяет отнести Тертуллиана к предшественникам европейского интеллектуализма (к которым мы причисляли уже Нумения). Даже знаменитый его тезис «верую, ибо абсурдно» не опровергает данное положение. Оно указывает на парадокс любого последовательного интеллектуализма (вынужденного в качестве фундамента брать рефлексивное начало), парадокс, с которым христианские ориентированные мыслители пытались справиться при помощи факта веры, неоплатоники же «избавлялись» от него, указывая на нечто принципиально сверхрефлексивное.

Логос» не был произнесен<sup>73</sup>).

Единство Божества не означает, однако, его оторванности от мира. Вполне в духе позднего стоицизма Тертуллиан перемещает платоническую апофатику с имманентизмом. Существо Бога характеризуется у него совершенным разумом и могуществом, а также совершенной жизнью.<sup>74</sup> Но поскольку Бог везде присутствует и ограничивает мир как максимум бытийственности,<sup>75</sup> то встает вопрос о форме этого присутствия. Иными словами, только ли как нечто мистериальное, или ноэтическое Единый Бог пронизывает собой мир? Как должно быть ясно из наших слов, Тертуллиан не ограничивает присутствие Отца ноэтической формой. Близость и вызванная ею острота переживания событий жизни Христа, образный язык Ветхого Завета требуют более «насыщенного» способа рассуждений, и в качестве такового Тертуллиан использует стоические клише, связанные с идеей объемлющего мир разумного пневматического дыхания. А отсюда уже проистекает концепция разумной телесности Бога.

Телесность Высшего Существа нужно понимать не в буквально-вульгарном смысле данного слова. Писание, подчеркивает Тертуллиан, говорит о частях тела Божества, вовсе не ради приравнивания их человеческой плоти. Бог имеет «тело своего рода в свойственном [только] Ему образе».<sup>76</sup> Абсолют обладает абсолютным телом, ибо, объемля собой все сущее, для всех аспектов последнего он выступает в качестве истины, их совершеннейшей реализации — так можно сформулировать мысль Тертуллиана. Телесность же — это проявленность бытия, а проявленность, выраженность стоики (и Тертуллиан в том числе) считали неотъемлемой стороной сущего. Поэтому «Бог есть тело, хотя Он и Дух ... Дух есть своего рода тело...»<sup>77</sup> Столь неожиданное у христианского автора учение вызывалось, очевидно, еще и тем, что для античности сам термин «дух» (πνεῦμα, spiritus) нес в себе некоторый привкус телесности, хотя и тончайшей, исчезающе-неуловимой. Не оторвавшись еще от «пуповины» античного мировосприятия, Тертуллиан традиционно понимает бытие своего «разумного духа» как телесное.

---

<sup>73</sup> Tertulliani. Adversus Praxeius.

<sup>74</sup> Tertulliani. Apologia.

<sup>75</sup> Tertulliani. Adversus Praxeius.

<sup>76</sup> Tertulliani. Adversus Marcionus.

<sup>77</sup> Tertulliani. Adversus Praxeius.

Основываясь на антично-стоическом образе мысли, он представляет себе и личностную природу Первоначала. Именно телесность позволяет ему говорить о Боге не как об абстракте, но как о волящем, самобытном существе, которому можно даже приписать аффекты. Тертуллиан, конечно, отличает их от человеческих страстей, однако он уверен, что Благодать и Правосудие, два этих коренных определения божественной деятельности (ср. с определениями Филона!), имеют своим проявлением аффекты, связанные с поощрениями праведников и наказаниями грешников. Аффекты Божии — двигатели (*stimulo*) и вспомогательные причины воли Абсолюта, которая не имеет без них силы.<sup>78</sup> Смещение волевой и аффективной сфер, также по духу античное, значительно «снижает» существо Тертуллианова Первоначала. Оно делает его родственным чисто стоическим представлениям о душевном и духовном в человеке.<sup>79</sup> Однако нужно вспомнить Филона, претерпевавшего немалые сложности при попытке объединить идею Начала как метафизической монады и Божества как индивидуального, исторического деятеля, чтобы понять, насколько сложна была эта проблема для мыслителей I–II вв.

Те авторы, которые находились в рамках первой тенденции, например гностики или Цельс, не выходили за рамки идей Платона из диалога «Государство». Но если Плутарх или Цельс отстаивали идею неизменности иерархии бытийных планов, где высшее может воздействовать на низшее только в качестве Цели, и элиминировали вообще историческое (т.е. проблему творения, начала во времени) из метафизики, то у гностиков все было гораздо сложнее. Мы уже показывали, сколь многоступенчато изображалось ими нисхождение на землю Мессии-Спасителя. Христос не был у гностиков так тесно связан с бытием Отца, как в православном учении: гностический «мессия» — «пришелец» из сферы более низкой по сравнению со сферой Отца. И даже при этом гностицизм не был свободен от не принятых церковью «соблазнов», что проявляются и в учении Тертуллиана.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> *Tertulliani. Adversus Marcionus. I, II.*

<sup>79</sup> Учение же Тертуллиана о сущности Бога схоже по ряду параметров с аристотелевским учением о сущности (см.: Попов К. Тертуллиан, его теория христианского знания. Киев, 1880. С. 142).

<sup>80</sup> Одним из таких «соблазнов» была концепция «единосущия», традиционно указывающая на аристотелевско-стоическое понимание сущности.

Александрийские богословы и Плотин с разной степенью осознанности разрешали парадокс «близкого (имманентного) — далекого (трансцендентного)» Бога.<sup>81</sup> Так, у Климента бросается в глаза совершенно неожиданный для его проповеднически-увещательного тона афайретический пассаж: «Через разделение мы возвышаемся до идеи первой причины, начиная с тварей, которые ей подвластны, и кончая освобождением тела от его природных свойств. Уменьшим, например, три изменения: глубину, ширину и длину. Останется после этого лишь некая единица, точка, не подлежащая измерению ее объема и места в пространстве» (Clem. Strom. V. 11). Это платоновское по сути рассуждение использовано Климентом не как описание реальной операции постижения «величия Христова», а, скорее, как аналогия такой процедуры. Контекст не позволяет сделать вывод, могут ли чисто математические действия по существу объяснить ступени богопостижения. «Глубина, ширина и длина» — это лишь аналогия реального «отвержения» свойств, «присущих телу», и даже тех, что «именуются бестелесными». Отвержению подлежат даже такие «используемые в священных книгах» образы, как десница, движение, состояние, «престол» и т. д. Однако как бы чужеродны для рассуждений Климента ни были операции математико-геометрического абстрагирования, «афайретические» аналогии все-таки не случайны. Они подчеркивают глубину отвлечения от частных свойств, факт перехода в своего рода апейрон, неопределимую беспредельность Божества (Ibid). Климент указывает, что «даже в этом случае мы постигнем только то, чего в Нем нет» (Ibid). Чтобы подчеркнуть кардинальность апофатики александрийского богослова, можно привести еще несколько его суждений: «Бог превыше всякого слова . . . Слово бессильно выразить всю бесконечность Его всемогущества» (Ibid. V. 10); «Непостижимый Бог не может быть предметом ученой мудрости» (Ibid. IV. 25); «Существо Божие определить невозможно» (Ibid. II. 16). Коренится эта запредельность Абсолюта понятию<sup>82</sup> не только в субъективной ограниченности человеческого разума, но и в самой природе Начала. «Господь превыше всего мира, не только сего, ощути-

---

Ὀυσία — субстанция для приятия, «центрирования» качеств.

<sup>81</sup> Наименьшая степень осознанности «близкого — далекого», пожалуй, у Климента. Ориген же и Плотин вполне концептуально выразили «золотую середину» этого парадокса.

<sup>82</sup> Бог выше именно «всякого слова».

мого чувствами, — пишет Климент, — но и того, лишь умозрением достижимого» (Ibid. V. 6). Иными словами, Бог беспределен не потому, что мы не можем объять его мыслью, а потому, что «Он не подлежит измерению (разрядка моя. — Р. С.) и нет пределов, границ в Его существе» (Ibid. V. 12). Такое представление о Божестве, если вспомнить похвалы, не раз возданные Климентом Платону,<sup>83</sup> закономерно должно было бы окончиться приписыванием Ему предиката единства. Однако Климент, не отрицая единства природы Абсолюта, говорит, что имена Единый, Благой, Дух, Суший, Отец, Бог, Творец, Господь, даже таинственное имя Ягве не точны и бессильны. «Ни одно из этих речений, — утверждает он, — не дает по отдельности понятия о Боге, все же вместе сказываются о Нем как о Вседержителе. Вещи постигаются либо по своей природе, либо по отношениям друг с другом; ни то, ни другое к Богу не применимо. Не открыть Его и доказательствами, ибо они основываются на аксиомах, на том, что предшествует, но не представить, чтобы существовало нечто прежде Несотворенного» (Clem. Strom. V. 13).<sup>84</sup> Следуя общепринятым ходам мысли, Климент также воспроизводит апофатику платоновского «Парменида», например, фундаментальное учение о невозможности приписывания Началу акциденций части и целого (Ibid). Как от величайших зол советует Климент оберегаться от эпикуреизма, софистики и «стоического учения о телесности Бога» (Ibid. I. 11). Александрийский богослов безусловно прав, когда сближает с идеей телесности представления гностиков о делении божественной пневмы на частички, присутствующие в избранных людях (Ibid. II.16). Эта неявная полемика с воззрениями, подобными Тертуллиановым, не означает, однако, окончательного шага к платонизму. Клименту важно показать, что искомое Начало занимает истинно срединное место, не вдали от мира и не внутри него, а на грани имманентности — трансцендентности. Все отрицания частных определений, которые мы встречаем у Климента, совершаются не ради погружения Божества в бездну невыговариваемости. В конечном итоге именно «Бог — единственное содержание мудрости» (Ibid. II. 10). Как мы видим, гнозис у

---

<sup>83</sup> Напр.: Clemens 1) Protrep. VI. 20; 2) Strom. V. 11.

<sup>84</sup> Последние слова еще раз — косвенно — подтверждают неприложимость буквального афайресиса к богопознанию. «Доказательства, опирающиеся на аксиомы», — это характеристика именно математико-геометрического способа рассуждений (Ср.: Платон. Государство. 510b-e).

александрийского богослова связан с тайной.<sup>85</sup> отрицания очищают душу познающего, не позволяя ему отождествлять объект познания с чем-то неадекватным. Вслед за ними следует целый ряд важнейших истин, показывающих, что запредельность Средоточия Мира не превращает его в нечто не существующее для человека. Климент, утверждая, что Бог выше бестелесной природы, в то же самое время причисляет его к умопостигаемым сущностям. Последние включают в себя мысли, выражаемые словом (сфера субъективного мышления), «величины определенные» (сфера объективного) и «величины неопределенные» (Бог) (Ibid. I. 6). Этот, третий, раздел умопостигаемого является и границей претензий разума, и итогом всяческого познания. Отметим, что процесс познания, помимо деления его на три момента, Климент изображал, явно подражая Платонову учению о диалектике. Вот одно из мест в «Строматах» Климента, чрезвычайно напоминающее соответствующее рассуждение из «Государства» Платона: «Однако же мы можем открывать и зреть Бога созерцанием Его в своей мысли, если, освобождая нашу душу от аффектов, мы будем только усилиями ума проникать в существо каждой вещи, не отставая и никогда не расставаясь с нею, пока не поднимемся до сфер, повелевающих всеми вещами, прежде чем не охватим умом истинное благо, являющееся высшей и последней целью всякого познания» (Ibid. V. 10).<sup>86</sup> Таким образом, Абсолют Климента — опора для познавательного акта, равно как и для любого аспекта бытия. В нашем, всегда изменчивом мире (это касается даже «мира идей»: наш разум, рассуждая, как бы «пробегает» его, отчего понятия и категории кажутся движущимися) уловить природу Божества трудно. Климент, чтобы подтвердить свою мысль, прибегает к отождествлению слов *θεός* и *θεῖος*. *Θεῖος* использовалось в греческом языке при издании законов, но и Бог, считает Климент, назван так за свои уставы, законы и учреждения, т. е. вещи устойчивые, вносящие в наш мир хотя бы некоторый порядок (Ibid. I. 29). Несколько ниже, апеллируя к вечности и неиз-

---

<sup>85</sup> Так, Климент пишет: «Скрывая, попытаюсь я, однако же, тем нечто показывать, и прикрывая покровом тайны, нечто обнаруживать, тайно показывать» (Clem. Strom. I. 1).

<sup>86</sup> Ibid. V. 10 (параллельные места у Платона см.: Платон. Государство. 532 а, 511 б-с). — «Диалектический» характер богопознания не отменяет у Климента необходимости «встречного движения», теофании самого Первоначала (см. предыдущий параграф).

менности Бога, Климент называет его «стоящим» (Ibid. II. 11), чему можно найти многочисленные параллели в неопифагорейских и гностических текстах той эпохи.<sup>87</sup> Одним из «психологических» подтверждений такого определения Климент считает тот факт, что «подлинный гнозис разливают по душе тишину и покой, и мир» (Ibid. II. 11). Еще одна характерная черта «стоящего» Первоначала — его неизменная апатичность. Само собой разумеющееся для платонизма определение бесстрастия души мудреца в стоицизме «онтологизируется», превращается в один из синонимов неподвижности и непреходящести и именно в таком виде воспринимается Климентом (а также платониками II–III вв.). Уподобление Богу он видит в полной свободе от страстей, приводящих душу в беспорядочное, очевидно, движение (Ibid. IV. 23). Апатия тождественна бездвижности, невозмутимой «выпрямленности», оттого аскетическая «программа» александрийского богослова подразумевает выработку абсолютного воздержания: истинный гностик не борется со страстями, он «просто» не допускает их в душу. Элиминирование аффекта столь важно Клименту, что он называет эту операцию едва ли не решающим условием теозиса (Ibid. II. 20, III. 7).

«Стоящий», «апатичный» Вседержитель, этот предел наших познавательных усилий,<sup>88</sup> именно как предел является Единством. Климент, подражая «пифагорейству» Филона, отождествляет Бога с декадой. «Мы не заботимся о девяти частях мира, — пишет он. — А именно, прежде всего оставили мы четыре стихии в смеси, присутствующие в любом месте. Не занимаемся мы более семью блуждающими звездами и не верим в их [власть]. Пренебрегаем и сей землей. Оставив все это, мы обратились к прославлению более совершенного и священного числа, чем девять» (Clem. Strom. II.11).<sup>89</sup> Бог — декада,<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup>О термине «стоящий» см.: Aland B. *Gnosis und Philosophia*. — Единственное, что следовало бы добавить — это указание на смысловую (и метафорическую) близость гностическо-христианского понятия «стоящий» и этического идеала стоиков, выраженного в идее «выпрямленности», непоколебимости «мужа добра».

<sup>88</sup>Ср.: «В том, что постигаемо, идея Блага — это предел...» (Платон. Государство. 517b).

<sup>89</sup>Климент воспроизводит здесь идеи из трактата Филона Александрийского «De Abrahamo».

<sup>90</sup>Декада обозначается буквой I (йота) — начальной буквой имени бога Ягве.



«единая, вечная, постигаемая лишь созерцанием».<sup>91</sup> Но декада — завершение элементарного числового ряда, следовательно, единство, приписываемое Абсолюту, — это единство полноты, Плеромы всего сущего. Только такое Божество, все объемлющее, все завершающее, может претендовать на титул Единственного, исключаящего любое другое начало. Древняя языческая религиозная идея об объемлющей (в буквальном смысле этого слова) мир священной силе Климентом используется, пожалуй, более, чем другими христианскими авторами.<sup>92</sup> Связано это с его решением проблемы трансцендентного — имманентного Божества. Оно — на грани трансцендентного, положительное его постижение возможно лишь после того, как будет совершен путь отрицания частного от первой, абстрактной единицы до высшей конкретности декады. Здесь сохраняется все искомое — и апофатика, и глубина тайны, и парадоксальная возможность говорить об Абсолюте как об индивидуальности, все понизывающей, но в то же время всегда остающейся собой. Не должна вызывать удивление, по крайней мере с точки зрения Климента, возможность высказываться о Первоначале как о внепространственном (т. е. пребывающем-в-себе и потому везде) и вневременном (но не внебытийственном, а вечном) существе (*Ibid.* II. 2),<sup>93</sup> кроме того, всезнающем (*Ibid.* VII. 7), благом и любящем (*Ibid.* I. 17). Равным образом не удивительно соединение на одной странице утверждения «Истина сокрыта от нас» и похвал тем, кто стремится-таки ее познать (*Ibid.* II. 2.)

Иными словами, именно благодаря представлению о предельном характере Начала Климент может назвать его «чистым духом».<sup>94</sup> Видно, как далеко его воззрения ушли от идей апологетов христианства середины II в. «Бог не есть имя, но мысль, высказанная в человеческой природе, мысль о чем-то неизъяснимом», — упреждал Иустин от попыток «философских» суждений об Абсолюте.<sup>95</sup> С ним полностью солидаризировался Татиан, утверждавший, что Бога нельзя выразить никаким искусством.

---

<sup>91</sup> Декадой, подобной божественной декаде (ее «олицетворением»), является человек (см.: *Clem. Strom.* VI. 16).

<sup>92</sup> Так, он пишет: «Бог — глубина, которая все объемлет и содержит в недрах своей необъятности» (см.: *Clem. Strom.* V. 12).

<sup>93</sup> А также: *Clem. Strom.* V. 11; *Clemens. Paedagogus.* I. 120.

<sup>94</sup> *Clemens. Paedagogus.* I. 8.

<sup>95</sup> *Justin. Apologia.* II. 6.

Впрочем, ему же принадлежат слова «Бог есть дух, однако не тот, что живет в материи, а создатель вещественных духов и материальных форм».<sup>96</sup> Сам Климент при изложении своего учения ссылается не на апологетов христианства, а на Писание и на языческих мудрецов, что-то заимствовавших от евреев, что-то сохранивших от первобытного Откровения.<sup>97</sup> Он с удовольствием отмечает, что «храмы без идолов» были и в Египте, и в Персии, и в Элладе (Clem. Strom. V. 5). В перечень философов, говоривших о непознаваемости и невыразимости Бога, у него попадают не только Платон и Ксенофан, что было бы неудивительно, но также Антисфен, Клеанф, Пифагор.<sup>98</sup> Впрочем, Климент оговаривается при этом, что эллинские мыслители, почитая Творца, не познавали его, а лишь «осознали» через некое бессознательное соприкосновение (Clem. Strom. I. 19).<sup>99</sup> Но даже несмотря на такую оговорку, Климент пытается разрешить парадокс «близкого — далекого» Бога, конечно, прежде всего через синтез стоического пневматологизма и платоновской теории Единого.

Сложность, которая возникает при этом, мы думаем, достаточно наглядна. Интеллектуальная, «пневматическая» природа Божества, согласно популярному тогда платоническому ходу рассуждений, означает, что Климент поместил свое начало в сферу бытия, т. е. Ума. Он близок здесь тому же Нумению, но не Плутарху, например. Между тем трансцендентность Ума относительна. В том же плане, в котором он совпадает со знанием, он уже выразим. Климентова апофатика превращается в данном случае либо в несущественную сторону его воззрений, либо же «бьет мимо цели», так как ее объект в реальности «занижен». Можно сказать, что с данной точки зрения и в данном вопросе Климент в христианской мысли сыграл ту же роль, что Нумений в языческой. Конечно, отношение к нему Оригена нельзя сравнить с критикой воззрений Нумения, развивавшейся школой Плотина (которые были «слишком стоическими» для последней), и все же Оригенова концепция Бога-Отца содержит

---

<sup>96</sup>Tatian. Oratio. 4.

<sup>97</sup>Clemens. 1) Cohort. ad gent. 9; 2) Strom. I. 4.

<sup>98</sup>Clemens. Protrep. VI. 20–21.

<sup>99</sup>Ср. следующее суждение Платона: «Человек, устремившийся к подлинному бытию ... не утихает до того момента, пока не прикоснется к самой сути каждой вещи» (Платон. Государство. 490b — в пер. А. Н. Егунова).

в себе больше платонических влияний, чем Климентова.

И, прежде всего, по главному пункту. В своей апологии «Против Цельса» Ориген призывает: «Нужно рассмотреть и то, не следует ли называть существом существ, идею идей и началом Единородного (т. е. Христа. — *P. C.*), а Отца Его и Бога полагать выше всего этого?» (*Contr. Cels. VI. 64*). Как бы «гипотетически» ни ставил данный и подобные ему вопросы Ориген, он не может скрыть своего по природе платонического сомнения в возможности отождествления Первоначала с онтологизированным мышлением. Мы увидим ниже, что Единое Плотина также будет определяться как нечто большее существа, идеи, начала, любой составной сущности. Родство Оригена и Плотина в данном вопросе лежит на поверхности, но оно может быть объяснено не общим ученичеством у Аммония Саккаса, а тем движением в сторону неоплатонизма, что был вообще характерен для поздней античности.

Опровержению стоического понимания «духовного» Ориген уделяет немало внимания. «Тем, которые считают Бога телесной природой, ссылаясь на слова "дух есть Бог" ... нужно возразить так, — пишет он. В Писаниях слово "дух" употребляется обыкновенно тогда, когда желают сказать о том, что противоположно грубому и непроницаемому телу. Например, в Писании говорится "Письмо убивает, а дух животворит". Здесь, несомненно, под словом "письмо" Писание понимает телесное, а под словом "дух" — умственное» (*De prin. I. 1.2*). Приводимое, очевидно, «сторонниками телесности Бога» то место из Моисея, где говорится «Бог — огонь поедающий», Ориген понимает символически. Он отождествляет этот огонь с духовным светом (*Ibid. I. 1.1*) и тем самым подчеркивает недостаточность буквального понимания Библии. Единству Божества, как кажется, может противоречить тот факт, что «в Святом Духе участвуют многие святые». Однако Ориген без труда справляется с этой «школьной» для античной философии задачей соотношения части и целого. Это учение — опять же «чисто духовное» — не должно, по его мнению, «считать Святого Духа каким-то телом, в котором по разделении его на телесные части будто бы участвует каждый из святых». Святой Дух «освящает святых», они же (вполне по-платоновски) в нем «участвуют» (*Ibid. I. 1.3*).<sup>100</sup>

Доказательство не-телесности Бога становится одним из наи-

---

<sup>100</sup>Ср.: *Origen. De oratio. I. 23.*

более существенных аргументов для обоснования его единства. Бог — «простая духовная природа, не допускающая в себе никакой сложности». «Что служит началом всего, — пишет Ориген, — не должно быть сложным и различным: то, что чуждо любой телесной сложности, должно состоять, так сказать, только из одного божественного, [оно] не может быть многим, неединым» (Ibid. I.16). Впрочем, Ориген пользуется широким спектром доказательств единства Абсолюта; в частности, не меньшую роль играет у него аргумент от единства теофаний Первоначала, зафиксированных в Ветхом и Новом заветах (Ibid. I. 1.1). Но именно после доказательства бестелесности Существа Божия Ориген переходит к идее его невыразимости и непознаваемости. «Отбросив всякую мысль о телесности Бога, — пишет он, — мы утверждаем, что Бог непостижим ... И даже если бы мы получили возможность знать или постигать нечто божественное, мы все равно необходимо должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем» (Ibid. I. 1.5). Почему это происходит? Ориген фактически отождествляет субстратность и телесность; если развивать его суждения последовательно, то получается, что наличие любого субстрата означает возможность деления, а возможность деления указывает на наличие телесной организации. В результате оказывается, что никакое определение (уже указывающее на некоторое деление) невозможно приложить к Божеству (Contr. Cels. IV. 49). «В отношении бестелесного существа невозможно говорить о части, или о каком-нибудь делении, но оно есть во всем и через все, и над всем», — утверждает Ориген (De prin. IV. 31).<sup>101</sup>

«Боязнь телесности» приводит Оригена к выводам, разительно напоминающим платоновские. «Троица, и только она одна, превосходит всякое понятие не только о времени, но и о вечности, — пишет он, — прочее же, что существует вне Троицы, должно измерять веками и временем» (Ibid. IV. 28). А если так, то вполне логично утверждать, что Бог-Отец есть свет непостижимый (Ibid. I.2.7).<sup>102</sup> Запредельность Бога-Отца всякому определению подчеркивается тем, что «Бог-Отец дает всем существам бытие» (De prin. I. 3.8). Однако награждающий бытием

---

<sup>101</sup> По сути здесь мы сталкиваемся с воспроизведением аргументации Платона (из диалога «Федон»), а конкретнее — «третьего доказательства бессмертия души», известного в истории европейской культуры как вывод факта бессмертия души из ее «простой, неделимой» природы.

<sup>102</sup> См. также: Origen. *Comm. In. Iohan.* II. 18.

должен иметь нечто сверх него. Ориген подтверждает это, написав, что Бог — первооснова всякого бытия.<sup>103</sup> Выраженной четко и однозначно концепции сверхсущей природы Абсолюта у этого александрийского богослова нет, но он явно склонен допустить некоторый «прибавок» сверхбытийного в Божестве, не выговариваемый никоим образом. Невозможность понять знаменитое библейское «Сущий» отстаивается Оригеном так же убежденно, как и его александрийскими предшественниками (Филоном, Климентом). Для эллинизированного иудаизма, а затем для христианских экзегетов уловить внутреннее звучание слова «бытие» (ὄν) означало не только постигнуть истину, но и погрузиться в бездну Божества. Здесь уже намечается отход от платоновско-античного понимания бытия как того, что имеет смысловую форму; однако по необходимости данная эволюция должна прикрываться господствовавшими образами рассуждений, отчего Ориген и оказывается в своих размышлениях об Отце предшественником Платинова учения о Едином.

Когда Ориген не затрагивает проблему «сверхсущее Сущего», его определения Божества достаточно традиционны. Отец един (De prin. I. 1.1), поскольку мир, созданный им, гармоничен, един и «не может быть произведением многих творцов, подобно тому, как и все небо, движущее мир, не поддерживается многими душами» (Contr. Cels. I.23). Все, находящееся в мире, является частями мира. Бог же отнюдь не часть Вселенной. «И если мы пожелаем проникнуть в суть дела еще глубже, тогда обнаружим, что Бог одинаково не является и частью, и целым» (Ibid).<sup>104</sup> «Божественность» (θεότης) Отца присутствует там, где желает, не оставляя что-либо «пустым от себя» (Contr. Cels. IV. 5). Возможно такое присутствие потому, что Божество не подвластно обусловленности пространством и временем.<sup>105</sup> Вездесущность Первоначала, как мы видим, объясняется теперь совершенно не по-стоически. Скорее, у Оригена наличествует ход рассуждений, который спустя двенадцать столетий будет развивать Николай Кузанский. Правда, приближая Божество к античному пониманию Блага, Ориген оказывается в своеобраз-

---

<sup>103</sup> Ibid. II. 50.

<sup>104</sup> Пример этого «платонического» рассуждения мы видели у Климента. Что касается доказательства единства Абсолюта «от гармоничности мира», то оно будет использоваться не только христианскими авторами, но и Платином (см. его полемику против гностиков).

<sup>105</sup> Origen. Hom. In Exodum. VI. 151.

ной ловушке. Поскольку Благом именуется то, что дарует бытие, возникает вопрос, имеет ли границы данный процесс во времени? Если да, то не означает ли это, что Благо не-абсолютно, ибо быть им возможно лишь когда все его определения сохраняются неизменными на протяжении вечности. Благо не может быть когда-то собой, когда-то не-благом. На вопрос о том, чем был занят Господь до того, как сотворил наш мир, Ориген отвечает — предшествующими мирами. Богослов «растягивает» бытие во времени, как в прошлое, так и в будущее, дабы деятельность Творца не прерывалась. Ссылаясь на Исаяю («Будет новое небо и новая земля, которую я сотворю пребывать пред лицом Моим»), Ориген пишет: «Миры не только были, но и будут существовать, и они пребывали не все вместе, и не разом, но один за другим» (*De prin.* III. 5.3).<sup>106</sup> Динамизм истории «мира сего» несколько снимается наличием беспредельного (во времени) ряда миров, и картина судеб космоса начинает приобретать традиционно-античный характер, приближаясь при этом уже не к Аристотелю или Платону, а к Зенону из Китиона и Клеанфу, т. е. к стоической парадигме, Оригеном же критикуемой.

И все-таки Ориген стремится писать о Божестве как о деятеле, присутствие в мире Начала он видит сквозь призму христианского историзма (что отличает-таки его от Плотина). Поэтому он, именуя Божество не только *μονάς*, но и *ἐνάς*, тут же добавляет: «Он есть Ум, и в то же время источник, от которого получает начало всякая разумная природа, или ум» (*De prin.* I. 1.2). Подчеркивая, как и Климент, бесстрастность Начала, Ориген все же намекает на некие непостижимые чувства, присутствующие в природе сверхсущего существа (*Contr. Cels.* I. 71). Для античного человека это было бы парадоксом: Ум, а тем более совершенный, тем и характерен, что он превышает аффектов. Однако Ориген не устает указывать на то, что Средоточие Мира содержит в себе все, все аспекты бытия, только в их наилучшем, реализованном, истинном виде. «Бог — единая, истинная и самобытная жизнь», — утверждает он (*De prin.* I. 1.6). Полемизируя фактически с Климентом, Ориген отрицает

---

<sup>106</sup>Здесь же у Оригена присутствует подробное рассуждение о том, почему невозможно сосуществование миров (опровергаются взгляды, эликурейские по происхождению) и почему единственно разумным будет представить последовательный их порядок. Нечто подобное такому ходу мысли есть и у Климента, называющего творение «безвременным» (*Clem. Strom.* VI).

безмерность и безграничность Бога. В случае своей беспредельности Бог не мог бы объять себя в усилия разума, следовательно, был бы неразумен или не окончательно разумен (Ibid. I. 1.1). В Боге есть предел, но этим пределом является Он же сам, его воля и могущество промысла (Contr. Cels. III. 70).

Учение Оригена о Начале содержит в себе внутреннее противоречие, родственное тому, что характерно и для рассуждений Климента. Делая больший, чем его предшественник, упор на трансцендентности, Ориген последовательно изображает Начало способным к тому, что именуется кенозисом, возможностью снизойти и охватить в историческом акте, в историческом лице все аспекты мира. Отсюда появляется интеллектуальная природа Отца, его пределы, «бесстрастные» чувства. Но в сущности учение Оригена является едва ли не самым фундаментальным истоком христианского трансцендентализма, из парадоксального единства близкого и далекого Бога умозаключавшего о наличии существа, синтезирующего в конкретном Лице все те уровни сущего, иерархию которых предшествующая традиция стремилась поддержать в незыблемости.

Плотин, конечно не вписывается в то, что мы назвали «христианским историзмом». Актуальное присутствие его Первоначала на всех уровнях Универсума выражается иначе, чем у авторов-христиан. Речь у Плотина идет о личностном опыте общения, и именно к нему обращены его «Эннеады». Исторические условия в данном случае несущественны: сам Космос является личностью, «всесовершенным живым существом», и пребывать таким он может лишь благодаря постоянному контакту с Верховным Божеством. В случае, если Зевс (Мировая Душа, Владыка видимого мира) перестанет взирать на высшие уровни умопостигаемого, перестанет подражать его деятельности, мир придет в беспорядок и распадется, перестанет быть собой. Что касается человека, то ни о каком «Царстве Христовом», грядущем единстве человечества с Мировой Душой, Плотин не говорит. История существует вне восходящего либо индивидуально, либо в рамках сообщества избранных человека, который остается пребывать среди низших сфер сущего, в своем земном теле. Благодетельное, даже «гнозисное» воздействие мудрых людей на окружающее само собой разумеется, но оно не имеет целью преобразование содержащего зло мира. Преобразование ни к чему, мир и так прекрасен настолько, насколько это вообще возможно при наличии необходимой, неизбежной инерции мате-

риального. Деятельность Учителя касается, скорее, изменения душ тех, кто пришел слушать его. Разумеется, что ни о какой стихии исторического в этом случае речи не идет. Плотин согласен признать частные изменения, однако они теряются перед неизменностью Целого.

Индивидуальный акт общения с Единым<sup>107</sup> опирался у Плотина на апофатику. Апофатика его «Эннеад» столь строга и последовательна, что на одну доску с ней не могут быть поставлены даже «Ареопагитики» Псевдо-Дионисия. Пожалуй, только некоторые гностические учения могли бы претендовать на подобную же глубину апофатизма (например, учение Василида). Но, в отличие от них, учение Плотина строго не только в религиозном, но и в метафизическом смысле. Плотин тщательно, последовательно выясняет пределы разума. По ряду формальных признаков апофатика близка будущему новоевропейскому критицизму — прежде всего потому, что оба феномена направлены на поиск границ рационального познания. И там, и здесь ставится вопрос «как возможно знание?», однако ответы даются кардинально разные. Начало, обнаруживающееся в европейском критицизме как «вещь-в-себе», Плотин делает тем абсолютным, что само и создает, и указывает пределы, а вместе с пределами Разум. Метафизика Плотина — это метафизика предела, но не такого, который появляется при движении от низшего к высшему, а конструируемого высшим. Хотя Плотин очень часто рассуждает «от простого к сложному», предпочитая вначале говорить о Душе, потом об Уме, и лишь вслед за этим о Едином,<sup>108</sup> по сути за его дискурсом стоит интуиция сверхсущего Первоначала, ставшая «аксиомой Единого» и фундаментом метафизики.

Эволюция перехода Плотина от взглядов, близких Нумению, к строгому апофатизму, которую некоторые исследователи находят при сравнении хронологически более ранних его трактатов с поздними («зрелыми»),<sup>109</sup> показывает, что изменения, происходившие в александрийской школе богословия, имели па-

---

<sup>107</sup> Напомним, что и у гностиков, и у христианских авторов он никак не отрицался; однако сейчас мы говорим не о формах религиозной практики, а о форме пребывания Абсолюта в мире.

<sup>108</sup> Это относится не только к отдельным трактатам Плотина, но и к его «Эннеадам» в целом. Впрочем, порядок трактатов, как мы это знаем, был определен их «издателем» Порфирием.

<sup>109</sup> См.: Rist J. Plotinus: The Road to Reality. Cambridg, 1967. P. 41 – 43.



раллели и в язычестве. Несмотря на наличие длительной платонической традиции, апофатика не была в нем единственным концептуальным кодом; даже Платон не акцентировал ее так, как Плотин.<sup>110</sup> Объяснить этот акцент можно только тем, что гнозисное мироощущение зрелого Плотина выражается уже сознательно и терминологически последовательно. Это мироощущение и определило выбор того концептуального и терминологического пути, которому неоплатонизм будет верен вплоть до конца своей истории.

Эволюцию взглядов Плотина мы, однако, оставим в стороне. Будем опираться на те трактаты (подавляющее большинство «Эннеад»), где Плотин уже дистанцировался от Нумения, полагая, что Единое «запредельно Уму» (Енп. III.8.9).<sup>111</sup> В них он развивает идеи, уже звучавшие у Климента и Оригена. «Единое, — пишет Плотин, — не входит сутью своей во все, от него исходящее. Оно прежде всего, в том числе и Ума, ибо в Уме все содержится» (Енп. V. 3.11). О Едином рассуждать необходимо очень осторожно, считает Плотин, так как «после установления первых родов сущего диалектика умолкает», как и все, что достигло «тамошнего» (Ibid. I. 3.4).<sup>112</sup> Единое, по Плотину, выше тела, пространства и времени, но оно также выше вечности (Ibid. III. 7.6), которой характеризуется именно Ум. Пожалуй, главным Его апофатическим определением является то, что оно «превосходит сущность» (Ibid. I. 7.1; V. 4.1; V. 5.6). Беспредельное, не определяемое никоим образом (V. 4.1; VI. 7.1 и т. д.), по этой причине оно совершенно просто, утверждает Плотин (Енп. II.9.1).<sup>113</sup> Эта простота превосходит даже ту, что имеет результатом «афайресис». «Оно считается Единым более, чем

---

<sup>110</sup>О происхождении концепции Единого см.: Dodds E.R. The Parmenides of Plato and the Origin of the neoplatonic One // Classical Quarterly. 22 (1928). P. 129–142.

<sup>111</sup>О Едином Плотина писалось неоднократно (см., напр.: Schlette H. Das Eine und das Andere. München, 1966. S. 58–87, 150–155; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. VI. М., 1981).

<sup>112</sup>Постижение Начала Плотин сравнивает с испуганием, а не мыслью и созерцанием (Енп. V. 5.10).

<sup>113</sup>Беспредельность Единого нужно понимать, скорее, как неопределенность (см.: Ibid. V. 5.10, где апофатический принцип проведен еще строже: Единое и не беспредельно, и не определено). Поэтому Плотин говорит о нем как о простоте: то, у чего наш ум не в состоянии указать частей, просто. Оригеново отождествление простоты с границей оказывается, таким образом, обойденным Плотиним.

едины единица и точка, — пишет Плотин. — Ведь здесь [постигающая] душа, отбросив величину и множество, останавливается на самом малом и опирается на нечто неделимое, однако такое [неделимое], которое было в делимом, и в ином. Единое же не в ином...» (Епп. VI. 9.6). Существо не-составное, оно не имеет необходимости «промышлять о себе ... и без мысли оно — Само». Мышление означает выход за пределы простоты (Ibid. V. 3.10). Таким образом, Единое, по Плотину, не ограничено своим знанием,<sup>114</sup> оно вообще ничем не охвачено, ни иным себе, ни собой. Его необусловленность абсолютна (Ibid. VI. 8.21). Его нельзя назвать и причиной. «Платон, — пишет Плотин, — именует Бога отцом причины, понимая под одной Ум, который есть демиург...» (Ibid. V.1.8).<sup>115</sup> Единое, по Плотину, есть Благо, но Благо не предикат его; Единое и Благо — синонимы, это одно и то же слово, лишь нашему рассуждению кажущееся различным (Ibid. VI. 7.38; II. 9.1). Плотин в конце концов склонен отбросить и эти имена (Ibid. V. 4.6). Лучше всего поступает тот из познающих, считает он, кто «будет отрицать все, ничего не утверждая о нем, предоставляя Единому быть собой» (Ibid. V. 5.13). «Не нужно спешить к другим началам» (Ibid. II. 9.1).

Мы подошли к тому моменту, где приоткрывается основание неоплатоновской метафизики, где на смену апофатической диалектике приходит апофатическая мистика. Дабы понятно было, о чем именно идет речь, не следует обращаться к известным образам страстного молчания, вызванного невозможностью что-либо сказать о Нем, или внутреннего святилища храма и т. д. (Ibid. V. 1.6). Необходимо вспомнить вопрос, которым завершается первая гипотеза платоновского диалога «Парменид», чья логика несомненно оказала влияние на философствование Плотина. Если *ἐν* (Единому) нельзя приписать никаких предикатов, то не означает ли это, что его не существует? Именно этот факт, факт небытия Абсолюта мы должны прочувствовать, чтобы понять всю глубину интуиций основателя неоплатонизма Плотина. Абсолюта нет! Первоединое нигде и ни в чем (Ibid. V. 5.8);<sup>116</sup> поиск не приведет ни к чему, любой из образов, принятый нами за начало, обманывает. Наши богопочитание и пиетет, преодолеть которые, казалось, нет сил

---

<sup>114</sup> Оно не «знает» себя (Ibid. V. 6.6.)

<sup>115</sup> См. также: Ibid. VI. 9.3.

<sup>116</sup> Пример одной — доказательство того, что есть начало более высокое, чем Ум (см., напр.: Ibid. V. 6).

и возможностей, проваливаются в пустоту, в ничто.<sup>117</sup> Но если у мира нет фундамента — имеет ли смысл что-то искать? А искать и не надо, убеждает Плотин (см. предыдущий параграф). Осознавший глубину первого отрицания поймет и второе отрицание, гласящее: мы не можем утверждать, что Единое есть, но мы не можем также говорить, что его нет. Простое отрицание должно оставить, утверждает Плотин, так как граница небытия, своего рода место испытания, лишь очищает восходящего к Началу от человеческой привычки связывать Единое с чем-то определенным. Единое же выше определенности (впрочем, как и неопределенности), его неуловимость есть признак вездесутствия, а не отсутствия.

Мы видим, что Плотин, как Климент и Ориген, «перешагивает» грань апофатики. Неопределимое даже в бытийных терминах Единое является сверх- и дорефлексивным основанием Космоса; поскольку же в нем «снята» бытийная иерархия, то оно близко любой, самой малой из его частей («Бог, присущий каждому из нас, один и тот же» — Ibid. VI. 5.1). «Все, имеющие понятие о Божестве, убеждены, что не только этот Бог (Единое. — Р. С.), но и все боги вездесущи» (Ibid. VI. 5.4), — убежден Плотин и поэтому согласен признать Единое за *ὑποκειμενον* (подлежащее) всего сущего, но не как субстрат, делимый многообразием качеств, а как основание, субстанция (Ibid). Именно такое Единое, приводящее к целому каждую частичку бытия, может именоваться у Плотина ипостасью (Ibid. VI. 8.20), что в данном случае не «принижает» его, а подсказывает путь близости к Абсолюту. Освобожденный от власти внешней разнородности окружающих вещей,<sup>118</sup> стремящийся к Благу субъект видит, что подлинным воплощением Единства является его присутствие в глубине всякой вещи и события.

«Бог находится во всем» (Ibid. II. 2.1) — вот итог апофатики Плотина. Но это не тот случай, когда содержащееся объемлется содержащим. «Везде и нигде»<sup>119</sup> — так, сформулированная

---

<sup>117</sup> Быть может, знаменитое Платиново «Пусть боги сами приходят ко мне» (Porphyr. De vita Plotini. 10) было вызвано не заносчивостью удостоенного харизмы гностика, а раскрытостью к этому Ничто, пониманием невозможности прийти к Единому, а потому рожденной совершенной аскезой уверенностью в ответном движении с небес.

<sup>118</sup> «Нисходя, насколько возможно, в иное, Единое кажется многим ... но его первоначальная природа ... ведет к единству» (Ibid. VI. 5.1).

<sup>119</sup> Ср.: Ibid. V. 2.1.

более точно, должна звучать идея основателя неоплатонизма. «Нигде» не уничтожает «везде», просто под последним нельзя понимать частные, конкретные характеристики предметов, где о Единстве можно говорить лишь потому, что предмет представляет собой некоторое сложное целое. Обращение к глубине есть отрицание внешних атрибутов, не они содержат в себе глубинное, а наоборот. Да и как может быть иначе, если Первоединое — источник сущностей (Ibid. V. 1.7). Оно — «первая сила всего» (Enn. V. 4.1), потенция всех вещей (Enn. III. 8.10; V. 4.2)

Бездна молчания, о которой так часто пишется в сочинениях, посвященных неоплатонической теологии,<sup>120</sup> не исчерпывает Платинова отношения к Абсолюту. Невозможно говорить только о «метафизической сухости» или о потрясенном безмолвии. И первое, и второе — лишь моменты непростого пути к достижению богоподобия. Результат же превосходит то, что довелось доселе испытать философу, — в Едином «находится все»: и жизнь, и мышление, «только пребывающее в вечном покое и отличающееся от деятельности Ума ...» (Ibid. V. 4.2). «Существа присутствуют в Едином, как прозрачность в свете» (Ibid. VI. 4.11). Единое содержит в себе целокупное бытие, но только в неразличенном, слитом виде, будучи творческой, производительной потенцией (Ibid. V. 3.15).<sup>121</sup> Если раньше, считает Плотин, мы отвергали такие определения Начала, как Жизнь, Знание, Вечность, то лишь потому, что одновременно, не могли не приписывать их Ему. Взгляды Платина на Абсолютную персону отличаются, конечно, от взглядов христианских авторов. Плотин не рассуждает об историческом Откровении, история вообще не интересует его (по крайней мере в «Эннеадах» он не обнаруживает такой интерес). Идея Спасителя не сосредоточивается у него в каком-либо конкретном лице; если речь идет о промысле, то он касается не мира в целом, а отдельных душ (в отличие от Судьбы-Необходимости). Говоря коротко, мир и Верховная персона Платина внеисторичны (в чем и состоит принципиальное отличие античной концепции личности от европейской). Однако Единое невозможно свести к метафизическо-

---

<sup>120</sup> «Бездна молчания» стала образом, распространенным уже не только в историко-философской, но и в художественной литературе. В качестве примера приведем беседу неоплатоника Ямвлиха с юным Юлианом, будущим римским императором, в программном романе Д. Мережковского «Смерть богов».

<sup>121</sup> См. также: Enn. V. 4.2.

му абстракту, и Плотин свидетельствует о таком же живом общении, о котором пишут христианские авторы. Апофатика не отвлекает от «существа дела», а сообщает истины о Первоначале. При всей разнице культур, «от лица» которых писали александрийские богословы и неоплатоники, в учении об Абсолюте те и другие «персоналистичны».

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

### § 3. КОНЦЕПЦИЯ УМА КАК ВТОРОГО НАЧАЛА

Ортодоксальная христология возникла в полемике с языческой критикой представления о возможности реального нисхождения Божества на землю.<sup>122</sup> Гностический докетизм — хотя и с других идеологических позиций — также повторял языческие аргументы. Но в данном случае мы возьмем не «богочеловеческие» стороны учения о Христе. Догмат, согласно которому в одном лице соединены две природы, божественная и человеческая, будет интересовать нас в связи с субстратом этого соединения, душой, в следующей главе. Сейчас мы рассмотрим

<sup>122</sup>О неоплатонической критике христианства см. гл. 1, § 2 данной книги.

отношение Христа (Второго начала) к Отцу (Первому началу) в свете монодуалистических представлений II–III вв.<sup>123</sup>

Догматические споры той эпохи в области тринитарного богословия, по сути, были спорами о допустимой степени «монархизма» в отношениях между лицами Троицы. Все богословы — от апологетов христианства типа Иустина и Татиана до Тертуллиана и Оригена — находятся в рамках «монархической» концепции. Суть ее заключается в приведении Второго и Третьего лиц Троицы к абсолютной зависимости от Отца. «Горизонтальное» распределение функций между ними, привычное современному христианину, в то время фактически отсутствовало. Превалировали «вертикальные» иерархии большей или меньшей степени жесткости, где Второе и Третье лица ставились значительно ниже первого Лица, приобретавшего характер не только Единого, но и Единственного Абсолюта. Столь строгий монотеизм вызывался вполне понятным историческим запросом: доказательства тождества Создателя Ветхого Завета и Отца Нового самым естественным образом продолжались в вопросе о взаимоотношении между лицами Троицы. Действительно, признание трех совершенно отдельных божеств воспроизвело бы ту же проблему, только в более сложном варианте. Такой ключевой для будущего Никейского определения термин, как «единосущность» пользовался в среде ортодоксальных христианских мыслителей дурной славой (как принадлежащий школе Валентина и обозначающий «субстратную» взаимосвязь между эонами — а единство по субстрату предполагает возможность чисто внешнего, механического разделения<sup>124</sup>). Поэтому христианское богословие того времени склонно говорить о некой божественной целостности, для которой троичность — лишь внешний фактор. Естественно, в соответствии с этим христиане считали, что «монархия обозначает личную власть, исключаящую бытие другого, чуждого ему господства. В то же время она не подвергается разделению, если властелин проявляет ее через родственных и угодных ему лиц».<sup>125</sup> Так, Тертуллиан,

---

<sup>123</sup> К слову, такое разделение будет вполне в духе христологии Оригена: «небесный Христос» — предмет первой его книги «О началах» (гл. 2), во плочеловечившийся же Христос — предмет второй книги (гл. 6, 8).

<sup>124</sup> Учение же о делении бестелесной природы по существу «ведет к идее телесности Бога», что абсурдно (см.: Origen. Comm. In Iohan. II. 13).

<sup>125</sup> Попов К. Тертуллиан, его теория христианского знания. Киев,

мыслитель, споривший с крайними «монархианами», воспроизводил тот же принцип божественной целостности в смягченной форме. «Три существуют не по натуре, — писал он, — но по степени, не по сущности, но по форме, не по властному могуществу, но по виду». Или: «Отец есть целая субстанция. Сын же — произведение целого и часть его».<sup>126</sup> Понятно, что Тертуллиан, как и его оппоненты, через идею монархии стремился донести то, что позже будет именоваться «единосуществом» божеств. При этом силу принципа «властного могущества» (potestate) одного над тремя у него можно объяснить только тем, что под отдельными персонами христианство того времени понимало проявления-к-миру (теофании) некой трансцендентной субстанции, обычно отождествляемой с Отцом.<sup>127</sup> Используемый (в частности Тертуллианом) для объяснения этого проявления термин «домостроительство» (οἰχονομία) употреблялся и гностиками по отношению ко всем эонам, «вышедшим» из Божества. Происходило своеобразное воспроизведение одной и той же схемы: предшествующее всему трансцендентное единство отличалось от Плеромы его домостроительства (Троица христиан, Плерома гностиков).

Любопытно, что крайние «монархиане» находились в стороне от этой схемы. Далее других — «монархиане-модалисты» Праксей и Ноэт. Единство, согласно этим богословам, во всем превосходит множество. Оно объемлет все ипостасные характеристики Троицы и вообще все предикаты, приписываемые Абсолюту. В результате, согласно «монархианам-модалистам», Единый Бог был невидимым до воплощения, в Евангелиях же он открывался как «Сыно-Отец» и лишь «действовал под именем сына в лице Иисуса Христа». Определения «Отце-Сына», «Сыно-Отца» как «невидимого, когда не созерцается, видимого, когда созерцается», «непреодолимого и преодолимого», «нерожденного и рожденного», «бессмертного и смертного»<sup>128</sup> напоминают определения Ксенофана и Гераклита с их интуицией всеединства, а не привычную для того времени апофатическую риторику. Впрочем, «всеединство» «монархиан-модалистов»

---

1880. С. 170.

<sup>126</sup> Tertulliani. Adversus Praxeius. 2.

<sup>127</sup> Ср.: Спасский А. История догматических учений в эпоху до Вселенских соборов: В 3 т. Т. 1. Сергиев Посад, 1906. С. 71.

<sup>128</sup> Hippolyt. Refut. 10-32.

происходило не от «смешения физического и логического»<sup>129</sup>, а от желания зафиксировать в словесном обороте неуловимую природу этого всеохватывающего начала. Монархианство такого толка, несмотря на «снятость» субординационной проблематики, оставляло открытым вопрос о воплощении. Не случайно у «крайних» монархиан («монархиан-динамистов») существует уже известное по гностическому докетизму разделение человека Иисуса и обитавшего в нем Христа, или «земного» Христа от Христа небесного.<sup>130</sup>

Вернувшись к «домостроительным», превалировавшим в ортодоксальной церкви того времени, представлениям о Троице, мы не можем не попытаться провести аналогию между этими представлениями, учением Филона и эклектическим платонизмом, предшествовавшим концепции Плотина: везде предполагалось наличие некоего начала (силы, Ума), раскрывающего божественную природу (насколько она поддается раскрытию) в мир. Имеет ли под собой данная аналогия почву, мы увидим при рассмотрении христологии Климента и Оригена.

Начнем с самой сердцевины учения Климента. Называя Логос первым образом архетипического Света (Отца), совершенным его подобием и т. п.,<sup>131</sup> александрийский богослов выстраивает иерархию опосредования в постижении Бога человеком. Иерархия эта необходима, поскольку Отец, будучи архетипом, не имеет никакого образа («бесконечен») и совершенно невыразим. В противоречивом определении Логоса — «Образ того, кто не имеет образа» — выражена общая для тех веков мысль: трансцендентное Первоначало, не охватываемое никоим образом ни Умом, ни ощущением, раскрывает себя в собственном Сыне (во «втором»), который является полнотой знания — но уже поэтому отличается от Отца. Сам Логос воспроизводит безобразность своего родителя тем, что он невидим и чувственно не воспринимаем. Лишь мыслительное усилие особого рода (скорее гнозис, чем ноэзис) позволяет подняться к нему. Это усилие возможно потому, что система образов-отражений продолжается и далее: Логос имеет собственный рефлекс («образ образа», «второй образ») — человеческий разум (Clem. Strom V.5). Данное учение похоже на будущую неоплатоническую ие-

---

<sup>129</sup> В чем авторы поздней античности и упрекали Ксенофана (см.: Sextus Empiricus. *Adversus mathematica*. VII. 14).

<sup>130</sup> Hippolyt. *Refut.* X. 10–32.

<sup>131</sup> Clemens. 1) *Protrep.* 5,4; 2) *Phaed.* I. 4,2.



рархию внутри сферы Ума: парадигма, не поддающаяся постижению, парадигма постигаемая и постигающее мышление. И там, и здесь первый момент в триаде является высшим, каждый же последующий шаг означает «оскуднение», абстрагирование от верховного принципа.

Климент продолжает систему отражений, говоря о «третьем» образе, каковым является гностик (*Ibid.* VII. 16), и о «четвертых» образах — плодах изобразительного искусства.<sup>132</sup> Но их появление — лишь дублирование, «дробление» первого акта откровения Божества: рождения Сына. Поэтому быть «образом» означает указывать на что-то сущее сверх себя, на свое основание, на своего родителя. Выход из этой «системы отражений» оказывается равнозначен утере бытийственного фундамента. Ход мысли Климента можно реконструировать в следующем виде: не указывать на нечто высшее — значит являться образом низшего, т. е. греховного; дабы этого не произошло, нужно всячески развивать в себе разум, стремиться к восходящей ветви бытийных процессов.

Введение Климентом Христа во вселенскую иерархию образов допускает вполне «монархианское» толкование его теории: Второе начало не просто «после» Первого, но и «ниже» него. Цитированный нами выше «афайретический» пассаж из «Стромат» подтверждает возможность такого толкования. Климент пишет: «Если же, освободивши тело от качеств и свойств, носящих имя бестелесных, мы будем отдаваться созерцанию величия Христа и, посредством святости, поднимемся до бесконечности, то возвысимся некоторым образом до Всемогущего, хотя и тут постигнем не то, что в нем есть, а то, чего в нем нет» (*Clem. Strom.* V.11). Иными словами, созерцание величия Христа поднимает гностика до Всемогущего, однако не позволяет еще перейти некую апофатическую границу. Сын ясно указывает на то, что не есть Отец, но не на то, что Он есть. Логос исходит из трансцендентного Божества, поэтому и свидетельствует апофатически; он выступает как различие, разница, отрицание — в Отце же всего этого не может быть. Однако данное отрицание не является «бегством», «ниспадением» от Первоначала. Логос рождается из недр Отца (*Ibid.* V.12), оставаясь постоянно обращенным к нему; и эта обращенность есть жизненный принцип любого из адептов христианства. Христос — Всеобщий Гно-

---

<sup>132</sup>Clemens. Protrep. 5.

стик. «Первопричина ... — пишет Климент, — превыше всякого человеческого слова и разумения ... Она может быть познана только добродетелью, что течет из нее ... Исходит же благодать знания о Боге от Его сына» (Ibid. V.11).

Ни Климент, ни, позже, Ориген не разделяли стоического учения о внутреннем — внешнем Логосе, считая его слишком буквалистским, а также разделяющим жесткой внешней границей Первое и Второе начала. Дабы показать, что за ухватываемым человеческим разумом различием между Отцом и Сыном присутствует также единство (правда, скорее генетическое, чем сущностное), Климент утверждает: Логос — «стремление (воля) в своем всемогуществе объемлющее все» (Ibid. V.1). Такое определение напоминает идею Филона Александрийского о силах как «столпах мира», в череде которых первая, всеобъемлющая сила — это Логос. Действительно, Климент рассуждает здесь в традиции Филона, возводя Логос к Отцу как к истоку воления и разъединяя их, так как частное (отдельное воление) отличается от общего (единой персоны).

Однако «воля», «стремление» — понятия, не самые характерные для рассуждений Климента о Логосе. Выдвигая вполне православную (одобрявшуюся и восточной, и западной церковью) концепцию Христа-педагога, единственно подлинного наставника,<sup>133</sup> он основой для нее выдвигал монодуалистические («монархианские») представления. Будучи, фактически, посредствующей причиной при «безвременном» творении мира (Clem. Strom. VI.8), Логос выполняет данную функцию, являясь средоточием гнозиса, т. е. бытия в собственном смысле этого слова. «Ведать — значит быть», — так вполне в духе своей эпохи мог сказать бы Климент. Ведать Отца — значит явиться исходным пунктом мироустроения. «Бог непостижимый не может быть и предметом учения, — пишет Климент. — Сын же есть одновременно и мудрость, и истина, и учение, и, наконец, Он — все, что вблизи от Бога. Но и больше. Он состоит и объяснением всего и исходом всего. . . Существование Сына нужно понимать так, что своим единством он объемлет все, отчего все от него и происходит» (Clem. Strom. IV.25). Климент конструирует неудовимо напоминающий Плутархова Осириса Второй принцип Троицы так же, как это будут делать неоплатоники. Подобно Уму Плотина и его последователей, Логос александрийских богословов

<sup>133</sup>Clemens. Paedagogus. 1.

есть вся целостность знания. Даже при воплощении, во время нисхождения на землю, он есть гнозис. «В плотском этом виде, на Себя принятом нашим Спасителем, по плоти пострадавшим, — пишет Климент, — вы легко увидите „мудрость и силу Божию“ [2 Кор. 1, 24]» (Clem. Strom. VI.15). Платинов принцип единомножественности (ἑν-πολλα) строго проводится Климентом по отношению к Логосу. Логос, таким образом, «есть обод всех сил, они в Нем движутся и Им же объединяемы... Его начало — конец, а конец — начало. И нет в сем бытии разрыва или частной меры. Вот почему верить в Логос через Него Самого значит достигать единства с собой» (Clem. Strom. IV.25).<sup>134</sup> Климент даже признает невозможность исчерпывающего знания Сына как «истинного образа Отца». Но последний непознаваем по причине своего беспредельного единства, «познать же все силы [Логоса] нет никакой возможности потому, что Сын не является чем-то одним. Он — и не единица как число, и не множество, в котором есть части» (Ibid.). Сложность природы Логоса, в изображении ее Климентом, является результатом попытки александрийского богослова поместить Христа точно посередине между абсолютным Единством и актуальным множеством. И лишь зная Платина, разработавшего изощренный концептуальный аппарат, разъясняющий посредствующую функцию Ума (см. ниже), можно понять, что имеет в виду Климент, когда вслед за утверждением, что Христос является предметом изучения, почти тут же говорит: «Это не есть и существо, допускающее в себе какое-то многосложное присутствие разнородных частей» (Ibid.). Диалектика Логоса — это диалектика неоплатонического Ума, т. е. «объективированного» мышления, только окрашенная в христианские тона. Вероятно, по этой причине Климент, в исследуемых нами суждениях, даже творение трактует в плане демиургического «зова», скорее по-платоновски, чем по-христиански. «Когда целокупными силами Духа была создаваема всеобщность сущих, — пишет он, — тогда была она, собственно, возводима к одному месту, к центру, к Сыну» (Ibid.). Иными словами, творение «силами Духа» — это центростремительное движение, которое мы видим «зафиксированным» в реальности Универсума. И источник его — рождение «Первого Образа», сверхисторическое Откровение, заложив-

---

<sup>134</sup> Ср.: Meifort I. Der Platonismus bei Clemens Alex. Tübingen, 1928. S. 24 и след.

шее основу для бытия Космоса.

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

«Неоплатонизм» в учении Оригена о Логосе как Втором лице Троицы заметен еще более. Прежде всего, и для Оригена Христос — в первую очередь посредник, который «служил Отцу при создании всего». Христианин приносит молитвы «чрез Того, Кто находится в середине между природой Несозданного и природой всех созданных . . . » (Contr. Cels. III.24).<sup>135</sup> Функция же посредника возможна лишь в том случае, если мыслить Сына в качестве некоторого подлежащего, субстрата (ὑποκειμένον) для первого Откровения. Иначе говоря, именно Сын, а не мир, является объектом деятельности Бога. «Как никто не именуется господином, если он ничем не владеет, — пишет Ориген, — так и Бога нельзя назвать Всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть; и поэтому для проявления Его всемогущества должно существовать всему» (De prin. I. 2.10). Что понимать под последним «всем» (omnia subsistere)? Император Юстиниан в письме к константинопольскому патриарху Мине утверждает, что здесь речь идет обо «всем» в буквальном смысле. Стремившийся к осуждению творчества Оригена византийский, правитель намекал на известное учение последнего о чередности миров, сменявших друг друга и, таким образом, как бы всегда сопутствующих божественной энергии. Однако, на наш взгляд, речь здесь идет об «идеальном Всем», т. е. о Христе (ведь и вся 2-я глава первой книги «О началах» — откуда цитата — посвящена Христу). Субстрат в данном учении Оригена носит характер зеркала, гнозисного отражения, а не пассивно-телесного материала. «Премудрость, — пишет Ориген, — именуется также чистым зеркалом действия Божества» (De prin. I. 2.12). Или: Логос-Премудрость есть «зерцало непорочное Божия дела» (Ibid. 9). Энергия Отца составляет, по

---

<sup>135</sup> Origen. De principiis. Proem. § 4. См. также II. 6.1, где речь идет о «Посреднике».

Оригену, и горизонт, и фундамент бытия Сына («Пища ума — созерцание и гнозис Бога» — Ibid. II. 11.7).

Логос — именно отражение Отца, свет от невидимого света. Отражение обращено к архетипу («Сын Божий — первосвященник, возносящий к Отцу наши жертвы и ходатайствующий о нас»<sup>136</sup>), однако Ориген проводит линию четкого субординационализма в данном вопросе: видеть свой архетип Христос не может. Вот что пишет Иероним (в «Письме к Паммахию») о содержании 1-й главы первой книги «О началах»: «... непристойно говорить, что Сын может видеть Отца, но так же непристойно полагать, и что Дух видит Сына». А Руфин сводит проблему отношения между Первым и Вторым божествами у Оригена к тривиальному рассуждению: Бог невидим, поэтому видеть его и невозможно. Зато Премудрость, утверждает Ориген, имея «интеллектуальную» природу, в состоянии *знать* Отца (De prin. I. 18). Конечно, интеллект — уже есть раскрытие единства; он имеет предметом множественность идей,<sup>137</sup> поэтому его знание качественно ниже знания Отца. «Отец знает себя лучше, — пишет Ориген, — чем Сын знает Отца» (De prin. IV. 35).

Рассуждениям по поводу принципа субординации в тринитарном богословии Оригена посвящены многие работы,<sup>138</sup> поэтому прежде чем давать оценку данному принципу, отметим лишь несколько существенных мест. Наиболее характерны рассуждения Оригена о различии  $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  и  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  в тексте 1-й главы «Евангелия от Иоанна».<sup>139</sup> Случаи употребления  $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  Ориген трактует как упоминания о «Самом Боге», т. е. Отце, в то время как  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  относится к Сыну — «обожествляемому причастием его Божеству».<sup>140</sup>  $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  — форма подлежащего, что ставит его на место субъекта любого высказывания,  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  же превращается в первое сказанное о Нем. То же относится и к такому общепринятому определению Абсолюта, как Благо. Вот как выглядит

---

<sup>136</sup> Origen. De Oratio. 10. — Или: «Премудрость — Путь, ибо она приводит к Отцу» (De prin. I. 2.4).

<sup>137</sup> О Логосе как множественности идей см.: Origen. Comm. in Iohan. II. 50.

<sup>138</sup> Упомянем хотя бы классическую работу В. Болотова (см.: Болотов В. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879). Несмотря на то, что эта книга написана более ста лет назад, она до сих пор во многих вопросах исчерпывающая.

<sup>139</sup> Origen. Comm. in Iohan. II.2-3.

<sup>140</sup> Ibid. II. 2.

13-й параграф 2-й главы первой книги Оригена «О началах» в изложении того же Юстиниана: «И о Спасителе можно сказать, что он есть образ благодати Божией, но не само Благо». Однако более всего «монархианских» рассуждений содержится все-таки в комментарии Оригена на Евангелие от Иоанна. Так, Ориген пишет: «Коль именую Бога и Сына светом, то отсюда не следует, что Отец по существу (τῆ οὐσίᾳ) равен Сыну ... Не одно и то же свет, светящий во тьме, но не объемлемый ею, и свет, в котором нет тьмы ... Сын есть свет меньший не только по ойкономии ... В Спасителе даже есть тьма, ибо Он принял сей грех плоти и смерть плоти. Лишь Отец бессмертен подлинно».<sup>141</sup> Все эти рассуждения приводят нас к однозначному заключению, что, по Оригену, Сын-Логос — это проявление Блага, и как существо, занимающее среднее положение в мире (между творцом и тварями), он является разумом, чья природа как раз и состоит в уяснении (буквально рефлексии-отражении) высшего принципа и раскрытии его через проповеднический Логос для низших сфер. Ориген так и говорит: «Оба Они имеют смысл истока: Отец — Божества, Сын — Разума».<sup>142</sup> Из такого определения следует известное учение александрийского богослова о том аспекте, в котором Отец и Сын тождественны. Согласно этому учению, «мы чтим Отца Истины и Сына-Истину, двух по ипостаси, но одного по единомыслию» (*Contr. Cels.* VIII: 12). Или: «Сын делает все так же, как Отец, от коего сей рожден, как бы воление Его, происходящее от мысли» (*De prin.* II: 2.6).

Как Разум Логос важен Оригену прежде всего в качестве того Общего, к чему сводится многообразие феноменального мира. Логос — родовое начало для мира (*Contr. Cels.* V). Но родовое не имеет у Оригена смысла чего-то абстрактно-отличенного от всего. Христос охватывает собою все и вся (вспомним Климента), пронизывает собою сущее. «Слово-Христос, — пишет Ориген, — не заключается ни в каком месте, но и не в каком месте не мыслится отсутствующим» (*De prin.* IV: 29). Сложность природы Логоса подчеркивается Оригеном не только в случа-

---

<sup>141</sup>*Ibid.* II: 18–21. — Но самое «скандальное» суждение Оригена о Христе как о начале меньшем, по сравнению с Отцом (в трактате «О молитве» (15)), гласит: «Никто и никогда не будет обращаться ни к чему рожденному, даже к самому Христу, но только к Богу Всецелого, которому молился даже наш Спаситель».

<sup>142</sup>*Origen. Comm. in Iohan.* II: 3.

ях воплощения божества. Так, в сравнении Оригеном Христа с Дионисом (Contr. Cels. IV. 17), которое, хотя и совершается с массой оговорок и касается в первую очередь сотериологической функции Сына (Христос пришел «освободить мир от падения» (Ibid. 9)), образ Диониса слишком многозначителен, чтобы можно было ограничиться буквальным его пониманием. Отождествляемый в орфической и платоновской традициях с жертвой, расчленяемой (саморасчленяющейся) ради создания Космоса, Дионис и у Оригена, очевидно, имел отношение к тому вечному акту самоусложнения (световой рефлексии) Отца, что стал началом бытия Универсума. Единомножественная природа Второго начала Оригена (даже тьма в него допущена, пусть ради победы над ней) несомненна. Чтобы понять, насколько живо это подведенное под Единство множество, нужно вспомнить, что грехопадение и нисхождение в разные уровни телесности совершают именно Умы, «разумные духи»; и различия между ними зафиксированы в многообразии (вертикальном и горизонтальном) космической структуры. Итак, начало множественное столь сильно на уровне Ума, что еще «до начала времен» реализуется возможность появления массы световых бликов (частных умов; совсем по Клименту — образов образа без-образного Отца (De prin. I.17)). Но нас интересует не факт дальнейшего дробления световой сущности, а то, что «единство блаженства», в котором умы первоначально пребывали, — это Логос. Отпадение «умов» не окончательно в логико-онтологическом смысле этого слова. «Единая сила, — пишет Ориген, — связывает и содержит все разнообразие мира и из различных движений образует одно целое ... » (Ibid. II. 12). К тому же оно преодолимо: Ориген верит в реализацию обетования «Бог будет все во всем». Уже цитированное нами выражение «Бог станет пределом и мерою всякого стремления (разумного духа)» (Ibid. III. 6.3) означает полное, окончательное возвращение к всекосмическому Уму-Логосу. Усовершенствовавшись, мы «становимся Умом» (ср. с идеями Плотина) и отныне «будем созерцать разумные и духовные субстанции лицом к лицу» (Ibid. II. 11.7). Отсюда видно, что Премудрость Ориген понимает во вполне платоновском (и неоплатоновском) смысле: как единство идей-интеллигенций, самосознательных существ,<sup>143</sup> каждое из которых — в случае единства его с Логосом — тождественно Боже-

<sup>143</sup> Согласно Оригену, «следует рассмотреть вопрос о том, не лучше ли именовать Единородного существом существ и идеєю идей» (Origen.

ству («все станет Бог»<sup>144</sup>), в случае же отпадения приобретает призрачно самостоятельное и столь же призрачно самосознательное существование.

Нам осталось рассмотреть сам акт рождения Логоса. В данном вопросе Ориген осторожен даже более, чем при суждениях о трансцендентном Отце. Об акте высшей свободы (для христианского мирозерцания, во всяком случае) и нельзя говорить иначе. Только совершенная необусловленность Первоначала (даже самим собой) может послужить хоть каким-то объяснением этого рождения. И все равно «человеческая мысль не в состоянии понять, отчего и каким образом нерожденный Бог становится Отцом Единородного Сына» (*De prin.* I. 2.4). Апофатизм суждений Оригена об этом процессе не меньше апофатизма его суждений об Отце. Так, он пишет: «[Сын получает от Отца бытие] без всякого начала, не только такого, которое может быть разделено на временные меры, но и такого, какое в состоянии созерцать один лишь Ум, погруженный в себя, и которое усматривается, так сказать, чистой мыслью и духом ... Премудрость рождена вне всякого начала, о каком только можно говорить и мыслить ... » (*Ibid.* 3). «Рождение Сына есть нечто исключительное и достойное Бога; для него нельзя найти никакого сравнения не только в вещах, но и в мысли, и в Уме ... » (*Ibid.* I. 3.4). И действительно, филиппики Оригена против идеи «единосущия»<sup>145</sup> не оставляют сомнения в том, что он понимал рождающее начало не как эфирно-телесную субстанцию, а как нечто их превышающее, не как Ум. Телесны творения, «вышедшие из небытия», да и Ум только «появляется» в результате акта «рождения».

Ориген пользуется двумя образными кодами для его изображения. Оба они достаточно древнего происхождения, но наиболее активно будут использоваться в неоплатонизме. Первый выражается через световую символику. Обозначим этот код как «интеллектуальный», поскольку свет в античности все-

---

*Contr. Cels.* VI. 64).

<sup>144</sup>Ориген разделял распространенную позже среди многих православных богословов веру, что и люди, и ангелы — боги (*θεοι* в отличие от *ὁ θεός* и *θεός*), если не актуальные, то потенциальные (см.: *Origen. Comm. in Iohan.* II. 2). Впрочем, боги они — лишь «по подобию» и «по благодати», их божественная потенция реализуется не в самостоятельности, а в возвращении к Логосу.

<sup>145</sup>*Origen. Comm. In Iohan.* II.13.



гда связывался с высшими интеллектуальными способностями, с соответствующими им силами порождения бытия. Ориген в этом смысле полностью находится в рамках предшествующей ему традиции. Вечное и непрерывное рождение Сына он аналогизирует с «сиянием (splendor), рождающимся из света».<sup>146</sup> «Спаситель наш, — пишет Ориген, — есть Премудрость, а Премудрость — это сияние вечного света».<sup>147</sup> Именно как свет, субстанция, все выявляющая, проясняющая («аполлонийская») и к тому же способная отражаться в выявляемых феноменах, Сын и именуется у александрийских богословов «образом света невидимого». Благодаря своей световой сущности он выступает и как одаряющий Откровением, и как учитель экзегета.<sup>148</sup>

Второй код назовем «волютаристским». Он связан с обозначением Сына как «хотения», или «произволения от мыслительной силы» Отца (De prin. I. 2.6). Воля, действительно, не есть некое «рассечение существа», или экстенсивное выхождение вовне. Это тем более верно по отношению к Оригену, который волевые акты связывал только с действием положительного выбора, все же остальное для него фактически — без-волие, неспособность к действию, соответствующему человеческой природе, т. е. не отчужденному от деятеля. Ссылаясь на «Книгу премудрости Соломона» [Прем. 7, 25–26], Ориген провозглашает: «От всей безмерной силы Отца [истекает] пар (vapor) и, так сказать, мощь, имеющая собственное существование; хотя эта мощь происходит от силы как воление от мысли, однако ничто не мешает волеию Божию самому стать Его силой» (De prin. I. 2.9). «Волютаристский» код также не является изобретением Оригена. «Диалектику» божественных сил — присущих трансцендентному Богу и проявляющихся вовне — как мы видели, развивал еще Филон. Образная же сторона рассуждений о «паре» напоминает стоические мифологемы о пневматической субстанции, вечно текущей (выступающей) из творческого Логоса (Зевса), или само определение «пневмы» как «теплого, со-

---

<sup>146</sup>Об использовании световых образов в учениях, предшествующих деятельности александрийских экзегетов см.: Klein K. Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandria und in den hermetischen Schriften. Leiden, 1962.

<sup>147</sup>Origen. In Ierem. hom. 9.4. См. также комментарий к Евангелию от Иоанна, где Сын именуется меньшим светом по сравнению с Отцом (Origen. Comm. in Iohan. II. 17–21).

<sup>148</sup>Подробное исследование символа света в творчестве Оригена см.: Lettner M. Zur Bildersprache des Origenes (Platonismus bei Origenes). Augsburg, 1962. S. 28–37.

гретого в себе дыхания». Ориген таким способом рассуждений о рождении Сына хотел подчеркнуть, что осознание (Ум) — то, что «после» Отца, его единомысленность «рассекает» невидимое Целое (правда, оговоримся мы вслед за Оригеном, не в Отце, о в себе), в то время как воление — это как бы сам Отец, Благо, для которого неотъемлемым моментом является одарение бытием.<sup>149</sup> Первопринцип Оригена, скажем мы, «волит» бытие, Логос же — воление, «выросшее к бытию». В этом их единство, подчеркиваемое даже больше, чем в образной системе света. Но здесь же — и возможности для субординации, коими александрийский богослов пользуется сполна.

Оба обнаруженных у Оригена «кода» имеют несомненный «эманационистский» характер. При этом речь идет не только о внешней форме выражения. Еще в XIX столетии было замечено, что у Оригенова Бога-Отца при рождении Сына нет объекта для воздействия Его воли, так что Сын есть не произволение божественной силы в собственном смысле этого слова, а лишь определенный момент ее деятельности.<sup>150</sup> Поскольку же один из таких моментов деятельности назван Сыном, а другой — Духом, становится ясно, что в их лице представлены лишь частные стороны Троицы, в то время как Отец — начало Целостности (подобно Логосу в отношении к миру). Следует также отметить термин *χτίσται*, «тварь», не раз относимый Оригеном не только к сфере «дольного», но и к Христу. Первоначальное значение его — вовсе не «сотворенное», или «созданное». В эпоху, предшествовавшую написанию Нового Завета, он значил «поселение», «то, что основано» (от глагола *χτίζω* — «основывать», «населять») и связывался с описанием колонизационной деятельности. Если прочесть Оригена буквально, то можно понять, что рождение Сына у него есть процесс, в чем-то родственному выведению колонии. Второе (произведенное) существует отныне само, но образовано оно по решению (волеизъявлению) Первого (произведшего) и к тому же едино по внешней деятельности (что в политической истории Эллады было, конечно, почти не встречающимся в реальности идеалом, зато для Рима составляло саму основу существования его «гражданских колоний»<sup>151</sup>).

<sup>149</sup>Ср.: Origen. De principiis. I. 2.4. — Сын у Оригена не само бытие, а «одаренный бытием».

<sup>150</sup>См.: Болотов В. Учение Оригена о Св. Троице.

<sup>151</sup>Понятно, что единство колонии и метрополии мы оставляем за рам-

В заключение скажем, что этот своеобразный эманационизм, характеризующий происхождение Логоса-Ума, является последним штрихом, позволяющим отнести воззрения Оригена к тому же концептуальному субстрату, из которого произошла и неоплатоническая теория.

\*   \*  
\*

Тема Ума — одна из самых фундаментальных в учении Плотина, и посвящено ей более четверти всего текста его «Эннеад». Рассмотрим монодуалистические мысли Плотина.

Если, говоря о Премудрости Оригена, мы начинали с функции посредника, то учение Плотина об Уме лучше всего излагать, опираясь на неоплатоническую концепцию происхождения низшего от высшего. Действительно, представления Оригена о рождении Бога-Сына, при всем их «эманационизме», находятся в рамках тринитарной проблематики и не выводят Логос за пределы этого троичного единства. Для Плотина же происхождение Второго начала является образчиком, по которому будет строиться истечение Души от Ума, «одушевленного» Космоса от Души. Таким образом, здесь начинается непрерывный и единообразный ряд нисхождений, что особенно подчеркивается Плотиним в его явной полемике с гностиками (превращающимися одно из нисхождений в роковой, ошибочный акт) и неявной — с христианами. Вне этого ряда эманационных актов лежит только Единое — как основание иерархии бытийных планов.<sup>152</sup> Впрочем, показательно, что таковым же для низших ипостасей является Ум (*от него* — Душа и Космос, но именно с этой точки зрения Ум не *в ряду* с Душой и Космосом) и вообще все те бытийные структуры, что производят низшее по сравнению

---

ками аналогии — как несоответствующее убеждению Оригена в еретическом характере идеи «единосущия». В стороне оставляем мы и употребление термина «тварь» по отношению к собственно сотворенному. Хотя в Оригеновой концепции созидания чувственного Космоса этот термин связан с красивой (и языческой по происхождению) мифологемой заселения душами плотских жилищ.

<sup>152</sup>Здесь мы полностью согласимся с Ю. А. Шичалиным, полагающим, что «Три ипостаси» Плотина являются обозначением трех выступивших их Единого моментов — Ума, Души, Космоса (что соответствует структуре Нумения), а не триады Единое — Ум — Душа. Единое выше, «больше» любого иерархического ряда (см. Ш и ч а л и н Ю. А. По поводу названия трактата Плотина *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχαίων ὑποστάσεων* // Вестник Древней Истории. 1986. № 4. С. 118–127).

с собой. В данном смысле Ум и Душа — даже не посредники, а начала для лежащего ниже.

Не раз уже отмечалось, что всеблагая преисполненность Единого является всего лишь одной из концептуальных рамок идеи эманации.<sup>153</sup>

В границах происхождения как «переполнения» мы увидим и «интеллектуалистско-световой», и «волютаристский» образные коды. Но речь о них пойдет ниже. Сейчас мы поговорим о другом концептуальном выражении рождения: о дерзновении и отпадении. Совершенно противореча привычному нам представлению об «объективной необходимости» изображенных неоплатонизмом «эманационных» процессов, Плотин порой начинает рассуждать о них в терминах, которыми обычно подчеркивают своеволие и дерзостную отвагу: τόλμα (дерзость, отвага) (Епп. V. 1.1; VI. 9.5.), βούλησις (желание, воля) (Ibid. V. 1.1; III. 8.8), πέσημα (падение), πτῶμα (ошибка, неудача) (Ibid. I. 8.7.). Сочетание этих моментов (необходимость — своеволие) создает условия для толкования неоплатонизма в духе известной теории о дионисийском и аполлонийском началах античной культуры. Вот что, например, писал А. Ф. Лосев в 1927 г.: «Ясно, что на протяжении всей греческой философии от Анаксимандрова учения о возмездии за грех индивидуальности и до Прокловой интерпретации множества и гармонии мы встречаем одну и ту же мысль о великой дерзости (τόλμα) к "первой инаковости" как о чем-то недолжном, хотя и титанически великом и величественном ... Этот полет вниз, этот замутняющий сознание прыжок в бездну и есть самоутверждение Первоединого, его известное титаническое желание поднять на своих плечах весь мир и все его судьбы».<sup>154</sup> Однако тщательное рассмотрение фрагментов о «дерзостной» природе Ума заставляет взглянуть на эту проблему несколько по-иному.

Присмотримся внимательнее к тому, как Плотин трактует первое порождение. Например, им используется традиционный мифологический образ — оскпление Урана Кроносом. Кронос (Ум) всегда обращен к своему Отцу (Урану-Единому) как высшему себе. Он ниже Урана настолько, «насколько рассекает его единство» (Епп. V. 8.13). Миф гесиодовской «Теогонии», конечно, лишается эмоциональной оценки: Плотин нигде не говорит о

<sup>153</sup> См.: Merlan P. From Platonism to neoplatonism. P. 124.

<sup>154</sup> Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 230.

противостоянии Кроноса Урану. Сюжет этот используется чисто аллегорически, и смысл такой аллегории ясен: второе начало рассекает целостность первого уже потому, что оно *второе*, т. е. содержит в себе двоицу, начало различия и множественности. Причем не стоит понимать оскпление Урана как буквальное действие, направленное против Отца. Сын, благодаря своей двойственности, рассекает Отца в себе: ведь Ум происходит как образ Единого. Этот образ-то и рассечен фактом бытия Сына, именно здесь произошел взмах серпа Кроноса. Но сколь бы «аллегорично» ни выглядел этот сюжет, он указывает на родство идей Плотина с греческой религиозной традицией — сам основатель неоплатонизма был, во всяком случае, в этом родстве убежден. Мы имеем дело с космосозидающей жертвой, с самоудвоением, чреватым некой священной виной. В плане такого, с точки зрения языческого ритуала прочитанного учения Плотина, «своеволие» и «дерзновение» рождаемых ипостасей становятся более понятны, как и тенденция считать пребывание индивидуальной души в теле искуплением. Но миф из «Теогонии» — не самый главный образ, иллюстрирующий в «Эннеадах» происхождение Ума, а потому мы не станем превращать Плотина в простого толкователя древней религиозной традиции. Ситуация сложнее, поскольку основатель неоплатонизма не раз выражается в чисто гностическом духе. «[Ум] развернул себя, — пишет Плотин, — возжелав все иметь . . . если лучшее в нем и не желало такого, то второе родило оное желание» (Ibid. III. 8.8). Или еще один, достаточно необычный для расхожих представлений о Плотине отрывок: «[Ум] ведь не сущее Одно, а "единовидное", потому что сам Ум не рассеян, но находится с собой, не отсекая себя от близости Единому, но дерзнув отклониться от него некоторым образом» (Ibid. VI. 9.5). Обращая внимание на эти отрывки, исследователи прежде всего интерпретируют их как описание эмоционального переживания «первой инаковости», чему, конечно, имеются основания (хотя бы в том, что все эти отрывки — лишь оговорки, их удельный вес исчезающе мал в текстах Плотина).<sup>155</sup> Но даже если «дерзновение» — только дань условности, расхожей фразеологии, то в «происхождении Ума» мы обнаружим присущую тем же гно-

---

<sup>155</sup> О «выделении» Ума из Единого в связи с проблемой инаковости см.: Armstrong A. «Emanation» in Plotinus // Mind. 46. (1937). P. 31–66; Schlette H. Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik der negativen in der Metaphysik Plotins. München, 1966. S. 58–87.

стикам монодуалистическую схему: там София совершала грех, когда видела отличающегося от нее Отца и стремилась проникнуть в его Бездну. Точно так же здесь Ум становится Умом, когда углубляется в созерцание Единого; «Все», которое жаждет иметь Ум, и есть Единое. Иными словами, Второе начало становится собой, если обнаруживает (вождедеет, мыслит) Первое. Между тем Плотин дает нам полное право переживать данную инаковость как неблагое дело. Он пишет: «И ведь есть Благо само, которое единит, и есть зло, которое тотчас в соединенное вносит разделение. Ведь действительно, безмерное не в безмерном, а в имеющем меру» (Епп. I. 8.3). Помимо явного намека на учение Эмпедокла, этот отрывок содержит указание на то, что зло не-самобытно: само слово «безмерное» говорит о зависимости его от «мерного», «меры». Только там, где есть мера, появляется возможность ее отрицания — зло. Ум, конечно, не является злом, но он не является и самим Благом, а лишь «Благим». «Отклонение» же Единого — это начало разделения, и, значит, первое проявление безмерия. А это — монодуализм, где зло не абсолютно, однако «сопровождает» собой все то, что «сверх» Первоначала.

Рождение Сына, тем не менее, чаще изображается Плотинем как прекрасный и превосходящий любые эпитеты акт («Божество Там рождает Сына неизреченной красоты» (Ibid. V. 8.12)). Ум, по Плотину, не существует отдельно от Единого, между ними нет посредника (Ibid. V. 1.7). Ум есть однородное «дитя Блага» (Ibid. III. 8.11); являясь энергией из существа Отца, он — адекватный Его образ (Ibid. V. 1.6; 4.2). Соединимы ли вообще эти взгляды с концепцией «дерзновения»? Не свидетельствуют ли они о расколотости личности Плотина и, соответственно, его учения, где одной стороной является признание объективности космосозидающего нисхождения, другой же — глубокое переживание «незаконности» своего бытия здесь, изумление перед тем, что душа вообще участвует в теле.<sup>156</sup> В таком случае можно было бы выделить две стороны творчества Плотина: традиционное философствование и, пробивающееся сквозь оное, противоречащее ему, гностическое мироощущение. Рассматриваемые нами гностические схемы из «клише» превратились бы тогда в данность духовного опыта, и пришлось бы объяснять уже не

---

<sup>156</sup>Ср.: Гарлицев М.А. Бегство единственного к единственному // Логос. 1992. №1. С. 208.

их, а упорное увлечение Плотина языком классической философии традиции.

Принять такую оценку основателя неоплатонизма значило бы, однако, редуцирование его творчества к одной из сторон. Редуцирование же чревато превращением Плотина в «драматически расколотого» индивида, в своего рода персонаж Достоевского от философии. А это не соответствовало бы действительности: родоначальник неоплатонизма вел подчеркнуто основательный образ жизни. Аскеза, вегетарианство, отказ подробно живописать свое прошлое — все это вполне вписывается в образ «внутренней эмиграции», возможной лишь среди людей и ради людей.<sup>157</sup> Плотин четко ощущал свое предназначение: быть учителем и образцом философствования. И именно в этом плане, а не как «расколотая личность», он может быть причислен к гностикам — если под гностиками в данном случае понимать «ведающих учителей», без фиксации их религиозно-идеологической принадлежности.

Возвращаясь к теме происхождения Ума, следует попытаться обнаружить, где лежит пункт, объединяющий «дерзновение» и «рождение». Нам представляется, что для этого имеется единственная возможность: предположить, что форма описания меняется, когда меняется точка зрения *внутри* созидательного процесса (а не *на* созидательный процесс). Тогда картина будет выглядеть следующим образом: происхождение, если смотреть на него от высшего к низшему, есть порождение; созидающим началом здесь выступает Первое. Однако это «не действующее» созидание, «бездвижное и молчаливое». «Рождающееся от Единого, — пишет Плотин, — рождается так, что Единое не вовлечено в движение [рождения]».<sup>158</sup> Примеры, приводимые Плотинином (Солнце и свет, Огонь и теплота, благовоние и запах<sup>159</sup>) подчеркивают, что именно Второе начало можно на-

---

<sup>157</sup> Известно, что Плотин являлся воспитателем знатных детей, потерявших родителей (т. е. исполнял общественную функцию), что император Галиен (в жизни, к слову, далеко не аскет) принадлежал к числу его друзей (см.: Porphyр. De vita Plotini. 9)

<sup>158</sup> Принимая Единое за центр, Плотин рассматривает Ум как круг, объемлющий центр, а Душу как круг, движущийся по парадигме неподвижного (см.: Епн. IV. 4.16).

<sup>159</sup> Это — «самый лучший пример» для Плотина. Быть может, потому, что благовоние даже в самых ничтожных количествах наполняет своим присутствием (ароматом) все вокруг. Незаметное, исчезающе малое, оно приводит в восхищение множество людей.

звать действием в привычном смысле. Рождение есть рождение энергии, это бездеятельное дело, итогом коего является деятельность. Следовательно, можно переформулировать определение «рождения» так: от Единого проистекла деятельность, и единый «попустил» ее проявление (Ibid. V. 1.6). Разделяемая Плотиним античная трактовка демиургии и созидания как целепологаания, обуславливала невозможность выхождения Первоначала за свои пределы. Оно «вызывает» движение, не становясь им. Это движение есть Ум, иной Единому и сам являющий особое начало (для последующих испостасей). Посему с точки зрения Ума акт рождения есть некоторое само-движение, самодеятельность (ведь не Единое нисходит, а Ум!). «Самость» Ума, противопоставляемая Единому, позволяет трактовать процесс созидания как отпадение и «дерзость». Обе оценки «рождения» верны и обе необходимы, только одна из них совершается с позиции общего принципа, вторая — с позиции частного.<sup>160</sup>

Предложенная нами трактовка суждений Плотина об «эманации» не элиминирует гностические ходы мысли из учения автора «Эннеад». Во-первых, остается монодуалистическая схема во всей ее полноте. Во-вторых, отпадение как дерзновение с точки зрения низшего начала может превратиться в дерзость и с точки зрения высшего.<sup>161</sup> Ум, конечно, не в состоянии отвернуться от Единого, иначе он перестанет быть Умом. Душа всеобщая не может отвернуться от Ума, так как она не будет уже Душой. Но души частные в состоянии «забыть о высшем», посчитать себя верховной субстанцией и даже попрекать природу Космоса, как это делают гностики (Ibid II. 9.3). Вот это-то состояние забвения (своего рода европейская версия древнеиндийской идеи «бхутатмана») и является уже дерзостью в под-

---

<sup>160</sup> В развитие данной темы можно указать на использование Плотиним двух глаголов для двух разных типов изображения эманации: ὑποστῆσαι (осуществить, обосновать) для случая, когда речь идет «с точки зрения высшего», и ὑποστῆναι (осуществиться, появиться), когда оценка идет от низшего. Об этих глаголах см.: Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина ... С. 122.

<sup>161</sup> Симптоматично, что Б. Аланд в своей статье, посвященной анализу аналогий между гнозисом II в. и современной ему философией, обнаруживает параллели Платиновой идее порождения (трактуемой, правда, через термины «выхождение — возвращение в самоограничение») в гностическом «Апофасисе Мегале» (см.: Aland B. Gnosis und philosophia). Впрочем, еще ранее на это указывал Г. Йонас.



линном смысле.<sup>162</sup>

Сочетание идей рождения и отпадения мы увидим в тех отрывках из «Энеады», где речь идет уже не об общей характеристике, а о непосредственных формах проявления Ума. Возникают последние как стремление к Благу (Ibid. VI. 9.2). Определить «пространственное» направление этого движения необычайно тяжело. Речь идет, конечно, о «логическом» пространстве, и вопрос стоит так: движется Ум из Ничто к Единому или циклично, будучи исхождением от Отца — возвращением (в созерцании) к нему. Иногда Плотин изображает Ум исключительно как стремление (Ibid. V. 2.11; VI. 9.2; VI. 7.35), иногда же — как возвращение (Ibid. V. 1.7; VI. 7.16). Для разрешения этой проблемы, очевидно, опять придется говорить о двух оценках единого движения. Для самого Ума бытие его — стремление к Благу, хотя «объективно» (с точки зрения Первоначала) данное стремление уже указывает на ущербность и, более того, «закрепляет» ее.<sup>163</sup> Иначе говоря, чем меньше «осознает» свое стремление Ум, тем ближе он к объекту желания. «Бессознательность» в данном случае не отрицательный признак, ибо Единое, как мы установили в прошлом параграфе, выше знания и мысли, следовательно, под бессознательностью нужно понимать скорее сверхсознание, чем подсознание. Тем не менее движение вниз выглядит как обретение сознания, все более интенсивный поиск блага. Усиление интенсивности тождественно углублению исхождения: и в какой-то момент происходит «отстранение», появление инаковости, а вслед за ней — созерцающего, ищущего в Отце себя разума. Вот что говорит по этому поводу сам Плотин: «Слово εἶναι (быть) ... происходит от слова ἓν (Единое). Действительно, ὄν (сущее) — прямо от Единого и стоит к нему близко, хотя и не сливается, но обращается к себе и тут же как бы оплотняется, становясь сущностью». Сущий Ум происходит от сверхсущего Единого и выражает в себе насколько может, его природу (Ibid. V. 5.2). Близость ὄν к Единому так велика, что их отношение нельзя описать в терминах «внутреннее» — «внешнее»,<sup>164</sup> и все же от появления различия нам не

---

<sup>162</sup> Вина души, по Плотину, возникает, «когда она следует советам тюремщика» — неразумной, «приросшей к плоти» части души (Еп. I.1.9).

<sup>163</sup> Так, Плотин пишет: «Ум, мысля, идет от единства к двойству» (Еп. V. 6.1). Или: «Высшее не нуждается ни в чем, второе за ним нуждается в себе» (Ibid. V. 2.13).

<sup>164</sup> «Когда Ум озаряется этим светом, — пишет Плотин, — он не знает,

избавиться. «Когда Ум устремляется к Первоначалу, — пишет Плотин, — он не есть еще, а лишь — в возможности. Похож на зрение, еще не видящее, но готовое увидеть; в созерцании же оно (зрение-Ум. — Р. С.) наполняется содержанием и становится многим. Прежде оно имело лишь некоторое стремление к иному, теперь же есть и идея иного, делающая его многим ... Только устремляясь к Единому и воспринимая его мыслью, Ум становится Умом» (Ibid. V. 3.10).<sup>165</sup> Молчаливое, «в неподвижном оцепенении» совершаемое созерцание не просто характеризует бытие Второго начала, но и саму суть бытия (Ibid. III. 9.10). Мысль о том, что мышление есть не что иное, как зрение (созерцание), Плотин повторяет неоднократно.<sup>166</sup> Но зрение означает различие смотрящего и того, на кого смотрят. Далее оно подразумевает наличие степеней отчетливости. Сложнее всего созерцать, очевидно, самый яркий источник света. «Созерцание Бога, — пишет Плотин, — не столь ясно как в случае, когда созерцание и созерцаемое совпадают, но зато когда [Ум] обращает взор на себя, тогда самого себя он видит и знает в полной ясности» (Ibid. V. 3.7). «Смутность» лика Единого не должна смущать, так как созерцание — лишь высший род мышления, а Единый превыше мышления.

Подобное изображение происхождения Ума напоминает описание «поворота» будущего мудреца к Солнцу-Благу от созерцания теней в «Государстве» Платона. Лишь привыкнув к интенсивному свету, мудрец оказывается способен различить «тамошние» предметы. Совмещение «онтологического» и «субъективного» планов не должно смущать нас: еще на примере наличия у Плотина гностической идеи о развертывании небытствующей «искры» мы видели немало примеров такого совпадения. Поэтому нашу аналогию вполне можно считать уместной. Пробуждающийся к подлинному бытию Ум мудреца ослеплен не только по причине отсутствия привычки смотреть на Солнце, но и потому, что Солнце открывается ему разом, как недели-

---

откуда тот: извне или изнутри ... » (Ibid. V. 5.8).

<sup>165</sup> Аналогию этому суждению (о степени ее существенности говорить не рискуем) составляет то место из валентинианского «Трактата без названия», где изображено беспорядочное движение монстра Ялдабаофа в хаотической среде, прекратившееся после обращения к световому образу Софии (ННС II<sub>5</sub>). Совпадает также и слово *χρόος* (отрок, юноша), которым Плотин именует Ум (Епл. III. 8.11) и которым София называет Ялдабаофа.

<sup>166</sup> Напр.: «Ум актуален, когда, созерцает» (Ibid. V. 4.2); см. также: Ibid. V.1.5.

мая целостность, вне разложения на абстрактные — в сравнении с Единым — моменты Ума. Только таким — начинающимся с дорефлексивного охвата высшего начала и разворачивающимся в рефлексивный анализ его — и может быть познавательный (а также производящий) акт, согласно неоплатоникам.<sup>167</sup> Целое предвосхищает части, недаром в тексте Плотина встречаются фразы типа «отложи все» или «представь бестелесный шар», фразы, указывающие на необходимость сверхрефлексивного действия, создающего почву, фундамент для рефлексии.

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

Произойдя как первое отличие, Ум сохраняет в себе двойственность эманации, более того, он запечатлевает ее. *Ετερότης* (разность, инаковость) — термин, который Плотин употребляет по отношению ко всем ступеням онтологической иерархии,<sup>168</sup> появляется и при характеристике Ума. «Инаковость» указывает на принцип множественности, реализуемый Вторым началом в «идеальном» плане. Говоря кратко, Ум у Плотина — «единомножественное» существо, разница между слагаемыми которого наличествует лишь по смыслу, а не по субстрату.<sup>169</sup> Он — персона, которая объемлет собой все сущее (*Ibid* V. 9.5). Его различия родственны различиям качеств единого индивидуума. Внутреннее членение (внутреннее, а потому не проявляющееся во внешнем распаде) происходит от все той же попытки охвата Блага Единого. Мы уже говорили, что подобная попытка обречена на неудачу: стремление разлагает свою цель если

---

<sup>167</sup> См. § 1 данной главы.

<sup>168</sup> Лосев А. Ф. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. С. 498.

<sup>169</sup> «Истинно сущее множественно лишь по различию, — пишет Плотин, — а не по месту» (*Enn.* VI. 4.4).

не во временную, то в логическую последовательность моментов, и тождество с Целым утеряно. В результате Ум являет собой Единое в виде охватывающего все оттенки бытия многоцветия предикатов. Или, точнее, это уже не Оно само, а Единое сущее, реализованная в едином существе полнота существ-предикатов. «Бытие и Ум представляют одну и ту же действительность», — утверждает Плотин.<sup>170</sup>

Рассматривая воззрения Плотина на роль этой единомножественной ипостаси Блага, мы увидим точно те же темы, что и в рассуждениях александрийских богословов о Логосе. В-первых — представление о «Втором Боге» как о родовом, общем начале, охватывающем все сущее и, в первую очередь, частные умы. Во-вторых — указание на посредствующую функцию Ума. Схожесть в темах слишком значительная, чтобы пройти мимо нее. Разработанность внутренней структуры Ума, диалектика мыслящего — мыслимого, частного эйдоса и охватывающего его Целого,<sup>171</sup> находятся у Плотина, конечно, на качественно более высоком уровне, чем в сочинениях Климента и Оригена. Однако изощренность своего мышления языческий философ проявляет на тех же самых предметах, что и христианские богословы. И это неудивительно: Второе начало в учениях, создаваемых под влиянием духа гнозиса, трактуется как нечто принципиально самопротиворечивое: самое близкое Абсолюту существо должно быть в состоянии общаться с совершенно внеположным Богом миром.

Источник сущего — Единое. Но его силы (потенции) становятся существами (сущностями) в Уме. Последний «как бы поглощает [идеи], дабы не упали они в генезис . . . » (Ibid. V. 1.7). Тождество бытия и мышления, о котором рассуждал еще Парменид, Плотинем раскрывается через диалектику мыслящего — мыслимого. Быть — значит иметь определенность, т. е. быть мыслимым. Но поскольку бытие мы отождествили со всем мышлением, нам нельзя ограничиться лишь предметом мысли. Не-

---

<sup>170</sup> Очевидно, здесь имеется в виду не только тождество двух различных имен, как в случае Единое-Благо, но тождество, сохраняющее в себе различие (см.: Епп. V. 9.8; V. 1.4).

<sup>171</sup> Лучшим исследованием Плотина с точки зрения его учения об Уме является следующий труд: Armstrong A. N. *The Architecture of Intelligible Universe in the philosophy of Plotin*. London, 1940. Однако автор этой работы помещает свой предмет в контекст языческой метафизики. Гностицизм и христианство остаются у него практически «за бортом».

обходимо указать, что мыслит мыслимое само мыслимое (Ibid. V. 3.10), т. е. что объекты деятельности Ума сами являются Умами, совпадающими с ним по сути (Ibid. VI. 7.13). Это и утверждает Плотин, когда говорит, что Ум содержит в себе все подчиненные ему Умы (Ibid. VI. 7.8.), или что «ноумены» есть разумные сущности (Ibid. V. 5.1). Сложное синтетическое единство Ума, где и единая мысль, и мысли многих совпадают подобно тому, как совпадает мыслимое и мыслящее, необычайно важно для Платона. Так, характеризуя Кронос как «великое божество», он оговаривает, что скорее Ум — вся совокупность божественных сущностей (существ), где «Оно соизволяет открыть свою суть» (Ibid.).

Ум, полнота истинного бытия у Платона является и подлинным Космосом. Об «умопостигаемых небесах» основатель неоплатонизма говорит не раз (Напр.: Ibid. III. 2.1). Жизнь там — «первичная жизнь» (Ibid. III. 8.9), а потому в Уме все живет вечно (Ibid. III. 2.4). Под «тамошним солнцем» пребывают все возможные жизни (Ibid. II. 9.14; IV. 3.11), чья тотальность образует парадигматическое все совершенное живое существо, упоминаемое Платоном в «Тимее» (Ibid. VI. 8.7). Гармоничность этой синтетической сущности абсолютна, ибо нет ничего вовне ее: нет ничего вовне Ума как такового, но также нет ничего вовне Умов, в него входящих. Отношения здесь сугубо внутренние, поэтому в умопостигаемом сила тождественна с сущностью, а сущность с красотой (Ibid. V. 8.9). Можно говорить о принципе «предустановленной гармонии», или «координации», непосредственно реализуемой этим существом, поскольку куда бы ни обращался внутренне единый с ним частный Ум, везде он «встречает себя». «Созерцание здесь не пресыщает... каждый усматривает здесь себя в бесконечности иных». Все существа этого Космоса — «изваяния», созерцающие сами себя и наслаждающиеся сами собою (Ibid. V. 7.4). В этом мышлении-созерцании нет «среднего», или «посредствующего». Поэтому бытие умов может быть приравнено к умозаключению, но такому, где вывод дан разом, вне посылок (Ibid. 7).

Не излишне будет добавить, что наши, частные, «посюсторонние» умы в принципе находятся в рамках той же всеобщей гармонии и координации. Плотин считает, что различие между мыслящими сущностями может быть лишь в ситуации отчужденности от Ума как такового, т. е. когда созерцание «опускается» до рассудка (Ibid. VI. 2.10; IV, 3.18). Он, в отличие от

Оригена, не говорит, что мирозидание сопровождается ниспадением этих божеств-умов, хотя бы потому, что чувственный, разделенный во времени и пространстве мир является местом приложения рассудка, а не созерцания. Однако разбираемые нами в следующей главе суждения о степенях нисхождения «разумных душ» позволяют сделать вывод, что предпосылки для такой концепции имелись и у основателя неоплатонизма. Кроме того, несмотря на неприятие гностической концепции «приготовленной земли», «Космического Логоса, в который они, пневматики, якобы уйдут» (Ibid. II. 9.5), своей идеей счастливо-го, прекрасного, всежизненного ноэтического Космоса Плотин по существу воспроизводит ту же мысль.

Проиллюстрировать наличие в Уме внутренней различности можно также при помощи идеи «интеллигибельной материи», этого парадигматического основания всякой аморфности, множества, различия.<sup>172</sup> Поскольку между эйдосами существует смысловая граница, а последняя есть реализация принципа относительного небытия, разрабатывавшегося еще Платоном в «Софисте», то исток небытности следует поместить уже среди высших уровней Универсума, в Уме.<sup>173</sup> Предпосылки этой идеи можно найти и у Платона («Софист», «Филеб», «Тимей»), и у Аристотеля.<sup>174</sup> Но только в I–II вв. происходит концептуализация представлений о некоем субстрате, присущем «занебесному». Как таковой субстрат можно рассматривать неопифагорейское «бесформенное количество» Модерата, о котором рассказано выше. В «Платоновских вопросах» Плутарх также говорит о некоей под-лежащей ноэтической диаде.<sup>175</sup> Вполне вписываясь в данную традицию, Плотин утверждает, что «инаковость» связана с материей (Ibid. II. 4.5), и каждому уровню вселенской «инаковости» у него соответствует свой уровень материи.<sup>176</sup> Ум не выпадает из этого ряда. В ноэтическом «двоица и всякое число есть Ум и идеи, причем неопределенная двои-

---

<sup>172</sup>См. об этом: Merlan P. From platonism to neoplatonism. P. 124–135; Armstrong A. Spiritual or Intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine // Augustinus Magister. 1954. P. 247–283.

<sup>173</sup>Schlette H. Das Eine und das Andere. S. 98–155. 125–132, 150–155.

<sup>174</sup>У последнего она выражается как проблема материи математических объектов (напр.: Аристотель. Метафизика. 1045 а, 35).

<sup>175</sup>Plutarh. Moralia. 1002 A.

<sup>176</sup>Baemker C. Das Problem der Materie in der griechischen philosophie. Münster, 1890. S. 410.

ца может быть принята за субстрат ... число же, происходящее от присоединения к ней ограничивающей единицы (Единого), будет особым видом» (Ibid. V. 1.1). Несомненно, «тамошняя» материя совершенно отличается от «здешней» (материи телесного мира). Последняя «постоянно имеет все разные и разные эйдосы». «Там» же «она неизменна, так как ей не во что перейти, нечего получить. Тамошняя материя не бесформенна» (Ibid. II. 4.3). Умопостигаемая материя — вечный субстрат абсолютных форм (Ibid. 4). «Та» материя и Ум — одно, никакого становления в сфере вечного созерцания мы не обнаружим. Плотин совершенно отождествляет материю с «первой инаковостью», или, другими словами, с «первым движением», добавляя, что движение и инаковость «вместе появились» (Ibid. 5). В итоге, как выясняется, материя появилась наряду с самыми «первичными» сущностями, она не предшествует Уму, словно субстрат его деятельности, но «от века» реализована, оформлена и составляет необходимый момент существа Второго начала.

Если вдуматься в термин «Умопостигаемая материя», то он укажет нам и еще один момент: материя познаваема не ощущениями, а с помощью разума (Ibid. 12). Это беспредельное, «всегда нуждающееся», «всестрадающее» и т. д. (Ibid. I. 8.3) начало ускользает от любой формы (Ibid. III. 6.7). Ощущения отмечают только телесные (качественные) характеристики, которые уже «больше» материи. Поэтому на данном уровне материя лишь мнится как смутная угроза всеохватывающей а-космии. Зато разум концентрирует на ней внимание, отмечая в материи принцип относительной небытийственности. И хотя даже здесь ее постижение возможно лишь при помощи «незаконного» умозаключения,<sup>177</sup> Ум знает, что его смысловые формы подразумевают то, что оформлено, т. е. полнейшую, а потому «всепоглощающую» бесформенность.

Сочетание в Уме содержания и материала поднимает проблему тела, ибо наличие субстрата в античности обычно связывалось с телесностью. Вопрос этот подробно разбирался в сочинениях А. Ф. Лосева, мы же отметим тот факт, что Плотин «тело» Ума связывал с Душой. Являясь «потенцией Ума», душа им оформляется, и потому в целокупном Уме она пребывает как материя (Ibid. II. 5.3).<sup>178</sup> Когда же речь идет о частных

<sup>177</sup> Ср.: Платон. Тимей. 49–50.

<sup>178</sup> Ср. с утверждением Оригена, что душа Христа «от самого начала

разумных душах, то под ними, очевидно, нужно понимать «телесные» проявления этого оформления, где последние выполняют роль тела. Ход мысли Плотина достаточно понятен: ведь Ум не непосредственно воздействует на плоть, объект его деятельности — душа. Еще Хрисипп говорил, что «эмоции — это суждения в душе». Соответственно, чем более удастся разуму упорядочить свой беспокойный, хотя и столь же бестелесный, как он, субстрат,<sup>179</sup> тем ближе человек к теозису. Поэтому душевное является материалом для мыслящего начала, оно обрабатывается им, словно демиургом. Душевная телесность указывает нам на тот факт, что и сам Ум рождает, «выводит» из себя более низкую, а значит, более множественную, стихию, став причиной для появления следующих ступеней космогенезиса.

Мы видели уже немало примеров тому, что функция посредника приписывалась Второму началу как сама собой разумеющаяся. И Нумений, и «гностики» Плотина (не говоря уже о Филоне, Клименте, Оригене) делили Ум на несколько уровней, которые позволяли им «растянуть» посредника от высшей умопостигаемой несмешанности до смешения с материей. Плотин в этом смысле своеобразен, потому что собственно демиургом-космосоздателем у него является Всецелая Душа (Зевс), а не Ум (Кронос). Посредничающую роль в космогоническом смысле Второе начало Плотина исполняет как парадигма. Однако нужно помнить, что все, что ниже Ума, не является существующим в подлинном смысле. Истинный Космос — умопостигаемый мир; с этой точки зрения глава его Ум является и Владыкой и Создателем. Зевс, «господин» чувственно-душевной сферы, только подражает ему в этом и, желая постигнуть Единое, делает это, взирая на Кроноса. «Постепенный вариант» восхождения к сверхсущему подразумевает как главную свою ступень обязательное следование мимо всех чинов умопостигаемого. Чисто ближневосточный образ, используемый Плотиним для характеристики Кроноса — Единое восседает на нем «как бы на прекраснейшем троне» (Ibid. V. 5.3) — употребляется явно для подчеркивания его высочайшей значимости.

Но сколь бы ни отличал основатель неоплатонизма свое «Второе начало» от посредников остальных учений, предшествовав-

---

творения ... неотделимо и неразлучно пребывала в нем» (De prin. II. 6.3).

<sup>179</sup> Поэтому о «телах» умопостигаемых существ можно говорить, лишь беря слово «тело» в кавычки.



ших его учению, функция эта за Умом сохраняется. Причем сохраняется главное в ней, роднящее воῦς Плотина и λόγος Оригена: с одной стороны, Кронос совершает «разумное разделение» слитой в Едином потенции бытия: приходя к бытию, он приводит туда все (Ibid. V. 3.15). С другой же стороны, помимо категории различия, помимо пути от единства к двойству, он содержит также категорию тождества: завися от мыслимого, он предполагает присутствие существа уже только мыслимого, ни от чего не зависящего (Ibid. V. 6.2).

Аналогии с учениями александрийских богословов и с гнозисными структурами мысли, обнаруженные нами при анализе воззрений Плотина на Ум, не оставляют сомнения в существовании и воздействии некоего общего культурного горизонта. Сложная концепция его происхождения, обусловленная принципами субординации и монодуализма посредническая роль воῦς, предпосылки дерзостного «отпадения», присутствующие во «Втором Боге» уже по причине его промежуточного положений, — все это позволяет нам поставить Плотина в один ряд с Климентом и Оригеном.

## Глава 3 «ВЕДАЮЩАЯ ВЕРА»

### § 1. КОНЦЕПЦИЯ ДУШИ КАК ТРЕТЬЕГО НАЧАЛА

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

С точки зрения теоретического и изобразительного языка авторы I—III вв., писавшие о Душе, находились под явным влиянием текстов Платона. Возьмем только один пример — знаменитую «окрыленную парную упряжку». Она встречается, например, в диалоге Платона «Федр», где была дана и первая в истории античной философии развернутая трактовка природы души. Платон считает, что рассмотрение вопроса, какова душа, требует «божественного и пространного» рассуждения, рассмотрение же вопроса, чему она подобна, может обойтись и «человеческим языком».<sup>1</sup> Не станет особым открытием утверждение, что язык образов и символов использовался Платоном всякий раз, когда он обращался к изображению сущности души и ее

---

<sup>1</sup>Платон. Федр. 246 а.

судьбы.<sup>2</sup> Вызвано это не только «божественностью происхождения» души, но и той «двусмысленной», вечно неоднозначной онтологической ситуацией, в которой она пребывает.<sup>3</sup> Обращенность одновременно к небесам и земле подчеркивается платоновской концепцией колебания души между нисхождением в земное существование — возвращением на небеса. Эта-то «двунаправленность» и мешает однозначному определению.<sup>4</sup> Поэтому Платон обращается к образно-символическому языку. Мифологема крылатой упряжки, управляемой возникшим-разумом, в которую запряжены конь благородный и конь низкого происхождения,<sup>5</sup> является одним из проявлений такого языка. Платон не был первым, кто воспользовался образом крылатой повозки. Еще Парменид во вступлении к своей поэме «О природе» водрузил на нее героя, открытого гласу Муз. Но именно у Платона упряжка связывается с душевным вообще. «Космические боги», обладающие совершенной бессмертной душой, также передвигаются на колесницах<sup>6</sup>. Этим богов в «Законах» Платон вновь уподобляет возницам, управляющим соревнующимися колесницами.<sup>7</sup> В «Тимее» Верховный Владыка возводит души «как бы на некие колесницы», прежде чем показать им природу Вселенной.<sup>8</sup> И все же наиболее популярен был образ из «Федра».

Воспроизводился он во всех главных религиозно-философских течениях I–II вв. Так, в гностических «Поучениях Си-

---

<sup>2</sup> Даже «Тимей», где рассуждения о мировой душе, казалось бы, «математизированы» и «геометризованы», есть всего лишь «правдоподобная речь» (Платон. Тимей. 29 с).

<sup>3</sup> Здесь мы имеем в виду не только ее «пограничное положение» (между умопостижимым и чувственным, неизменным и вечно изменчивым), о котором так много писал А. Ф. Лосев, но и наличие в душе, несмотря на неделимость и простоту, нескольких альтернативных способностей-потенций (см.: Платон. Республика. 476e–477d, 508d или Diogen Laertios. III 67).

<sup>4</sup> Так, в Платоновом «Федоне» собеседники Сократа не удовлетворяются четырьмя его достаточно «метафизическими» доказательствами бессмертия души, и тот в завершение рассказывает им миф о «подлинной земле» и о воздаянии за прегрешения, который оказывается для слушателей едва ли не более убедительным, чем доказательства.

<sup>5</sup> Платон так, однако, и не говорит, кого же везет сей возникший (здесь употребляется *ἦμιχος*, а не *ἄρματις* — «колесничий»), а также повозка в целом, оставляя «самое само» души за пределами мифологемы.

<sup>6</sup> Платон. Федр. 246 d, 247 e и др.

<sup>7</sup> Платон. Законы. 905 e.

<sup>8</sup> Платон. Тимей. 41 e.

луана» Логос и Ум являются «упряжкой друзей», которые «вывезут» человека от преследования его врагами-демонами (ННСVII86.15). Пневматическое, разумное начало не раз именуется гностиками «возничим человека». Не чужды этого образа были и александрийские богословы. Так, согласно Оригену, духовный смысл фразы пророчества Иеремии о падении Вавилона «... тобою поражал коня и всадника его и тобою поражал колесницу и возницу ее; тобою поражал мужа и жену, тобою поражал и старого и молодого ...» [Иер. 51,21–22] состоит в том, что вслед за «египетскими всадниками» (демонами, оседлавшими желания плоти), уничтоженными во время исхода евреев из Египта, «противные силы» направили против человеческой добродетели упряжки, где черти правят низшими страстями. Причем из текста Оригена можно сделать вывод, что он отождествляет коней, запряженных в повозки, с мужчиной и женщиной, упомянутыми Иеремией чуть ниже. Ориген именует их соответственно страстно-мужественным и оскверненной. А это уже совсем близко к определению коней у самого Платона.<sup>9</sup>

Мы не будем говорить еще раз о том, что философский язык античности формировался на основе текстов Платона и его ближайших учеников. Отметим другое: традиция использования платоновских образов — не просто внешнее приятие. Мифологемы Платона отсылают «посвященного читателя» к смыслам, почерпнутым из религиозной сферы. «Федр» в этом смысле для античности был самым авторитетным текстом, обращенным к мистериальному опыту.<sup>10</sup> Именно здесь нужно искать причину популярности таких образов, как окрыленная упряжка: за ними стояла реальная проблема, проблема религиозного знания. Бега колесниц были не только популярнейшим действием во время священных олимпийских игр, они входили также составной частью в различные мистерии, в том числе — Элевсинские.<sup>11</sup> Крылатые колесницы, управляемые эротами, не раз изображались в творениях древнегреческого искусства, и заимствованы эти изображения были явно из религиозных обрядов.<sup>12</sup>

Наиболее существенным вопросом для нас является следую-

---

<sup>9</sup>Origen. Hom. in Ieremiam, 218.20.

<sup>10</sup>Burkert N. Ancient mystery cult. London, 1987. P. 92.

<sup>11</sup>Ibid. P. 97.

<sup>12</sup>Schweitzer B. Plato und die bildende Kunst der Griechen. Tübingen, 1953. S. 61; См. также: Шичалин Ю. А. «Федр» Платона (в кн.: Платон. Федр. М., 1989. С. LIV).

щий: отчего именно тема души инициирует использование Платоном религиозных символов и отсылку к «священным преданиям»? Только ли трудновыразимость ее природы тому причиной? На наш взгляд, дело здесь в том, что когда речь идет о душе — частной ли, мировой ли — мы оказываемся лицом к лицу с языческой религиозностью. Действительно, именно мировая душа создает, «реализует» Космос (если следовать платонической традиции), а именно вокруг мирозидания и строится язычество. Обычно используемое определение «природности»<sup>13</sup> приложимо к нему не в полной мере. Природным стихиям древний человек поклонялся не потому, что считал их божественными, а потому, что в них видел божественное, т. е. проявление некой причины, превосходящей самый мощный катаклизм. Идея же о том, что мифы и мистерии являются аллегориями природных процессов, как мы знаем, принадлежит II-I вв. до н. э., и связана она с самым «ученым» периодом античности. Космосозидание — вот на самом деле узловой пункт языческой религиозности, да и всего язычества вообще. Египетские космогонии, «Ригведа», вавилонская поэма «Энума Элиш», наконец «Теогония» Гесиода являются экзотерическими проявлениями язычества. Каждый храм, каждый значительный религиозный персонаж имели собственный космогонический миф.<sup>14</sup> Акт создания мира не был вынесен в какую-то определенную точку времени. Космогоническая ситуация регулярно возвращалась в религиозных празднествах, она являлась той объясняющей структурой, благодаря которой мир становился понятен.<sup>15</sup>

Решающий момент создания мира — «раздвижение Земли и Неба», или разрыв пракосмического яйца, разрубание скалы, в которой укрыты жизненные потенции, — древние культуры изображали как ритуальную схватку, а точнее, как ритуальное жертвоприношение. Согласно воззрениям орфиков, например, в жертву были принесены и Дионис, и титаны; согласно «Теогонии» Гесиода эпоха Кроноса наступила после оскотления

---

<sup>13</sup> Само это определение исходит из христианской апологетики, особенно из представлений Климента Александрийского о генезисе религии.

<sup>14</sup> Так, знаменитое сказание о праистории Рима, включавшее сюжеты о проведении Ромулом священного «померия», о ритуальном убийстве Рема, не понять, если не помнить, что строится оно по космогоническому образцу.

<sup>15</sup> Подробнее об этом см.: Светлов Р. В. Древняя языческая религиозность. СПб., 1993.

рассечения Урана, век же олимпийцев приходит вслед за тем, как Кроноса пронизывает, пригвозждает к центру будущей Вселенной (Дельфы) завернутый в детские пеленки Омфал. Жертвоприношение есть подчеркнутый отказ от старого, обновление через умерщвление последнего. Смерть здесь, правда, не абсолютна, она означает метаморфозу докосмического бытия, превращение его в прекрасный Космос. Однако акт жертвоприношения несет в себе и момент вины, ибо связан с преступлением ради созидания некоей грани устойчивости.<sup>16</sup> Жертвоприношение требует очищения от вины. Вина эта не тождественна христианскому «греху», она естественна (не в смысле «природной» естественности, а в смысле естественности онтологической: «вина» и «природа» — понятия не соотносимые, говорить о «природной вине» значит вообще элиминировать ее значимость). Именно вина рождает обилие очистительных обрядов и мифов в греческой религиозной культуре. Даже Аполлон, сам очищающий бог, вынужден был смывать с себя вину убийства Пифона, доисторического владыки Дельф.

Человеческое бытие также переживается в связи с космогонической жертвой. Само оно не случайно: созданные богами и покровительствуемые демонами-героями люди укоренены в Космосе (ни о каком «а-космизме в мироощущении эллинов» говорить нельзя). Однако узы созидательной жертвы остаются на человеке.<sup>17</sup> Отсюда — скованность, ограниченность человеческого существования, которое в совокупности своей есть очистительный акт и результатом которого являются «поля блаженных», где обитают «очистившиеся». Нравственная же порча, пороки оборачиваются в последующем существовании страданиями и могут быть объяснены как попытка бегства от очищения, чреватая многократным воздаянием. В рамках такой языческой идеологии становится понятен вечный круговорот душ, характеризующий согласно эллинской религиозной метафизике бытие Космоса. Как пример можно взять хрестоматийную для

---

<sup>16</sup> Жертвоприношения во времена языческой древности всегда происходили в обстановке некоей амбивалентной взвинченности. Сводку современных представлений о жертвоприношении см.: Цивьян Т. В. Образ и смысл жертвы в античной традиции // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 120–121.

<sup>17</sup> Хрестоматийный тому пример — «орфический» миф о расчленении Диониса, согласно которому человек сложен из божественной субстанции и из титанической плоти.

античности поэму сицилийского чудотворца, медика и, одновременно, натурфилософа Эмпедокла «Очищения».<sup>18</sup> Эмпедокл излагает в ней схему, которая — с различными вариациями — будет присутствовать у религиозных авторов древности вплоть до гностиков. Из сохранившихся фрагментов поэмы можно сделать вывод, что вочеловечивание душ изображалось в ней как результат вторжения Ненависти в сферу Любви. «Ненависть отрывает от Одного», — говорит Эмпедокл, добавляя, впрочем, что именно Ненависть и наказывает за это отпадение.<sup>19</sup>оборот этот останется непонятым, если мы примем Ненависть за начало, обозначающее Абсолютное Зло. На самом же деле, это — олицетворение космосозидающей вины, переживаемой глубоко, но не отвергаемой подобно «греху». Души-демоны, сорванные Ненавистью со своего «естественного места» и ею же очищенные, спустя многие «жизненные века» возвращаются обратно.<sup>20</sup> Мир земной изображается Эмпедоклом в достаточно мрачных тонах, что и позволило знаменитому христианскому ересиологу Ипполиту много позже интерпретировать его учение в гностическом духе. Но как бы ни было соблазнительно сближение языческой мифологемы с гностическими представлениями, для античной мысли эпох «классики» и эллинизма оно совершенно неправомерно. Что касается Эмпедокла, то для него мир не царство зла, а место очищения. Это — «поле злосчастия», где демоны искупают космогоническую вину.<sup>21</sup>

В которой уже раз нам доводится видеть, насколько античные религиозные и философские представления взаимопроникали друг в друга. Однако в данном случае мы сталкиваемся не просто со «смешением» теологического и философского, где границы первого и второго еще не вычленены. Переход от умопостигаемого бытия к чувственно-телесному изображается античной мыслью (во всяком случае платонизмом, интересующим нас прежде всего) на основании религиозной традиции. Так, для обозначения Мировой Души, вневременной созидательницы чувственного мира (Enn. V. 8.12), Плотинем используется

---

<sup>18</sup>Hippolit. Refut. VII, 29.

<sup>19</sup>Вспомним «натурфилософскую» поэму Эмпедокла «О природе», где провозглашается «естественная» периодическая смена эпох Любви и Ненависти.

<sup>20</sup>См.: Plutarchus. De Isis. 361 с.

<sup>21</sup>Ср.: Enn. IV. 8.4.

имя Зевса, бога-демиурга языческой Эллады.<sup>22</sup> Это не просто использование уже наличных в культуре образов, но воспроизведение природой Души всех характеристик демиурга, в том числе — и проблемы космосозидательной вины. Здесь философский дискурс прямо основывается на религиозных идеях; без осознания данного факта понять позднюю платоническую традицию будет сложно.

Терминами «демиург», «демиургия» современные исследователи стремятся подчеркнуть тот факт, что акт созидания мира древнейшими культурами мыслился как обработка подручного материала, вещества, бытовавшего прежде Космоса.<sup>23</sup> Недаром во всех древнейших языках термины, обозначающие акт творения, образованы от глаголов, имеющих связь либо с ремеслом гончара (например, арамейское *gbl* — «лепить»), либо с неким прорывом, рас-творением косного материала (например, прасемитское *ptr* — «прорываться», «открывать»)<sup>24</sup> Самое известное «демиургическое» рассуждение в античной философии — «Тимей» Платона, где описывается, как благой Бог-Демиург, взирая на идеальный Первообраз, создавал его подобие, чувственный Космос. Бог-Демиург «Тимея» — это Ум, что не противоречит сказанному нами выше о приписывании платониками демиургической функции Душе. Во-первых, процесс мирозидания изображен Платоном как состоящий из ряда ступеней. По крайней мере, упорядочивает мировое движение уже Мировая Душа, а человеческие души создают подчиненные ей «внутрикосмические» боги. Во-вторых, «демиургический разум» Плотин считал дискурсивным, рассудочным, а таковой, согласно его воззрениям, присущ именно Душе, а не высшему, созерцательному Уму (Епн. III. 9.1). Аналогом последовательности рассуждений (из первого — второе, из второго — третье), где эйдосы-понятия возникают не разом, а один за другим, является пространственно-временная раздельность телесного Космоса. Зевс Плотина вечно взирает на парадигматическую сфе-

---

<sup>22</sup>Мы видели, что Плотин использует и сам демиургический миф «Теогонии».

<sup>23</sup>В религиозных представлениях это вещество олицетворено некой персоной, являющейся главой докосмической стихии (Пифон в мифе об основании Дельф, Кронос в «Теогонии», Вритра в «Ригведе» и т. д.). «Обработка» его, соответственно, изображается как ритуальный поединок-жертвоприношение.

<sup>24</sup>Милитарев Ю. А. Этимология слов со значением «творения»// Вопросы древневосточной культуры. Даугавпилс, 1982. С. 23–25.



ру Ума и оказывает столь же всегдашнее, но уже развернутое во времени и пространстве демиургическо-упорядочивающее воздействие на телесное бытие.

Демиургию в философском смысле этого слова нельзя понимать как непосредственное воздействие на материю. Высшие инстанции бытия отражаются в ее зеркале, но отражение есть уже мимесис, подражание. Материя, затем вещественный мир подражают более высоким началам, которые являются для них объектом стремления (De Isis. 53; Enn. I. 8.3). А потому платоновскую демиургию следует мыслить как телеологический процесс. Душа всекосмическая создает телесный Универсум, поскольку выступает его целью. Сама она стремится в высь, к созерцанию «тамошнего» (Enn. II. 9.4), благодаря чему и низшее получает часть световой энергии Единого.<sup>25</sup> Созерцание Душой ее «прародителей» становится одним из фундаментальных моментов в создании Космоса.<sup>26</sup> Точно так душа частная (человеческая) созидает себе «второго» (бренного, плотского) человека. Плотин говорит, что не душа входит в тело, а тело в душу: «тело, находившееся вне мира истинно-сущего, вступает туда и входит в космос жизни» (Enn. VI. 4.12). При этом высшее (душевное) участвует в низшем (телесном) не сущностью, но лишь энергией, которую следует понимать как проявленность души в теле, но не как пребывание в нем.<sup>27</sup> Прямую аналогию платоновской демиургии составляет аристотелевская идея «перводвижителя». Во-первых, Аристотель элиминирует время из процесса космосозидания<sup>28</sup> Во-вторых, его Бог-Ум движет все как благая Цель, не смешиваясь с миром и не приходя в движение сам.<sup>29</sup> Отсюда можно сделать вывод, что в рамках язычества не только платонизм «по-философски» мыслил создание мира. Возможно даже, что именно аристотелизм своей ясностью и отточенностью формулировок, касающихся его вызывающего всеобщее движение Начала, оказал влияние на

---

<sup>25</sup>Ср.: Enn. II. 9.2.

<sup>26</sup>Deck J. Nature, Contemplation and the One. Toronto, 1967. P. 20 и сл.

<sup>27</sup>Истекшие от Мировой Души жизни «остаются там же, откуда истекли». Она кажется разделенной лишь в том, что ее воспринимает (Enn. VI. 4.14 и далее).

<sup>28</sup>То же делает Плотин. Впрочем, мы и платоновский «Тимей» склонны понимать как образное иносказание, не считая, что Платон отстаивал «демиургию во времени».

<sup>29</sup>Аристотель. Метафизика. Кн. XII.

утверждение телеологического момента в платонизме.

Понимание демиургии как взаимосвязи образца и подражающей ему субстанции поднимает по отношению к Плотину следующий вопрос: нельзя ли через данное же понятие охарактеризовать отношение Ум-Душа, ибо последняя (Зевс) подражает первому (Кронос). В определенном смысле — да. Плотин сам признает, что Душа для Ума подобна материалу для художника (Епп. V 8.1). Много позже Прокл будет убежден, что демиургу-душа подражает «парадигматическому демиургу», помещаемому им в сфере Ума. Однако мимесис, наблюдаемый здесь (а также если мы возьмем отношение Единое-Ум), не означает появления того кардинально отличного, чем является чувственно-телесный Космос. Высшие «подражания» осуществляются в сфере «полноты» ноэтических принципов бытия (Епп. II. 9.1,2), и поэтому центр тяжести религиозных ассоциаций, связанных с демиургией, перенесен на деятельность души.

Нисколько не преувеличивая, можно сказать, что александрийские экзегеты, несмотря на проповедуемую ими идею творения, находятся под влиянием «демиургического» образа мысли. Особенно это касается Оригена, рассуждавшего о непрерывной смене во времени одного мира другим. В данном случае творческой деятельности Божества соответствует субстрат, материя, принимающая оформляющие виды. Так, Ориген пишет: «Материальная субстанция лишь в представлениях мысли отделяется от разумных существ и лишь мнится сотворенной до или после них. На самом деле разумные существа никогда не жили и не живут без [тела], ибо быть бестелесным, конечно, свойственно лишь одной Троице» (De prin. II. 1.4). «Непрерывность существования телесной природы» означает, что «приведение из небытия в бытие» по отношению к разумным духам есть их превращение. Противоречие с проповедуемой догмой хорошо видно ныне; его остро чувствовал Руфин, тщательно маскировавший в своем латинском переводе «О началах» все сомнительные с точки зрения ортодоксии места. Но сам Ориген не ощущал противоречия,<sup>30</sup> для него демиургия и творение сливались — по крайней мере, при теоретическом изложении догматики.<sup>31</sup> Четкое различие «языка креации» от

<sup>30</sup>См., напр.: De prin. II.1.4, где Ориген критикует тех «даже великих» мужей, которые считали материю несотворенной, а несколькими страницами ниже с этими «мужами» фактически соглашается.

<sup>31</sup>Ср., напр., его рассуждение о *χαραβολή*. Можно вспомнить также Фи-

«языка демиургии» произошло не ранее создания «Никейского символа».

Творимый мир оценивался в традиционном язычестве как бытие священное, «гармонизированное» и устойчивое. «Орфические», «пифагорейские», «платонические» представления о теле как гробнице души вписываются в языческую «парадигму», ибо искупление, которое совершают помещенные в тело человеческие души, вполне соотносимо с картиной Вселенской Гармонии. От Климента, Оригена и Плотина следовало бы ждать таких же представлений, тем более, что первые два отстаивают точку зрения, согласно которой мир создан благим Божеством (результат деятельности Благого не может быть неблагим), третий же подчеркивает прекрасный характер Целого. Но стоит данным авторам сосредоточиться на частностях, и выясняется, что не все так просто. «Нам не пристало быть робкими ласкателями нашего трупа, будучи бесстыдными рабами низжайших и презреннейших частей тела» (Clem. Strom. III.5), — призывает Климент Александрийский. Он утверждает, что человек похож на кентавра и его дело — бежать от этого противоестественного сочетания, от тела — столь же уродливой части человека, как и лошадиная составляющая кентавра. В течение своей жизни философ занят духовным отрешением души от тела (Ibid. IV.3), следовательно, — от всего материально-чувственного, добавим мы. Для Климента это — принципиальный момент, в результате он считает, что самые большие заслуги не позволяют считать гностика «совершенным» до тех пор, пока он не избавится от своей вовлеченности в тело (Ibid. IV.3,21). Все это можно было бы объяснить проповедническим характером сочинений Климента, дух которого был силен и в сочинениях Оригена. Действительно, отвращение слушающего от периферии, от внешнего, чувственного бытия и привлечение к внутреннему, духовному миру всегда является одной из первейших целей религиозного автора. Многочисленные примеры суждений, в которых материальный мир изображается как всяческое зло, можно обнаружить и у средневековых христианских авторов, т. е. во времена, когда ортодоксальные воззрения уже установились, устоялись и мироотвержение не носило «гностического» характера. Однако во II — III вв. рассу-

---

лона, находившегося в рамках идеи «креации», но доказывавшего вечность мира (De aetern.) и, к тому же, утверждавшего совечность материи Богу.

ждения о связи «высших сфер» со злым миром свидетельствуют о скептицизме авторов к этому миру. У Оригена имеется и «теоретическое» обоснование для этого: учение о «заемности», не-собственности бытия разумных существ, населивших и оживотворивших мир. Заемное же бытие «по необходимости совратимо и изменчиво» (De prin. II.9.2),<sup>32</sup> опереться на него нет возможности, «само по себе» оно обманывает, словно мираж.<sup>33</sup> Его «несамостоятельность» является результатом того, что небытие слишком близко этому миру: не будь попечения высших сфер о низших, он растворился бы в ничто. Близость к гностическим представлениям (за исключением единственного момента, а именно — наличия спасительной заботы Абсолюта о всем созданном, а не только о «пневматических частях») кажется очевидной. Как и близость к представлениям того же Эмпедокла (в интерпретации их Ипполитом), поскольку падение демонов-душ, вырванных из Единства Ненавистью, у первого соответствует «уклонению и падению умов», вызванному их греховным неведением, у Оригена.

Плотин еще более резок в оценке материально-чувственного Космоса. Он пишет: «Чувственное ведь лишь быванием (γένεσις) стоит именовать, а не бытием ... » (Enn. VI. 5.2). «Без души все это не более чем мертвый труп, земля да вода, или хуже — тьма бездны вещества и некое небытие — то, чему даже боги ужасаются» (Ibid. V. 1.2). Как сообщает Порфирий, Плотин «стыдился того, что у него — тело».<sup>34</sup> Такой стыд вполне основателен, так как чувственные вещи, согласно основателю неоплатонизма, не-субстанциональны, они имеют свое бытие «в другом» (Enn. V. 8.7).<sup>35</sup> К тому же чувственные вещи стесняют и ограничивают друг друга, в первую очередь — в бытии (Enn. V. 8.7). Вот отчего платоновская традиция именует их «быванием». В чувственном мире каждая вещь — мнимая сущность (Ibid. V. 8.9), вся ее привлекательность «заемна», она — результат наличия более высоких принципов.<sup>36</sup> Обратившись к трактату «Против гностиков», который, казалось бы, должен

---

<sup>32</sup> Как любопытную параллель отметим «заемность» телесного бытия, согласно учению Платона (П л а т о н. Тимей. 43а).

<sup>33</sup> Вспомним увлеченность Оригена учением об обилии духов, демонов и вообще «противных сил», которыми переполнен наш мир.

<sup>34</sup> Porphyry. De vita Plotin. 1.

<sup>35</sup> См.: А до П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 50–55.

<sup>36</sup> См.: Enn. II 9.16; V 8.7; VI 7.2 и т. д.

противостоять а-космизму во всех его смыслах, мы вновь видим, что Плотин критикует оппонентов не столь за их неприятие низшего, сколь за их неумение взглянуть на Вселенную как на Целое. И опять же наиболее это заметно, когда речь идет о душе. Так, он соглашается, что наше «общение с телом» — вещь не слишком хорошая, мы скованы телом, как узилищем. Однако Всеобщая Душа сама «сковывает природу тела» (Епп. II. 9.7),<sup>37</sup> — отмечает Плотин, и эта отсылка к более общему играет роль меча, разрубающего Гордиев узел наличного в мире зла. Впрочем, эта отсылка не означает, что Плотин принципиально закрывает глаза на последнее. Душа, низошедшая в тело, оказывается в опасном соседстве со злом, она сама может стать злой (Епп. VI. 4.16). Вообще общение с телесным — зло, освобождение от него — добро (Ibid.),<sup>38</sup> как освобождение от заемности своего существования. Отвержение Космоса может выражаться и совсем по-гностически: «Бежим же в нашу милую отчизну, туда ... откуда мы пришли и где Отец наш» (Епп. I. 6.8). Прекрасный и неповторимо гармоничный мир, узреваемый глазами философа,<sup>39</sup> совсем не тот, каким его ожидает увидеть обычный человек. Ибо «разумный порядок вещей» (Епп. III. 2.13), восхищающий Плотина, возможно созерцать лишь тогда, когда ты причастен его разумному основанию, Уму. В этом случае даже то, что кажется не-философу скверным, обретает свое место и смысл в общей иерархии (Епп. III. 2.11). Разум и зрение истинного философа должны быть обращены на Целое, они всегда должны видеть его сквозь многообразие частного. Иначе восхищение гармонией станет случайным переживанием, рядоположным переживаниям куда худшей природы, отвлекающим от Истины и Мудрости. В то же время Плотин прекрасно осознает все эти соблазны «низшего» и, вынужденный жить среди них, соглашается с объективностью наличия зла (Епп. III. 2.8; VI. 8.7).

Еще раз повторим то общее, что роднит воззрения Климента,

---

<sup>37</sup> «Соединение души и тела не одинаково у Целого и у живых существ», — пишет Плотин. В первом случае душа преследует тело, требуя от него неподвижности, во втором — прикована к телу, желает бежать.

<sup>38</sup> Плотин пишет о двойственном значении слова Аид: как отрешении души от тела и уходе в высшее, бестелесное (следовательно — «безвидное»), так и — в случае безнравственной жизни — прикованность к телу и пребывание «в худшем».

<sup>39</sup> Напр.: Епп. II. 9.16.

Оригена и Плотина на чувственно-телесный мир: сам-по-себе не благо и не зло он, будучи вырванным из иерархии, превращается в неприкрытое зло. Лишь охваченный более высокими сферами мир теряет свой отрицательный характер. Понятно, что такие идеи достаточно далеки от традиционного языческого космогонизма, именно «зримый» Космос считающего священным бытием. Влияние гнозисного мироощущения на подобную перемену акцентов несомненно. Но это означает, что платоновские образы, с указания на роль которых мы начинали данный параграф, в I–III вв. должны были функционировать по-новому, равным образом и Космосозидательница Душа должна была характеризоваться новыми чертами. О них мы и поведем речь.

Обратимся к самому акту создания Души. В «Тимее» Платона первый глава Академии изображает создание Мировой Души (и стихии души вообще) как смешение в некоем сосуде принципов «тождественного» и «иного», а также «неделимого» и «претерпевающего разделение в телах». <sup>40</sup> Мы утверждаем, что речь идет именно о принципах, а не об «идеальном» и «материально-чувственном», например. Чувственное еще только должно быть создано; оно и творится совместно с рождением Души, «осуществляющей» синтез принципов, «не поддающихся смешению». Платон, по-видимому, сознательно фиксирует внимание читателя на том факте, что «тождественное» и «иное» насильно слиты Демиургом в Душе. «Иное», вечно ускользящее от всего, даже от себя, от своей самости, <sup>41</sup> оказалось сопряжено с устойчивым и неделимым, что придало ему образ, хотя и изменчивый, но принадлежащий одной и той же сущности. В Душе соседствуют две совершенно противоположные тенденции — к «собираанию» (тождеству) и «рассыпанию» (инаковости); их сосуществование и взаимодействие возможно только благодаря высшему усилию, а также самому факту бытия души, выступающей субстратом смешения обоих принципов. Неоднородность, раздвоенность, заключенные в ней, — плата за космосозидание, но иначе, без возникновения такого субстрата-посредника, оно было бы невозможно.

Мотив смешения, «слияния» отныне будет в платоновской традиции всегда сопровождать представления о душе. Так, в фантастическом видении Феспесия из трактата Плутарха «По-

---

<sup>40</sup> Платон. Тимей. 35 а — в.

<sup>41</sup> Впрочем, в этом «ускальзывании» и состоит его «самость» (ср. седьмую «гипотезу» диалога Платона «Парменид»).

чему божество медлит с воздаянием», наблюдавшего место пребывания душ после смерти, присутствуют образы кратера, где демоны смешивают белую, как снег, струю истины с пурпурной струей лжи,<sup>42</sup> а также «вакхической пропасти», через которую Дионис некогда вознесся к богам (т. е. образ парадоксального пути — нисхождение ради восхождения, характеризующего именно стихию души). Не удивительный для платоновской традиции, подобный ход рассуждений проявляется и в александрийском богословии. Идею субстратных функций души подхватывает Ориген и создает целую концепцию, обосновывающую ее. Центральным пунктом этой концепции выступает учение о Богочеловеке (или о «Христе земном», если пользоваться терминологией нашей прошлой главы). Сама по себе эта сторона учения Оригена направлена против докетизма, а также языческой «философской» критики возможности нисхождения Божества на землю. Иными словами, основная ее цель — доказать, что «Нисхождение возможно для Него и без изменения» (Copt. Cels. IV. 14). Но пользуется александрийский богослов доводами из той же языческой метафизики, даже подкрепляя их авторитетом христианских священных писаний.

К вопросу о воплощении Христа Ориген возвращался в своих работах не раз, но везде придерживался того понимания «Христа земного», что было сформулировано им в сравнительно раннем трактате «О принципах» и позже стало традиционным для ортодоксального христианства. В одном лице Бога-Сына богослов видит «истину обеих природ» (De prin. II. 6.1). Ориген многократно пытался изложить то, что в Никейском символе было обозначено как «неслиянное, нераздельное» пребывание человеческого и божественного в единой персоне. Однако самым удачным, а потому часто повторяемым способом доказательства становятся для него рассуждения о «душе Иисуса».<sup>43</sup> Мы приведем одно из них полностью. «Та душа, — пишет Ориген, — о которой Иисус сказал: „Никто не отнимает ее у Меня” [Ин. 10,18], от момента творения и в дальнейшем все время неотделимо, неразлучно пребывала в Нем как в Премудрости и Слове Божиим, как в Истине и вечном свете, и всей сутью своей

---

<sup>42</sup> Плутарх. Почему божество медлит с воздаянием? 566 в-е.

<sup>43</sup> Климент также выделял земное воплощение Христа как отдельную ипостась. «Новообращенный, — писал он, — причащается Божеству четверицей добродетелей, так как Троица присоединяется тогда к четвертой ипостаси Господа» (имеется в виду человеческая природа Христа).

воспринимая Его, и входя в Его свет и сияние, стала по преимуществу одним с Ним духом, как обещал Апостол тем, кто должен подражать ей: „А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом” [1 Кор. 6, 17]. При посредстве сей субстанции души между Богом и плотью — ибо Божественная природа не могла слиться с телом без посредника — Бог рождается человеком» (De prin. II. 6.3). Душа Иисуса получила несовращаемость и неизменяемость благодаря своему абсолютному выбору. Она не может теперь отклониться ко злу, ибо «все, что она ни делает, ни чувствует, ни мыслит, есть Бог» (Ibid. 5). «Кому пристойно быть одним духом с Богом, — пишет Ориген, — как не той душе, что так соединилась через любовь с Ним, что справедливо именуется одним с ним духом» (Ibid. 3). Юстиниан в письме к патриарху Мине небезосновательно, очевидно, обвинял Оригена в близком гностическому докетизму учению о том, что Иисус — человек, добродетелями достигший «уровня» Христа.<sup>44</sup> Внешне, действительно, концепция александрийского экзегета имеет достаточно подозрительный для ортодоксальной концепции вид. Но вычисление души из природ Божественной и человеческой, согласно Оригену, не превращает Сына Божьего в два разноплановых существа. «Все это мы говорим не для того, — пишет Ориген, — чтобы отделить Сына Божия от Иисуса. Особенно после окончания домостроительства своего тело и душа Иисуса соединились с Сыном Божиим теснейшим образом» (Contr. Cels. II. 9). Иисус был не только одарен высшей мудростью, «но, одновременно, являлся участником Божественной доли» (Ibid. IV. 22). Вычленение это нужно как раз ради соединения разных составляющих. Их соединение Ориген представляет как весьма сложный акт (Ibid. I. 66). Он говорит о теле Иисуса, с одной стороны, как изменяющем свой вид в соответствии с любым желанием (к примеру — на горе Фаворской (Ibid. I. 65). С другой стороны, как о теле «обычном», «почти не отличающемся от человеческой плоти» (Ibid. I. 23). Оно даже искушалось, подобно другим телам (правда, не «грехом, а вне греха» (Ibid. I. 69). Иисус, «соединивший» горнее и дольнее, не был бессмертным вплоть до смерти, «ибо и он намеревался умереть» (Ibid. II. 15).<sup>45</sup> Только после воскресения «тело Иисуса занимает как

<sup>44</sup>Тем более что в «Против Цельса» сам Ориген говорит: «Ни тело, ни душа Христа не есть Божество». Божество — сам Христос (Contr. Cels. II.9).

<sup>45</sup>С другой стороны, возможность синтеза горнего и дольнего «доисто-



бы середину между тем грубым состоянием, что было у Него до страдания, и тем состоянием, в каком пребывает душа, после того, как она покидает тело» (Ibid. II. 62). Сочетание столь разнородных начал — от низшего, смертного, включающего все его особенности, до высшего, духовно-божественного, — возможно только благодаря «душе, которая была в Иисусе», еще прежде начала времен избравшей добро («до того как она узнала зло») и потому принявшей в себя Премудрость, Истину, Жизнь (De prin. IV. 3.1; Contr. Cels. III. 61).<sup>46</sup>

Хотя Ориген постоянно указывает, что «душа Иисуса» относится только к Богочеловеку, его убежденность в «доисторичности» выбора, совершенного ею, позволяет перенести ее «субстратное посредничество» и на иное. Самой «соблазнительной» целью являются те ветхозаветные персонажи, которые были носителями священного ведания. Так, «в чистой и благочестивой душе Моисея, находившейся превыше всего тварного, полностью прилепившейся к Творцу Вселенной, — считает Ориген, — пребывал согражданином божественный дух, возвестивший ему более отчетливо, чем Платону, о делах Божиих» (Contr. Cels. I. 19). Чистота души, ее выбора, оказывается достаточным условием для того, чтобы превратить ее в универсального посредника. Ориген не останавливается даже перед тем, чтобы поставить своеобразный знак равенства между Моисеем и Христом. Оба они совершали чудеса при помощи «благодатной силы», природа которой была одна и та же в обоих случаях (Ibid. II. 51). Но не только Моисей, вообще все «те, кто стоит на дороге чистой и светлой, не только душой и духом, но, думаю, и телом соединены с Богом» (Ibid. II. 51), — утверждает Ориген.

Если переходить от отдельного человека (пусть даже Богочеловека) к Целому Космосу, то возникает вопрос: не является ли условием превышения и, следовательно, спасения последнего также душа (только теперь Всекосмическая)? Тем более, что

---

рически» присуща Сыну, ибо Он есть «одушевленное Слово» (Contr. Cels. II. 9).

<sup>46</sup> Впрочем, и здесь Ориген не всегда был последователен. Чего стоит, например, следующая его мысль: «Слово в своем существе всегда пребывает Словом и не испытывает страданий, беспокоящих тело и душу. Он делается словно бы некой плотью и плотски ведет разговоры, пока [слушающий] ... не поднимется ввысь, дабы быть в состоянии созерцать Его первичную Форму» (Contr. Cels. IV. 15). Человек из сложного существа Христа выделяется, таким образом, лишь мыслью (Ibid. III. 69).

на ее наличие Ориген указывает следующим образом: «Мир нужно считать неким необъятным и великим животным, которое словно бы единою душою содержится силой и разумом Божиим» (De prin. II. 1.3). В апологии «Против Цельса» Ориген, обосновывая единобожие фактом единства мира, говорит: «Достаточно одной души, носящей от востока до запада всю сферу неподвижных звезд ... » (Contr. Cels. I. 23).<sup>47</sup> Совершенно платоновски выглядит и убежденность Оригена в одушевленности небесных светил (De prin. I. 7.3,4), а ведь именно небесные сферы олицетворяют Целое Космоса. Наличие Всемирной Души делает Космос способным к причащению священному бытию. Власть над универсумом, которую осуществляют сила и разум Божества, показывает, что эта способность вполне актуальна. «Ни одна из них (разумных душ. — *P. C.*) не была злой, когда вышла она из рук Творца» (Contr. Cels. III. 69). Когда мир как Целое, продолжим мы, окончательно избавится от своего «уклонения», его душа будет тем посредником, который свяжет тварное с Творцом.

Ход мысли, обнаруженный нами у Оригена, несомненно близок рассуждению Платона из «Тимея». Однако столь же несомненно, что платоновская концепция используется александрийским богословом для выражения совсем не платоновской идеи: вместо реализации, синтеза душой «тождественного и иного», благодаря чему образуется прекрасный чувственно-телесный космический организм, Ориген приписывает ей функцию быть условием для преобразования тварного бытия. Космос Платона несет в себе раздвоенность тождественного и иного, но как наилучший образ первообраза он искупает ее: сам факт его существования является искуплением. Космос Оригена несет в себе стремление к снятию одной из противоположных сторон. У Платона иное уже «космизировано», у Оригена тварное, ставшее носителем космогонического зла, еще должно быть космизировано.

Причину строгого порядка, законосообразности, логичности устройства Универсума Ориген видит не в его искупительном совершенстве, а в промысле Творца, создавшего видимый мир «числом и мерою» (De prin. II. 9.1). На руку этому порядку оказывается даже грехопадение, «уклонение умов». Ориген видит

---

<sup>47</sup>В оригинале («не-блуждающие созвездия») (*'απλανή*) — понятие, заимствованное из языческой метафизики.

причину разнообразия мира в том, что возмущившиеся из первоначального состояния блаженства существа превратили «благую своей природы» в разнородные духовные качества «соответственно различию своих намерений» (De prin. II. 1.1; Ср.: Contr. Cels. I. 32). Однако «многообразие умов» служит «достижению единой цели совершенства». «Из разных движений образуется одно целое, — пишет Ориген, — иначе великое единое создание распалось бы вследствие разногласия душ» (De prin. II. 1.2).<sup>48</sup> Бог не нарушает этим принципа свободы воли. Он «как бы направляет» ее (Ibid. II. 1.2). Уклонение-грехопадение «разумных духов» Оригена иначе как «логическим» не назовешь. Поскольку наличие свободы предоставляет бесконечное количество способов отпадения, то «духи» должны были бы охватить собою все возможные формы тварного бытия. Но поскольку мир ограничен в пространстве, населяющие же его существа ограничены через некую «меру числа», то реализация нереализованного выносится вперед во времени, в будущее. И Ориген утверждает, что вслед за началом мира, произошедшим «от разнообразия», придет «великое разнообразие и различие конца», которое станет поводом для новых различий в мире, «имеющем быть после нашего» (Ibid. II. 1.3). Да и сами миры «могут существовать только различные, со значительными переменами» (Ibid. II. 3.4). Причина перемен подобна причине самого мироздания: каждому воздается по заслугам или грехам, приобретенным «в этом эоне». И даже праведники лишь постепенно восходят к «невидимому и вечному бытию» (Ibid. I. 6.3). Если же довериться письму Иеронима к Авиту, то у Оригена можно обнаружить идею кругооборота душ от демонов к ангелам и обратно.<sup>49</sup> Получается своего рода цикл затухания и возгорания частных духовных субстанций, «некогда не бывших душой», потом «охладевших» до души, а по окончании веков опять «становящихся умом».<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup>Ведь «Бог, — уточняет Ориген, — правит душами, предвидя, что они не к пятидесяти земным годам назначены, но к вечности ...» (De prin. III. 1.13).

<sup>49</sup>Ср.: De prin. III 1.21; IV 23. — Вообще учение о душепереселении не было чуждо еще позднему иудаизму (см.: Флавий И. Иудейские древности. XVIII. 1; Подробнее об этом см.: Милославский П. Древнее языческое учение о странствиях и переселениях души и следы его в первые века христианства. Казань, 1873). Разделял его и Филон Александрийский (Philon. De somn. I. 64.), оказавший значительное влияние на Климента и Оригена.

<sup>50</sup>См. Письмо Юстиниана к патриарху Мине; а также: Origen. De

Мир, созданный ради заселения этими отпавшими духами,<sup>51</sup> принимает те свойства, что рождены его обитателями. «Материя как основание вещей, — пишет Ориген, — может принять все свойства, которые ей пожелает дать Творец» (Contr. Cels. IV. 57). Следуя опять же представлениям о телесном субстрате, воспринимающем формы, которые были зафиксированы Платоном в «Тимее», Ориген утверждает: «Телесная природа воспринимает различные и разнообразные изменения, поэтому из всего она способна превратиться во все» (De prin. II. 1.4).<sup>52</sup> Круговороту миров соответствует круговорот материала. Круговорот этот, как мы видели, можно обнаружить и в судьбе отдельной души. Именно он составляет основу космического порядка, осуществляющегося в переменах и через перемены.

Однако порядок этот, повторяем, наличествует в падшем мире, а не в прекрасном Космосе. Ориген, хотя и пользуется платоновскими концепциями, оказывается в данном вопросе ближе к гностицизму, чем к монизму классического язычества. Плотин, с точки зрения традиции, к которой он себя причисляет, находящийся еще ближе к Платону, также интерпретирует платоновские концепции в духе I–II вв. Словно развивая рассуждения Платона из «Государства»<sup>53</sup> о душах, развеянных неким вихрем по местам, где им суждено родиться, или рассуждения того же Платона из «Федра»<sup>54</sup> о распространении души по небу, Плотин говорит о пронизывающей «всю неизмеримую громаду вещества» душе, разбрасывающей себя повсюду и, благодаря

---

principiis. II 8.3. — Хотя Ориген не раз отвергал учение о душепереселении как безумное (см., напр.: Orig. en. 1) Comm. in Matth. XI. 506; 2) Contr. Cels. VIII 30), ясно выраженное им желание написать подробное сочинение по этому вопросу позволяет утверждать, что он принимал круговорот душепереселений в рамках смены друг другом веков — миров (см.: Orig. en. Comm. in Iohan. VI. 116). Сочинение, по всей видимости, так и не было написано.

<sup>51</sup> Orig. en. 1) In Genes. hom. I.2; 2) De prin. II 9.1.

<sup>52</sup> Ср.: Платон. Тимей. 49d–50e. — у Оригена здесь же мы найдем следующее рассуждение, необычайно близкое платоновской концепции «вспреемницы» (δεξαμενή): «Из материи с прибавлением качеств состоит тела. Качеств же четыре: теплота, холод, сухость, влажность. Четыре этих качества, будучи прибавлены к материи (ведь сама по себе она качеств не имеет), и образуют различные виды тел. Но, хотя материя сама бескачественна ... она не существует никогда без прибавления качеств» (Ibid).

<sup>53</sup> Платон. Государство. 621d.

<sup>54</sup> Платон. Федр. 245c.

этому, оживляющей то, что без нее есть «не более чем недвижимый труп, земля да вода, или даже хуже ...» (Епп. V. 1.2. Ср. I. 1,8). Восторженные описания оживотворения душой «бездны вещества» соседствуют у Плотина с характеристикой этого процесса как завершающего дерзновения в череде отпадений от Единства.<sup>55</sup> «В душе есть необузданная, безумная часть, готовая ниспасть до растения», — пишет Плотин (Епп. V. 2.2)<sup>56</sup> Душа «во-временяет» себя, дробя вечное и вовлекая во временное бытие мир (Ibid. III. 7.11). Подобное «дерзновение» более всего характеризует, по Плотину, происхождение частных душ.<sup>57</sup> Однако душа, этот «Дионисов кратер», где смешиваются тождественное и иное (как в ритуальной чаше смешивается храмовое вино для жертвоприношений), устремляется к ожидающему ее безжизненному веществу лишь в той мере, в какой она охвачена любопытством и тягой к самоутверждению. Совершенство чувственного тела, таким образом, зависит от степени душевного любопытства (Епп. IV. 3.15; 8.4). Душа, в результате, сплетена с веществом, подобно Дионису, пожранному титанами (Ibid. IV. 3.12), но она и свободна от него, насколько свободна от неразумия низших своих способностей (Ibid. I. 1.9).

Триада смешения (тождественное—иное—субстрат), по Плотину, проявляется в душе ее трехчастностью. Но теперь последняя имеет уже строго выраженный вертикальный характер. «Душа же наша вечно обращена „туда“, — пишет Плотин, — [но] обладает частью, расположенной к „здешнему“ и имеет нечто посреди [этих крайностей] ... [иногда] она вся сливается с наилучшей собой и с сущим, когда же ее худшая часть низвергается, тогда она тащит за собой и среднее ...» (Ibid. II. 9.2). Итак, благодаря трехчастности, душа обладает множественностью возможностей, выбирая одно из многого (Епп. II. 9.2), и нижняя граница ее падения лежит достаточно далеко — это

---

<sup>55</sup>Ср.: Schlette H. *Das Eine und das Andere*. S. 88–97. — Из всех отпадений, что происходят в Плероме трех умопостигаемых начал, Душа — самое кардинальное. Так, свойственный ей «рассуждающий ум» является «уменьшением ума» в сравнении с созерцательным Нусом (Епп. IV. 3.18). Хотя высшая часть души способна подниматься в мышление (*νόησιν*) (Ibid. V. 3.4), она занимает значительно более низкое место, чем Ум. Душа есть слово и энергия Ума, как Ум — Слово и Энергия Единого. Но душа — слово «менее ясное» (Ibid. V. 1.6).

<sup>56</sup>См. также: Ibid. I. 1.11; III. 7.11 и др.

<sup>57</sup>Ср.: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 1967. P. 242–244.

растения. С некоторой иронией Плотин говорит, что невежественность астронома грозит превращением его после смерти в птицу «из тех, что высоко парят». Любителю музыки, возможно, предстоит быть «певчей птицей», самонадеянному царю — орлом и т. д. (Ibid. III. 4.2) Вообще многообразие выбора ведет к многообразию воздаяний. «То, что некогда (в прошлой жизни) совершено, — пишет Плотин, — приходится искупать ныне (в нынешнем существовании)». Своего рода сила справедливого воздаяния (аналог Анаксимандрова воздаяния) вызывает бесчисленные переселения душ (Ibid. IV. 3.15; IV. 8.4),<sup>58</sup> одновременно поддерживая в мире некий порядок. «Ведь нисхождение не вечно одинаково, — считает Плотин, — но один раз оно больше, другой — меньше» (Ibid. IV. 3.12). Этот порядок нисхождения, родственный порядку воплощений согрешивших «разумных духов» Оригена, при всей его внешней «естественности» и даже законосообразности прекрасен, лишь когда мы «помним Целое». Забыв же об «Отчизне», мы оказываемся во власти хаоса чувственного, погружаемся в его противоречивую неустойчивость, сопровождающуюся смутным ощущением нереальности бытия вообще. Платиново учение о «двух людях», актуально составляющих нас, только усиливает это положение. Прежде телесного рождения, говорит Плотин, «мы пребывали „там“; одни — словно [идеальные] люди, другие — как боги ... теперь в нас к прежнему человеку добавился еще один, стремящийся быть иным, чем тот ... Раз мы не вне мира, этот „иной“, легко обнаружив нас, прилепляется к „тому“» (Enn. VI. 4.14). В случае, если возвышающая до небесного деятельность созерцания в нас прекращается (что и происходит в большинстве случаев), этот второй одолевает первого, приковывая его к смертному существованию (Ibid.).

Опасности «бытия-в-теле», как мы видим, достаточно серьезны для того, чтобы видеть в чувственном Космосе скорее «поле злосчастия», чем «прекрасный и счастливый строй». Сложность сочленения «тождественного и иного» Плотин сознает гораздо более отчетливо, чем Платон. Душа, условие и результат этого соединения не просто являются разрешением онтологической двойственности, но реализуют ее через драму собственной судьбы. Это делает мировосприятие Плотина соблазнительно

---

<sup>58</sup> Плотин считает родоначальниками концепции метемпсихоза Гермес, Пифагора, Эмпедокла и Платона (см.: Enn. IV. 8.1).

близким гностическому.

О Платиновом варианте идеи сверхдушевного корня человеческого существа мы уже писали. Христианские авторы, стремившиеся найти уязвимые места в языческих воззрениях, — в частности такие, которые могли бы показать родство язычества с гностическими представлениями, — отмечали аристократическое убеждение платоников в божественности разума, присутствующего в людях. «Согласно платоникам, способность к рассуждению — это истечение в душу некой части божественного существа, — говорил Климент Александрийский, — не следует, однако, полагать Дух Божий частицей, присутствующей в каждом из нас ... » (Clem. Strom. V. 13). У Арнобия данный пункт является едва ли не главным в обвинениях против «новых мужей». «Новые мужи» считают, «что души бессмертны, что они по степени достоинства очень близки к Повелителю и Первовиновнику всего существующего, что они произведены этим Творцом и Отцом, что они божественно мудры, сведущи и недоступны ни для какого телесного соприкосновения ... »<sup>59</sup> Если, правда, мы вспомним Климента и Оригена, то увидим, что и эти авторы близки концепции сверхсущей искры, присутствующей в каждом человеке. Что же касается Плотина, то он и не отрицал родства человека высшим принципам бытия. Мы рассматривали эту проблему на уровнях Единого и Ума. Когда же речь идет о душе, то, согласно основателю неоплатонизма, сверхкосмический исток человеческого существа проявляется в единстве частной души с Душой Всеобщей.

Зевс, владыка Космоса и принцип космической жизни, является не неким абстрактом, но существом индивидуальным (Епн. IV. 3.2). Именно он произвел все единичные существа, вдохнув в них жизнь (Ibid. V. 1.1). Жизнь эта бессмертна и нетленна, перемены касаются только ее внешнего обстояния. Но именно на своей «периферии», там, где действуют в телах ее частные силы, может возникнуть иллюзия совершенной самостоятельности этих фрагментов Целого. Плотин всегда был осторожен, когда вел речь о соотношении человеческих душ и Зевса. Наше самобытное существование он не считал исключительно плодом воображения. «Единство всекосмической души, — писал он, — не противоречит множеству особенных душ, которых та собой объемлет, равно и ее единство не нарушается множеством» (Ibid.

---

<sup>59</sup> Arnobii. Adversus nationes. II. 15 — в пер. Н. М. Дроздова.

VI. 4.4). Плотин сохраняет различие между общим и особенным, но никогда не забывает оттенить и их «соприсущность» друг другу. Зевс, утверждает он, «содержит в себе все вместе — все жизни, все души, все умы, но так, что они не разделены границами и формами, а подобны целостному единству» (Ibid. VI. 4.14).<sup>60</sup> «Близость без протяжения и деления» (Ibid. VI. 4.12) означает, по Плотину, что эгоистическая уверенность в своей самостоятельности вызвана не онтологическими факторами, а субъективной дерзостью, суемыслием и нравственной порчей. Как бы далеко человек ни бежал от «власти общего», оно всегда останется вблизи него, немой судьей, воздающим испытаниями в будущих перерождениях. Ведь даже когда душа погружается в «присущность телу», на самом деле, считает Плотин, она пребывает в самой себе (Епп. VI. 4.12). Телесный человек, устремляющийся к ней (цель его — универсальное, но универсальному он может приобщиться лишь через индивидуальное (Ibid. VI. 4.15)) овладевает только «следом» души, ее устремлениями, «истекшим от нее светом», но не ее внутренней природой (Ibid.). Поэтому не следует бояться власти «телесного человека». Дабы освободиться от зла, нужно, по Плотину, вернуться к тому состоянию, в котором мы первоначально были (Ibid.).<sup>61</sup>

Плотинова диалектика частных и общей души, инспирированная в основных своих моментах соответствующим текстом из «Федра» Платона,<sup>62</sup> выглядит куда более изощренной и последовательной, чем представления гностиков. Но мы вновь видим, что от Платиновых формулировок лишь один шаг до гностического мировосприятия. Действительно, «световое (душевное) начало» оказывается бесконечно далеко от своего телесного воплощения; настолько, что все пригрешения и проступки касаются лишь «здешнего», посястороннего воплощения, именно оно претерпевает искупительные страдания во время своих перерождений. Истинно же бытийствующая сторона души, «не вос-

---

<sup>60</sup> Или еще: «Все души — одна душа» (Епп. III. 5.4).

<sup>61</sup> См. также: Епп. VI. 5.5.

<sup>62</sup> Имеется в виду следующий текст: «Душа-вся опекает все, что неодушевлено, распространяется же она по небу, принимая всякий раз разные виды. Будучи совершенной и открыленной, она парит в вышине и правит миром в целом, если же теряет крылья, то носится, пока не соприкоснется с чем-нибудь твердым — тогда она вселяется туда и получает земное тело...» (см.: Платон. Федр. 246 с — в пер. Ю. А. Шичалина).



«требуемая» до поры до времени, остается в единстве со всей остальной жизнью, охватываемой Зевсом; и едва ли можно приписать ей совершаемые «вплощениями» грехи. Рассуждения о «падении», онтологической забывчивости души по-гностически оборачиваются убежденностью в непоколебимости, неугасимости и неумалимости «пневматической искры».

Однако это касается внеисторической природы людей, а не нынешнего их «дерзновенного» обстояния. И Ориген, и Плотин, следуя платоновской концепции создания души, превращают ее, тем не менее, в концепцию «ниспадения». С точки зрения этих мыслителей, образ метущихся в поднебесной области колесниц, суетливо обламывающих крылья, то и дело ныряющих вниз, в «материальное», должен бы быть совершенно ясен. Три составные части этого образа (благородный конь, конь низменный и возничий-разум) не исчерпывают полностью природу души. Ибо есть четвертый момент — сама «целокупная душа», не вмещающаяся в крылатые повозки и к тому же не нуждающаяся в поднебесной суете. Она «парит в вышине», охватывая собой все, но не становясь всем, а будучи целью и «родовым началом» для всего. Лишенные седоков крылатые повозки лишь тогда исполнят свое предназначение, когда будут оставлены ради высшего. При таком понимании платоновского образа из «Федра» с ним можно соотнести те рассуждения из «Государства» Платона, где речь идет о соответствии трехчастной структуры души трехсословной организации идеального полиса (прежде всего — по тождеству добродетелей, присущих тем и другим). Ведь «как целое» государство реализует четвертое, самое общее начало — справедливость, которую можно сравнить с Духом Всекосмической.

В сущности даже не идея отпадений разумных духов наиболее «гностична» в учениях Плотина и Оригена о душе, а их недоверие к частному, стремление взглянуть на все сквозь призму целокупного Универсума. Частное само по себе «неполно», в поисках полноты приходится апеллировать к Абсолюту. Собственно, динамика отпадения и возвращения душ объясняется тем, к чему они обращаются — к Плероме трех ипостасей, охваченных единством, или к кеноте частным обстоятельством. «Очки», сквозь которые человек смотрит на мир, становятся, таким образом, не только психологическим и гносеологическим, но и онтологическим фактором. И мы вновь оказываемся перед вопросом о сущности гнозиса. Или, точнее, перед вопросом о том,

позволяет ли обнаруженное нами влияние гнозисного духа говорить о гностицизме Климента, Оригена и Плотина, лишь внешне прикрытом теми религиозным и философскими традициями, к которым они себя причисляли.

## § 2. ВЕРА И ЗНАНИЕ

Концепция экзегетики, с рассмотрения которой мы начинали прошлую главу, была весьма распространена во времена античности. В ней сочленились и эллинистическая «ученость», и явно прослеживающееся «гнозисное» отношение к миру. Идея единой мудрости, многообразно явленной в Космосе, видна уже у академиков и стоиков I в. до н. э. Но всеобъемлющий характер она могла приобрести лишь после того, как мир в целом превратился в требующий расшифровки текст, в загадку, от разрешения которой зависит не только престиж среди иных ученых мужей, но и собственное (подчас — всемирное) спасение. Тогда все сказанное превращалось в намек на истину, в подсказку — и звучало именно как подсказка. Идея наличия у «древних» подлинных, не зафиксированных в письменном слове «эзотерических» пластов учения, столь популярная ныне, ведет происхождение именно оттуда. В таком случае носителями «подсказок» становились не только «божественные» Платон и Пифагор, но даже трезво-дедуктивный Аристотель, «безбожник» Эпикур. Именно тогда могли написать, например, следующее: «Несомненно, един путь к истине, но в нее впадают ручьи с одной и с другой сторон, соединяясь в ее русле в реку, текущую в вечность» (Clem. Strom. I. 5).

Что касается авторов-христиан, то приятие и осознанное использование ими в рамках экзегетического мышления воззрений языческих философов означало нечто большее, чем простая апелляция к данностям «культурного Космоса». Процесс этот, по-настоящему начавшийся лишь в конце II в. (и его начало связано с именем Климента Александрийского), означал появление совершенно иного типа традиционализма, уже не внеисторического, а провиденциально-исторического. Деятельность Климента, близких ему по духу христианских авторов означала «узаконивание», приятие прошлого, которое также имело некий особенный смысл.<sup>63</sup> Идея истории как неповторимой, раз-

---

<sup>63</sup>Ср.: Аверинцев С. С. Порядок Космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 266 и далее.

вернутой во времени явленности стоящих за внешним покровом событий тайн (неповторимость только подчеркивается концепцией Провидения) возникает, когда христианство определяется по отношению к ветхозаветной традиции, принимая ее как необходимое прошлое, но отрицая как настоящее. Однако эта идея становится фундаментальной, устойчивой, лишь когда огромной массе язычества уделяется особенное место в исторической деятельности Провидения. Таким образом, от Климента и подобных ему начинается стремление включить христианство в историю, а тем самым обосновать последнюю. История превращалась в самостоятельный феномен; конечно, еще со времен Полибия и Посидония историки стремились вычленить те формы, в которых обращается жизнь государств и человечества в целом, однако это были именно формы обращения, т. е. своего рода архетипы поведения — пусть не человека, а человеческого сообщества, гражданского коллектива, — чей набор вполне исчерпываем, а потому имеет тенденцию к «закруглению», к повторению.<sup>64</sup> В главном по крайней мере повторяется одно и то же — отсюда желание эллинистических историков раз и навсегда уловить это «главное». Теперь же важно совсем иное архетипическое: то, что вне истории. Другими словами, последняя «сама по себе» представляется (или должна представляться) абсурдной мешаниной событий, осмысленность которой придает нечто внеположное ей — и как Провидение, направляющее события, и, в буквальном смысле этого слова, как нисхождение на землю, «вочеловечивание» Христа. Или, еще чуть по-иному, «сама по себе» история — не история вообще. Зато когда человек помнит о внеположном внешней стороне событий, они превращаются в историю, где соседствуют и повторяющиеся, и неповторимое, причем последнее как раз говорит о ее осмысленности больше, чем первое.

«Провиденциальный историзм» станет в будущем одним из способов, которым средневековая культура снимала оппозицию частного, неповторимо-индивидуального бытия и всеобщности неповторимого же его основания. Но во времена Климента он только зарождался, внимание александрийского богослова привлекали поэтому не государственные и социальные процессы, а место христианства в истории мысли (точнее, конечно, место

---

<sup>64</sup>В общем эти «круговороты» строились вокруг концепций Платона и Аристотеля о «взаимопереходах» классических, «чистых» форм государственного устройства («аристократия», «демократия» и т. д.).

язычества и Ветхого Завета в свете истин христианства). А этот интерес стал одной из предпосылок появления Климентовой концепции «ведающей веры» (γνωστική πίστις) как совершеннейшей философии (Clem. Strom. I.5). Подлинный путь постижения должен был синтезировать многообразие ученых мнений и единство откровения.<sup>65</sup>

Истинный гностик лишь тот, кто владеет разнообразной мудростью (Clem. Strom. I.13) — так можно суммировать воззрения Климента. Он — эклектик (что, впрочем, признает и сам богослов) (Ibid. 7). «Многоученость», «эклектика» — слова, не вызывающие в наше время особенного уважения. Но античный эклектик, напомним, а тем более эклектик-христианин, подобный Клименту, опирается на некоторый принцип отбора тех сторон учений «великих мужей», что принимаются им. У александрийского богослова функцию такого принципа выполняет вера и вообще «дар свыше». Будучи «действием в нас благодати» (Ibid.), вера служит фундаментом «истинной науки». Нерелективная, не рассуждающая, она предшествует разумному выбору, предрасполагая к последнему. Вера — «предварительный выбор», возможный и благодаря милости небес, и благодаря досознательной памяти о райском, «неиспорченном» состоянии природы человека. Климент даже утверждает, что она — «жизненный воздух не только гностика, но и [любого] живущего в мире» (Ibid. II.6). Отсюда можно заключить, что она присутствует даже среди тех, кто далек от Бога и не признает Откровения. Когда мы писали о том, как Климент трактовал «искру божественного» в человеке, всеохватывающий характер веры уже подчеркивался. Однако теперь важно отметить, что она выступает необходимой, пусть неосознаваемой, предпосылкой знания. Вера — «сокращенное знание», обходящееся без доказательств (Clem. Strom. VII.10), как обходится без них молчаливый, в созерцании постигающий истину разум. Платоновская иерархия четырех познавательных способностей (догадка — вера — рассудок — разум)<sup>66</sup> оказывается перевернута. Вера заняла первое, превалирующее место, сама став «беспредпосы-

---

<sup>65</sup> К такому пониманию Климента подошли уже в XIX столетии. Так, согласно В. Дмитриевскому, «ведающую веру» можно интерпретировать как доказательство необходимости пути примирения теистического Откровения и языческого знания (см.: Дмитриевский В. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V в. Казань, 1884. С. 31).

<sup>66</sup> Платон. Государство. 510 d и далее.

лочным началом». Проблема веры и знания для античности не стояла: знание в его высшем теоретическом (созерцательном) смысле считалось началом высшим, первичным по сравнению с верой. По Платону, последняя — отражение устойчивого, существенно неизменного знания в изменчивом мире мнения. Феномен веры связан с мифом как «убедительным» и «правдивым» словом. Не доказуемые, не обосновываемые рационально, не понятные здравому смыслу, мифы, тем не менее, вызывают почтительное к себе отношение. Их убедительность имеет причиной не занимательность рассказа, а символы, на которые опирается эта занимательность, и древнюю религиозную традицию, стоящую за мифами. В результате удел веры — высочайшая степень правдоподобия, но все-таки не отчетливость, высветленность истины. У Климента же вера становится «свернутым» знанием. Быть «свернутым» означает при этом, что она не просто «потенция» знания, но еще и фундамент его. Разворачиваемое знание опять же возвращается к вере (и постоянно подпитывается ею): познавательный процесс вообще является переводом неосознанной предпосылки и основания в осознанные. Климент говорит: «Без упреждения того, что желательно, как признать в найденном искомое?» (Clem. Strom. II.4). В сущности проблемы отношения веры и знания нет и у александрийского богослова. Первая предшествует второму; вызывая его, господствуя над ним, она является последним, «благодатным» критерием. Проблема возникает лишь когда мы, вступая-таки на путь знания, оказываемся перед многообразием возможных вариантов движения по нему. Здесь всегда присутствует соблазн забыть о вере-предпосылке или просто так и не сделать ее «явной».<sup>67</sup> Знание кажется самодостаточным, как самодостаточен ребенок, не имеющий еще понятия о причинах происходящих вокруг не-

---

<sup>67</sup>Как тут не вспомнить Цицерона, чей герой-скептик Аврелий Котта вообще сомневался в возможности доказательства (именно доказательства) бытия божеств, не отрицая веры в их существование («очевидность ослабляется доказательствами») (Cicero. De natura Deorum. I. 62; III. 9). Упор на веру в противовес рассудочно-догматическому философствованию имел причиной помимо христианской позиции Климента скептическую критику философов-«догматиков». «Посттеоретическое» отношение к религии и вере скептиков проанализировано в следующих работах: Penelhum T. Scepticism and fideism // The sceptical tradition. Berkley, 1983. P. 287–318, а также: Faye De. The influence of Greek Scepticism on Greek and Christian thought in the First and Second Centures // The Hibbert Journal. London, 1924. Vol. 22. № 4. P. 702–721.

го событий, воспринимающий их как само собой разумеющиеся факты. Пример с ребенком не случаен: сам Климент сравнивает философов с детьми, если те «не становятся мужчинами во Христе» (Clem. Strom. I.11). И в своей системе оценок он прав: абсолютность делает Откровение выше разума.<sup>68</sup>

Такая оценка разума не означает его «приниженности», как и скепсиса в отношении философии. Хотя философия и «вспомогательное средство», однако в плане становления настоящего христианина-гностика она играет очень важную роль. Климент убежден в достижимости «плеромы ведания», такого состояния человека, когда он и верует, и знает, почему верует, причем знает, что его вера истинна (Ibid. VI.15). Философское ведание — сильное, неколебимое доказательство истин веры (Ibid. VII. 10). Парадокс заключается в том, что сверхразумное начало требует своего осмысления и даже обоснования интеллекта, лежащего ниже его; но этот парадокс Климентом не акцентируется. Для александрийского богослова философствование естественно — как естественно для гностического сознания «возрастание» предсущей искорки божества до полноты гностического бытия. Более того, буквальное проведение этой, парадоксальной, точки зрения позволяет ему возражать «чистому» гностику Василиду, утверждавшему, что «вера есть согласие души на признание наличия вещей, не пробуждающих в нас ощущения, поскольку они находятся совершенно вне нас» (Ibid. II. 6). Действительно, крайний апофатизм Василида означает, что присутствие Первоначала не может быть постигнуто никоим образом. Лишь «добровольное согласие» души указывает нам на него, но и это «добровольное согласие» — за гранью постижения. Нет, опровергает Василида Климент, совершенно вне нашего сознания присутствие Начала невозможно. Откровение имеет своей функцией раскрытие, символическое разоблачение сверхсущего нечто. Бытие вообще и есть Откровение, обязанность же разума — усвоить его, осознать; что было бы невозможно, если оно — вне сознания. Иными словами, согласно Клименту, в концепции Василида Откровение не соответствует своему понятию.<sup>69</sup>

Об Откровении в настоящем (т. е. Климентовом) смысле это-

---

<sup>68</sup>Ср. Clem. Strom. I.20.

<sup>69</sup>Ср.: Clem. Strom. II 6. — И вообще, не только Василид, но и все еретики «без всякого на то права присваивают себе имя гностиков» (Clem. Strom. III 4).

го слова следует говорить, лишь когда предполагаешь иерархию степеней знания, совершающего своего рода цикл: от свернутости в вере «простеца» до абсолютной раскрытости, осознанности веры гностика, где совпадают изначальная простота (Ibid. VII. 10) и необходимое, итоговое богатство.<sup>70</sup> Эта иерархия создает предпосылки для утверждения правомочности рациональных форм постижения, если они, конечно, не претендуют на то, что лежит вне сферы их применимости. Климент признает дидактическую ценность седемерицы воспитательных, приуготовительных наук — грамматики, риторики, арифметики, геометрии, музыки, астрономии, диалектики (Ibid. I. 5). Богослов особенно выделяет значение диалектики (Ibid. I. 20), что сближает его воззрения с платоновскими. Платон, как известно, фактически отождествлял с диалектикой ту форму рационального познания, что непосредственно предшествует созерцанию. «Неуклонное и неустанное» рассмотрение эйдоса каждого предмета приводит к тому, что разум диалектика «вовсе не пользуется ничем чувственным, а лишь самими идеями в их взаимном отношении».<sup>71</sup> А это ведет к подлинной мудрости, которая указывает на истинные причины уже «вне рассуждений».

Симптоматично, что можно проследить аналогию воззрений Климента и Платона не только в вопросе о диалектике, но и в самом представлении о завершенном круге, описываемом познавательной способностью. У Климента вера «простеца», начавшего приобщаться к философской учености, в конечном итоге возвращается к «вере ведающей». У Платона любомудр начинается со слова, обозначающего предмет или некое качество и «возвращается» к его эйдосу.<sup>72</sup> Примерами такого «возвращения» у него может быть «диайреза» диалога «Софист» или последовательность восьми «гипотез» диалога «Парменид». И у Климента, и у Платона промежуток между начальной и конечной (она же начальная) точками познавательного процесса составляет философствование — в той его форме, которую данные мыслители считали верной. И с этой точки зрения «вера» Кли-

---

<sup>70</sup> Ср.: Strom. II. 11; V. 1; VII. 10.

<sup>71</sup> П л а т о н. Государство. 511 с.

<sup>72</sup> Он «возвращается» к природе этого предмета, «предшествующей по логосу и времени», как сказал бы Аристотель, ему самому. Природа (эйдос) вещи не просто «фундаментальной», но и прежде вещи. Поэтому мы вправе говорить не только о «диалектическом», но и об «онтологическом» и даже «временном» возвращении.

мента выполняет функции Платонова «анамнесиса»: от первоначального, смутного «воспоминания» до сверхвременной, онтологической памяти в полном ее объеме.

Таким образом, содержание знания у ученого гностика и у простого верующего является одним и тем же. Простой веры достаточно для спасения, но Климент убежден, что «по природе своей» человек не может остановиться на нем (Clem. Strom. VII. 10). Получаются предпосылки для идеи «степеней спасения», которая соотносилась бы с воззрениями школы Валентина. Но далее указанного нами в первом параграфе 2-й главы деления постигающих Откровение людей Климент не идет, по крайней мере, он открыто не соотносит его с перспективой Страшного Суда. Очевидно, «степень спасения» следует понимать с точки зрения не его полноты, а «достоинства человека», реализации той самой «человеческой природы». Или — несколько по-иному — Климент соотносит с идеей «плеромы знания» существенно характерное человеку любопытство, природное стремление к знанию. То, что у Аристотеля носило характер исходного наблюдения, толчка к размышлению,<sup>73</sup> соотносимого в дальнейшем с представлениями о деятельности мышления как наивысшей напряженности, проявленности бытия, теперь становится тем моментом в человеческой природе, который необходимо развить, дабы восстановить ее древнюю «неиспорченность», догреховность. Несмотря на достаточность для спасения одной веры, огонек ее может быть затушен (возвращен в досознательность, в добытийственность) внешними обстоятельствами (опять же по природной склонности человека к «отпадению», ко греху). Философствование, рождающее гностика, при постоянном «огляде» на веру служит оградой от этих внешних обстоятельств, оно возводит неодолимую для соблазнов стену бытия-знания. Философствование становится посредствующим звеном между всеобщностью присутствующей в человеке «искры» и частностью, ущербностью его бытия, ущербностью того угла зрения, с которого он вынужден взирать на свою же всеобщность. Иными словами, истинное, «верующее» философствование и есть гнозис.<sup>74</sup> Впрочем, здесь мы вновь оказываемся в рамках гнозисной схемы, где Второе начало (Ум, Плеро-

<sup>73</sup> «От природы все люди стремятся к знанию» (Аристотель. Метафизика. 980 а) — одна из максим, на которых строится учение Аристотеля.

<sup>74</sup> См.: Mehat A. Etude sur les "Stromates" de Clement d'Alexandrie. Paris, 1966.



ма ведания) именно посредствует между сверхбытийственным и ущербно-тварным.

Конечно, само философствование во времена поздней античности было куда более «мистичным», чем, скажем, в период античной «классики». И дело не только в экзегетическом умонастроении, где функцию доказательства исполняла отсылка к доктринальному тексту. Мыслительная деятельность подпитывалась интуицией ее мистического истока. Вспомним, по Плотину, Ум рождается от Единого таинственным образом, не объяснимым «чистым рацио», но постигаемым в акте высшего созерцательного самоотвержения, родственного уже не метафизическому «чистому созерцанию», а религиозному опыту. В данном аспекте не только объяснение бытия души и чувственно-телесного Космоса, но и сам исток монодуалистической метафизики религиозен: создание возможности для философствования, отделение Ума от Единого, повторяем, таинственно; «понятно» оно лишь такому разуму, который не противопоставляет себя религиозности, а наоборот, ощущает себя плотью от плоти последней. Поздняя античность «не знает» чистого философствования не только потому, что оно не различается от богословия, но и потому, что она вовлечена в опыт, религиозный по своей природе. Со времен впервые «обнаружившего» это Цицерона философия за редчайшими исключениями тождественна «философской религии». И уж тем более данное положение касается христианского богословия. Гнозисное философствование Климента мистично, эта мистика имеет религиозный характер.<sup>75</sup> Даже определение мудрости у него несет тот же религиозно-метафизический смысл, что и у неоплатоников в недалеком будущем. «Мудрость, — пишет Климент, — это род непоколебимого созерцания» (Clem. Strom. VI.7. Ср.: Enn. V. 4.2). Такая философия вполне могла быть вписана в горизонт «ведающей веры».

Однако как бы мы ни акцентировали религиозный характер философствования I–III вв., нельзя забывать, что все же это было философствование. Сколь бы необходимой ни казалась в те столетия отсылка к фундаментальным текстам, их интерпретация невозможна без способности к дискурсивному мышлению. Поэтому «узаконивание» Климентом философии, нахождение

---

<sup>75</sup>Ср.: Camelot P. Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clement d'Alexandrie. Paris, 1945.

ей места в рамках христианского мирозерцания означало, что профетизм и экстатическая религиозность древнейшего христианства не могут оставаться неизменными. Идея истории дает нам возможность взглянуть на прошлое «трезвым» взглядом, оценить его подлинную роль в приуготовлении настоящего. Когда Климент говорит о «праведном деле» (δικαιοσύνη) языческой философии перед Богом (Clem. Strom. I.5) — это уже оправдание язычества, а значит, предпосылка для выяснения, чему оно учило «на самом деле». Культура в переходные эпохи как бы «вспоминает» о том, что было. Образованные иудеи (Филон), христиане (Климент, Ориген), язычники (Плутарх, Нумений, Плотин) «вспоминают», а следовательно, переосмысливают, истолковывают классические, богодухновенные тексты. «Вспоминают» (выясняют), например, что Платон — тот же Моисей, только говоривший на эллинском, философском языке. Культура в такие века яснее всего показывает свою «анамнесическую» природу. Но нужно иметь в виду, что любое воспоминание в данном случае — интерпретация, носящая достаточно ученый, дискурсивный характер. Внимание, доселе поглощенное в рамках христианского мирозерцания опытом откровения, опытом личностного общения с божественной Персоной, переживанием судьбы и слов этого существа, теперь возвращается к «периферийному» для жизни Богочеловека пространству и времени мира. Личность-Логос превращается в Логос-Личность, о месте которого в Космосе (пространственном и временном) и пишут христианские богословы (хотя выглядит это как осмысление всего исторического пространства-времени сквозь призму данного откровения).

Иначе говоря, для Климента и Оригена Христос — уже вера, выраженная через слово. Слово сохранило еще свою силу непосредственности, силу потрясающей рассудок вести, силу переживания; но слово это в полемике с язычеством показало иной свой горизонт, горизонт «научного» теоретизирования, закрепляемого в догмате. Очень наглядно выделение теологическо-спекулятивного как необходимого момента в христианской жизни демонстрируют первые строки «Стромат» Климента: «Призвание одних — оглашать учение жизни, чтобы было оно плодоносно, других же — доказывать его ценность своей жизнью». Первый, проповедник, «несет внутри неодолимое влечение к исследованию ... » (Clem. Strom. I.1). Климентов гностик — неустанный исследователь, проповедь же его

выступает как запрос для теоретических исканий.<sup>76</sup> Образ такого совершенного гностика явил собой Ориген: и проповедник, и писатель-апологет, и первый подлинный теоретик-богослов в христианстве. Страсть к богословию и литературной проповеди настолько владела им, что он шел, как известно, на все — и на оппозицию с христианскими иерархами, и даже на членовредительство — лишь бы ничто не отвлекало его от этих задач. Человек необычайно увлеченный, он бесконечно далек от «книжного червя». Его деятельность носила спекулятивно-теоретический характер, абсолютное же превалирование в ней писательского интереса было лишь ответом на рождающуюся в христианстве нужду в профессиональной прослойке ученых-богословов. Тот общезначимый, «собирающий» христианские общины язык, необходимость создания которого ощущалась во II в.,<sup>77</sup> не мог бы появиться, если бы он не имел в себе профессионального «ученого» оттенка. Сам общезначимый (будущий догматическо-богословский) язык подразумевал людей, знающих его, говорящих на нем и наблюдавших за его正确ностью — ученых-теологов.

Неудивительно, что «гностики» (в Климентовом смысле) Ориген стал и первым настоящим теологом. Его сочинение «О началах» иначе как теологическим не назовешь. Не беспочвенным будет утверждение, что «О началах» было предтечей многих средневековых «сумм»: Ориген постарался соединить здесь все важнейшие, принципиальные моменты христианской веры и христианского ведания. Предметом основного интереса у Оригена является Писание, но его экзегеза становится чаще всего иллюстрацией и доказательством положений, утверждаемых догматически. Поскольку точное понимание Библии «возможно только при помощи благодати» (*De prin.* IV. 10), постольку такая структура Оригенова труда намекает на то, что доказываемые при помощи экзегезы положения и есть «действия» ощущаемой автором харизмы. Однако по сути это — «философская» (опять же, говоря по-климентовски) организация труда. Уже сами темы глав, их порядок свидетельствуют, что Ориген стремится охватить целое христианской религии

---

<sup>76</sup> Не без оснований Вальтер Фелькер подчеркивал, что носитель гнозиса у Климента — Нус (*Völker W. Der Wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, S. 365–369*).

<sup>77</sup> См. гл. 1, § 2.

в ученом, философски изощренном слове.<sup>78</sup> А это необычайно далеко от «простецов»-апостолов, убеждавших народы без всякого философствования. Ориген ссылается на них ради демонстрации могущества благодати,<sup>79</sup> но сам идет другим путем.

Итак, «ведающая вера» обращена к слову откровения, но пользуется при этом словом отстраненно-ученым. Отмеченные нами выше влияния на александрийских экзегетов Платона, Стои, Ликея лишь иллюстрируют ту, известную давно истину, что христианское богословие пользовалось концептуальным языком античной философии. Почему был избран именно он? Во-первых, по той причине, что другого и не имелось, выбирать было не из чего. Как и любая «новая» культура христианство говорило словами культуры, уже уходящей в прошлое, вкладывая в них иной, свой смысл. Но, во-вторых, этот язык (особенно платоновский) вполне подходил для целей экзегетов, так как он имел упорядоченно-научный характер.<sup>80</sup> Здесь имелся тот элемент дискурса и, если угодно, методологизма, что отсутствовал в экстатических откровениях многочисленных пророков I–III вв. и в отрицании всего философски-общезначимого, присущего таким популярным апологетам христианства, как Иустин и Татиан. Античный философский язык подразумевал концептуальное единство — а оно и заботило александрийских богословов. В результате искомый ими гнозис имел вполне теоретичное, дискурсивное выражение, по крайней мере по сравнению с гнозисом «еретическим». Однако мы помним, что многие гностики имели высокое, завидное даже в те века образование, что говорили на платоно-пифагорейском языке и выдвинули целый ряд концепций (именно концепций — например, плеромы и кеномы, единосушия и т. д.), которые потом усвоило христианское богословие. Означает ли это, что «ведающая вера» остается в круге сугубо гнозисных идей, и мы опять возвращаемся к гнозисному схематизму, изложенному в начале 1-й главы, только роль породителя в душе человека полноты бытия-ведения теперь исполняет философия? Иными словами, не являются ли александрийское богословие, неоплатонизм и гностицизм внеш-

---

<sup>78</sup>И Ориген ничуть не смущается от своей ознакомленности и уточненности в вопросах философии (см., напр., его предисловие к апологии «Против Цельса»).

<sup>79</sup>Напр.: Origen. De principiis. IV 7.

<sup>80</sup>Ср.: Jaeger W. Early Christianity and Greek "Paideia". Cambridge, 1961. P. 54–55, 68.

ними проявлениями одного и того же мирозерцания, не вызвано ли неприятие ими друг друга историческими, социальными или еще какими-то причинами, а не сущностными различиями?

\* \*  
\*

Наше исследование свидетельствует, как будто, в пользу положительного ответа на последний вопрос. Действительно, обнаруженные нами примеры концептуального родства не случайны, не внешни, они сводимы к единству представлений о гнозисной «искре». Это — концептуальный горизонт, образ мыслей, одинаковый и в христианстве, и в гностицизме, и в языческом неоплатонизме. Когда Армстронг утверждал, что не может быть и речи о какой-либо генетической связи языческой философии и гностицизма,<sup>81</sup> он имел в виду и неоплатонический космоцентризм (прокламируемый, по крайней мере), и неприятие Плотинем «восточной» идеи греха. Тот же исследователь уверен, что влияние эллинской философии на гностицизм было чисто внешним.<sup>82</sup> Однако, как мы видели выше, аргументы эти не столь и неоспоримы. Сам космоцентризм подразумевает целый ряд вариаций, та же, которую избирает неоплатонизм, включает в себя серьезнейшие элементы гнозиса. Что касается отсутствия идеи греха, то и у гностиков она не имела той природы, что в развитом христианстве. Даже терминологически происхождение низших ипостасей от высших изображается схоже: «отпадение», «дерзновение» — в неоплатонизме и «своеволие» пограничных эонов и архонтов — в гностицизме. «Сизигионистские» же мотивы (т. е. спекуляции по поводу пола высших существ) также можно обнаружить в неоплатонизме, особенно у Прокла. Если пользоваться термином «неверность» (конечно, не в иудеогностическом смысле брачной измены и блуда), то он вполне употребим при характеристике воззрений Плотина: здесь души неверны своему Отцу Зевсу (Всемирной Душе) и Праотцу Единому.

Когда же мы ведем речь о влиянии на гностицизм эллинской философии, то и здесь не обойтись словом «внешнее». Обилие параллелей не только с мифами, но и с метафизикой Платона,

---

<sup>81</sup>См.: Armstrong A. Gnosis and greek philosophy // Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. P. 120.

<sup>82</sup>Ibid. P. 88 и далее.

со стоической пневматологией не оставляют сомнения в том, что в рамках гнозисных течений античные философские концепции пользовались влиянием и были объектами внимания. Хотя идеи, выражаемые гностиками через эти концепции, весьма отличались от тех, что закладывали в них сами авторы, отрицать значимость таких параллелей невозможно. Иначе мы будем вынуждены признать, что и на Плотина влияние философии Платона было чисто поверхностным: никто не сомневается в серьезных различиях между «платонизмом» и «плотинизмом». Как нам представляется, сомнения во влиянии античной теоретической мысли на гностицизм вызваны невозможностью обнаружить прямые указания на сознательное заимствование каких-либо идей, на «вписывание» отдельных гностических школ в соответственные эллинские философские традиции.<sup>83</sup> Но философское влияние не обязательно должно осуществляться таким прямым образом. К тому же в интересующую нас эпоху монодуалистические теории становятся распространены во всем Средиземноморье, и речь идет не столь о влиянии, сколь об использовании выработанных прошлыми веками схем, превратившихся в нечто общепринятое. Пусть ими выражаются совершенно новые идеи, генетически они возводимы к Пармениду, Эмпедоклу и, конечно же, Платону.

Христианство тем более нельзя превратить в явление, лишь внешним образом связанное с гностицизмом или неоплатонизмом. Несмотря на веру в «Христа распятого», на догмат креации и т. д., христианские апологеты и богословы мыслили в тех же самых конструкциях, что и представители остальных религиозно-философских течений. Мы вновь встречаемся с «добытийственной искрой», «отпадением умов», вечным, за пределами истории ждущим нас Евангелием и проч. Существенны ли все эти «проговорки» для определения того, насколько «христианский» характер носили воззрения Климента и Оригена? Вне всяких сомнений существенны, ибо речь идет не о внешней фразеологии, а о принципиальных моментах «их» христианства. Впрочем, чтобы давать оценку адекватности Климента и Оригена догматике утверждаемой ими религии, нужно помнить: даже решения Никейского Собора не стали окончательными в плане принятия единого взгляда на догматику. Более чем тысячелет-

---

<sup>83</sup>В этом смысле Плотин — образец сознательного включения своих воззрений в более древнюю традицию.

ний спор Западного и Восточного христианств подтверждает это. В древности же не было не только догматической «подпорки», но и единого набора текстов Нового Завета. Вера, интуиция, образованность, смелость мысли — вот что становилось главными опорами богословствования. В такой ситуации вариации толкования Откровения Христа могли серьезно отличаться друг от друга. О том, что в рамках христианства первых веков его существования имелась и другая возможность догматического развития, чем та, которая нам известна сейчас, говорит необычайная популярность оригенизма и на западе и на востоке Средиземноморья вплоть до начала VI в. (т. е. много позже Никейского символа и споров вокруг переводов Руфина).<sup>84</sup> Во всяком случае, концепция Оригена более адекватно показывает умонастроение древних христиан, чем воззрения Августина или каппадокийцев. Поскольку же гнозисные моменты играли в ней существенную роль, следует думать, что обращение к ним было не исключением, а правилом. Общеизвестное, общепринятое, то, что в дальнейшем не будет подвергаться сомнению, еще только устанавливалось или, по крайней мере, еще только устанавливалась адекватная, единственно верная форма его выражения. Если не знать перспективу, если не брать будущую историю христианства, то различия между учениями александрийских богословов, Плотина и «чистых» гностиков могут представиться частными, несущественными в рамках общего гнозисного целого; скорее риторическими оборотами (типа: «Но я верую в Христа распятого»), чем серьезным противостоянием.

Объединяет перечисленные выше традиции и тот факт, что лишь с изрядной натяжкой их можно распределить по сферам философии, религии, мифологии. Платиново отношение к фундаментальным для него текстам носит не только философско-исследовательский или экзегетический характер, но и привкус религиозного почитания — как к книгам богодухновенным. Отсылки к мифам, нередкие у основателя неоплатонизма, совершаются не столько в экзегетических целях, сколько ради при-

---

<sup>84</sup>Г. Ф. Флоровский, например, писал об этом: «Система Оригена в целом в то время (IV в. н. э.) еще не подвергалась обсуждению, — только в самом конце века был поставлен общий вопрос о его правомыслии» (Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 9). Любопытно, что в рамках оригенизма находились и арине, и их решительные противники (Там же).

дания своим словам убедительности.<sup>85</sup> Плотин не сращивает свою философию с тканью мифологического повествования, но последнее иногда врывается в текст «Эннеад», превращая его из теоретико-спекулятивного или мистериально-религиозного в мифо-поэтический.<sup>86</sup> Языческая мифология, конечно, всячески элиминируется из трактатов александрийских богословов. Но ее место занимают христианские священные предания, сюжеты из Ветхого Завета, хотя и «убеждающие», но не всем понятные, а потому требующие объяснения. Гностицизм, конечно, в значительно меньшей степени «философичен». Откровение и миф гораздо ближе его природе и мироощущению. Однако уже один «Апофасис Мегале» показывает, что здесь не все так просто. «Мифологические» схемы, которыми пользовались гностики, с легкостью облачались в «философские» одежды у Модерата, Нумения и даже Плотина. «Смешение» философского, богословско-религиозного и мифологического выглядит у «героев» нашей работы настолько естественно, что можно не сомневаться, оно не было проведением какого-либо осознанного принципа, а вытекало из гнозисного духа самой эпохи. Поэтому распределение рассматриваемых нами учений по данным «рубрикам» было бы насилием над ними. Такая «рубрикация» будет характеризовать скорее привычное нам положение дел, чем ситуацию поздней античности.

Обнаруженное нами единство мы обозначили и через понятия «гнозисного схематизма», «гнозисного мирозерцания» и т. д., прекрасно отдавая себе отчет в том, что по содержанию они далеко не тождественны друг другу. Однако извинением нам может служить тот факт, что материя, о которой шла речь, достаточно сложна. Мы имеем дело с такими концептами, что прямо соотносимы с мироощущением и проявляются на базисных «этажах» учений исторически различных и даже враждебных друг другу. Речь идет об «архетипическом» (не в Юнговом смысле) взгляде на Универсум целой эпохи: базисом своих представлений он имел убеждение в парадоксальном, сверхбытийственном единстве человека и Божества и убеждение, что мир есть «отпадение» от последнего, «отпадение» и необходимое, оборачивающееся полнотой (Плеромой) гнозиса,<sup>87</sup> и свое-

---

<sup>85</sup> Вспомним определение Эмпедоклом и Платоном мифа как «слова убедительного».

<sup>86</sup> Ср., напр.: Енн. IV. 3.12; III. 5.2 и далее.

<sup>87</sup> Полнотой гнозиса, подлинно объединяющего человека и Бога.



вольное, чреватое дерзновением, а иногда и прямо обращающееся в дерзость, блуд и грех. Вне этой, монодуалистической, схемы не мыслил ни один из рассмотренных нами персонажей, и столь существенное их единство невозможно оставить в стороне.

Однако следует совершить и следующий шаг. На сформулированный нами несколькими страницами выше вопрос (фундаментально ли обнаруженное нами единство?) не может быть дан исключительно положительный ответ. Как не случайны были прослеженные в данной работе аналогии, так не случайно было и различие исторических судеб гностицизма, христианского богословия и неоплатонизма. Для поиска различий ключевым понятием является «ведающая вера». Наделение в рамках «ведающей веры» философии достаточно широкими правами стало результатом поиска общезначимого для всех христианских общин богословского языка. Общезначимость последнего была решающим аргументом в противовес гностическому «плюрализму откровений». Факт, что объектом благодатного откровения может стать любой, теоретизирующим богословием не отрицается. Но откровение принимается им за критерий истинности получаемого ведания. В сущности, дедукция идеи «ведающей веры» есть проявление того же процесса, что и кодификация священных текстов, и «омирщение» церкви (вхождение ее в мир — а следовательно, выявление единой, понятной миру организации). Последнее вообще шло «рука об руку» с нарастанием «теоретичности» богословия. Философское рассуждение не дробит мир, а приводит его к единству, к единой точке зрения. Тем более, если философствование подкреплено верой — убеждены александрийские экзегеты: в этом случае можно избавиться от разногласия «точек зрения» эллинских философских школ. Философское объединение мира вызвано тем, что «логос мудреца» имеет функцию различения и собирания его (подобно Логосу Филона и Оригена), но такой логос уясняет, что мир существенно един — иначе невозможен был бы никакой общезначимый язык. Следовательно, в «философском» монодуализме частица «моно» превалирует.

«Собирающее» мир философское рассуждение позволяет отнестись и к истории не по-«гностически», т. е. не счесть ее за нависший над человеком небытийственный по природе, но оттого еще более ужасный кошмар. Подобно тому, как критерий историзма позволяет отличить языческую древность (пусть да-

же в таких поздних формах, как неоплатонизм) от средневекового христианства, он помогает провести границу между Климентом и гностиками. Для первого историческое бытие важно, он не только прекрасно ориентируется в нем, но и стремится утвердить в раскрывшемся пространстве истории место своей традиции. Стремление доказать, что оно было центральным, не должно сбивать с толку, так как представление об иерархии исторических событий означает, что все они рассматриваются как в чем-то родственные друг другу (иначе иерархия просто невозможна!) и, следовательно, до определенной степени «оправдываются». Для гностиков же, даже самых образованных, историческое бытие не столь важно. Откровения, имевшие место до Христа или до рождения основателя какой бы то ни было секты, внеисторичны: они пришли от Того, Кто находится абсолютно вне временной раздельности событий. Мир мыслится гностиками (по крайней мере, большинством из них) конечным во времени; этот временной промежуток структурирован определенными событиями, связанными со спасительной деятельностью Плеромы, однако само историческое бытие представляется им не-благим. Оно дело рук отпавших эонов; когда речь идет о Спасении, историческое бытие обесмысливается, ибо «прыжок» пневматической «искры» к Божеству (т. е. к Себе) внеисторичен. Формулируя выводы из применения «критерия истории» несколько иначе, отношение к историческому бытию у христиан можно выразить как заинтересованность, у неоплатоников — как равнодушие, у гностиков — как осторожность, если не как отрицание.

К существенным различиям, вытекающим из концепции «ведающей веры», необходимо отнести и различия в характере «Плеромы» гностиков и александрийских богословов. Для первых Полнота ведания слагается из эонов, которые рождаются как само-откровение, самосозерцание Абсолюта. Они «выходят» из него, и их число, а также их порядок объяснимы, но самими гностиками то и другое изображается через «генеалогический» код,<sup>88</sup> через понятие сверхнебесной сизигии. Внутренняя, логическая, смысловая связь предполагается, но она

---

<sup>88</sup> «Генеалогичность» в изображении порождения Абсолютом Плеромы может служить куда большим основанием для попыток обнаружить в воззрениях гностиков языческий космогонизм (вспомним генеалогии богов у Гесиода, в индийских пуранах и др.), чем тот непосредственный вид, что имело у них Откровение (сводившийся к истории космосозидания).

не явлена даже в симонианстве, где место эонов занимают «мысли» Божества. У вторых (александрийских богословов, к коим в данном вопросе мы имеем право добавить Плотина) Плерома действительно мысляща. Филонова иерархия сил и идей, составляющих Логос, является предвосхищением рефлексивного единства (а не только внешне-генеалогического) Плеромы бытия и знания александрийских богословов. Сведение Гнозиса к одному лицу (Христу александрийцев, Кроносу-Уму неоплатоников) в противовес многоликости Плеромы гностиков также подчеркивает интеллектуальную связь отдельных ее сторон. Наиболее явную иллюстрацию тому, о чем мы говорим, дает, конечно же, учение Плотина. Интеллектуальная деятельность его Ума как бы двунаправлена: на Благо и на себя. В результате этого Ум умножает в себе Благо, созерцательно «выговаривая» его через эйдосы-предикаты, при этом образуя последние и утверждая их в бытии.<sup>89</sup> Таким образом мысли-эоны-эйдосы оказываются синтезированы в единой сверхвременной мыслительной деятельности.

«Интеллектуализм» — относительный, конечно, — александрийских богословов и Плотина становился также значительной силой в опровержении пессимизма гностиков по отношению к чувственному Космосу, к наличному положению дел.<sup>90</sup> Философствование даже в тех не совсем выраженных и чистых в современном смысле формах ориентировано на Целое. Как мы видим, именно оно снимает противостояние частной точки зрения, рождающей пессимизм, и общей, где все частное исчезает. «Ведающая вера», включающая в себя философствование, является такой «транскрипцией» гнозисного схематизма «искры», дремлющей в человеке, которая не только старается совместить начальный и конечный пункты движения, Бога и человека, но оставляет место и для мира.<sup>91</sup>

Различия обнаруживаются также в текстах, фундаментальных для наших учений. «Гностический» их набор достаточно субъективен, связан с симпатиями и антипатиями основателей общин. То, что именно Маркион предложил первый вариант кодификации новозаветных сочинений, в данных момент не имеет

---

<sup>89</sup> Enn. V. 5.4; V 9.6; VI. 9.2 и проч.

<sup>90</sup> Jaeger W. Early Christianity and Greek "Paideia". P. 54–55.

<sup>91</sup> Но только мира, интегрированного в Целое. Идея мира «самого по себе» не вызывает никакого энтузиазма ни у христианских богословов, ни у неоплатоников.

значения, так как за идеей Маркиона стояло решительное отрицание всего Ветхого Завета, означающее претензию «Маркионова христианства» на создание совершенно, абсолютно новой традиции. Подобная претензия, еще не обязательно обозначающая субъективизм в нашу эпоху, для тогдашнего уровня «традиционализма» сознания не может оцениваться иначе как субъективизм. Весьма произвольный выбор текстов, среди которых значительную роль играли иудео-гностицистские апокрифы, означал отрицание всего, что не входит в рамки откровения, конституировавшего данную общину. Конечно, образы и имена в гностицистских текстах встречаются самые разнообразнейшие, но их заимствование не противоречит тому, что с точки зрения «священного слова» в гностицистских учениях присутствует элемент самозамкнутости.<sup>92</sup> При всем том, что и христианское богословие, и неоплатонизм более «догматичны» в сравнении с гностицизмом, они абсолютно отрицают лишь «вредные» писания типа «безбожных» книг Эвгемера и Эпикура или полемической литературы, появившейся в середине II в. Вспомним: Нумений истолковывал не только книгу Бытия, но и жизнь Христа, Порфирий считал Христа «чистой душой». С другой стороны, александрийские авторы много рассуждали о Пифагоре, Платоне, Египетской мудрости. С этой точки зрения они больше «объективисты», чем гностики. Конечно, подход язычников к Библии, христианских богословов к философским текстам избирателен, они ищут там лишь то, что подтверждает их позицию. Но эта избирательность не превращается в совершенное отрицание. Естественно, для христиан текстом «номер один» была Библия, для неоплатоников — корпус сочинений Платона, остальное использовалось ими лишь постольку-поскольку. Однако сам факт данного использования свидетельствует, что и те и другие были в состоянии увидеть «Свет Единства» даже во внешне враждебной им традиции. Образованность, философская изощренность только способствовали этому.

Определенное влияние на последующую европейскую культуру оказали иудео-гностицистские спекуляции «сизигионистского» толка. Климент даже хвалит Валентина за отстаивание

---

<sup>92</sup>Тексты-откровения библиотеки из Наг-Хаммади самозамкнуты по своему смыслу, сюжету, динамике. Текст же «философски» истолковывающий, типа экзегетических работ Оригена, в этом смысле как раз не замкнут.

тем крепости уз земного брака (Clem. Strom. III.1)<sup>93</sup> (об идеях Прокла касательно проявленности мужского — женского начал в умопостигаемом мы упоминали выше). Однако в рамках христианского богословия подобная проблематика не стала центральной. Имея привкус маргинальности, она оставалась на периферии, а если же и поднималась, то в мистических учениях (типа учения Я. Беме), либо же когда к христианскому языку обращались гностически ориентированные философы (так называемый русский религиозно-философский Ренессанс, но, во многом, и поздний Шеллинг). У Прокла рассуждение о поле божеств имеет совершенно языческий характер, мотив отпадения блуда женского от мужского как причины мироздания у него не проявлен. Идея «неверности» душ своему Отцу, присутствующая в воззрениях Плотина, имеет смысл духовный, но не «брачный». С Климентом сложнее, однако нам представляется, что и у него значительность места, уделенного проблеме брака, вызвана морализаторским, а не космогоническим интересом.

Выше мы коснулись реальных различий между гностицизмом, с одной стороны, александрийским богословием и воззрениями Плотина — с другой.<sup>94</sup> Если же говорить о разнице между последними двумя, то здесь концепция «ведающей веры» нам не слишком поможет. Можно увидеть, что в Платинове методе богопознания место «веры» занимает убежденность в непреходящем мистическом присутствии Абсолюта повсюду, в каждой точке пространства-времени и, что самое главное, в душе познающего. Но, хотя основатель неоплатонизма не использует в качестве технического термина такое словосочетание, как «ведающая вера», он существенно близок этой концепции. Раз-

---

<sup>93</sup>См. также: Irenaeus. *Adversus Haeresium*. I. 12.

<sup>94</sup>Оговоримся, что за рамками нашего исследования практически полностью осталась такая «лакмусовая бумажка», позволяющая отличить гностицизм от христианства, как вопрос о воплощении Христа. Хотя термин «докетизм», при помощи которого обычно характеризуют гностиков, не является исчерпывающим, хотя докетическое (Христос Земной — Христос Небесный) мы обнаруживаем у Оригена, а «монистическое» можно увидеть у гностиков (концепция Христа, являющегося — пусть в разных формах — на всех уровнях сущего), гностический Христос имеет более «отстраненный» облик уже потому, что он не единственный Спаситель и носитель Откровения. Между тем христианская вера в реально распятого и реально «смертию смерть поправшего» Бога является еще и личностным критерием, не менее существенным, чем критерии «теоретические».

границительная линия лежит в другом, нам представляется, что мы указали ее, когда говорили об античных воззрениях на природу Абсолютной Персоны. Для неоплатонизма она внеисторична (но не «природна»), из чего следует необходимо самостоятельный, хотя и опирающийся на традицию, способ познания ее. Для христианства Абсолютная Личность разворачивает историю и действует в ней, в этом смысле она «исторична». Провидение языческое поддерживает гармонию, Космическое равновесие, Провидение христианское преобразует мир.

Нисколько не претендуя на открытие «критерия историзма», мы, однако, отметим следующий момент: ощущение исторической реальности не было бы возможно без самоопределения александрийских богословов среди античных философских школ. «Узаконивание» философии в рамках верующего сознания означает создание исторической иерархии среди ее традиций, что ставит на твердую, «научную» почву и отношение к Ветхому Завету. Другими словами, «иерархизирующее» отношение к прошлому и создает историческую ретроспективу: иерархия означает порядок событий, причем порядок необратимый. Здесь и именно здесь лежит отличие Климентовой «ведающей веры» от соответствующих представлений Плотина: у александрийского богослова она обращена не только на богопознание, но и на конструирование исторического Универсума.

Итак, различия между христианской экзегетикой и неоплатонизмом были, и различия серьезные. Через века, «со стороны» это отчетливо видно. Однако не имея такого «взгляда со стороны», легко было запутаться в религиозной и философской атмосфере II–III вв. Перспективы христианского богословия и неоплатонизма еще не угадывались в то время, и то, и другое еще нужно было создать. Даже когда они появились на свет, какой-либо перелом вовсе еще не был очевиден. Школа Плотина была лишь одной из школ, ориентированных на традицию Платона. Ее взгляды стали широко известны, но количество учеников в ней оставалось невелико. Немногочисленность была характерна и для кружка преемника Плотина, Порфирия. Лишь во времена «поколения Ямвлиха» (рубеж III–IV вв.) неоплатонизм признается среди самых разных слоев языческой интеллигенции. В свою очередь Ориген, рассуждавший в духе Климента, но «чрезмерно» допускавший в свое учение философию, подвергался преследованиям со стороны Александрийского епископата. Его сочинения достаточно быстро стали популярны, но они

вызывали осторожность и раздражение у многих церковных иерархов, на чью историческую перспективу, к слову, объективно трудился Ориген. Различиям между христианской и неоплатонической мыслью еще предстояло выявиться, утвердить себя. Эпоха же, в которой они родились, была склонна самые разные идеи, формирующие будущее мирозерцание открытия и интуиции, выражать в единообразной форме. Причем, как мы выяснили, находились в ее рамках мыслители, указывавшие самобытный в плане исторической перспективы путь: Климент, Ориген, Плотин. Их пример подтверждает важность влияний гнозисных «клише», выработавшихся в столетия от Посидония до Нумения, сочетавших в себе эллинский философский монотеизм, образные и концептуальные влияния пифагореизма, платонизма, стоицизма с иранским дуалистическим космогонизмом, иудейской идеей греха как нарушения брачного обязательства и целым рядом иных восточных элементов. Синтезирующим началом для столь многих влияний стало интравертирование мироощущения, жажда спасительного откровения — все то, что выразилось в многократно упоминавшейся нами концепции «пневматической искры». Быть может, слово «влияния» здесь и не верно — мыслители тех веков остаются в рамках данных «клише», образующих естественный горизонт их мысли. Наличие «клише» не отрицает появления у Климента или Плотина чего-то актуально нового, отсутствовавшего в предшествующей культуре. Но новое проговаривалось через старую схематику. Отсюда и проистекает неповторимость, многозначительность, привлекательность мыслителей «переходного склада» для исследователя.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для обоснования тематики нашей работы достаточно было бы сослаться на тот безусловный интерес, который испытывает современная историческая наука к философским и религиозным учениям I–II вв. Причем, на наш взгляд, сенсационные находки 40-х годов в Наг-Хаммади были не причиной, а лишь одним из поводов к нему. Здесь проявилась определенная историческая закономерность, кажущаяся со стороны цепью чудесных совпадений, а по сути вполне объяснимая: культура обнаруживает в прошлом именно то, что ищет. Вне всяких сомнений, перевод с коптского языка гностических и окологностических сочинений, звучащих, несмотря на архаизм языка, образа мысли, на удивление современно, стал катализатором для интереса ко временам поздней античности, однако нужно иметь в виду, что европейская культура была к нему готова. Об этом свидетельствует знаменитое издание герметического корпуса, подготовленное Фестюжьером, да и многочисленные работы 10–30-х годов, посвященные гностицизму. Работы, чья значимость не утеряна даже после раскопок в Наг-Хаммади. Но, на наш взгляд, говорить об интересе современной исторической науки было бы не достаточно. Гораздо интереснее было бы разобраться с причинами данного интереса, проявляющегося помимо историко-научной сферы. Правда, нужно учитывать, что в литературных или философских течениях, связанных с этим интересом, речь идет уже не об исследовании древности, а об усвоении ее, об обращении к ней как к кладезю образов и идей, соответствующих запросам авторов. Чтобы не быть голословными, вспомним европейскую историософию и теософию конца XIX–XX вв. (Штайнер, Блаватская, Андреев), необычайно популярную в околофилософских кругах до сих пор. Между тем ознакомление с сочинениями, подобными «Розе мира» Андреева, показывает, насколько их авторы близки гнозисному духу I–III вв. Многообразие уровней посвящения, многообразие действующих в мире сил, особая, пророческая структура текста — все это напоминает



гностические апокрифы, как известные в Европе еще в прошлом столетии, так и открытые в Наг-Хаммади.

К эпохе поздней античности обращались не только деятели культуры типа Штайнера. Она была предметом внимания таких выдающихся мыслителей, как Шестов и Юнг, Лосев и Йегер.<sup>1</sup> Причем их внимание вызывала не только необычность, но и «поучительность» целого ряда моментов мирозерцания I–III вв.

Можно указать также на целый литературный жанр, так называемый *Fantasy*, начало которому положили два совершенно разных по характеру и претензиям автора — Говард и Толкиен. Дуальные и псевдодуальные оппозиции повсеместно распространены в этом жанре и охватывают не только распределение персонажей, но прежде всего мир, создаваемый авторами. Практически каждое из подобных произведений содержит в себе элементы космогонического монодуализма (вспомним ставший уже классическим «Сильмариллион» Толкиена). Сам факт «снижения», «популяризации» данного жанра, той поверхностно-беллетристической формы, в которой он бытует ныне, свидетельствует не столь о вкусах «массового читателя», сколь о современной структуре сознания, склонного к такой монодуалистической модели восприятия мира. Между тем в менее «сниженных» формах (у того же Толкиена, у Стюарт) жанр *Fantasy* оказывается до неразличимости близок постмодернизму, так же «питающемуся» исторической реальностью (фактической и концептуальной) всей предшествующей культуры, как когда-то гнозисное сознание.

Возвращаясь к утверждению, что прошлое способно прояснить настоящее, мы хотели бы уточнить, какое именно прошлое, и в чем. Сразу же ограничим себя следующим положением: эпоха поздней античности лишь в той степени может объяснить нечто в наших проблемах, в которой наша эпоха является переломной. Можем ли мы утверждать последнее? На наш взгляд, да. Свидетельствует об этом и широко распространенное увлечение мистическим опытом, и возвращение интереса к религии, к тому же христианству, причем далеко не в традиционно-ортодоксальных формах, и «поворот» мысли от рационализма и методологизма новоевропейской культуры к постклассическим формам философствования. Может быть, еще большим свиде-

---

<sup>1</sup>Вспомним и мощную «гностическую тему» в симфонии русской религиозной философии (Соловьев, Карсавин, Флоренский).

тельством является смена утопического по своему характеру социального и социально-философского мышления на некий псевдоконсерватизм. Традиция начинает превалировать над новацией. Однако это все же псевдоконсерватизм, ибо чаще всего архаичны здесь могут быть только формы, содержание же в них вкладывается совершенно субъективистского толка — что как раз и характеризует переходную эпоху.<sup>2</sup> Отсюда проистекают и высказывания типа «все эпохи переходные» (В. Страда), которые верны только с точки зрения переломных культур, осознающих неизведанность грядущего, новизну своего пути.

Несоответствие традиционализма (философского, социально-го, литературного) и вкладываемого в него содержания стало одним из факторов, создавших питательную среду для ощущения проблемности языка, дистанции между языком и смыслом, стоящим за ним. Эта проблемность создает разрыв, поле недоговоренности, в литературе оборачивающееся новыми творческими возможностями, в философии же вызывающее удивление перед языком, интерес (порой, гипертрофированный) к нему. Выясняется, что язык требует толкователя, экзегета. Причем не только язык великих мыслителей, язык культуры или науки, но и язык как таковой. Отсюда — расцвет философии языка, развивавшейся учеными, выросшими в непосредственном контакте с неопозитивистской средой (такими, как Рассел, Фреге, Витгенштейн). Их творчество явилось реакцией на обнаружение «модернизмом» дистанции между языком и смыслом, реакцией, находящейся на грани между неопозитивистской философией науки и философией жизни.<sup>3</sup>

Вместе с тем дистанция между языком и смыслом указывает еще на одну особенность современной эпохи, имеющую аналог именно в «гностические» века. Мы имеем в виду подчеркнутый субъективизм теософских, постмодернистских сочинений

---

<sup>2</sup>Мы не акцентируем внимание на том, что и так очевидно: на невиданных социальных потрясениях, мировых войнах, характерных именно для XX в.

<sup>3</sup>Естественно, современная «экзегеза» это — не только философия языка. Напомним о философской культурологии, особенно ориентирующейся на герменевтический метод (разрабатываемой Гадамером, Хабермасом, Рикером). Симптоматичней всего осуществляемое Хабермасом и Рикером слияние герменевтики (т. е. операции истолковывания, «понимания» какого-либо феномена) и онтологии, очень напоминающее слияние онтологии и экзегетики, имевшее место в поздней античности со времен Филона.

или литературы, тяготеющей к жанру Fantasy. Субъективизм, знающий о том, что вещаемое им имеет опосредованное отношение к объективной реальности, но оставляющий ее в стороне, подменяющий ее собою. Однако таков же был и субъективизм гностиков, выраженный, правда, в форме откровения, подменяющего собой «здешний мир». «Снижение» этой подмены от религиозного откровения до литературного жанра, имеющее место ныне, не должно удивлять: для современной культуры литература во многом выполняет роль древнего мифа, т. е. такого слова, которое не понимается буквально, однако оказывает мощное формирующее воздействие на сознание. В древние образы, сюжеты, сказания закладывается совершенно не свойственное им содержание, как бы «подкрепляемое» древностью; и дистанция, проявляющаяся здесь, дразнит читателя, создавая представление о глубокомысленности соединения столь разных моментов.

Перечисление нами моментов близости современного сознания позднеантичному будет неполным, если мы упустим такую важную «составляющую» современной эпохи, как экзистенциализм. Последний термин мы понимаем и в широком, и в собственном смысле (что отсылает нас к определенному философскому течению). В первом случае современность роднит с гностическим духом более чем широко распространенное в художественной культуре сомнение в фундаментальной осмысленности нашего непосредственно-эмпирического существования, сомнение в основательности подкрепляющих его традиционных религиозных и метафизических учений. Обращенность к смерти как к началу, расставляющему точки над «і», началу ужасному, однако уже своим ужасом высвобождающему человека из-под власти обыденности, вновь указывает на позднеантичную параллель в форме смерти-избавительницы стойков или гностической смерти, условия подлинного рождения. Несомненная интравертированность нынешнего сознания также близка «бездмности», «недоверию ближнему», свойственным I–III вв. Два последних столетия, когда более всего велась речь о необходимости снятия отчуждения человека, создали убеждение, что отчуждение непреходяще. И это убеждение накладывает несомненный отпечаток на отношение к миру. Но и поздняя античность имеет дело с проблемой отчуждения, понимаемого только как грехопадение, блуд, ошибка, дерзость.

Что касается экзистенциальной философии, то, несмотря на

вполне объяснимое отсутствие в ней столь существенных для гностика космогонических откровений, и она обнаруживает модуалистический схематизм. Чем, как не аналогией гнозисной идее забвения является хайдеггеровское «забвение бытия», вызывающее создание неподлинной экзистенции, сферы Das Man, загромождающей от человеческого взгляда подлинный бытийный горизонт. Das Man при этом не некий онтологический фактор, но само неподлинное, вызывающее заблуждения и затмение истины существование. Выдвинутая Хайдеггером в «Бытии и времени» идея деструкции показывает, насколько существенно избавление от сферы Das Man. Любопытно, что деструкция имеет исторический смысл, так как направлена на уяснение предшествующей философии в свете «опыта бытия», исходного для экзистенции. Обнаружены Хайдеггером и времена, свободные от Das Man, своего рода «золотой век» чистоты философствования. Это античная, а прежде всего досократическая, эпоха, выработавшая фундаментальные концепции бытия. Преобразование, вызвавшее затмение настоящего духа этих концепций, и вызывает к жизни Das Man. Таким образом, онтология Хайдеггера включает в себя вполне отчетливый гнозисный мотив — где есть и бытийное начало, и отпадение-затмение его, обрастающее видимостью непроницаемости, основательности человеческих установлений и предрассудков. Есть и цель — избавление от затемнения, ясность, проникновенность взгляда, уяснение того, что такое смерть, свобода, истина, иными словами — обретение себя самого в своей сути.

Хайдеггер, как известно, старался отличать себя от экзистенциалистов, однако мироощущение, стоящее за поставленными им вопросами, вполне экзистенциально и соотносимо со стержневыми моментами мироощущения таких авторов, как Сартр, Камю, Марсель и Ясперс. Между тем в творчестве последних также можно найти целый ряд положений, имеющих архетипическое сходство с гнозисом. Здесь и оппозиция субъекта внешнему миру, оппозиция, в которой первичен субъект (Марсель), и откровение, сопровождающее раскрытие человеком своей подлинной, бытийственной плеромы (Марсель), и «философская вера» (Ясперс), и понимание человеческого сознания как «ничто», вызывающее бытийное проектирование себя, т. е. создание «конкретности сущего» (Сартр). Наконец, нужно вспомнить профетический характер целого ряда программных выступле-

ний экзистенциалистов,<sup>4</sup> их тягу к научной, а порой и жизненной оригинальности; нужно вспомнить и убеждение этих мыслителей в невозможности научно-методического построения философского здания, в истинности «философствования», а не «философии», убеждение, так близко стоящее к гнозисному творческому духу.

Разумеется, мы не стараемся ставить знак равенства между экзистенциализмом и гностицизмом, однако не вызывает сомнения сходство процессов, протекающих в современном сознании и сознании II–III вв. Означает ли это единство результатов, к которому придут обе эпохи? На этот вопрос мы предпочитаем ответить отрицательно. Едва ли нас ждет возникновение новой мировой религии и темные века, подобные тем, что наступили за позднеантичным «переселением народов». Однако следует ожидать решительных поворотов в сознании, появления новых горизонтов культуры, или, если пользоваться образом из «Введения» к данной работе, складывания новой «классической» эпохи.

Впрочем, сама функция «Заключения» не позволяет нам обратиться к измышлению чрезмерного числа гипотез. Поэтому остановимся на очевидном, на наш взгляд, сходстве XX в. с «гностическими» веками поздней античности, и отметим еще раз, что изучение последних интересно не только в историческом плане, но и по той причине, что оно может помочь нам понять настоящее.

---

<sup>4</sup>И «философов жизни» типа Ницше, Бергсона, оказавших влияние на экзистенциализм.

## ЛИТЕРАТУРА

### 1. Источники

- Albinus. *Didascalicos ton Platōnos dogmaton* // *Platonis opera* / Ed. C.F. Hermann. T. 6. Leipzig, 1936.
- Arnobii *Adversus nationes libri VII*. Berolini, 1875.
- Chalcidii in *Timaeus Commentarius* / Ed. Joh. Wrobel. Lipsiae, 1876.
- Clemens Alexandrinus. *Opera*. Vol. 1-4. Berlin; Leipzig, 1909-1972.
- Corpus Hermeticum* / Ed. par A. D. Nock et Festugiere R.P. Vol. 1-2. Paris, 1946.
- Die drei Versionen des Apokryphon des Johaunes*. Wiesbaden, 1962.
- Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi*. Berlin, 1962.
- Diogenus Laertius. *Vitae philosophorum*. Vol. 1-2. Oxford, 1964.
- Eusebii *Caesariensis (Pamphyl.) Opera*. Vol. 4: *Historiae Ecclesiasticae*. Lipsiae, 1890.
- Gnosis. *A selection of gnostic text and patristic evidence* / Ed. Foeresten. Vol. 1-2. Oxford, 1972-1974.
- Hippolyt. *Refutationis omnium haeresium*. Gottingen, 1859.
- Justini *philosophy opera: Patrologia Graeca*. Vol. 6. 1857.
- Iamblichii. *De communi mathematica scientia* / Ed. H. Pistelli. Lipsiae, 1894.
- Irenaeus. *Adversus haeresium: Patrologia Graeca*. Vol. 7. 1857.
- Macrobii *Saturnalia* / Ed. J. Willis. Lipsiae, 1962.
- The Nag-Hammadi Library in English* / Ed. J. M. Robinson. Leiden, 1977.
- Nag-Hammadi Codices V, 2-5 and VI*. Leiden, 1979.
- Nag-Hammadi Codices IX and X*. Leiden, 1981.
- Origenes. *Werke*. Bd 1-11. Leipzig, 1899-1937.
- Philonis Alexandrinus. *Opera* / Ed. L. Cohn, P. Wendland. Vol. 1-7. Berolini, 1896-1926.
- Plato. *Opera*. Vol. 1-5. Oxford, 1956-1962.
- Plotini *Opera* / Ed. P. Henry and H.-R. Schuyzer. Vol. 1-3. Oxford, 1964-1977.
- Plutarchi *Chaeroneusis. Moralia*. Vol. 1-5. New-York; Lipsiae, 1924-1957.
- Plurphyrii *Vita Plotini* // *Plotini Opera*. Vol. 1. Oxford, 1964.
- Posidonius. *Die fragmente* / Ed. W. Theiler. Berlin, 1982.
- Procli *Diadochi in Platonis Timaeum commentaria* / Ed. E. Diehl. Vol. 1-3. Lipsiae, 1903-1906.
- Sextus Empiricus. *Opera* / Ed. R. Bury. Vol. 1-4. London; New-York, 1933-1949.
- Stoicorum Veterum Fragmenta* / Ed. H. Arnim, M. Adler. Vol. 1-4. Leipzig, 1903-1924.
- Tatiani *Oratio adversus graecos* // *Patrologia Graeca*. Vol. 6. 1857.

- Tertulliani Quinti Septimi Florentis. Opera // Patrologia Latina. 1855. Vol. 1, 2.
- The Hypostasis of the Archons. The Coptic text with translation and comment / Ed. R. A. Bullard. Patristische Texte und Studien. Bd 10. S. 1. 1970.
- Авеста. Душанбе, 1990.
- Альбин. Учебник платоновской философии // Платон. Диалоги. М., 1986.
- Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1975–1984.
- Властелины Рима (Scriptores historiae Augustae). М., 1992.
- Гораций Флакк. Сочинения. М.; Л., 1936.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
- Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. Ч. I–VI. СПб., 1774–1775.
- Евсевий Памфил. Сочинения. Т. 1: Церковная история. СПб., 1858.
- Изречения египетских отцов. СПб., 1993.
- Климент Александрийский. Кто из богатых спасется. Ярославль, 1888.
- Климент Александрийский. Увещание к еллинам. Ярославль, 1888.
- Климент Александрийский. Педагог. Ярославль, 1890.
- Климент Александрийский. Строматы. Ярославль, 1892.
- Лукиан. Избранная проза. М., 1990.
- Овидий. Сочинения. Т. 1–2. М., 1994.
- Ориген. О молитве. Увещание к мученичеству. Ярославль, 1888.
- Ориген. О началах. Казань, 1899.
- Ориген. Против Цельса. Казань, 1912.
- Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1968–1972.
- Ранние отцы церкви. Брюссель, 1988.
- Секст Эмпирик. Сочинения: В 2 т. М., 1975–1976.
- Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1988.

## 2. Исследования

- Аверинцев С. С. Порядок Космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975.
- Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991.
- Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918.
- Бойс М. Зороастризм. М., 1988.
- Болотов В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879.
- Бычков В. В. Эстетика Филона Александрийского // Вестник древней истории. 1875. № 3.
- Бычков В. В. Эстетические взгляды Климента Александрийского // Вестник древней истории. 1977. № 3.
- Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981.
- Верещацкий П. Плотин и божественный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник. 1911. № 7–9.
- Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987.
- Гарнцев М. А. Бегство единственного к единственному // Логос. 1992. № 1.

- Гуторов В. А. Античная социальная утопия. Л., 1989.
- Гэтч Э. Эллинизм и христианство // Общая история европейской культуры. СПб., б. г.
- Дмитриевский В. Александрийская школа: Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V веков. Казань, 1884.
- Дмитрев А. Д. Буколы // Вестник древней истории. 1946. № 4.
- Елеонский Ф. Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого. СПб., 1879.
- Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Киев, 1911.
- Карсавин Л. П. Поэма о смерти. М., 1992.
- Кошеленко Г. А. Развитие христианской эстетической теории в конце II–III вв. н. э. // Вестник древней истории. 1970. № 3.
- Кубицкий А. Учение Плотина о мысли и бытии // Вопр. филос. и психол. 1909. Кн. 98 (3).
- Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина. М., 1928.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М., 1979.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1981.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века. М., 1988.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992.
- Лебедев Н. Сочинение Оригена «Против Цельса». М., 1878.
- Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
- Мещерская Е. Н. Деяния Иуды Фомы. М., 1991.
- Милитарев Ю. А. Этимология слов со значением «творения» // Вопросы древневосточной культуры. Даугавпилс, 1982.
- Милославский П. Древнее языческое учение о странствиях и переселениях души и следы его в первые века христианства. Казань, 1873.
- Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900.
- Муретов М. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885.
- Новосадский Н. И. Элевсинские мистерии. СПб., 1887.
- Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим. М., 1926.
- Плотников В. История христианского просвещения в его отношении к греко-римской образованности. Казань, 1895.
- Попов К. Тертуллиан, его теория христианского знания. Киев, 1880.
- Попова Т. В. Гомер в оценке неоплатоников // Древнегреческая литературная критика. М., 1975.
- Поснов М. Э. Гностицизм II в. и победа христианской религии над ним. Киев, 1917.
- Ранович А. Восточные провинции Римской империи в I–III вв. М., 1949.
- Реверсов И. Очерк западноевропейской апологетической литературы II и III вв. Казань, 1892.
- Светлов Р. В. Древняя языческая религиозность. СПб., 1993.
- Сидоров А. И. Современная зарубежная литература по гностицизму // Современные зарубежные исследования по античной философии. М., 1978.



- Сидоров А. И. Плотин и гностики // Вестник древней истории. 1919. № 1.
- Сидоров А. И. Проблема гностицизма и синкретизм античной культуры. Автореф. канд. дис. М., 1981.
- Смагина Е. Б. Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии // Вестник древней истории. 1993. № 1.
- Спасский А. История догматических учений в эпоху вселенских соборов: (В связи с философскими учениями того времени). Т. 1-3. Сергиев Посад, 1906.
- Спасский А. Эллинизм и христианство. Сергиев Посад, 1913.
- Трофимова М. К. Историко-философские проблемы гностицизма. М., 1979.
- Трофимова М. К. Первый покаянный гимн Софии // Вестник древней истории. 1990. № 4.
- Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1900.
- Флоровский Г. В. Восточные отцы церкви IV века. М., 1992.
- Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. М., 1991.
- Цивьян Т. В. Образ и смысл жертвы в античной традиции // Палеобалканистика и античность. М., 1989.
- Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина *Περὶ τοῦ τριῶν ἀρχῶν ὁλοστασεῶν* // Вестник Древней Истории. 1986. № 4.
- Шичалин Ю. А. Вступление к диалогу «Федр» // Платон. Федр. М., 1989.
- Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987.
- Aland B. Gnosis und Philosophia // Proceedings of the international colloquium on gnosticism. Stockholm, 1977.
- Armstrong A. The architecture of intelligible universe in philosophy of Plotin. Cambridge, 1940.
- Armstrong A. "Emanation" in Plotinus // Mind. 1937, № 46, 181.
- Armstrong A. Spiritual or intelligible matter in Plotinus and St. Augustine // Augustines Magister. 1954.
- Armstrong A. Gnosis and greek philosophy // Gnosis Festschrift für Hans Jonas.
- Baeumker C. Das Problem der Materie in der griechischen philosophie. Münster, 1890.
- Bell H. Anti-semitism in Alexandria // The Journal of Roman Studies. 1941. Vol. 31.
- Berner U. Origenes. Darmstadt, 1981.
- Brox N. Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenaeus von Lyon. Salzburg, 1966.
- Burkert W. Ancient mystery cults. London, 1987.
- Cadou R. Origen, his life in Alexandria. London, 1934.
- Camelot P. Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clement d'Alexandrie. Paris, 1945.
- Casey R. Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism // Harvard Theological Review. 1925. Vol. 28.
- Chadwick H. Early christian thought and the classical tradition: Studies in Justin, Clement and Origen. Oxford, 1966.
- Cherniss H. The riddle of the Early Academy. Berkley, 1945.

- Cornford F. M. *Plato's cosmology*. London, 1937.
- Cumont F. *Recherchers sur le symbolisme funéraire des Romains*. Paris, 1941.
- Deck J. *Nature, contemplation and the one*. Toronto, 1967.
- Dillon J. *The middle platonists*. London, 1977.
- Dodds E. R. *Greeks and irrational*. Berkley, 1951.
- Dodds E. R. *The Parmenides of Plato and the origin of the Neoplatonic One // Classical Quarterly*. 1928. № 22.
- Dodds E. R. *Pagan and Christian in an age of anxiety*. Cambridge, 1965.
- Doerrie H. *Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre // Hermes*. 1954. № 82.
- Doerrie H. *Der Platoniker Eudoros von Alexandria // Hermes*. 1944. № 79.
- Faye E. De. *Clement Alex.: Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II<sup>ème</sup> siècle*. Paris, 1906.
- Faye E. De. *The influence of Greek Scepticism on Greek and Christian thought in the First and Second Centures // The Hibbert J.* (London). 1924. Vol. 22, № 4.
- Festugiere A.-J. *Personal religion among the Greeks*. Berkley, 1960.
- Frankel H. *Ueber die Palästinsische und Alexandrinische Schriftforschung*. Breslay, 1854.
- Grant R. M. *Gnosticism and Early Christianity*. New York, 1966.
- Goodenough E. *An introduction to Philo Judaeus*. New Haven, 1940.
- Guitton J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris, 1971.
- Harnak A. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Bd 1-2. 1893-1904.
- Harnak A. *Marcion: Das Evangelium vom Fromden Gott*. Leipzig, 1924.
- Jaeger W. *Early christianity and Greek "paideia"*. Cambridge, 1961.
- Jonas H. *The Gnostic religion*. Boston, 1958.
- Jonas H. *Gnosis und spätantike Geist*. Göttingen, 1954.
- Klein F. *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandria und den hermetischen Schriften*. Leinden, 1962.
- Knox J. *Marcion and the New Testament*. Chicago, 1942.
- Kramer H. *Die Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam, 1964.
- Kretschmer G. *Studien zur fruhchristlichen Trinitätschristologie*. Tübingen, 1956.
- Kuhn K. *Die Sektenschrift und die Iranische Religion // Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1952. Vol. XLIX.
- Lassen. *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichte*. Berlin, 1869.
- Leipoldt J. *Die religion des Mithra*. Leipzig, 1930.
- Lemke D. *De Theologie Epikurs*. München, 1973.
- Lettner M. *Zur Bildersprache des Origenes (Platonismus bei Origenes)*. Augsburg, 1962.
- Lieske A. *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*. Münster, 1938.
- Martin L. *Hellenistic Religions: An Introduction*. Oxford, 1987.
- Mayer A. *Das Gottesbild im Menchen nach Clemens von Alexandria*. Roma, 1952.
- Mastandrea P. *Un neoplatonico latino Cornelio Labeone*. Leiden, 1979.
- McGiffert A. *God of the Early Christians*. New York, 1924.
- McWilson R. *The Gnostic problem: A study of the relation between Hellenistic , judaism and the Gnostic heresy*.

- Mehat A. Etude sur les "Stromates" de Clement d'Alexandrie. Paris, 1966.
- Meifort I. Der Platonismus bei Clemens Alexandrines. Tübingen, 1928.
- Merlan P. From platonism to neoplatonism. Hague, 1960.
- Mortley R. Negative theology and abstraction in Plotins // Amer. J. Philol. 1975. № 96.
- Mithraic Studies. Vol. 1-2. Manchester, 1975.
- Mylones G. Eleusis misteries. Princeton, 1969.
- Osborn E. F. The philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957.
- Pascal V. Le foi et la raison dans Clement d'Alexandria. Mandidier, 1901.
- Penelhum T. Scepticism and fideism // The sceptial tradition. Berkley, 1983.
- Places E. Des. Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaries ancienes. Paris, 1971.
- Places E. Des. Numenius. Paris, 1973.
- Pohlenz M. Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum. Göttingen, 1943.
- Puech H.-Ch. Le manicheism. Son fondateur. Sa doctrine. Paris, 1949.
- Quispel G. L'homme gnostique. La doctrine de Basilide // Eranos. 1948. Vol. XVI.
- Ringgren L. Religions of ancient near East. London, 1973.
- Rist J. Plotinus on Matter and Evil // Phronesis. 1961. Vol. VI.
- Rist J. Plotinus. The road to reality. Cambridge, 1967.
- Robinson J. M. The three Steles of Seth and the Gnostics of Plotins // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, 1977.
- Römischer Kaiserkult. Darmstadt, 1978.
- Rudolf K. Die Gnosis. Leipzig, 1973.
- Schenke H. Die Gnosis - Ummelt des Urchristentums. Berlin, 1915.
- Schlette H. Das Eine und das Andere: Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins. München, 1966.
- Schweitzer B. Plato und die bildende Kunst der Griechen. Tübingen, 1953.
- Tardeu M. Trois mythes gnostiques. Paris, 1974.
- The Cambridge history of Later Greek and Early Medieval philosophy. Cambridge, 1967.
- Theiler W. Forschungen zum Neoplatonismus. Berlin, 1966.
- Timothy H. The Early Christian apologists and Greek philosophy. Assen, 1973.
- Tollington R. B. Clement of Alexandria. London, 1914.
- Treu U. Etymologie und Allegorie bei Klemens // Studia Patristica. 1961. Vol. IV.
- Völker W. Der Wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinas. Berlin, 1952.
- Weber K. O. Origenes der Neuplatoniker. München, 1962.
- Widengren G. Mani und der Manichaismus. Stuttgart, 1961.
- Wilson R. McL. The Gnostics and the Old Testament // Proceeding of the international colloquium on Gnosticism. Stockhölml, 1977.
- Witt R. Albinus and history of Middle Platonism. Cambridge, 1937.
- Wolfson H. Philo foundation of religious philosophy. Vol. 1-2. Cambridge, 1948.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	3
Глава 1. Век гнозиса и экзегетики .....	14
§ 1. Гнозис .....	19
§ 2. Историко-культурные реалии .....	57
§ 3. Триализм .....	85
Глава 2. Мир, постигаемый только умом .....	100
§ 1. Античная экзегетика .....	–
§ 2. Концепция Единого и Единственного Абсолюта .....	124
§ 3. Концепция Ума как Второго начала .....	144
Глава 3. «Ведающая вера» .....	173
§ 1. Концепция Души как Третьего начала .....	–
§ 2. Вера и знание .....	197
Заключение .....	219
Литература .....	225

Научное издание

*Роман Викторович Сестлов*

**Античный неоплатонизм и александрийская  
экзегетика**

Редактор *Т. В. Глушенкова*

Художественный редактор *Е. И. Егорова*

**ИБ № 4336**

Издание подготовлено в АМС-Тех

Лицензия ЛР № 040050 от 05.08.91 г.

---

Подписано в печать 19.03.96. Формат 60×84 1/16. Бумага офсетная.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,48. Усл. кр.-отт. 13,60. Уч.-изд. л. 13,91.  
Тираж 700 экз. Заказ 56.

Издательство СПбГУ. 199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9.

Типография Издательства СПбГУ.

199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9.

ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА